

Zwischen Glaube und Geld

Zur Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens (4.-12. Jh.)

Max Ritter



Leibniz-WissenschaftsCampus
**Byzanz zwischen
Orient und Okzident**
Mainz / Frankfurt



Byzanz zwischen Orient und Okzident | 14

Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz/Frankfurt



Zwischen Glaube und Geld

Zur Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens (4.-12. Jh.)

Max Ritter

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

**Bibliografische Information
der Deutschen Nationalbibliothek**

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

ISBN 978-3-88467-316-4

© 2019 Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums

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

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

Inhaltsverzeichnis

7	Vorwort und Danksagung
9	Einleitung
9	Relevanz und Bedarf einer Untersuchung
9	Forschungsgeschichte
14	Ziele und Aufbau der Untersuchung
14	Untersuchungsgrenzen und Definition des Pilgerbegriffs
19	Moderne ökonomische Theorie und ihre Einbeziehung in diese Untersuchung
23	Quellen
49	Genese des christlichen Pilgerwesens
49	Grundlagen
51	Pilgerkritik und Pilgerschutz
53	Reiserouten, Fortbewegung und Transport von Pilgern
53	Vorbereitung der Reise
53	Ausrüstung
55	Reiserouten der Pilger
56	Die Kombination von Pilgerzielen: die Planung von längeren Pilger Routen über mehrere Etappen
70	Pilgerreisen zu Lande
72	Seereisen
75	Seepassagen
76	Organisierte Pilgerseefahrten (12.-15. Jh.)
77	Routenveränderungen der Jerusalemfahrt und ihre Folgen für die übrigen Pilgerorte
80	Ergebnisse
81	Weitere ökonomische Bedingungen für eine Pilgerfahrt in das islamisch beherrschte Jerusalem (638-1099): Schutzbriefe und Schutzgebühr
85	Einzugsbereiche von Pilgerheiligtümern
85	Spätantike Berichte (4.-7. Jh.)
88	Mittelbyzantinische Berichte (8.-12. Jh.)
90	Historische Deutung der beobachteten Einzugsbereiche
93	Beherbergung von Pilgern
93	Ursprünge
94	Terminologie: vom Mischtyp zur Spezialisierung
95	Varianten der Beherbergung aus Pilgersicht
96	In den Quellen belegte Xenodochien für den Pilgerverkehr
99	Xenodochien im Spiegel der Archäologie
101	Verwaltung und Finanzierung von Xenodochien
101	Ökonomische Einbettung der Xenodochien
105	Pilgereulogien
106	Entstehung der Pilgereulogien
108	Variantenspektrum und Produktion von Pilgereulogien
111	Variantenspektrum von Eulogienbehältern und ihre Produktion
130	Historische Deutung des Phänomens der Eulogienbehälter

130	Distribution der Eulogienbehälter
132	Ökonomische Interpretation
137	Ökonomische Funktion der Eulogien und ihrer Behälter für das Pilgerwesen
139	Panegyrien
140	Größere Panegyrien des Reiches
142	Waren
143	Marktakteure
143	Charakter des Marktes
144	Marktherr und Steuern
146	Kumulationen und Beeinflussungen des Zeitpunktes einer Panegyris
148	Die Panegyris von Thessaloniki
148	Die Panegyris von Euchaita
150	Makroökonomische Funktion der Panegyrien
152	Die Rolle der Panegyrien für das Pilgerwesen
153	Finanzstruktur byzantinischer Pilgerheiligtümer
153	Einnahmen
175	Ausgaben
176	Abschließende Beobachtungen
179	Organisation der Pilgerheiligtümer
179	Kultpersonal für den Pilgerverkehr: der Paramonarios/Prosmonarios
185	Dividendenprinzip
186	Personalauswahl
189	Schlussfolgerungen
189	Mikroökonomie
190	Makroökonomie
192	Ausblick
195	Bibliographie
195	Quellen
209	Literatur
247	Verwendete Siglen
249	Index

Vorwort und Danksagung

Parentibus optimis et Danieli

Die vorliegende Arbeit wurde im September 2017 am Historischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung waren einige Abschnitte zu überarbeiten und um neuerschienene Literatur zu erweitern.

Allen voran gilt mein Dank Prof. Dr. Johannes Pahlitzsch (Mainz), der ein stets wohlwollender und zugleich kritischer Betreuer und Förderer meiner Arbeit war. Er legte nicht nur die Grundlage für dieses Buch, sondern auch dafür, dass ich eine Heimat in Mainz gefunden habe. Mein zweiter Dank geht an Prof. Dr. Claudia Sode (Köln), die mir zu jeder Zeit eine großzügige Ratgeberin war.

Während der Entstehung dieses Buches haben mich viele weitere Personen unterstützt. In tiefer Dankbarkeit kann ich lediglich einige namentlich würdigen. Die Idee zu einer interdisziplinären Erforschung von Byzanz in Mainz und des byzantinischen Pilgerwesens im Speziellen fasste der damalige Generaldirektor des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, Univ.-Prof. Dr. Falko Daim. Der Rahmen für mein Vorhaben hätte ohne sein Bemühen und seine Initiative zu einem Verbundprojekt nicht entstehen können. Dieses Verbundprojekt mit dem Namen »Für Seelenheil und Lebensglück: Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln« wurde von Dr. Ina Eichner (Wien) ausgearbeitet und anschließend mit großem Engagement geleitet. Ihr gilt mein besonderer Dank, begleitete sie doch fürsorglich die Schritte des Projekts sogar nach ihrem Weggang.

Tief verpflichtet bin ich auch PD Dr. Klaus-Peter Todt und PD Dr. Thomas Pratsch (beide Mainz), die jeweils das Koferat übernahmen und mich vor kleinen und großen Fehlern bewahrt haben. Zentral für die Arbeit waren ferner Prof. Dr. Ewald Kislinger und Dr. Despoina Ariantzi (beide Wien). Ersterer setzte starke Impulse in meine ersten Textabschnitte, was für den Arbeitsprozess eine entscheidende Wende brachte; letztere hat eine ähnlich angelegte Dissertation verfasst und gab mir ihre Erfahrungen weiter.

Herzlich danken möchte ich auch Prof. Dr. Sabine Schrenk (Bonn), die mir ermöglichte, mich mit dem DFG-Graduierten-

kolleg 1878 »Vormoderne Wirtschaftsräume« zu assoziieren. Das Kolleg machte mich nicht nur mit wirtschaftsgeschichtlicher Theorie vertraut, sondern bestärkte mich insbesondere, diese in der Arbeit anzuwenden. Überdies bot es mir ein gedeihliches Umfeld durch vielfache Diskussionen mit Kollegiaten, die hier ungenannt bleiben müssen.

Weitere Impulse ergaben sich aus den von Prof. Dr. Troels Myrup Kristensen, Dr. Anna Collar und Dr. Wiebke Frieze im Rahmen von »The Emergence of Sacred Travel« veranstalteten Konferenzen in Aarhus, bei denen ich herzlich aufgenommen wurde. Durch sie inspiriert, rekurriert die Arbeit zu verschiedenen Gelegenheiten auf in Aarhus geführte Forschungsdiskurse.

Einige Abschnitte des Buches wurden während meines Aufenthalts in Rom überdacht und umgeschrieben. Daher möchte ich dem Deutschen Historischen Institut Rom und seinem Direktor Prof. Dr. Martin Baumeister nicht nur für die finanzielle Unterstützung, sondern vor allem für die Möglichkeit zur Diskussion über Detailfragen der Arbeit danken, bei der mir insbesondere Dr. Jörg Voigt eine zielgerichtete Hilfe war.

Als ausschlaggebendes Moment der Genese des Buches möchte ich auch das Kollegium der Mainzer Byzantinistik herausstellen, das einen gedeihlichen Nährboden bot und noch immer bietet. Da wäre Prof. Dr. Günter Prinzing zu nennen, der mir halbtags oft seinen Arbeitsplatz abtrat und mir stets hilfsbereit zur Seite stand, aber auch meine Weggefährten und Freunde Dr. Zachary Chitwood, Dr. Bettina Krönung, Miriam Salzmann, Dr. Tristan Schmidt und João Vicente de Medeiros Publio.

Bei einigen Abbildungen waren mir Dr. Jörg Drauschke, Dr. Benjamin Furlas, Prof. Dr. Robert Ousterhout, Prof. Dr. Ergün Laflı und Dr. Danny Syon behilflich. Auch ihnen gilt mein tiefempfundener Dank.

Ohne familiären und privaten Rückhalt wäre ich nicht in die Nähe dieses Buches gekommen. Am Ende eines langen Weges, auf der mich meine Begleiter auf einer geradezu zirkularen Pilgerschaft unterstützten, stehe ich tief in ihrer Schuld.

Einleitung

Relevanz und Bedarf einer Untersuchung

Die Kirche stellte den omnipräsenten Werte- und Referenzrahmen für die Christen des Byzantinischen Reiches dar. Die Jahre vergingen im Rhythmus der Heiligenfeste, und das Pilgern war in der byzantinischen Lebenswelt fest verankert¹. Dementsprechend hatten Pilgerzentren im Byzantinischen Reich eine große religiöse, politische und wirtschaftliche Bedeutung. Die Pilgerreise zu einem heiligen Ort ermöglichte ein unmittelbares »Begreifen« der Heilsgeschichte vor Ort sowie den persönlichen Kontakt mit Reliquien. Sie diente darüber hinaus der spirituellen Einkehr und der Hoffnung auf überirdische Hilfe im Lebenskampf.

Eine umfassende ökonomische Perspektive auf das Phänomen des byzantinischen Pilgerwesens existiert bislang nicht, obwohl ein solches Werk mehrfach von ausgewiesenen Spezialisten zum byzantinischen Pilgerwesen als Desiderat erkannt worden ist². Obgleich die *cultural* und *spatial* »turns« der letzten Dekaden eine erhebliche Wiederbelebung der Erforschung des Pilgerwesens zur Folge gehabt hatten, verblieb das ökonomische Feld unbestellt – trotz auf Grabungsbefunden gestützten Impulsen, welche insbesondere von der Wirtschaftsarchäologie aufgenommen wurden³. Die neuen Erkenntnisse und Interpretationsansätze zur materiellen Kultur des Pilgerwesens ermöglichen es, innovative Ideen zur Pilgerökonomie zu entwickeln.

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

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

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

Forschungsgeschichte

Byzantinische Ökonomie

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

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

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

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

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

4 Berghoff/Vogel, *Wirtschaftsgeschichte* 11.

formalistische Argumente undifferenziert gegenübergestellt werden⁵.

Zum besseren Verständnis müssen die beiden Diskurse näher betrachtet werden. Es wird zunächst eine Debatte zwischen Primitivisten und Modernisten um die *Quantität* und den *Aktionsraum* der Wirtschaftsperformanz in antiken Gesellschaften geführt, namentlich der Bedeutungsrelation zwischen Landwirtschaft, Gewerbe und Handel und dem Anteil der in Haushalten betriebenen Subsistenzwirtschaft (*household economies*) an der Gesamtwirtschaft⁶.

Für meine Untersuchung ist diese Frage nachrangig, stattdessen wende ich mich der anderen Auseinandersetzung, jener zwischen Substantivisten und Formalisten zu. Diese beschäftigt sich mit dem *soziokulturellen Platz* der Ökonomie in vormodernen Gesellschaften. Ausgangspunkt dafür waren die Thesen von Karl Polanyi und in der Folge von Moses Finley, Peter Laslett u. a., deren Zusammenstellung als substantivistische Denkschule bekannt wurde⁷. Demnach hätten vormoderne Gesellschaften in sehr stark sozial eingebetteten (*embedded*) Ökonomien gelebt – bei Abwesenheit üblicher Marktmechanismen wie der entlang von Angebot und Nachfrage erfolgenden Preisbildung. Durch schrittweise evolutionäre Prozesse seien marktwirtschaftliche Phänomene hervorgetreten, als die Wirtschaftsaktivitäten aus ihren Kontexten herausgelöst wurden (*disembedded*), mit anderen Worten – auf Märkte gelangten⁸. Beinahe jegliche antike Wirtschaftsaktivität habe demnach soziale Absichten verfolgt (laut Finley bspw. das römische Bürgerrecht, Prestige), weshalb einige Wirtschaftsbereiche wie das Kreditwesen sich nicht entwickelten und andere trotz ihrer wirtschaftlichen Ineffizienz persistent blieben, wie die Sklavenhaltung. Mit der Neuzeit sei dieser wirtschaftliche Kosmos vollständig verlassen worden⁹. Es ist offenkundig, dass sich dieses Gedankengebäude auf die Verhältnisse in Byzanz ausdehnen lässt, da Substantivisten erst in der Renaissance mit der Herausbildung des Kapitalismus eine ökonomische Zeitenwende erkennen.

In einer moderateren Abwandlung (sogenannter Post-Substantivismus) nutzen dieses aus der Neuen Institutionen-ökonomik (NIÖ; dazu s. S. 22) heraus entwickelte Modell sowohl Philip Grierson¹⁰, Michael Hendy¹¹, Richard Hodges¹² als auch Michael McCormick¹³ in ihren Studien zur mediterranen Ökonomie in den »Dark Ages«.

Ungeachtet dieser Bemühungen der letzten drei Dekaden hat die vorherige substantivistische Dominanz für die Wirtschaftsgeschichte des Altertums und Mittelalters leider dazu geführt, dass der wirtschaftstheoretische Erkenntnisfortschritt für die frühen Epochen überhaupt nicht aufgenommen wurde und damit der wissenschaftliche Anschluss und die Kommunikation zur Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit verlorenging. Das Dictum Finleys, dass die vormoderne Wirtschaft eine gewesen sei, die durch neuzeitliche Theorie nicht greifbar gemacht werden könne, wirkt in der Forschung noch immer hemmend für viele wirtschaftshistorische Fragestellungen¹⁴.

Dagegen steht die formalistische Denkschule, welche im Grundsatz von einer Ähnlichkeit der modernen und antiken Wirtschaft ausgeht und Veränderungen lediglich zyklischen Bewegungen (besonders Karl Marx) und/oder dem technischen Entwicklungsstand zuschreibt¹⁵. Da sie grundsätzlich neoklassischen Modellen folgt, geht diese Denkrichtung davon aus, dass auch der antike Mensch durch das Modell des *homo oeconomicus* beschrieben werden kann und trotz der andersartigen institutionellen Einbettung (Religion, Gesellschaft, politisches System) ähnliche ökonomische Denkmuster wie der heutige Mensch besaß¹⁶. Für die antike Wirtschaft nutzten zuerst Michael Rostovtzeff und Arnold Jones das Modell für ihre grundlegenden Werke¹⁷. Für die byzantinische Epoche folgt Chris Wickham in umfassender Weise dieser Schule, indem er der Reziprozität (s. u.) eine größere Bedeutung für die byzantinische Wirtschaft abspricht¹⁸ und die Gabenökonomie als einen von der Marktwirtschaft deutlich abgetrennten Bereich ansieht¹⁹. Demgegenüber stärker abwägend geht Angeliki Laiou vor, indem sie insbesondere

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

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

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

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

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

9 Jongman, *Modern Economic Theory* 27.

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

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

12 Hodges, *Dark Age Economics*.

13 McCormick, *Origins of the European Economy*.

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

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

16 Millett, *Sale* 167-194.

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

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

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

der Kirche eine größere Rolle zuschreibt²⁰. Ohne dies offen zu artikulieren, sind ihre wirtschaftsgeschichtlichen Arbeiten auf den Thesen der formalistischen Schule gegründet. Meiner Überzeugung nach findet die formalistische Denkrichtung mehr Ansatzpunkte in den byzantinischen Quellen, obgleich die Sakralökonomie stärker als die übrigen Teile der byzantinischen Wirtschaft im sozialen Gefüge eingebettet war.

Insgesamt kann keine Rede davon sein, dass in der jüngeren Forschung (trotz der Einbeziehung von Forschungsansätzen der NIÖ) der alte Gegensatz zwischen substantivistischem und formalistischem Denken überwunden worden sei²¹ – er wurde lediglich auf eine neue Ebene gehoben.

Die einzigen substantiellen und überblicksartigen Arbeiten zur byzantinischen Wirtschaft (bis 1204) sind von Angeliki Laiou oder auf ihre Initiative hin verfasst worden. Vor allem zu nennen sind die mit Synthesen versehenen Untersuchungen im Rahmen ihrer »Byzantine Economy«²². Der derzeitige und dort maßgeblich ausformulierte Forschungsstand ist, dass Byzanz eine gehemmte Marktwirtschaft (*restrained economy*) hatte²³ – also eine durch Marktmechanismen gekennzeichnete Ressourcenallokation, welche aber durch vielerlei Eingriffe vonseiten der Obrigkeit begrenzt wurde²⁴. Diese Maßnahmen zielten hauptsächlich darauf ab, Vermögensakkumulation in den Händen weniger Privatpersonen zu verhindern (um Bedrohungen des Kaisertums von dieser Seite zu begrenzen)²⁵, die Armut breiter Bevölkerungsteile zu begrenzen (christliche Fürsorgepflicht)²⁶ und die Reichsbevölkerung vor auswärtiger Ausbeutung zu schützen (dies betraf vorwiegend den Handel und das Ideal der *αὐτάρκεια*)²⁷. Zu diesen bereits von Nikolaos Oikonomides²⁸ skizzierten Faktoren, die die Reichsführung im Auge hatte, müssen m. E. noch

die Stabilität des Warenangebots und der Preise hinzugerechnet werden, um eventuellen Versorgungsmängeln und damit Unruhen vorzubeugen²⁹, damit einhergehend die Stabilität des Wertmaßes für Güter – also ein verlässliches Währungssystem, außerdem die Gewährleistung der Edelmetallzufuhr für die Münzprägung. Da das Byzantinische Reich (zumindest bis 1204) eine ausgebaute zentralisierte Bürokratie besaß, konnte es diese Ziele im Gegensatz zu den feudalen Reichen Lateineuropas mittels Gesetzgebung und Verwaltungsakten weitgehend tatkräftig verfolgen³⁰. Dies geschah durch Preiskontrollen und -festsetzungen³¹, Zinsvorschriften (= Preisfestsetzungen für Kapital)³², eine Außenhandelspolitik³³, eine Münz- und Monetarisierungspolitik³⁴, die Schaffung von kaiserlichen Reservaten³⁵ und den damit verbundenen Unterhalt kaiserlicher *fabricae*³⁶ sowie einer Gesetzgebung gegen Vermögende (z. B. durch Konsumkontrolle)³⁷ und zugunsten von Kleinbauern (in der makedonischen Zeit)³⁸.

Trotzdem funktionierten unterhalb dieser Regulierungen die üblichen Marktmechanismen, die auch von den Zeitgenossen beobachtet, reflektiert (s. S. 150 ff.) und durch Anpassungen in der Produktion genutzt wurden³⁹.

Die Mehrheit der Untersuchungen zur byzantinischen Ökonomie beschäftigt sich mit der Agrarproduktion und mit fiskalischen Aspekten wie dem Steuerwesen, mithin dem Staat als Wirtschaftsakteur⁴⁰. Diese Bereiche stehen in Michael Hendys »Studies in the Byzantine Monetary Economy«⁴¹ und den zwei Bänden der »Hommes et richesses dans l'Empire byzantin«⁴² im Mittelpunkt. Weitgehend ausgespart bei diesen Studien blieb der Bereich der Sakralökonomie, obgleich die Kirche nach dem Fiskus der größte Grundbesitzer war und erheblichen Anteil am gesamten byzantinischen Wirtschaftsleben hatte. Um nun in den Forschungsstand zur by-

20 Laiou, Economic and Noneconomic Exchange 681-696.

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

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

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

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

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

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

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

28 Oikonomides, Role of the Byzantine State 973.

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

30 Laiou/Morrisson, Byzantine Economy 49.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Hendy, Byzantine Monetary Economy.

42 Kravari/Lefort/Morrisson, Hommes et richesses.

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

Byzantinische Sakralökonomie

Eine grundlegende Frage ist die nach dem Verhältnis der christlichen Sakralökonomie zur übrigen Wirtschaft des Reiches. Hierfür gelten Max Webers posthum herausgegebene Schriften noch immer als der beste heuristische Einstieg⁴³. Die Kirche hatte auf zwei Ebenen Einfluss auf die Wirtschaft: zum einen durch ihren umfangreichen Besitz – und der darauf fußenden Partizipation am Wirtschaftsgeschehen –, zum anderen durch ihre ethische Reglementierung und ihre judikative Macht, welche das normative Handeln aller Reichsbürger als Wirtschaftssubjekte stark beeinflusste. Die wichtigste nachträgliche Erweiterung des Weber'schen Modells stellt Pierre Bourdieus Theoriebildung der sogenannten symbolischen Güter als Teil von Sakralökonomien dar. Bourdieu begründete die wirtschaftshistorische Erforschung »der Dinge, die keinen Preis haben«, aber dennoch eine wichtige wirtschaftliche Bedeutung besitzen. Die Kirche besaß symbolische Güter und konnte diese in Kapital verwandeln – abhängig von den jeweiligen Bedingungen in ökonomisches oder kulturelles Kapital⁴⁴. Bourdieu drückt es so aus:

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

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

teure viel Zeit und Energie darauf verwenden, ökonomische Aspekte im sakralen Bereich zu bemänteln, ökonomische Transaktionen zu verdecken und ökonomische Interessen zu verstecken. Ökonomisches Handeln wird intentionell vom Markt in einen als selbstlos und generös zelebrierten Eigenraum verlagert, ohne dass freilich bei diesem Vorgang das Eigeninteresse oder ökonomische Mechanismen aufgehoben werden – sie werden lediglich tabuisiert⁴⁶.

Diese soziologische Grundlage zur Analyse von Sakralökonomien bzw. rituellen Ökonomien wurde in der Byzantinistik nie umfassend angewandt. Generell besteht vielmehr ein starker Forschungsrückstand für den sakralen Bereich der byzantinischen Wirtschaft. Dieser Mangel steht ganz im Gegensatz zum fortgeschrittenen Forschungsstand in Sektoren wie dem Steuerwesen⁴⁷, der Fiskalpolitik (dem seignioralen Machtbereich, z. B. dem Münzwesen), der Domänenwirtschaft⁴⁸ oder dem Fernhandel⁴⁹. Dieses Defizit wird von Richard Hodges angemahnt, wenn er Chris Wickham bzgl. seines Opus⁵⁰ zu Recht vorwirft, in seiner Wirtschaftsgeschichte des Frühen Mittelalters die Kirche vergessen zu haben: »the role of the Church is largely omitted [in his work]«⁵¹. Dasselbe gilt allerdings auch für Laiou und Morrissons »The Byzantine Economy«⁵². Dieses Versäumnis wird umso schwerwiegender, wenn man der Kirche eine zentrale Rolle für die Wirtschaft zugesteht, wie das Ian Wood jüngst tat:

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

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

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

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

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

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

45 Bourdieu, *Kapital* 184.

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

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

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

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

50 Wickham, *Framing the Early Middle Ages*.

51 Hodges, *Dark Age Economics* 13.

52 Laiou/Morrisson, *Byzantine Economy*.

53 Wood, *Review Article* 234.

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

Damit machte Laiou zugleich bereits deutlich, dass die Erforschung des *Wirtschaftsakteurs* Kirche deutlich zurücksteht. Dieses Defizit wurde seither nicht behoben, da sich die jüngeren Forschungen zu sakralen Ökonomien in Byzanz fast ausschließlich auf die Klöster konzentrieren; dabei sind insbesondere Jaques Lefort⁵⁵, Michel Kaplan⁵⁶, Johannes Koder⁵⁷ und Kostis Smyrlis⁵⁸ zu erwähnen. Dazu ist zu bemerken, dass monastische Gemeinschaften eine genuine *Klosterwirtschaft* mit eigenen Organisationsformen und Produktionsschwerpunkten herausbildeten und dass es noch unklar ist, inwieweit deren Finanzierung und wirtschaftlichen Aktivitäten repräsentativ für die Gesamtkirche waren. Überdies kam es mit der anwachsenden Bedeutung des Mönchtums in der byzantinischen Gesellschaft und Kirche zwischen Kloster und Episkopat teilweise zu einer Rivalität über Besitzstände⁵⁹.

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

Byzantinisches Pilgerwesen

Das byzantinische Pilgerwesen haben in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vor allem folgende Forscher wirkmächtig in den Blick genommen: Bernhard Kötting⁶⁰ und Pierre Maraval⁶¹ untersuchten das spätantike Pilgerwesen vorrangig aus theologischer Sicht. Hansgerd Hellenkemper und Gary Vikan wählten einen archäologisch-kunsthistorischen Zugang, der erste bezüglich der Bauüberreste⁶², der zweite hinsichtlich der Kleinkunst⁶³. Clive Foss unternahm es, das Phänomen des Pilgerwesens historisch besser zu fassen und die größeren Implikationen für Reich und Politik zu bestimmen⁶⁴. Élisabeth Malamut, Alice-Mary Talbot und Andreas Külzer versuchten das Pilgern aus »genuin byzantinischer« Sicht zu ergründen; Malamut durch die Erforschung der mittelbyzantinischen Pilger im Reich⁶⁵, Talbot mit der Analyse reichsinterner Pilgerschreine⁶⁶ und Külzer durch eine Untersuchung der byzantinischen PalästinaPilger⁶⁷. Eine nützliche Kontrastfolie für meine Arbeit stellt das von Jonathan Sumption verfasste Standardwerk zum mittelalterlichen Pilgerwesen im Westen dar⁶⁸.

In seiner Arbeit streifte Foss notwendigerweise die ökonomische Dimension des reichsinternen Pilgerwesens, doch allein Külzer unternahm den wichtigen Versuch, in die von ihm erkannte Forschungslücke der Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens vorzudringen⁶⁹. Er adressierte besonders zwei Fragen: Wie gelang die Versorgung der Pilgermassen und welche Abhängigkeit bestand zwischen den Verkehrswegen und der Genese von Pilgerorten?

Obgleich eine umfassende Studie zur byzantinischen Pilgerökonomie fehlt, liegen dennoch hervorragende Untersuchungen zu Einzelproblemen des Untersuchungsgegenstandes vor. Sie vermögen jedoch nicht, ein kohärentes oder annähernd übergreifendes Bild von der Pilgerwirtschaft zu zeichnen. Je nachdem, aus welcher Richtung die jeweiligen Forscher das Feld betraten, stießen sie nur in einen Teilbereich des Gesamtproblems vor. Hierbei ist bezüglich der Pilgerökonomie vor allem Vicky Foskolou zu nennen⁷⁰. Der Gabenökonomie der Heiligtümer widmen sich Studien von Daniel Caner⁷¹, Luigi Canetti⁷², Vincent Déroche⁷³, Marcel Hénaff⁷⁴, Sophie Métivier⁷⁵ und Arietta Papaconstantinou⁷⁶. Ausgehend von einer realkundlichen Erforschung der byzantinischen Hagiographie brachten Michel Kaplan⁷⁷ und Spyros Vryonis jr⁷⁸.

54 Laiou, Church and Economic Thought 463-464.

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

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

57 Koder, Mönchtum und Kloster 7-44.

58 Smyrlis, Fortune des grands monastères byzantins.

59 Morris, Monks and Laymen 242.

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

61 Maraval, Lieux saints et pèlerinages.

62 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 259-271.

63 Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art.

64 Foss, Pilgrimage 129-151.

65 Malamut, Route des saints byzantins.

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

67 Külzer, Peregrinatio graeca.

68 Sumption, Pilgrimage.

69 Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 185-196.

70 Foskolou, Blessing for Sale 53-84.

71 Caner, Miraculous Economy 329-377.

72 Canetti, Christian Gift 337-351.

73 Déroche, Vraiment anagyres 153-158.

74 Hénaff, Ceremonial Gift-Giving 12-24.

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

76 Papaconstantinou, Donation and Negotiation 75-95.

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

78 Vryonis, Panegyris 196-227.

wertvolle Einzeluntersuchungen hervor. Aus wirtschafts-
historischer bzw. -topographischer Perspektive beleuchteten
vor allem David Jacoby⁷⁹ und Ewald Kislinger⁸⁰ zentrale
Aspekte der byzantinischen Pilgerökonomie.

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

Ziele und Aufbau der Untersuchung

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

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

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

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

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

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

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

Untersuchungsgrenzen und Definition des Pilgerbegriffs

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

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

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

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

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

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

Weitreichendere Folgen für die Studie hat allerdings die Definition des Pilgerbegriffs. Dieser wird von der Forschung sehr willkürlich, mal enger, mal breiter gefasst. Wallfahrer bilden jene Untermenge der Pilger, die zu ihrem Herkunftsort zurückkehren wollen («wallen») und nicht beabsichtigen, am Pilgerort zu sterben⁸². Diese zusätzliche Intention eines Pilgers hat aber nur eine geringe wirtschaftliche Signifikanz, daher wird in dieser Arbeit stets allgemein von Pilgern gesprochen⁸³.

Untersuchungen zum »Pilgerwesen« der traditionellen Kulte sind stets dazu geneigt, *θεωροί* – zu auswärtigen Kultfesten offiziell entsandte Beobachter – als organisierte Pilger aufzufassen⁸⁴ und den Pilgerbegriff deshalb sehr breit für *Reisende zu religiösen Festen* zu nutzen. Dieses Vorgehen ist angesichts der Quellenlage zwar verständlich, aber für diese Studie nicht geeignet. Eine Schärfung des Pilgerbegriffs für die byzantinische Epoche erscheint unumgänglich, um die darauf aufbauende Analyse zur Ökonomie auf eine feste Grundlage zu stellen.

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

die des *ὁδοιπóρος*⁸⁶ und die *ὁδοιπορία*, welche ihrerseits den Akzent auf die Reisebewegung legen, und zuletzt die Termini des *προσκυνητής* und der *προσκύνησις*⁸⁷ (davon später das *προσκυνητάριον* für das Genre des Pilgerführers⁸⁸), welche die Verehrung eines Ortes am Zielpunkt der Reise in den Mittelpunkt rücken. Da der letzte Aspekt von der Forschung als das distinktive Merkmal eines Pilgers im Gegensatz zu anderen Reisenden identifiziert worden ist⁸⁹, kann im Falle einer Reise im textuellen Kontext zu einer *προσκύνησις* – meist von einer religiösen Motivation der Reise ausgegangen werden. Ist die Intention einer Reise als *εὐχῆς/προσκύνησις ἕνεκεν*, lat. *orationis/adorationis causa* angegeben, kann mit Gewissheit von einem Pilger nach heute gängiger Definition gesprochen werden⁹⁰.

Leichter fällt der Zugriff in das lateinische Quellenmaterial. In vorchristlicher Zeit wurde unter dem *peregrinus* (davon *peregrinatio*⁹¹) zunächst der Fremde, d. h. der Freie ohne römisches Bürgerrecht verstanden, seit der *Constitutio Antoniniana* (212) vermehrt der Geächtete und Deklassierte, der fremder Hilfe und Gastfreundschaft bedurfte⁹². Mit der Etablierung des Christentums verfestigte sich im Lateinischen die Tendenz, mit dem Begriff christliche Reisende zu bezeichnen, die mit ihrer Reise religiöse Absichten verfolgten. Eine damit verbundene definitorische Ausklammerung betrifft die Kreuzfahrer. Zum Kampf bewaffnete Pilger werden von den übrigen Pilgern in den zeitgenössischen lateinischen Quellen bis zum späten 12. Jahrhundert sprachlich nicht differenziert. Erst seit dieser Zeit werden die *peregrini cruce signati* den *peregrini* üblicherweise gegenübergestellt⁹³. Es kann dennoch kein Zweifel daran bestehen, dass mit der Entstehung des Kreuzzugsgedankens zusätzliche Spezifika und Motivationen zu beobachten sind und dass die sich selbst als Pilger auffassenden Kreuzfahrer in dieser Arbeit ausgespart bleiben müssen.

Mit dem Griechischen vergleichbare Schwierigkeiten der terminologischen Abgrenzung ergeben sich auch für das Syrische⁹⁴. Doch folgt daraus zwingend, dass auch die neuzeitlich deutlich abgegrenzte Idee des Pilgers nicht vorhanden war, wie es zunächst Cyril Mango⁹⁵ und jüngst auch Robert Ousterhout⁹⁶ nahezulegen versuchten? Um darauf eine Ant-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

95 Mango, *Pilgrim's Motivation* 3.

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

wort geben zu können, muss das Phänomen des Pilgerns zunächst analytisch umrissen werden. Als besonders hilfreich erweisen sich hierfür die vornehmlich auf das antike Pilgerwesen gemünzten Überlegungen von Jaś Elsner⁹⁷ und Ian Rutherford, die für das byzantinische Pilgerwesen zu konkretisieren und zu erweitern sind, so dass *strictiore sensu* ein Pilger nach meiner Definition derjenige ist, der

eine **vornehmlich spirituell-religiös motivierte und physische Reise** unbestimmter Dauer an einen sakralen Ort unternimmt, der **außerhalb des Alltags**⁹⁸ liegt und **gemeinidentisch**⁹⁹ ist; aus **eigenem Entschluss**¹⁰⁰ und **ohne direkte Berufsverpflichtung**¹⁰¹ einen solchen Ort besucht; einerseits weitgehend keine speziellen **Rituale** während der Reise ausführt, andererseits am Zielort an besonderen Ritualen teilnimmt¹⁰².

Diese auf notwendige Bedingungen¹⁰³ aufbauende Definition ist ein Theorem, das Unsicherheiten vor allem hinsichtlich der Motivation offenlässt. Zirkulare bzw. ziellose Reisen, die zwar religiöse Stätten passierten, aber nach Ausweis der Quellen kein klares Pilgerziel anvisierten, erfüllen die Bedingungen nur teilweise¹⁰⁴. Damit berührt ist das Problem der Wanderasketen, die zwar hier und da ein Pilgerheiligtum aufsuchten¹⁰⁵, aber hauptsächlich dem Ideal der ἀποδημία folgten, also eine selbstgewollte Entkoppelung von ihrem bisherigen Umfeld vollzogen¹⁰⁶. Es ist sehr schwierig, sowohl diese unter dem Pilgerbegriff klar zu fassen als auch sie von ihm abzutrennen. Da Reisen zumeist aus einer Mehrzahl von Gründen unternommen wurden und Gelegenheit boten, eine Vielzahl von Aktivitäten in ihren Verlauf einzubauen, ist eine klare Abgrenzung von Pilgerreisen zu anderen Reisen häufig unmöglich.

So konnte ein Händler mit merkantilen Absichten oder ein aus politischen Gründen in die Fremde gesandter¹⁰⁷ auch *en passant* Pilgerstätten aufsuchen. Umgekehrt wird für einige Reisende ausschließlich deren religiöse Motivation angeführt, obwohl spätere kursorische Bemerkungen deutlich machen, dass sie Handel trieben¹⁰⁸, Briefe zu befördern hatten¹⁰⁹ oder aus Gründen der *curiositas* von ihrem Weg abwichen¹¹⁰. In vielen Fällen ist deshalb eine Mischung von Absichten, Motivationen und Aktivitäten anzunehmen¹¹¹, oder wie Peregrine Horden und Nicholas Purcell es ausdrücken: »the salient point about pilgrimage is that it need not always be a journey undertaken exclusively or even principally for religious reasons«¹¹². Daher lässt sich das Phänomen der Pilgerreisen kaum isoliert betrachten. Hinzu kommt, dass das wichtigste Erkennungszeichen des byzantinischen Pilgertums die Verehrungspraxis an der Pilgerstätte war, weniger die dorthin zurückgelegte Reise. Annemarie Weyl-Carr umschreibt dies sehr treffend:

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

Der Hauptakzent bei den meisten byzantinischen Pilgern lag mithin auf der Verehrung des Objektes am Ziel der Reise. Dies geschah im Glauben, dem Seelenheil zu dienen, oder zur Erfüllung konkreter Heilungswünsche¹¹⁴. Seit der Mitte des 9. Jahrhunderts wurde im Westen das sogenannte Sühne- bzw. Bußpilgern (*peregrinatio paenientialis*) sehr populär

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

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

(eindrücklich mit Frotmund belegt, der seinen Onkel und seinen Bruder getötet hatte) und als Begründung fortan in Latein Europa besonders herausgestrichen¹¹⁵, während in Byzanz dieser Motivation nur selten Ausdruck verliehen wurde¹¹⁶.

Diese sind die in den Quellen explizit genannten religiösen Motivationen, die die Soziologie in funktionalistischer Überlegung in einen gesellschaftlichen Kontext zu stellen versuchte. Weitgehender Konsens wurde darüber erreicht, dass das Pilgern als eine gemeinschaftliche religiöse Praktik dazu geeignet ist, sich der eigenen Identität zu vergewissern, Lebenssinn zu stiften und die Furcht vor dem Tod und der eigenen Vergänglichkeit zu lindern¹¹⁷. Davon ausgehend ergab sich eine erbitterte Forschungskontroverse über die weiteren Gründe jedweden Pilgerns zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Es entwickelten sich zwei Denkschulen, die bis heute fortleben. Die Grundannahme beider Streitparteien ist, dass das Phänomen des Pilgerns aus einer sozialen Interaktion zwischen gesellschaftlichen Gruppen resultiert: nämlich sowohl mit den anderen Pilgern als auch mit der heimatlichen Umgebung. Das auf den Arbeiten von Victor und Edith Turner beruhende Paradigma argumentiert, dass der Gläubige durch seine Entscheidung zu pilgern hinsichtlich der bestehenden Sozialhierarchien eine Einbettung in eine egalitäre *communitas* mit anderen Pilgern anstrebe und gleichzeitig mit seiner heimatlichen Umgebung breche¹¹⁸. Dieses modernistische Modell wurde überwiegend von Historikern kritisiert, da es sich nicht mit den spätantik-mittelalterlichen Quellen in Deckung bringen ließ; stattdessen wurde dem Pilgerwesen eine Hierarchien stabilisierende Rolle zuerkannt¹¹⁹.

John Eade, Michael Sallnow, Glenn Bowman und Jás Elsner distanzieren sich von beiden Deutungsweisen und betonen stattdessen den Variantenreichtum der Eigenwahrnehmungen von Pilgern und Pilgergruppen an denselben Orten¹²⁰ und wählen damit einen Zugang, der weder deterministisch noch funktionalistisch ist¹²¹. Tatsächlich lässt sich anhand hochmittelalterlicher Quellen zeigen, dass Prestige gegenüber der heimatlichen Umgebung ein wichtiger Impetus für das

Pilgern war, z. B. bei Radulf Glaber, der von jener Motivation ausgenommen wurde: »Er war zweifellos frei von Eitelkeit – ob welcher sich so viele auf den Weg machen, nur um das Prestige zu erlangen, nach Jerusalem gegangen zu sein – und im Namen Jesu bat er ergeben den Vater [gehen zu dürfen], der es erlaubte«¹²². Man muss sich vergegenwärtigen, dass der vormoderne Pilger nicht nur generell an die Existenz von Wundern glaubte¹²³, sondern aus sozialen Gründen auch begehrte, als Wunderempfänger zu gelten, wie beispielsweise Bohemund, der seine Befreiung aus danismendischer Gefangenschaft (1100-1003) einem Wunder des hl. Leonard zuschrieb und aus Dankbarkeit nach Saint-Léonard nahe Limoges pilgerte (1106)¹²⁴.

Auf der anderen Seite wurde in der Vergangenheit versucht, das Pilgerwesen als einen Ausfluss der Volksfrömmigkeit zu charakterisieren (Stichwort ist hier besonders der sogenannte *homo religiosus*¹²⁵), die die Kirche durch dessen Anerkennung unter ihre Kontrolle gebracht habe. Diese Deutung kann aber auf Grundlage der byzantinischen Schriftquellen widerlegt werden. Das christliche Pilgerwesen war weder in seinem antiken Ursprung noch in der mittelbyzantinischen Zeit Ausdruck der sogenannten Volksfrömmigkeit¹²⁶, wie noch Alphonse Dupront behauptete¹²⁷. Vielmehr sind seine Anfänge und Entwicklung auf das Engste mit der Kirche und dem Mönchtum verbunden. Das Aufkommen und die Verbreitung des christlichen Pilgerwesens zog daher auch nur wenig Kritik von Theologen auf sich, worauf später noch einzugehen ist.

Obgleich Mönche besonders häufig pilgerten und das Mönchtum zur Verbreitung des Pilgerwesens sehr viel beitrug, erscheinen umgekehrt Klosterkirchen in den Quellen nur selten als Pilgerziele. Einige Pilgerstätten wurden ab einem bestimmten Zeitpunkt von Mönchsgemeinschaften verwaltet, wie der Berg Sinai oder der Berg Tabor. Überdies siedelten sich vielfach monastische Gemeinschaften in Pilgerstätten an, wie z. B. in Bethlehem¹²⁸, in Qal'at Sim'an¹²⁹ und am Mons admirabilis¹³⁰. Häufig gewährleisteten jene Klöster den Unter-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

125 Eliade, Das Heilige *passim*.

126 Bitton-Ashkelony, Encountering 2.

127 Dupront, Sacré 426.

128 Brenk, Kultort 94.

129 Sodini, Wallfahrtszentrum 139.

130 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 87.

halt und die Kultpflege des Pilgerortes in Zeiten, in denen der Pilgerverkehr unterbrochen war. Dennoch lassen die Quellen erkennen, dass Klöster seltener von Pilgern angesteuert wurden. Die dort erwähnten Besuche von Klostersgemeinschaften waren beinahe stets davon motiviert, ihnen beizutreten, oder in manchen Fällen einen der Brüder als lebenden Heiligen zu verehren. In mittelbyzantinischer Zeit wurden die Orte nur äußerst selten von Pilgern aufgesucht – daher ergab sich für ein Kloster in nur wenigen Fällen die dauerhafte Etablierung zu einem Pilgerort, wie z. B. für Mâr Saba. So lässt sich erklären, warum in den überlieferten byzantinischen Klosterakten, zuvörderst jenen vom Berg Athos, keine Pilger erscheinen¹³¹. Ioannis Tavlakis äußerte Erstaunen ob des Schweigens in Anbetracht der nachbyzantinischen Popularität der Pilgerschaft zum Berg Athos und erklärte Athanasios Athonites' Entscheidung zur Übersiedlung auf den Athos damit, dass er von der Heiligkeit des Berges von Pilgern erfahren habe¹³², um überhaupt eine Verbindung zwischen dem Berg Athos und dem Pilgerwesen in byzantinischer Zeit herzustellen. Auch für das Kloster auf Patmos lässt sich anhand der Quellen Pilgeraktivität erst in palaiologischer Zeit ausmachen¹³³. Die von monastischen Pilgern aufgesuchten Klöster innerhalb der Reichsgrenzen wurden bereits gründlich erforscht (u. a. die des Bithynischen Olymp¹³⁴, Galesion¹³⁵, Latmos¹³⁶), womit sie weniger ausführlich behandelt werden können. Auch deren Wirtschaft ist bereits gut aufgearbeitet¹³⁷: Aufgrund der überwiegend autonomen Verwaltung jener Sakralorte bildete sich eine spezifische Klosterwirtschaft heraus, in der Pilger nur eine periphere Rolle einnahmen.

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

Die ersten **Pilgerorte** entstanden an einem durch das Heilsgeschehen markierten Ort, an Erinnerungsorten für eine geheiligte Erscheinung oder an Memorialplätzen von verstorbenen¹³⁸ oder noch lebenden¹³⁹ Heiligen. All diese Orte lassen sich religionswissenschaftlich als Schauplätze einer Hierophanie zusammenfassen¹⁴⁰, an denen die Gläubigen einen Kon-

takt mit der übernatürlich-sakralen Welt vergegenwärtigten, die dem Profanen in überlegener Weise gegenübergestellt war. Zusätzlich zu diesen Plätzen wurden in der ausgehenden Spätantike auch durch translozierte Reliquien geheiligte Kirchen und Klöster von Pilgern gezielt aufgesucht¹⁴¹. Vor der Zeit Kaiser Konstantins I. lassen sich anhand der Quellen keine Orte einer ideellen christlichen Hierophanie erkennen¹⁴². Da auch eindeutige Belege für Pilger nach der obigen Definition vor dem 4. Jahrhundert fehlen, sollte davon ausgegangen werden, dass das christliche Pilgerwesen im engeren Sinne sich erst seit dem 4. Jahrhundert entwickelte, als mit der Tolerierung der christlichen Religion auch die Bedingungen dafür gegeben waren (s. S. 49 ff.).

Der in der Forschung oft bemühte Begriff des **Pilgerzentrums** bedingt eine Ritualisierung und Routinisierung des Pilgerverkehrs¹⁴³, mithin eine Institutionalisierung, die auf einer Autorisation durch Kirche und Reichsverwaltung beruhte¹⁴⁴. Die von Ignacio Peña vorgeschlagene Einteilung von Pilgerorten in drei Kategorien, nämlich in internationale, nationale und regionale Heiligtümer kann aufgrund der willkürlichen Zuweisungen nicht überzeugen¹⁴⁵. Tatsächlich ist ein Pilgerzentrum ein kulturelles Konstrukt, welches nur mittelbar aus der Summe seiner Gebäude, der Legende und der landschaftlichen Einbettung entsteht. So wie es keine kulturübergreifende Kategorie von »spektakulär« gibt, so wurden auch Pilgerorte zu unterschiedlichen Zeiten und von Gruppen unterschiedlich in ihrer Bedeutung bewertet. Der Unterschied zwischen einem lokalen Pilgerort und einem veritablen Pilgerzentrum scheint vielmehr in der angenommenen und in der Rückschau nur noch schwer feststellbaren Frequentierung durch Pilger zu bestehen. Wie bereits Nicola Zwingmann für die antiken Pilgerorte nachweisen konnte, findet die historische Frequentierung aber nur eine sehr verzerrt wiederzufindende Korrelation in den Quellenerwähnungen¹⁴⁶. Vielmehr ist es umgekehrt sogar so, dass gerade die eine höhere Frequentierung anstrebenden Heiligtümer eine stärkere literarische Produktion betrieben haben könnten und deshalb im heute vorhandenen Quellenbestand zumindest teilweise überrepräsentiert sein müssten.

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

132 Tavlakis, Pilgrimages to Mount Athos 166-170.

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

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

135 Greenfield, Blazing Beacon 213-241.

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

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

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

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

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

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

142 Yasin, Saints and Church Spaces 15-23.

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

144 Davis, Thecla 65.

145 Peña, Lieux de pèlerinage 89.

146 Zwingmann, Antiker Tourismus 364.

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

Moderne ökonomische Theorie und ihre Einbeziehung in diese Untersuchung

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

Diese berühmte Definition von Lionel Robbins ist der Ausgangspunkt für meine Untersuchung der byzantinischen Sakralökonomie. Die Wirtschaftsgeschichte untersucht ökonomische Fragen wie Angebot und Nachfrage von Gütern und Dienstleistungen, Konsumtion, Lohnniveaus, Wohlstandsverteilung und die Ziele von Investitionen oder Handelsströmen. Zentral sind freilich die Produktionsfaktoren¹⁴⁸, mithin die Trias von Land, Arbeitskräften und Kapital. Für die hier adressierten Fragen erscheint es sinnvoll, das Kapital näher zu definieren. Ökonomisches Kapital ist als im Zeitverlauf akkumulierte Arbeit definiert, die Ansprüche auf Einkommen und Konsumtion repräsentiert und ohne großen Wertverlust verkäuflich ist¹⁴⁹. Abgeleitet davon wurden weitere Arten von Kapital. Für unsere Belange wichtig ist das soziale Kapital, das – obwohl schwieriger zu quantifizieren – ebenfalls Ansprüche auf Einkommen und Konsumtion begründet¹⁵⁰; allerdings realisieren sich diese nur nach einer Umwandlung des sozialen Kapitals in ökonomisches.

Üblicherweise wird in der Wirtschaftsgeschichte mit Zahlen operiert, mithin eine Quantifizierung angestrebt¹⁵¹. Zwar kann man bis zu einem gewissen Grade die mathematischen Formeln mit den durch sie beschriebenen Relationen zu den im Quellenmaterial aufscheinenden Verhältnissen in Beziehung setzen; letztlich scheitert jedoch für den Bereich

der byzantinischen Sakralökonomie eine Quantifizierung an der fragmentarischen Quellenlage, welche die notwendige Datenbasis nicht gesichert bereitstellt¹⁵². Daher muss sich diese Studie aufgrund des Quellenbestandes weitgehend darauf beschränken, Strukturen und Mechanismen der byzantinischen Pilgerwirtschaft zu identifizieren¹⁵³.

Die traditionelle Geschichtsforschung fand aus mehreren Gründen nur schwer einen Zugang zur Wirtschaft. Zum einen fehlt Historikern oft das methodische Rüstzeug, ihre aus den Quellen gesammelten Beobachtungen in übergreifende ökonomische Aussagen zu überführen. Zum anderen beschäftigt sich eine wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung insbesondere mit systemischen Kräften, die außerhalb der Kontrolle von einzelnen Akteuren stehen¹⁵⁴, wodurch der Umgang mit ökonomischen Modellen unausweichlich wird, wenn man zu tieferen Erkenntnissen gelangen möchte. Peter Boettke fasst diese simple Erkenntnis mit den Worten zusammen: »one cannot possibly engage in social science without a guiding theory – the world is too complex«¹⁵⁵. Dies bedeutet: Auch wenn keine Theorie bewusst angewandt wird, steht dennoch zwangsläufig eine im Hintergrund. Es sind daher drei erkenntnistheoretische Schritte unbedingt zu gehen. Erstens muss man sich von der Personalisierung historischer Entwicklungen freimachen, auch wenn dies zu meist bedeutet, sich gegen das in den Quellen zu findende Narrativ in Widerspruch zu setzen. Zweitens muss man sich von dort geschilderten Einzelfällen lösen, Muster erkennen und sie abstrahieren. Zuletzt muss die jeweils angewandte Theorie reflektiert und der übrigen Forschung transparent gemacht werden.

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

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

147 Robbins, Nature and Significance of Economic Science 16.

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

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

150 Dazu besonders: Bourdieu, Kapital 191-195.

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

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

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

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

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

155 Boettke, What Is Wrong 29.

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

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

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

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

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

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

epochemachenden Erkenntnissen sollte zudem anerkannt sein, dass aus Quellen induzierte Schlüsse nichts beweisen, da die Induktion nur eine Inversion der Deduktion darstellt und das Induktionsprinzip in einen *unendlichen Regress* führt. Nur von der Theorie ausgehende und anhand des Quellenmaterials deduzierte Untersuchungen vermögen überhaupt Beweiskraft zu entfalten¹⁵⁹.

Die ökonomischen Modelle sollen also die Analyse bereichern und wirtschaftsgeschichtliche Schlussfolgerungen erleichtern. Zudem liefern sie geschärfte Termini, die ausufernde Umschreibungen ökonomischer Zusammenhänge ersparen. Die von einigen vorgetragene Ablehnung der Verwendung der Ökonomik für die Wirtschaftsgeschichte geht dagegen mehrfach ins Leere. Einerseits erlauben die Quellen keine Rekonstruktion der Wirtschaftsmechanismen, da diese in den Zeugnissen nicht thematisiert sind (s. S. 30), andererseits werden implizit immer Theorien vom jeweiligen Forscher angewandt – der Unterschied besteht nur darin, ob dies bewusst oder unbewusst geschieht. Auf diese erkenntnistheoretische Falle macht zuletzt Hodges aufmerksam, als er die Grundannahme einer »[economic] voice of the [Dark Age] period« überzeugend dekonstruierte¹⁶⁰. Zusammenfassend sagt Hodges, dass archäologische Zeugnisse und Schriftquellen nach eigenen Regeln und in einer Weise überliefert werden, die es verbiete, sie als repräsentativ für eine Epoche aufzufassen. Nach ihm kenne die Vergangenheit keine Wahrheit und noch weniger könne sie uns diese mittels selbsterklärender Quellen überliefern¹⁶¹. Eine Selektion des Quellenmaterials, die stets notwendigerweise bereits im Hinblick auf eine spätere Deutung getroffen wird, sowie eine Interpretation dessen sind unumgänglich und deren Ergebnisse sind abhängig von der angewandten Theorie. Wie Walter Scheidel jüngst in seiner Studie zur römischen Wirtschaft konzipiert feststellt: »only an integrated approach that combines evidence, theory, and comparison has the potential to generate credible models of Roman economic development«¹⁶².

Obgleich die hier einzusetzenden Modelle von der Wirtschaftswissenschaft entwickelt wurden, um eine bessere Prognosefähigkeit zu erlangen, sind sie m. E. auch und gerade für Historiker interessant¹⁶³. Zwar betreffen in unserem Fall *die Unbekannten* das Geschehen der Vergangenheit statt der Zukunft, aber anhand der vorhandenen byzantinischen Quellen sind die zu treffenden Aussagen leichter falsifizierbar als wenn es um Prognosen ginge. Im Folgenden möchte ich zwei der wichtigsten wirtschaftswissenschaftlichen Richtungen kurz präsentieren, da ich auf beide im Verlauf der Arbeit zurückgreifen werde.

156 Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien 15.

157 Boldizzoni, Poverty of Clio 118.

158 Jones, Economic Theory 283.

159 Popper, Logik der Forschung 1-25.

160 Hodges, Dark Age Economics 19.

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

162 Scheidel, Approaching the Roman Economy 2.

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

Neoklassische Ökonomik

Das Theoriegebäude der Neoklassik entstand im 19. Jahrhundert, vordergründig um den wirtschaftlichen Aufstieg der USA zu erklären und die Erkenntnisse im Hinblick auf die Wirtschaftspolitik der europäischen Nationalökonomien nutzbar zu machen¹⁶⁴. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts fokussierte sich die Forschung auf das für diese Zwecke notwendige »optimale« Regierungshandeln. Der Freie Markt wurde als die entscheidende Instanz für eine erfolgreiche Ressourcenallokation erkannt und zu seiner Berechnung wurden naturwissenschaftliche (besonders physikalische) Methoden in positivistische Anwendung gebracht. Zur Kalkulation wirtschaftlichen Verhaltens wurde der »Rational-Choice-Ansatz« formuliert und das Denkmodell des *homo oeconomicus* etabliert.

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

Ein Akteur handelt zweckrational, wenn er entsprechend seiner Wünsche und im Lichte seiner Überzeugungen jene Handlungsalternative selektiert, von der er annimmt, dass sie ihm am meisten nützt. Der Rational-Choice-Ansatz unterstellt einen Akteur, der seine bestehenden Handlungsalternativen relational ordnen kann (Präferenzordnung). Dies drückt man durch zwei Axiome aus: Das *completeness axiom* (führt zu einer ordinalen Relation)¹⁶⁵ und das *transitivity axiom* (daraus folgt die widerspruchsfreie Ordnung)¹⁶⁶. Dieses Theorem wird durch die Hinzunahme einer weiteren Prämisse zum *homo oeconomicus* weiterentwickelt. Dieser überblickt zusätzlich alle möglichen Handlungsalternativen und deren Folgen. So wird es möglich, die Nutzenfunktion aufzustellen $a > b$, wenn $u(a) > u(b)$ (u = Nutzen; a, b = die zwei Optionen); das bildet das *rationality axiom*. Dieses Denkmodell verzichtet auf weitere Variablen und stellt deshalb eine elegante und sparsame Theorie dar, die im Hinblick auf den konkreten Untersuchungsgegenstand bearbeitet werden kann¹⁶⁷.

Das Modell wurde seit den 1950er Jahren mit der Begründung kritisiert, dass eine vollständige und stabile Präferenzordnung unrealistisch sei: Das *rationality axiom* wurde also infrage gestellt. Weithin plausibler erscheint seitdem die Annahme, dass reale Akteure in einem fortschreitenden Lernprozess angesichts der wachsenden Vertrautheit mit spezifischen Entscheidungssituationen ihre Präferenzen herausbilden und entwickeln¹⁶⁸. Dies gilt mittlerweile als anerkannt und führte zu einer Neujustierung des *homo oeconomicus*.

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

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

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

164 North, Structure and Performance 968-969.

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

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

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

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

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

170 Jongman, Modern Economic Theory 29.

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

172 Jones, Economic Theory 82.

Doch die Zumessung des Grenznutzens nimmt der einzelne Wirtschaftsakteur subjektiv vor und kann daher verschieden ausfallen. Daniel Kahnemann prüfte das *rationality axiom* aus psychologischer Sicht und konnte Kontexte identifizieren, in denen irrationales Verhalten häufiger vorkommt¹⁷³. Nunmehr ist in der Wirtschaftstheorie anerkannt, dass Akteure sich verschätzen, falsche Prioritäten setzen, selbsterfüllenden Prophezeiungen erliegen, stur Bekanntem folgen und oft den Status quo jeglichen Veränderungen vorziehen. Relevant für die ökonomische Beurteilung philanthropischer Gaben an Pilgerheiligtümer sind die verhaltensökonomischen Arbeiten William Harbaughs¹⁷⁴. Sie zeigen, dass solche Gaben trotz ihrer vorrangig sozialen Absichten und dem Verlangen, etwas Gutes zu tun (sogenannter »warm glow«), auch ökonomische Gesichtspunkte berücksichtigen mussten (s. S. 167 ff.).

Parallel zu diesen wichtigen Justierungen des *homo oeconomicus* etablierte sich als konkurrierendes Konstrukt der *homo sociologicus*, der dem Akteur vor allem das Folgen sozialer Normen und Rollenverpflichtungen unterstellt. Laut Rudolf Richter und Eirik Furubotn sei sein Verhalten instinkt-gelenkt und durch Normen geregelt und er kenne sein Eigeninteresse nur rudimentär¹⁷⁵. Dieses Menschenbild nährt sich aus der substantivistischen Schule (s. S. 10) und fand in der Forschung zur byzantinischen Ökonomie keinen Widerhall.

Um das zentrale, als Pareto-Effizienz bekannte Theorem zu stützen, formulierte die Neoklassik aber noch weitere Prämissen aus. Das nach Vilfredo Pareto benannte, durch Tauschgeschäfte herbeigeführte ökonomische Gleichgewicht wird im Zeitverlauf stetig zwischen Angebot und Nachfrage neu ausbalanciert und gewährleistet eine optimale Ressourcenallokation. Um das Theorem für Berechnungen nutzbar zu machen, müssen im Zeitverlauf unveränderliche Neigungen von Akteuren angenommen werden¹⁷⁶. Pareto begründet die Regel, dass Besteuerung und staatliche Eingriffe das Gleichgewicht an eine weniger effiziente Position verschieben. Daher empfiehlt das Theorem eine möglichst am Wirtschaftsgeschehen desinteressierte Regierung und eine geringe Handelsbesteuerung¹⁷⁷. Für diese Untersuchung ist das bezüglich der Veränderungen der Handelsstrukturen von Interesse (s. S. 99).

Neue Institutionenökonomik (NIÖ)

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

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

Die Neue Institutionenökonomik (NIÖ) thematisiert explizit die historischen Rahmenbedingungen ökonomischer Prozesse. Die begriffsgebenden Institutionen rahmen ökonomisches Geschehen und bestimmen sie auf diese Weise weitgehend; umgekehrt gesagt, Ökonomie geschieht nicht im Vakuum, sondern ist stets eingebettet¹⁷⁸. Die NIÖ fragt dabei nach den Regeln und Normen von Märkten: Wer formuliert und überwacht sie? Außerdem wird die Bedeutung kultureller Faktoren für das Wirtschaftsgeschehen grundsätzlich anerkannt¹⁷⁹. Das Modell berücksichtigt Informationsdefizite, beispielsweise, dass die Byzantiner wohl weniger über das Funktionieren ihrer Wirtschaft wussten, als heutige Forschung zu rekonstruieren vermag¹⁸⁰.

Güter können auf unterschiedlichen Wegen des Tausches den Besitzer wechseln. Bereits in der Neoklassik wurden grundsätzlich drei Allokationsmechanismen unterschieden: Markt, Distribution und Reziprozität. Allerdings nahm sich erst die NIÖ den vom Idealtypus des »Freien Marktes«¹⁸¹ abweichenden Transaktionsformen an, wie z. B. jene innerhalb einer Tempelwirtschaft, einer Sippe und der Gabe als ebenbürtige Untersuchungsgegenstände für die Wirtschaftsgeschichte. Die Gabenökonomie beruht auf dem Mechanismus der Reziprozität, der Sozialbeziehungen festigt, auf Vertrauen angewiesen ist und dieses zugleich auch stiftet. In der Forschung umstritten ist allerdings, wie nah man Reziprozitätsbeziehungen an das Prinzip des wirtschaftlichen Tausches heranrückt und wie man die Genese der Reziprozitätsnormen erklärt¹⁸². Nur unter Abwesenheit von Kalkulation bleibt die Gabe eine Gabe und wird nicht zum Tauschgut¹⁸³: Tauschhandel ist lediglich ein nicht-monetarisiertes Marktgeschäft, bei der sich Akteure stets direkte materielle Vorteile aus der Transaktion versprechen. Genau jene Motivation fehlt bei der Reziprozität dagegen¹⁸⁴, stattdessen ist sie als ein *symbolischer Tausch* (Bourdieu) und Diskurselement zwischen den Beteiligten zu beschreiben. Reziprozität formt eine Gabenökonomie aus, in der Güter nicht auf dem Markt verhandelt werden, sondern in einer personenbezogenen Transaktion übergeben werden, bei der eine Gabe durch eine zukünftige

173 Kahneman, Psychological Perspective 162-168.

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

175 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 40.

176 North, Structure and Performance 972.

177 North, Structure and Performance 964.

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

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

180 Temin, Roman Market Economy 13.

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

182 Adloff/Mau, Theorie der Gabe 46.

183 Adloff/Mau, Theorie der Gabe 44.

184 Fehr/Gächter, Fairness 160.

(zumeist in etwa gleichwertige) vergütet wird – das aber bei konsequenter Unterdrückung von Preisen¹⁸⁵. Die jeweiligen Güter müssen nicht unbedingt materielle Güter sein, sondern können z. B. auch in Dienstleistungen bestehen. Entscheidend ist, dass jegliche Reziprozität von ihrer kulturell konstituierten Einbettung abhängig ist.

Es ist genau jener reziproke Gütertausch, der in Sakralökonomien dominiert. Heilsgüter wurden – wie für Byzanz noch zu zeigen sein wird – nicht verkauft, sondern in der Erwartung von Gegengaben geschenkt, womit sie als Reziprozitätsgüter zu klassifizieren sind. Der Gütertausch wurde durch die Annahme einer sowohl individuellen als auch generalisierten Reziprozität gewährleistet. Insofern legt die NIÖ die entscheidende Grundlage für meine Untersuchung zur byzantinischen Pilgerökonomie, da sie erlaubt, beobachtetes Verhalten besser zu erklären, das zwar *prima facie* nicht rational erscheint, aber in einen größeren Kontext von Normen und Regeln gesetzt zur bestmöglichen Handlungsalternative avanciert¹⁸⁶.

Zudem werden in der NIÖ die Wirtschaftsakteure nach dem bereits durch die *bounded rationality* (begrenzte Rationalität) erweiterten, oben beschriebenen Modell des *homo oeconomicus* betrachtet¹⁸⁷. Als wichtige neue ökonomische Größe wurden die Transaktionskosten von Ronald Coase in das analytische Instrumentarium eingeführt¹⁸⁸. Stärker konturiert wurden die bis dahin noch sehr eng definierten Transaktionskosten¹⁸⁹ vom späteren Nobelpreisträger Douglass North, der sie als Kosten definierte, die durch die Aushandlung und Durchsetzung von Geschäftsvereinbarungen und durch die Nutzung des Marktes anfallen. *Firmen* entstehen, um die Transaktionskosten zu senken¹⁹⁰: Zu jenen zählen die Such- und Werbekosten, die Inspektionskosten, die Gewährleistungs- und Kontrollkosten sowie die Preisunsicherheits- und Vertragskosten. Das Thema berührt eine wesentliche Frage meiner Untersuchung, nämlich ob ein Pilgerzentrum eine Firma nach der Definition von Coase ist und welche ökonomische Organisationsform vorliegt.

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

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

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

Hierin deutet sich die wichtigste Funktion der ökonomischen Theorien für diese Studie an; erst durch die Erfassung der Strukturen und Mechanismen in der byzantinischen Sakralökonomie wird eine konsistente Gesamtbewertung der Pilgerökonomie möglich. Die Theorien helfen, aus einzelnen Quellenaussagen einen sinnvollen wirtschaftsgeschichtlichen Zusammenhang zu konstruieren. Nur so lassen sich die Ziele verfolgen, die Funktionsweise der jeweiligen Wirtschaft zu bestimmen und die Veränderungen von ökonomischen Gesetzmäßigkeiten im Lauf der Geschichte zu beschreiben¹⁹¹. Das Heranziehen isolierter Angaben aus dem byzantinischen Quellencorpus ohne eine Rahmung in übergeordnete Deutungsmuster behält stets den Makel, nur ein Schlaglicht zu werfen.

Quellen

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

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

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

186 Korn, Institutionenökonomik 8.

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

188 Coase, Firm 386-405.

189 Hesse, Wirtschaftsgeschichte 95-97.

190 North, Government and the Cost of Exchange 256.

191 Hesse, Wirtschaftsgeschichte 9.

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

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

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

Schriftquellen

Eine ausschöpfende Quellenkunde kann und soll an dieser Stelle nicht geleistet werden: Hierfür sei auf die bekannten Kompendien verwiesen¹⁹², besonders auf die für die mittelbyzantinischen Quellen (641-1025) zuletzt im Rahmen der *PmbZ* erarbeitete¹⁹³, da fast alle in dieser Untersuchung verwendeten Schriften dort besprochen sind. Diese Arbeit greift in nur geringem Maße auf historiographische Quellen zurück, da diese sich auf die politische, besonders die kaiserliche und militärische Geschichte konzentrieren und daher nur am Rande auf das Pilgerwesen eingehen. Dennoch erscheinen mit dem Pilgerwesen verbundene Aktivitäten oder konkrete Pilger aus der Reichselite dort gelegentlich in kurzen Passagen. Da das Pilgerwesen ein allgegenwärtiges Phänomen in byzantinischer Zeit war, findet es bspw. auch in den Lehrschriften Kaiser Konstantins VII. einen Niederschlag. Etwas wichtiger nehmen sich für diese Untersuchung die Gattungen der Kirchengeschichte und die der Bistumschroniken heraus, da sie gelegentlich ein Streiflicht auf die wirtschaftliche Situation eines Bistums oder auf Panegyrien in Pilgerzentren gewähren.

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

gen: Ioannes Mauropous schrieb Predigten¹⁹⁴ und Briefe¹⁹⁵ während seines Episkopats in Euchaita (um 1150-1170), in denen er auf den Kultbetrieb um die Pilgerkirche des Theodoros Tiron vor der Stadt eingeht. Diese Schriften erlauben Rückschlüsse auf die mittelbyzantinischen Verhältnisse in einem wichtigen Pilgerort. Als Vergleichspunkt dient die ähnlich geartete Briefsammlung eines anonymen Metropoliten von Chonai aus der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, die uns ebenso vom örtlichen Kult- und Pilgergeschehen berichtet¹⁹⁶.

Die für die Untersuchung wichtigste Quellengattung ist die Hagiographie, mithin Texte, die im weitesten Sinne die Heiligkeit einer spezifischen Figur untermauern wollen, erbauliche Lektüre liefern und häufig in der Liturgie Verwendung fanden. Lange Zeit galt hagiographische Literatur als historisch wertlose Gattung, da sie eine ganze Reihe ihr eigener Topoi aufweist, deren Kombination und Variation dem jeweiligen Autor allerdings viel Gestaltungsspielraum ließ. Ein dazugehöriger Topos ist der der ἀποδημία, also »das In-die-Fremde-Gehen« eines Heiligen¹⁹⁷. Dank dieses Umstands finden sich in Heiligenviten oft recht detaillierte Informationen zu den Reisen einzelner Personen.

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

Die in der hagiographischen Literatur auftretenden Personen können zwar zumeist als historische Figuren gewertet werden, doch ist dies in Einzelfällen (und besonders in den sogenannten hagiographischen Romanen) zweifelhaft¹⁹⁹. Diese Unsicherheit ist für diese Untersuchung kein Hindernis, da es ja vielmehr gilt, wirtschaftliche Größen und Zusammenhänge zu erforschen. Der Heilige steht zum Beweis seiner Heiligkeit zwar im Mittelpunkt der jeweiligen Erzählung (Taten, Leben, Wunder und Tod) und wird so zeitlich und topographisch fixiert und im Festkalender verankert²⁰⁰, doch erfährt man in der Rahmenhandlung einiges über den Alltag, über Pilgerreisen und konkrete Pilgerorte. Die Angaben sind in Einzelfällen zwar fiktiv, aber entsprachen höchstwahrscheinlich doch den typischen wirtschaftlichen Begebenheiten, die den Lesern vertraut waren und ihnen glaubhaft erscheinen mussten. Mit Michel Kaplan muss aber eine Einschränkung

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

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

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

195 Ioannis Mauropodis epistulae (Karpozilos).

196 Metropolitae Chonis epistulae (Darrouzès).

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

198 Efthymiadis, Greek Byzantine Collections 195.

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

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

bedacht werden: »most byzantine hagiographers are not interested in economics, hardly any of them can be regarded as proficient in this respect«²⁰¹. So gesehen müssen bei dieser Quellengruppe zwei Aspekte bedacht werden. Obwohl die Hagiographen bei der Abfassung ihrer Texte nicht die Wirtschaft im Sinn hatten²⁰², erwähnen sie dennoch beiläufig wichtige ökonomische Details. Da sie andererseits folglich keine wirtschaftliche Interpretation anstrebten, sind die gegebenen Informationen insgesamt leichter quellenkritisch auszuwerten. Es muss also Külzer widersprochen werden, wenn er der Hagiographie ihren Quellenwert für das Pilgerwesen grundsätzlich abspricht²⁰³, wie dies Alice-Mary Talbot bereits in Bezug auf die Erforschung der Pilgerreisen nach Palästina dargelegt hat²⁰⁴.

Eine untergeordnete und spezifizierte Gattung innerhalb der Hagiographie stellen Mirakelsammlungen dar²⁰⁵. Diese stehen häufig nach der Vita eines Heiligen oder erweitern die wenigen in der Vita erzählten (meist posthumen) Wunder erheblich. Nicht selten sind sie aber auch unabhängig von den Viten abgefasst worden und sollen die Heiligkeit einer Figur schlicht noch weiter bekräftigen. Vielfach lassen sich Bezüge zwischen den Mirakelsammlungen verschiedener Heiliger ausmachen, die bis hin zu fast identischen einzelnen Wunderberichten reichen. Zu erklären ist das durch den starken Einfluss der Mündlichkeit bei der Entstehung der Erzählungen²⁰⁶. Problematisch im Hinblick auf eine historische Auswertung dieser Quellen ist, dass sie in vielen Fällen wohl gerade deshalb einen Kult propagierten, weil dieser gegenüber etablierten Pilgerzielen an Bedeutung zurückstand²⁰⁷.

Bezüglich der Mirakelsammlungen hat Stephanos Efthymiadis jüngst eine wichtige quellenkundliche Vorarbeit vorgelegt²⁰⁸, die für die folgende Aufstellung als Grundlage dient. Die beim Verfassen von Wundersammlungen verfolgten Absichten hat Vincent Déroche herausgearbeitet²⁰⁹.

Miracula Theclae. Wie die Vita wurden die *Miracula*²¹⁰ der hl. Thekla wohl zwischen 431 und 438 (oder in den 440ern²¹¹) durch einen Presbyteros des Bistums Seleukeia am Kalykadnos, vermutlich am Thekla-Schrein in Meriamlik, verfasst²¹², obgleich sie unter dem Namen des Bischofs Basileios

von Seleukeia überliefert worden sind (gest. 468)²¹³. Ihre Datierung in diese Zeit, wie z. B. von Johnson vorgeschlagen²¹⁴, wird von der Forschung zumeist abgelehnt. Von den insgesamt 46 Wundern sind etwa die Hälfte Heilmirakel, die sich auf das Theklaheiligtum von Meriamlik beziehen.

Miracula Theodori Tironis. Dem Theodoros Tiron/Teron (»dem Rekruten«) wurde neben der Mirakelsammlung des Presbyteros Chrysippos von Jerusalem (verfasst zwischen 455-467 enthält sie zwölf Wunder)²¹⁵ auch eine Vita gewidmet. Diese stammt offenbar aus dem 8. Jahrhundert und berichtet acht weitere, in der Forschung kontrovers diskutierte Wunder. Speziell umstritten ist die Datierung der arabischen Plünderung unter einem Kaiser Konstantinos²¹⁶ im letzten Wunder der Sammlung, welche entweder i. J. 663/664 (laut Trombley, Artun und Haldon)²¹⁷ oder i. J. 754 (laut Zuckerman und Kazhdan)²¹⁸ stattfand.

Miracula Menae. Die in Griechisch (fünf Wunder) und Koptisch (17 posthume Wunder) überlieferten Sammlungen der Wunder des hl. Menas²¹⁹ stammen wohl entgegen ihrer Zuschreibung an einen Erzbischof Timotheos von Alexandria²²⁰ aus der Zeit des späten 6. oder sogar des 7. Jahrhunderts²²¹ und wurden Vorlage für eine spätere arabische Version, die noch weitere und spätere Wunder enthält²²². Die Mehrheit der geschilderten Wunder erlebten Pilger auf dem Weg nach Abū Mīnā.

Miracula Cosmae et Damiani. Diese Sammlung der Wunder der sogenannten Anargyroi liegt uns in zwei Redaktionen vor, wobei ich in meiner Untersuchung der aus 48 Wunderberichten bestehenden Edition Ludwig Deubners²²³ den Vortzug gebe, da die zusätzlichen 14 Wunder in der von Ernst Rupprecht edierten Rezension mit einer klar miaphysitischen Tendenz keinen Aufschluss über die Pilgerökonomie geben²²⁴. Die Wunder 1-26 stammen vom Ende des 6. Jahrhunderts²²⁵, die Wunder 27-38 wurden vor dem 10. Jahrhundert hinzugefügt und die übrigen Mirakel aus der Feder des Maximos Diakonos schlossen um 1310 die Sammlung ab²²⁶. Die Mehrheit der Wunder sind mit dem Kosmidion in Konstantinopel verbunden, obgleich der Begräbnisplatz der Anargyroi in Phremenna bei Kyrrhos (Syria Euphratensis) lag²²⁷.

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

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

203 Külzer, *Peregrinatio graeca* 86-87.

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

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

206 Csepregi, *Compositional History* 114-139.

207 Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 157.

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

209 Déroche, *Pourquoi* 95-116.

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

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

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

213 Davis, *Thecla* 40.

214 Talbot/Johnson, *Miracle Tales* viii.

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

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

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

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

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

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

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

222 *Miracula Menae arabica* (Jaritz).

223 *Miracula Cosmae et Damiani* (Deubner).

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

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

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

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

Miracula Cyri et Ioannis. Die von Sophronios von Jerusalem vor seinem Patriarchat (634–638) in den Jahren 610–614 verfasste Sammlung widmete sich ausschließlich dem gemeinsamen Heiligtum von Kyros und Ioannes in Menouthis bei Kanopos (Aegyptus)²²⁸. Sophronios gruppiert die Wunder nach der Herkunft der Geheilten: Mirakel 1–35 betreffen nur Besucher aus Alexandria, die darauffolgenden Wunder 36–50 erzählen von Ägyptern und die übrigen 51–70 gelten den auswärtigen Pilgern²²⁹. Kyros und Ioannes »heilten« demnach ausschließlich innerhalb ihres Kultbezirks in Menouthis²³⁰. Fünf weitere, anonym verfasste Wunder des 7. Jahrhunderts finden sich in einem athonitischen Manuskript, das Teile einer einst umfangreicheren Sammlung überliefert, die ansonsten verloren ist²³¹.

Miracula Demetrii. Der von Paul Lemerle herausgegebene Teil der Wundersammlung stammt bezüglich der Wunder 1–15 aus der Feder des Bischofs Ioannes von Thessaloniki aus der Zeit um 610, während die Wunder 16–21 um 680 hinzugefügt wurden²³². Die Mirakel 22–26 sind aus mittelbyzantinischer Zeit, die Mirakel 27–42 sind unter dem Namen des Bischofs Niketas von Thessaloniki überliefert (11./12. Jh.)²³³. Im 13. Jahrhundert entstanden weitere Wunderberichte²³⁴. Ergänzend wird auch das von Nikephoros Gregoras verfasste Enkomion auf den hl. Demetrios (1. Hälfte des 14. Jhs.) in die Untersuchung einbezogen²³⁵.

Miracula Isaiæ prophetae. Diese Wundersammlung bezieht sich auf die Laurentioskirche in Blachernai, genauer gesagt im Petron (Konstantinopel), und muss aufgrund der vielen Besucher im Range eines *protospatharios* in die zweite Hälfte des 9. bis 11. Jahrhunderts gehören, als der Titel bereits eine deutliche Entwertung erfahren hatte²³⁶. Die aus 19 Wunderberichten zusammengesetzte Sammlung belegt vor allem, dass auch in mittelbyzantinischer Zeit noch die Inkubation angewandt wurde²³⁷.

Miracula Artemii. Diese Wundersammlung besteht aus 45 fast ausschließlich auf Heilung abzielende Mirakel und wurde zwischen 658 und 668 in Konstantinopel verfasst²³⁸. Sie bezieht sich auf das Artemiosheiligtum in der Johanneskirche des Distrikts Oxeia im nördlichen Konstantinopel (heute Süleymaniye) und berichtet aus der Zeit seit dem späten 6. Jahrhundert. Das Heiligtum hatte sich auf das »Heilen« von Leistenbruch mittels der Inkubation spezialisiert.

Miracula Therapontis. Diese aus 15 Wundern bestehende Sammlung zum hl. Therapon bezieht sich auf die Theotokos-Kirche in Elaia in Perama gegenüber von Konstantinopel und wurde nach heutiger Kenntnis nach der Translation der Reliquien aus Zypern in diese Kirche (frühestens um 650 vollzogen) etwa im Zeitraum von 700–720 verfasst, möglicherweise von Andreas von Kreta²³⁹.

Miracula Deiparae ad fontem. Die Wundersammlung zum Theotokos-Kloster von Pege²⁴⁰ vor den Mauern Konstantinopels umfasst 47 Heilwunder²⁴¹. Sie wurde in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts verfasst²⁴² und durch Nikephoros Kallistos Xanthopoulos zwischen den Jahren 1306 und 1320 um weitere 63 Wunder ergänzt²⁴³. Dieser zweite Teil der Sammlung bleibt aber hier unberücksichtigt, da er außerhalb des Untersuchungszeitraums liegt. Die Besonderheit des ersten Teils der Sammlung ist das Auftreten sehr vieler kaiserlicher bzw. dem Kaiserhaus nahestehender Heilsuchender. Offenbar war das Pegekloster sehr beliebt bei Hofe, da deren Angehörige lange Reisen zu anderen Pilgerschreinen meist scheuten.

Miracula Georgii. Die 15-teilige griechische Sammlung der Wunder des hl. Georg ist eine problematische, da sie aus Einzelwundern verschiedener Zeit und Provenienz im 12. Jahrhundert zusammengesetzt wurde²⁴⁴. Details in den Erzählungen legen nahe, dass die Mehrheit der Wunderberichte aus mittelbyzantinischer Zeit stammt²⁴⁵. Schauplatz der Wunder ist Kleinasien, bspw. das bislang nicht lokalisierte Heiligtum Phatrynos nahe Amastris in Paphlagonien. Außerdem liegt eine spätantike Wundersammlung in koptischer Sprache vor, die auf Diospolis/Lydda fokussiert²⁴⁶.

Miracula Michaelis. Zum Erzengel Michael gibt es mehrere für die Untersuchung relevante Wundersammlungen²⁴⁷. Zum einen die sich auf Chonai beziehenden griechischen Wunder, die vom Prosmonarios Archippos, mithin vom Kultpfleger der bereits etablierten Pilgerkirche (s. S. 179 ff.), verfasst wurden²⁴⁸. Deren Datierung ist hochumstritten und reicht vom 4. bis zum 9. Jahrhundert, wobei m.E. der Text aufgrund sprachlicher Indizien eher spät zu datieren sein müsste, ins 8./9. Jahrhundert²⁴⁹. Der Diakon und Skeuophylax des Patriarchats, Pantoleon, verfasste um 850 eine Wundersammlung auf den Erzengel Michael²⁵⁰ und eine jüngst edierte *Laudatio*, bei der er auch auf Chonai eingeht²⁵¹. Weitere Wunder in

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

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

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

231 *Miracula Cyri et Ioannis* (Déroche).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

245 *Efthymiadis, Collections of Miracles* 125.

246 *Miracula Georgii coptica* (Amélineau).

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

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

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

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

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

Chonai hielt der Konstantinopler Patriarch Sisinius II. (996-998) fest²⁵². In Kaiser Konstantins' VII. (913-959) Lehrschrift *De thematibus* wird das Heiligtum als hochberühmt angeführt²⁵³. Die mit dem Monte Gargano verbundene Michaelslegende wiederum beruht auf derjenigen von Chonai²⁵⁴. Um den seit dem Ende des 5. Jahrhunderts regional bedeutenden Michaelsschrein am Monte Gargano²⁵⁵ entwickelte sich eine eigene Wundersammlung, die am Ende des 7. Jahrhunderts oder kurz danach lateinisch abgefasst wurde, als das Heiligtum bereits überregionale Pilger anzog und langobardische Förderung genoss²⁵⁶. Diese Sammlung wurde bereits im frühen 10. Jahrhundert in griechischen Rezensionen weiterverbreitet²⁵⁷. Außerdem wird eine spätantike Wundersammlung in koptischer Sprache in die Untersuchung einbezogen, unter denen neben ägyptischen Schauplätzen auch Rom und Zypern erscheinen²⁵⁸.

Miracula Eugenii. Die Wunder des hl. Eugenios von Trapezunt lassen sich zwei Perioden zuordnen. Die Sammlung des Trapezuntiners und nachmaligen Konstantinopler Patriarchen Ioannes (VIII.) Xiphilinos ist wohl als Jugendwerk aus den Jahren 1028-1030 anzusehen und umfasst zehn Wunder²⁵⁹. Die Schriften aus der Feder des Ioannes Lazaropoulos, der später als Joseph Erzbischof von Trapezunt (1364-1367) wurde, gehören in die Mitte des 14. Jahrhunderts und gliedern sich in einen *Logos* bzw. *Laudatio*²⁶⁰ und eine Wundersammlung²⁶¹. Sie wurden trotz ihrer späten Abfassungszeit in der Arbeit mitberücksichtigt, weil viele der beinahe 40 Wunder mit Rückgriffen auf die Vergangenheit versehen sind und diese zudem häufig wertvolle ökonomische Bezüge aufweisen.

Eine weitere wichtige Quellengruppe bilden die *Typika*, also die Klosterordnungen, welche zumeist zum Zeitpunkt der Klostergründung verfasst wurden²⁶². Nicht nur erzählen sie gelegentlich von Pilgerreisen der Klostergründer, sondern es finden sich darin auch häufig recht exakte Bestimmungen zum Umgang mit auswärtigen Besuchern, mithin auch Pilgern. Zu diesen Zeugnissen stelle ich auch jene Testamente, die sich mit denselben Fragen beschäftigen. Beide Gattungen gehören zu den normativen Texten, treffen also Anordnungen für die Zukunft und bilden nicht unmittelbar deren Anwendung ab.

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

Selbstzeugnisse der Pilger sind sehr rar und auf die Gattungen der Itinerare und Pilgerberichte begrenzt. In der Gattung der Itinerare werden üblicherweise in knapper Form Pilgerorte abgehandelt, ihre Distanz zueinander vermerkt, und begründet, warum der Ort geheiligt ist. Sie dienen sowohl Pilgern bei der Planung ihrer Route als auch als Lektüre für jene, die keine Pilgerreise unternehmen konnten. Sie ermangeln allerdings weitgehend zeithistorischer Details und Ratschlägen zu Reise und Aufenthalt. Pilgerberichte sind tatsächliche Reisen eines konkreten Pilgers oder geben vor, von einer solchen zu erzählen. Sie dienen als Empfehlung zur Nachahmung und befriedigen die Neugier einer daheimgebliebenen Leserschaft. Jene Gattung zeichnet sich durch eine Tendenz zur Ausführlichkeit, zu längeren Beschreibungen, mit Abhandlungen von als unabdingbar erachteten Reisestationen, aber auch durch individuelle Elemente aus. Zentral für ihre quellenkritische Beurteilung ist, dass sie stets nach dem Abschluss der Reise anhand von Aufzeichnungen oder aus der Erinnerung niedergeschrieben wurden. Überliefert sind fast ausschließlich lateinische Itinerare und Pilgerberichte, wohl nicht nur aufgrund der besseren Überlieferungslage in Westeuropa, sondern vor allem, weil sich beide literarischen Gattungen in griechischer Sprache bis zum 12. Jahrhundert nicht fest etablierten. Kislinger schreibt den Byzantinern eine Unwilligkeit zum Reisen zu, was sich am Fehlen des literarischen Genres der Geographie (in Nachfolge Strabos) sowie dem generellen Mangel an Reiseberichten äußert²⁶³. Einige Indizien lassen auf die einstige Existenz von ausführlichen Pilgerberichten griechischer Sprache im 10. und 11. Jahrhundert schließen, doch auf uns gekommen sind sie nicht²⁶⁴. Erst im 12. Jahrhundert setzt die Überlieferung ein, wobei die Bezeichnung der Textgattung schwankte²⁶⁵. Als Zeugnisse von Pilgern lassen sich folgende anführen:

Die frühen lateinischen Vertreter sind das Itinerar des Pilgers aus Bordeaux aus dem Jahr 333²⁶⁶, der von Egeria stam-

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

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

254 Schaller, Erzengel Michael 122.

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

256 Apparitio Michaelis in monte Gargano (Waitz).

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

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

258 Miracula Michaelis coptica (Amélineau).

259 Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii (Rosenqvist).

260 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium (Rosenqvist).

261 Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii (Rosenqvist).

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

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

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

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

266 Itinerarium Burdigalense (Geyer/Cuntz).

mende Pilgerbericht von ihrer Reise in 381-384²⁶⁷ und der Pilgerbericht des anonymen Pilgers aus Piacenza (um 570)²⁶⁸. Diese drei Pilger konzentrierten sich auf Palästina, beschrieben aber auch die Reiseroute mal mehr, mal weniger ausführlich. Lediglich auf Palästina beschränken sich ein Itinerar des mittleren 5. Jahrhunderts, das in einem dem Eucherius von Lyon zugeschriebenen Brief überliefert wurde²⁶⁹, das sogenannte *Breviar von Jerusalem* aus der Zeit um 530²⁷⁰ und ein Itinerar, das unter dem Namen des Archidiakonos Theodosios überliefert wurde und sicherlich auf eine konkrete Pilgerfahrt aus der Zeit um 520 zurückgeht²⁷¹. Eine ergiebige Quelle stellt dann der Bericht zu der in den Jahren 679-688 unternommenen Reise des Arculf dar, welchen Adomnán/Adomnanus von Iona kurz vor dem Jahr 702 verfasste²⁷² und welchen Beda Venerabilis kurz darauf zusätzlich illustrierte²⁷³. Des Weiteren zu nennen sind der Pilgerbericht des aus dem Frankenreich stammenden Bernard des Mönchs von seiner Reise i. J. 867²⁷⁴ und derjenige des Angelsachsen Saewulf von seiner Reise in den Jahren 1101-1103²⁷⁵. Guido von Pisa inserierte Informationen eines Pilgeritinerars in sein geographisches Werk von 1119, wodurch er die Pilgerziele im Byzantinischen Reich zu jener Zeit kursorisch erfasste²⁷⁶. Fragmentarisch erhalten ist das altkastilische Itinerar des Priesters Iacintus aus Léon²⁷⁷, von John Wilkinson irrtümlich in die Zeit um 750 datiert²⁷⁸, das tatsächlich aber in der Mitte des 11. Jahrhunderts entstand, wie die in ihm überlieferten Abmessungen der Grabeskirche beweisen²⁷⁹. Der altostslawische Pilgerbericht des Daniil von Černigov bezieht sich auf seine zwischen 1106-1108 unternommene Reise²⁸⁰.

Konstantinopel wurde seit dem Ende des 11. Jahrhunderts Gegenstand von Pilgerliteratur. Zu nennen sind dabei der zwischen 1055-1075 entstandene griechische Pilgerführer, der nur in einer lateinischen Übersetzung des Amalfitaners Johannes Monachus erhalten ist²⁸¹ (bekannt als *Anonymus Mercati*)²⁸², sodann das anonyme Itinerar im Tarragonensis 55 aus den Jahren 1080-1100²⁸³, der um 1089 verfasste kurze Pilgerbericht über die Reise des Mönchs Joseph aus Canterbury²⁸⁴ und ein anonymes Itinerar aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts²⁸⁵. Die russische *Kniga*

palomnik des Antonij von Novgorod ist der Gattung nach zwar ebenfalls ein Itinerar, allerdings in der Abfolge stark verworren und nicht maßgeblich nach topographischen Gesichtspunkten geordnet²⁸⁶. Das ist vermutlich darin begründet, dass Antonij seine i. J. 1200 unternommene Reise erst nach dem Jahre 1211 niederschrieb und sein Interesse weniger den Kirchen als vielmehr den Reliquien der Heiligen galt, nach denen das Werk gegliedert ist²⁸⁷.

Demgegenüber bietet die griechische Literatur nichts annähernd Vergleichbares. Ein auf Papyrus geschriebenes Itinerar des 5. Jahrhunderts aus Panopolis (Thebais) führt von Ägypten nach Konstantinopel unter Einschluss von Jerusalem und Meriamlik²⁸⁸. Zu nennen ist außerdem die in ihrer Datierung nicht sicher bestimmbare Palästinabeschreibung des sogenannten Epiphanius Hagiopolites (8.-10. Jh.), die ebenfalls ein Itinerar ist²⁸⁹. Erst im 12. Jahrhundert entstanden in Reaktion auf westliche Vorbilder byzantinische Pilgerberichte. Verwendung in der Untersuchung finden die Reisebeschreibung des Ioannes Doukas (*olim* Ioannes Phokas) von seiner Reise i. J. 1177²⁹⁰ und das jambische Reisedeicht des Konstantinos Manasses von seiner Reise in den Jahren 1161-1162²⁹¹. Ein Charakteristikum beider Selbstzeugnisse besteht darin, dass die Protagonisten als diplomatische Gesandte nach Palästina gekommen waren und die Gelegenheit nutzten, dortige Pilgerstätten zu besuchen. Nach ihrer Rückkehr in Konstantinopel fertigten sie ihre Reisebeschreibungen an.

Materielle Zeugnisse

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

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

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

Daher bilden die Baubefunde in zentralen Pilgerorten des Reiches die wichtigste archäologische Quelle für das byzantinische Pilgerwesen, insbesondere dort, wo flächige Ausgrabungen mit stratigraphischen Methoden durchgeführt wurden. Dies ist aber nicht an vielen Fundplätzen geschehen. Zudem wurden die Befunde nur in seltenen Fällen wirtschaftsarchäologisch ausgewertet²⁹². Im Folgenden wird daher der Forschungsstand zu denjenigen Fundstellen skizziert, die entweder dank intensiver Grabungsaktivität oder aufgrund von detaillierten Bauaufnahmen Rückschlüsse auf die Funktionsweise der Pilgerökonomie erlauben. Das Ziel der folgenden Zusammenstellung besteht hauptsächlich darin, übergeordnete Fragen der wirtschaftlichen Aktivität in Pilgerheiligtümern zu formulieren. Es wird daher darauf verzichtet, ein umfassendes Kompendium von erforschten Pilgerorten willkürlich aneinanderzureihen, wie dies etwa das »Egeria-Projekt« unternahm²⁹³. Aus meiner Sicht können durch solch ein Vorgehen keine generellen Schlüsse gezogen werden.

Karm Abū Mīnā, kopt. Apa Mena, 43 km südwestlich von Alexandria (Aegyptus) und nahe dem Mareotis-See gelegen, wurde in den Jahren 1905-1907 von Carl Maria Kaufmann mit fragwürdigen Methoden und Schlussfolgerungen angegraben. Nach kürzeren zwischenzeitlichen Kampagnen begann i. J. 1961 eine dauerhafte deutsche Grabung unter maßgeblicher Leitung von Peter Grossmann. Die behutsamen und abwägenden Forschungen im Kern des Stadtgebiets konnten eine feine Phasenchronologie für die Menas-Basilika herstellen, zwei Thermenanlagen verifizieren²⁹⁴, ein möglicherweise für Inkubationen genutztes und von Grossmann als *Hemicyclium* bezeichnetes Gebäude ergraben²⁹⁵ (Inkubation wurde jedenfalls in Abū Mīnā praktiziert²⁹⁶) und zudem mehrere Pilgerherbergen wahrscheinlich machen²⁹⁷.

Die historische Figur des Menas ist aufgrund der widersprüchlichen hagiographischen Zeugnisse nicht mehr eindeutig zusammenzufügen²⁹⁸, zumal auch die Schriftzeugnisse zu Abū Mīnā erst im 6. Jahrhundert einsetzen²⁹⁹. Daher ist man auf stratifizierte Befunde am Ort angewiesen. Das Menas-

martyrion hatte seinen Ursprung wohl in einer Kenotaphlegung noch im 4. Jahrhundert³⁰⁰, die dem ersten Kirchenbau in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts vorausging³⁰¹. Eine Monumentalisierung erfolgte am Ende des 5. Jahrhunderts mit dem Bau der sogenannten Gruftkirche³⁰². Die östlich davon angebaute Transeptbasilika dagegen datiert in das mittlere 6. Jahrhundert und verweist auf kaiserliche Förderung durch Justinian I.³⁰³. Die Singularität Abū Mīnās in der ägyptischen Architektur der Spätantike und seine schiere Größe sind nur mit kaiserlichen Bauimpulsen und der gesamtmediterranen Bedeutung des Pilgerzentrums zu erklären. In der Spätantike hieß die Stadt wohl Martyropolis/Maryūt: Die miaphysitischen Quellen erklären Kaiser Zenon zum Gründer der Polis um das Heiligtum³⁰⁴. Weitere Baustiftungen erfolgten unter Kaiser Anastasios I., unter dessen Herrschaft die Mareotis-Siedlung Philoxenite als Etappenpunkt für die von Alexandria kommenden Reisenden entstand³⁰⁵. Von dort erreichte man das Heiligtum, indem man die ummauerte Stadt über eine mit mehreren Bogenmonumenten überspannte und eine sich verengende *via sacra* durchschritt³⁰⁶, um vor der Kirchenanlage eine große Platzanlage zu betreten³⁰⁷.

Als der Piacenzer Pilger das Menasheiligtum um das Jahr 570 besuchte³⁰⁸, war es bereits sehr berühmt, wie auch der nachmalige Patriarch Sophronios von Jerusalem (634-638) betont: »Das Heiligtum des Märtyrers Menas und die vor ihm liegende Siedlung sind gegen den Übermut des ganzen Afrika gesetzt, [...]«³⁰⁹. Eine spezielle Funktion des am Rande des Fruchtlandes gelegenen Heiligtums war die Christianisierung der Nomadenstämme³¹⁰. Diese bereits von Jürgen Christern betonte Rolle von Abū Mīnā zeigt sich nicht nur im Vergleich mit anderen Pilgerzentren, sondern auch durch die Existenz eines großen Baptisteriums *ad sanctos*³¹¹. Bis zur arabischen Eroberung Alexandrias vom Jahre 646 war Abū Mīnā unter der Kontrolle des melkitischen Patriarchen von Alexandria³¹² (*pace* Caseau³¹³, die irrtümlich eine miaphysitische Leitung postuliert). Das Pilgerheiligtum wurde wohl bereits bei der Eroberung Ägyptens durch die Sasaniden i. J. 619 in Mitlei-

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

293 Kazaku, Egeria. Website: www.egeriaproject.net (12.07.2019).

294 Reekmans, Siedlungsbildung 336.

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

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

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

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

299 Papaconstantinou, Culte des saints en Égypte 151.

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

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

302 Redigolo, San Mena 40.

303 Grossmann, Pilgrimage Center 283.

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

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

306 Grossmann, Städtegründungen 288-289.

307 Redigolo, San Mena 49.

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

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

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

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

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

313 Caseau, Ordinary Objects 636.

denschaft gezogen. Da Alexandria den arabischen Angreifern Widerstand geleistet hatte (645/646), wurde kurz darauf das Heiligtum den Miaphysiten übereignet³¹⁴. Nach einer Instandsetzung des Heiligtums (ca. 8. Jh.) wurden Siedlung und Heiligtum erst im 9. Jahrhundert weitgehend aufgegeben³¹⁵.

Qal'at Sim'an, griech. Τελευσιος, ist das wohl besterforschte Pilgerzentrum der Spätantike. Die später nach ihm benannte Berganlage war seit ca. 413/416 der Aufenthaltsort des Styliten Symeons d. Ä. (ca. 386-459) und liegt etwa 32 km nordwestlich von Aleppo/Berrhoia an einer Seitenstraße nach Antiocheia³¹⁶ (Syria I). Direkt nach seinem Tod wurden die sterblichen Überreste Symeons im September 459 vom *magister militum per Orientem* Ardabourios³¹⁷ und Bischof Martyrios feierlich nach Antiocheia transloziert³¹⁸. In Qal'at Sim'an blieb seine Säule zurück, die fortan als Berührungsreliquie verehrt wurde³¹⁹. Aus der Lebenszeit Symeons sind mehrere Viten überliefert, die das Kultgeschehen zu jener Zeit greifbar machen. Zu nennen sind diejenige von Theodoret von Kyrrhos, der Qal'at Sim'an vor dem Jahr 444 besuchte³²⁰, des Weiteren die syrische Vita von 473³²¹ sowie die unter dem Namen eines Antonios überlieferte griechische Vita (5./6. Jh.)³²², die allerdings stärker auf Antiocheia fokussiert³²³. Eine gewisse Zeit nach Symeons Tod wurde das Pilgerheiligtum durch eine kaiserliche Baustiftung monumentalisiert. Aus der darauffolgenden Zeit haben wir demgegenüber fast keine textuellen Informationen. Die immanente Gefahr besteht deshalb darin, die Informationen der Viten des 5. Jahrhunderts auf Pilgeraktivitäten des 6./7. Jahrhunderts zu projizieren.

Der Komplex wurde nach Georges Tchalenkos Bauaufnahmen seit dem Jahre 1980 gründlich archäologisch erforscht; seit 2006 arbeitete dort eine französische Grabungsmission unter der Leitung von Jean-Pierre Sodini, nunmehr unterbrochen vom syrischen Bürgerkrieg. Die Anlage umfasst einen imposanten, der Trinität geweihten vierarmigen Zentralbau³²⁴,

ein Baptisterium nahe einer mit Stallungen versehenen Herberge³²⁵ und ein weiteres Baptisterium³²⁶ am Katholikon des Klosters³²⁷. Den mit einer Umfassungsmauer eingefassten Komplex, die als *mandra*, d. h. Temenosbegrenzung anzusehen ist³²⁸, erreichte man über eine mit einem Triumphbogen beginnende und 200 m lange *via sacra*³²⁹. Nahe dem Bogenmonument waren Thermen errichtet³³⁰ und der Wasserversorgung dienten Zisternen nahe der Kirche³³¹. Gräber hochgestellter Personen waren in den Süd- und Nordarmen der Kirche platziert³³² und könnten auf Pilger zurückgehen, während die ausgegrabenen Bestattungen im Kloster³³³ und nördlich der Kirche³³⁴ m. E. wohl eher mit der dortigen Klostergemeinschaft zu verbinden sind.

Sowohl der Zeitpunkt als auch der Finanzier der Stiftung sind noch immer umstritten. Die Forschung neigt dazu, den Bau Kaiser Zenon (474-491) zuzuschreiben³³⁵, wobei auch dessen Vorgänger Leon I. (457-474) von einigen Forschern als Initiator erwogen wird³³⁶. Als Grund für diese abweichende Meinung wird angeführt, dass Leon I. offenbar i. J. 467/468 die zweite Translation Symeons, diesmal nach Sosthenion bei Konstantinopel veranlasst haben soll³³⁷. Diese war aber wohl nicht umfassend anerkannt, da einerseits die syrische Vita betont, dass Leon I. erfolglos um Reliquien ersucht habe³³⁸, andererseits Euagrius um das Jahr 580 den vollständigen Leichnam in Antiocheia gesehen haben will³³⁹ und folglich nichts von Reliquien in Sosthenion wusste. Die divergierenden Quellennachrichten lassen sich nicht in Einklang bringen und die baustilistische Analyse erlaubt keine so exakte Datierung. Deshalb ist keine eindeutige Festlegung auf entweder Leon I. oder Zenon als Baustifter möglich³⁴⁰.

Der Komplex geriet offenbar nach der Inthronisation des Severos in Antiocheia (i. J. 512) schrittweise unter die Kontrolle der Miaphysiten³⁴¹, wie aus einem Vorfall des Jahres 517 zu schließen ist³⁴², obgleich nach dem Ausweis der Quellen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

326 Peña, *Lieux de pèlerinage* 97.

327 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

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

329 Peña, *Lieux de pèlerinage* 98.

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

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

332 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

333 Sodini, *Wallfahrtszentrum* 139.

334 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 255.

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

336 Lane Fox, *Life of Daniel* 193.

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

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

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

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

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

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

Symeon d. Ä. eigentlich der chaldäonensischen Position zuzurechnen war³⁴³. Im September 639/640 (oder 637) überfielen muslimische Araber das Heiligtum, als dort gerade die Panegyris stattfand³⁴⁴.

Für die Zeit danach ist eine Verehrung Symeons kaum noch greifbar, weder archäologisch in Qal'at Sim'an³⁴⁵ noch literarisch. Vereinzelt Belege des Klosters, z. B. auf einer zum Westarm der Kirche gehörenden Bauinschrift eines westsyrischen Abtes Šawmī (901/902)³⁴⁶, lassen keine Rückschlüsse auf das Pilgerwesen zu. Eine mittelbyzantinische Reaktivierung des Heiligtums als monastisches Zentrum begann am Ende des 10. Jahrhunderts. Zunächst wurde es i. J. 965/966 vom melkitischen Patriarchen Christophoros von Antiocheia (960-967) neu befestigt, als er dort seinen Sitz einnahm³⁴⁷. Mit der byzantinischen Rückeroberung i. J. 979 erfolgte nach Ausweis einer griechisch-syrischen Bilingue eine gänzlich neue Ummauerung³⁴⁸. Reparaturen und neue Mosaizierungen im Ostarm der Kirche zeigen³⁴⁹, dass auch dem Kultplatz neue Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Qal'at Sim'an diente als Vorposten gegen die Hamdāniden Aleppos³⁵⁰, die die Befestigung am 2. September 985 allerdings einnehmen konnten³⁵¹. Im Jahre 1015 wurde die Anlage von den Fāṭimiden komplett verwüstet³⁵² und spielte fortan keine Rolle mehr.

Der Mons admirabilis, griech. Θυμαστόν ὄρος, heute der türkische Samandağ (17 km südwestlich von Antiocheia, Syria I) war jener Berg, auf dem sich seit dem Jahre 541 der Stylit Symeon d. J. (gest. 592) niedergelassen hatte³⁵³. Schon zu seinen Lebzeiten entstand der weitläufige Komplex, der aus einer oktogonalen Kirche für die Trinität (geweiht 551³⁵⁴), einer Süd- (geweiht nach 562³⁵⁵) und einer Nordkirche (gebaut zwischen 562 und 630³⁵⁶), einem Baptisterium³⁵⁷, einem Kloster³⁵⁸, einer möglicherweise als Xenodocheion dienenden Anlage (s. S. 100), einer Therme³⁵⁹ und elf Zisternen³⁶⁰ bestand und zudem ummauert war³⁶¹. Architektonisch inspi-

riert wurde die Anlage von Qal'at Sim'an und ist offenbar auch historisch von diesem Stylitenheiligtum abhängig; denn der Mons admirabilis wurde zum melkitischen Pilgerzentrum Nordsyriens, nachdem Qal'at Sim'an um das Jahr 520 unter miaphysitische Kontrolle geraten war³⁶². Aus diesem Grunde vermeiden die über Symeon d. J. verfassten Texte jedwede Referenz auf Symeon d. Ä.³⁶³.

Das Heiligtum wurde nicht nur von Jean Mécérian und Wachtang Djobadze eingehend von 1932-1933 bzw. 1962-1965 archäologisch untersucht, sondern uns liegen auch die zwischen 602-610 von Bischof Arkadios von Salamis-Konstantia verfasste Symeonsvita³⁶⁴ und diejenige für Symeons Mutter Martha vor (gest. vermutlich 562)³⁶⁵. Martha spielte offensichtlich eine tragende Rolle bei der Kultverbreitung, tat sich als Interzessorin zu ihrem Sohn hervor³⁶⁶ und wurde gemeinsam mit ihm verehrt. Beide Viten enthalten wertvolle Informationen zum Kultgeschehen während der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Auch hier ist nach einer fund- und quellenarmen Periode nach der arabischen Eroberung (7.-10. Jh.)³⁶⁷ eine mittelbyzantinische Phase greifbar, die durch die byzantinische Rückeroberung des Gebiets eingeläutet wurde³⁶⁸. Patriarch Agapios II. von Antiocheia (978-996) soll das Kloster wiederhergestellt haben³⁶⁹. Der als Doux von Antiocheia amtierende Nikephoros Ouranos paraphrasierte nach einem Besuch des Heiligtums zwischen 999-1006 die Symeonsvita³⁷⁰ (weitere Überarbeitungen der Vita aus dem 11. Jh. liegen vor³⁷¹); der Bezirk wurde neu ummauert³⁷², und zwölf in Sammlungen beherbergte Bleimedallions Symeons d. J. belegen eine Wiederaufnahme des Kultes (s. S. 125 ff.). Lazaros Galesiotes besuchte das Heiligtum um das Jahr 1010³⁷³. Eine Bibliothek des melkitischen Patriarchen Theodoros III. von Antiocheia (1034-1042) in der Anlage³⁷⁴ beweist das Naheverhältnis des Pilgerheiligtums zum Patriarchat. Jene Bibliothek lobte auch

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

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

345 Sodini/Morrisson, Niveaux d'occupation 126.

346 Sodini, Wallfahrtszentrum 140.

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

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

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

350 Buchet u. a., Massacre 323.

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

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

353 Todt/Vest, Syria 1768-1775.

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

355 Djobadze, Archeological Investigations 80-81.

356 Djobadze, Archeological Investigations 82.

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

358 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 87.

359 Schachner, Archaeology of the Stylite 361.

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

361 Djobadze, Archeological Investigations 89-90.

362 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 87.

363 Sodini, Stylites syriens 15.

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

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

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

367 Djobadze, Archeological Investigations 97-98.

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

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

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

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

372 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 74-76.

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

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

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

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

Nach der lateinischen Machtübernahme (1098) mehren sich die Anzeichen sowohl georgischer³⁷⁷ als auch lateinischer³⁷⁸ Präsenz im Heiligtum, die jeweils auch epigraphische Spuren hinterlassen haben und sich bis in das 13. Jahrhundert verfolgen lassen. Die große regionale Bedeutung des Heiligtums wird auch daran erkennbar, dass der nahe liegende Hafenplatz seit dem 11. Jahrhundert von den Lateinern als *Portus St. Symeonis* bezeichnet wurde³⁷⁹. Nach der mamlükischen Eroberung wurde die Anlage vollständig aufgegeben³⁸⁰.

Resafa, arab. ar-Ruṣāfa, griech. Σεργιούπολις, gelegen an der Strata Diocletiana (bzw. dem *limes orientalis*) zwischen Palmyra und dem Euphrat (bei Barbalissos-Mesqené)³⁸¹, ging aus einem spätrömischen Militärlager hervor. Hier erlitt Sergios der Überlieferung nach unter Maximinus Daia i. J. 312 das Martyrium. Der Ort wurde allerdings erst seit dem Ende des 5. Jahrhunderts überregional bedeutend. Dies kann an der für den Heiligen verfassten *Passio*³⁸² abgelesen werden, in der sein in Barbalissos getöteter Gefährte Bakchos auch kaum noch in Erscheinung tritt. Die Siedlung Resafa wurde im ersten Jahrzehnt des 6. Jahrhunderts mit dem Epitheton Anastasioupolis zur Polis³⁸³ und sein Bistum zur Metropolis erhoben und damit nunmehr unabhängig von Hierapolis/Manbiğ³⁸⁴ (Syria Euphratensis). In diesem Zusammenhang

begann offenbar ein extensives Bauprogramm in der Stadt. Etwa zeitgleich wurde zwischen 514 und 518 ein Daumen des Sergios nach Konstantinopel verbracht³⁸⁵, wodurch der reichsweite Sergioskult befördert wurde.

Die Stadt und ihre Kirchen sind seit den 1950er Jahren intensiv ausgegraben worden. Offenbar wurden die Sergiosreliquien um 430 im Auftrag des Bischofs Alexandros von Hierapolis aus einem extramuralen Verehrungsort in den vom ihm finanzierten Vorgängerbau der Stadtbasilika B transloziert³⁸⁶. Von dort müssen sie zu einem späteren Zeitpunkt zur Basilika A verbracht worden sein³⁸⁷. Nicht der Grabplatz, sondern die Körperreliquien des Sergios standen fortan im Fokus des Kultes³⁸⁸. Die Datierung der Basilika A ist umstritten, da eine spolierte Bauinschrift aus dem Jahre 518 nicht sicher zuzuweisen ist³⁸⁹.

Angesichts dieser Unsicherheit stellt Gunnar Brands die übliche Einordnung des Baus in das frühe 6. Jahrhundert überzeugend infrage, indem er durch eine stilistische Analyse den Bau in das letzte Drittel des 5. Jahrhunderts datiert³⁹⁰. In der Basilika konnte der Verehrungsraum für Sergios durch den Fund eines abgeschrankten Sarkophags mit Öffnung³⁹¹ und deponierten Votiven (Glasfläschchen) im anliegenden Raum³⁹² sowie schließlich durch Pilgergraffiti am Eingang sicher zugeordnet werden³⁹³. Die Konzentration der Sergiosverehrung auf Basilika A zeigt sich auch daran, dass nur diese Kirche bis zum 11. Jahrhundert konstant gepflegt wurde³⁹⁴, einen Peristylhof für eine große Besuchermenge anbot³⁹⁵ und mit dem nahen Episkopeion³⁹⁶ und Baptisterium³⁹⁷ nachweislich die *cathedra principalis* seit dem 6. Jahrhundert war. Dieses letzte Phänomen, der Umzug des Bischofs von der alten Kathedrale in eine ihm unterstellte Pilgerkirche lässt sich auch für Ephesos, Myra³⁹⁸ und Germia (s. S. 35) aufzeigen.

Die übrigen Kirchen, besonders die Basilika B³⁹⁹ und die Vierkonchenkirche⁴⁰⁰, die beide am Beginn des 6. Jahrhun-

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

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

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

378 Nasrallah, *Couvents de la Syrie* 141.

379 Nasrallah, *Couvents de la Syrie* 142.

380 Mécérian, *Monastère* 323-328.

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

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

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

384 Fowden, *Barbarian Plain* 27.

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

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

387 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 116.

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

389 Fowden, *Barbarian Plain* 84.

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

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

392 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 121.

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

394 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 122.

395 Brenk, *Kultort* 116.

396 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 123.

397 Fowden, *Barbarian Plain* 92.

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

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

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

derts ihre letzte Ausgestaltung erfahren, haben seit diesem Zeitpunkt sicherlich – wenn überhaupt – nur noch Nebenreliquien des Sergios besessen. Die von Prokopios dem Kaiser Justinian I. zugeschriebene Stadtmauer⁴⁰¹ konnte ebenso wie Basilika A von Gunnar Brands überzeugend Kaiser Anastasios I. zugewiesen werden⁴⁰². Der etwa zur selben Zeit gebaute sogenannte Hjan im Zentrum der Stadt diente wohl eher Kaufleuten als Pilgern⁴⁰³ (s. S. 100).

Sowohl die Funde als auch die *Passio* lassen erkennen, dass die Pilger vornehmlich regional ansässige Nomaden waren⁴⁰⁴, namentlich der arabische Stamm der Taglib⁴⁰⁵, dessen Angehörige hier oft getauft wurden (um das Jahr 510)⁴⁰⁶. Zudem entwickelte sich hier ein überregionales Handelszentrum, welches die Rolle des römischen Palmyra übernahm⁴⁰⁷. Der Reichtum des Heiligtums wird auch durch feindliche Angriffe belegt. In den Jahren 498⁴⁰⁸ oder 499/500⁴⁰⁹ griffen lahmidische Araber die Stadt an, und i. J. 542 zogen die Sasaniden vor die Stadt⁴¹⁰ und erpressten die Übergabe eines vom Kaiserpaar Justinian und Theodora dem Heiligtum gestifteten Goldkreuzes. Das Sergiosheiligtum blieb zumindest bis zur arabischen Eroberung fest in der Hand der Reichskirche, während die Miaphysiten einen eigenen Bischof in Resafa installierten⁴¹¹, der wohl in Basilika D seinen Sitz hatte. Eine heute verlorene griechische Reparaturinschrift eines Bischofs Symeon von Sergiopolis aus dem Jahre 1093 in Basilika A belegt deren mittelbyzantinische Weiternutzung⁴¹². Etwa 1270 wurde Resafa im Zuge der mongolischen Expansion vollständig verlassen.

Meriamlik/Aya Tekla liegt 2 km südlich des antiken Seleukeia am Kalykadnos (Isauria)⁴¹³ in einer Entfernung von 11 km zum Hafenort Holmoi⁴¹⁴. Es lässt sich anhand von Theklas Vita, der Mirakelsammlung, des Besuchs Gregors von Nazianz i. J. 374⁴¹⁵ und Egerias Pilgeraufenthalt i. J. 384 hinlänglich nachweisen, dass es die wichtigste Verehrungsstätte für die

hl. Thekla war⁴¹⁶. Verehrt wurde hier zunächst – nach Ausweis der um 170 verfassten *Acta Theclae* – der zeitweilige Aufenthaltsort der Paulusschülerin Thekla⁴¹⁷, später wurde auch der Ort ihrer Entrückung hier lokalisiert⁴¹⁸. Thekla avancierte im 5. Jahrhundert zur ideellen Missionarin des Rauen Kilikien⁴¹⁹ und wurde am Beginn des 6. Jahrhunderts weithin verehrt, wie eine Homilie des Severos von Antiocheia erweist⁴²⁰. Das Heiligtum beherbergte zu dieser Zeit bereits ein bedeutendes Kloster⁴²¹ und war dem Bischof von Seleukeia unterstellt⁴²².

Die archäologischen Forschungen vor Ort waren auf Sondagen begrenzt, die durch Guyer und Herzfeld in den Jahren 1906 und 1907 vorgenommen wurden. Eine wissenschaftliche Ausgrabung fand nie statt, stattdessen wurden mehrfach Bauaufnahmen durchgeführt⁴²³. Die Anlage umfasst drei größere sowie Reste zweier weiterer Basiliken⁴²⁴. Die größte von ihnen, mit 81 m Länge und 43 m Breite, wurde von Guyer/Herzfeld mit einer in Euagrios' Kirchengeschichte erwähnten⁴²⁵ i. J. 476-479 erfolgten Stiftung durch Kaiser Zenon in Verbindung gebracht⁴²⁶. Diese Kirche markierte das Höhlenversteck Theklas und wurde laut Gabriele Mietke in drei Bauphasen errichtet⁴²⁷: Eine Höhlenkirche der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts⁴²⁸ ging der von Egeria erwähnten mosaizierten Basilika aus dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts voraus. Eine zwischen 440-490 errichtete Monumentalbasilika bildete den baulichen Schlusspunkt der Anlage⁴²⁹. Im Südschiff dieser Basilika befanden sich Elitengräber⁴³⁰, möglicherweise von Pilgern. Ein mittelbyzantinischer Einbau wurde von Guyer vermutet⁴³¹, der die Theklaverehrung an diesem Ort eventuell bis in das 14. Jahrhundert hinein tradiert haben soll⁴³².

Alternativ könnte aber auch die sogenannte Kuppelkirche die zenonische Stiftung sein. Dann wäre die große Basilika früheren Datums, wie Guyer⁴³³ und Kötting⁴³⁴ zunächst vorschlugen und Hansgerd Hellenkemper zuletzt bekräftigte⁴³⁵.

401 Ulbert, Archäologische Forschungen 116.

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

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

404 Ulbert, Archäologische Forschungen 116.

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

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

407 Fowden, Barbarian Plain 76.

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

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

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

411 Fowden, Barbarian Plain 92.

412 Fowden, Barbarian Plain 184.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

422 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 441.

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

424 Mietke, Basilika von Meriamlik 37.

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

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

427 Mietke, Basilika von Meriamlik.

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

429 Mietke, Basilika von Meriamlik 53.

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

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

432 Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 441.

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

434 Kötting, Peregrinatio religiosa 149.

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

Die sogenannte Kuppelkirche (die wohl gar keine Kuppel hatte⁴³⁶) verehrte jedenfalls den Ort von Theklas Entrückung⁴³⁷, welcher in ihrer Vita *Μυροσπίνων* genannt wird, und machte reichlich Gebrauch von prokonnesischem Marmor. Lediglich Stephen Hill und Rafał Kosiński beziehen die literarisch bezeugte zenonische Stiftung ausdrücklich auf beide Kirchen⁴³⁸.

Die etwas mehr als zwei Hektar große Anlage war von einer betürmten Umfassungsmauer umschlossen⁴³⁹, die schon Egeria und die Wundersammlung erwähnt⁴⁴⁰. Der Versorgung dienten neben einer heute versiegten Quelle⁴⁴¹ auch Zisternen und ein Aquädukt⁴⁴². Die gut ausgebaute Wasserversorgung ist mit Hellenkemper wohl auf die Tatsache zurückzuführen, dass die Panegyris am 24. September stattfand⁴⁴³, mithin am Ende einer Trockenperiode. Daneben gab es ein an der großen Basilika angebautes Baptisterium⁴⁴⁴ und eine Therme⁴⁴⁵, die in den Schriftquellen als *λουτρόν* bezeichnet wird⁴⁴⁶.

Zu Alahan manastır, 22 km nördlich von Klaudioupolis/heute Mut (Isauria) gelegen, existieren keine eindeutigen Schriftzeugnisse. Daher musste anhand der archäologischen Überreste die Funktion der Anlage als Pilgerort erst erwiesen werden. Seine Erforschung begann i. J. 1955 durch Paolo Verzone⁴⁴⁷, worauf eine Grabung unter der Leitung von Michael Gough in den Jahren 1961-1975 folgte. 2002 wurde im Göksu-Tal (griech. Kalykadnos) ein Intensivsurvey durchgeführt. Der Komplex ist an einer Nebenroute zur Küste gelegen, die Funde konnten seine Nutzung im 4.-6. sowie im 11. Jahrhundert erweisen⁴⁴⁸. Die Anlage umfasst mehrere gut erhaltene Gebäude. Die Westkirche (Koca Kalesi) besaß eine Krypta und blieb unvollendet⁴⁴⁹. In mittelbyzantinischer Zeit wurde sie umgestaltet und weitergenutzt⁴⁵⁰; leider wurden die Reste dieser Phase von Gough entfernt. Die etwas später begonnene Ostkirche blieb ebenso unvollendet⁴⁵¹.

Zumindest die Westkirche war wohl Engeln geweiht⁴⁵² (eher nicht den Evangelisten, wie Gough vermutet⁴⁵³), während die Ostkirche – sofern man einem Graffito folgt⁴⁵⁴ – dem

hl. Konon oder hypothetisch auch dem anbei bestatteten Tarasis (gest. 462) gewidmet war⁴⁵⁵. Die beiden Kirchen verband ein unvollendeter Kolonnadenweg⁴⁵⁶, an dem anastasianische Minimi gefunden wurden, die Hill zu der Vermutung brachten, einen Abbruch der Bauarbeiten unter Kaiser Anastasios I. anzunehmen. Dies deutet seiner Meinung nach auf ein kaiserliches Projekt Zenons hin, das infolge seines Todes abgebrochen wurde⁴⁵⁷. Die These einer Beteiligung Kaiser Zenons⁴⁵⁸ am Bau der Anlage erscheint mir mit Hugh Elton nicht nur spekulativ, sondern im Hinblick auf die Zeitstellung des Baudekors, die rurale Lage und die fehlende Marmorausstattung eher unwahrscheinlich⁴⁵⁹, obwohl Zenons Geburtsort Koropissos nur 16 km östlich lag⁴⁶⁰. Die traditionelle Datierung der Anlage bewegt sich jedenfalls im Rahmen von spättheodosianisch (für die Westkirche) bis zum letzten Viertel des 5. Jahrhunderts (für die Ostkirche)⁴⁶¹. Christine Strube hingegen datiert aufgrund stilistischer Analysen des Baudekors beide Kirchen nunmehr auf das erste Viertel des 6. Jahrhunderts⁴⁶², womit sie die Unterstützung Eltons findet⁴⁶³.

Wichtiger als die Datierung oder die Rolle Zenons beim Bau ist für meine Untersuchung die Frage, ob es möglich ist, ein ohne sichere Textzeugen überliefertes Heiligtum anhand von etablierten Merkmalen als Pilgerort zu charakterisieren. Dieser von Cyril Mango einst in Bezug auf Alahan manastır unternommene Versuch⁴⁶⁴ wird von mir im anschließenden Kapitel aufgegriffen. Alessandra Ricci konnte zuletzt eindrücklich zeigen, dass der Nucleus des Heiligtums die Verehrung von Engeln in Verbindung zu einer Heilquelle darstellt; – ein Muster, das man auch bei den Heiligtümern in Chonai und Germia beobachten kann⁴⁶⁵.

Sowohl Felsgräber als auch Sarkophage befinden sich in Alahan⁴⁶⁶. Eine Thermalquelle 100m nördlich der Gebäudegruppe⁴⁶⁷ erübrigte den Bau von Zisternen⁴⁶⁸. Ein Baptisterium⁴⁶⁹ sowie einige Wirtschaftsgebäude runden die Anlage ab (Lagerräume, Silo, Küche)⁴⁷⁰. Ob man die inschriftlich erwähnten *apanteteria* als Pilgerherbergen ansprechen sollte⁴⁷¹, selbst wenn man sie mit dem doppelstöckigen Gebäude

436 Forsyth, Cilicia 224-225.

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

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

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

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

441 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 264.

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

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

444 Kramer, Kuppelbasilika 304-307.

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

446 Dagrón, Thècle 354.

447 Ricci, Alahan 38.

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

449 Elton, Alahan 47.

450 Elton, Alahan 48.

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

452 Ricci, Alahan 44-45.

453 Gough, Alahan 173-184.

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

455 Gough, Emperor Zeno 210.

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

457 Hill, Churches of Cilicia and Isauria 71.

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

459 Elton, Alahan and Zeno 153-157.

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

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

462 Strube, Qasr ibn Wardan 104-106.

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

464 Mango, Germia Postscript 298-300.

465 Ricci, Alahan 46-47.

466 Gough, Alahan 140.

467 Gough, Alahan 143.

468 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 266-267.

469 Elton, Alahan 50.

470 Gough, Alahan 135-137.

471 Gough, Alahan 22-23 und 140.

westlich des Baptisteriums identifiziert – wie dies Sarah Craft zuletzt wieder versucht⁴⁷² – ist sehr zweifelhaft⁴⁷³ (s. S. 100). Auffällig ist das Fehlen einer Umfassungsmauer⁴⁷⁴, also eines typischen Bauelements für Pilgerheiligtümer.

Die Anlage diene keinesfalls als Kloster wie Gough noch vermutet hatte⁴⁷⁵. Dies konnte durch Mango epigraphisch und durch Hill architektonisch widerlegt werden⁴⁷⁶. Eine nicht-monastische Zuordnung erscheint aufgrund der in den Kirchen vorhandenen Synthronoi für einen Klerus sowie dem in einer Grabinschrift erwähnten Paramonarios deutlich wahrscheinlicher⁴⁷⁷. Von der häufiger postulierten Identität der Anlage mit dem von Prokop erwähnten μοναστήριον εἰς τὸ Ἀπάδνας⁴⁷⁸ ist daher abzurücken⁴⁷⁹. Welchem Bistum es zugeordnet war, muss aber offenbleiben. Als Kandidaten kommen Klaudioupolis, Dalisandos und das nach dem Konzil von Chalkedon (451) errichtete Bistum Meloë infrage⁴⁸⁰. Möglicherweise ist Meloë sogar mit der Siedlung unterhalb von Alahan gleichzusetzen⁴⁸¹.

Germia, heute Yürme bzw. Gümüskonak, liegt zwischen Ankyra und Dorylaion und besaß sulfatreiche Thermalquellen⁴⁸², die besonders bei Hauterkrankungen halfen. Als Suffraganbistum von Pessinous (Galatia II) erscheint es mit seinem Bischof Menas unter dem Namen Myriangeloi auf dem fünften ökumenischen Konzil (553)⁴⁸³ und mit demselben Namen im Zusammenhang mit Justinians πρὸς εὐχῆς-Wallfahrt i. J. 563⁴⁸⁴ sowie in der Vita des Theodoros von Sykeon, der den Ort auf ein Hilfsgesuch hin i. J. 612 besuchte⁴⁸⁵. Nach der in der Mitte des 7. Jahrhunderts erfolgten Erhöhung zum autokephalen Erzbistum⁴⁸⁶ trägt es auch das Epitheton Theodoriaton, mit dem es auf dem Quinisextum (692) firmiert. Der Name ist wohl auf eine umfangreiche Baustiftung der Kaiserin Theodora zurückzuführen, deren Monogramm auf Kapitellen an der Fundstelle erscheint.

Berühmte Heilquellen wurden früh und vielerorts mit einem Engelskult verbunden⁴⁸⁷, der zwar bereits im frühen 4. Jahrhundert seitens der kleinasiatischen Kirchen verdammt⁴⁸⁸, schließlich aber in den Kult für den Erzengel Mi-

chael überführt wurde. Wie wir aus der Vita des Theodoros von Sykeon erfahren, war die Kathedrale von Germia der Hagia Sophia geweiht und die Michaelskirche *extra muros* gelegen⁴⁸⁹. Die Bischöfe Germias siegelten stets mit dem Bild des Erzengels und müssen zu einem späteren Zeitpunkt ihren Sitz in die Pilgerkirche verlegt haben. Interessanterweise wurde der Mangel an Reliquien im örtlichen Michaelskult kompensiert, indem früh prominente Überreste anderer Heiliger in Germia versammelt wurden. Aus den Schriftquellen ist bekannt, dass die Michaelskirche eine Tunica Christi⁴⁹⁰ und Georgsreliquien⁴⁹¹ besaß. In ähnlicher Weise wurde die Eulogie des Heilwassers mit jener des Öls ergänzt⁴⁹². Aus diesen Beobachtungen ist zu schließen, dass das Pilgerwesen zu schrittweisen Veränderungen in der sakralen Situation der Stadt führte. Die Michaelskirche wurde zum Kulminationspunkt und offiziellen Namensgeber der Stadt (Myriangeloi) und der Michaelskult mit Merkmalen angereichert, die in Heiligtümern andernorts etabliert worden waren.

Die Pilgerkirche war Gegenstand gründlicher Bauaufnahmen durch Cyril Mango, die es ermöglichen, ihre Geschichte weitgehend zu rekonstruieren. Der Nucleus des Baus ist wohl eine auf Grundlage der *Laudatio* eines Diakons Pantoleon (um 850)⁴⁹³ dem Konsul Stoudios zuzuschreibende dreischiffige Basilika (Mitte 5. Jh.)⁴⁹⁴, die hauptstädtische Züge im Baudekor aufweist⁴⁹⁵. In einer zweiten, noch spätantiken Phase wurden ein Narthex hinzugefügt und Reparaturen durchgeführt. Diese konnten von Philipp Niewöhner mit den aus den Schriftquellen abgeleiteten Bezügen zu Justinian I. und Theodora in Beziehung gesetzt und folglich in die Mitte des 6. Jahrhunderts datiert werden⁴⁹⁶. In mittelbyzantinischer Zeit wurde die Michaelskirche zu einer großen fünfschiffigen Kuppelkirche umgebaut⁴⁹⁷ mit welcher das in der Mitte des 11. Jahrhunderts zur Metropolis aufgewertete Germia nunmehr die offenbar größte Kirche Zentralanatoliens besaß⁴⁹⁸.

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

472 Craft, *Dynamic Landscapes* 51.

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

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

475 Gough, *Alahan* 148.

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

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

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

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

480 Wetzig, *Alahan* 426 Anm. 136.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

492 Mango, *Michael and Attis* 48.

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

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

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

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

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

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

Soterichos (Σωτήριχος), ein hochgestellter spätantiker Beamter⁴⁹⁹, zu einem späteren Zeitpunkt der aus Konstantinopel stammende Phokas, eine Theodora aus Nikopolis (Armenia I), ein Mönch Solomon aus Germanikeia (Syria Euphratensis) sowie ein Kaufmann (πραγματευτής) aus Apameia (Syria II)⁵⁰⁰. Das letztgenannte Begräbnis könnte auf eine anzunehmende, aber andernorts nicht belegte Panegyris in Germia hindeuten, da panegyrische Märkte insbesondere Zwischenhändler anzogen (s. S. 143 ff.).

Ephesos, eine der spätantiken Metropolen des Mittelmeerraumes, wartete gleich mit mehreren Pilgerzielen auf. Für meine Untersuchung konzentriere ich mich auf den Kulturkomplex des Ioannes Theologos und gehe nicht auf die noch nicht zweifelsfrei lokalisierte Timotheoskirche⁵⁰¹ (vermutlich nahe dem Vediusgymnasium) und das Siebenschläferheiligtum ein⁵⁰². Ephesos' große wirtschaftliche und politische Bedeutung führte nicht nur zur Versammlung der Konzilien von 431 und 449 in der Stadt, sondern muss auch die Entwicklung des Johannesheiligtums stark beeinflusst haben⁵⁰³. Sein Komplex liegt auf dem antiken Libaton/Elibatou, der in den osmanischen Quellen als Ayasuluk bezeichnet wird (trk. *soluk*: Hauch)⁵⁰⁴. Mit dieser Bezeichnung aus seldschukischer Zeit wurde auf das noch zu besprechende Staubwunder Bezug genommen und nicht auf den Namen des (Ioannes) Theologos, wie häufig zu lesen ist⁵⁰⁵.

Seit dem 2. Jahrhundert wurde die Grablege des Ioannes Theologos in Ephesos verortet⁵⁰⁶. Sehr rasch setzte man in der Tradition diesen Ioannes mit dem Evangelisten⁵⁰⁷ sowie dem Apostel gleich⁵⁰⁸. Schon Eusebios war sich bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte unsicher, wie er mit den Widersprüchen umgehen sollte: Bald setzte er die Ioannoi gleich⁵⁰⁹, bald unterschied er den Verfasser der Apokalypse vom Evangelisten/Apostel⁵¹⁰.

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

ben. Wichtige Erkenntnisse brachten auch die unter österreichischer Leitung erfolgten Untersuchungen in den letzten Dekaden. Eine unterirdische Grabkammer⁵¹¹ wurde wohl im späten 4. Jahrhundert oder frühen 5. Jahrhundert mit einem kreuzförmigen Martyrion überbaut⁵¹². Dessen Grundriss war offenbar die Grundlage für den ebenfalls kreuzförmigen Bau von 110 m × 60 m, den Kaiser Justinian I. um das Jahr 545 errichten ließ⁵¹³ der der erneuerten Apostelkirche von Konstantinopel ähnelte. Prokop betont, dass die neue Johanneskirche nötig wurde, weil die Pilgermenge zu groß geworden war⁵¹⁴. Ob dieser Neubau durch die engen Beziehungen des ephesischen Bischofs Hypatios zum Kaiserhof⁵¹⁵ oder durch andere Gründe veranlasst wurde (z. B. im Rahmen eines Bauprogramms in allen sieben Städten der Apokalypse⁵¹⁶), lässt sich anhand der Quellen nicht entscheiden.

Der Komplex präsentierte neben der Kirche auch die Behausung des Evangelisten Ioannes, in welcher er das Evangelium geschrieben haben soll⁵¹⁷, und wurde mit einer Wasserleitung⁵¹⁸, einem Baptisterium mit Consignatorium⁵¹⁹, einem Kloster⁵²⁰ und einer ausgedehnten Platzanlage südlich der Kirche⁵²¹ ausgestattet sowie ummauert⁵²². Die im 7. oder 8. Jahrhundert angesetzten Annexe (Sekreton und Skeuophylakion⁵²³) verweisen bereits auf eine episkopale Funktion der Gesamtanlage und belegen die Verlagerung des Bischofssitzes von der sogenannten Marienkirche⁵²⁴ auf den Ayasuluk⁵²⁵. Das Skeuophylakion deutet zusätzlich auf das Horten von Kirchenschätzen⁵²⁶. Der Wechsel des Siegelpatrons von der Theotokos zu Ioannes Theologos im Verlauf des 9. Jahrhunderts indiziert, dass der Bischof von Ephesos bereits zu etwa dieser Zeit seinen Metropolitan-sitz von der Marienkirche in das Johannesheiligtum verlegt hatte⁵²⁷. Diese Vermutung wird zusätzlich dadurch genährt, dass die flächig ausgegrabene Residenz an der Marienkirche im 7. Jahrhundert aufgelassen wurde⁵²⁸. Es gibt zahlreiche Gräber in der Johanneskirche⁵²⁹ und nördlich davon⁵³⁰ und

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

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

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

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

503 Craft, *Dynamic Landscapes* 38.

504 Pillinger, *Martyrer und Reliquienkult* 52.

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

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

507 Koester, *Ephesos* 135-140.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

516 Thiel, *Johanneskirche* 102.

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

518 Reekmans, *Siedlungsbildung* 340-341.

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

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

521 Thiel, *Johanneskirche* 92.

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

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

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

525 Reekmans, *Siedlungsbildung* 340-341.

526 Pülz, *Ephesos als Pilgerzentrum* 83.

527 Scherrer, *Historical Topography of Ephesos* 80.

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

529 Thiel, *Johanneskirche* 82-86.

530 Thiel, *Johanneskirche* 107.

die Inschriften verweisen auch vereinzelt auf Bestattungen von Pilgern. Lediglich Anzeichen für Xenodocheia fehlen bisher im archäologischen Befund⁵³¹, was Külzer dazu brachte, sie im nicht ausgegrabenen Bereich nördlich der Kirche anzunehmen⁵³².

Ioannes Theologos und nicht etwa Paulos wurde zum Pfeiler der beanspruchten Apostolizität des Sitzes von Ephesos, wie im Umfeld des Konzils von 449 deutlich wurde⁵³³. Egeria (i. J. 384)⁵³⁴ und Kaiser Theodosios II. (i. J. 440, angeblich um sich seinen Nachfolger orakeln zu lassen)⁵³⁵ besuchten das Pilgerheiligtum. Nach den *Acta Ioannis* (4. Jh.) hatte sich Johannes selbst lebendig eingegraben⁵³⁶. Diese Legende wurde die Basis für das Staubwunder⁵³⁷, das erstmals von Augustinus um das Jahr 416 erwähnt wird, der das Aufsteigen des Staubs (*pulvis*) dem Atem des Ioannes zuschreibt⁵³⁸. Im Griechischen wurde die fragliche Substanz als μάννα bezeichnet⁵³⁹. Im 6. Jahrhundert ist das Staubwunder wohl bereits allseits bekannt, als es Gregor von Tours in sein Märtyrerbuch aufnimmt⁵⁴⁰. Es wurde offenbar von Kammer 7 aus inszeniert, welche einen Verbindungsschacht zum Bema aufweist⁵⁴¹. Vom Staubwunder berichten neben dem sogenannten Menologion Basileios' II. (10. Jh.)⁵⁴² und dem ephesischen Metropolit Georgios Tornikes (1156)⁵⁴³ auch noch Matthaios von Ephesos in einem Brief aus dem Jahr 1339/1340⁵⁴⁴ und Ramon Muntaner nach seinem Aufenthalt i. J. 1304⁵⁴⁵, wobei der letztere den Staub aus Löchern des Bemas kommend beschreibt. Wir wissen nicht, ob der Staub nur anlässlich der Panegyris bzw. des jährlichen Wunders oder zu jeder Zeit an Pilger verteilt wurde.

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

besuchte das Heiligtum i. J. 1040⁵⁴⁶. Im Rahmen des Zweiten Kreuzzugs wurde es auch von den Königen Ludwig VII. und Konrad III. (1147) aufgesucht⁵⁴⁷. Der in der Johanneskirche in komnenischer Zeit⁵⁴⁸ aufbewahrte Salbstein des Joseph von Arimathäa wurde i. J. 1169 in die Pharoskirche in Konstantinopel transloziert⁵⁴⁹, wie aus Georgios' Skylitzes *Akolouthia* hervorgeht⁵⁵⁰. Die direkt mit dem Johanneskult verbundenen Reliquien verblieben aber offenbar in Ephesos (genannt werden später der Codex der Apokalypse und sein Messgewand)⁵⁵¹.

Euchaïta, heute Beyözü und vormals Avkat⁵⁵², war ein Kultzentrum für den hl. Theodoros Tiron⁵⁵³, einem unter Maximinus Daia hingerichteten Soldaten. Sein Martyrium erlitt er allerdings im 48 km östlich gelegenen Amaseia (Helenopontos), wo er über den Winter stationiert war⁵⁵⁴. Die Grundlage seiner Verehrung in Euchaïta ist nicht ganz klar, sicher ist nur, dass hier später seine seit dem 5. Jahrhundert bekannte legendäre Drachentötung in einer Höhle unter der Pilgerkirche lokalisiert wurde⁵⁵⁵. Das früheste Zeugnis dafür bildet seine auf Vorlagen des 8. Jahrhunderts beruhende metaphrastische Vita (10. Jh.)⁵⁵⁶. Christopher Walter behauptet, Theodoros' Leichnam sei von Amaseia nach Euchaïta transloziert worden – doch dafür gibt es keinen Beleg⁵⁵⁷.

Erstmals erwähnt ist das Theodorosheiligtum von Euchaïta bei Gregor von Nyssa (17. Februar 380 oder 381)⁵⁵⁸, der die Kirche, ein Xenodocheion und ein nahes Kloster aus eigener Anschauung kannte. Die Pilgerkirche bewirkte wie im Falle Resafas (s. S. 32 f.), dass eine vor dem 4. Jahrhundert unbedeutende Siedlung zu einem Bistum mit Polisrechten aufgewertet wurde – dies sogar fast zur selben Zeit wie Resafa, in den Jahren 515-518 unter Kaiser Anastasios I.⁵⁵⁹ Zu dieser Rangerhebung gehörte der Bau einer Stadtmauer und die Verleihung eines Ehrennamens, in diesem Falle Theodoroupolis⁵⁶⁰. Die Polis ist im *Synekdemos* des Hierokles (527) noch nicht vermerkt⁵⁶¹, weil jene Liste auf älteres Material zurückgreift,

531 Pülz, Ephesos als Pilgerzentrum 84-85.

532 Külzer, Ephesos 9.

533 Flemming, Akten der ephesinischen Synode 104-105.

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

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

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

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

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

539 Papaconstantinou, Manne de saint Jean 239-246.

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

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

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

543 Georgii Tornicae ep. 21 (154 Darrouzès).

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

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

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

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

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

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

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

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

552 Grégoire, Géographie byzantine 59-62.

553 Delehaye, Euchaïta 129-134.

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

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

556 Walter, Theodore 167-168.

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

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

559 Mango/Ševčenko, Three Inscriptions 380-381.

560 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 376.

561 Hieroclis Synecdemos (37 Honigmann).

während die 28. Novelle Justinians I. aus dem Jahre 535 die Erhebung bereits berücksichtigt⁵⁶².

Etwa zeitgleich wurde Euchaita der auferlegte Exilort der Bischöfe Petros II. Fullo von Antiocheia (477-482), Petros III. Mongos von Alexandria (488-490), Euphemios von Konstantinopel (515), Makedonios II. (515) und Eutybios (565-577)⁵⁶³. Demgegenüber suchten sowohl der hinter der Vorlage von Theodosios stehende Reisende (um 520)⁵⁶⁴ und Alypios Stylites (um 610)⁵⁶⁵ die Stadt als Pilger auf. Das Heiligtum wurde dann von Ioannes Moschos (um 605) als sehr berühmt gewürdigt⁵⁶⁶. Sein Reichtum weckte Begehlichkeiten. Nach einer Zerstörung der *extra muros* gelegenen Kirche durch die Sasaniden zwischen den Jahren 610 und 615⁵⁶⁷ ereignete sich ein erfolgreicher arabischer Angriff auf die Stadt i. J. 640⁵⁶⁸. Das Bistum wurde trotz dieser Ereignisse im 7. Jahrhundert zum autokephalen Erzbistum erhoben⁵⁶⁹. Aus der Zeit unmittelbar danach stammt die umstrittene Mirakelsammlung, die bereits oben besprochen wurde (s. S. 25).

Unter Photios wurde Euchaita Metropolitansitz (mit Theodoros Santabarenos ca. 880-886⁵⁷⁰), aber ihm erwuchs etwa zeitgleich ein konkurrierendes Pilgerheiligtum im nahen Euchaneia/Euchaina, welches dem Theodoros Stratelates geweiht war⁵⁷¹. Euchaneia konnte noch nicht sicher lokalisiert werden, wird aber in der Forschung gemeinhin mit Çorum verbunden⁵⁷². Lazaros Galesiotes besuchte beide Orte (um 1000)⁵⁷³, während Georgios Hagioretes offenbar nur nach Euchaita reiste (1059)⁵⁷⁴. Zwischen etwa 1050-1075 war Ioannes Mauropous der Metropolit von Euchaita. Aus seinen Schriften erfahren wir u. a., dass im Fokus des mittelbyzantinischen Theodoroskultes eine Ikone stand⁵⁷⁵, die bereits in der Wundersammlung prominent hervortritt⁵⁷⁶, womit die von Walter postulierte Reliquientranslation von Amaseia nach Euchaita abermals fragwürdig erscheint.

In den Jahren 2007-2010 fanden Intensivsurveys unter der Leitung von John Haldon statt. Das Avkat-Projekt konnte den Standort einer reich mosaizierten und extramural gelegenen Basilika südlich der Siedlung plausibel machen und spricht sie als Überrest des Theodorosheiligtums an⁵⁷⁷. Außerdem wurden Befestigungsmauern auf der Akropolis entdeckt, welche die Forscher auf einen hypothetischen Turmarchensitz

des Armeniakon beziehen möchten⁵⁷⁸. Aus den spärlichen Feinkeramikfunden schließen sie auf einen geringen Wohlstand der Stadt⁵⁷⁹. Aufgrund bislang noch nicht erfolgter Testgrabungen lassen sich allerdings zur Pilgerkirche keine Angaben machen.

Hierapolis, heute Pamukkale, war bereits in römischer Zeit eine wohlhabende und bedeutende Stadt, obwohl sie im Schatten des nahen Laodikeia (Phrygia II) stand. Dank seiner heißen Heilquellen und der Förderung des Kultes von Philippos, dem Evangelisten, konnte Hierapolis schließlich an Bedeutung mit Laodikeia gleichziehen, als es i. J. 535 von einem Suffragan Laodikeias zur einer Metropolis mit eigenen Suffraganen erhoben wurde⁵⁸⁰. Philippos, der Evangelist, soll nach einem Bericht des 2. Jahrhunderts in Hierapolis ein Wunder gewirkt⁵⁸¹ und auch getötet worden sein⁵⁸². Wie im Falle von Ephesos wurden zu einem frühen Zeitpunkt Apostel und Evangelist zu einer Figur verschmolzen⁵⁸³.

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

Das im 5. Jahrhundert erbaute, mit 20 m Durchmesser beeindruckend große Oktogon brannte offenbar im 6. Jahrhundert nieder und wurde zunächst nicht wiederaufgebaut⁵⁸⁴. Sowohl das Objekt der Verehrung in diesem Bau als auch die Funktion der Räume, die das Oktogon umgeben, sind unklar. D'Andria vermutet in Analogieschluss zu anderen Heiligtümern, dass sie der Inkubation dienten⁵⁸⁵. In mittelbyzantinischer Zeit wurde eine Kapelle in die Kirche eingebaut, deren Nutzung durch Münzfunde bis in das Ende des 12. Jahrhunderts nachweisbar ist⁵⁸⁶. In der Nähe fand sich das Grab eines Lateiners, der fünf Pilgerabzeichen aus Frankreich (aus Rocamadour, Saint-Maximin-la-Sainte-Baume, Saint-Léonard-de-Noblat) und Italien (Rom) bei sich hatte⁵⁸⁷. Naheliegender erscheint mir die Annahme, in dem Bestatteten einen Angehörigen der Katalanischen Kompanie zu sehen, die i. J.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

572 Haldon u. a., Euchaita 335.

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

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

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

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

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

578 Haldon u. a., Euchaita 347.

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

580 Arthur, Hierapolis 278-279.

581 Acta Philippi XIII 1 (311 Bovon).

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

583 Apg 21, 8-9.

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

585 D'Andria, Saints and Pilgrims 45.

586 Arthur, Hierapolis 295.

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

1304 nachweislich in der Region um Philadelpheia militärisch aktiv war.

Für die erst 2011 entdeckte dreischiffige Basilika südöstlich des Oktogons unterscheiden die Ausgräber zwei spätantike Phasen. Die erste sei in das 4. Jahrhundert zu datieren, die zweite in das 6. Jahrhundert, als auch ein Synthronon eingebaut wurde⁵⁸⁸. Seitlich an der Altarplatte war eine fragmentarisch erhaltene Inschrift mit der Nennung eines Metropoliten Theodosios angebracht⁵⁸⁹, welche aufgrund seines Rangs nach 535 zu datieren ist. Im 9./10. Jahrhundert erfolgten Reparaturen des Fußbodens; die Funde in der Kirche reichen bis in die Zeit um 1300. Offenbar wurden also beide Kirchen des Heiligtums kontinuierlich genutzt, wobei vermutlich die Basilika das Grab beherbergte und das Oktogon den Ort des Martyriums markierte. Die Basilika hat vor ihrem Eingang ein Hagiasma und eine römische Grablege des 1./2. Jahrhunderts [tomba C127] im Nordschiff, die die Ausgräber hinreichend plausibel als die verehrte Grablege des Philippos interpretieren. D'Andria vermutet aufgrund dieser Kombination von Hagiasma vor und Grablege in der Kirche, dass das Brunnenwasser als Pilgereulogie eingesetzt wurde⁵⁹⁰. Ebenso möglich ist aus meiner Sicht aber auch der Einsatz von Öl, da sich eine inschriftliche Widmung für einen als *μυροδότης* bezeichneten Dorotheos in der Kirche fand, dessen Funktion vermutlich die Verteilung von Myron war. Auch andere Indizien deuten auf Pilgerverkehr, nämlich zahlreiche christliche Gräber südlich des Martyriums und Graffiti mit Invokationen an der nördlichen Außenmauer der Basilika.

Entgegen der Einschätzung von Celal Şimşek sind die Eulogienbehälter meiner Meinung nach nicht sicher dem Heiligtum zuzuweisen, auch eine in Hierapolis aufgefundene Ampulle bildet nicht zweifelsfrei das Philipposgrab ab⁵⁹¹. Umgekehrt kann der im Virginia Museum of Fine Arts (Richmond, Inv. no. 66.29.2.94) befindliche Brotstempel zwar sicher mit dem Philipposmartyrion verbunden werden⁵⁹², doch er steht m. E. nicht in Zusammenhang mit dem Pilgerwesen. Denn generell sind die vor allem aus Sammlungen bekannten Stempel (stilistisch meist dem 5.-7. Jahrhundert zuzuweisen) nicht im Zusammenhang mit Pilgereulogien zu sehen, da sie Eulogien-

brot stempelten⁵⁹³, das als Gabe zwischen Bistümern zirkulierte und vermutlich auch an Gemeindemitglieder verteilt wurde (dazu ausführlich S. 106 ff.)⁵⁹⁴.

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

Das *extra muros* im Nordwesten Konstantinopels gelegene Theotokosheiligtum von Blachernai war während der Spätantike das prominenteste Pilgerziel der Hauptstadt. Cyril Mango warnte davor, sich bzgl. der Genese des Kultortes auf das Zeugnis des Nikephoros Kallistos zu verlassen, da dieser Autor des 14. Jahrhunderts versuchte, die ihm verfügbaren Informationen zu den Baustiftungen mit der Gewandlegende in Einklang zu bringen⁵⁹⁵. Als legendäre Bauherrin des Komplexes gilt – wie so oft in Konstantinopel – Kaiserin Pulcheria⁵⁹⁶. Die Anlage bestand aus drei Elementen: einer großen Basilika, einem südöstlich davon gelegenen und Hagia Soros genannten Zentralbau sowie einem Bad (Lousma)⁵⁹⁷. Die Hagia Soros war das älteste Gebäude und wurde offenbar um das Jahr 468 von Kaiserin Verina gestiftet⁵⁹⁸. I. J. 473 soll das aus Nazareth stammende Gewand Mariens hier platziert worden sein⁵⁹⁹. Im Zusammenhang mit Ereignissen um Kaiser Basiliskos wird die Hagia Soros als *εὐκτήριον* bezeichnet⁶⁰⁰. Das Gewand wird dagegen erst für die Zeit des Kaisers Maurikios erwähnt (da liegt aber möglicherweise eine Rückprojektion bei Theophylaktos Simokattes vor)⁶⁰¹, sollte aber in jedem Fall nach seiner wirkmächtigen Präsentation auf der Stadtmauer während der Belagerung von 626 zu einer der wichtigsten Reliquien der Hauptstadt avancieren. Seit dem Jahre 860, als es erneut – diesmal gegen einen russischen Flottenvorstoß – zum Einsatz kam, wurde das Gewand stets als Maphorion bezeichnet⁶⁰².

Zur Anlage gehörte eine monumentale Basilika. Wie wir aus einem Bauepigramm wissen, erbaute Justin I. diese Basilika⁶⁰³ und nicht Justinian I., wie Prokop suggeriert⁶⁰⁴. Justin II. erweiterte den Kirchenbau um ein Transept⁶⁰⁵. Das Bad als drittes Bauelement war berühmt für sein Heilwasser⁶⁰⁶ und bestand auch noch in mittelbyzantinischer Zeit. Es wurde

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

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

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

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

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

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

594 Schäfer, *Bronzestempel des Isidor* 329.

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

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

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

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

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

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

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

601 Wortley, *Marian Relics* 184-185.

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

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

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

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

von Kaiser Basileios II. erneuert⁶⁰⁷. Das Heiligtum besaß mehrere wundertätige Ikonen, die allesamt als Blacherni(o)tissai bezeichnet und durch Kopien im Reich verbreitet wurden, obgleich sie unterschiedliche Marientypen repräsentierten⁶⁰⁸ (besonders die Platytera und die Nikopoios). Die Kapelle der Hagia Soros besaß offenbar auch eine Ikone, die Hagiosoritissa⁶⁰⁹. Es ist allerdings unsicher, ob sich diese Ikone nicht vielleicht eher im gleichnamigen Schrein der Theotokoskirche in Chalkoprateia befand.

Das Theotokos-Heiligtum von Blachernai gehörte am Beginn des 7. Jahrhunderts zu den wichtigsten Kirchen der Hauptstadt, wie sich aus einer Novelle Kaiser Herakleios' erschließen lässt. Herakleios legte die Mitgliederzahl des Klerus in den Blachernen auf maximal 74 fest, während er der Hagia Sophia als Kathedrale eine Obergrenze von 600 zuwies⁶¹⁰. Kaiser Nikephoros II. überführte im Winter 966/967 das Keramidion aus Edessa in die Blachernenkirche⁶¹¹, wo es aber nur kurze Zeit verblieb. Die Basilika brannte i. J. 1069 nieder⁶¹² und wurde offensichtlich kurz darauf wiederhergestellt, denn Michael Psellos bezeichnet die Soros in seinem Logos über das »gewohnte Wunder« (σύνηθεξ θαύμα) vom Juli 1075 als berühmt (περιώνυμος) und verlautet nichts über eine Zerstörung⁶¹³. Um das Jahr 1100 besuchte Kyrillos Phileotes die Anlage, ohne dass seine Vita auf das Schadensereignis Bezug nimmt oder Details nennt⁶¹⁴.

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

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

Bei der der Theotokos geweihten Pharoskirche im Großen Palast von Konstantinopel liegt ein ähnlicher Fall vor. Trotz fehlender materieller Überreste lässt sich anhand der Schriftquellen ein detailliertes Bild dieses Schreins nahe dem Leuchtturm gewinnen⁶¹⁵. In die Geschichte tritt die Kirche im November 768, als in ihr die Verlobung zwischen Leon IV. und Eirene zelebriert wurde⁶¹⁶. Seit dem 9. Jahrhundert wird die Pharoskirche zur Reliquienschatzkammer des Reiches – ein Faktum, das auch im Westen bekannt war⁶¹⁷. Die wichtigsten Passionsreliquien wurden hier versammelt: Lanze und Wahres Kreuz⁶¹⁸, Mandylion⁶¹⁹, Keramidion und Sandalen Christi, der Abgarbrief, Lention und Kalamos, die Dornenkrone⁶²⁰ und viele weitere mehr⁶²¹. Die Reliquientranslationen in die Palastkirche dienten vor allem legitimistischen Erwägungen der byzantinischen Kaiser⁶²² und boten ihnen Gelegenheit, sowohl in Verbindung mit als auch bei Abwesenheit militärischer Erfolge triumphale Einzüge nach Konstantinopel zu veranstalten⁶²³.

Für diese Untersuchung wichtig ist die Frage, ob die Kirche für mögliche Pilger überhaupt zugänglich war. Hierzu behauptet Lidov: »[...] the main relics connected to the Redemptive Sacrifice and the Lord's Passion were placed in the church of the Virgin of the Pharos, which was open to numerous pilgrims from all over the world«⁶²⁴. Allerdings wurden im 11. Jahrhundert Palast samt Kirche sowohl von Robert dem Mönch als auch von Wilhelm von Tyrus als unzugänglich beschrieben⁶²⁵. Frühere Quellen, *cum grano salis* fast stets von Rhetoren am Kaiserhof verfasst, treffen überhaupt keine Aussage zur Zugänglichkeit. Daher ist davon auszugehen, dass die einfachen Gläubigen die besagten Reliquien zu keiner Zeit sehen konnten, auch nicht bei Prozessionen und ähnlichen Gelegenheiten im Rahmen von Hochfesten, da sie nicht außerhalb des Palastareals verbracht wurden⁶²⁶.

607 Patria Constantinopolitana III 214 (283 Preger).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

619 Von Dobschütz, *Christusbilder* 152-169.

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

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

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

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

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

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

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

Allerdings macht Magdalino in Bezug auf die ersten Pilgerbeschreibungen des 11. und 12. Jahrhunderts eine interessante Beobachtung: »Les récits des pèlerins ne font pas de distinction, autre que topographique, entre les églises du Palais et les églises publiques«⁶²⁷. Dies ist tatsächlich merkwürdig, findet doch Joseph von Canterbury um das Jahr 1090 nur deshalb Eintritt in die Pharoskirche, weil ihn Palastpersonal einführt⁶²⁸. Der Pilger des MS Tarragonensis 55 sah zwar die Pharoskirche etwa zur selben Zeit (zwischen 1080-1100), aber wohl nur als Begleitperson einer Gesandtschaft⁶²⁹. Der auf einen griechischen Pilgerführer der Jahre 1055-1075 zurückgehende *Anonymus Mercati* beginnt zwar mit den Reliquien des Palastes, aber zählt diese lediglich summarisch und ohne genaue Lokalisierung auf⁶³⁰. Es lässt sich also vermuten, dass Pilger keinen Zutritt zum Reliquienbestand hatten, aber trotzdem von ihm Kenntnis hatten⁶³¹.

Erst in der darauffolgenden Zeit scheint sich im Zuge der Verlagerung des Kaiserhofes nach Blachernai auch eine Veränderung der Zugänglichkeit zur Pharoskirche ergeben zu haben⁶³², denn der anonyme Pilger aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts konnte die Kirche samt ihrer Reliquien bereits ohne Behinderung besuchen⁶³³. Dergleichen gilt für zwei anonyme Pilger aus der Mitte desselben Jahrhunderts⁶³⁴. Antonij von Novgorod (1200) hatte offenbar auch Zugang, führt er doch von seinen Vorgängern abweichende Reliquienkollektionen auf und widmet der Nea Ekklesia mehr Aufmerksamkeit als der Pharoskirche⁶³⁵. Während der Lateinerherrschaft (1204-1261) verlor die Pharoskirche alle wesentlichen Reliquien an König Ludwig IX. von Frankreich, weshalb die späteren russischen Pilger der Kirche kaum noch Beachtung schenken⁶³⁶.

Ebenfalls eine Theotokoskirche ist diejenige der lebenspendenden Quelle (Zoodochos Pege)⁶³⁷. Diese extramurale Pilgerkirche Konstantinopels wurde von Justinian I. ausgebaut⁶³⁸ und von Kaiserin Eirene (797-802) erneuert⁶³⁹. Das

Ziel der Pilger war die namensgebende Heilquelle, deren Wasser getrunken oder mit Schlamm verdickt auf den Körper aufgetragen wurde⁶⁴⁰. In späterer Zeit wird auch wunderwirkendes (Lampen-)Öl in Zusammenhang mit der dortigen Ikone erwähnt⁶⁴¹. Des Weiteren wurde im Heiligtum inkubiert, wie wir aus einem Wunderbericht erfahren (10. Jh.): »Allerheiligste Gottesmutter, die Du dich – wie man sagt – in der Pege niedergelassen hast, hilf mir, der auf dem Bett des Schmerzes liegt«⁶⁴².

Die Besonderheit dieses Heiligtums waren jedoch die vielen Heilungssuchenden des Kaiserhofes, die hier angeblich Wunder erfahren haben sollen. Die Reihe begann mit Leon I.⁶⁴³, Justinian I. und den Kaiserinnen Eirene⁶⁴⁴ und Theodora (843)⁶⁴⁵, die allesamt Baustiftungen vornahmen. Kaiser Basileios I. soll die Kuppel⁶⁴⁶ und sein Nachfolger Leon VI. die Gesamtkirche restauriert haben⁶⁴⁷. Bei den weiteren Erwähnungen von geglückten Heilungen fehlen uns meist die Angaben, welche Folgen diese für das Heiligtum hatten, mithin welche Gaben dargebracht wurden. Lediglich in Bezug auf einen Mönch und dessen Novizen werden die Summen von drei bzw. fünf Solidi erwähnt, welche einmalig oder sogar jährlich für deren Heilung gewährt wurden⁶⁴⁸. Das ist freilich angesichts der aristokratischen Klientel kein hoher Betrag. Besonders dem Kaiserhaus angehörende Frauen werden in den Mirakelsammlungen genannt. Als Pilger erscheinen Glykeria, eine Verwandte Kaiserin Theodoras, Eudokia, die Schwägerin des Kaisers Maurikios⁶⁴⁹, Thekla, die Tochter des Theophilos⁶⁵⁰, Leon VI. gemeinsam mit seiner Gattin Theophano⁶⁵¹ und seine zeitweilige Favoritin Zoe Stylianou⁶⁵² sowie sein Bruder Stephanos⁶⁵³. Später folgen Kaiser Romanos I.⁶⁵⁴ und dessen Tochter Helena Lakapene⁶⁵⁵ sowie der Feldherr Ioannes Kourkouas⁶⁵⁶.

Auch für das 12. Jahrhundert setzen sich die Wunderberichte fort: Der in einem Turnier verletzte Ioannes Komnenos soll hier geheilt worden sein⁶⁵⁷. Eine Wiederbelebung des

627 Magdalino, *Église du Phare* 30.

628 Haskins, *Canterbury Monk* 293-295.

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

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

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

632 Magdalino, *Église du Phare* 16.

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

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

635 Majeska, *Russian Pilgrims* 95.

636 Majeska, *Russian Pilgrims* 102.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

657 Talbot, *Two Accounts of Miracles* 609.

Heiligtums nach der Lateinerherrschaft erfolgte unter Andronikos II. zwischen 1306 und 1313⁶⁵⁸. Im Jahre 1330 wurde Kaiser Andronikos III. angeblich dank des wundertätigen Wassers geheilt⁶⁵⁹.

Obwohl dieses hauptstädtische Heiligtum sicherlich tatsächlich häufiger von Aristokraten und der Klientel des Hofes aufgesucht wurde, verfolgte deren dezidierte Nennung und Auswahl in den Mirakelsammlungen offensichtlich das Ziel, das Prestige des Pegeschreins im Wettstreit mit anderen Pilgerheiligtümern Konstantinopels zu überhöhen. Leider sind keine archäologischen Spuren vorhanden, wodurch es unmöglich ist, weitere Bauten im Umfeld der Pilgerkirche und des bezeugten Klosters auszumachen. Speziell geschützt war der Schrein wohl nicht, wie seine Plünderung durch den bulgarischen Zaren Symeon i. J. 924 anzeigt⁶⁶⁰.

Das in den Quellen Kosmidion genannte⁶⁶¹ Heiligtum war den beiden Ärztebrüdern Kosmas und Damianos (Anargyroi) geweiht⁶⁶², wobei auch die Theotokos⁶⁶³ und der hl. Stephanos dort verehrt wurden⁶⁶⁴. Die Anlage ist heute verschwunden, sie lag mutmaßlich im Bereich des heutigen Eyup al-Ansari im extramuralen Nordwesten vor Konstantinopel⁶⁶⁵. Wie der im Distrikt Blachernai liegende⁶⁶⁶ und mit dem Kosmidion verbundene Flurname τὰ Παυλινῆς⁶⁶⁷ verrät, wurde der Komplex offenbar durch eine Stiftung Paulinas, der Mutter des späteren Gegenkaisers Leontios I. (reg. 484-488), begründet⁶⁶⁸, genauer gesagt in dessen Amtszeit als *magister militum per Thracias* (ca. 482-484). Diese Annahme wird durch die Erwähnung einer bildlichen Darstellung des Leontios in der Kirche gestützt. Eine Restaurierung und mögliche Erweiterung erfolgten unter Kaiser Justinian I.⁶⁶⁹. Seit spätestens dieser Zeit war der Komplex mit einem Kloster, einem Xenon (m. E. wohl eher von Kranken als von Pilgern frequentiert) und einem als ἱατρῆιον bezeichneten Bad versehen⁶⁷⁰. Seinen Zenit erreichte das Heiligtum im 6. Jahrhundert, aus welchem auch die erste Redaktion der zugehörigen Wundersammlung stammt (s. S. 25)⁶⁷¹. Während seines dritten Aufenthalts in Konstantinopel (um 610) wohnte Theodoros von Sykeon nach der Heilung des Patrikios Niketas eine Woche lang nahe dem Kosmidion⁶⁷². Hier, wie auch im Arte-

miosheiligtum von Oxeia, der Theotokos-Kirche in Elaia und der Anastasia-Kirche, wurde Inkubation angewandt⁶⁷³. Dazu wurde ergänzend parfümierte Kerote an Heilsuchende als Eulogie verteilt⁶⁷⁴. Diese Pilgereulogie war ein Gemisch aus Wachs und Öl und ist im dazugehörigen Kapitel (s. S. 108 ff.) näher erörtert.

Ungeschützt vor der Theodosianischen Landmauer gelegen brannten es die Awaren nach einer ersten Plünderung i. J. 623⁶⁷⁵ während der Belagerung Konstantinopels in den Jahren 626-629 nieder⁶⁷⁶. Während das Innere des Distrikts Blachernai in die Landmauer einbezogen wurde, verblieb das Kosmidion von der Stadtbefestigung ausgespart. Es wurde dennoch wiederaufgebaut. Erstmals wieder in Funktion für das Jahr 711 erwähnt⁶⁷⁷ diente es im i. J. 821 als Hauptquartier Thomas' des Slawen während seiner Belagerung Konstantinopels⁶⁷⁸. Kurze Zeit später suchte der zu dem Zeitpunkt als Strategos der Thrakesier amtierende Petronas (um 855/856) im Kosmidion Heilung, wo er auf Antonios d. J. getroffen sein soll⁶⁷⁹. Aus dem 8. und 9. Jahrhundert stammen offenbar auch die Wunderberichte der zweiten Redaktion.

Kaiser Michael IV. vergab sehr viel Geld an das Kosmidion, um eine Linderung seiner Wassersucht zu erreichen. Er erbaute es angeblich neu, errichtete ein Bad, ummauerte die Anlage und legte Gärten an. Nach seiner krankheitsbedingten Abdankung zog er sich in das Kloster im Kosmidion zurück und verstarb dort i. J. 1041⁶⁸⁰. Das Heiligtum wurde allerdings bereits sechs Jahre später im September 1047 bei Kämpfen im Zuge des Usurpationsversuchs von Leon Tornikes zerstört⁶⁸¹. Die Quellen der darauffolgenden Zeit erwähnen die Anlage nur noch cursorisch und berichten, dass die Kirche im Besitz von Kopfreliquien des Bruderpaares gewesen sein soll. Spätere Besucher sind Antonij von Novgorod i. J. 1200⁶⁸², der aber keine Details mitteilt, und Kaiser Michael VIII., der vor seinem triumphalen Einzug in das rückeroberte Konstantinopel eine Nacht im Kosmidion verbrachte (14./15. August 1261)⁶⁸³. Kurz darauf wurde es als Kloster wiederhergestellt und knüpfte an die alte Tradition an. Maximos Diakonos, fraglos ein Kleriker des Heiligtums⁶⁸⁴, propagierte in seiner um 1310 verfassten Mirakelsammlung

658 Teteriatnikov, *Virgin Zoodochos Pege* 227.

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

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

661 Schneider, *Blachernen* 85.

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

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

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

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

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

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

668 Mango, *Cosmas and Damian* 190.

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

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

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

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

673 Kislinger, *Realität und Mentalität* 362.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

684 Talbot, *Metaphrasis* 230.

die Kraft des Pilgerortes, indem er die alten Wunder mit neuen erweiterte⁶⁸⁵.

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

So ein Fall liegt grundsätzlich auch beim Michaelion in Sosthenion vor. Das 15 km nördlich von Konstantinopel und westlich des Bosphoros gelegene Heiligtum wird in den Quellen häufig auch mit dem etwas südlich angrenzenden Weiler Anaplous in Verbindung gebracht⁶⁸⁶. Der von Sozomenos postulierte Gründer Kaiser Konstantin I. soll hier persönlich ein bestehendes paganes Heiligtum (Hestia) umgewandelt haben⁶⁸⁷. Dies erscheint unwahrscheinlich, da der Michaelskult sich nachweislich nach seiner Bekämpfung von theologischer Seite im mittleren 4. erst im 5. Jahrhundert über Kleinasien hinaus ausbreiten konnte⁶⁸⁸. Aufgrund des Zeugnisses von Sozomenos ist aber klar, dass das Michaelion von Sosthenion im 5. Jahrhundert bestand⁶⁸⁹. Die erste nachweisliche Inkubation fand i. J. 440 im Heiligtum statt⁶⁹⁰.

Daniel Stylites bestieg um 460 eine neben der bereits existenten Michaelskirche in Sosthenion stehende Säule, auf welcher er im Dezember 493 verstarb⁶⁹¹. Dort wurde er zu Lebzeiten von den Kaisern Leon I.⁶⁹² und Zenon⁶⁹³ aufgesucht, ebenso von Konsul Kyros und Kaiserin Eudoxia II.⁶⁹⁴. Nach seinem Tod wurde er neben der Säule bestattet, wodurch das Stylitenheiligtum weiterhin Besucher anziehen konnte⁶⁹⁵. Die dokumentierte Förderung des Kultes um den noch lebenden Styliten Daniel durch Kaiser Leon I.⁶⁹⁶ bringt Hansgerd Hellenkemper zu der Annahme, dass dieser Kaiser auch für

die erste Monumentalisierung des Michaelion verantwortlich war⁶⁹⁷. Sicher ist der für den Danielkult bestimmte Bau von Xenones⁶⁹⁸ und einer *mandra*⁶⁹⁹ (Umfassungsmauer) durch diesen Kaiser, da sie in der Vita angeführt werden. Ebenso sicher ist, dass die Michaelskirche bereits bestand, da in eben diese die reichen Motivgaben für Daniel gegeben wurden⁷⁰⁰. Offenbar wurde für Daniel keine Kirche gebaut, womit das Michaelion von seinem zeitweiligen Nachbarn profitierte. Naheliegender erscheint mir eine Umgestaltung und ein Ausbau der Gesamtanlage nach dem Tode Daniels i. J. 493 unter Kaiser Anastasios I., der in den Quellen auch als Kultförderer auftritt und das Heiligtum i. J. 515 aufsuchte⁷⁰¹. Dies würde sich auch gut mit der bei Prokop erwähnten Baustiftung Justinians I. zusammenfügen, die sich offenbar auf das Michaelion bezieht⁷⁰². Wie allseits bekannt, schrieb Prokop in seinem enkomiastischen Werk über die Bauten auch jene Baumaßnahmen Justinian zu, die bereits durch Justinians Vorgänger ins Werk gesetzt worden waren.

Das Heiligtum wird in den folgenden Jahrhunderten nur noch selten in Quellen erwähnt und auch dann nur indirekt mit dem Pilgerwesen in Verbindung gebracht. Kaiser Michael VII. (1071-1078) förderte das Michaelion, wie Georgios Tsantilas aufgrund von Ioannes Mauropous' Epigramm auf einer dort von diesem Kaiser gestifteten Ikone zeigt⁷⁰³. Die Ikone zeigte Christus, wie er den Kaiser und seine Gemahlin krönt. Zu dieser Zeit dominierte bereits das von Basileios II. begründete Kloster den Kultort, dessen Abt Symeon Adressat eines Briefes von Theophylaktos von Ochrid i. J. 1093/1094 war⁷⁰⁴. Diesen Zustand fand wohl auch Leontios von Jerusalem vor, als er i. J. 1157/1158 das Heiligtum besuchte. Der Schwerpunkt seines Interesses lag aber offenbar auf dem Danielkult⁷⁰⁵. Eine weit bedeutendere Erneuerungsmaßnahme als die bereits genannten ging auf Kaiser Isaak II. Angelos (1185-1195) zurück, der den Erzengel aufgrund seines Gentilnamens als Schutzpatron wählte. Er stattete die Kirche prächtig aus, wenn auch offenbar mehrheitlich mit Spolienmaterial aus anderen Kirchen der Hauptstadt⁷⁰⁶. Diese erneuerte Kultanlage sah Antonij i. J. 1200 und erwähnt in seiner Beschreibung noch immer die Symeonsreliquien⁷⁰⁷.

685 Talbot, *Metaphrasis* 234.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

695 Schachner, *Archaeology of the Stylite* 359.

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

697 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten in Kleinasien* 268.

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

699 Sodini, *Stylites syriens* 10.

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

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

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

703 Tsantilas, *Ioannēs Mauropous* 327-338.

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

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

706 Kallirro, *Resting Place* 245-249.

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

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

Daraus lässt sich ableiten, dass die Stadt Konstantinopel *nicht* als genuines Pilgerziel der Byzantiner anzusprechen ist⁷⁰⁹, sondern dass der Zielpunkt der reichsinternen Pilger bis in die komnenische Zeit jeweils eine konkrete Pilgerkirche der Stadt bildete. Auch wenn jene Pilger in Konstantinopel zweifellos nicht nur ein einziges Heiligtum aufsuchten, deuten die Quellen darauf hin, dass sie das Konglomerat der Heiligtümer Konstantinopels im Unterschied bspw. zu den Heiligen Bergen des Latmos, Athos und Bithynischen Olympos nicht als eine *Sakrallandschaft* perzipierten. Überdies ist Külzer zuzustimmen, dass das Pilgerwesen einen eher geringen Einfluss auf die Stadtentwicklung Konstantinopels hatte⁷¹⁰.

Spezifika von Pilgerheiligtümern

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

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

Bauliche Eigenheiten von Pilgerheiligtümern

Eine erste Möglichkeit ist es, häufig wiederkehrende Charakteristika der Bauten an unstrittigen Pilgerzentren wie den eben ausgeführten herauszuarbeiten und anhand derer eine Wallfahrtsarchitektur zu definieren⁷¹¹. Eine solche offenbart einstige Pilgeraktivität am Ort der Verehrung, wobei bauliche Veränderungen Expansion und Verfall eines Heiligtums greifbarer machen, als ein Blick in die schriftlichen Quellen.

Ein wesentlicher baulicher Aspekt von byzantinischen Pilgerstätten ersten Ranges ergab sich daraus, dass sie häufig *extra muros* gelegen waren und infolgedessen bei Gefährdung gesondert ummauert wurden. Kultbezirke hatten üblicherweise ohnehin eine Temenosmauer, die den Asylbereich markierte; in einem solchen suchte i. J. 551 Papst Vigilius im chaldäonensischen Euphemia-Heiligtum Schutz⁷¹². Die Besonderheit der Pilgerkirchen war ihre Ausstattung mit besonders vielen und kostbaren Motivgaben, wodurch der Sicherheitsaspekt stärker berücksichtigt werden musste. Skeuophylakia, Aufbewahrungsorte der *ἱερὰ σκεύη*, wurden eigens durch starke Mauern geschützt⁷¹³. Doch dies reichte meist nicht aus. Da Pilgerheiligtümer zudem häufig in peripheren Zonen des Reiches gelegen waren, mussten gegen Briganten, Nomaden und Invasoren Vorkehrungen getroffen werden⁷¹⁴. Stärkere Ummauerungen des 5./6. Jahrhunderts finden sich daher etwa in Abū Mīnā, Resafa⁷¹⁵, Qal'at Sim'ān⁷¹⁶, Mons admirabilis⁷¹⁷, Meriamlik⁷¹⁸, Garizim⁷¹⁹, Theveste und beim Sinai-Kloster⁷²⁰. Nach arabischen Angriffen wurden die Peterskirche (846) und die Pauluskirche (883) vor den Toren Roms mit eigenen Wällen versehen⁷²¹. Die Ummauerung der Johanneskirche von Ephesos ist hinsichtlich ihrer Datierung stark umstritten (6.-9. Jh.)⁷²². Myra erhielt durch Ioannes Orphanotrophos eine Stadtmauer, die auch das Nikolaos-Heilig-

708 Effenberger, Konstantinopel als Pilgerziel 149.

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

710 Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 192.

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

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

713 Sternberg, *Orientalium more secutus* 86.

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

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

716 Sodini, *Hiérarchisation des espaces* 258.

717 Djobadze, *Archeological Investigations* 89-90.

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

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

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

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

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

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

Eine weitere, wiederkehrende bauliche Eigenheit von Pilgerorten sind längere Zugangsachsen und Bogenmonumente. Baulich gefasste Zugangswege konnten sowohl für Prozessionen als auch für Stationsgottesdienste genutzt werden⁷²⁴. Gleichermaßen waren sie vorteilhaft für ortsfremde Pilger, da sie jene in die Anlage leitete und die Besucher eine innere Anspannung aufbauen konnten. Beispiele für *viae sacrae* finden sich am Zugang zu Qal'at Sim'ān⁷²⁵, Abū Mīnā, Meriamlik und von Hierapolis zum Philipposheiligtum⁷²⁶. Zusätzlich kann man die Michaelsgrotte in Monte Gargano in diese Überlegung einbeziehen, zu der bereits im 8. Jahrhundert ein langer, mit Altären gesäumter Abstieg (in den Quellen: *gradus*) führte⁷²⁷.

Die Ausstattung einiger *viae sacrae* mit Triumphbogenarchitektur ist wohl darauf zurückzuführen, dass der Heilige als Triumphator betrachtet und deshalb der Pilgerort mit der entsprechenden Architektur inszeniert wurde. Zudem erlaubten solche Tore eine Selektion und Steuerung der Besucher⁷²⁸. Bogenmonumente waren am Aufgang zu Qal'at Sim'ān⁷²⁹, am Mons admirabilis⁷³⁰, in Abū Mīnā⁷³¹ und später auch in Ephesos (sogenanntes Tor der Verfolgung) errichtet. Bei der Konzeption von Pilgerzentren wurde auf Sichtachsen besonders geachtet⁷³².

Stark besuchte Pilgerheiligtümer waren überdies mit Baptisterien ausgestattet. Viele Pilger der Spätantike waren ungetauft (Katechumenen) oder lediglich Sympathisanten des Christentums⁷³³, worauf sich die Pilgerkirchen einstellten. Nicht wenige ließen sich wohl am Festtag des Heiligen taufen, um sich unter seinen persönlichen Schutz zu stellen. Hinzu kamen seit dem 5./6. Jahrhundert Sühnepilger, die nach einer schweren Verurteilung Pilgerheiligtümer aufsuchten und in Baptisterien vor dem Betreten eine Segnung mit dem dortigen Wasser empfangen (sogenannte Ablution)⁷³⁴. Zur Panegyris eines Heiligen wurden folglich viele Menschen getauft und mit Wasser gesegnet, weshalb die Baptisterien entsprechend geräumig sein mussten. Das war die Ursache für die stets vorhandenen und meist großen Baptisterien in Pilgerorten, selbst wenn die Pilgerheiligtümer in nur dünn besiedelten Regionen lagen. In

allen Pilgerzentren befanden sich große Baptisterien: so z. B. in Meriamlik⁷³⁵, auf dem Mons admirabilis⁷³⁶, an der Johanneskirche in Ephesos (gebaut um 500)⁷³⁷ und in Abū Mīnā⁷³⁸. Qal'at Sim'ān hatte derer sogar zwei⁷³⁹, und Alahan manastir als mögliches Pilgerzentrum bot auch ein größeres⁷⁴⁰.

Die Baptisterien weisen uns auf eine wichtige Funktion der Pilgerorte hin. Das Pilgerwesen wurde offensichtlich dazu eingesetzt, größere Bevölkerungsgruppen mit schwacher Romanisierung in peripheren Gebieten des Reiches an die Kirche zu binden. Die Heiligtümer trugen also zur intentionell betriebenen Ausbreitung des Christentums bei⁷⁴¹. Sowohl die Kirche als auch die Kaiser hatten ein Interesse daran, die Saumgebiete des Reiches stärker in das politische Gefüge einzubinden und die dort ansässige Bevölkerung im Sinne der Staatsräson zu »befrieden« oder gegen etwaige Gegner einzusetzen. Diese Hypothese lässt sich in mehreren Fällen herausarbeiten: Sei es in Resafa, wo der Stamm der Taglib und der Stammesverband der Ġassāniden im Sinne der Grenzstärkung weitgehend christianisiert wurde, oder sei es in Theveste und Abū Mīnā in Bezug auf die beduinische Bevölkerung.

Eine weitere bauliche Besonderheit ergab sich aus der Art der Reliquienverehrung, wie sie von Pilgern praktiziert wurde. Der Pilgermenge musste einerseits die individuelle Verehrung ermöglicht werden, andererseits war eine räumliche Distanz notwendig, die dem Diebstahl der Reliquien vorbeugte. Die schiere Zahl von Verehrenden zum Zeitpunkt der Panegyris erforderte zudem, die Besucher zu kanalisieren und bestenfalls in einem Ringverkehr am Verehrungsort vorbei zu leiten⁷⁴². Ein hierfür angelegter doppeltreppiger Zugang wurde seit dem von Papst Gregor I. (590-604) veranlassten Umbau in der Alten Peterskirche in Rom beschriftet⁷⁴³, dessen Vorgängereinrichtung offenbar schon in der Spätantike nur vom Kultpersonal ausgewählte Pilger nutzen durften, um den Grabplatz Peters zu sehen⁷⁴⁴. Ein zweifacher Treppenzugang existiert auch in der Geburtskirche in Bethlehem und zur Artemios-Krypta in der Johanneskirche in Oxeia⁷⁴⁵ (Konstantinopel). Wegen der Kanalisierung gab es in Pilgerkirchen zudem besonders häufig Zugänge in die Seitenschiffe⁷⁴⁶ (Bsp. Qal'at Sim'ān, Abū Mīnā⁷⁴⁷, Basilika A in Resafa, Nikolaos-Kirche von Myra⁷⁴⁸, Sant' Apollinare in Classe).

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

724 Sodini, Hiérarchisation des espaces 257-258.

725 Sodini, Wallfahrtszentrum 131.

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

727 Otranto, Il Regnum longobardo e Gargano 180.

728 Yasin, Pilgrim and Arch 168.

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

730 Lafontaine-Dosogne, Itinéraires archéologiques 78-81.

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

732 Yasin, Sight Lines of Sanctity 248-280.

733 Brenk, Kultort 70.

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

735 Kramer, Kuppelbasilika 304-307.

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

737 Thiel, Johanneskirche 102.

738 Grossmann, Abū Mīnā II.

739 Peña, Lieux de pèlerinage 97.

740 Elton, Alahan 50.

741 Riba, Le voyage 174.

742 Brenk, Kultort 70.

743 Brenk, Kultort 73-79.

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

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

746 Mitchell, Archaeology of Pilgrimage 176-177.

747 Redigolo, San Mena 35.

748 Niewöhner, Myra 132-133.

Pilgerwesen und Inkubation

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

In loser Fortsetzung paganer Kulttradition, aber mit zahlreichen rituellen Abweichungen zur früheren Praxis⁷⁴⁹ offerierten viele Pilgerheiligtümer Heilsuchenden die Möglichkeit zur Incubatio (griech. ἐγκοίμησις, ἔγκλισις und ἐγκατάκλισις)⁷⁵⁰. Im Unterschied zu den traditionellen Kulturen, die Träume und Visionen nach erfolgtem Tieropfer versprochen, die wiederum von Traumdeutern im Heiligtum interpretiert wurden um eine Genesung zu erreichen, boten christliche Inkubationsheiligtümer lediglich Heilstoffe wie Kerote oder Lampenöl an, um den Heilerfolg im Traum zu gewährleisten⁷⁵¹. Die Kultpraxis der Inkubation ist in Byzanz bis zum 11. Jahrhundert wiederholt als üblich belegt⁷⁵². Da Krankheiten landläufig mit Sünden assoziiert wurden⁷⁵³, suchte eine ausgewählte Gruppe von Pilgern Genesung von akuten Erkrankungen in Heiligtümern. Eine Konsequenz dieses Angebots war, dass die auf solche Pilger sich spezialisierenden Pilgerkirchen mit einem erhöhten Aufkommen von lebensbedrohlich Erkrankten und folglich z. T. Sterbenden umgehen mussten.

In Menouthis wurden die Pilger am Eingang zum Heiligtum sortiert⁷⁵⁴ und bereits aufgenommene Kranke konnten später wieder weggeschickt werden. Eine erfolglose Heilung wird von Sophronios zu einem Weissagungswunder umgedeutet: Die reiche Alexandrinerin Rhodope erschien in Menouthis,

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

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

In einem Fall wurde ein im Kosmidion (Konstantinopel) Verstorbener aufwändig auf Kosten des Heiligtums bestattet⁷⁵⁶. Die Aufenthaltsdauer von Heilsuchenden reichte im Artemios-Heiligtum von Oxeia von drei Tagen über drei Monate bis zu maximal zwei Jahren⁷⁵⁷ bis eine angebliche Genesung vermeldet wurde⁷⁵⁸. In der ebenfalls in Konstantinopel gelegenen Theotokos-Kirche von Elaia dauerte es jeweils 3, 30 bzw. 40 Tage, bis drei der Inkubanten geheilt waren⁷⁵⁹. Diese Quellen nachrichten lassen vermuten, dass die Heilsuchenden im Einzelfall für das Heiligtum zu einer Belastung werden konnten⁷⁶⁰.

Zur Inkubation wurden die Geschlechter getrennt, was den Raumbedarf nochmals erhöhte⁷⁶¹. Nach Ausweis der Quellen fand die Inkubation in den Seitenschiffen der besser bekannten Inkubationsheiligtümer Sosthenion⁷⁶², Kosmidion, der Johanneskirche in Oxeia⁷⁶³, Menouthis⁷⁶⁴ und Meriamlik⁷⁶⁵ statt⁷⁶⁶. Für die Johanneskirche in Oxeia lässt sich dies anhand der *Miracula* des hl. Artemios noch genauer bestimmen: Die Männer inkubierten im Nordschiff und der Krypta⁷⁶⁷, während die Frauen im Südschiff beim Altar für die hl. Febronia von Nisibis platziert wurden⁷⁶⁸. In Menouthis konnte man die räumliche Distanz zwischen dem Schlafort für die Inkubation und dem Deponierungsort der Reliquien durch Geschenke an das Kultpersonal verkürzen⁷⁶⁹. Dies wird auch durch einen Wunderbericht für den hl. Artemios angedeutet (Konstantinopel, 7. Jh.). Dort wird einem reichen Pilger vom Kultpersonal (den *Hebdomarioi*, d. h. den wöchentlich alternierend dienenden Niederklerikern⁷⁷⁰) untersagt, direkt am Reliquiensarg zu inkubieren. Dieses Verbot fasst er als Aufforderung zu deren Bestechung auf:

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

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

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

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

Als eine Alternative zur Inkubation boten viele Heiligtümer Pilgern Heilbäder an. Λουτρά fanden sich in Menouthis⁷⁷², Mons admirabilis⁷⁷³, Meriamlik⁷⁷⁴, am Philipposmartyrion von Hierapolis⁷⁷⁵ und in den Kosmidia von Nikomedeia⁷⁷⁶ (9. Jh.) und von Konstantinopel⁷⁷⁷ (6.-14. Jh.) – in den beiden letzten Fällen mit einem sogenannten ιατρείον verbunden⁷⁷⁸ – sowie in Blachernai⁷⁷⁹ (dort λουσμα genannt). Auf den Thermalquellen von Chonai⁷⁸⁰ und Germia waren ebenfalls Heilbäder errichtet (5.-11. Jh.)⁷⁸¹.

Schriftliche Zeugnisse von Pilgeraktivität

Eine dritte Möglichkeit, einen byzantinischen Pilgerort von Bedeutung zu erkennen, sind schriftliche Hinterlassenschaften. Einige Pilgerheiligtümer überliefern einen Fundus sogenannter Pilgergraffiti an ihren Mauern⁷⁸². Graffiti dokumentierten nicht nur die Anwesenheit eines Besuchers, sie zeigen auch eine ideelle Gemeinschaft mit denjenigen Pilgern, die sich dort bereits verewigt hatten. Aus diesem Grund weisen jene Graffiti meist einen hohen Grad von Kohäsion auf: das immer gleiche Formular, meist die Anrufung des jeweiligen Heiligen und die Bedeckung der Mauern an den Zugangswegen mit Kreuzritzungen. Von der Forschung bereits aufgenommene Graffiti-Corpora mit Pilgerbezug sind z. B. jene der Hagia Sophia des 11.-15. Jahrhunderts⁷⁸³, diejenigen in Resafa vor dem Eingang zum Deponierungsraum

der Sergiosreliquien⁷⁸⁴, die der Parthenonkirche in Athen⁷⁸⁵ und die des Siebenschläferheiligtums in Ephesos⁷⁸⁶.

Unerlässlich für eine Institutionalisierung des Pilgerzieles war eine der Kultverbreitung dienende literarische Produktion. Die Texte spiegeln ebenso deutlich wie die Bauten den Wettstreit zwischen Pilgerheiligtümern wider⁷⁸⁷. Ein schönes Beispiel dafür ist eine in den *Miracula* des hl. Theraon geschilderte Begebenheit (Konstantinopel, um 700-720): Ein gewisser Italos Phlorinos habe zunächst geplant, seine Dämonen im Blachernenschrein austreiben zu lassen, konnte sich ihrer aber in der Theotokos-Kirche von Elaia durch das Eingreifen des hl. Theraon entledigen⁷⁸⁸. Die Nennung des ungleich bedeutenderen und konkurrierenden Pilgerheiligtums diene dem Zweck, sich mit diesem auf eine Augenhöhe zu begeben.

Die Grundlage für die Etablierung eines Heiligenkultes bildete zumeist eine Heiligenvita. Im Falle der Beförderung eines Engelskultes musste man freilich direkt zur Abfassung von Mirakelsammlungen (lat. *libelli miraculorum*⁷⁸⁹) übergehen, die jedoch auch bei »normalen« Heiligen geeignet waren, die δύναμις eines Ortes zu bekräftigen⁷⁹⁰. Eine nützliche überblicksartige Untersuchung der byzantinischen Gattung der Mirakelsammlungen ist jüngst von Stephanos Efthymiadis vorgelegt worden⁷⁹¹. Für die hiesige Untersuchung ist es wichtig, dass diese Literatur verschiedenen Zielen diene. Ein Anhaltspunkt ergibt sich aus der Entstehungszeit der jeweiligen Wundersammlungen, die auffällig häufig nach einer Zeit des Niedergangs des Heiligtums und/oder mit einer Wiederherstellung verbunden sind. Daraus lässt sich als ein gemeinsames Element herausarbeiten, dass Mirakelsammlungen einen befürchteten Bedeutungsverlust gegenüber konkurrierenden Heiligtümern abzuwehren suchten oder umgekehrt an eine glorreiche Vergangenheit anknüpfen wollten in einem Umfeld, das sich bereits auf andere Pilgerziele fokussierte. Ein weiteres Ziel der Wundersammlungen bestand darin, eine Spezialisierung des Heiligtums im Hinblick auf bestimmte Krankheiten zu beför-

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

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

773 Schachner, *Archaeology of the Stylite* 361.

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

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

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

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

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

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

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

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

781 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 229.

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

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

784 Ulbert, *Archäologische Forschungen* 117.

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

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

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

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

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

790 Caseau, *Hôpitaux byzantins* 222.

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

dern, um betroffene Pilger anzuziehen: Die hl. Photeine heilte Blinde⁷⁹², die hll. Euaristos und Theodoros von Sykeon vermochten effektiv Dämonen auszutreiben⁷⁹³, Theodoros Tiron spürte verlorene Gegenstände und Menschen auf⁷⁹⁴, Therapon therapierte Lähmungen⁷⁹⁵ und der hl. Eugenios bekämpfte Tu-

berkulose⁷⁹⁶. In der Pegekirche erhielten nierenkranke Pilger⁷⁹⁷ und im Sergiosheiligtum von Resafa solche mit Kopfleiden⁷⁹⁸ Heilung, während der hl. Artemios auf Unterleibs- und Bauch-erkrankungen (im Besonderen der männlichen Geschlechtsorgane) spezialisiert war⁷⁹⁹, um einige Beispiele zu nennen.

792 *Miracula Photinae* (Halkin; Talbot).

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

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

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

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

797 Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 159.

798 Fowden, *Barbarian Plain* 189.

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

Genese des christlichen Pilgerwesens

Grundlagen

Die beiden Ideen von der Sakralität eines Ortes und der Interzession (intercessio/προσεβεία) der Heiligen sind die Grundlage des religiösen Reisens⁸⁰⁰. Im Christentum wird ein sakraler Platz zunächst durch eine Hierophanie manifestiert, mithin durch eine vormalige Vergegenwärtigung des Göttlichen, welche die bisherige Homogenität des Raumes aufbricht und der Stätte des Geschehens eine höhere Qualität gegenüber ihrer profanen Umgebung zumisst⁸⁰¹. Es entsteht in dem zuvor einheitlichen Raum ein Zentrum, ein *Fenster zum Kosmos*⁸⁰², das der religiöse Mensch aufsucht, um in dieser besonderen und ausgezeichneten Atmosphäre zu verweilen und dem Göttlichen nahe sein zu können. Er hat dabei durchaus die Überzeugung, dass seine individuellen Anliegen hier eher eine Erfüllung finden als anderswo. Diese Idee war den griechisch-traditionellen Kulturen fremd, im Judentum schwach ausgeprägt⁸⁰³ und wurde von einigen frühen christlichen Theologen bekämpft⁸⁰⁴. Überzeugt von diesem Gedanken wurde es möglich, die Zeugen einer Hierophanie – mithin Reliquien – an einen anderen Platz zu bringen und dort zu rekondieren, um jenen Ort zu einem verehrungswürdigen zu erheben.

Palästina wurde in der Spätantike (noch) nicht als »Heiliges Land« bezeichnet, auch wenn sich Christen in vielfältiger Weise (hagiographisch, kirchenpolitisch, ikonographisch) seit dem dritten Jahrhundert an der Region orientierten⁸⁰⁵. Keiner der Kirchenväter legte eine systematische theologische Darlegung vor, was die Heiligkeit eines Ortes begründe⁸⁰⁶; statt-

dessen verwiesen viele häufig darauf, dass das Himmlische Jerusalem dem irdischen vorzuziehen sei⁸⁰⁷.

Die christlichen Reisenden vor der Konstantinischen Wende (im 2.-3. Jh.) besuchten daher vorrangig aus Gründen der Bibelexegese Palästina⁸⁰⁸, d. h. um zusätzliche Ortsinformationen zu erhalten und um Hebräisch zu lernen⁸⁰⁹. Zu diesen zählen Melito von Sardeis (2. Hälfte des 2. Jhs.)⁸¹⁰, Origenes (um 230)⁸¹¹, der Presbyter Pionios von Smyrna (um 250)⁸¹², der nachmalige Bischof von Jerusalem Alexandros aus Kappadokien (um 210)⁸¹³ und Bischof Firmilianos von Kaisareia Mazaka (zwischen 222-249)⁸¹⁴. Ralf Bockmann machte jüngst die wichtige Beobachtung, dass in Bezug auf die genannten Reisenden lediglich Stätten der Natur erwähnt werden, die eigens einer theologischen Deutung bedurften⁸¹⁵. Eusebios' *Onomastikon* (um 300 verfasst⁸¹⁶) war ebenfalls nicht für Pilger, sondern für Exegeten der Bibel gedacht, wie dessen Arrangement und die darin enthaltenen Informationen verraten⁸¹⁷. Im Speziellen lässt sich für Jerusalem zeigen, dass es bis zur Palästina-reise der Kaiserin Helena (vom Herbst 326 bis 327)⁸¹⁸ und dem von Kaiser Konstantin betriebenen Bau der Grabeskirche (Baubeginn vermutlich noch vor Helenas Ankunft i. J. 326; Weihe 335)⁸¹⁹ keine Bedeutung als christliches Reiseziel hatte⁸²⁰.

Erst für die unmittelbar darauffolgende Zeit lässt sich das christliche Pilgerwesen unanfechtbar nachweisen⁸²¹. Zum einen wurde die Sakralität einzelner palästinischer Orte erstmals in Eusebios' *Vita Constantini* deutlich betont; zum an-

800 Kaplan, *Chrétienté byzantine* 21.

801 Bergmeier, *Visionserwartung* 64-70.

802 Diktion von: Eliade, *Das Heilige* 27-28.

803 Taylor, *Christians and the Holy Places* 308 und 314.

804 Grundlegende Studie dazu: Markus, *Places Become Holy* 257-271.

805 Heyden, *Orientierung* 335.

806 Heyden, *Orientierung* 345-346.

807 Basierend auf: Offb 21,11-15 und Gal 4,26. – Ausführlichste Studie dazu ist: Heyden, *Orientierung* 109-113, die zeigt, dass erst seit dem 3. Jh. und auch dann nur bei Kirchenvätern im Westteil des Reiches (speziell bei Justin, Irenäus, Tertullian) Palästina als heilig gekennzeichnet und gegenüber anderen Gegenden der Ökumene besonders herausgestellt wurde. Maßgeblich hinzuzuziehen: Marksches, *Himmliches und irdisches Jerusalem* 303-350.

808 Holum, *Hadrian and Helena* 68-69; Engemann, *Jerusalem der Pilger* 26; Schauta, *Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen* 15-16; Klein, *Palästina-wallfahrt* 145-181.

809 Holum, *Hadrian and Helena* 69. Die grundlegende Studie zu diesem Thema (mit etwas abweichender Auffassung): Windisch, *Die ältesten christlichen Palästina-pilger* 145-158. Hunt, *Christian Pilgrims* 25-28, hingegen vertritt die Auffassung, dass es sich sehr wohl bereits um Pilger im nachmaligen Sinne handelte.

810 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* IV 26,13 (386 Schwartz). – Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 83; Harvey, *Melito and Jerusalem* 401-404; Walker, *Holy City* 11.

811 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* VI 23,4 (570 Schwartz). – Walker, *Holy City* 12.

812 Acta Pionii presbyteri Smyrnensis, cap. 4 (140 Musurillo). – Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 101; Walker, *Holy City* 13.

813 Eusebii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* VI 19,16 (564 Schwartz). – Walker, *Holy City* 12.

814 Hieronymi *De viris illustribus* LIV 5 (152-154 Ceresa-Gastaldo).

815 Bockmann, *Framing Sanctity* 26.

816 Barnes, *Constantine* 106-113.

817 Limor, *Holy Journey* 328; Sivan, *Pilgrimage* 58; Maraval, *Jérusalem* 351-365; Barnes, *Constantine* 110-111; Walker, *Holy City* 42-43.

818 Drijvers, *Helena* 63-64; Heyden, *Orientierung* 130-132.

819 Eusebii episcopi Caesariensis *De vita Constantini* III 25-28 (94-96 Winkelmann), III 30-32 (97-99 Winkelmann) und III 41-45 (101-103 Winkelmann). – Walker, *Holy City* 15-17; Corbo, *Santo Sepolcro*; Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem* III 7-72.

820 Eusebii episcopi Caesariensis *Onomasticon* (106 Klostermann). – Walker, *Holy City* 40-41; Heyden, *Orientierung* 145.

821 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 245; Bitton-Ashkelony, *Encountering* 15-16.

deren erwähnte er in seiner *Demonstratio evangelica* erstmals summarisch Jerusalem-pilger⁸²². Ob tatsächlich die Reise Helenas den Startschuss bildete, lässt sich nicht mehr beweisen, da der Charakter ihres Aufenthalts in Palästina durch die legendäre Verarbeitung in den Jahrzehnten danach vollständig überformt wurde⁸²³. Kenneth Holums Interpretation der Helenareise überzeugt weitgehend und lässt sich folgendermaßen zusammenfassen⁸²⁴: Im Nachgang zu der Staatsaffäre um Crispus habe Helena einen *iter principis* durch die Orientprovinzen eingeschlagen⁸²⁵ und zahlreiche Baustiftungen im Auftrag ihres Sohnes veranlasst, ohne allerdings dabei als Pilgerin in Erscheinung zu treten.

Bei Iohannes Chrysostomos und Ambrosius finden sich erste Spuren der Helenalegende (vor 400)⁸²⁶, die dann auf der Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia beruhend von Rufinus und Sokrates maßgeblich ausformuliert wurde⁸²⁷. Diese Autoren stehen aber schon unter dem Eindruck des aufblühenden Pilgerwesens. In direkter Nachfolge Helenas begab sich auch Eutropia, die Schwiegermutter Konstantins, nach Palästina⁸²⁸. Während der Herrschaft Konstantins entstand eine ganze Reihe von Memorialbauten in Palästina⁸²⁹. Am wichtigsten waren die Grabeskirche und die Eleona in Jerusalem⁸³⁰, die Geburtskirche in Bethlehem⁸³¹ und die Theophanie- bzw. Trinitätskirche in Mambre⁸³². Kurz nach Konstantins Tod setzte sich das Bauprogramm mit der Anas-tasis-Rotunde⁸³³, der Sionskirche (zwischen 336-348)⁸³⁴, dem Imbonon (um 370)⁸³⁵, den Prophetengräbern in Hebron⁸³⁶, Samaria und an anderen Orten fort⁸³⁷.

Der erste überlieferte unbestrittene Pilger scheint ein Anonymus aus Bordeaux gewesen zu sein (i. J. 333)⁸³⁸. Offenbar waren die ersten Pilgerreisen auf die biblischen Stätten Palästinas ausgerichtet (Palästina nunmehr als *terra sanctorum locorum* wahrgenommen⁸³⁹), allerdings dehnte sich dieses Phänomen rasch auf die bekannten Märtyrerplätze im gesamten Mittelmeerraum aus, welche ihrerseits bis dahin nur

Bezugspunkte ihrer jeweiligen Gemeinden gewesen waren⁸⁴⁰. Diese Entwicklung zeigt sich bei Egerias Reiseroute bereits als abgeschlossen (381-384)⁸⁴¹.

Im Verlauf des 4. und 5. Jahrhunderts sind es vor allem Angehörige der senatorischen Führungsschicht, von deren Pilgeraktivitäten wir wissen⁸⁴². Dies könnte aber auch in der Überlieferungslage begründet sein und sollte daher nicht überbewertet werden. Beispielsweise deutet Chrysostomos an, dass zu seiner Zeit (um 400) bereits viele Pilger zur Grabeskirche und nach Bethlehem strömten:

»Bedenke, wegen Einem versammelt sich die gesamte Ökumene, um das Grab zu sehen, obwohl dort kein Leichnam ist. Welche Kraft zieht sie aus den Enden der Welt an, so dass sie sehen können, wo er geboren, wo er begraben, wo er gekreuzigt wurde. Bedenke das Kreuz, welche Kraft dieses Symbol hat«⁸⁴².

Offenbar begann das christliche Pilgerwesen als eine weitgehend elitäre Veranstaltung, die aber einen Trend begründete, der sehr rasch das Phänomen des Pilgerreisens popularisierte. Dieser Prozess führte zu einer Erweiterung der akzeptierten Pilgerziele über Palästina und die großen Märtyrerstätten hinaus zum jeweils benachbarten Heiligen⁸⁴⁴. Kislinger umreißt diese Entwicklung folgendermaßen:

»Der verehrende Zugang zu arrivierten Heiligen [...] hat es zugleich ermöglicht, das ursprüngliche Konzept des Pilgertums, welches räumlich auf Palästina und Ägypten beschränkt war, auszuweiten, indem man es abwandelt. Der anderswo angesiedelte Heilige hob diese Grenzen auf und personalisierte die Wallfahrt gleich den Mönchscentren. Eine Verkürzung der zu bewältigenden Distanzen erfolgte, was solchen Stätten-Tourismus auch vermehrt dem einfachen Volk erschloß, egal ob es um bloßes Gebet an besonderem Ort, Erfüllung eines Gelübdes oder Bitte um Beistand in irdischen Nöten, speziell Krankheit, ging«⁸⁴⁵.

822 Eusebii episcopi Caesariensis *Demonstratio evangelica* VI 23 (278,15-23 Heikel).

823 Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 28-38.

824 Holum, *Hadrian and Helena* 66-81.

825 Holum, *Hadrian and Helena* 75.

826 Iohannis Chrysostomi *Homilia in Iohannem* 85,1 (PG 59, 461); Ambrosii episcopi Mediolanensis *Oratio de obitu Theodosii*, capp. 41-43 (59-60 Mannix).

827 Gelasii episcopi Caesariensis *Historia ecclesiastica* fragm. 15 (120-128 Waltraff/Stutz/Marinides); Rufini *Historia ecclesiastica* X 7-8 (969-971 Mommsen); Socratis *Historia ecclesiastica* I 17 (55-57 Hansen). – Drijvers, *Promoting Jerusalem* 91-93. – Maßgebliche Studie: Heid, *Ursprung der Helenalegende* 41-71.

828 Eusebii episcopi Caesariensis *De vita Constantini* III 53 (106 Winkelmann).

829 Walker, *Holy City* 111; Telfer, *Constantine's Holy Land Plan* 696-700.

830 *Itinerarium Egeriae* XXV 11 (72 Franceschini/Weber); Eusebii episcopi Caesariensis *De vita Constantini* III 43 (102 Winkelmann). – Vincent, *Éléona* 48-71.

831 *Itinerarium Burdigalense* 598, 5 (20 Geyer/Cuntz); Eusebii episcopi Caesariensis *De vita Constantini* III 43 (101-102 Winkelmann).

832 *Itinerarium Burdigalense* 599, 3-6 (20 Geyer/Cuntz); Eusebii episcopi Caesariensis *De vita Constantini* III 52-53 (105-107 Winkelmann). – Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 66-67; Friedman, *Pilgrims in the Shadow* 105.

833 Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 6-14; Wilkinson, *Pilgrims during the Byzantine Period* 75-101.

834 Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitanis *Catechesis* XVI 4 (2, 208 Reichl/Rupp). – Maraval, *Égérie* 67; Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem* III 261-287.

835 *Vita Petri Iberi* (35 Raabe). – Bieberstein/Bloedhorn, *Jerusalem* I 155, III 286-288 und III 299; Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem* III 72-88.

836 Maraval, *Égérie* 101-103. – Zu der »Wiederauffindung« der Patriarchengräber i. J. 1119/20 siehe noch immer Riant, *L'invention de la sépulture des patriarches* 411-421. Paraphrase und umfassende Studie dazu: Elm, *Nec minor celebritate* 318-344.

837 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 68.

838 *Itinerarium Burdigalense* (Geyer/Cuntz).

839 Heyden, *Orientierung* 344.

840 Markus, *Places Become Holy* 262; Maraval, *Earliest Phase of Christian Pilgrimage* 65.

841 Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 164-165. – Heyden, *Orientierung* 156-157, die Egerias Bezug zum Hof Kaiser Theodosios' I. hervorhebt. – Zur Datierung: Devos, *La date du voyage* 165-197.

842 Besonders viele Frauen sind darunter: Egeria, wohl eine dem theodosianischen Kaiserhaus nahestehende Witwe; Paula; Fabiola, Sylvia (Schwägerin von Prätorianerpräfekt Rufinus), die beiden Melaniae und Eudokia: s. Kislinger, *Realität und Mentalität* 344-345; Sumption, *Pilgrimage* 261; Hunt, *Silvia* 354-362; Klein, *Politics of Holy Space* 95-107; Holum, *Theodosian Empresses* 185-189.

843 Iohannis Chrysostomi *Homilia* 109 cap. 6 (PG 55, 274): »[...] ἐννόησον τίνας ἐνεκεν ἢ οἰκουμένη συντρέχει ἅπαντα τάφον ἰδεῖν σῶμα οὐκ ἔχοντα. Ποία δύναμις ἔλκει τοὺς ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς, ὥστε ἰδεῖν ποῦ μὲν ἐτέχθη, ποῦ δὲ ἐτάφη, ποῦ δὲ ἐσταυρώθη. ἐννόησον αὐτὸν τὸν σταυρὸν, ὅσης δυνάμεώς ἐστι σημεῖον. Für Chrysostomos' eher desinteressierte Einstellung gegenüber dem christlichen Pilgerwesen: s. Barone, *Pilgrims* 463-476.

844 Brown, *Rise and Function of the Holy Man*; Brown, *Cult of the Saints*.

845 Kislinger, *Realität und Mentalität* 358.

Es setzte also eine Vermehrung akzeptierter Pilgerziele ein, der sich im Übrigen mit dem sich parallel entwickelnden Phänomen der Reliquienteilungen und -translationen weiter verstärkte⁸⁴⁶ (die erste gesicherte Translation ist die des hl. Babylas in Antiocheia 351/354⁸⁴⁷). Obwohl die Mehrheit der bekannten Reliquienteilungen und -translationen des 4.-6. Jahrhunderts aus (kirchen-)politischen Erwägungen erfolgte, hatte die Proliferation enorme Folgen für die Entwicklung des Pilgerwesens und wurde auch z.T. durch dieses begünstigt⁸⁴⁸. Seit dem 6. Jahrhundert war das Pilgern ein routiniertes und bevölkerungsübergreifendes Phänomen, welches deutliche Spuren in der hagiographischen Literatur und visuellen Kultur der Zeit hinterlassen hat⁸⁴⁹. Spätestens in der justinianischen Epoche war das Pilgerwesen voll entfaltet. Zu jener Zeit entstanden in Konstantinopel Kirchenbauten zu Ehren von mit dem Pilgerwesen verbundenen Heiligen⁸⁵⁰.

Pilgerkritik und Pilgerschutz

Einige Väter der frühen Kirche übten Kritik an der Vorstellung der Sakralität von Orten und mithin auch am Pilgerwesen. Den theologischen Ausgangspunkt hierfür bildeten Jesusworte im Matthäus⁸⁵¹ und im Johannesevangelium⁸⁵², dass Gott nicht in Jerusalem oder Garizim, sondern in Geist und Wahrheit zu verehren sei. Infolgedessen wurde in vielen Schriften der Alten Kirche (2.-3. Jh.) die Verehrung irdischer Orte abgelehnt⁸⁵³.

Nachdem das christliche Pilgerwesen entstanden war, trat Gregor von Nyssa als der prominenteste Gegner hervor⁸⁵⁴, wobei er eher beabsichtigte, das zu seiner Zeit populär werdende Phänomen zu steuern als es rundweg abzulehnen⁸⁵⁵. Augustinus blies in dasselbe Horn, als er betonte, dass Gott nicht durch Orte begrenzt sei⁸⁵⁶; an anderer Stelle äußerte er sich jedoch milder⁸⁵⁷. In ähnlicher Weise schrieb Hieronymus

an Paulinus von Nola, um ihn von einem Besuch in Jerusalem abzubringen⁸⁵⁸, obwohl er andernorts das Pilgerwesen in ein positives Licht rückte⁸⁵⁹. Paulinus seinerseits argumentierte, dass der Besuch der biblischen Orte den Glauben zu stärken vermag⁸⁶⁰ (i. J. 402). Auch Ioannes Chrysostomos vermochte nichts Verderbliches im Pilgern zu erkennen⁸⁶¹. Der miaphysitische Theologe Philoxenos von Mabbūg/Hierapolis (gest. 523) trat hingegen als Kritiker des Fernpilgers hervor⁸⁶², da er mit einer chaledonensischen Kontrolle über die Pilgerheiligtümer Palästinas konfrontiert war⁸⁶³. Seine Schriften entfalteten lediglich im miaphysitisch-westsyrischen Bereich eine Wirkung. Die Angehörigen dieser Kirche unternahmten tatsächlich seltener überregionale Pilgerreisen, wie sich anhand der spätmittelalterlichen Überlieferung und den nur wenigen bekannten Pilgern ablesen lässt⁸⁶⁴.

Die Hauptstoßrichtung im Sinne einer Mäßigung des Pilgerwesens richtete sich seit dem 5. Jahrhundert gegen das Pilgern von bestimmten Personenkreisen, einerseits Asketen und Mönche, da sie abgeschieden oder ortsgebunden leben sollten⁸⁶⁵, und andererseits Frauen, weil deren Reisen generell – sowohl begleitetes als auch unbegleitetes – als unmoralisch angesehen wurde⁸⁶⁶. Wenn Pilgerziele kritisiert werden, bezieht sich die Kritik auf Palästina und mithin auf das Fernpilgerwesen – gegen die weit häufiger vorkommenden regionalen Pilgerreisen wird an keiner Stelle argumentiert⁸⁶⁷. Die Wirkung der theologischen Stimmen auf Genese und weitere Entwicklung des Pilgerwesens darf wohl nicht überschätzt werden, wie bereits Giles Constable vorschlägt: »It is doubtful whether many pilgrims [...] were in fact persuaded to stay at home by these arguments, but they show that the decision may not always have been an easy one«⁸⁶⁸.

In späterer Zeit wurden nur noch ausgewählte Aspekte des Pilgerwesens, wie z. B. die panegyrischen Märkte (s. S. 139 ff.), kritisiert. Eine interessante Pilgerkritik übte Philagathos im 12. Jahrhundert, indem er das lateinische Pilgerwesen ver-

846 Maraval, Earliest Phase of Christian Pilgrimage 73.

847 Theodoretus episcopi Cyrrhensis Historia ecclesiastica III 10 (186-187 Parmentier/Hansen); Sozomeni Historia ecclesiastica V 19, 17-19 (225-226 Bidez/Hansen). – Sumption, Pilgrimage 28; Kötting, Reliquienübertragungen 85-86.

848 Geary, Saint and Shrine 267. Für einen Überblick über das Phänomen der Reliquienteilungen in der Spätantike vor allem drei Studien Bernhard Köttings: Kötting, Reliquienverehrung 61-74; Kötting, Reliquienübertragungen 85-89; Kötting, Reliquienkult 90-119. Krueger, Liturgical Time 111, hebt korrekt hervor, dass Pilger großen Anteil am Transfer von Reliquien nahmen.

849 Krueger, Christian Piety 302.

850 Das waren Kirchen für: Thekla, Theodoros Tiron, Sergios und Bakchos und eine Erweiterung des Kosmidion, vgl. Krueger, Christian Piety 306-307.

851 Mt 23,29 und 27,52-53. Dazu: Bitton-Ashkelony, Encountering 65-105.

852 Joh 4,19-21.

853 Maraval, Earliest Phase of Christian Pilgrimage 64; Maraval, Jérusalem 351-365; Markus, Places Become Holy 257-271.

854 Gregorii Nysseni ep. 2,10-17 (116-120 Maraval).

855 Limor, Holy Journey 326; von Ulrich, Wallfahrt und Wallfahrtskritik 87-96.

856 Augustini episcopi Hipponiensis Contra Faustum XX 21 (561-565 Zycha); Augustini episcopi Hipponiensis Tractatus in Iohannis evangelium X 1 (100 Willems).

857 Augustini episcopi Hipponiensis ep. 78,3 (2, 334-335 Goldbacher).

858 Hieronymi ep. 58 capp. 2-3 (1, 529-532 Hilberg).

859 Hieronymi epp. 46-47 (1, 345-350 Hilberg).

860 Paulini Nolani ep. 49 (402 de Hartel/Kamptner).

861 Ioannis Chrysostomi Homilia ad populum Antiochenum 3,2 (PG 49, 49).

862 Bitton-Ashkelony, Encountering 184-187. – Zur theologischen Einstellung gegenüber dem Pilgerwesen nach Palästina diskutieren die Belege Bitton-Ashkelony, Attitudes 188-203, und Horn, Asceticism 320-328. Demnach befürwortete noch Peter der Iberer Pilgerreisen nach Jerusalem, wie er durch eigene Taten auch bewies, erst die darauffolgende miaphysitische Generation zeigte eine Veränderung der Einstellung.

863 Zwei erbauliche Erzählungen über Miaphysiten mit hohem sozialen Status, die erst nach einer Vision und darauffolgenden Konversion zum Chalkedonense die Grabeskirche betreten konnten (um 605), legen darüber Zeugnis ab: Ioannis Moschii Pratum spirituale, capp. 48-49 (PG 87, 2904-2905; 39-40 Wortley).

864 Im 14. Jh. sind in Jerusalem nur einige Hundert westsyrische Pilger pro Jahr dokumentiert: s. Kaufhold, Bedeutung Jerusalems 163-164. Offenbar war es für Mönche unüblich zu pilgern, so dass es nur für Laien akzeptabel erscheint, vgl. Teule, Perception of Jerusalem Pilgrimage 318-319.

865 Kötting, Wallfahrtskritik 246-249; Bitton-Ashkelony, Encountering 51; von Falkenhausen, Rolle der Wallfahrt 38.

866 Für Genderspekte des Pilgerwesens sei verweisen auf: Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines 162-167; Talbot, Pilgrimage to the Holy Land 99-100. – Folgende Pilgerreisen haben diesbezüglich eine große Relevanz: Sophronii Hierosolymitani Vita Mariae Aegyptiaca, capp. 18-19 (PG 87, 3709-3711; 80-81 Kouli); Vita Pelagiae poenitentis (Synax. CP 248-249).

867 Bitton-Ashkelony, Encountering 8.

868 Constable, Opposition 145.

ächtlich machte. Er tat dies im Kontext mit den damals in Italien bereits etablierten Osterspielen, bei denen Jesus beim Einzug in Jerusalem als Pilger dargestellt wurde⁸⁶⁹. Diese Einzelstimme deutet darauf hin, dass die sich divergierend entwickelnden Wallfahrtstraditionen in Ost und West seit den Kreuzzügen verstärkt wahrgenommen wurden. Grundsätzlich in Frage gestellt wurde das Pilgerwesen nicht. Es erregte insgesamt kaum Bedenken von theologischer Seite.

Stattdessen wurde es als verdienstvolle, wenn auch nicht obligatorische Kultpraxis angesehen, die von den Glaubensbrüdern unterstützt werden müsse. Dem Herrscher kam als dem Schutzherrn der Pilgerwege naturgemäß besondere Bedeutung zu. Beispielsweise erbat der Klostergründer Sabas von Kaiser Justinian I. Subsidien nach dem samaritanischen Aufstand in Palästina und wünschte in diesem Zusammenhang auch den Bau einer Befestigung zum Schutz der lokalen Christen⁸⁷⁰. Dies begründete er mit arabischen Vorstößen. Im lateinischen Westen findet sich die Verantwortlichkeit für Pilger seitens des christlichen Herrschers häufig⁸⁷¹. Auf Byzanz wirkte das insoweit ein, als Kaiserin Anna Dalassena von Papst Victor III. (1086-1087) dafür getadelt wurde, dass Pilgern Gebühren auferlegt würden, ohne dass etwas für ihre Sicherheit getan werde (s. S. 192). Aus Byzanz selbst allerdings finden sich nur wenige entsprechende Belege. Eustathios von Thessaloniki streicht in seiner Rede an Kaiser Manuel I., die vermutlich zu Epiphanie des Jahres 1176 gehalten wurde⁸⁷², heraus, dass seine Festungserneuerungen in Dorylaion und

Soublaion die Seldschuken zurückgedrängt und die Reisewege gesichert hätten:

»Und man kann Wege, die früher den Christen unzugänglich waren, nunmehr als öffentliche Straßen ausgebreitet daliegen und zum Betreten einladen sehen – und zwar nicht nur für voll bewaffnete Männer, sondern für all jene, die für die Reise gut ausgestattet sind; und das Eisen, mit dem man sich für diesen Weg versieht, ist wohl gerade noch ein griffbereiter Dolch. Auf jene Wege wagen sich sogar bereits Frauen – selbst die verzärtelten und die aus der Stadt –, all jene, die die göttliche Sehnsucht zu den heiligen Stätten entflammt hat und sie dazu treibt, sich für eine gewisse Zeit im dortigen Landstrich (sc. um Dorylaion) aufzuhalten«⁸⁷².

Der Hofredner erklärt die Bauaktivitäten in aller Deutlichkeit damit, dass der Kaiser die Westroute für Pilger sichern wollte. Der Kaiser ließ auch den Papst darüber brieflich informieren und führte dieselbe Motivation für seinen Festungsbau an. Das ergibt sich aus einem Brief Papst Alexanders III. an seinen Kardinal und Legaten Petrus, in dem zusätzlich die Grabeskirche als Ziel der Pilger angegeben wird⁸⁷⁴. Bereits Manuels Vater Johannes II. war vom Hofredner Nikephoros Basilakes für die Öffnung der Pilgerwege nach Abschluss seines Kilikienfeldzugs von 1138 gerühmt worden⁸⁷⁵. Aus den Zeugnissen wird deutlich, dass es sich um eine offiziell ausgegebene Begründung kaiserlicher Politik handelte; da sie aber erstmals für die Kaiser des 12. Jahrhunderts belegt ist, ist sie wohl aus der Konkurrenz zu den entstandenen Kreuzfahrerstaaten zu erklären.

869 Maguire, *Medieval Art in Southern Italy* 225-227. – Zeitgenössische bildliche Darstellungen dessen: Gargiulo, *Iconografia del pellegrino* 453-463 Abb. 17-20.

870 Cyrilli Scythopolitani *Vita Sabae*, cap. 72 (175 Schwartz; 184 Price).

871 Webb, *Pilgrimage in the Medieval West* 1.

872 Stone, *Dorylaion Revisited* 188 und 195; Magdalino, *Empire of Manuel* 126.

873 Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis *Oratio M* (206,38-44 Wirth; andere Übersetzungen: 83-84 Stone; 77-78 Metzler): Καὶ ἔστιν ἰδεῖν ὁδοὺς ἀβάτους τὰ πρῶν Χριστιανοῖς ἄρτι λεωφόρους ἐκκειμένας καὶ ἀναπεπταμένας εἰς βᾶσιμον, καὶ οὐ μόνον ἀνδράσι, καὶ τούτοις ὀπλοφοροῦσιν, ἀλλὰ καὶ οἷς τὰ τῆς πορείας εὐζῶνα καὶ ὁ ἐνόδιος σίδηρος μόλις που καὶ εἰς παρητημένην

πεπόρισται μάχαιραν ἤδη καὶ γυναῖκες τολμῶσι τὰς ὁδοὺς ἐκεῖνας, καὶ αὐτὰ τῶν τρυφερευομένων καὶ τῶν ἐξ ἄσπετος, ὅσας ὁ θεῖος πόθος ἀναθερμαίνων τόποις ἁγίοις ὅπου δὴ ποτε τῆς ἐκεῖ γῆς ἐπιδήμιος ποιεῖ.

874 Alexandri III papae ep. 1233 (PL 200, 1063-1064). – Stone, *Dorylaion Revisited* 185; Magdalino, *Empire of Manuel* 96-97.

875 Nicephori Basilacae *Oratio in Ioannem II imperatorem*, cap. 10 (56,12-16 Garzya): Ἀλλὰ γὰρ ἐκεῖνοις μὲν, ὡ βασιλεῦ, τὴν ἐπὶ τὴν κάτω ταύτην καὶ φαινομένην Ἱερουσαλήμ ἀκριβῶς ἐξελέανας, σαυτῷ δ' ἑτέραν θειοτέραν ὁδὸν καὶ μάλα εὐρεῖαν ἀνέφεξας, τὴν εἰς Ἱερουσαλήμ δηλαδὴ τὴν ἄνω καὶ ἱεράν, ἀφ' ἧς καὶ καθ' ἣν τὸν γλυκὺν Ἰησοῦν ὀπτανόμενος καταγλυκάξεις σου τὴν ψυχὴν, καὶ ἀποπληροῖς σου τὸν ἔρωτα, καὶ χαίρεις τὰ ἄρρητα.

Reiserouten, Fortbewegung und Transport von Pilgern

Allzu oft werden Untersuchungen zum Pilgerwesen auf eine Erforschung der Pilgerorte begrenzt⁸⁷⁶. Dabei ist ein entscheidendes Element jedweder Pilgeraktivität die eigentliche Reise zum Pilgerort, denn das Pilgern bedingt die physische Bewegung zu einem verehrungswürdigen Ort außerhalb des eigenen Alltags⁸⁷⁷. Die Schwierigkeit hierbei ist, dass die Informationen zur Reise in Relation zu denen über das Pilgerziel in den Schriftquellen zurücktreten und dazu auch noch im archäologischen Befund kaum Spuren hinterlassen haben.

Das Ziel der Untersuchung in diesem Abschnitt ist, in grundlegende wirtschaftliche Aspekte des Reisens von Pilgern einzuführen. Dafür erscheint es zunächst notwendig, die im Untersuchungszeitraum herrschenden Bedingungen der Land- und Seereisen zu skizzieren. Anschließend sind die diachronen, meist politisch bedingten Veränderungen der räumlichen Verkehrsverbindungen aufzuzeigen, über die üblicherweise gereist wurde und die unter dem von Peregrine Horden und Nicholas Purcell geprägten Stichwort der »connectivity« wieder stärker ins Bewusstsein der Forschung getreten sind⁸⁷⁸. Nur in diesem größeren Kontext betrachtet können die Besonderheiten von Pilgerreisen und ihrer Routen im Unterschied zu Reisen aus anderer Motivation herausgearbeitet werden.

Auf dieser Grundlage soll anhand der bekannten Reiserouten von spätantiken und mittelbyzantinischen Jerusalem-pilgern (4.-12. Jh.) überlegt werden, ob sich Veränderungen hinsichtlich der aufgesuchten Pilgerorte beobachten lassen, die es erlauben, Aufstieg und Niedergang einiger Pilgerzentren besser zu verstehen. Das Ziel der Überlegung ist es somit festzustellen, welcher Zusammenhang zwischen den Reisebedingungen und den aufgesuchten Pilgerorten besteht und welchen Einfluss dieser auf die Entwicklung einzelner Orte hatte.

Vorbereitung der Reise

Bereits vor der Abreise stand der Pilger vor zwei wirtschaftlichen Problemen. Zum einen mussten ausreichende Ressourcen für die kostspielige Reise angespart werden, zum anderen die eigenen Belange für die Zeit der Abwesenheit

geordnet werden. Zur Verwaltung des Besitzes wurde gemäß einiger lateineuropäischer Quellen ein Kurator bestimmt und öfters ein Testament aufgesetzt⁸⁷⁹. Während aus dem lateinischen Westen viele solche Verfügungen erhalten geblieben sind, fehlen uns aus Byzanz fast gänzlich die entsprechenden Privaturkunden für einen Vergleich. Daher kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden, ob dieselbe Praxis auch von byzantinischen Pilgern geübt wurde.

Für das westliche Hochmittelalter gilt als gesichert, dass die bevorstehende Abreise zum Anlass genommen wurde, Klöster und Kirchen der Heimatregion für den Fall der ausbleibenden Rückkehr *pro redemptione animae* zu beschenken⁸⁸⁰. Auf diese Weise profitierten nicht nur die Zielorte von der Freigiebigkeit der Pilger.

So wurden beispielsweise die ostsyrischen Pilger, die jenseits der byzantinischen Reichsgrenzen in Mesopotamien lebten, zur Gabenfreude an ihrem Herkunftsort angehalten. Eine Synode i. J. 585 verkündete in ihrem 12. und 15. Kanon, dass die Gläubigen, die innerhalb des Byzantinischen Reiches reiche Gaben schenkten, fortan ihre eigenen Sprengel ebenso reich bedenken sollten⁸⁸¹ (ausführlicher dazu S. 176 ff.). Diese Bestimmung dokumentiert einen als relevant empfundenen Vermögensabfluss vom sasanidisch beherrschten Mesopotamien nach Palästina, auf welchen reagiert werden musste. Es lässt sich leider nicht sagen, ob byzantinische Pilger ebenfalls vor ihrem Aufbruch Kirchen ihrer eigenen Region beschenken, da uns dazu Zeugnisse fehlen.

Ausrüstung

Weder unter byzantinischen noch orientalischen Christen bildeten sich bis zum Hochmittelalter gesonderte Abzeichen oder eine spezielle Bekleidung heraus, die Reisende als Pilger gekennzeichnet hätten. Sie blieben der Erscheinung nach einfache Reisende bzw. Mönche⁸⁸². Bezüglich der byzantinischen Pilger ergibt sich das einerseits aus dem Schweigen über spezielle Attribute in den Schriftquellen, andererseits aus dem Befund der bildlichen Darstellungen. Ein schönes Beispiel

876 Dem trat jüngst bereits eindrücklich entgegen: Coleman/Elsner, *Reframing Pilgrimage* 2-6; Craft, *Dynamic Landscapes* 24.

877 Craft, *Dynamic Landscapes* 6; Karpozilos, *Taxidiōtikos perigraphes* 511-541. Allgemein dazu: Stoddard, *Defining and Classifying Pilgrimages* 43-45. – Zur Trennlinie zwischen Fest und Alltag: Assmann, *Der zweidimensionale Mensch* 13-30.

878 Horden/Purcell, *Corrupting Sea*.

879 Ein Beispiel dafür: Ottonis Frigensis *Gesta Friderici I imperatoris*, cap. 36 (57 Waitz). – Allgemein dazu: Sumption, *Pilgrimage* 168.

880 Sumption, *Pilgrimage* 169.

881 *Acta synodorum orientaliū, canones* 12 (408-409 Chabot) und 15 (441-444 Chabot).

882 Fiey, *Pèlerinage des Nestoriens et Jacobites* 117. – Seit dem 12. Jh. (Barhebraeus) wird westsyrischen Pilgern das Tragen weißer Gewänder empfohlen – sicherlich aus Reflex zu muslimischen Pilgern im ihrām, dem Gewand der Mekka-Pilger: Teule, *Perception of Jerusalem Pilgrimage* 320.



Abb. 1 Sogenanntes Menologion Basileios' II. (um 1000): Darstellung der Verehrung Symeons d. J. auf dem Mons admirabilis durch vier einheimische Melkiten Antiocheias (l.) und einen byzantinischen Mönch aus der Fremde (r.). – (Codex Vaticanus graecus 1613, fol. 24. Biblioteca Vaticana, Rom).

für eine Illustration, in der sicher ein Pilger zu sehen ist, findet sich im sogenannten Menologion Kaiser Basileios' II. (Vat. gr. 1613, fol. 24): Dort ist Symeon Stylites d.J. abgebildet, zu seiner Rechten vier Besucher mit orientalischer Kleidung und zur Linken ein ihn verehrender Mönch mit Mantel, Wanderstab und einem Lederbeutel am Gürtel – offenbar ein Pilger (Abb. 1)⁸⁸³. Eine fast identische Darstellung eines Pilgermönches erscheint auch zum Synaxareintrag zu Daniel Stylites (fol. 259)⁸⁸⁴. Das Bildformular ist bereits im *Codex purpureus Rossanensis* aus dem 6. Jahrhundert (fol. 13) bei der Darstellung des Blinden zu finden, der von Jesus geheilt wurde (Joh 9,1-7)⁸⁸⁵. Von dieser Beobachtung ausgehend lässt sich vermuten, dass byzantinische Mönche in ähnlicher Gewandung wie die lateinischen auf Pilgerschaft gingen. Seit dem 11./12. Jahrhundert etablierten sich bei den letzteren – auch jenen im Laienstand – der Stab (*fustis* oder *baculum*)⁸⁸⁶ und

die grobe Tunica sowie der Lederbeutel an der Taille (*capsella*, *sporta* oder *pera*) als feste Pilgerkennzeichen⁸⁸⁷.

Des Weiteren war es notwendig, haltbare Lebensmittel mitzuführen⁸⁸⁸, was bei großen Fahrten wie der Heinrichs des Löwen (1172) sofort zur logistischen Herausforderung wurde: Viele Wagen mit Mehl, Wein, gepökeltem Fleisch und gedörrtem Fisch waren Teil des Trecks, wobei die ärmeren Teilnehmer von den reicheren zehrten⁸⁸⁹. Kleinere Gruppen führten etwa auf dem Sinai Brot, Salz und einen hölzernen Becher mit sich⁸⁹⁰ (5. Jh.). Auch wenn viele Jahrhunderte zwischen den wenigen konkreten Belegen liegen, so lässt sich dennoch an ihnen ablesen, dass eine Grundausrüstung und Nahrungsmittel vom Pilger üblicherweise mitgeführt wurden. Auch wenn es als besondere asketische Übung galt, ohne jeglichen Proviant aufzubrechen⁸⁹¹ oder während der Pilgerreise zu hungern und zu dürsten⁸⁹², mussten Pilger ja dennoch regel-

883 Franchi dei Cavalieri, II Menologio I 3-4.

884 Franchi dei Cavalieri, II Menologio I 64. – Dieser Abschnitt wurde durch einen freundlichen Hinweis von Maria Parani (Nikosia) angeregt.

885 Cavallo / Gribomont / Loerke, *Codex Purpureus Rossanensis* 77-80 mit Abb. 14; Gargiulo, *Iconografia del pellegrino* 484-487 Abb. 43.

886 Sumption, *Pilgrimage* 171; Heath, *Pilgrim Life* 121-122.

887 Umfangreiche und nützliche Studie: Gargiulo, *Iconografia del pellegrino* 435-487.

888 Zu diesem logistischen Problem vor allem: Haldon, *Roads and Communications* 131-158.

889 Arnoldi *Chronica Slavorum* I 1 (11-12 Lappenberg) und I 3 (15 Lappenberg). – Joranson, *Palestine Pilgrimage of Henry the Lion* 167-168. – Allgemein dazu: Schmutge, *Anfänge des Pilgerverkehrs* 53; Sumption, *Pilgrimage* 206-207.

890 Theodoretus episcopi Cyrrhensis *Historia religiosa* II 13 (1, 222 Canivet).

891 Gregorii monachi *Vita Lazari Galesiotae*, cap. 14 (AASS Nov. III 513; 92-93 Greenfield).

mäßig Nahrungsmittel beschaffen. Dies ist einer der Gründe, warum längere Reisen nur von zwei Gruppen unternommen werden konnten: Einerseits von wohlhabenden Pilgern, die die Kosten schultern konnten, andererseits von Mönchen, die auf der Reise Hilfe erbaten und nur etappenweise und mit geringer Geschwindigkeit vorankamen. Von diesen Gegebenheiten hing die Größe der Einzugsbereiche der Pilgerstätten ab (s. S. 85 ff.).

In der Spätantike und in mittelbyzantinischer Zeit war es aufgrund des noch nicht entwickelten Bankwesens⁸⁹³ unumgänglich, das gesamte nötige Geld für die Reise bar mitzuführen⁸⁹⁴. Es wurde im üblichen Lederbeutel deponiert und im Verlauf der Reise gestückelt gewechselt. Für das späte Mittelalter schätzte Henry Savage nach den westlichen Quellen, dass ein gut vorbereiteter Pilger eine Palästinareise mit mindestens 200 Dukaten im Beutel antrat⁸⁹⁵. Daraus ergab sich ein großes Risiko, ausgeraubt zu werden. Erst im Spätmittelalter etablierte sich für die von den Seerepubliken organisierten Pilgerfahrten ein Geldtransferwesen, in dem der Templerorden eine tragende Rolle einnahm⁸⁹⁶.

Das Überschreiten politischer Grenzen barg stets gewisse Unsicherheiten. Hochgestellte Personen erhielten von Beamten des Byzantinischen Reiches *salvacondotti* (ab dem 12. Jh. als *sigillia* bezeichnet), welche ihnen kaiserliches Geleit während der Reise verbrieften, sie von Abgaben freistellten und dem üblichen Vorwurf der Spionage entgegentraten⁸⁹⁷. Wie im Falle Bernards des Mönchs (867) deutlich wird, erschien es ratsam, so wenige Grenzen wie möglich zu passieren und deshalb gegebenenfalls das Byzantinische Reich sogar ganz zu umgehen, wenn man ins islamisch beherrschte Palästina reisen wollte (s. u.).

Im Folgenden sollen die wichtigsten Pilger Routen in den Blick genommen werden, um deren wirtschaftliche Implikationen zu ergründen. Dabei erscheint es analytisch sinnvoll, nicht nur Land- und Seereisen voneinander getrennt zu untersuchen, sondern die kurzen Seepassagen innerhalb von längeren Landreisen gesondert zu betrachten.

Reiserouten der Pilger

Es besteht eine starke Abhängigkeit der Pilger Routen von den allgemeinen Verkehrsverbindungen, da Pilger zu Lande

die merkantile und militärische Infrastruktur nutzten und auf See ausschließlich merkantile, also Seehandelsrouten. Die von ihnen gewählte Routenführung war damit vollständig den allgemeinen politischen Entwicklungen unterworfen. Erst für das Spätmittelalter werden vereinzelte Ansätze für eine eigens für Pilger ausgelegte Wege-Infrastruktur greifbar⁸⁹⁸.

Die Wahl der Destinationen durch die Fernpilger erfolgte daher keineswegs frei, sondern war von anderen Erwägungen abhängig. Peregrine Horden stellte zuletzt fest:

»The complex of movements and the habit of mobility are possibly more important than the actual destination. If the older destinations become inaccessible, pilgrimage can be directed elsewhere. Continuity is not therefore especially to be looked for in the places that are the objects of pilgrimage: these are as flexible as the networks of communications themselves«⁸⁹⁹.

Obgleich dieser These weitgehend zugestimmt werden muss, bildet dieser Aspekt nur einen Teil des Gesamtproblems. Denn auch Pilger waren nicht frei, beliebige Orte zum Pilgerziel zu erklären, sondern die Auswahl der als würdig anerkannten Pilgerorte, die von Fernpilgern aufgesucht wurden, war begrenzt und durch Tradition bestimmt. Es ist mithin ein komplexes Zusammenspiel von verschiedenen Faktoren⁹⁰⁰, die zur Wahl einer Pilger Route führten. Für eine über mehrere Etappen geplante Pilgerreise mussten zunächst etablierte Pilgerstätten als Ecksteine ausgewählt werden. Danach mussten diese über zu diesem Zeitpunkt übliche Verkehrsverbindungen verbunden werden (»connectivity«). Daraus ergab sich eine Routenführung, die Transitpunkte enthielt, die keine genuinen Pilgerziele waren. Eine stetige Präsenz von Pilgern an bestimmten Transitorten konnte dann im Zusammenspiel mit einer geschäftstüchtigen Ortskirche oder Kloster die Begründung eines gänzlich neuen Pilgerortes befördern.

Konnte die Entstehung eines Pilgerschreines teilweise intentional geschehen, so war das weitere Schicksal eines Heiligtums in weit geringerem Ausmaß in der Hand der lokalen Amtsträger. Die Pilgerzentren hatten auf großräumige politische Entwicklungen keinen Einfluss; oft bedeuteten diese ein rasches Ende für einst große Heiligtümer oder das Aufblühen eines neuen. Exemplarisch sei Meriamlik angeführt, dessen Grenzlage zwischen Byzanz und dem Kalifat in einer als Niemandsland⁹⁰¹ charakterisierten Zone ab der Mitte des 7. Jahrhunderts zu einem völligen Abbruch von

892 Beispiele: Petri Vita Ioannicii, cap. 42 (AASS Nov. II/1 408; 299-300 Sullivan); Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, capp. 22-23 (AASS Nov. III 516; 105-107 Greenfield); Vita Phantini iunioris, cap. 26 (430, 18-19 Follieri).

893 Die westlichen Beispiele des 11.-12. Jhs. für Deponierungen von Pilgervermögen sind zusammengestellt bei: Szabó, Xenodochia 113; Favreau, Rudolf von Pfullendorf 35-36 und 44; Stopford, Archaeology of Pilgrimage 66; Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 59-60.

894 Beispiele: Wisskirchen, Pilger von Bordeaux 1292; Savage, Pilgrimages and Shrines 42-43.

895 Savage, Pilgrimages and Shrines 43; Sumption, Pilgrimage 204.

896 Beispiel aus dem Jahr 1180: Favreau, Rudolf von Pfullendorf 35-36. Allgemein dazu: Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 59. – Zur Rolle der Templer dabei: Metcalf, Templars as Bankers 1-17.

897 Kresten, Geleitbrief, besonders 75-76; von Falkenhausen, Straßen und Verkehr 133. Zum 12. Jh.: Maltezou, Adeies eleutherés kyklophorias 173-179.

898 Umfassend studiert das Reisen im Spätmittelalter Reichert, Asien und Europa.

899 Horden/Purcell, Corrupting Sea 446.

900 Sarah Craft formuliert ein m. E. zu einseitiges Erklärungsmodell für die Begründung und Genese neuer Pilgerorte außerhalb Palästinas. Sie verengt die Ursachen auf zum fraglichen Zeitpunkt (4.-6. Jh.) etablierte Verkehrsverbindungen und bestehende Infrastruktur und verweist damit pagane Kulttraditionen oder bischöfliche Einflussnahme in Nebenrollen: Craft, Dynamic Landscapes 10-11.

901 Zur Grenzsituation zwischen Byzanz und Kalifat in diesem Raum: Eger, Spaces between the Teeth.

Pilger- und sonstiger Reiseaktivität führte⁹⁰². Die Sicherheitsrisiken sind aus ökonomischer Sicht als extreme Steigerung der Transaktionskosten einzustufen, die zum Abriss der Konnektivität führen⁹⁰³. In ähnlicher Weise führte der byzantinische Kontrollverlust über fast den gesamten Balkan von der Mitte des 6. bis zum 10. Jahrhundert zu einer stark verzögerten Entwicklung von Pilgerorten in diesem Bereich, die sich gleichzeitig in den anderen Reichsteilen ergeben hatte. Drei eindrucksvolle Beispiele hierfür sind die Heiligtümer des Demetrios in Thessaloniki, der Maria d. J. in Bizye und das der Athanasia in Ägina⁹⁰⁴, die aufgrund ihrer geographischen Lage nur kurzzeitig oder verzögert eine größere Bedeutung erlangen konnten. Während in den ersten beiden Fällen das Erste Bulgarische Reich die Entwicklung des Pilgerverkehrs störte, waren es im letzten Fall die muslimischen Korsaren Kretas⁹⁰⁵. Ein Pilgerort hatte nahezu keine Einflussmöglichkeit auf die allgemeinen politischen Entwicklungen, die sein grundsätzliches Schicksal determinierten.

Mittelalterliche Pilger planten ihre Reiseroute entlang ohnehin etablierter Handelsrouten und Militärstraßen. Das von Marlena Whiting geprägte Bild von *braided networks*⁹⁰⁶, d. h. eines aus drei Gliedern bestehenden Zopfes bzw. Flusses, erscheint mir für die byzantinische Epoche als eine besonders gelungene Metapher für die von unterschiedlichen Gruppen weitgehend gemeinsam genutzte Infrastruktur. Da alle Reisenden bestimmte Bedürfnisse teilten, namentlich die für Informationsaustausch und Versorgung notwendigen urbanen Durchgangsstationen, gute Wege, Unterkünfte, Wasser und Nahrungsmittel, überschritten sich die Reiserouten weitgehend. Als spezifische zusätzliche Ziele suchten Händler Märkte, Militärs Grenzposten und Festungen und Pilger sakrale Stätten auf. Lediglich für diese speziellen Motivationen trennten sich ihre Reisewege⁹⁰⁷.

Dies ist auch der Grund, warum die meisten Pilgerzentren der Spätantike und der mittelbyzantinischen Zeit sich sehr nahe an urbanen Zentren befanden⁹⁰⁸ und Städte stets als Referenzpunkte in den frühen Itineraren erscheinen⁹⁰⁹. So beförderte nicht zuletzt die günstige Verkehrslage von Abū Mīnā und Menouthis nahe Alexandria deren Entwicklung zu Pilgerzentren ersten Ranges. Gleiches gilt auch für die beiden Symeonsheligtümern nahe Antiocheia. Beinahe noch häufiger sind wichtige Pilgerorte aber in zentralen Hafencities wie Patras, Korinth, Thessaloniki, Myra und Ephesos zu verorten, welche aber freilich zu unterschiedlichen Zeiten prosperierten (die drei erstgenannten erst seit dem 10. Jh.).

Ein wichtiger Aspekt dieser Entwicklung war, dass Stadtbischöfe danach strebten, die Bedeutung ihrer Sitze mit einem

Reliquienschatz zu betonen und infolgedessen am Pilgerverkehr zu partizipieren. Sidney Heath spitzte diesen Punkt zu:

»In medieval days the importance of a city depended far less on the number of its inhabitants, the volume of its trade, or the advantage of its climate than on the number and quality of its holy things. The richest city was that which possessed the greatest number of miracle-working relics to attract the pilgrim.«⁹¹⁰.

Eine zahlenmäßig untergeordnete Gruppe bildeten binnenländische Transitorte wie die spätantiken Pilgerorte Resafa, Diospolis/Lydda oder der erst in den »Dark Ages« aufblühende Monte Gargano⁹¹¹ (8. Jh.), der nahe den apulischen Transithäfen lag⁹¹². Alle diese Orte haben gemeinsam, dass sie in engem Zusammenhang zu den wichtigsten Verkehrsverbindungen ihrer Zeit oder nahe genug bei großen Städten lagen, um überhaupt eine zahlenmäßig ausreichende Pilgerschaft anziehen zu können.

Die Kombination von Pilgerzielen: die Planung von längeren Pilgerwegen über mehrere Etappen

Nach den bisherigen Überlegungen zum Reisen von Pilgern erscheint es im Hinblick auf eine wirtschaftliche Interpretation sinnvoll, diachrone Veränderungen der Pilgerziele zu erfassen, die sich nicht mit den bislang geäußerten Erkenntnissen erklären lassen.

Eine damit zusammenhängende und zentrale historische Frage ist, warum im Zeitverlauf bestimmte Heiligtümer verschwanden und andere an ihre Stelle traten. Studien, die nur einen Ort oder eine Landschaft isoliert in den Blick nehmen, können sich den größeren wirtschaftlichen Zusammenhängen nur annähern, aber keine generellen Schlussfolgerungen ziehen. Um diachrone Veränderungen der Pilgerziele nachzeichnen zu können, ist es vielmehr nötig, die Entwicklung der Pilgerwege zu ergründen.

Routenführungen lassen sich freilich nur anhand der bekannten Pilgerreisen auswerten, die mehrere Reisestationen in Folge umfassten. Wie aus der anschließenden Untersuchung der Einzugsbereiche von Pilgerheiligtümern (s. S. 85 ff.) hervorgeht, pilgerte die Masse der Bevölkerung in lokale Heiligtümer. Diese wurden auf direkten Wegen erreicht, woraus sich keine komplexe Routenführung ergeben konnte.

Mehrere Wallfahrtsorte betreffende Pilgerreisen sind in spätantiken und byzantinischen Quellen allerdings öfter überliefert, da sie seltener vorkamen und daher eine berichtens-

902 Auf den Zusammenhang zwischen Pilgerreisen und wechselnder Sicherheitslage machen bereits aufmerksam: Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 187; Kislinger, *Realität und Mentalität* 359.

903 Scheidel, *Approaching the Roman Economy* 13.

904 *Vita Athanasiae hegumena Aeginensis* (Halkin; Sherry).

905 Kislinger, *Realität und Mentalität* 359.

906 Whiting, *Travel in the Late Antique Levant*; Whiting, *Braided Networks*.

907 Deshalb ist auch die Absicht von Stopford, *Archaeology of Pilgrimage* 59, die von Pilgern genutzte Infrastruktur als eine »Pilgerinfrastruktur« in den Blick

zu nehmen (z. B. Straßen, Brücken, Mansiones, Befestigungen) methodisch fragwürdig.

908 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 102.

909 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 164.

910 Heath, *Pilgrim Life* 19.

911 Otranto/Carletti, *Santuario di Michele Arcangelo*.

912 Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 255-256.

werte Besonderheit, eine Lebensaufgabe, darstellten. Daher geben zwar die überlieferten Itinerare ein verzerrtes Bild des byzantinischen Pilgerwesens wieder; dafür lassen sich jedoch glücklicherweise anhand der Überlieferung dieser eher seltenen, weitläufigen Pilgerreisen einige ökonomische Betrachtungen anstellen.

Die wichtigste Fernpilgerreise in Spätantike und Mittelalter war zweifellos jene nach Jerusalem, an die regelmäßig der Besuch anderer Pilgerziele angeschlossen wurde, wodurch es zur Etablierung von Routen kam. Die wenigen überlieferten byzantinischen Pilger Routen, die Jerusalem *nicht* einschlossen und die bereits von Élisabeth Malamut untersucht wurden⁹¹³, möchte ich hier außen vor lassen, um mich ganz auf eine Neubewertung der Pilger Routen nach Jerusalem zu konzentrieren. Die Jerusalemfahrt hat auch gerade deshalb eine so große Bedeutung für die historische Forschung, da sie den wichtigsten Anlass für intensive Kulturkontakte zwischen den byzantinischen und den lateineuropäischen Christen bot und die gegenseitige Wahrnehmung beeinflusste.

Eingedenk der Tatsache, dass die Informationen zu den Routen meist hagiographischen Quellen entstammen, müssen sie mit Bedacht herangezogen werden, da sie mit Topik verwoben und häufig von Autoren ohne spezielle Kenntnis der Orte geschrieben wurden. Daher spiegeln sie eher jene Routen wider, die als gangbar galten, als die tatsächlich von den Protagonisten begangenen Wege. Grundsätzlich gilt bei diesem Vorgehen der bereits von Külzer konstatierte Missstand:

»Verglichen mit den Verhältnissen der westeuropäischen, der slavischen oder der arabischen Welt ist ihre Zahl [sc. der Reiseberichte] – und damit konsequenterweise der Gesamtbestand der byzantinischen Reiseliteratur – aber gering, ein Faktum, das den wiederholten Rückgriff auf einzelne Autorennamen, die Auseinandersetzung mit einem stets gleichbleibenden Quellenmaterial unvermeidlich macht«⁹¹³.

Das Genre der Itinerare wurde im Westen im Unterschied zu Byzanz weitergepflegt, wodurch deutlich mehr lateinische als griechische Quellen zum Pilgerwesen zur Verfügung stehen. Somit erscheint es naheliegend, die westlichen nach Palästina strebenden Pilger in die Untersuchung einzubeziehen, da sie Pilgerziele im byzantinischen Macht- und Einflussbereich ansteuerten.

Die lateinischen Pilger waren eine Minorität unter den der Jerusalem pilgern, insbesondere während der muslimischen Herrschaft über Jerusalem (638-1099). Laut dem *Commemoratorium de casis Dei*, einer im Auftrag Karls des Großen angefertigten Bestandsaufnahme über die Kirche Jerusalems (808), nutzten 5 der 35 Einsiedlermönche Latein als Sprache des Gebets⁹¹⁵. Zur Osterzeit 1047 besuchte der Perser Nāṣer-e

Khoshraw Jerusalem und bemerkte in seinem geographischen Werk, dass Massen von religiösen Reisenden [ziyāra] Jerusalem aufsuchten. Als ihr Herkunftsgebiet nennt er ar-Rūm (sc. das Byzantinische Reich), das er von al-Jfiranğ (sc. Lateineuropa) andernorts abgegrenzt. Er erzählt zudem, dass der Kaiser persönlich in der Vergangenheit eine Jerusalemfahrt *incognito* unternommen habe⁹¹⁶ (ähnliches erwähnt schon der melkitische Bischof Sulaymān al-Ghazzī einige Jahrzehnte zuvor⁹¹⁷). Zweifellos unternahm – neben den Christen im muslimischen Machtbereich – in großer Zahl Gläubige aus Byzanz und dem Kaukasus Pilgerfahrten nach Jerusalem. Die Lateiner hingegen machten geschätzt nur 10 % der Pilger aus⁹¹⁸. Die lateineuropäischen Pilger mussten allerdings eine größere Wegstrecke zurücklegen und einen höheren Aufwand betreiben, um Jerusalem zu erreichen. Sie hinterließen daher in größerer Zahl Pilgerberichte, und dies führt in Kombination mit einer insgesamt günstigeren Überlieferungslage in den Klosterarchiven Westeuropas dazu, dass wir die mittelalterliche Jerusalemfahrt vorwiegend auf Grundlage der lateineuropäischen Pilger rekonstruieren müssen.

Die vielen lateinischen Zeugnisse lassen sich nutzen, um die sehr wenigen byzantinischen zu kontextualisieren. Dieses Vorgehen beruht auf meiner Annahme, dass sich die lateinischen Orientpilger in der Zeit vom 4. bis zum 11. Jahrhundert nach den Empfehlungen und ungefähren Routen der byzantinischen Pilger richteten, die mit der Region besser vertraut gewesen sein müssen. Das gilt als unbestritten für die spätantiken Jerusalem pilger (bis 638), bedarf aber einer Begründung für die darauffolgende Zeit. Die 29 byzantinischen Jerusalemreisenden zwischen den Jahren 638-1200 hat Talbot erstmals untersucht und dabei einen weit gedehten Pilgerbegriff verwendet⁹¹⁹. Auch wenn die Dokumentation im Folgenden durch wenige weitere Pilger ergänzt werden kann, ändert sich an der disparaten Grundkonstellation wenig. Das völlige Fehlen von griechischen Zeugnissen für bestimmte Zeitabschnitte hat Joseph Patrich sogar dazu veranlasst, einen generellen Abbruch von Pilgeraktivität aus Byzanz anzunehmen⁹²⁰.

Erst eine Einbeziehung der lateinischen Pilger vermag die Beurteilung der byzantinischen Jerusalem pilgerfahrt grundlegend zu verändern. Die Routen, Reisezeiten und Erfahrungen der Lateiner spiegeln byzantinische Expertise wider und stehen in vielerlei Hinsicht stellvertretend für die vielen ungenannten byzantinischen Pilger derselben Zeit.

Aus zwei Gründen können die lateinischen Pilger für eine Analyse zum byzantinischen Pilgerwesen vereinnahmt werden. Einerseits passierten bis zum 11. Jahrhundert beinahe alle Pilger aus Lateineuropa byzantinisches Territorium, um nach Palästina zu gelangen. Daraus folgte, dass diese Pil-

913 Malamut, *Route des saints byzantins*.

914 Külzer, *Reisende und Reiseliteratur* 81.

915 *Commemoratorium de Casis Dei*, linn. 19-21 (207 McCormick); McCormick, *Charlemagne's Survey* 56-58.

916 Nāṣer-e Khoshraw, *Itinerarium* (106-107 und 13 Thackston).

917 Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land* 237 (mit Verw.); Pahlitzsch, *Melkites in Fatimid Egypt and Syria* 491-492.

918 Schätzungen von: Gil, *Palestine* 483; Jacoby, *Gunther of Bamberg* 273-285.

919 Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 97-110.

920 Patrich, *Impact of Muslim Conquest* 210.

ger aktuelle Informationen zur politischen Situation an der Grenze und im muslimisch beherrschten Palästina von Byzantinern erhielten und sie ihre Routen, wie bereits gesagt, auf Grundlage byzantinischer Empfehlungen wählten. Besonders klar wird dieser Zusammenhang, wenn westeuropäische Pilger wie der Burggraf Meginfried von Waldeck (1040) oder der Abt Thierry von St.-Évroult (1058)⁹²¹ ihre Pilgerreise auf byzantinischem Territorium unterbrachen, weil ihnen Byzantiner von einer Weiterreise wegen einer akuten politischen Krise in Palästina abrieten.

Andererseits unterstanden die lateineuropäischen Jerusalem-pilger der Aufsicht des melkitischen Patriarchen von Jerusalem, dem von den muslimischen Herrschern die juristische Verantwortung über alle das Chalcedonense anerkennenden Christen übertragen war⁹²². Das Jerusalemer Patriarchat mit seinen Klerikern wiederum wurde wiederholt für die Pflege der Außenbeziehungen des Kalifats mit Byzanz eingesetzt, da es ohnehin laufend Kontakt zum Byzantinischen Reich unterhielt und die »kaisertreuen« Christen in seinem Gebiet vertrat. Steven Runciman drückte das treffend so aus:

»The Patriarchs of Alexandria, Antioch and Jerusalem might head the Orthodox community in practical dealings with the Caliph; but above them was the Emperor, whose representatives they were *in partibus infidelium*«⁹²³.

Umgekehrt wurden die jerusalemischen Kleriker am byzantinischen Hof als Untertanen, nicht als Gesandte empfangen⁹²⁴. Mit Steven Runciman sollte man diese Konstellation, die als byzantinisches Protektorat über Palästina aufgefasst werden kann, nicht mit politischer Ideologie überfrachten⁹²⁵. Infolgedessen fanden die lateineuropäischen Pilger vor dem 11. Jahrhundert keine eigene Kirchenstruktur in Palästina vor, sondern unterstanden dem Jerusalemer Patriarchen. Die Zuständigkeit der reichskirchlichen Autoritäten erkennt auch Rodulfus Glaber an (11. Jh.), der mit dem westlichen Pilgerwesen seiner Zeit besonders vertraut war:

»[...] so wie Rom das Primat über die lateinische Welt innehat, so ist Konstantinopel nicht nur das Haupt der Griechen, sondern aller übrigen Völker, die in den östlichen Gebieten jenseits des Meeres leben«⁹²⁵.

Das Ziel der folgenden Abhandlung ist es, anhand ausgewählter Jerusalem-pilger, über deren Reisewege die Quellen hinreichend informieren, gängige Reiserouten und deren diachrone Veränderungen zu ermitteln. Bei den Pilgern, deren Reisen schon umfassend von anderen Forschern analysiert worden sind, verzichte ich auf eine ausführliche Routenbeschreibung. Bereits in früheren Studien, auf die hier allgemein verwiesen sei⁹²⁷, wurden zahlreiche Pilger in einen größeren Zusammenhang gesetzt. In der folgenden chronologischen Aufzählung ist in Klammern der Zeitraum der Jerusalemfahrt angegeben.

Spätantike Jerusalem-pilger (4. Jh. - 638)

Das erste Dokument ist das Itinerar eines anonymen Pilgers, der in einer Gruppe von Bordeaux/Burdigala aus über Konstantinopel nach Palästina reiste (333)⁹²⁸. Der Asket Chariton aus Ikonion soll laut seiner erst etwa im späten 6. Jahrhundert abgefassten Vita in der Amtszeit des Bischofs Makarios in Jerusalem eingetroffen sein (um 335)⁹²⁹. Der Text gibt an, dass das Ziel seiner Reise die Jüdische Wüste war, während die Stadt Jerusalem nur beiläufig angeführt wird. Der Armenier Euktaktos aus Satala (Armenia I) besuchte neben Jerusalem auch den Berg Sinai und Ägypten (um 360)⁹³⁰. Melania d. Ä. und Rufus erreichten Palästina nach einer Seereise von Rom nach Alexandria (372)⁹³¹. Auch wenn die Abschnitte zur Hin- und Rückreise nicht überliefert wurden, besuchte Egeria mehrheitlich dieselben Orte wie der Pilger von Bordeaux und hinterließ einen ausführlichen Reisebericht (381-384)⁹³². Eine gewisse Paula reiste gemeinsam mit Hieronymus von Rom mit dem Schiff in die Levante (385)⁹³³. Der aus Thessaloniki stammende Porphyrios hielt sich länger als Asket in Palästina auf und besuchte Jerusalem zur Vergebung seiner Sünden, bevor er um 395 zum Bischof von Gaza geweiht wurde⁹³⁴. Postumianus aus Gallien erreichte Palästina nach einer Seereise, die ihn von Marseille über Karthago nach Alexandria führte (401-403)⁹³⁵. Seine Vita behauptet, dass der nachmalige Bischof Rabbula von Edessa sich mit dem Ablegen des Mönchsgelübdes zu ei-

921 Zu beiden: s. S. 64.

922 Für die entscheidende Rolle Jerusalems für die Bildung der melkitischen Kirche: Griffith, *Church of Jerusalem* 175-204.

923 Runciman, *Protectorate* 212-213.

924 Ikonopolos, *Byzantium and Jerusalem* 9-10. – Überblick: Krönung, Employment of Christian Mediators 71-83.

925 Runciman, *Protectorate* 207-215.

926 Radulphi Glabri *Historia* I 16 (30 France): *Constat igitur ab anterioribus illud principale totius orbis imperium fuisse diuisum, scilicet ut quemadmodum uniuersae Latinitatis Roma gerere deberet principatum, ita Constantinopolis tam Grecorum speciale caput in transmarinis orientis partibus quam ceterorum.*

927 Eine lückenhafte Quellenschau (bis 11. Jh.): Wilkinson, *Pilgrims before the Crusades*. – Eine Untersuchung byzantinischer Pilgerreisen, die teilweise auf Jerusalem zielten (4.-12. Jh.): Malamut, *Route des saints byzantins*. – Byzantinische Pilgerreisen als Teilmenge des Reisens: Dimitroukas, *Reisen und Verkehr*, besonders 400 und 479. – Lateineuropäische Pilger erfasst (9.-11. Jh.) Michéau, *Itinéraires maritimes* 79-104. Ebenfalls lateineuropäische, aber deutlich gründlicher und mit Kontextualisierung (4.-15. Jh.), untersucht: Grabois, *Le pèlerin occidental*. – Zu lateineuropäischen Pilgern, unübertroffen für einen leider engen Untersuchungszeitraum (8.-9. Jh.): McCormick, *Pèlerins occidentaux* 289-306.

928 *Itinerarium Burdigalense* (Geyer/Cuntz). – Donner, *Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger* 35-42. – Bockmann, *Framing Sanctity* 35-38, argumentiert für eine Identifizierung des Reisenden mit einem hohen Beamten Kaiser Konstantins I.

929 Vita Charitonis, capp. 4-12 (18-25 Garitte; 399-404 di Segni). – Horn, *Ascetism* 301. – Bestätigung findet die späte Vita durch die Ergebnisse archäologischer Untersuchungen in Pharan, wo sich einige der ältesten *laurae* Palästinas befinden, dazu s. Klein, *Hesychie zu Ökonomie* 39.

930 Epiphanius episcopi Constantiensis *Panarion* 40 cap. 1 (2, 80-82 Holl). – Zu Euktaktos: Stone, *Armenian Pilgrim* 173-178. – Zu armenischen anonymen Pilgern s. Stone, *Holy Land Pilgrimage of Armenians* 93-110.

931 Palladius episcopi Helenopolitanis *Historia Lausiaca*, cap. 38,8-9 (198 Bartelink).

932 *Itinerarium Egeriae* (Fransceschini/Weber). – Donner, *Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger* 68-81. – Ich folge damit der Datierung von Wilkinson, *Egeria's Travels* 237-239, obgleich auch die Zeit um oder kurz nach dem Jahr 400 infrage kommt.

933 Hieronymi ep. 108 (2, 306-351 Hilberg). – Krumeich, *Paula von Rom* 83-105; Donner, *Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger* 134-140.

934 Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis, capp. 4-5 (78-80 Lampadaridi).

935 Sulpicii Severi *Gallus sive dialogi de virtutibus Sancti Martini* I 1-23 (100-198 Fontaine).

ner Wallfahrt entschloss, bei der er sich im Anschluss an einen Besuch Jerusalems und Bethlehems im Jordan habe taufen lassen (um 400)⁹³⁶. Euthymios d. G. aus Melitene (Armenia II) pilgerte nach Jerusalem (406-407) und gründete anschließend mehrere Klöster⁹³⁷. Melania d. J. kam aus Rom nach Jerusalem (436-437) und verließ Palästina auf dem Landweg über Tripoli und Chalkedon, wo sie jeweils das Leontios- und Euphemia-Martyrion besuchte, nach Konstantinopel⁹³⁸.

Matrona von Perge erreichte Jerusalem und beuchte weitere Orte in Palästina, doch ihre Weiterreise zum Berg Sinai musste sie abbrechen (um 450)⁹³⁹. Petros der Iberer verbrachte nach einer Jerusalemfahrt den Großteil seines asketischen Lebens in Palästina (um 437-452)⁹⁴⁰. Das auf Papyrus geschriebene Itinerar von Minnesota dokumentiert einen Pilgerweg von Ägypten über Gaza nach Askalon und zu weiteren palästinischen Pilgerstätten, der danach der *via Maris* bis Antiocheia folgt. Das Itinerar zählt Stationen der sogenannten Pilgerstraße von Kilikien über Ankyra nach Konstantinopel auf (5. Jh.)⁹⁴¹. Es schließt sich eine Rückreise – offenbar mit dem Schiff – nach Seleukeia mit Meriamlik an.

Abraamios der Syrer, der spätere Bischof von Kratea (Honorias), bereiste von einem dortigen Kloster aus Jerusalem und Palästina (um 510)⁹⁴². Das Itinerar des sogenannten Archidiaconos Theodosios, das in der Zeit um 518-530 verfasst wurde, beruht sicherlich auf einer Pilgerreise dieser Zeit und umfasst erstmals auch mehrere kleinasiatische Pilgerziele⁹⁴³. Der anonyme Pilger aus Piacenza/Placentia hinterließ einen lebendigen Pilgerbericht (um 570)⁹⁴⁴, der viele Übereinstimmungen mit Theodosios aufweist⁹⁴⁵. Der Reisebericht setzt in Konstantinopel ein und erfasst Salamis auf Zypern, bevor er Antarados/Tortosa als Anlaufhafen nennt. Der *via Maris* bis Akkon folgend, durchreiste der Pilger Galiläa bis Jerusalem. Anschließend ging er zum Berg Sinai und nach Memphis, um dann von Alexandria abermals nach Jerusalem zu reisen. Von dort aus brach er nach Syrien auf und besuchte alle größten Städte der Region. Der Bericht reißt mit der Erwähnung Resafas ab – der offenbar letzten Station der Pilgerreise vor der Rückreise.

Nikolaos Sionites unternahm eine Wallfahrt von Myra (Lycia) nach Jerusalem (Mitte 6. Jh.)⁹⁴⁶ und kehrte über den Hafen von Askalon zurück. Der aus Antiocheia stammende Silberschmied Andronikos soll in der Mitte des 6. Jahrhunderts eine Pilgerreise nach Palästina und Ägypten unternommen haben⁹⁴⁷.

Zwar wird Jerusalem bei der Reisebeschreibung des späteren miaphysitisch-jakobitischen Bischofs Kašiš von Chios nicht herausgestellt, aber sein Besuch ergibt sich aus den übrigen genannten Pilgerorten und -regionen: Von Amida aus besuchte er die Thebaïs, das griechische Festland und Rom (Mitte 6. Jh.)⁹⁴⁸. Dieselbe Schlussfolgerung muss bei Abraham von Kaškar gezogen werden, der als Asket den Sinai und Sketis in Ägypten bereiste (Mitte 6. Jh.)⁹⁴⁹. Der ostsyrisch-»nestorianische« Mönch Kyprianos aus der Gegend von Marga (bei Mosul) besuchte Jerusalem, den Sinai und Sketis und kehrte über eine Seereise durch die Ägäis nach Obermesopotamien zurück (Mitte 6. Jh.)⁹⁵⁰.

Der ostsyrisch-»nestorianische« Pilger Anan-isho/Enanisho aus dem Sasanidenreich besuchte auf seiner Reise nach Sketis auch Jerusalem (6. Jh.)⁹⁵¹. Maria die Ägypterin erreichte Palästina nach einer Seereise von Alexandria aus (um 600)⁹⁵². Nach ihrem Besuch der Grabeskirche verbrachte sie mehrere Jahre als Asketin in der Wüste Transjordaniens. Theodoros von Sykeon besuchte Jerusalem etwa zur gleichen Zeit (um 600)⁹⁵³. Ioannes Moschos ging neben Jerusalem auch nach Rom und Alexandria (zwischen 602-614)⁹⁵⁴. Der spätere Säulensteher Alypios von Hadrianoupolis besuchte im Zuge seiner Jerusalemfahrt auch Euchaita (um 610)⁹⁵⁵.

Pilger in das unter muslimischer Herrschaft stehende Jerusalem – 1. Periode (638-1009)

Im Verlauf des Jahres 638 kapitulierte Jerusalem vor den muslimischen Arabern und Patriarch Sophronios übergab ihnen die Schlüssel zur Stadt. Über negative Auswirkungen auf den

936 Vita Rabbula episcopi Edesseni, capp. 7-8 (14-16 Phenix/Horn). – Phenix/Horn, Rabbula Corpus cxvii-xxi; Blum, Rabbula 21-24.

937 Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii, cap. 6 (14 Schwartz; 9 Price). – Klein, Hesychie zu Ökonomie 38-51.

938 Gerontii Vita Melaniae iunioris (Gorce).

939 Vita Matronae Pergensis, capp. 11-14 (AASS Nov. III 796-798; 30-34 Featherstone/Mango).

940 Vita Petri Iberi (Raabe). – Umfangreiche und ausgezeichnete Studie zu seiner Pilgerfahrt: Horn, Asceticism 229-254; Bitton-Ashkelony, Imitatio Mosis and Pilgrimage 107-129. Ergänzend heranzuziehen: Kofsky, Peter the Iberian 209-222.

941 Itinerarium Minnesota (Perale).

942 Cyrilli Scythopolitani Vita Abramii episcopi Cratensis, cap. 7 (244-245 Schwartz; 277-278 Price). – Malamut, Route des saints byzantins 245.

943 Theodosii De situ terrae sanctae (Geyer). – Donner, Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger 181-188, vermutet, dass der Autor aus Nordafrika stammte. Aus Kap. 28 ergibt sich, dass er nicht lange nach dem Tod Kaiser Anastasios I. schrieb. Zu seinen Quellen: Kislinger, Sightseeing 462-463.

944 Itinerarium Antonini Placentini (Geyer). – Donner, Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger 226-242. Die Datierung ergibt sich aus der Schilderung der erdbebenzerstörten Städte des Libanon, die unter dem bereits verstorbenen Justinian (gest. 565) in Ruinen sanken.

945 Donner, Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger 239-240.

946 Vita Nicolai Sionitae I cap. 35 (29-30 Anrich; 55 Blum).

947 Danielis Scetiote abbatis Narratio de Andronico argentario et coniugis Athanasia (170-178 Dahlmann = 444-454 Wortley).

948 Ioannis episcopi Ephesini Vitae sanctorum orientalium, cap. 51 (3, 159-161 Brooks).

949 Chronica Seertensis II cap. 18 (PO 7, 133); Thomae episcopi Margensis Historia monastica I 4 (2, 39-40 Budge). – Studie: Tamcke, Abraham of Kashkar's Pilgrimage 480-482.

950 Thomae episcopi Margensis Historia monastica VI 2-4 (1, 333-338 Budge; 2, 582-591 Budge).

951 Thomae episcopi Margensis Historia monastica II 11 (1, 78 Budge; 2, 175 Budge).

952 Sophronii Hierosolymitani Vita Mariae Aegyptiaca (PG 87, 3697-3726; 69-93 Kouli).

953 Vita Theodori Syceotae (Festugièr).

954 Ioannis Moschii Pratum spirituale, capp. 30-87 (PG 87, 2877-2944; 21-70 Wortley). – Dimitroukas, Reisen und Verkehr 390-391. Er wurde von Sophronios von Jerusalem begleitet, der zudem zeitweise Mönch im Theodosios-Kloster war: Synax. CP 527-528.

955 Vita Alypii Stylitae Hadrianopolitani prior (Delehaye).

Pilgerverkehr verlauten die Quellen zwar nichts, allerdings nimmt die Anzahl der Zeugnisse vorübergehend deutlich ab.

Die Datierung der Jerusalemfahrt des miaphysitischen Armeniers und Eremiten Hovsēp/Iosephos ist umstritten und fand entweder zwischen 632-641 oder in den 640er Jahren bis 660 statt⁹⁵⁶. Die in der von Movsēs Kałankatuac'i verfassten *Geschichte der kaukasischen Albaner* (10. Jh.) überlieferte Reise schloss auch Kleinasien ein. Der in derselben Quelle erwähnte armenisch-miaphysitische Mönch M'chithar hielt sich ein Jahr in Jerusalem auf und kehrte über Kleinasien nach Artsakh/Ardsach zurück (bis 656)⁹⁵⁷.

Der Presbyter Thomas von Maurienne, späterer Abt von Farfa, reiste über Rom und Fermo/Firmium zur Adria, weiter mit einem Schiff nach Jerusalem und hielt sich dort drei Jahre auf, bevor er nach einer Muttergottesvision über Ephesos nach Rom zurückkehrte (675-682)⁹⁵⁸. Ein anonymes Chronist der Abtei von Farfa hielt diese glaubhafte Reiseroute in der Mitte des 9. Jahrhunderts fest. Die Reise des gallischen Bischofs Arculf (679-687) wurde auf Grundlage von dessen Erzählung von Abt Adomnán von Iona literarisch verarbeitet⁹⁵⁹. Der Text erlaubt die Rekonstruktion einer Jerusalemfahrt, die auch Rom, Alexandria, Kreta, Konstantinopel und die syrische Küste einschloss.

Die von der Nonne Hugeburc berichtete Pilgerfahrt des Angelsachsen Willibald, des späteren Bischofs von Eichstätt, beinhaltet eine ausführliche Beschreibung einer Reiseroute, die über Rom, Neapel und Syrakus, darauffolgend jeweils mit Handelsschiffen nach Monemvasia, über die zentrale Ägäis, Ephesos und Attaleia nach Zypern verlief. Nach der Anlandung in Antarados/Anṭarṭūs/Tortosa folgte eine dreijährige, ausgedehnte Reise in Syrien und Palästina. Willibald kehrte mit einem Schiff von Tyros über Konstantinopel nach Italien zurück (721-729)⁹⁶⁰.

Die 63 Märtyrer von Jerusalem sollen aus einer 70 Personen umfassenden Pilgergruppe aus Ikonion hervorgegangen sein (723-724). Der Martyriumsbericht schildert, dass zunächst Friede zwischen Byzanz und dem Kalifat geherrscht habe, es aufgrund eines Kriegsausbruchs allerdings während

ihres Aufenthalts in Palästina zu ihrer Verhaftung in Koloneia bei Jerusalem gekommen sei. Daraufhin seien sieben zum Islam konvertiert, drei vor der Hinrichtung verstorben und letztlich 60 am 21. Oktober 724 hingerichtet worden. Der in der Mitte des 8. Jahrhunderts in syrischer Sprache verfasste Bericht wurde noch im selben Jahrhundert von einem Mönch Ioannes⁹⁶¹ und erneut im 10. Jahrhundert von einem jerusalemischen Priester namens Symeon ins Griechische übersetzt⁹⁶². Da das Martyrium offensichtlich auf der älteren *Passio der 60 Märtyrer von Gaza* (639) beruht⁹⁶³, muss es mit George Huxley als weitgehend unhistorisch zurückgewiesen werden⁹⁶⁴. Dennoch spiegelt die Geschichte, da im 8. Jahrhundert entstanden, Realitäten der damaligen Jerusalemfahrt wider: Das unterstreichen Anne-Marie Talbot und Robert Hoyland⁹⁶⁵. Der Text führt an, dass »[...] viele dem Heiligen Land – ich meine die ehrwürdigen Stätten Christi unseres Gottes – in frommer Absicht die Ehre erwiesen, so wie Wildtiere flink zu den Wasserquellen rennen«⁹⁶⁶.

Der nachmalige Bischof Silvinus von Toulouse pilgerte aus dem nördlichen Merowingereich (Artois) via Rom auf einer Seereise (*transmare*) nach Jerusalem und zum Jordan (um 725)⁹⁶⁷. Ioannes, der spätere Bischof von Gotthia auf der Krim, besuchte Jerusalem, wo er drei Jahre verweilte, bevor er über Mc'het'a (Iberien), wo er ordiniert wurde, zurückkehrte (zwischen 755-758)⁹⁶⁸. Bischof Magdalvée/Malveveus von Verdun reiste nach Jerusalem über eine Route, die Rom, den Monte Gargano, Konstantinopel und Ephesos miteinschloss (772-773)⁹⁶⁹, also aus der ionischen und der zentralägäischen Passage bestand.

Der byzantinische Eremit Gregorios Akritas reiste von Kreta über Seleukeia nach Jerusalem, wo er zwölf Jahre lebte, bevor er später auch Rom und Konstantinopel besuchte (Reise nach Jerusalem um 780)⁹⁷⁰. Dicuil führt ihm zugetragene Informationen in seinem geographischen Werk an und nutzt sie für seine Beschreibung Ägyptens: Sein Gewährsmann war der Jerusalempilger und irische Mönch Fidelis, der in einer größeren Gruppe von Klerikern über Italien nach Ägypten gereist war und über den Berg Sinai Jerusalem erreicht hatte (um 800)⁹⁷¹.

956 Brooks, *Armenian Visitor* 93-97; Stone, *Armenian Pilgrim* 173-178.

957 Brooks, *Armenian Visitor* 93-97.

958 *Constructio Monasterii Farfensis*, capp. 1-3 (3-5 Balzani). – Zu ihm, mit weiteren Verweisen: McCormick, *Origins of the European Economy* 172 Anm. 70.

959 Adomnani *De locis sanctis* (Bieler). – Zentrale Studien: Hoyland/Waidler, *Adomnán's De Locis Sanctis* 787-807; Donner, *Älteste Berichte christlicher Palästinapilger* 296-311.

960 Hugeburcae *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis*, capp. 3-4 (38 Bauch). – Einen Vergleich der Reisebeschreibungen von Adomnán und Hugeburc unternimmt zuletzt: Limor, *Pilgrims and Authors* 235-275.

961 Ioannis monachi *Passio 60 martyrum Hierosolymitanis*, capp. 5-7 (3-4 Papadopoulos-Kerameus).

962 Symeonis monachi *Hierosolymitanis Passio 63 martyrum Hierosolymitanis*, capp. 2-6 (137-141 Papadopoulos-Kerameus). – *PmbZ* 10231; *CMR* I 327-329 (S. Efthymiadis).

963 *CMR* I 190-192 (D. Woods); Woods, *The 60 Martyrs of Gaza* 129-150.

964 Huxley, *Sixty Martyrs* 369-374. – Ihm folgt: Schick, *Christian Communities* 172-173. Es folgt ihm allerdings jüngst nicht: Galadza, *Liturgy* 86 (dort irriges Datum).

965 Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 100: »the tale must reflect a reality that at certain periods of time Byzantine travel to the Holy Land for purposes of pilgrimage and commerce was restricted, that periodic truces permitted free

access, and that on occasion Byzantine pilgrims were arrested and killed«. – Hoyland, *Seeing Islam* 360-363.

966 Ioannis monachi *Passio 60 martyrum Hierosolymitanis*, cap. 5 (3,28-30 Papadopoulos-Kerameus): [...] και πολλοί εις προσκύνησιν τῆς Ἁγίας Γῆς, λέγω δὴ τῶν σεπτῶν Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν τόπων, εὐπροαιρέτως προσήρχοντο καὶ δίκην ἐλάφων ἐπὶ ὕδατων πηγᾶς ὀξέως ἔτρεχον. Man beachte hier die zu der Zeit noch seltene Verwendung des Begriffes ἁγία γῆ für das zeitgenössische Palästina.

967 *Vita Silvini episcopi Tolosani*, cap. 1 (AASS Feb. III 30). – Hen, *Holy Land Pilgrims* 293; McCormick, *Origins of the European Economy* 865.

968 *Vita Ioannis episcopi Gothiae*, cap. 2 (79 Auzépy). – *PmbZ* 3118; Huxley, *John of Gotthia* 161-169. – Zur Jerusalemfahrt: Auzépy, *Vie de Jean* 75.

969 *Gesta episcoporum Virdunensium*, cap. 12 (43-44 Pertz); *Vita Magdalvei episcopi Virdunensis*, capp. 5-6 (AASS Oct. II 513-519). – McCormick, *Origins of the European Economy* 876.

970 *Vita Gregorii monachi Acritensis* (Synax. CP 372-374). – *PmbZ* 2404; McCormick, *Origins of the European Economy* 197-198, identifiziert Seleukeia mit Seleucia ad Calycadnum; es könnte aber ebenso gut auch Seleucia in Pieria gemeint sein.

971 *Dicuili Hibernici Liber de mensura orbis terrae* VI 12-18 (62 Tierney/Bieler). – Wilkinson, *Pilgrims before the Crusades* 139; McCormick, *Origins of the European Economy* 911.

Er hatte offenbar die Libysche Seeroute gewählt. Eine sehr ähnliche Route soll Gregorios von Agrigent/Akragas (Sizilien) genommen haben, der aber im späten 6. Jahrhundert lebte. Seine Vita mit der Beschreibung seiner ausgedehnten angeblichen Pilgerreise, die auch Rom, Konstantinopel und Antiocheia einschloss, spiegelt, da erst im 8. oder frühen 9. Jahrhundert verfasst, freilich eher Reiserouten der Wende zum 9. Jahrhundert wider, wie Michael McCormick gezeigt hat⁹⁷².

In jener Zeit, zwischen den Jahren 796-811, widmete Karl der Große dem Jerusalemer Patriarchat große Aufmerksamkeit, sandte Subsidien und tauschte mehrfach Gesandtschaften aus⁹⁷³. Im Zuge dessen entstand das bereits erwähnte *Commematorium de casis Dei* (808)⁹⁷⁴. Dennoch ebte der Pilgerverkehr ab, da nach Hārūn ar-Rašīds Tod (809) ein Bürgerkrieg im Kalifat ausbrach, der die Sicherheit in Palästina stark beeinträchtigte, und da Klöster das Ziel von Übergriffen wurden⁹⁷⁵. Zahlreiche Christen seien daraufhin nach Zypern und Konstantinopel geflohen⁹⁷⁶. Nachdem sich der Prätendent al-Ma`mūn (813-833) durchgesetzt hatte, wurden Reparaturen an der Grabeskirche durchgeführt⁹⁷⁷.

Eine nur in *Karamanlica* erhaltene Heiligenvita aus dem Raum Antalya berichtet über einen hl. Leontios, der von seiner Heimatstadt Athen eine Pilgerreise nach Jerusalem mit einem Schiff unternommen und fünf Jahre als Mönch im Theodosios-Kloster in Palästina gelebt habe. Aufgrund von Bedrückungen durch die Ungläubigen sei er mit seinem Lehrer Barnabas geflohen und habe mit einem Schiff Patara (Parassam) erreicht⁹⁷⁸. Kurz darauf gründete er auf dem Berg Kontobakion nahe Attaleia eine Mönchsgemeinschaft und mehrere Kirchen; die erwähnte Flucht aus dem Theodosios-Kloster sowie seine Hilfe bei der Abwehr von Invasoren in Pamphylien deutet auf die Zeit des frühen bis mittleren 9. Jahrhunderts hin⁹⁷⁹.

Der Studitenmönch Dionysios reiste nach Antiocheia, Alexandria und später nach Jerusalem und zu den Klöstern der Jüdischen Wüste, um für seinen Abt Theodoros Stoudites Briefe zu überbringen (818-820)⁹⁸⁰. Sicherlich nutzte er die Gelegenheit zum Besuch der Pilgerstätten.

Laut dem Bericht über die *translatio* der Reliquien des hl. Markus soll der Mönch Domenicus nach einer Jerusalemfahrt in Alexandria auf der Suche nach einem Handelsschiff für seine Heimkehr gewesen sein (827-828), gerade als die Venezianer ihr *furtum sacrum* begingen⁹⁸¹. Er bestieg eines der angeblich zehn Handelsschiffe, die nach einem Zwischenstopp auf der ägäischen Insel Astypalaia (*Stroalia insula*)⁹⁸², die Reliquien nach Venedig brachten, womit sie die Karpathospassage genommen haben dürften.

Hilarion der Iberer reiste aus Kachetien über Syrien und den Berg Tabor nach Jerusalem und suchte auch Bethlehem, das Jordantal und Mâr Saba auf (um 850)⁹⁸³. Der aus Lothringen stammende Frotmund/Frodomundus, späterer Bischof von Coutance, wählte für seine Sühnewallfahrt eine Reiseroute über Rom nach Alexandria, den Berg Sinai und Jerusalem und kehrte über Armenien ins Frankenreich zurück (855-860)⁹⁸⁴.

Ein ausführlicher Pilgerbericht ist von dem Mönch Bernard aus dem Frankenreich erhalten, der über Rom und das zu dieser Zeit muslimisch beherrschte Apulien nach Alexandria fuhr, zunächst Unterägypten, anschließend Palästina bereiste und von Jaffa aus mit einem Schiff nach Italien zurückkehrte (867)⁹⁸⁵. Petros der Wundertäter (Thaumatourgos) stammte aus dem paphlagonisch-galatischen Grenzgebiet und war zunächst ein Komes der Exkoubitoren unter Kaiser Theophilos. Als Veteran wurde er Mönch auf dem Bithynischen Olymp und pilgerte von dort nach Jerusalem und kehrte über Zypern und Attaleia mit dem Schiff zurück (um 880-886)⁹⁸⁶.

972 Leontii presbyteri Vita Gregorii episcopi Agrigentini (Berger). – McCormick, *Origins of the European Economy* 268-269.

973 Standardwerk hierzu: Borgolte, *Gesandtenaustausch*. – Überdies: Borgolte, *Filioque-Streit* 403-427; Gil, *Palestine* 285-287.

974 McCormick, *Charlemagne's Survey* 165-176.

975 Abū l'-Fath, *Kitāb al-ta'rikh* 219-221 (68-71 Levy-Rubin).

976 Theophanis *Chronographia*, sub an. 6305 (499 de Boor; 683 Mango/Scott). – Gil, *Palestine* 292-294 und 474-475; Todt/Vest, *Syria* 39; McCormick, *Charlemagne's Survey* 161-162; Griffith, *Anthony David* 16; Galadza, *Liturgy* 108. – Zu diesen haben auch die Brüder Theodoros und Theophanes in Mâr Saba gehört: Sode, *Viten des Michael Synkellos und der Graptoi* 108-109.

977 Gil, *Palestine* 459; Galadza, *Liturgy* 106.

978 Vita Leontii in monte Contobacio (Jacob). – Hild/Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien* 2, 651-652 (ohne die von mir vorgeschlagene Identifikation mit Patara); Hild/Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien* 1, 300-302, für den zeit-historischen Kontext; Janin, *Grand centres* 335-336. – Das Theodosios-Kloster stand im ersten Jahrzehnt des 9. Jhs. mit 70 Mönchen noch in Blüte: Patrich, *Impact of Muslim Conquest* 212.

979 Das Theodosios-Kloster wurde zwischen 809-814 mehrfach angegriffen und infolgedessen aufgegeben: Theophanis *Chronographia*, sub an. 6301 (484 de Boor; 665 Mango/Scott); *Commematorium de casis Dei*, linn. 27-29 (209 McCormick). – Gil, *Palestine* 474-475. – Erst zu einem unbekanntem Zeitpunkt vor dem 11. Jh. bildete sich dort wieder eine Gemeinschaft: Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem II* 271.

980 Briefe an den Patriarchen und die Äbte von Chariton und Choziba: Theodori *Studitae epp.* 276-278 (409-418 Fatouros). – Da die jeweiligen Amtsträger nicht erwähnt sind, ist davon auszugehen, dass die Briefe in Konstantinopel

ohne Kenntnis über die aktuellen Amtsträger in Palästina verfasst worden. – Weitere Literatur: Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 102; PmbZ 1346; Todt/Vest, *Syria* 336.

981 *Translatio reliquias Marci Evangelistae in Venetiam* (104 Dennig-Zettler): »*Erat etiam ibi monachus Domenicus nomine Comiaciensis, qui fultus amore divino eodem tempore fuerat Iherosolimis et expleta oratione revertebatur, qui et ipse ascendit cum illis. Cum ergo ab Alexandria recessissent [...]*« – »Dort weilte zu dieser Zeit auch der Mönch Domenicus aus Comacchio, welcher, erfüllt von Liebe zu Gott, gerade in Jerusalem gewesen war und nach der Darbringung seiner Gebete zurückkehrte. Mit ihnen kehrte er von Alexandria zurück«. Berücksichtigt wurde der Pilger auch von McCormick, *Origins of the European Economy* 913-914.

982 *Translatio reliquias Marci Evangelistae in Venetiam* (106 Dennig-Zettler).

983 Vita Hilarionis Hiberi (Martin-Hisard). – Martin-Hisard, *Pèrègrination du moine Hilarion* 101-138; Tchkoïdze, *Ilariôn* 91-96; PmbZ 2583; McCormick, *Origins of the European Economy* 930. Etwa zeitgleich verstarb ein weiterer georgischer Pilger namens Demetrios auf dem Weg nach Jerusalem in Emesa, wie die Vita des Grigol Khandzeli berichtet: Georgii Vita Gregorii abbatis Khandzatis, cap. 41 (60 Martin-Hisard).

984 Vita Fromundi episcopi Constantiensis, cap. 15 (AASS Oct. X 847-848); *Gesta Sanctorum Rotonensium III* 8 (209-213 Brett). – McCormick, *Origins of the European Economy* 931 (abweichende Chronologie).

985 *Itinerarium Bernardi monachi* (Ackermann). An die Edition schließt sich die zentrale Studie zum Text an. Vormalig wichtigste Studie zu dieser Reise: Halevi, *Explorer of the Muslim Lake* 24-50. S. auch: Kislinger, *Making for the Holy Places* 123.

986 Vita Petri in Galatia (Synax. CP 121-124 und 125-126). – PmbZ 26426.

Das Itinerar des Mönches Epiphanius Hagiopolites ist an Jerusalem pilger gerichtet, die aus dem Byzantinischen Reich (Ῥωμανία)⁹⁸⁷ über Zypern und Tyros⁹⁸⁸ die Stadt Jerusalem erreichen. Offenbar war Epiphanius selbst ein solcher Pilger gewesen, der nach seiner Rückkehr mit dem Cognomen für Jerusalem bedacht wurde⁹⁸⁹. Sein Itinerar schließt Jerusalem, die es umgebenden Pilgerstätten, Galiläa sowie ägyptische Pilgerorte ein und sieht eine Rückkehr über den Hafen von Alexandria vor. Bemerkenswert ist die Nennung von nur wenigen syrischen Pilgerzielen, die den zahlreichen ägyptischen gegenüberstehen. Ankunfts Häfen und Auswahl der Ziele deuten auf die Zeit der Ṭulūniden hin, als Pilgerreisen in deren Herrschaftsraum sich vereinfacht haben⁹⁹⁰, womit eine Datierung des Textes in das späte 9. Jahrhundert naheliegend erscheint⁹⁹¹.

Elias d. J. von Enna war als Kriegsgefangener nach Ifriqiya verschleppt worden, unternahm nach seiner Freilassung eine Pilgerreise, die ihn über Ägypten nach Jerusalem, Galiläa, den Berg Sinai und Syrien führte (870er Jahre)⁹⁹², bevor er von einem nordsyrischen Hafen nach Sizilien zurückkehrte – zu einem Zeitpunkt, als Syrakus noch nicht an die Muslime gefallen war (878). Loukas d. J./Steiriotes traf in seiner Kindheit auf zwei offenbar griechischsprachige Mönche in der Parthenonkirche in Athen, die nach ihrer Auskunft von Rom nach Jerusalem unterwegs waren (um 900)⁹⁹³.

Ein Mönch und Jerusalem pilger namens Theodoros ist in der Geschichte über die wundertätige Marienikone des melkitischen Nonnenklosters Şaydnāyā nahe Damaskus erwähnt. Danach soll eine dort lebende Nonne Marina ihn während seiner dreitägigen Rast beauftragt haben, in Jerusalem eine Ikone für das Kloster zu erwerben. Er führte seine Jerusalemfahrt und den Auftrag (900/901) aus, wollte aber die Ikone in Akkon gen Byzanz einschiffen, nachdem sie ihn sowohl bei einem Banditenangriff als auch bei einer Löwenbegegnung nahe Nazareth wundersam geschützt hatte. Ein Sturm vereitelte seinen Plan, da das Schiff wieder anlanden musste, und er reiste reuig über Tiberias nach Şaydnāyā, wo er nach Übergabe der Ikone zeitlebens blieb⁹⁹⁴.

Der mozarabische Adlige Dounale reiste mit großem Gefolge von Gadeira/Cadiz nach Rom zu Papst Agapetus und von dort weiter nach Konstantinopel, um schließlich nach

Jerusalem zu pilgern (zwischen 945-950)⁹⁹⁵. Dort empfing ihn Patriarch Christodoulos (937-951) und Dounale besuchte anschließend auch Pilgerziele in Galiläa. Er wollte seine Reise nach Ägypten fortsetzen, wurde aber verhaftet und verstarb in Haft. Ebenfalls in das 10. Jahrhundert gehört die Pilgerreise des byzantinischen Mönches Paulos, der über Zypern Palästina erreichte und auf gleichem Wege ins Byzantinische Reich zurückkehrte⁹⁹⁶. Die Datierung ergibt sich aus seiner Aufnahme in das Konstantinopler Synaxar, wobei die gewählte Route über Zypern unter Umgehung Nordsyriens eher zum 10. als zum 9. Jahrhundert passt.

Der Graf Guillelmus von Vienne und sein Gefährte Locelinus pilgerten von der Provence nach Jerusalem. Bei ihrer zur See erfolgten Rückkehr (*maritimo itinere*) seien sie in Konstantinopel von einem nicht namentlich genannten Kaiser empfangen worden und hätten Antonios-Reliquien erhalten (um 960)⁹⁹⁷. Athanasios Athonites wollte nach Jerusalem pilgern, als er unterwegs erst auf Zypern erfuhr, dass der Weg versperrt (ἄβατος), in Jerusalem die »heilige Kirche« zerstört und der Patriarch verbrannt worden seien⁹⁹⁸. Das letztere verweist klar auf die Ereignisse vom 28. Mai 966, als Patriarch Ioannes VII. getötet wurde, entweder wegen des Verdachts der Kollaboration mit Kaiser Nikephoros II.⁹⁹⁹ oder weil er die Zahlung von Sondersteuern verweigert hatte¹⁰⁰⁰. Damit lässt sich die abgebrochene Jerusalemfahrt des Athanasios Athonites auf 965-966 datieren.

Der spätere Abt Bononius von Lucedio hatte von Italien aus mit einem Schiff Alexandria angefahren, um Jerusalem, den Berg Sinai und Konstantinopel zu besuchen, wie seine Vita berichtet (zwischen 980-990)¹⁰⁰¹. Die hl. Paraskeue von Epibatai besuchte auf ihrer Pilgerreise (ὁδοιπορία πρὸς τοὺς ἁγίους τόπους) Jerusalem, Bethlehem, Jericho und den Jordan und kehrte von Jaffa aus mit einem Schiff nach Thrakien zurück (etwa zwischen 980-1000), wie ihre in der Mitte des 12. Jahrhunderts verfasste Vita mitteilt¹⁰⁰².

Der Abt Gontier/Gunterius von St.-Aubin in Angers pilgerte nach Jerusalem über Rom (988)¹⁰⁰³. Der spätere Abt Johannes III. von Montecassino unternahm noch als Mönch eine Pilgerreise nach Jerusalem (987-988) und verbrachte anschließend sechs Jahre im Sinai-Kloster, er besuchte anschließend auch den Berg Athos¹⁰⁰⁴. Der Abt Adso von Montier-

987 Epiphanius Hagiopolites Descriptio Terrae Sanctae, lin. 247,7 (81 Donner). – PmbZ 1577.

988 Epiphanius Hagiopolites Descriptio Terrae Sanctae, lin. 241,5-7 (66 Donner).

989 Ähnliche Überlegung bei Schneider, Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita 144-145.

990 Kennedy, Prophet 312.

991 Bisherige Datierungsvorschläge zusammengestellt bei Schneider, Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita 143, der selbst auf S. 154 mit nicht überzeugenden Argumenten eine Datierung in das 8. Jh. vorschlägt.

992 Vita Eliae Ennensis, capp. 18-22 (26-32 Rossi Taibbi). – Malamut, Route des saints byzantins 256-258; Re, From Greek Southern Italy to Jerusalem 173-174; von Falkenhausen, Rolle der Wallfahrt 33; PmbZ 21639 (von hier abweichende Meinung zum Zeitpunkt seines Palästinaaufenthalts).

993 Vita Lucae iunioris Stirensis, cap. 9 (16-18 Connor). – PmbZ 24762. Zur Episode auch: Kaldellis, Christian Parthenon 96.

994 Abou Samra, Pilgrimage 648-650; Todt, Region und Patriarchat 600-601.

995 Vita Dunalis (Synax. CP 317-320). – PmbZ 21610; Pratsch, Platz der Grabeskirche 60-61.

996 Vita Pauli monachi (Synax. CP 283-288).

997 Translatio reliquias Antonii, capp. 1-2 (AASS Ian. II 152-154).

998 Vita Athanasii Athonitae prima, cap. 95 (45,19-23 Noret); Vita secunda, cap. 32 (162 Noret; 225 Talbot). – Talbot, Pilgrimage to the Holy Land 100; PmbZ 20670 (abweichende Datierung der Wallfahrt).

999 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (278-279 Thurn).

1000 Zu dem Ereignis: Bianquis, Autonomous Egypt 105; Fattal, Statut légal 228; Gil, Palestine 325-326; Kennedy, Melkite Church 330; Ikononopoulos, Byzantium and Jerusalem 20-21 mit Anm. 64.

1001 Vita Bononii abbatis Locediensis, capp. 3-9 (1026-1028 Schwartz/Hofmeister). – Micheau, Itinéraires maritimes 82-83; PmbZ 21993.

1002 Vita Parasceuae iunioris, capp. 6-9 (206-215 Mineva); dort auch Argumentation zur Datierung der Vita. PmbZ 26262; Külzer, Ostthrakien 350.

1003 Regesta chartarum monasterii Albinii Andecavensis, Nr. 23 (1, 41-42 Lollong/Bertrand de Broussillon).

1004 Chronica Casinensis II 12 (190-191 Hoffmann).

en-Der pilgerte von der Champagne aus nach einer Seereise nach Alexandria nach Jerusalem. Er kehrte wiederum mit dem Schiff zurück, wobei die Insel Astypalaia (Astilia) in der südlichen Ägäis als Zwischenhalt auf der Seereise erwähnt wird (etwa 985-987)¹⁰⁰⁵, ein deutliches Indiz für eine vorhergehende Passage über Karpathos. Der Adlige Hugo aus Aquitanien besuchte Rom und den Monte Gargano, bevor er seine Pilgerreise nach Jerusalem fortsetzte (Ende 10. Jh.)¹⁰⁰⁶. Der Erzdiakon Alderald von Troyes reiste über Rom nach Salerno. Dort bestieg er ein Schiff, welches kurze Zeit später von muslimischen Piraten aufgebracht wurde. Dennoch konnte er nach seiner Freilassung doch noch Jerusalem und Bethlehem besuchen (um 1000)¹⁰⁰⁷. Etwa zeitgleich, um 999, sollen sich 40 normannische Jerusalemfahrer auf ihrer Rückreise in Salerno aufgehalten haben, als die Stadt von Sarazenen bedroht wurde. Nach der Unterstützung bei der Verteidigung bat Fürst Guaimar III. von Salerno (etwa 983-1027) die Normannen angeblich, im Land zu bleiben¹⁰⁰⁸.

Graf Fulco III. d'Anjou Nerra unternahm mehrere Pilgerreisen, wobei ihn die erste, eine Sühnewallfahrt, über Rom und Bari zunächst nach Konstantinopel führte, worauf er mit einer byzantinischen Eskorte Jerusalem aufsuchte (1003-1004). Die zweite Jerusalemfahrt war nach einem Halt in Rom als Seereise geplant, bei der er wegen eines Sturms in Myra anlanden musste (1008-1010)¹⁰⁰⁹. Vermutlich noch in die Zeit vor 1009 gehört die Pilgerreise des Grafen Ottwin von Lurn und Pusterthal (Oberkärnten), der zu Beginn des 11. Jahrhunderts von Venedig aus eine längere Jerusalemfahrerfahrt unternahm, bei deren Rückkehr er von einem griechischsprechenden Priester begleitet wurde¹⁰¹⁰.

Damit kommen wir zu den zwei letzten Pilgern vor den Ereignissen von 1009. Da ist zum einen Guido von Anderlecht, der nach Jerusalem gepilgert war, aber dann zurückkehren wollte und auf der Rückreise in Rom verstarb (etwa 1008-1012)¹⁰¹¹. Leider sind dazu keine Details bekannt. Das wichtigere Zeugnis ist die Vita des Lazaros Galesiotes, die dessen Pilgerreise beschreibt, die er noch als junger Mönch unternommen hatte. Lazaros reiste aus Ionien über Chonai und Attaleia auf dem Landweg nach Antiocheia, um Jerusalem

zu erreichen (um 990-993). Im Kloster von Mâr Saba blieb er viele Jahre. Für den Rückweg zu Lande ging er über Galiläa nach Tripoli, bevor er in Antiocheia wieder Reichsterritorium erreichte¹⁰¹². In seiner Vita heißt es ferner, dass er Palästina wegen der Zerstörung der Grabeskirche und dem anschließenden Töten vieler Christen – mithin wegen der Ereignisse von 1009 – verlassen habe. Die Zerstörung der Grabeskirche durch al-Hâkim (996-1021) war nicht so umfassend, wie lange Zeit von der Forschung angenommen wurde¹⁰¹³. Sie stieß allerdings anders als in Byzanz bei den westlichen Chronisten auf ein starkes Echo¹⁰¹⁴.

Pilger in das unter muslimischer Herrschaft stehende Jerusalem – 2. Periode (1009-1099)

Sehr viele Jerusalemfahrten sind für das 11. Jahrhundert überliefert. Zumeist führten diese über byzantinisches Territorium. Reparaturen an der Grabeskirche erfolgten bereits um 1012 und die christenfeindlichen Repressalien wurden zurückgenommen¹⁰¹⁵, wodurch der raschen Wiederaufnahme des Pilgerverkehrs nichts entgegenstand. In dasselbe Jahrzehnt oder in die frühen 1020er Jahre gehört der Ire Colman, der über Ungarn nach Jerusalem pilgerte¹⁰¹⁶. Der nachmalige Abt Adalgerius von Conques reiste von der Rouergue über Ephesos – wo sich ihm der bereits ortskundige Kleriker Peter aus Le Puy anschloss – nach Jerusalem (um 1019)¹⁰¹⁷.

Giraud von Thouars, Abt von Saumur bei Angers, zog über die Westroute zur Kilikischen Pforte, als er angeblich in Lykaonien ausgeraubt wurde (um 1010-1020)¹⁰¹⁸. Symeon von Syrakus hatte um 1016 eine erste Jerusalemfahrerfahrt von Konstantinopel aus unternommen und länger in Palästina (in Bethlehem und am Berg Sinai) gelebt¹⁰¹⁹, als er in Antiocheia auf die auf dem Rückweg befindliche Pilgergruppe des Guillaume d'Angoulême stieß (1026). Er begleitete sie über Belgrad gen Westen und lernte – dort angekommen – Erzbischof Poppo von Trier näher kennen, mit dem er gemeinsam erneut Palästina mitsamt dem Sinai besuchte (1028-1030)¹⁰²⁰.

1005 *Miracula Bercharii abbatis Dervensis*, cap. 2 (AASS Oct. VII 1022-1023). – Micheau, *Itinéraires maritimes* 84.

1006 *Aimoni monachi Floriacensis Vita Abbonis*, cap. 10 (PL 139, 398-399). – Hen, *Holy Land Pilgrims 293*; Webb, *Pilgrimage in the Medieval West* 26.

1007 *Vita Aderaldi archidiaconi Trecensis* (AASS Oct. VIII 992-993). – Micheau, *Itinéraires maritimes* 85-86.

1008 *Amati Casinensis Historia Normannorum I* 17-18 (249-250 Guéret-Laferté). Diese legendenhaft ausgeschmückte Episode legitimiert die spätere normannische Machtübernahme in Süditalien mit ihrer Frömmigkeit und der Sorge um die Pilgerwege. Daher steht mit France, *Coming of the Normans to Italy* 193-196 und 201, in Zweifel, dass sich die beiden Episoden auf dieselben Geschehnisse beziehen. Loud, *Norman Italy and the Holy Land* 53; Loud, *Age of Robert Guiscard* 64, und Oldfield, *Sanctity and Pilgrimage* 52, hingegen halten eine Historizität für plausibel.

1009 *Radulphi Glabri Historia II* 4 (61 France); *Historia Sancti Florentii Salmurensis* (273 Marchegay/Mabille); *Gesta consulum Andegavorum* (100-117 Marchegay/Salmon). – Bachrach, *Pilgrimages of Fulk Nerra*; *PmbZ* 22013.

1010 Landi, *Stifterfamilie von Sonnenburg* 259.

1011 *Vita Guidonis Anderlechtensis*, cap. 1 (AASS Sep. IV 43).

1012 *Pilgerfahrt: Gregorii monachi Vita Lazari Galesioteae*, capp. 14-31 (AASS Nov. III 513-519; 92-117 Greenfield). – *PmbZ* 24285; Malamut, *Route des saints*

byzantins 40-43; Shepard, *Holy Land* 524-525 und 528. – Zur Zerstörung der Grabeskirche und den Verfolgungen: *Gregorii monachi Vita Lazari Galesioteae*, capp. 19-20 (AASS Nov. III 514-515; 101-103 Greenfield). – Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 101; Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land* 237-240.

1013 Zusammenfassungen des aktuellen Forschungsstandes: Krönung, *Al-Hâkim* 139-157; Galadza, *Liturgy* 117-119.

1014 Fried, *Zerstörung des Heiligen Grabes* 97-136.

1015 Galadza, *Liturgy* 119; Pahlitzsch, *Melkites in Fatimid Egypt and Syria* 487 und 493; Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land* 236.

1016 *Passio Cholomanni*, cap. 2 (675 Waitz).

1017 *Bernardi Andegavensi Liber miraculorum Sancte Fidis II* 3 (157-158 Robertini). – Micheau, *Itinéraires maritimes* 87-88; Webb, *Pilgrimage in the Medieval West* 26.

1018 *Historia Sancti Florentii Salmurensis* (267-269 Marchegay/Mabille). – Micheau, *Itinéraires maritimes* 88-89; Pahlitzsch, *Melkites in Fatimid Egypt and Syria* 493-494; Felix, *Byzanz und die islamische Welt* 80-81.

1019 *Sigeberti Gemblacensis Chronographia*, sub an. 1016 (355 Bethmann); *Eberwini abbatis Vita Symeonis Trevirensis*, cap. 1 (AASS Iun. I 89-90). – *PmbZ* 27542; Engberg, *Trier and Sinai* 134-135.

1020 *Gesta Treverorum*, add. capp. 4-5 (177-179 Waitz).

Infolge des byzantinisch-fätimidischen Friedensvertrags von 1027/1028 begannen Arbeiten zur vollständigen Wiederherstellung der Grabeskirche, die in den 1040ern abgeschlossen wurden¹⁰²¹. In diese Zeit fallen mehrere Pilgerreisen. Bischof Ulric/Odolricus von Orléans führte eine Gesandtschaftsreise im Auftrag König Roberts II. von Frankreich in die byzantinische Hauptstadt, wo er von Kaiser Konstantin VIII. (1025-1028) empfangen wurde. Anschließend pilgerte er nach Jerusalem und erlebte dort das österliche Lichtwunder¹⁰²².

Die Grafen Guillaume d'Angoulême¹⁰²³, Odo de Déols und Hubert de Bayeux sowie die Äbte Richard von St.-Vannes in Verdun¹⁰²⁴, Richard von St.-Cybard, Eberwin von St. Martin in Trier und die späteren Äbte Azenarius von Massay, Amalfredus von St.-Cybard und Gervinus von St.-Riquier mit großem Gefolge unternahmen über Bayern und Ungarn eine Pilgerfahrt nach Konstantinopel, wo sie vom Patriarchen Kreuzpartikel und vom Kaiser Seidenstoffe zum Geschenk erhielten (1026). Sie reisten zu Lande nach Antiocheia und erreichten Jerusalem im März 1027.

In jene Zeit muss auch ein anderer Jerusalempilger gehören: der Presbyter Othmar aus Hainburg nahe Wien¹⁰²⁵, dessen Reise vielfach falsch datiert wurde. Er nahm die Überlandroute über Ungarn und Belgrad, durchschritt »Bulgaria« mit Naissos und Sofia (*Dcralix*), anschließend betrat er mit Philippopolis die Provinz »Macedonia«, voller Bewunderung für Konstantinopel. Er setzte nach Pylai über, besuchte Nikaia und nahm die Westroute über Amorion und Ikonion nach Adana und Mopsuestia. Nach einem Besuch Antiocheias und des Mons admirabilis erreichte er das als wohlhabend geschilderte Laodikeia (*Likki*), dann Gabala (*Giura*), Balaneus (*Valonca*) und das in einer Wüstenei liegende Antarados/Tortosa (*Torthus*), das er als byzantinische Grenzstadt bezeichnet (*hic diffinitur Grecia*). Tripoli hingegen bezeichnet er als erste Stadt der Muslime. Diese Konstellation passt nicht zu der von Röhricht angegebenen und von De Sandoli übernommenen Datierung auf um 1165, was schon Jacoby bemerkt ohne allerdings die Datierung anzuzweifeln: »Othmar's statements that Tortosa is the limit of Byzantine territory and Tripoli is Muslim are utterly wrong and rather strange«¹⁰²⁶. Jene von Othmar mitgeteilte Grenzsituation bestand nur zwischen den Jahren 1021-1080¹⁰²⁷. Hinweise auf eine lateinische Kontrolle über die hl. Stätten fehlen im Text: »anche dal suo

diario non si ricava nessuna notizia storica«¹⁰²⁸. Jene zeitliche Eingrenzung wird durch Othmars Charakterisierung des bulgarischen Streckenabschnitts gestützt. Da er Philippopolis zu Makedonien zählt, muss er nach der Niederwerfung Bulgariens (1018) gereist sein, als *Bulgaria* ein byzantinisches Thema bezeichnete und Philippopolis wieder zum Thema Makedonia gehörte. Sein Itinerar hat große Ähnlichkeit mit dem der Pilgergruppen um Guillaume d'Angoulême (1026) und um Gunther von Bamberg (1065); *in summa* erscheint eine Datierung zwischen 1025-1065 am wahrscheinlichsten. Die weitere Reise führte Othmar die *via Maris* bis Kaisareia entlang, von wo er über Ramla zu den Osterfeierlichkeiten Jerusalem erreichte. Von dort unternahm er Abstecher nach Jericho, zum Jordan und nach Bethlehem, wo der Text bei einem Exkurs zu den Magi abbricht. Für Pilger gibt das Itinerar stets Tagesangaben zwischen den Stationen, was uns Aufschluss über die Dauer solcher Reisen gibt: Belgrad-Konstantinopel 24 Tage; von dort nach Antiocheia 35 Tage; bis zur Reichsgrenze 5 ½ Tage; bis Jerusalem weitere 16 Tage. Das Itinerar vermeldet also 100 Reisetage von Hainburg bis Jerusalem insgesamt, womit sich eine Reisegeschwindigkeit von etwa 35 km am Tag ergibt.

Graf Robert I. von der Normandie pilgerte über Konstantinopel und reiste anschließend mit byzantinischer Eskorte weiter nach Jerusalem, um seinen Brudermord zu sühnen. Er starb auf dem Rückweg in Nikaia (Reise: 1034-1035)¹⁰²⁹. Bischof Raimbert/Reginbert von Verdun starb am 29. April 1039 in Belgrad, auf dem Weg nach Jerusalem¹⁰³⁰. Der Magdeburger Burggraf Meginfried von Waldeck hatte das Byzantinische Reich mit seinen Begleitern bereits durchquert, als er in der Grenzstadt Laodikeia (*Alikki*) am Grenzübergang zum Fätimidenreich gehindert wurde. Daher bestieg er ein Schiff, das ihn nach Jaffa brachte, von wo aus er Jerusalem via Diospolis erreichte (1040)¹⁰³¹. Er kehrte auf einer zwölf Wochen dauernden Schiffsreise zurück.

Die Bischöfe Wilhelm von Straßburg¹⁰³² und Benno II. von Osnabrück¹⁰³³ wurden als Gesandte vom römisch-deutschen König Konrad II. nach Konstantinopel geschickt. Allerdings sollten sie in geheimer Mission reisen und gaben sich in Ungarn als Pilger aus, wurden dort von König Stephan als Gesandte erkannt und an der Weiterreise gehindert. Sie waren gezwungen, nach Venedig auszuweichen und erreichten Konstantinopel auf dem Seeweg (späte 1030er Jahre).

1021 Traditionell datiert auf das Jahr 1048 unter Kaiser Konstantin IX. Monomachos: Willelmi archiepiscopi Tyrensis Chronicon I 6 (112-113 Huygens). – Wilhelm folgen: Ousterhout, Rebuilding the Temple 66-78; Shepard, Holy Land 527-534; Felix, Byzanz und die islamische Welt 80-81. Einen Irrtum Wilhelms vermutet Biddle, der stattdessen Kaiser Michael IV. als Bauherren ansieht: Biddle, Tomb 74-81.

1022 Radulphi Glabri Historia IV 19 (France 202). – Ciggaar, Western Travellers 168 (ohne Erwähnung der Jerusalemfahrt).

1023 Ademari Cabannensis Chronicon III 65-66 (184-187 Bourgain).

1024 Vita Richardi abbatis Viridunensis, capp. 17-19 (288-289 Wattenbach); Hugonis abbatis Flaviniacensis Chronicon II 27 (400 Pertz). – Musset, Pèlerinages en Normandie 142.

1025 Itinerarium Othmari presbyteri (300-304 de Sandoli). Kommentar auf S. 299.

1026 Röhricht, Bibliotheca 39; Jacoby, Evolving Routes 83 Anm. 47.

1027 Todt, Region und Patriarchat 266-267 (Antarados); Todt/Vest, Syria 928-929 (Balaneus) und 1170-1171 (Gabala); Honigmann, Ostgrenze 109.

1028 Itinerarium Othmari presbyteri (300-304 de Sandoli). Kommentar auf S. 299.

1029 Gesta ducum Normannorum VI 11-12 (2, 78-84 van Houts); Orderici Vitalis Historia ecclesiastica VII (4, 76 Chibnall). – Van Houts, Normandy 544-559; Musset, Pèlerinages en Normandie 142; Ciggaar, Western Travellers 178-179.

1030 Hugonis abbatis Flaviniacensis Chronicon II sub an. 1038 (402 Pertz).

1031 Ekkeberti Vita Haimeri, cap. 32 (606 Koepeke).

1032 Wiponis Gesta Chuonradi II imperatoris, cap. 22 (578-580 Trillmilch). – Lahrkamp, Mittelalterliche Jerusalemfahrten 271.

1033 Norberti abbatis Iburgensis Vita Bennonis II episcopi Osnabrugensis, cap. 3 (4 Bresslau). – Ciggaar, Western Travellers 222 (ohne eine Datierung der Pilgerfahrt, die allerdings dort zum Grund der Reise gen Osten erklärt wird).

Der Wunsch Wilhelms, anschließend nach Jerusalem zu pilgern, wurde durch seinen Tod verhindert. Der Erzdiakon Ulrich/Udalricus von Freising reiste mit zwei Begleitern nach Jerusalem und besuchte auch Bethlehem und den Jordan; der Rückweg führte ihn über Rom (um 1051)¹⁰³⁴. Die griechischsprachige Marina von Skanion (Sizilien) reiste zu Schiff nach Tripoli, um Jerusalem zu besuchen, und hielt sich fünf Jahre in Palästina auf (1. Hälfte 11. Jhs.)¹⁰³⁵.

Der Mönch Egelwinus aus Canterbury pilgerte nach Jerusalem und kaufte auf der Rückreise ein Pallium in Konstantinopel. Anschließend kehrte er über Apulien und Rom nach England zurück (um 1050)¹⁰³⁶. Bischof Theodericus/Dietrich von Verdun wallte über Rom nach Jerusalem (um 1050-1055)¹⁰³⁷. Bischof Ivo III. de Bellême von Sézac pilgerte über Apulien nach Jerusalem und auf seiner Rückreise überreichte ihm Kaiser Konstantin IX. in Konstantinopel eine Kreuzpartikel (um 1050)¹⁰³⁸. Derselbe Kaiser schickte laut Qāḍī ar-Raṣīd einen nicht namentlich bekannten Gesandten zum fāṭimidischen Kalifen al-Mustanṣir (1052). Nach erfüllter Mission fuhr er mit einem Schiff nach Jaffa, um Jerusalem im April 1053 einen Besuch abzustatten und kaiserliche Geschenke an das Patriarchat zu übergeben¹⁰³⁹.

Bischof Lietbert von Cambrai reiste über Ungarn, Konstantinopel und Antiocheia zur Grenzstadt Laodikeia, musste allerdings dort auf die Seeroute nach Jaffa ausweichen, die ihn aufgrund eines Seesturms nach Zypern verschlug (1054)¹⁰⁴⁰. Der Abt Thierry/Teodericus de Mathonville von St.-Évroult pilgerte gemeinsam mit dem Mönch Herbert de Montreuil und dem späteren Abt Guillaume von St.-Étienne in Caen und dem nachmaligen Bischof Gundulf von Rochester über Ungarn nach Jerusalem (1057-1058). In Ungarn stieß ein bayrischer Bischof zur Gruppe, die nun das Reich durchquerte. Vor dem Verlassen der byzantinischen Reichsgrenzen trennte sich die Gruppe in Antiocheia¹⁰⁴¹:

»Dort kam es zwischen den Pilgern zu einer Meinungsverschiedenheit über die Route. Einige wollten den Landweg bis nach Jerusalem nehmen, viele andere aber, darunter der Bischof und der Abt, bevorzugten es, über die See zu fahren,

weil sie die Barbaren fürchteten. Also suchte der Bischof nach einem Schiff und Matrosen, während Thierry und seine Begleiter vom Archimandriten des Symeonklosters im (gleichnamigen) syrischen Hafen bewirtet wurden«¹⁰⁴².

Anschließend bestiegen Thierry und der Bayer ein Schiff, allerdings starb Thierry am 1. August 1058 auf Zypern. Die Episode zeigt eindrücklich, dass die Wahl der Route im Ermessen der Pilger lag und je nach Beratschlagung mit ortskundigen Byzantinern in einer Gruppe auch unterschiedlich ausfallen konnte.

Von der von Abt Ekbert von Fulda genommenen Pilgerroute ist nur bekannt, dass er Portus St. Symeonis mit dem Schiff erreichte, bevor er Antiocheia und Jerusalem besuchte (1056-1057)¹⁰⁴³. Der Priester Lambert von Hersfeld reiste über Ungarn nach Jerusalem (1058-1059)¹⁰⁴⁴. Nikon vom Schwarzen Berg zog von Chalkedon unter Berufung auf das asketische Ideal der ξενιτεία¹⁰⁴⁵ über Antiocheia nach Jerusalem (zwischen etwa 1050-1060)¹⁰⁴⁶. Der aus Imeretien (Westgeorgien) stammende Georgios Hagioretes reiste via Antiocheia und den Mons admirabilis (1036), verweilte dort einige Jahre bevor er erst i. J. 1040 über Galiläa nach Jerusalem pilgerte¹⁰⁴⁷; anschließend siedelte er im selben Jahr auf den Berg Athos über. Auf einer Reise nach Georgien besuchte er auch Euchaïta (1059)¹⁰⁴⁸. Mariam, die Witwe des georgischen Königs Georg I., hielt sich bereits in Antiocheia auf, als sie vom Antiochener Patriarchen Petros III. von der Weiterreise nach Jerusalem abgehalten wurde (1056-1057)¹⁰⁴⁹. Ihr Interesse an Jerusalem zeigte sich dennoch an ihrer finanziellen Unterstützung des Heilig-Kreuz-Klosters vor der Stadt, das kurz zuvor gegründet worden war¹⁰⁵⁰. I. J. 1058/1059 soll ein Erzbischof Moses von Konstantinopel aus Ṣaydnāyā nahe Damaskus besucht haben¹⁰⁵¹, offensichtlich während einer ausgedehnten Pilgerreise in Syrien und Palästina. Aufgrund der Seltenheit des Namens ist er möglicherweise mit dem durch ein Siegel aus der Mitte des 11. Jahrhunderts belegten Metropolitens Moses von Neokaisareia¹⁰⁵² zu identifizieren.

Etwa im Jahre 1062 reiste Fürst Gisulf II. von Salerno (1052-1077) nach Konstantinopel, um byzantinische Unter-

1034 Vita Udalrici abbatis Cellensis, capp. 5 (252 Wilmans) und 8-9 (255-256 Wilmans). – Webb, Pilgrimage in the Medieval West 40-41.
 1035 Vita Marinae Scaniae, capp. 9-15 (94-102 Rossi Taibbi). – Re, Italo-Greek Hagiography 236-237; von Falkenhausen, Rolle der Wallfahrt 44.
 1036 Osberti Miracula Dustanis archiepiscopi Cantuariensis (AASS Maii VII 814-815). – Micheau, Itinéraires maritimes 88.
 1037 Laurentii monachi Leodiensis Gesta episcoporum Viridunensium, cap. 8 (495 Waitz).
 1038 Gesta ducum Normannorum VII 15 (2, 116-118 van Houts). – Ciggaar, Western Travellers 179.
 1039 Hamidullah, Nouveaux documents 288-289. In der Quelle herrscht etwas Konfusion bzgl. des Kaisers – entweder Michael oder Konstantin – und des Reisedatums in den 1050er Jahren; die Verwirrung vermochte aufzulösen: Canard, Les sources arabes 291 Anm. 14. Dazu: Felix, Byzanz und die islamische Welt 119; Dölger/Wirth, Regesten Nr. 906a; Thomson, Relations between the Fatimid and Byzantine Empires 57.
 1040 Vita Lietberti episcopi Cameracensis, capp. 31-41 (854-858 Hofmeister). – Ciggaar, Western Travellers 38-39 (dort spricht sie von Passagierscheinen der Byzantiner, die Lietbert nicht erhalten habe; naheliegender erscheint mir, dass ihm von einer weiteren Landreise abgeraten wurde).
 1041 Orderici Vitalis Historia ecclesiastica III (2, 68-74 Chibnall). – Gazeau, Normannia monastica II 243-244 und 42.

1042 Orderici Vitalis Historia ecclesiastica II (2, 70 Chibnall): *Ibi [in Antiochiam] diversa peregrinis voluntas oborta est. Nam quidem eorum terrestre iter ut ceperant usque in Ierusalem tenere volebant. Alii vero barbariem gentium metuentes, navigio per pontum ire decreverunt quorum consilio pontifex et abbas aliique plures assensum praebuerunt. Cumque praesentem navem nautasque peritos perquireret, et quidam religiosum archimandrite coenobii Sancti Symeonis in portu Syriae Teodericum cum suis comitibus honorabiliter detineret.*
 1043 Wattenbach, Aus Handschriften 397-398.
 1044 Lamperti monachi Hersfeldensis Annales, sub an. 1058 (74 Holder-Egger).
 1045 Niconis montis nigri Tacticon XIX 17 (564 Hannick). S. o.
 1046 Niconis montis nigri Tacticon XV 28-30 (460-462 Hannick) und XXXIX 19 (952-953 Hannick). Dazu: ebenda xlix-l.
 1047 Vita Georgii Hagioritae, capp. 15-19 (45-48 Martin-Hisard). – PmbZ 22259.
 1048 Vita Georgii Hagioritae, cap. 56 (80 Martin-Hisard).
 1049 Vita Georgii Hagioritae, cap. 40 (66-67 Martin-Hisard). – Todt, Region und Patriarchat 72-73 (mit Verw.); Todt/Vest, Syria 213.
 1050 Linder, Christian Communitas 149; Galadza, Liturgy 121-122.
 1051 Abou Samra, Pilgrimage 652. Der syrische Autor der Ikonenlegende, der Mönch Yuhannā, behauptet, mit dem fraglichen Moses gesprochen zu haben. Durch Abou Samras Edition teilweise überholt: Peeters, Légende de Saïdnaia 151-153.
 1052 Nesbitt/Oikonomides, Catalogue IV 82 Nr. 29.6.

stützung gegen die normannische Bedrohung durch Robert Guiscard zu erbitten. Laut Amatus täuschte er mit einem »baston et l'escrepe come peregrin« vor, eine Pilgerreise nach Jerusalem unternehmen zu wollen und ließ sich von Erzbischof Alfanus I. von Salerno (1058-1085) und dem Kardinalbischof Bernard von Palermo begleiten¹⁰⁵³. Letztere pilgerten anschließend tatsächlich über den Seeweg nach Jerusalem, während Gisulf in Konstantinopel verweilte und angeblich fantastische 6000 Goldpfund als Subsidien aushandelte. Bernard starb in Konstantinopel, während Alfanus nach Salerno zurückkehrte.

Der spätere Abt Gerald/Geraud von Corbie in der Picardie reiste über Rom und Monte Cassino zum Monte Gargano und setzte seine Jerusalemfahrt mit einem Schiff fort (zwischen 1050-1075)¹⁰⁵⁴. Die sicherlich größte Pilgergruppe vor dem Ersten Kreuzzug wurde von den Bischöfen Gunther von Bamberg, Wilhelm von Utrecht, Otto von Regensburg, Erzbischof Siegfried von Mainz und Graf Siegfried von Sponheim angeführt. Sie passierten Ungarn und reisten über nach Konstantinopel bis zur Grenzstadt Laodikeia, dann nahmen sie die Küstenstraße über Tripoli und Kaisareia nach Jerusalem (1064-1065)¹⁰⁵⁵, wo sie von Patriarch Sophronios empfangen wurden. Nach Byzanz kehrten sie allerdings von Jaffa aus mit einem genuesischen Schiff gen Laodikeia zurück.

Der aus Katalonien stammende Bonfillius Donucius starb i. J. 1067 in Antiocheia auf dem Rückweg von seiner Jerusalemfahrt¹⁰⁵⁶. Sein katalanischer Landsmann, der Custos Isarn von Urgell, pilgerte nach Jerusalem, starb allerdings auf Zypern (1068); folglich hatte er den Seeweg gewählt¹⁰⁵⁷. Christodoulos, nachmaliger Gründer des Klosters auf Patmos, pilgerte nach Jerusalem und den umliegenden Pilgerstätten (um 1070) bevor er sich in Ionien niederließ und eigene Mönchsgemeinschaften gründete¹⁰⁵⁸.

Meletios von Myopolis bereiste zunächst den europäischen Teil des Byzantinischen Reiches, namentlich Thessaloniki (um 1053), bevor er von Athen aus mit einem Schiff nach Palästina weiterfuhr. In Jerusalem verblieb er drei Jahre und suchte auch Galiläa auf (zwischen 1070-1080)¹⁰⁵⁹. Anschließend pilgerte er auch nach Rom. Nach seiner Rückkehr nach Attika begegnete ihm in Athen Reisende, die aus Rom

in Richtung Jerusalem unterwegs waren, aber wegen eines Seesturms Piräus hatten anfahren müssen. Daraufhin wurden sie als Spione inhaftiert und kamen erst auf Meletios' Vermittlung wieder frei¹⁰⁶⁰. Aufgrund der Binnenchronologie der Vita spielt die Episode etwa 1095-1105 und die nicht näher spezifizierten Reisenden könnten daher auch Kreuzfahrer gewesen sein¹⁰⁶¹.

Erzbischof Johannes/Giovanni von Amalfi reiste mit einem Handelsschiff über Jaffa nach Jerusalem; er verstarb auf dem Rückweg in Damiette (1080-1081)¹⁰⁶². Bischof Pibo/Pippo von Toul und Graf Konrad von Luxemburg reisten gemeinsam mit Abt Heinrich I. von St.-Maximin in Trier über Konstantinopel und Nikaia nach Jerusalem (1085-1086)¹⁰⁶³. In Konstantinopel erhielt Pibo angeblich vom Kaiser eine Kreuzpartikel. Auf der Rückreise starb Heinrich in Myra (22. Juni 1086)¹⁰⁶⁴ und Konrad in Italien (8. August 1086). Aus den Angaben lässt sich auf eine Rückreise zur See in Richtung Apulien schließen.

Graf Robert der Friese von Flandern reiste über das thrakische Berrhoia, wo er auf Kaiser Alexios I. traf, und über Konstantinopel nach Jerusalem. Er wurde auf der Rückreise in Konstantinopel erneut vom Kaiser empfangen und erreichte seine Grafschaft nach einer Schiffsüberfahrt nach Apulien (1087-1089)¹⁰⁶⁵. Der Mönch Joseph von Canterbury pilgerte ebenfalls über Konstantinopel nach Jerusalem (1090)¹⁰⁶⁶. Der Mönch Guillelmus Ludovicus aus Cormery in der Tourraine, der spätere Bischof von Salpi in Apulien, pilgerte angeblich mit seinem Bruder Gausbertus über Konstantinopel und Nikomedeia nach Jerusalem und erwarb dort Reliquien (kurz vor 1090)¹⁰⁶⁷.

Pilger nach Jerusalem in der Kreuzfahrerzeit (1099-1187)

Mit der Eroberung Palästinas durch die Kreuzfahrer erreichten fortan lateineuropäische Pilger Jerusalem beinahe ausschließlich zur See, vorwiegend auf italienischen Handelsschiffen, und umgingen das Byzantinische Reich weitgehend. Für eine Untersuchung des byzantinischen Pilgerwesens können diese

1053 Amati Casinensis Historia Normannorum IV 34-37 (372-375 Guéret-Laferté). – Lentini, Viaggio di Gisulfo 437-442; Michel, Wechselverkehr 157.

1054 Vita Geraldi abbatis Silvaemariensis, cap. 2 (AASS Apr. I 415-417).

1055 Lamperti monachi Hersfeldensis Annales, sub an. 1065 (92-100 Holder-Egger); Vita Altmanni episcopi Pataviensis, capp. 3-4 (230 Wattenbach). Dazu zuletzt: Lošek, Great Pilgrimage 61-72; Jacoby, Gunther of Bamberg 267-285; Webb, Pilgrimage in the Medieval West 41-43 (mit Verw.).

1056 Jaspert, Eleventh-Century Pilgrimage 37; Bonnassie, Catalogne 938-942.

1057 Jaspert, Eleventh-Century Pilgrimage 20-21 und 37; Bonnassie, Catalogne 941.

1058 Christoduli Typicon Patmi monasterii, cap. 3 (MM VI 60; 579-580 Karlin-Hayter); Ioannis episcopi Rhodensis Vita Christoduli, capp. 6-7 (127-128 Georgousakes). – Pahlitzsch, Byzantine Monasticism and the Holy Land 241-243.

1059 Nicolai episcopi Mothonensis Vita Meletii iunioris Myopolensis, cap. 4 (42 Polemis): hier die Pilgerreise nur kursorisch erwähnt; viel konkreter im davon allerdings abhängigen Text: Theodori Prodromi Vita Meletii iunioris Myopolensis, cap. 8 (172-174 Polemis). Zu den beiden Viten neben der Einleitung bei Polemis zuletzt: Messis, Vies d' Hosios Mélétiós 313-345, besonders 324.

Zur Jerusalemfahrt: Pahlitzsch, Byzantine Monasticism and the Holy Land 243-245.

1060 Nicolai episcopi Mothonensis Vita Meletii iunioris Myopolensis, cap. 27 (126-130 Polemis). – Kaldellis, Christian Parthenon 103 (dort irriger Verweis).

1061 Auf Pilger legt sich fest: Maltezou, Adeies eleutherés kyklophorias 174.

1062 Ughelli, Italia sacra VII 198-199. Jacoby, Byzantine Trade with Egypt 43 und 51; Jacoby, Evolving Routes 80.

1063 Gesta episcoporum Tullensium, cap. 48 (647 Pertz). – De Sainte-Marthe, Gallia Christiana XIII 994.

1064 Resmini, St. Maximin vor Trier 264 und 1053; Roberg, Das älteste Nekrolog 110.

1065 Annae Comnenae Alexias VII 6,1 (218 Reinsch/Kambylis; 249 Reinsch). – Verlinden, Robert le Frison 153-166. Zum damit verknüpften angeblichen Schreiben des Kaisers and Robert, das als Fälschung angesehen werden muss: Joranson, Spurious Letter 811-832 und zuletzt: Schreiner, Brief an Robert von Flandern 124-140 (mit Verw.).

1066 Itinerarium Iosephi monachi Cantuariensis (294-295 Haskins).

1067 Translatio reliquis in monasterium Cormaricensis (Shepard). – Jotischky, Christians 52-53.

Pilger also außer Betracht bleiben. Interessant hingegen sind die byzantinischen und die frühen russischen Jerusalempilger, die auf die veränderte Situation reagieren mussten, sowie jene lateinischen, die eine Route über das Byzantinische Reich wählten.

Ein lateineuropäischer Pilger, der noch die übliche Pilgerroute über Byzanz nutzte, war der Angelsachse Saewulf. Er reiste über Apulien und Korfu über Patras, Korinth und Athen, die Ägäis mit dem Schiff durchquerend nach Ephesos. Von dort setzte er seine Schiffsreise über Rhodos und Myra nach Zypern fort, bevor er in Jaffa landete und die heiligen Stätten besuchte. Er kehrte mit dem Schiff nach Attaleia und damit ins Byzantinische Reich zurück, von wo aus er die kleinasiatische Westküste entlang nach Konstantinopel weiterfuhr (1101-1103)¹⁰⁶⁸. Da sein Reisebericht kurz vor Erreichen der Hauptstadt abbricht, können wir seine weitere Route nicht nachverfolgen.

Daniil von Černigov passierte auf seiner Jerusalemfahrt mit dem Schiff Konstantinopel, Ephesos, Myra und Zypern (1106-1108)¹⁰⁶⁹. Er kehrte über die *via Maris* und anschließend über Antiocheia und Attaleia nach Konstantinopel zurück. Offenbar auf dem Landweg erreichte der Sebastokrator Isaakios (II.) Komnenos, Bruder des Kaisers Johannes II., Jerusalem (zwischen 1122-1139). Er befand sich im Exil in Ikonion/Konya, als er seine Reise antrat und stiftete dem Johanneskloster am Jordan eine Wasserleitung, wie wir aus einem Gedicht des Theodoros Prodromos erfahren¹⁰⁷⁰.

Eine ähnliche Route wie Saewulf wählte der isländische Mönch Nikulás Bergsson. Nach einem Besuch des Monte Gargano setzte er in Bari mit einem Handelsschiff nach Korfu über und passierte bei seiner Reise auch Rhodos, Attaleia und Zypern, um schließlich in Akkon an Land zu gehen (1151-1153)¹⁰⁷¹. Neophytos aus Zypern pilgerte laut seinem Selbstzeugnis nach Jerusalem, wobei er zuerst Tiberias und den Berg Tabor aufsuchte (1158)¹⁰⁷². Aus der Nennung dieser Orte lässt sich schließen, dass er wohl im Hafen von Akkon oder Tyros anlandete. Konstantinos Manasses wurde als Teil

einer Gesandtschaft unter Führung des Ioannes Kontostephanos und des Theophylaktos Exkoubitor zum König von Jerusalem geschickt. Die Gruppe nahm den Landweg über Antiocheia und folgte fortan der *via Maris* (1160-1162). Konstantinos nutzte die Gelegenheit, die heiligen Stätten aufzusuchen und musste aus Krankheitsgründen von Tyros nach Zypern eingeschifft werden¹⁰⁷³. Heinrich der Löwe, Herzog von Sachsen und Bayern, reiste mit über 1000 Begleitern über Ungarn und beginnend bei Branicevo auf der *via Imperialis* nach Konstantinopel, traf auf Kaiser Manuel I. und erreichte von dort aus mit dem Schiff Akkon, um nach Jerusalem zu gelangen, wo ihn König Amalrich I. bewirtete (1172)¹⁰⁷⁴. Sein Besuch schloss auch Bethlehem, den Jordan und Nazareth mit ein. Seine Rückreise verlief über Antiocheia, Tarsos und Ikonion über die Westroute worauf er abermals Konstantinopel besuchte.

Eufrosinija, die Tochter des Prinzen Georgij Vseslavič von Polotsk, pilgerte mit ihren Geschwistern David und Eupraxia und weiteren Begleitern über Konstantinopel nach Jerusalem (1170-1173)¹⁰⁷⁵. Sie starb im Theodosios-Kloster am Rande der Judäischen Wüste am 23. Mai 1173. Der i. J. 1176 zum Patriarchen von Jerusalem bestimmte Abt Leontios von Patmos wollte – letztlich erfolglos – seinen Sitz einnehmen, weshalb er über Rhodos und Zypern nach Jerusalem mit dem Schiff reiste (1176-1178)¹⁰⁷⁶. Da er die hauptsächliche Absicht seiner Reise nicht erfüllen konnte, wird die Unternehmung in seiner von Theodosios Goudeles verfassten Vita vorwiegend als Pilgerfahrt dargestellt¹⁰⁷⁷.

Der früher irrtümlich als Ioannes Phokas bezeichnete Jerusalempilger konnte von Charis Messis mit schlagenden Argumenten als Ioannes Doukas identifiziert werden. Seine Schrift, die literarische Elemente von Itinerar und Pilgerbericht in sich vereint, entstand nach einer Gesandtschaftsreise ins Königreich Jerusalem, die er beiläufig zum Besuch der heiligen Stätten nutzte (1177)¹⁰⁷⁸. Der Bericht setzt in Antiocheia ein, führt die Küstenstraße entlang nach Galiläa und beschreibt die Pilgerstätten Palästinas (Tab. 1).

1068 Itinerarium Saewulfi (Huygens).

1069 Danielis abbatis Czernihoviensis Itinerarium (Venevitinov; Garzaniti).

1070 Theodori Prodromi Carmen 40 (391-393 Hörandner). – Kurtz, Unedierte Texte 102. Interessanterweise schrieb Ioannes Doukas (1177) eine Erneuerung des Klosters seinem Kaiser Manuel I. zu, womit er indirekt das Zeugnis des Theodoros Prodromos bestätigt: Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae, cap. 22 (20 Troickij; 299-300 Külzer).

1071 Niculae abbatis Itinerarium (Hill). Ausführlichste Studie: Simek, Altnordische Kosmographie 264-280.

1072 Neophyti Typicon, cap. 4 (300,4-301,4 Glaros; 1350 Galatariotou). – Galatariotou, Neophytos 14; Pahlitzsch, Byzantine Monasticism and the Holy Land 245-248.

1073 Text: Constantini Manassae Itinerarium (Chrysogelos; Aerts). Vor Chrysogelos und Aerts erschienene Studien: Marcovich, Itinerary 277-291; Malamut, Constantin Manassès 253-273. Der Werkstitel stammt von Leo Allatius und hat keine Stütze in den Handschriften. Zur Gesandtschaft: Dölger/Wirth, Regesten Nr. 1436.

1074 Arnoldi Chronica Slavorum I 1-10 (10-26 Lappenberg); Ioannis Cinnami Epitome VI 11 (286 Meineke; 214 Brand). – Joranson, Palestine Pilgrimage of

Henry the Lion 151-153, argumentiert für eine Augenzeugenschaft Arnolds; Ehlers, Heinrich der Löwe 197-211.

1075 Belyakova, Role and Image 9-12. Zu den Mitreisenden: de Khitrowo, Pèlerinage de Euphrosine 32-35.

1076 Theodosii Gudelae Vita Leontii patriarchae Hierosolymitanis, capp. 67-88 (110-138 Tsougarakis). Analyse der Reise: Rose, Church Union Plans 375-376; Galadza, Liturgy 145-148; Kaplan, Léontios 303-308. Er amtierte als Abt von etwa 1157-1183, s.: Gerolymatou, D'Artémis à Christodule 99.

1077 Hamilton, Manuel and Baldwin 365-368, vermutet politische Hintergründe, eine Mission in Abstimmung mit den Gesandtschaften von 1177, die eine auf eine Erneuerung der jerusalemisch-byzantinischen Allianz abzielten. Ausführliche Paraphrase der Lebensbeschreibung bei Pahlitzsch, Graeci und Suriani 150-173, der auf S. 161 ebenfalls Kaiser Manuel I. als Initiator der Reise ansieht.

1078 Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae (Troickij; Külzer). – Messis, Littérature 146-166; Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 22-23. Zu Ioannes Doukas: Stone, Grand Hetaireiarch 157-158. Zur Gesandtschaft: Dölger/Wirth, Regesten Nr. 1526.

Name des Pilgers	Reisezeitraum	Hinreiseroute	Rückreiseroute
Pilger von Bordeaux	333	Pilgerstraße, via Maris	unklar
Eutaktos aus Satala	um 360	via Maris	unklar
Melania d. Ä.	372	Libysche Route	verbleibt
Egeria	381-384	Pilgerstraße, via Maris	unklar
Paula	385	Südägäis, Zypernpassage	verbleibt
Porphyrios von Gaza	um 400	unklar	verbleibt
Postumianos	401-403	Libysche Route	unklar
Rabbula von Edessa	um 400	Landweg	unklar
Euthymios d. G.	406-407	Landweg	verbleibt
Melania d. J.	436-437	Libysche Route	verbleibt
Matrona von Perge	um 450	via Maris	unklar
Papyrus Minnesota	5. Jh.	via Maris, Pilgerstraße	Ostägäis
Petros der Iberer	um 437-452	Landweg	verbleibt
Abraamios der Syrer	um 510	Landweg	unklar
Theodosios	zw. 518-530	Pilgerstraße	unklar
Pilger aus Piacenza	um 570	Zypernpassage, via Maris	Sinairoute
Nikolaos Sionites	Mitte 6. Jh.	Zypernpassage	Zypernpassage
Andronikos Argentarius	Mitte 6. Jh.	via Maris	unklar
Kashish von Chios	Mitte 6. Jh.	Ostägäis	unklar
Abraham von Kaškar	Mitte 6. Jh.	Sinairoute	unklar
Kyprianos	Mitte 6. Jh.	Sinairoute	Karpathospassage
Anan-isho	6. Jh.	unklar	unklar
Maria die Ägypterin	um 600	Seeweg	unklar
Theodor von Sykeon	um 600	via Maris	unklar
Ioannes Moschos	602-614	via Maris, Zypernpassage	unklar
Alypios von Hadrianoupolis	um 610	via Maris	unklar
Hovsêp	zw. 630-660	Via Maris	unklar
M'chithar	650er	via Maris	unklar
Thomas von Maurienne	675-682	Südägäis	Zentralägäis
Arculf	um 680	Libysche Route	Karpathospassage
Willibald	721-729	Ionische Route, Südägäis, Zypernpassage	via Maris, Ostägäis, Ionische Route
63 Märtyrer von Jerusalem	723-724	Westroute, via Maris	Tod in Palästina
Silvinus von Toulouse	um 725	Seeweg	unklar
Ioannes von Gotthia	755-758	Landweg vermutlich	Landweg
Maldeveus von Verdun	772-773	Via Traiana, Ionische Route, Zentralägäis, Zypernpassage	unklar
Gregorios Akritas	um 780	Kilikische Route	unklar
Fidelis	um 800	Libysche Route, Sinairoute	unklar
Gregorios von Agrigent	Vita um 800 verfasst	Libysche Route	Pilgerstraße
Leontios	1. H. 9. Jh.	Zentralägäis	Zypernpassage
Dionysios Stoudites	818-820	Karpathospassage	via Maris, Zypernpassage
Domenicus	827-828	unklar	Karpathospassage
Hilarion der Iberer	um 850	Landweg	unklar
Frotmund	855-860	Libysche Route, Sinairoute	unklar
Bernard	867	via Traiana, Libysche Route	Libysche Route
Petros der Wundertäter	880-886	unklar	via Maris, Zypernpassage
Epiphanius Hagiopolites	Ende 9. Jh.	Zypernpassage	Sinairoute
Elias d. J. von Enna	870er	Landweg	Sinairoute, Südägäis, Ionische Route
Angetroffene Mönche Loukas d. J./Steiriotos	um 900	Zentralägäis	unklar
Theodoros	900/901	unklar	Zypernpassage geplant

Tab. 1 Liste der ausgewählten Jerusalempilger mit Angabe der von ihnen gewählten Reiserouten (4.-12. Jh.).

Name des Pilgers	Reisezeitraum	Hinreiseroute	Rückreiseroute
Dounale	945-950	via Traiana, via Egnatia	Tod in Ägypten
Paulos	10. Jh.	Zypernpassage	Zypernpassage
Guillermus von Vienne	um 960	Seeweg	Seeweg
Athanasios Athonites	965-966	Zypernpassage	Erreicht Palästina nicht
Paraskeue von Epibatai	zw. 980-1000	unklar	Zypernpassage, Ostägäis
Bononius von Lucedio	zw. 980-990	Seeweg	Sinairoute
Gunterius von St.-Aubin	988	unklar	unklar
Johannes III. von Montecassino	987-988	Libysche Route, Sinairoute	unklar
Adso von Montier-en-Der	985-987	Libysche Route	Karpathospassage, Südägäis, Ionische Route
Lazaros Galesiotes	990-993	via Maris	via Maris, Pilgerstraße
Hugo aus Aquitanien	Ende 10. Jh.	via Traiana	unklar
Alderald von Troyes	um 1000	Libysche Route	unklar
40 normannische Pilger	999	unklar	Libysche Route
Fulco III. d'Anjou	1003-1004 1008-1010	via Traiana, via Egnatia Zypernpassage	unklar
Ottwin von Lurn	1000er	Seeweg	unklar
Guido von Anderlecht	1008-1012	unklar	unklar
Colman	1010-1020er	via Imperialis	unklar
Adalgerius von Conques	um 1019	Zentralägäis	unklar
Giraud von Thouars	1010-1020	Westroute	unklar
Simon von Syrakus/Poppo	1027-1030	Libysche Route	Sinairoute
Odolricus von Orléans	um 1028	via Maris	unklar
Guillaume d'Angoulême	1026-1027	via Imperialis, via Maris	unklar
Othmar	zw. 1025-1065	via Imperialis, Westroute, via Maris	unklar
Robert I. von der Normandie	1034-1035	via Imperialis	Stirbt in Nikaia
Reginbert von Verdun	1039	via Imperialis	Erreicht Palästina nicht
Meginfried von Waldeck	1040	via Maris	Seeweg
Wilhelm von Straßburg	späte 1030er	via Egnatia	unklar
Udalricus von Freising	1051	unklar	unklar
Marina von Skanion	1. H. 11. Jh.	Ionische Route, Südägäis, Zypernpassage	unklar
Egelwinus aus Canterbury	um 1050	unklar	via Egnatia, via Traiana
Dietrich von Verdun	1050-1055	unklar	unklar
Ivo III. von Sééz	um 1050	via Traiana	unklar
Gesandter Konstantins IX.	1052-1053	Ostägäis, Karpathospassage	unklar
Lietbert von Cambrai	1054	via Imperialis	unklar
Teodericus de Mathonville	1057-1058	via Imperialis, Zypernpassage	unklar
Ekbert von Fulda	1056-1057	Ionische Route, Südägäis, Kilikische Route	unklar
Lambert von Hersfeld	1058-1059	via Imperialis	unklar
Nikon vom Schwarzen Berg	zw. 1050-1060	via Maris	verbleibt
Georgios Hagioretas	1040	via Maris	Sinairoute, Pilgerstraße
Mariam	1056-1057	Landweg	Erreicht Palästina nicht
Erzbischof Moses	1059/1060	Landweg	unklar
Erzbischof Alfano I. von Salerno	1062	Seeweg	unklar
Geraud von Corbie	zw. 1050-1075	via Traiana	unklar
Gunther von Bamberg	1064-1065	via Imperialis, via Maris	via Imperialis
Bonfilius Donucius	1067	unklar	via Maris
Isarn von Urgell	1068	unklar	Zypernpassage

Tab. 1 Fortsetzung.

Name des Pilgers	Reisezeitraum	Hinreiseroute	Rückreiseroute
Christodoulos von Patmos	um 1070	Landweg	unklar
Meletios von Myopolis	zw. 1070-1080	Zentralägäis	Zypernpassage vermutlich
Giovanni von Amalfi	1080-1081	Libysche Route	Stirbt in Damiette
Pippo von Toul	1085-1086	via Imperialis	Zypernpassage, Südägäis, Ionische Route, via Traiana
Robert der Friese	1087-1089	via Imperialis	via Egnatia
Joseph von Canterbury	1090	unklar	unklar
Guillermus Ludovicus	um 1090	via Imperialis	via Egnatia
Saewulf	1101-1103	via Traiana, Ionische Route, Zentralägäis, Zypernpassage	via Maris, Kilikische Route, Ostägäis
Daniil von Černigov	1106-1108	Ostägäis, Zypernpassage	via Maris, Kilikische Route, Ostägäis
Isaakios (II.) Komnenos	zw. 1122-1139	Westroute	unklar
Nikulás Bergsson	1149-1153	via Traiana, Ionische Route, Südägäis, Zypernpassage	unklar
Neophytos	1158	Zypernpassage	unklar
Konstantinos Manasses	1160-1162	via Maris	unklar
Heinrich der Löwe	1172	via Imperialis, Ostägäis, Zypernpassage	via Maris, Westroute
Eufrosinija	1170-1173	unklar	Tod in Palästina
Leontios von Jerusalem	1176-1178	Ostägäis, Zypernpassage	Zypernpassage
Ioannes Doukas	1177	via Maris	unklar

Tab. 1 Fortsetzung.

Pilgerreisen zu Lande

Landreisen waren zeitlich aufwendig, aber ihre Dauer dennoch gut berechenbar. Das Reisen zu Fuß war die Regel¹⁰⁷⁹, und mehr als 30km am Tag konnte man auch auf guten Wegen nicht erreichen¹⁰⁸⁰, in der Wüste¹⁰⁸¹ und im Gebirge natürlich weit geringere Distanzen¹⁰⁸². Anhand von überlieferten Tagesdaten lassen sich die Transportmittel ermitteln. So lässt sich mit Rotraud Wisskirchen und Ewald Kislinger annehmen, dass der Pilger von Bordeaux nicht zu Fuß unterwegs gewesen sein kann; vielmehr nutzte er den *kursus publicus*, wie sein Itinerar verrät¹⁰⁸³. Petros von Atroa benötigte 15 Tage für die Wegstrecke von Ephesos nach Chonai, womit er zu Fuß nur 14km am Tag zurücklegte¹⁰⁸⁴. Das Itinerar des Epiphanius Hagiopolites verrät, dass es eine Reisegeschwindigkeit von 20km am Tag als mittleren Wert ansah¹⁰⁸⁵. Othmar benötigte 100 Reisetage von Hainburg nahe Wien nach Jerusalem (11. Jh.). Mit einer durchschnittlichen Geschwindigkeit von etwa 35km am Tag war er vermutlich beritten unter-

wegs¹⁰⁸⁶. Für den Weg von Jaffa nach Jerusalem (50-60km), eine der meist frequentierten Pilgerstraßen, benötigte der zu Fuß Reisende zwei Tage¹⁰⁸⁷.

Man pilgerte üblicherweise weder in der Antike¹⁰⁸⁸ noch im Mittelalter¹⁰⁸⁹ allein. Alleinreisen werden als solche gekennzeichnet, weil sie außergewöhnlich waren. Sie kamen vereinzelt bei monastischen Pilgern vor (als eine Steigerung der asketischen Übung). Zwei- bis Vier-Personen-Gruppen waren die Regel (Bernard der Mönch: 3¹⁰⁹⁰, Willibald: 8, später 4¹⁰⁹¹, Phantinos d. J.: 3¹⁰⁹², Lazaros Galesiotes: zeitweise 2¹⁰⁹³). Größere Pilgerverbände werden erst seit dem 11. Jahrhundert häufiger erwähnt, mit dem Extremfall einer Pilgergruppe unter der Führung des Bischofs Gunther von Bamberg (1065), die 7000 Pilger umfasst haben soll¹⁰⁹⁴. Obwohl die intratextuellen Hinweise für nur einige Hundert Teilnehmer sprechen¹⁰⁹⁵, war es dennoch eine der größten belegten Pilgerunternehmungen vor den Kreuzzügen. Eine Ausnahme unter den Pilgerzielen

1079 Kislinger, Realität und Mentalität 375; Külzer, Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage 158; Caseau, Ordinary Objects 638; Lilie, Straßen und Verkehrswesen 24. Das mühevollere Reisen gilt zumindest in mittelbyzantinischer Zeit als Kennzeichen der Pilgerfahrt, abgeleitet vom Ideal der Wanderaskese (s. S. 16).

1080 Sumption, Pilgrimage 176; Limor, Holy Journey 332.

1081 Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 18-19.

1082 Sumption, Pilgrimage 176.

1083 Wisskirchen, Pilger von Bordeaux 1289-1294; Kislinger, Panegyreis 360.

1084 Sabae Vita Petri Atroënsis, cap. 13 (101 Laurent). – Dimitroukas, Endeixeis 4.

1085 Dimitroukas, Endeixeis 5.

1086 Itinerarium Othmari presbyteri (de Sandoli).

1087 Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 18-19.

1088 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 173.

1089 Sumption, Pilgrimage 196-197.

1090 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 1 (115 Ackermann).

1091 Wilkinson, Pilgrims before the Crusades 20.

1092 Mit den Mönchsbrüdern Nikephoros und Bitalios: Vita Phantini iunioris, cap. 26 (430 Follieri). – PmbZ 26576.

1093 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, capp. 20-24 (AASS Nov. III 515-517; 103-108 Greenfield).

1094 Lamperti monachi Hersfeldensis Annales, sub an. 1065 (93-94 Holder-Egger). – Sumption, Pilgrimage 123 und 196-197.

1095 Die Pilgergruppe soll auf einem Schiff untergekommen sein und Weiteres mehr: Jacoby, Gunther of Bamberg 278.

bildete der Berg Sinai, da sich für ihn stets große Pilgergruppen in Jerusalem sammelten¹⁰⁹⁶, die dann durch eskortierte Kamelkarawanen über etwa zwei Dutzend Etappen¹⁰⁹⁷ zum Berg gelangten¹⁰⁹⁸. Dabei gab es zwei etablierte Routen: entweder über Klysmā¹⁰⁹⁹ oder durch den Ostsinaï von Eilat aus¹¹⁰⁰. Der Pro-Kopf-Preis für letztere Reise betrug um das Jahr 600 dreieinhalb Solidi, wie wir dank eines Rechnungsbuches aus Nessana wissen¹¹⁰¹. Diese Reisen wurden nicht etwa von Mönchen des Sinai, sondern von lokalen arabischen Stammesangehörigen begleitet¹¹⁰².

Als Reit- oder Lasttiere werden nur Maultiere erwähnt. Die von den privilegierten Pilgern der Spätantike, wie z. B. Egeria¹¹⁰³, eingesetzten Ochsenkarren konnten aufgrund der Reduzierung der Breite der römischen Überlandstraßen bereits am Ausgang der Spätantike vielerorts nicht mehr verwendet werden¹¹⁰⁴. Kamele wurden seit der Spätantike auf dem Sinai und in Ägypten genutzt, aber auch nur dort¹¹⁰⁵.

Das Pferd als Reittier hingegen wird in den byzantinischen Quellen in Bezug auf Pilger beinahe nie erwähnt¹¹⁰⁶. Die Historizität der *Passio der 60 Märtyrer*, die angibt, dass Pferde und Waffen byzantinischer Jerusalempilger in Palästina beschlagnahmt wurden (i. J. 724)¹¹⁰⁷, ist ein höchst zweifelhafter Ausreißer (s. o.). Zwar ritt ein Pilger von Theben nach Korinth eine gesamte Nacht (in etwa sieben Stunden), um den nach Lakedaimon reisenden Nikon Metanoieite einzuholen – womit er 25 km/h erreichte – doch war er offenkundig ein Militär¹¹⁰⁸. Byzantinische Pilger nutzten wohl deshalb keine Reittiere, da sie die Mühen des Pilgerns erleichterte und sie zudem sehr teuer waren.

Im muslimischen Machtbereich war den Christen in ihrem Status als Schutzbefohlene (*dhimmi*) das Reiten zu Pferde ohnehin verboten¹¹⁰⁹. Dies betraf folglich auch Pilger, die ins muslimisch beherrschte Palästina reisten (7.-11. Jh.). Erst mit den Kreuzzügen wurde in Palästina die Praxis, beritten zu pilgern, von den lateinischen Pilgern verbreitet (12.-13. Jh.).

Die wichtigsten Risiken einer Landreise waren wilde Tiere¹¹¹⁰, Banditen¹¹¹¹, Flussquerungen und das Abkommen vom Wege¹¹¹². Länger andauernde Kriege beeinflussten die Pilgerrouuten signifikant, da die Sicherheit stets das wichtigste Gut für Reisende war¹¹¹³.

Die Pilger der Spätantike nutzen das staatliche Straßensystem¹¹¹⁴, das aber in den folgenden Jahrhunderten selbst im verbliebenen Reichsgebiet sehr unterschiedlich und nur eingeschränkt instandgehalten wurde. Offenbar konzentrierte man sich seit dem 7. Jahrhundert vorrangig auf die Erhaltung der militärisch bedeutenden Straßen, was insofern nicht verwundert, da die Instandhaltung ja auch vom Heer dirigiert und durchgeführt wurde. Aufgrund eingeschränkter Ressourcen geriet das gut ausgebaute Straßennetz des spätrömischen Reiches in den folgenden Jahrhunderten vielerorts in Verfall¹¹¹⁵, wodurch sich die Transaktionskosten für Landreisen erhöhten. Im Byzantinischen Reich wurden Straßen nicht wegen der Pilger gepflegt, sondern lediglich unter militärischen oder handelswirtschaftlichen Gesichtspunkten, indem die zentralen Militärachsen samt Brücken kontinuierlich unter Verpflichtung der lokalen Bevölkerung erhalten wurden¹¹¹⁶.

Das Wegenetz in Palästina verfiel nach der arabischen Eroberung, da die Region für das Kalifat sowohl unter wirtschaftlichen als auch militärischen Gesichtspunkten nur noch peripher war¹¹¹⁷. In Lateineuropa dagegen bildeten sich neue und vom Pilgerwesen getragene Verkehrsverbindungen heraus. Ein eindrücklicher Fall dafür ist die *via Francigena*, die mittelalterliche Bezeichnung für die römischen *viae Aurelia* und *Cassia*. Obgleich sie an mehreren wirtschaftlichen und politischen Zentren (Mailand, Florenz) vorbeiführte¹¹¹⁸, wurde sie aufgrund ihrer Bedeutung für das Pilgerwesen durch Pilgerstiftungen unterhalten und ausgebaut¹¹¹⁹. Ähnliches lässt sich über den Camino nach Santiago di Compostela feststellen¹¹²⁰.

1096 Itinerarium Egeriae I 1 (37 Franceschini/Weber). – Maraval, *Égérie* 104-117; Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 166.
 1097 Dahari, *Monastic Settlements* 9-15; Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 305.
 1098 Külzer, *Peregrinatio graeca* 99 und 266.
 1099 Diesen Weg nahm Egeria. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 305; Figueras, *Pilgrims to Sinai* 756-762; Dimitroukas, *Reisen und Verkehr* 394-396; Muhammad, *Clysmā* 281-307; Ward, *Mirage of the Saracen* 105-106.
 1100 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 39 (149 Geyer); Ioannis Moschii *Pratum spirituale*, cap. 1 (PG 87, 2852; 4 Wortley). – Mayerson, *Pilgrim Routes to Mount Sinai* 44-57; Ward, *Mirage of the Saracen* 104-105.
 1101 Kraemer, *Excavations at Nessana III*, Pap. 89. Casson, *Travel* 317-318.
 1102 Dahari, *Monastic Settlements* 163-164.
 1103 Röwekamp, *Egeria* 32-33.
 1104 Belke, *Transport* 300-304. Bislang gibt es wenige archäologische Studien zur Transformation des römischen Straßensystems im östlichen Mittelmeerraum; zentrale Studien dazu: French, *A Road Problem* 445-464; Haldon, *Roads and Communications* 140-145.
 1105 Caseau, *Ordinary Objects* 638.
 1106 Külzer, *Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage* 158. Laiou, *Traders and Seafarers* 79, vermutet, dass Pilger sich von Händlern abzugrenzen versuchten, indem sie keine Pferde ritten.
 1107 Ioannis monachi *Passio 60 martyrum Hierosolymitanis*, cap. 7 (4,30-31 Papadopoulos-Kerameus).
 1108 Vita Niconis cognomine *Paenitentiam agite* (Metanoieite), cap. 28 (102 Sullivan).
 1109 Eine nützliche Studie dazu: Ashtor, *Social Isolation* 82-85.

1110 Löwen in der syrischen Wüste genannt bei: Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 22 (AASS Nov. III 516; 106 Greenfield).
 1111 Pippini regis Capitularia Vernensis § 22 (37 Boretius). – Sumption, *Pilgrimage* 177-182. Für den Balkan besonders geschildert bei: Kislinger, *Realität und Mentalität* 345-348. Ein Beispiel von Banditen nahe Tiberias zu finden bei: Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 23 (AASS Nov. III 516; 107 Greenfield).
 1112 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 173.
 1113 Ein eindrückliches Beispiel dafür ist der explizit herausgestellte Abbruch der Reisetätigkeit auf der *via Traiana* (bei Adhemar: *via Iherosolime*) zwischen 1015-1018 aufgrund von Kriegswirren zwischen dem byzantinischen Katepanat und den Langobarden in Nordapulien: Ademari Cabannensis *Chronicon* III 55 (174 Bourgain). – Oldfield, *Use and Abuse* 149.
 1114 Sumption, *Pilgrimage* 176. Das Straßensystem ist nicht gleichbedeutend mit dem *cursus publicus*, der mit seinen Mansiones und Mutationes nur Beamten, Angehörigen der Führungsschicht und späterhin Klerikern offenstand.
 1115 Kötting, *Peregrinatio religiosa* 344-345.
 1116 Haldon, *Information and War* 376-379 mit Beispielen.
 1117 Külzer, *Peregrinatio graeca* 98. Renovierungen sind in umayyadischer Zeit noch gut belegt, aber für die Zeit danach nicht mehr, s.: Gil, *Palestine* 109.
 1118 Caucci von Saucken, *Via Francigena* 137-186. Zuletzt dazu: Stopani, *Via Francigena*.
 1119 Sumption, *Pilgrimage* 176-177. Die Städte entlang der Route profitierten vom Pilgerverkehr erheblich. Zu diesem Phänomen gibt es bereits Einzelstudien, z. B.: Meek, *Lucca and Pilgrimage*.
 1120 Die drei Hauptpilgerrouuten (Rom, Jerusalem, Santiago) im Vergleich untersuchte aus mediävistischer Sicht: Stopani, *Le vie di pellegrinaggio*.

In Byzanz ergaben sich im Zeitverlauf starke Veränderungen in der Benutzung der einzelnen Verkehrsachsen. Auf dem Balkan übte das Byzantinische Reich zwischen dem 7. und 10. Jahrhundert nur eine äußerst eingeschränkte Kontrolle aus. Daher verlor in dieser Zeit die *via Imperialis/Militaris* (osmanisch Orta Kol) ihre spätantike Bedeutung für den Pilgerverkehr nach Osten und konnte sie erst im 11. Jahrhundert zurückgewinnen¹¹²¹. Die weiter südlich verlaufende *via Egnatia* konnte im gleichen Zeitraum nur im östlichen Abschnitt und in unregelmäßigen Abständen gesichert werden, weshalb sie vom 7.-9. Jahrhundert von nur wenigen Reisenden genutzt wurde¹¹²². Ähnliches gilt für ihre bedeutendste italienische Verlängerung, die *via Traiana* (Otranto-Bari-Benevent)¹¹²³.

Zeitgleich verengte sich in Anatolien das Angebot auf wenige Haupttrassen (**Abb. 2**)¹¹²⁴: die *via Armeniaca/ὁδὸς Ἀρμενικῶν* (Nikomedea-Amaseia-Satala/Theodosiopolis)¹¹²⁵, die Mittelroute, die in den Quellen auch speziell als *ὁδὸς δρόμος* bezeichnet wird (Nikomedea-Ankyra-Kaisareia-Melitene)¹¹²⁶, dann die seit Ramsays Zuschreibung als »Pilgerstraße«¹¹²⁷ bekannte Trasse zur Kilikischen Pforte (Nikomedea-Ankyra-Tyana-Tarsos) sowie deren westliche Alternative (Nikomedea-Dorylaion-Amorion-Ikonion-Tarsos, osmanisch Uluyol), die im Zeitverlauf an Bedeutung gewann¹¹²⁸. Letztere war über die *via Sebaste* mit Westkleinasien verbunden¹¹²⁹.

Petros von Atroa brach i. J. 796/797 bei Kaisareia (Kappadokien) eine Pilgerreise in Richtung Palästina ab, die ihn von Bithynien über den *ὁδὸς δρόμος* bis dorthin geführt hatte¹¹³⁰. Obgleich die Gründe dafür in der Vita nicht angegeben werden, kann mit Ioannis Dimitroukas vermutet werden, dass er dort Kunde von gewaltsamen Übergriffen auf Mönche (z. B. im Mâr Saba-Kloster) erhalten hatte¹¹³¹. Ebenfalls die Mittelroute nahm der Protospatharios Samonas im Frühjahr 904 auf seiner rätselhaften »Flucht« in Richtung Melitene, bei der er im Thema Charsianon gestoppt wurde¹¹³². Bemerkenswert dabei ist, dass er vorgab, auf Pilgerfahrt (zum Hl.-Kreuz-Kloster in Siricha¹¹³³) zu sein. Die beiden Zeugnisse lassen vermuten, dass Pilger die Mittelroute oft beschritten.

In Bezug auf die Jerusalemfahrten wirkte sich die politische Fragmentierung in einigen vormals als Transitregionen fungierenden Gebieten negativ aus. Das gilt besonders für die Balkanhalbinsel und zu gewissen Zeiten auch für Süditalien und Nordsyrien. Es ist daher nicht überraschend, dass die Bedeutung von Seereisen relativ zu den Landverbindungen in den »Dark Ages« zunahm, bevor sich im 11. Jahrhundert die Landrouten in einigen Regionen wieder fast zeitgleich öffneten und erneut von Pilgern genutzt wurden. Die Christianisierung Ungarns (seit 985) und die Eroberung des Bulgarischen Reiches durch Byzanz (1018) etablierten am Anfang des 11. Jahrhunderts erneut die *via Imperialis* als Pilgerroute¹¹³⁴, während zugleich die Expansion des Reiches nach Nordsyrien und die weitgehend friedlichen Beziehungen von Byzanz zum Fätimidenreich Landreisen nach Palästina vereinfachten¹¹³⁵. Dies lässt sich sowohl am rasanten Anstieg von Pilgererwähnungen in Palästina als auch an überlieferten Passagewegen von italienischen und iberischen Pilgern seit dem Ende des 10. Jahrhunderts ablesen, die nunmehr wieder eine Route wählten, die die Otrantopassage und die *via Egnatia* kombinierte, anstatt Alexandria mit dem Schiff anzusteuern¹¹³⁶.

Diese Routenführung bestand nicht für lange Zeit, da die seldschukische Expansion und die Errichtung der Kreuzfahrerherrschaften im 12. Jahrhundert zu einer erneuten Dominanz der Seerouten führte, diesmal von Italien nach Palästina.

Seereisen

Vorweg ist zu bemerken, dass es weder in der Spätantike noch in der mittelbyzantinischen Zeit Passagierschiffe gab und dass die sogenannten Pilgerschiffe des späten Mittelalters eine ephemere Erscheinung waren, die Byzanz nur am Rande betrafen. Dies bedeutet, dass Pilger stets Handelsschiffe nutzen mussten¹¹³⁷, und demnach weder den Start- noch den Zielhafen frei bestimmen konnten, sondern einerseits zwischen etablierten Handelshäfen und andererseits zwischen den bestehenden Handelsverbindungen wählten. Pilger waren so

1121 Avramea, Communications 65-66.

1122 Avramea, Communications 68-69. Überblickartige Gesamtschau bei: Oikonomides, Medieval Via Egnatia 9-16; Kislinger, Dyrrhachion 348-352.

1123 Stopani, Francigena del Sud, besonders 26-33. Die *via Appia* dagegen wurde erst wieder etwa seit dem Jahr 1000 stärker gepflegt, wie die neuangelegten Festungen Melfi und Mottola belegen: Dimitroukas, Reisen und Verkehr 331-333; von Falkenhausen, Otranto 16-23.

1124 Belke, Pflasterstraße. Für das römische Straßensystem, welches die Grundlage für das byzantinische bildete und unser Wissen um dieses weitgehend begründet: French, Roman Roads, Bdd. 2,2 und 3,2.

1125 Belke, Paphlagonien und Honorias 117-134.

1126 Kislinger, Verkehrswege und Versorgung 76-77; Hild, Strassensystem 77-103. Ergänzend: Hild/Restle, Kappadokien 125.

1127 Begriff »pilgrim's road« geprägt von: Ramsay, Historical Geography 242. Übernommen von French, Roman Roads I, der maßgeblichen Publikation zur Trassenführung.

1128 Belke/Mersich, Phrygien und Pisidien 141-146; Hild, Strassensystem 61-63; Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien 132-133; Belke, Galatien und Lykaonien 95-97; Belke, Transport 31.

1129 Hild, Via Sebaste 59-72, bes. 70-71.

1130 Sabae Vita Petri Atroënsis, capp. 8-9 (87-89 Laurent).

1131 Dimitroukas, Reisen und Verkehr 382 Anm. 357.

1132 Pseudo-Symeonis magistri Chronicon (708 Bekker); Theophanis continuati Historia VI 22 (368-370 Bekker). Detailstudie: Jenkins, Flight of Samonas 217-235.

1133 Hild/Restle, Kappadokien 281; Ahrweiler, Timios Stauros de Syricha 9-15.

1134 Als Route herausgehoben bei: Ademari Cabannensis Chronicon III 65 (184 Bourgain); Hugonis abbatis Flaviniacensis Chronicon II 19-21 (393-395 Pertz); Radulphi Glabri Historia III 2 (96 France). – Kislinger, Reisen und Verkehrswege 255; Sumption, Pilgrimage 115-117.

1135 Talbot, Pilgrimage to the Holy Land 101; Jacoby, Evolving Routes 77-79.

1136 Jaspert, Eleventh-Century Pilgrimage 1-47; McCormick, Origins of the European Economy 548-553.

1137 Leyerle, Communication and Travel 465. Zu den byzantinischen Bestimmungen zum Verhalten von Passagieren an Bord von Handelsschiffen (8./9. Jh.), die auch für Pilger galten: Ashburner, Rhodian Sea-Law.

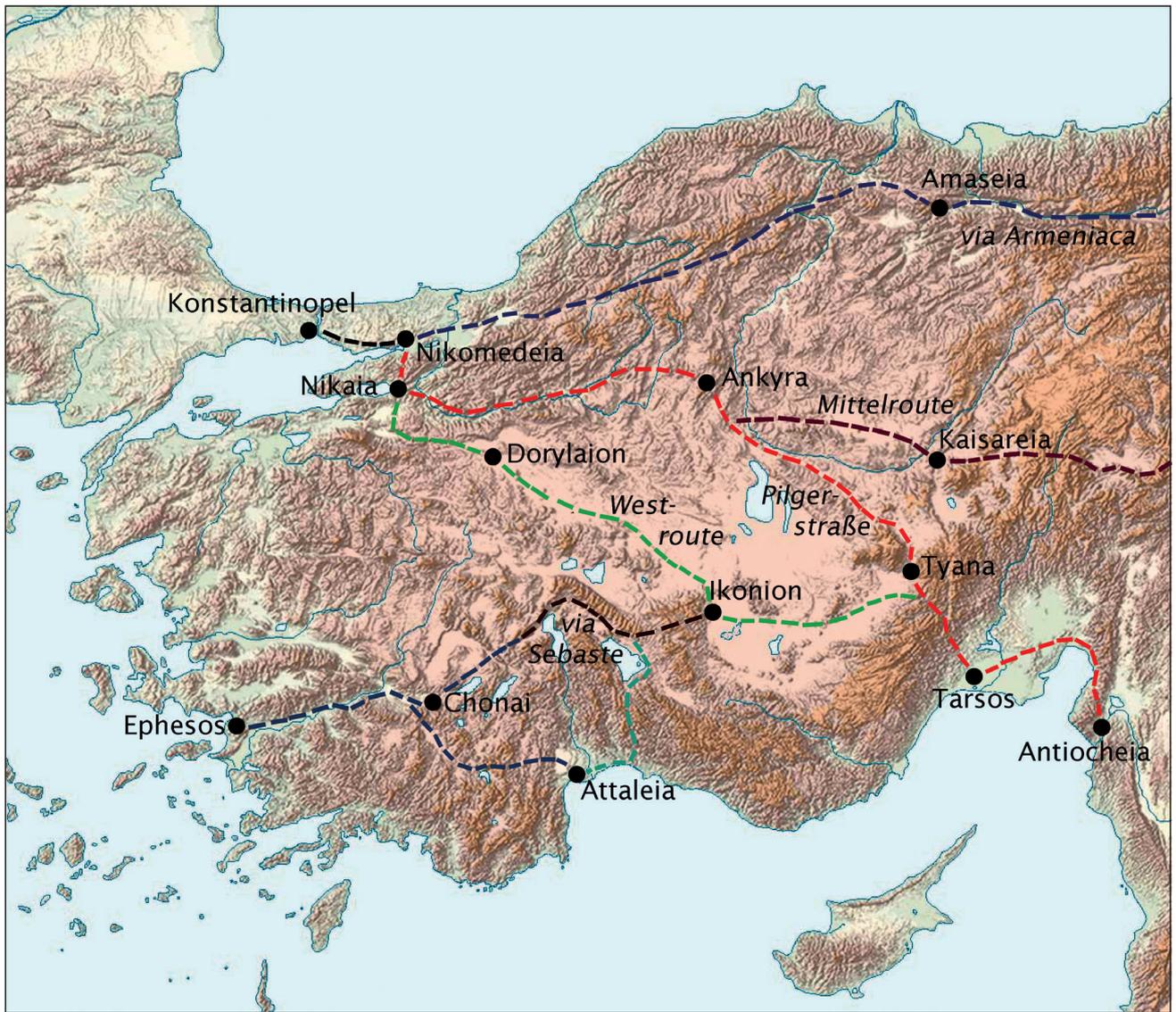


Abb. 2 Landkarte mit Eintragung der byzantinischen Haupttrassen Anatoliens, die von Pilgern frequentiert wurden (6.-11. Jh.). – (Karte M. Ritter).

gesehen lediglich ein spezielles zugeladenes Frachtgut¹¹³⁸, das allerdings zusätzlich einen eigenen Willen besaß. Seereisen verlangten den Reisenden das Fährgeld (ναῦλος) sowie zusätzliche Kosten für konservierte Lebensmittel ab¹¹³⁹. Dass Pilger als Frachtgut verstanden werden können, zeigt sich schon in der Spätantike am Beispiel Alexandreias. Der zu dieser Zeit bedeutendste Handelshafen des Mittelmeeres wurde auch von Pilgern besonders stark frequentiert¹¹⁴⁰, sei es als Ausgangspunkt einer längeren Landreise nach Palästina oder als Abfahrtsort für Schiffe gen Palästina. Für letzteres lässt sich das Beispiel der Maria der Ägypterin anführen (um 600)¹¹⁴¹. Ebenso waren es Händler, welche den Onkel von

Nikolaos Sionites von Myra nach Askalon brachten (Mitte 6. Jh.)¹¹⁴² und die umgekehrt von Askalon nach Rhodos fuhren¹¹⁴³. Die arabische Eroberung Alexandreias (641) führte zu einem leichten Bedeutungsrückgang im Vergleich zu ihrer vormals dominanten Stellung im mediterranen Handel¹¹⁴⁴, wodurch Pilger seltener über die Stadt reisten, auch wenn sie in das gleichfalls islamisch beherrschte Palästina wollten.

Im Mittelmeerraum waren zwei Schiffstypen verbreitet: die bauchige *naves*/ναῦς στρογγύλα, welche eine große Ladekapazität hatte, aber nur mit Segeln angetrieben werden konnte, und die schmale *galea*, welche je nach Wetterlage zusätzlich gerudert werden konnte¹¹⁴⁵. Im Untersuchungs-

1138 Stopford, *Archaeology of Pilgrimage* 63.

1139 Im 14. Jh. galt für die Pilgerpassagen von Marseille und Venedig, dass jeder Pilger für die Hinfahrt nach Palästina für 50 Tage Lebensmittel mitführen musste und für die längere Rückfahrt für 100 Tage: Ashburner, *Rhodian Sea-Law* cl.

1140 Leyerle, *Communication and Travel* 465.

1141 Sophronii Hierosolymitani *Vita Mariae Aegyptiaca*, cap. 19 (PG 87, 3712; 80-81 Kouli).

1142 *Vita Nicolai Sionitae* I capp. 8-9 (8-10 Anrich; 31-33 Blum).

1143 *Vita Nicolai Sionitae* I capp. 35-36 (29-31 Anrich; 55 Blum).

1144 Goitein, *Cairo Geniza* I 211-215.

1145 Wilson, *Developments in Mediterranean Shipping* 39-46.

zeitraum nutze man für den Seehandel stets den ersten Typ. Bei sehr günstigem Wind erreichten Handelsschiffe bei Fahrt unter Segeln sechs Knoten (etwa 12 km/h), im Durchschnitt allerdings nur 1-2 Knoten (2-4 km/h)¹¹⁴⁶. Diese Spreizung ist der Grund für die schwierigere Berechenbarkeit der Ankunftszeit im Vergleich zu Landreisen, welche für Pilger eine entscheidende Größe bildete. So war es erwünscht, die Panegyris des jeweiligen Zielheiligtums zu erreichen (s. S. 139 ff.) oder zum Osterfest in Jerusalem einzutreffen, da dort seit dem 9. Jahrhundert alljährlich das Wunder des »Heiligen Feuers« gefeiert wurde¹¹⁴⁷. Freilich erlaubten es die nautischen Fähigkeiten der meisten Kapitäne, dennoch eine relativ zuverlässige Routenplanung umzusetzen¹¹⁴⁸. Kislinger geht bei guten Windbedingungen von einem durchschnittlichen Fortkommen von 85 km am Tag aus¹¹⁴⁹; das entspricht demnach sieben Stunden Fahrt unter optimalem Wind.

Die eigentliche Fahrt erfolgte dank der Verbreitung des Astrolabiums auf byzantinischen Schiffen seit etwa dem 9. Jahrhundert auch in der Nacht¹¹⁵⁰, zuvor ankerte man üblicherweise bei Sonnenuntergang. Seereisen waren wegen der Stürme und der Wolken, die den Blick auf die Sterne versperrten, auch nur etwa vom 7./10. März bis 7./10. November möglich, wobei sie nur vom 26. Mai bis 14. September als weitgehend sicher angesehen wurden¹¹⁵¹. Im Rest des Jahres galt der Grundsatz des *mare clausum*, welcher auch weitgehend beachtet wurde¹¹⁵².

Wie an den überlieferten Reiserouten abzulesen ist, dominierten Seereisen erst seit dem 7. Jahrhundert, als die Sicherheitslage auf dem Balkan nicht mehr gut war und ein allzu langer Aufenthalt im nunmehr muslimisch beherrschten Machtbereich kaum noch ratsam erschien. Die Pilgerrouten verlagerten sich dann im 9./10. Jahrhundert erneut stärker auf das Land, als große Teile der Balkanhalbinsel für Pilger wieder sicherer wurden und sich zeitgleich der arabische Seeaktionsradius bis in die Ägäis vorgeschoben hatte – mit negativen Folgen für die dortige Sicherheit zur See. Damit wird deutlich, dass es vor allem Sicherheitserwägungen waren, die die kritischen Transaktionskosten bildeten und letztlich den Ausschlag für oder wider das Reisen zur See gaben.

Erst mit den Kreuzzügen und dem zeitgleichen Aufstieg der Seerepubliken wurde dieses ökonomische Muster dauerhaft durchbrochen. Die Vormachtstellung der italienischen Flotten im östlichen Mittelmeer senkte die Sicherheitsrisiken

erheblich. Darüber hinaus entstand – befördert durch Privilegien des Königreichs Jerusalem sowie durch die planbare Regelmäßigkeit der Seeverbindung – ein deutlicher Vorteil für die Seereise. Die gesunkenen Transaktionskosten führten seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu deutlich niedrigeren Preisen für eine Palästinareise in Relation zur Kaufkraft, so dass Nachfrage und Kontingentgrößen anstiegen. Eine Folge dieser Entwicklung waren die Privilegien König Balduins II. für Venedig, da nunmehr Pilger als Handelsgut besteuert wurden, während man zeitgleich andere Waren zollfrei stellte. Ab der Mitte des 13. Jahrhunderts beherrschte Venedig den Transportmarkt für Fernpilgerreisen in die Levante. Nur auf dieser Basis ist die große Rolle Venedigs für die transalpinen Pilger zu verstehen.

Zur Erhellung dieses Zusammenhangs soll die wenig beachtete Fundgattung der Glasmedaillons kurz einbezogen werden. In wirtschaftlicher Anlehnung an die besonders in Frankreich verbreiteten bleiernen Pilgerabzeichen (produziert vom 11.-15. Jh.¹¹⁵³), die in privaten Werkstätten hergestellt und auf der Grundlage von kirchlichen Lizenzen¹¹⁵⁴ auf dem Markt gehandelt wurden¹¹⁵⁵, begannen venezianische Glasmacher im 13. Jahrhundert mit der Produktion zunächst von ovalen und meist trübroten Glaskameen, später auch von weniger wertvollen Glasmedaillons. Die Produzenten griffen byzantinische ikonographische Vorbilder auf und versahen sie mit zumeist griechischen Beischriften¹¹⁵⁶. Da die berühmte Glasproduktion auf Murano erst im 13. Jahrhundert einsetzte, könnten die Medaillons laut Vicky Foskolou auch die ersten Zeugen der dortigen Industrie sein. Das Spektrum der dargestellten Heiligen ist so breit, dass sie unmöglich nur für einen Pilgerort angefertigt worden sein können. Es kommen sowohl eher im Osten beliebte Heilige wie Demetrios vor, als auch solche des Westens, wie Markus und Franziskus. Auch Schutzpatrone für Pilger bzw. Reisende wie Jakobus und Christophoros sind mehrfach belegt, obwohl insgesamt die Reiterheiligen Theodoros und Demetrios bei den überlieferten Exemplaren überwiegen¹¹⁵⁷.

Auch wenn diese Gegenstände in Venedig produziert wurden, ist bislang unklar, in welchem Kontext sie auf den Markt gebracht wurden. Da aber die Monopolisierung der palästinensischen Pilgerschiffe etwa zur gleichen Zeit wie die Aufnahme der Produktion der opaken Glasmedaillons erfolgte, drängt sich ein Zusammenhang mit diesem Pilgerverkehr auf. Eine

1146 Udovitch, *Duration of Commercial Voyages* 505-563; McCormick, *Origins of the European Economy* 482; Kislinger, *Realität und Mentalität* 341-387; Goitein, *Cairo Geniza* I 324-326.

1147 Das Heilige Feuer erhielt viel Aufmerksamkeit in der Forschung: Biddle, *Tomb* 136-137; Canard, *La destruction* 27-41; Peters, *Jerusalem* 261-267, 523-524 und 571-578; Gil, *Palestine* 466-468. Zuletzt: Pratsch, *Platz der Grabeskirche* 62-66. Ein nützliches aber eher zur Glättung neigendes Quellenkompendium zum Thema: Sklarakides, *Holy Fire*.

1148 Andere Auffassung bei: Wisskirchen, *Pilger von Bordeaux* 1289-1290.

1149 Kislinger, *Verkehrswege und Versorgung* 79.

1150 McCormick, *Origins of the European Economy* 491-499.

1151 Leyerle, *Communication and Travel* 469. Dazu auch besonders: Dagron, *Firmament* 145-156; Ashburner, *Rhodian Sea-Law* cxlii-cxliii.

1152 McCormick, *Origins of the European Economy* 450-468; Avramea, *Communications* 77-83; Pryor, *Geography* 87-90; Kislinger, *Verkehrswege und*

Versorgung 80; Ashburner, *Rhodian Sea Law* 142-143. Im besser dokumentierten Spätmittelalter etablierte sich für Handelsreisen in die Levante die Einschätzung, dass der 26. Oktober bis 5. Mai zu gefährlich sei, vgl. Braudel, *Das Mittelmeer* I 354. Für byzantinische Kriegsschiffe (γάλεα) im 10. Jh. war die Periode offenbar verkürzt auf den Zeitraum vom 14. November bis 15. Februar, s. Lampros, *Tria keimena* 173, linn. 13-14; Dagron, *Firmament* 148.

1153 Zu diesen allgemein: Mitchiner, *Medieval Pilgrims and Secular Badges*; Heath, *Pilgrim Life* 122-132.

1154 Stopford, *Archaeology of Pilgrimage* 66; Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen* 206; Webb, *Pilgrimage in the Medieval West* 126-127.

1155 Sumption, *Pilgrimage 174-175*. Zentrale Studie dazu: Cohen, *Pilgrim-Badge Trade* 193-214.

1156 Foskolou, *Glass Medallions* 51-73.

1157 Wentzel, *Medaillon mit Theodor* 50-67.

denkbare Möglichkeit wäre, dass sie Pilgern vor ihrer Überfahrt verkauft worden sind. Das hätte deren Begehren nach einem apotropäischen Gegenstand für die Seereise erfüllt, da sie zum Zeitpunkt der Abfahrt noch keine Eulogien hatten erwerben können¹¹⁵⁸.

Seepassagen

Bereits in der Spätantike hatten sich traditionelle Fährverbindungen etabliert, die Landrouten verkürzten: z. B. über die Straße von Otranto von Brindisi(um) nach Dyrrhachion, Aulon/Avlona oder Bouthroton/Butrint¹¹⁵⁹ oder von Attaleia bzw. Rhodos via Zypern zu einem der syrischen Häfen. Diese Verbindungen wurden natürlich auch von Pilgern genutzt; für den ersten Fall sind Paula¹¹⁶⁰, Elias von Enna¹¹⁶¹, Elias Speliotis¹¹⁶² und Phantinos d. J.¹¹⁶³ zu nennen. Die Zypernpassage nutzten Ioannes Moschos¹¹⁶⁴, Willibald¹¹⁶⁵, Konstantinos Ioudaios (er brach seine Jerusalemfahrt in Zypern ab)¹¹⁶⁶, Petros Thaumaturgos¹¹⁶⁷, Epiphanius Hagiopolites¹¹⁶⁸, Athanasios Athonites¹¹⁶⁹, Paulos Monachos¹¹⁷⁰, Saewulf¹¹⁷¹, Daniil von Černigov¹¹⁷², Konstantinos Manasses¹¹⁷³ und Leontios von Jerusalem¹¹⁷⁴.

Zu längeren Seereisen kam es erst ab der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts häufiger, als der Balkan dem Reich entglitt und die *via Egnatia* nicht mehr sicher war. Deshalb wurde die genannte Fährverbindung in der Straße von Otranto am Ende des 6. Jahrhunderts durch eine Seereise nach Patras oder Korinth¹¹⁷⁵ ersetzt oder noch weiter nach Süden verlegt, nachdem die Korinthia im 8./9. Jahrhundert instabil geworden war¹¹⁷⁶. Damit umging man den Balkan so weit wie mög-

lich. Der Verlust der orientalischen Provinzen bedeutete, dass fortan (7.-9. Jh.) westliche Pilger auch ganz auf ein Betreten des byzantinischen Machtbereichs verzichten konnten, sofern ihr Hauptziel Jerusalem war. Diese Entwicklung förderte zunächst die Handelshäfen des islamischen Machtbereichs wie Tarsos, Tripoli¹¹⁷⁷ und Tarent. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Pilgerfahrt von Bernard dem Mönch (867). Er kam von Rom in das kürzlich von Muslimen eroberte Apulien und reiste mit einem vom Emir von Bari ausgestellten Schutzbrief unmittelbar ins Kalifat¹¹⁷⁸. Seit dem 10. Jahrhundert stabilisierte sich die Lage auf dem Balkan und die Fährverbindung über die Straße von Otranto wurde auch wieder von Reisenden genutzt¹¹⁷⁹, wobei der Hafen von Otranto nunmehr Brindisi¹¹⁸⁰ und Tarent überflügelte¹¹⁸¹ und die Fahrt in Naupaktos endete. Diese Entwicklung war auch dadurch bedingt, dass nach dem Verlust Kretas an die Araber (in Kämpfen von etwa 822/827 bis 850) die südliche Ägäisroute unsicherer wurde¹¹⁸² und man daher wieder stärker auf Landrouten ausweichen musste¹¹⁸³. Das begünstigte die Etablierung von Patras (mit dem Grab des Apostels Andreas), Korinth (einem wichtigen Predigtplatz des Paulus) sowie Athen (Parthenonkirche mit einer nie verlöschenden Öllampe) als Pilgerorte seit dieser Zeit (9.-11. Jh.)¹¹⁸⁴, da sie nunmehr neben Naupaktos häufig die Endpunkte der Otrantopassage bildeten. Von dort aus bestanden dann durch die zentrale Ägäis zwei maritime Hauptverbindungen: entweder nach Rhodos, um anschließend der lykischen Küste entlang nach Syrien und Palästina zu fahren, oder in Richtung Konstantinopel durch die östliche Ägäis¹¹⁸⁵.

Hatte man sich bereits im Ionischen Meer zu einer Anfahrt auf Ägypten entschlossen, so war aufgrund des Sommer-

- 1158 Foskolou, *Glass Medallions* 64-65, vertritt die Auffassung, dass die Glasmedaillons eine Veränderung der Mentalität der Pilger und der Kontrolle über die Pilgerschreine bezeugen. Einschränkend ist dazu zu sagen, dass frühere Bleimedallions auch keine Pilgereulogien im spätantiken Sinne waren (S. 111 ff.) und darüber hinaus, dass Venedig ohnehin keine Pilgerorte kontrollierte, sondern nur einen Großteil des Reiseverkehrs dorthin, und die Medaillons daher keine Aussage zu den Kontrollmechanismen der Pilgerschreine zulassen.
- 1159 Procopii Caesariensis *De bello gothico* I 4,21 (2, 23 Haury/Wirth). – Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 233-236. Avlona/Vlorë wartete mit dem Märtyrerkult für den hl. Danax auf, der einzige Kult in Epiros, der in Guidonis von Pisa *Geographica* (1119) Erwähnung findet: Guidonis *Geographica* 112 (137,21-22 Schnetz).
- 1160 Hieronymi ep. 108 (2, 306-351 Hilberg).
- 1161 Vita Eliae iunioris Ennensi, capp. 26-30 (38-44 Rossi Taibbi).
- 1162 Vita Eliae Spelaetotae monachi in Calabria, capp. 20-21 (AASS Sep. III 856). – PmbZ 21646.
- 1163 Vita Phantini iunioris, cap. 34 (442 Follieri). – PmbZ 26576.
- 1164 Ioannis Moschii *Pratum spirituale*, cap. 30 (PG 87, 2877; 21 Wortley).
- 1165 Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (48 Bauch).
- 1166 Vita Constantini iudaei, cap. 28 (AASS Nov. IV 635).
- 1167 Vita Petri in Galatia (Synax. CP 121-124 und 125-126).
- 1168 Epiphanii Hagiopolitae *Descriptio Terrae Sanctae* I 5 (66 Donner; 117 Wilkinson).
- 1169 Vita Athanasii Athonitae prima, cap. 95 (45,19-23 Noret); Vita secunda, cap. 32 (162 Noret; 225 Talbot).
- 1170 Vita Pauli monachi (Synax. CP 287-288).
- 1171 *Itinerarium Saewulfi* (60-61 Huygens).
- 1172 Danielis abbatis Czernihoviensis *Itinerarium* (10-11 Venevitinov; 79-81 Garzaniti).
- 1173 Constantini Manassae *Itinerarium* IV (142-152 Chrysogelos; 209-219 Aerts).
- 1174 Vita Leontii archiepiscopi Hierosolymitanis, cap. 79 (126 Tsougarakis).

- 1175 Gregorii I papae ep. I 26 (34-35 Norberg; 148-149 Martyn). Um 840 von Sizilien nach Patras: Petri episcopi Argivorum Epitaphius in Athanasium episcopum Mothonensis, cap. 4 (48 Kyriakopoulos).
- 1176 Vita Leonis archiepiscopi Catanensis prima, cap. 9 (89-90 Acconcia Longo). – Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 239. McCormick, *Origins of the European Economy* 502-503, bezeichnet diese Seeroute als die »ancient trunk route«.
- 1177 Kislinger, *Making for the Holy Places* 122-124; Jacoby, *Gunther of Bamberg* 282.
- 1178 Kislinger, *Realität und Mentalität* 352; Ackermann, *Itinerarium Bernardi Monachi* 56 und 70.
- 1179 Liber pontificalis 108 (1, 182 Duchesne); Nicetae Paphlagonis Vita Ignatii patriarchae Constantinopolitani, cap. 52 (76-78 Smithies). – Kislinger, *Realität und Mentalität* 353 Anm. 72.
- 1180 Brindisi war in byzantinischer Zeit relativ bedeutungslos: Alaggio, Brindisi; von Falkenhausen, *Städte* 438-440.
- 1181 Leonis episcopi Synadorum ep. 2,23 (4 Vinson). Von Falkenhausen, Otranto; Avramea, *Communications* 86. Seit etwa dem Jahr 1000 zog Bari größtenteils den Seeverkehr von Otranto an sich, dazu: Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 248.
- 1182 Lewicki, *Voies maritimes* 453-454.
- 1183 Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 239; Kislinger, *Verkehrsrouten zur See* 162-163; McCormick, *Origins of the European Economy* 531-537.
- 1184 Patras/Korinth/Athen um 970 (die Information über den Apostel Andreas zu Athen nicht in der Langvita für Phantinos d. J.; sie scheint von Patras nach Athen gerutscht zu sein): Vita Phantini iunioris (Synax. CP 224). – Patras: Liudprandi episcopi Cremonensis *Relatio de legatione Constantinopolitana*, cap. 60 (214 Chiesa). – Patras/Korinth/Athen: *Itinerarium Saewulfi* (59 Huygens). Zur Route: Kislinger, *Realität und Mentalität* 358. Athens Rolle im Pilgerwesen: Kaldellis, *Christian Parthenon* 60-111. Zum Lichtwunder: ders. 196-206. Patras: herausgestellt für sein Apostelgrab in 1119: Guidonis *Geographica* 111 (137,6-9 Schnetz).
- 1185 Pryor, *Geography* 94-96.

winds *Meltemi* Kreta kein geeignetes Zwischenziel (zumindest bis zum 12. Jahrhundert), stattdessen wurde eine Route durch die südliche Ägäis bis Astypalaia eingeschlagen, um dann von Karpathos gerade südlich auf Ägypten zuzufahren¹¹⁸⁶.

Organisierte Pilgerseefahrten (12.-15. Jh.)

Gern wüssten wir mehr über die Kosten einer Pilgerfahrt zur See nach Jerusalem im Untersuchungszeitraum. Die Quellenlage lässt allerdings keine Kalkulation der früh- und hochmittelalterlichen Preise von Pilgerfahrten zu. Einige Forscher tendieren dazu, Landreisen für günstiger einzuschätzen (sofern eine gute Versorgung mit Xenodochien vorlag)¹¹⁸⁷; die Mehrheit aber glaubt, Seetransport sei allgemein preiswerter gewesen¹¹⁸⁸. Die ersten konkreten Zahlenangaben finden sich erst im späten Mittelalter (13.-15. Jh.) für die von Venedig organisierten Pilgerseefahrten, deren Preise bekannt sind. Diese werden im Folgenden etwas näher analysiert, da sich ausgehend davon Anhaltspunkte für die vorangegangene mittelbyzantinische Zeit finden lassen.

Die ersten kommerziellen Pilgerüberfahrten nach Jaffa, dem zu Jerusalem nächsten Hafen, wurden offenbar von amalfitanischen Händlern seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts organisiert¹¹⁸⁹. Nach der Eroberung Palästinas im Ersten Kreuzzug lassen sich seit der Mitte des 12. Jahrhunderts Passagierschiffe nachweisen, die ausschließlich Pilger transportierten¹¹⁹⁰. Offenbar war der von Italien ausgehende Pilgerverkehr zur See dermaßen angewachsen, dass sich nunmehr ein Nachfragemarkt herausbildete und dieser das Pilgerreisen kommerzialisierte. Aus Händlersicht lag der Vorteil dieser »Fracht« in der gesicherten Auslastung auch auf der Rückreise¹¹⁹¹. Es begann eine Entwicklung, die zu Transportraten von bis zu 1500 Pilgern pro Überfahrt führte, wobei durchschnittlich 500-1000 Pilger von einem Schiff aufgenommen wurden¹¹⁹². Von Italien aus dauerte die gesamte Reise samt Aufenthalt in Palästina maximal neun Monate¹¹⁹³, wobei für die Hinreise etwa ein bis zwei Monate und für die Rückreise mindestens drei Monate aufgewendet werden mussten¹¹⁹⁴. Die so nach Palästina verbrachten Pilger hielten sich zumeist nur zwei bis vier Wochen dort auf¹¹⁹⁵.

Mit der Gründung der Kreuzfahrerherrschaften in Syrien und Palästina wurden Pilgerseefahrten zu einem alljährlichen und einträglichen Phänomen, von welchem auch das Königreich Jerusalem steuerlich direkt profitieren wollte. Im Unterschied zur fātimidischen Zeit erhoben nun Hafenbeamte eine Pilgersteuer beim An- und Ablegen der Schiffe, *terciaria* genannt, die ein Drittel des Fährgeldes betrug (s. S. 84). Die venezianischen Transporteure wurden kurzzeitig davon befreit¹¹⁹⁶, mussten schließlich aber doch die Hälfte der Steuer für ihre Passagiere abführen¹¹⁹⁷. David Jacoby interpretiert diese Bestimmungen als ein Privileg für die Serenissima, das es ihr erlaubte, niedrigere Transportgebühren als ihre Konkurrenten anzubieten¹¹⁹⁸. Weitere, jedoch weniger deutliche Fördermaßnahmen für den Pilgerverkehr in der Gesetzgebung sind möglicherweise zum einen Zollbefreiungen für Textilien aus Italien, die üblicherweise gemeinsam mit Pilgern verbracht wurden¹¹⁹⁹, zum anderen Zollbefreiungen auf Lebensmittel für die Märkte von Jerusalem¹²⁰⁰. Unklar bleibt in allen Fällen die dahinterstehende Motivation König Balduns II. von Jerusalem. Ob er auf Druck der Kirche, aus Frömmigkeit oder aus wirtschaftlichem Kalkül diese Verfügungen erließ, ist nicht mehr feststellbar¹²⁰¹. Wahrscheinlich war es ein Zusammenspiel aller dieser Faktoren.

Die nunmehr engen Handelsverbindungen nach Italien, die weitgehend auch von italienischen Kaufleuten aus Venedig, Genua und Pisa getragen wurden, führten zu einer Absenkung von Risiken und Preisen für lateineuropäische Pilger, die nach Palästina strebten. Es war daher unausweichlich, dass Akkon der nunmehr wichtigste Transithafen für Pilger wurde und damit Jaffa¹²⁰² ablöste, da Akkon nach 1104 der wichtigste Handelshafen des Königreichs Jerusalem wurde¹²⁰³. Für das Fürstentum Antiocheia übernahm Portus St. Symeonis (heute Samandağ) dieselbe Funktion¹²⁰⁴. Beide Häfen wurden von allen Anbietern der Pilgerschiffahrt angelaufen: Hospitaliter- und Templerschiffe steuerten sie von Marseille aus an¹²⁰⁵, genuesische und pisanische Schiffe fuhren aus dem Tyrrhenischen Meer (bis zur Mitte des 13. Jhs.) dorthin. Vor allem aber venezianische Schiffe erreichten diese Handelshäfen und sollten ab dem ausgehenden 13. Jahrhundert den Pilgertransportmarkt monopolisieren¹²⁰⁶. Auch die byzantinischen Reisenden nutzten diese Angebote¹²⁰⁷, und Rhodos fungierte

1186 Jacoby, Crete in the Navigation and Trade Networks 518-525.
1187 Wisskirchen, Pilger von Bordeaux 1289-1290; Vanni, Overland Balkan Routes 133.
1188 Kislinger, Making for the Holy Places 120.
1189 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 701; Jacoby, Amalfi nell'XI secolo 84-87.
1190 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 705.
1191 Jacoby, Hospitaller Ships 70.
1192 Jacoby, Hospitaller Ships 67; Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 705.
1193 Szabó, Xenodochia 114.
1194 Pinto, Costi del pellegrinaggio 260-263: Der Grund für den Unterschied sind die vorherrschenden Strömungs- und Windverhältnisse.
1195 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 706.
1196 Regum Latinorum Hierosolymitanorum Diplomata, Nr. 764 (3, 1334 Mayer) i. J. 1123. Pringle, Pilgrimage 6.
1197 Regum Latinorum Hierosolymitanorum Diplomata, Nr. 93 (1, 245 Mayer) i. J. 1125.

1198 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 703.
1199 Regum Latinorum Hierosolymitanorum Diplomata, Nr. 108 (1, 266-267 Mayer) i. J. 1128/1129.
1200 Regum Latinorum Hierosolymitanorum Diplomata, Nr. 86 (1, 232-233 Mayer) i. J. 1120.
1201 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 703.
1202 Noch 1107 genutzt von Daniil von Černigov: Danielis abbatis Czernihoviensis Itinerarium, cap. 7 (12 Venevitinov; 81 Garzaniti). – Jacoby, Ports of Pilgrimage 52-55.
1203 Jacoby, Gunther of Bamberg 282; Jacoby, Ruolo di Aciri 26; Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 702.
1204 Külzer, Peregrinatio graeca 97.
1205 Jacoby, Hospitaller Ships 62-63; Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 705; Jacoby, Ports of Pilgrimage 55.
1206 Jacoby, Evolving Routes 89-91; Pringle, Pilgrimage 9-11.
1207 Külzer, Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage 156-157.

für Pilger aus dem Reich als Transithafen, um italienische Pilger- und Handelsschiffe zu besteigen¹²⁰⁸.

Auch nach der mamlükischen Eroberung Palästinas wurden weiter organisierte Pilgerseefahrten durchgeführt, die nun dank eines Privilegs ausschließlich, dafür aber regelmäßig mindestens einmal jährlich von Venedig ausgingen¹²⁰⁹. Stets im März, aber vielfach auch noch einmal im Juli oder August stach ein Pilgerschiff in See und erreichte nach vier- bis sechswöchiger Reise Jaffa/Zafa¹²¹⁰. Ein Schutzvertrag gewährte Venedig i. J. 1304 das alleinige Vorrecht, Pilger nach Palästina zu bringen¹²¹¹. Wie auch zu Zeiten des Königreichs Jerusalem wurde eine Pilgersteuer am Zielhafen erhoben, die offenbar 7-12 Dukaten betrug¹²¹², also nicht wesentlich erhöht worden war¹²¹³.

Auch wenn die recht detaillierten Quellen des 15. Jahrhunderts außerhalb meines zeitlichen Untersuchungsrahmens liegen, ist es für eine vergleichende Abschätzung sinnvoll, sie in die Überlegungen zu den Kosten der Pilgerschiffahrt einzubeziehen. Zu jener Zeit gab es unterschiedlich hohe Preise für die Komfortklassen der Überfahrt, die je nach Schiffstyp, Platzierung an Bord (Ober-/Unterdeck) und Status des Passagiers (Laie/Mönch) gestaffelt waren. Die Preise schlossen die Rückfahrt, die Verpflegung an Bord und die zu zahlende Pilgersteuer mit ein. Die maximale Varianz lag zwischen ca. 20 und 70 Dukaten¹²¹⁴, wobei der Durchschnitt für einen Platz auf Deck bei 24-32 und unter Deck bei 40-50 Dukaten lag¹²¹⁵. Die Überfahrten des 14./15. Jahrhunderts erreichten zumeist via Kreta das zyprische Famagusta, welches ja in christlicher Hand war und von den Zeitgenossen zur *Terra Sancta* gezählt wurde¹²¹⁶. Zusätzlich kamen in Palästina zumeist Reise- und Verpflegungskosten von 5-20 Dukaten hinzu, so dass man für eine durchschnittliche Pilgerfahrt zu dieser Zeit 60-100 Dukaten aufwenden musste¹²¹⁷. Historische Preise lassen sich generell nicht seriös in heutige Währungen umrechnen, sondern nur mit ihrer zeitgenössischen Kaufkraft vergleichen¹²¹⁸. In diesem Fall entspricht die Summe etwa einem damaligen Jahreslohn eines westeuropäischen Handwerkers¹²¹⁹. Damit

»[...] war die Wallfahrt nach Jerusalem die Wallfahrt der Besergestellten, der Geistlichkeit, des städtischen Bürgertums, des fürstlichen und ritterlichen Adels«¹²²⁰. Mönche traten in mamlükischer Zeit eine solche Reise nur selten an, obwohl ihnen reduzierte Tarife gewährt wurden¹²²¹.

Während sich für den Untersuchungszeitraum der Studie nicht annähernd solch konkreten Angaben in den Quellen finden lassen, erlauben die angeführten venezianischen Dokumente und Pilgerberichte dennoch eine ungefähre Einschätzung der individuellen Kosten. Trotz der straffen, effizienten und auf Massen ausgerichteten Organisation des Pilgerverkehrs nach Palästina im 15. Jahrhundert waren die Kosten zu dieser Zeit nur für eine wohlhabende Oberschicht zu finanzieren. Vor diesem Hintergrund ist zu vermuten, dass Seereisen auch in byzantinischer Zeit ein teures Unterfangen waren, wenn man für die Überfahrt zahlte.

Routenveränderungen der Jerusalemfahrt und ihre Folgen für die übrigen Pilgerorte

Routenveränderungen

Die Jerusalemwallfahrt wurde während des gesamten Mittelalters ohne längere Unterbrechungen und konstant praktiziert, wie bereits Michael McCormick demonstrierte¹²²² und damit der berühmten These von Henri Pirenne (»la fermeture de la Méditerranée«)¹²²³ zumindest in Bezug auf den Pilgerverkehr überzeugend widersprach. Einzig für die erste Hälfte des 9. Jahrhunderts sind die Belege für Jerusalemfahrten auffallend spärlich, eingedenk dessen, dass für diesen Zeitraum neun byzantinische Mönche anzuführen sind, die extensiv *innerhalb* des Byzantinischen Reiches pilgerten (Nikolaos Stoudites¹²²⁴, Stephanos von Sugdaia¹²²⁵, Ioannikios¹²²⁶, Antonios d. J.¹²²⁷, Petros von Atroa¹²²⁸, Gregorios Dekapolites¹²²⁹, Konstantinos loudaios¹²³⁰, Petros Athonites¹²³¹ und

1208 Nicephori Gregorae Historia XXIV 6 (11 Schopen/Bekker; 5, 45-46 van Dieën/Tinnefeld). – Külzer, Peregrinatio graeca 96-97; Talbot, Pilgrimage to the Holy Land 103.
1209 Sumption, Pilgrimage 189; Szabó, Xenodochia 115; Savage, Pilgrimages and Shrines 45.
1210 Ashtor, Venezia 205.
1211 Jacoby, Venetians in Cyprus 73; Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 709.
1212 Pinto, Costi del pellegrinaggio 266-267.
1213 Die Transportgebühr schwankte für die durchschnittlichen Passagiere zwischen 20 und 40 Dukaten (s. u.) und daher muss die frühere *terciaria* bereits bei 7-12 Dukaten gelegen haben.
1214 Sumption, Pilgrimage 185; Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 711.
1215 Szabó, Xenodochia 114; Tucci, Servizi marittimi veneziani 53-55; Pinto, Costi del pellegrinaggio 265-268.
1216 Einen guten Überblick dazu bietet Calvelli, der alle relevanten Reisenden auf der Insel untersucht: Calvelli, Cipro e la memoria, bes. 11-38.
1217 Pinto, Costi del pellegrinaggio 268.
1218 Jones, Church Finance 305.
1219 Ohler, Reisen 284.
1220 Reichert, Asien und Europa 151.
1221 Favreau-Lilie, German Empire and Palestine 330.
1222 McCormick, Pèlerins occidentaux 289-306. Bis dahin und z. T. fürderhin dominiert in der Mediävistik die gegenteilige Position, stellvertretend bei: Grabois, Le pèlerin occidental.

1223 Pirenne, Mahomet et Charlemagne 120-128. Hodges/Whitehouse, Mohammed 54-76, hingegen stützen tendenziell die Thesen Pirennes weitgehend, was von Mundell Mango, Byzantine Trade 4, zuletzt ausdrücklich kritisch gesehen wird.
1224 Vita Nicolai Studitae (PG 105, 863-925). – PmbZ 5576; Malamut, Route des saints byzantins 251.
1225 Vita Stephani episcopi Sudacensis (73-75 Vasilevsky). – PmbZ 6997.
1226 Nach Ephesos zwischen etwa 800-820: Sabae Vita Ioannicii, cap. 12 (AASS Nov. II/1, 343); Petri Vita Ioannicii, cap. 42 (AASS Nov. II/1, 408). – Dimitroukas, Reisen und Verkehr 378-379; PmbZ 3389.
1227 Vita Antonii iunioris, capp. 26-31 (205-209 Papadopoulos-Kerameus); Vita Antonii iunioris, cap. 14 (218 Halkin): Antonios war zwar aus Palästina um 800 nach Attaleia immigriert, besuchte aber im Laufe seines Lebens keine palästinischen Pilgerstätten. Zu ihm: PmbZ 534; Malamut, Route des saints byzantins 249.
1228 Sabae Vita Petri Atroënsis, cap. 8 (87-88 Laurent). – PmbZ 6022; Malamut, Route des saints byzantins 124.
1229 Vita Gregorii Decapolitae, cap. 22 (86 Makris). – PmbZ 2486; Malamut, Route des saints byzantins 248.
1230 Vita Constantini iudaei (AASS Nov. IV 628-656). – PmbZ 4003; Malamut, Route des saints byzantins 252.
1231 Nicolai monachi Vita Petri Athonitae (54-61 Papachryssanthou). – Rigo, Alle origini dell'Athos 7-10; PmbZ 6080 und 26427.

Euthymios d.J.¹²³²). Offensichtlich konnte sich in der fraglichen Zeit Kleinasien – und dabei insbesondere Bithynien mit dem dortigen Mönchsberg des Olympos¹²³³ – endgültig als alternative innerbyzantinische Sakrallandschaft zu Palästina etablieren¹²³⁴.

Diese Entwicklung lässt sich aber nur für monastische Pilger – die ohnehin ein stärkeres Interesse an aktiven Klostergemeinschaften und weniger an Memorialplätzen hatten – und überhaupt nicht für lateineuropäische Pilger konstatieren. Wie auch immer dieses Phänomen zu beurteilen ist, es hatte keinen dauerhaften Bestand, da im 10. Jahrhundert auch die byzantinischen Mönche wieder gen Jerusalem strebten und das palästinische Mönchtum als ein nachahmenswertes Vorbild erleben wollten¹²³⁵.

So sind es seit dem 10. Jahrhundert beinahe ausschließlich Mönche, die nach Palästina pilgern. Dieser Fakt veranlasst Foss zu der Feststellung, dass Laien in der betreffenden Zeit (8.-11. Jh.) reichsinterne Pilgerorte bevorzugten, während Mönche weiterhin Palästina aufsuchten¹²³⁶. Zu einer ähnlichen Feststellung gelangte Malamut in ihrer Studie, die vor allem monastische Pilger in den Vordergrund stellte¹²³⁷. Für etwa dieselbe Zeit (8.-9. Jh.) konnte McCormick auch für den lateinischen Westen zeigen, dass die Jerusalemfahrt von Mönchen unternommen wurde, aber fast überhaupt nicht von Priestern, Äbten und Bischöfen, obgleich es um die Dokumentation dieser Personenkreise deutlich besser bestellt ist¹²³⁸.

Die Motivation der monastischen Pilger bestand zwar auch darin, Pilgerstätten zu verehren, aber noch vielmehr das palästinische Mönchsideal selbst zu erleben, anzunehmen und gegebenenfalls in die Heimat zurückzutragen, indem sie dort eigene Mönchsgemeinschaften gründeten¹²³⁹.

Welche waren für die Jerusalempilger die wichtigsten nachrangigen Pilgerorte und wie veränderte sich im Zeitverlauf deren Relation zueinander? Die Quellen erhellen nicht, ob Jerusalempilger eine bestimmte See- oder Landroute oder eine Kombination aus beidem wählten, um einen spezifischen weiteren Pilgerort zu passieren, oder ob sie zunächst eine Route festlegten und in der Folge anliegende Pilgerorte *en passant* aufsuchten.

Die Zeugnisse erlauben allerdings, drei Routen für lateineuropäische Jerusalemfahrten herauszustellen, unter denen die Pilger üblicherweise wählten (**Abb. 3**). Da ist zum Ersten die Seereise von der Tyrrhenis nach Ägypten oder Palästina.

Diese Variante, die mit der vorherrschenden Strömung die libysche Küste tangierte, wurde häufiger bei Pilgern aus Italien gewählt. Eine zweite Möglichkeit bestand darin, nach einem Besuch Roms die Überfahrt von Apulien über das Ionische Meer in byzantinisches Reichsgebiet anzutreten, in der Regel durch die südliche oder zentrale Ägäis zu fahren und nur an wenigen byzantinischen Küstenorten anzuhalten, um an der Route liegende Pilgerstätten aufzusuchen. Die dritte Variante bestand darin, zunächst nach Konstantinopel zu reisen, um darauffolgend die Überlandroute nach Antiocheia (byzantinisch beherrscht zwischen 969-1084) zu nehmen. Konstantinopel fungierte für diese Pilger als ein Trittbrett für ihre Jerusalemwallfahrt¹²⁴⁰. In den beiden letzteren Varianten wurde Byzanz passiert und die westlichen Pilger gewannen wichtige Informationen für die Weiterreise nach Palästina aus Gesprächen mit Byzantinern, die dadurch die weitere Routenplanung beeinflussten. Insbesondere Zypern und Antiocheia werden als Sammelpunkte von Pilgern mehrfach in den Quellen erwähnt. Patriarch Petros III. von Antiocheia (1052-1057) bezieht sich ausdrücklich auf in seiner Diözese gemachte Beobachtungen abendländischer Pilger, als er Michael Keroulios gegenüber deren nicht in Zweifel zu ziehende Rechtgläubigkeit in Bezug auf die Ikonenverehrung verteidigt: »Zudem sehen wir ja auch hier Franken auf Reisen, die auch die von uns verehrten Kirchen betreten und den heiligen Ikonen alle Ehrerbietung und Verehrung erweisen«¹²⁴¹. Nochmals erwähnt er die lateineuropäischen Pilger in einem Brief an Dominicus von Grado, als jene, »die von den Enden der Welt zur Verehrung des lebenspendenden und ehrwürdigen Grabes nach Jerusalem reisen«¹²⁴². Zweifellos reisten die meisten Jerusalempilger im 11. Jahrhundert über Antiocheia. Der Pilger musste entscheiden, ob er von dort der syrischen Küstenstraße (sogenannte *via Maris*) folgen oder ein Schiff besteigen sollte.

Häufig wurde Konstantinopel von jenen Pilgern, die die Stadt auf der Hinreise aufgrund einer direkten Routenführung nach Palästina nicht besichtigt hatten, auf der Rückreise quasi als das sekundäre Ziel ihrer Jerusalemwallfahrt aufgesucht.

War Rom das wichtigste Etappenziel beinahe aller lateineuropäischen Jerusalempilger, so galt dies natürlich nicht in gleicher Weise für die byzantinischen Pilger. Dennoch suchten viele byzantinische Pilger die Stadt am Tiber auf, insbesondere jene aus den süditalienischen Gebieten¹²⁴³. Zuzustimmen

1232 Vita Euthymii iunioris Thessalonicensi (Alexakis; Talbot). – PmbZ 21912; Malamut, *Route des saints byzantins* 254.

1233 Kislinger, *Realität und Mentalität* 360; Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 156. Zu den sakralen Zentren des westlichen Bithyniens und des bithynischen Olympos: Janin, *Grands centres* 127-191.

1234 Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land* 234.

1235 Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land* 250.

1236 Foss, *Pilgrimage* 146.

1237 Malamut, *Route des saints byzantins* 102. Zu den süditalienischen Mönchspilgern s. von Falkenhausen, *Rolle der Wallfahrt* 40-42.

1238 McCormick, *Pèlerins occidentaux* 302-303.

1239 Malamut, *Route des saints byzantins* 82-83.

1240 Schreiner, *Konstantinopel* 127-128, betont, dass Konstantinopel neben Rom die am meisten von Reisenden besuchte Stadt des Mittelalters gewesen sein

müsse, auch wenn bislang eine detaillierte analytische Liste der bekannten Besucher fehle. Dem kann man zustimmen, weist doch die ansonsten wichtige Studie von Krijnie Ciggaar einen beschränkten Zeitraum (962-1204) und Lücken auf: Ciggaar, *Western Travellers*.

1241 Petri III patriarchae Antiochiensis epistola ad Michaelum Cerularium, cap. 20 (202 Will): Ὅπου γε καὶ ἐνταῦθα παρεπιδημοῦντας ὁρώμεν Φράγγους καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς πανσέπτοις ναοῖς εἰσερχομένους καὶ πᾶσαν τιμὴν καὶ προσκύνησιν ταῖς ἁγίαις εἰκόσιν ἀπονέμοντας.

1242 Petri III patriarchae Antiochiensis epistola ad Dominicum Gradensem, cap. 12 (218 Will): [...] ἀπ' ἄκρου γῆς κινούμεντες ἐπὶ τὰ Ἱεροσόλημα εἰς προσκύνησιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ τάφου.

1243 Zu byzantinischen Rompilgern allgemein: von Falkenhausen, *San Pietro* 644-646; Mougoyianni, *Pilgrimage* 76-77 (mit einer Auflistung der neun graeco-italienischen Rompilger). Als für die Leserschaft vertrautes Phäno-



Abb. 3 Landkarte mit Angaben zu den von lateineuropäischen Jerusalem-pilgern vorwiegend genutzten See- (violett) und Landrouten (rot). – (Karte M. Ritter).

ist Kaplans Aussage, dass in mittelbyzantinischer Zeit drei Fernpilgerhubs dominierten, um die sich alle übrigen Ziele gruppieren ließen: Jerusalem, Rom und Konstantinopel¹²⁴⁴.

In Palästina selbst ergaben sich im Zeitverlauf Änderungen in Bezug auf die besuchten Orte abseits von Jerusalem. Im Vergleich zur Spätantike reduzierte sich deutlich die Anzahl der einst zahlreichen Pilgerziele im unter muslimischer Herrschaft stehenden Palästina¹²⁴⁵. Zwar erscheint Grabois' Einschätzung übertrieben, eine völlige Abschottung des Berges Sinai und Galiläas unter muslimischer Herrschaft zu konstatieren¹²⁴⁶, doch tatsächlich schrumpfte das übliche Besuchsprogramm auf das Format Jerusalem und Umgebung zusammen. Diese Beobachtung hat bereits Andreas Külzer gemacht: »Indes begünstigte die muslimische Herrschaft über die Terra Sancta die Ausformung eines eher kleinräumigen

Besichtigungsprogramms, dem sich die Pilger aus dem Westen wie aus dem Osten gleichermaßen mehrheitlich unterzogen...«¹²⁴⁷. Er erklärt das Phänomen damit, dass sich in Galiläa die Lebensorte Jesu befunden hätten, die für die Pilger eine nachrangigere Bedeutung als die Passionsorte gehabt hätten¹²⁴⁸. Seine Hypothese hat den Schwachpunkt, dass Bethlehem und die Taufstelle am Jordan weiterhin Teil des verkürzten Besuchsprogramms blieben.

Die im Lateran deponierten Authentiken aus der Zeit von etwa 650 bis 900 lassen einen akzentuierteren Blick auf das Phänomen zu. Demnach stammen 33 der Reliquien aus Jerusalem, 7 aus Bethlehem, 5 vom Jordan, 3 vom Berg Sinai und nur 3 aus Galiläa¹²⁴⁹. Da die Authentiken mutmaßlich als Geschenke des Patriarchats von Jerusalem an die römische Kurie gelangten, sind sie nicht unmittelbar mit dem Pilger-

men erscheint die Rompilgerschaft in Anna Komnenes Alexias, da Robert Guiscard auf einen solchen Pilger Namens Raiktor in Crotona (Kalabrien) i. J. 1080 zugriff um ihn als Thronprätendenten »Pseudo-Michael VII.« im Zuge seiner Invasion von Epiros aufzubauen, s. Annae Comnenae Alexias I 12,8-9 (42 Reinsch/Kambylis; 56 Reinsch). In den weiteren Zusammenhang gehören auch die von Kozma Presbyter im letzten Drittel des 10. Jhs. erwähnten bulgarischen Mönche, denen er in seinem Traktat gegen die Bogomilen davon abrät, nach Jerusalem oder Rom zu reisen, da sie hierdurch ihre mönchischen Pflichten verletzen. Daraus ergibt sich, dass anderweitig nicht dokumentierte Pilger aus Bulgarien nach Rom und Jerusalem reisten, s. Cos-

mae presbyteri Tractatus adversus Bogomilos (351 Begunov). – Podskalsky, Theologische Literatur 243-246 und 514.

1244 Kaplan, Les saints en pèlerinage 119.

1245 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 104.

1246 Grabois, Le pèlerin occidental 105-106.

1247 Külzer, Reisende in Gottes Namen 56.

1248 Külzer, Reisende in Gottes Namen 55. Külzer argumentiert in einem späteren Aufsatz allerdings anders: Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 191.

1249 Luchterhandt, Popes and the Loca Sancta 49-52. S. auch: Krueger, Liturgical Subjects 69-71.

wesen zu verbinden, spiegeln aber die päpstlichen Interessen wider. Diese wiederum beruhten auf der damaligen Attraktivität bestimmter Kultstätten, die sich durch den Pilgerverkehr ausgeformt hatte. Vor dem Hintergrund wirtschaftlicher Zusammenhänge ist der offenkundige Rückgang der Attraktivität Galiläas viel leichter erklärlich. Die Pilger wollten ihren Aufenthalt in Palästina im Hinblick auf Dauer und Reisekosten so effizient wie möglich gestalten, so dass Galiläa nur noch von ambitionierten Pilgern aufgesucht wurde.

Parallel dazu wurden Erinnerungsorte intentional räumlich verlagert: Die besten Beispiele hierfür sind sicherlich zum einen Sodom und Gomorrha, deren anerkannte Lage sich von der Süd- zur Nordküste des Toten Meeres, hin zum Pilgerweg von Jericho zum Jordan, verschob¹²⁵⁰; zum anderen der Berg der Transfiguration, der bereits vor der arabischen Expansion offenbar vom Berg Hermon zum leichter erreichbaren Berg Tabor ideell verlagert wurde (seit dem 6. Jh. völlig akzeptiert)¹²⁵¹.

Folgen für die Transitorte

Eine weitere Frage ist, welche Orte dank ihrer Transitrolle in der Jerusalemfahrt profitierten und dadurch in die Lage kamen, selbst ein Pilgerort zu werden. Die gerade skizzierten Pilger Routen führten durch Regionen, die zu bestimmten Zeiten mal mehr, mal weniger von Jerusalempilgern durchquert wurden. Einige darin zu verortende Heiligtümer konnten ihre Transitfunktion ausnutzen und zum Pilgerziel werden. Das gilt für Diospolis/Lydda, das zwischen der palästinischen Küste und Jerusalem lag und als Zwischentappe der Zweitages-Reise genutzt wurde. Derselbe Mechanismus verhalf dem Monte Gargano (dem Bistum Benevent zugehörig¹²⁵²) bereits im 8. und Bari seit dem 11. Jahrhundert zu einer erheblichen Bedeutung für Fernpilger, da beide Orte an der *via Traiana* lagen und folglich als Durchgangspunkte vor dem Besteigen der Schiffe zu Zielen in der Levante dienten¹²⁵³. Ebenso konnte ab dem 10. Jahrhundert auch Thessaloniki als wichtigster ägäischer Hafen des Balkan und nunmehriger Transitpunkt für viele Balkanreisende an Bedeutung für das Pilgerwesen gewinnen. Zu gewissen Zeiten – abhängig von den seepolitischen Begebenheiten¹²⁵⁴ – profitierten von der zur See durch das Byzantinische Reich verlaufenden Pilger route nach Jerusalem die maritimen Übergangspunkte wie Myra (6.-11. Jh.), Patras und Korinth (10.-12. Jh.).

Konstantinopel war im Untersuchungszeitraum das sekundäre Ziel für viele Jerusalempilger. Georgios Kyrios teilt in seinem in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfassten Enkomion auf Bischof Euthymios von Madyta (Thrakien, Ende 10. Jh.) mit, dass einige Reisende, die den Hellespontos ohnehin durchfuhren, nur zum Aufsuchen des Sarkophags von Euthymios in Madyta von Abydos aus hinüberfuhren (1 km)¹²⁵⁵. Das bestätigt sich insoweit, als sowohl Saewulf (1103) als auch Daniil von Černigov (1106) bei der Durchfahrt durch den Hellespontos jenen Pilgerschrein aufsuchten, obwohl sie zuvor ohnehin in Abydos angelandet waren¹²⁵⁶. Euthymios' Leichnam sonderte Myron ab, dass besonders gegen Augenkrankheiten helfen sollte.

Überdies zeigt sich, dass die neuralgischen Transitpunkte des Seehandels Übergangspunkte für jene Pilger waren, die mit dem Schiff reisten. Rhodos als Mittler zwischen Levante und Ägäis¹²⁵⁷ sowie Zypern als Ausgangspunkt für unterschiedliche Häfen der syrischen Küste wurden demnach naturgemäß häufig auch von Pilgern passiert. Im Falle Zyperns wurde dies auch durch die apostolische Tradition der Ortskirche (Paulos, Barnabas) und verschiedene Legenden (Katharina) unterstützt, die die Insel zu einem Teil der *Terra sancta* avancieren ließen¹²⁵⁸.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es die Sonderstellung Jerusalems für das Pilgerwesen den entlang der Route gelegenen Heiligtümern ermöglichte, zusätzliche Einnahmen zu generieren oder sie sogar zu Pilgerorten eigenen Rechts aufwertete, so dass sie fortan selbst zum Zielpunkt überregionaler Pilgerreisen wurden.

Ergebnisse

Wie gezeigt werden konnte, existierten bis zum 12. Jahrhundert überhaupt keine ausschließlich von Pilgern genutzten Routen im östlichen Mittelmeerraum. Zu Lande fielen die von Pilgern beschrittenen Routen auf militärische und merkantile Trassen und zur See auf Handelsrouten. Pilger nutzten also die Infrastruktur lediglich als eine untergeordnete Gruppe mit und beeinflussten die Routenführung erst seit dem 12. Jahrhundert in Palästina spürbar, im Byzantinischen Reich hingegen an keiner Stelle und zu keiner Zeit. Damit kristallisiert sich hier ein wesentlicher Unterschied zum westeuropäischen Pilgerwesen heraus, das mit dem *Camino de Santiago* und der *via Francigena* schon seit dem Hoch-

1250 Külzer, *Peregrinatio graeca* 37; Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 191.

1251 Thomson, *Armenian Pilgrim* 27-33. Die sehr strittige Frage um den anerkannten Schauplatz der Transfiguration kann hier nicht erörtert werden.

1252 Schaller, *Erzengel Michael* 127.

1253 Vgl. auch Oldfield, *Sanctity and Pilgrimage* 200-202; Mougoyianni, *Pilgrimage* 78; D'Arienzo, *Il pellegrinaggio al Gargano* 219-225. Trani wird für die Zeit um 1170 besonders herausgestellt von Benjamin von Tudela, das er selbst besuchte: Beniamini Tudelensis *Itinerarium* (14 Adler; 9 ders.): »[...] where [i. e. Trani] all the pilgrims gather to go to Jerusalem; for the port is a convenient one«.

1254 Kislinger, *Reisen und Verkehrswege* 231-257.

1255 Gregorii Cyprii *Laudatio in Euthymium episcopum Madytorum*, cap. 21 (418-419 Antoniades). Zum Heiligen: PmbZ 21951. Zum Ort: Külzer, *Ostthrakien* 501.

1256 *Itinerarium Saewulfi*, linn. 611-614 (77 Huygens); Danielis abbatis Czernihowiensis *Itinerarium* (5 Venevitinov; 75 Garzaniti).

1257 Rhodos nutzten Paula (385), Saewulf (1103), Daniel (1106) und Leontios von Jerusalem (1176). Saewulf wechselte dort das Schiff, um nach Konstantinopel zu reisen: *Itinerarium Saewulfi*, linn. 596-598 (76 Huygens).

1258 Calvelli, *Cipro e la memoria* 11-38; Zavagno, *Cyprus* 95-96. Für die Pilgertadition nach Salamis für Barnabas und Epiphanius: Megaw, *Campanopetra* 394-404.

mittelalter Routen herausbildete, die maßgeblich von Pilgern beschritten wurden.

Die von den byzantinischen Pilgern genutzte Straßen- und Hafeninfrastruktur war ein öffentliches, d. h. letztlich fiskalisch finanziertes Gut, welches nur an bestimmten Punkten seine Nutzer finanziell belasten konnte, mittels Brücken-, Waren- und Wegzöllen. Obwohl Pilger von der Bezollung ausgenommen waren¹²⁵⁹, lässt sich anhand isolierter westlicher Zeugnisse zeigen, dass von ihnen zeitweise derlei Abgaben abverlangt wurden¹²⁶⁰. Die Regel war das dennoch nicht und daher spielten Zölle für die Wahl der Pilgerroute keine Rolle. Deutlich stärker ins Gewicht fielen zwei andere Reisehindernisse. Zum einen das Problem schlecht unterhaltener Infrastruktur: »Poorly maintained transportation infrastructure lowers the productivity of private transportation, as users have to devote extra resources to compensations of various sorts, ranging from allowing extra travel time as a buffer, extra port time for shipping loading and unloading«¹²⁶¹. Zum anderen mussten sich prekäre Sicherheitsbedingungen für Reisende negativ auswirken, die im Zuge politischer Konflikte in jenen Gebieten herrschten, in denen sich Brigantentum und Piraterie ausgebreitet hatten.

Pilger folgten also weitgehend den allgemein für alle Reisenden geltenden wirtschaftlichen Mustern im Untersuchungszeitraum. Einen Unterschied machte lediglich das Aufsuchen von Xenodochien, da diese nur solchen Reisenden offenstand, die aus kirchlichen oder religiösen Gründen unterwegs waren (s. S. 95 ff.). Die übrigen Aspekte des Reisens von Pilgern sind daher auch nicht auf ihren Status als Pilger oder ihr Verhalten zurückzuführen.

Bei Überlegungen zum Seetransport müssen allerdings noch weitere wirtschaftliche Parameter bedacht werden, da dieser an Handelshäfen gebunden war. Häfen konkurrieren um sich überlappende Absatz- und Versorgungsmärkte. In diesen Auseinandersetzungen konnten Pilger aber erst dann eine Bedeutung erlangen, als sie aufgrund ihrer steigenden Anzahl als ein wertvolles »Frachtgut« galten und seit dem 12. Jahrhundert gewisse Auslastungsraten auf Schiffen gewährleisten konnten. Pilger mussten sich bis dahin in jedem Fall den Warenströmen vollständig unterordnen. Das Beispiel des kreuzfahrerzeitlichen Akkon zeigt dies besonders eindrücklich. Diese Stadt erlangte die Bedeutung des Haupthandelshafens des Königreichs Jerusalem seit seiner Eroberung i. J. 1104 und löste damit Jaffa ab, welches in der vormaligen Fätimidenzeit eine wichtige Rolle gespielt hatte. Da die aus dem Westen an-

kommenden Pilger nunmehr Palästina über Akkon erreichten, sahen sie sich mit einer nunmehr längeren Wegstrecke nach Jerusalem konfrontiert, die eine Aufwertung der galiläischen und samaritanischen Pilgerorte zur Folge hatte. Nachdem sich aber nach der mamlükischen Eroberung venezianische Pilgerschiffe etabliert hatten (besonders seit den 1380er Jahren; das erste sicher bezeugte Pilgerschiff ohne Handelsgüter an Bord datiert für 1399¹²⁶²), konnte sich unabhängig von den etablierten Handelsrouten der hinsichtlich Jerusalems für Pilger geeignetere Hafen Jaffa trotz seiner offenen Reede wieder als Anlaufhafen durchsetzen¹²⁶³.

Ein weiteres Ergebnis der Untersuchung ist, dass die Wahl der Route und damit auch des Transportmittels zu Lande oder zur See von verschiedenen Faktoren abhing. Neben der allgemeinen geographischen Situation von Herkunfts- und Pilgerort und den ohnehin etablierten Handelsrouten war es vor allem die konkrete Sicherheitslage in bestimmten Routenabschnitten, die den Ausschlag für das eine oder andere Transportmittel gab. Die Reisegeschwindigkeit und die Reisekosten spielten demgegenüber nur eine untergeordnete Rolle, was vor allem damit zusammenhing, dass die Pilgerklientel, die eine Jerusalemfahrt oder Fernpilgerreisen im Allgemeinen unternahm, entweder wohlhabend (soziale Elite) oder ungebunden genug (Mönche) war, um die erheblichen Kosten und die lange Reisedauer auf sich nehmen zu können.

Weitere ökonomische Bedingungen für eine Pilgerfahrt in das islamisch beherrschte Jerusalem (638-1099): Schutzbriefe und Schutzgebühr

Für christliche Jerusalempilger, die aus Regionen außerhalb des islamischen Machtbereichs stammten, galt das islamische Fremdenrecht. Das bedeutete, dass sie in vielerlei Belang dem Statut der buchgläubigen Untertanen des Kalifen (*dhimmīs*) unterworfen wurden. Da *dhimmīs* ihren Distrikt nicht ohne Genehmigung verlassen durften¹²⁶⁴, mussten sie für eine Reise jeglichen Zwecks – und dies betraf folglich auch Pilger – einen Schutzbrief (*sigillion / sigill*) vom lokalen Gouverneur ausstellen lassen und mit sich führen¹²⁶⁵. Hierdurch erlangten fremdländische christliche Reisende den gleichen umfassenden Rechtsschutz (*amān*) wie ihn *dhimmīs* genossen¹²⁶⁶. Nach Ablauf eines Jahres entschied der örtliche Imam darüber, ob ein nunmehr Niedergelassener als *dhimmī* registriert wurde¹²⁶⁷.

1259 Verbot der Bezollung: Pippini regis Capitularia, cap. 4 (MGH Legum II 32) i. J. 754/755. Zeugnis des 11. Jhs. zu Passagezöllen auf über den Großen St. Bernhard reisende Pilger: Radulphi Glabri Historia III 3 (100 France). Bestrafung der Bezollung im Falle von Jacobspilgern: Benedicti abbatis Petroburgensis Gesta Henrici II regis, sub an. 1177 (1, 132 Stubbs). Bezollung von über die Donau setzenden Kreuzfahrern in Mauthausen bei Linz mit darauffolgender Bestrafung im Mai 1189: Ansberti Historia de expeditione Friderici I imperatoris (17 Chroust; 47 Loud). Allgemein zu diesem Thema: Sumption, Pilgrimage 177; Leyerle, Communication and Travel 464-465.

1260 Für das διαβατικίον (Wegzoll) und das ποριτικόν (Brückenzoll) cf. Antoniadis-Bibicou, Douanes 123 und 134. Ein isoliertes gegenteiliges Zeugnis für die Zeit vor dem Vierten Kreuzzug bildet die unten erwähnte Beschwerde

Papst Victoris III. an Kaiserin Anna Dalassena, nicht länger Pilger in Konstantinopel zu besteuern: Victoris papae epistola ad imperatricem (PL 149, 961-962). Zur Datierung: Cowdrey, Pope Victor 43-47.

1261 Jones, Economic Theory 463-464.

1262 Howard, Venice as Gateway 95.

1263 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 709; Jacoby, Ports of Pilgrimage 64.

1264 Kallfelz, Nichtmuslimische Untertanen 57; Ismail, Islamisches Steuersystem 116-119.

1265 Rāgib, Sauf-conduits 143-156.

1266 Heffening, Islamisches Fremdenrecht 29 und 94-96. Zum amān: Levy-Rubin, Non-Muslims 32-34.

1267 Heffening, Islamisches Fremdenrecht 33-36.

Als Fremde (*musta'min*) waren Pilger von der Zahlung der Kopfsteuer der *ḡhimmīs*, der *ḡizya* (Sure 9.29), ausgenommen¹²⁶⁸. Zu zahlen war die *ḡizya* am Beginn des islamischen Jahres¹²⁶⁹. Die entrichtete Steuer wurde mit einem briefähnlichen Dokument quittiert (*barā'a*)¹²⁷⁰, das vom *ḡhimmī* stets mitgeführt werden musste, wie z. B. aus der Vita des Stephanos Sabaites hervorgeht¹²⁷¹. Eine Zuwiderhandlung führte zur Einkerkung, bis die Abgabe gezahlt war¹²⁷².

Einige Pilgerberichte erwähnen jene Schutzbriefe, die von den an anderer Stelle zu besprechenden bischöflichen Geleitbriefen (s. S. 94) zu unterscheiden sind. Hugeburc teilt zu Willibalds Pilgerreise mit, dass er und seine sieben Begleiter in Emesa/Himş von muslimischen Autoritäten festgenommen wurden, da sie sich bei ihrer Ankunft in Tortosa i. J. 723 keinen Schutzbrief (*epistola*) besorgt hatten. Sie erhielten den ersten nach Verhandlungen im Sommer 724¹²⁷³. Willibald musste ihn im darauffolgenden Sommer¹²⁷⁴ und im Frühjahr 726 erneuern¹²⁷⁵. Er verließ das Kalifat in Tyros noch im selben Jahr (30. November 726) vor Ablauf eines weiteren Jahres. Damit erhielt Willibald seine Schutzbriefe jeweils etwa zum Beginn islamischer Jahre: AH 107 (18. Mai 725) und 108 (7. Mai 726).

Bernard der Mönch und seine Begleiter erhielten insgesamt zwei Briefe (*epistolae*) im muslimisch kontrollierten Bari i. J. 867. Die Schreiben enthielten Informationen zum Aussehen der Reisenden und zu ihrer geplanten Reiseroute¹²⁷⁶; zur Überraschung der Reisegruppe wurden sie bei ihrer Ankunft in Ägypten nicht anerkannt¹²⁷⁷. So waren sie gezwungen, sich zunächst in Alexandria und dann nochmals in al-Fuṣṭāṭ erneut Briefe ausstellen zu lassen. Er macht dazu zwei für uns relevante Bemerkungen: Sie schützten ihn und seine Begleiter als *ḡhimmīs* und er hatte für deren Ausstellung zu zahlen¹²⁷⁸. Eine Erneuerung der Briefe blieb aus, da er vor Ablauf des Jahres das Kalifat wieder verlassen hatte. Zusammengenommen bezeugen die Berichte, dass die Schutzbriefe ein Jahr galten und dass für sie eine Zahlung zu leisten war.

Es ist davon auszugehen, dass auch andere Pilger zur Gewährung eines Schutzbriefes eine Abgabe zahlten, auch wenn über ihre Höhe wenig bekannt ist. Sowohl in den

frühen lateinischen Quellen als auch von manchem modernen Forscher wird die Gebühr oftmals als willkürliche Abgabeforderung an Pilger aufgefasst. Es soll im Folgenden behauptet werden, dass sie in einem Zusammenhang mit der Schutzgewährung steht und ihre Höhe sich an der *ḡizya* orientierte. Für eine ökonomische Einschätzung der Abgaben ist allerdings hinderlich, dass die Höhe der *ḡizya* nicht nur nach dem individuellen Vermögen veranschlagt wurde, sondern auch im Zeitverlauf schwankte und ihre Höhe in den Regionen unterschiedlich ausfiel. Einige Pilgerzeugnisse vermögen allerdings, einen besseren Einblick in die Entwicklung der *ḡizya* zu geben.

Zur Zeit der arabischen Expansion war die *ḡizya* in Syrien auf einen Dinār pro Kopf und Jahr fixiert¹²⁷⁹. Zu zahlen hatten ihn zunächst nur rekrutierungsfähige *ḡhimmīs*, womit Wehruntaugliche sowie Kleriker und Mönche ausgenommen waren¹²⁸⁰. Adomnán erwähnt keine Abgaben in seinem ausführlichen Reisebericht des Bischofs Arculf, die jener hätte zahlen müssen (679-684). Daraus lässt sich *e silentio* schließen, dass von ihm als Kleriker tatsächlich nichts abverlangt wurde.

Willibald war Mönch, als er in den Jahren 723-726 durch Syrien reiste. Dennoch hatte er – an die Ausstellung seines Schutzbriefes gekoppelt – Abgaben zu leisten. Bei seiner Freilassung in Emesa habe er den dafür üblichen Betrag pro Kopf von einem Drittelsolidus (*tremesis*; d. i. *trimessis*, äquivalent zu einem Dritteldinār)¹²⁸¹ nur deshalb nicht zahlen müssen, weil ein einflussreicher andalusischer Händler zugunsten der Reisegruppe am Kalifenhof interveniert hatte. Der genannte Betrag korrespondiert zu einem ermäßigten *ḡizya*-Satz, der erst für die 'abbāsīdische Zeit in Syrien sicher bezeugt ist und den nunmehr Mönche, Kleriker und Arme jährlich zu zahlen hatten¹²⁸².

Für das Syrien des 8. Jahrhunderts sind wir mangels überlieferter Verwaltungsdokumente auf widersprüchliche Quellenangaben angewiesen¹²⁸³. Der wohlinformierte Chronist Theophilus von Edessa¹²⁸⁴, dessen Werk uns in der Bearbeitung des Theophanes vorliegt, teilt mit, dass die *ḡizya* i. J. 758/759 verdoppelt wurde und seitdem auch Mönche steuerpflichtig

1268 Cahen, *Djizya*.

1269 Goitein, *Evidence on the Muslim Poll Tax* 290.

1270 Einige dieser Steuerquittungen des 8. Jhs. sind erhalten: Dennett, *Conversion and Poll Tax* 81-82.

1271 Vita Stephani Sabaitae arabica, cap. 55 (86 Lamoreaux), s. auch dortige Anm. 231. Zu seiner Vita s. CMR I 406-410 (John C. Lamoreaux).

1272 Goitein, *Evidence on the Muslim Poll Tax* 291-292.

1273 Hugelburcae Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (94 Holder-Egger; 50 Bauch).

1274 Hugelburcae Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (100 Holder-Egger; 66 Bauch).

1275 Hugelburcae Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (100,10 Holder-Egger; 66 Bauch). – McCormick, *Origins of the European Economy* 132, schenkt den Abstechern keine größere Beachtung, da in der Vita keine Gründe für sie angegeben werden. Zwar waren sie nicht eigentlicher Teil der christlichen Pilgerreise, aber bildeten die Grundlage für einen längeren Aufenthalt im Kalifat für jene Pilgerreise; es ist daher auch nicht notwendig, die Reiseabstecher mit einer kommerziellen Motivation zu erklären.

1276 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 3 (116 Ackermann): *Quarum textus epistolarum principi Alexandriae necnon et Babilonie noticiam vultus nostril vel itineris exponebat.*

1277 Friedman, *Between Warfare and Conflict Resolution* 59.

1278 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 23 (126 Ackermann).

1279 Gil, *Palestine* 153; Cahen, *Djizya*; Dennett, *Conversion and Poll Tax* 55-59.

1280 Ismail, *Islamisches Steuersystem* 32-33.

1281 Hugelburcae Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (95 Holder-Egger; 52 Bauch).

1282 McCormick, *Origins of the European Economy* 132, hat das bereits beiläufig vermutet.

1283 Dem *Kitāb al-Ḥarāğ* des Abū Yūsuf (gest. 798) zufolge gab es drei Steuerklassen: 24 Dirham (~ 1 Dinār) als regulärer Satz pro Kopf und Jahr; ein doppelter Satz für Reiche sowie ein halber Satz für Arme, s. Ismail, *Islamisches Steuersystem* 50 und 124-125.

1284 Zu ihm s. CMR I 305-308 (Herman G. B. Teule).

waren¹²⁸⁵. Im Lichte des Berichts über Willibalds Pilgeraufenthalt in Syrien deutet Theophilos' Angabe auf die Wiedereinführung einer älteren Praxis hin.

Wie sich die Abgabe in der Region weiterentwickelte, lässt sich anhand des *Commematorium de casis Dei* nachvollziehen, das i. J. 808 im Auftrag Karls des Großen entstand. Es vermerkt des Jerusalemer Patriarchen jährliche Steuerpflicht gegenüber den Sarazenen in einer Höhe von 80 Dīnār (*solidi*)¹²⁸⁶. Die Summe wurde anhand der personellen Größe des Patriarchats kalkuliert, die bei 163 Klerikern lag¹²⁸⁷. Infolgedessen lag der ġizya-Satz zu jener Zeit in Syrien bei einem halben Dīnār pro Kopf und Jahr und war also seit Willibalds Aufenthalt in den 720er Jahren kaum erhöht worden.

In Ägypten gab es eine davon deutlich abweichende Entwicklung der ġizya. Erhaltene Steuerquittungen bezeugen für die Eroberungszeit drei Steuerklassen: einen Dīnār für Vermögende, einen halben Dīnār als regulärer Satz und einen Dritteldīnār für Arme¹²⁸⁸. Laut der Kirchengeschichte des koptischen Bischofs Sāwīris ibn al-Mūqaffa' von Asmuhain (10. Jh.) wurden im Zeitraum von 685-705 erstmals Mönche in die Steuerlisten eingetragen und hatten seitdem einen Dīnār jährlich zu zahlen; etwa zeitgleich sei die reguläre ġizya von einem auf 1 2/3 Dīnār angehoben wurden¹²⁸⁹. Diese Angaben lassen sich teilweise bestätigen: Steuerpapyri der Zeit von 704-705 listen erstmals Priester auf. Steuerquittungen von Mönchen sind aus den 720er Jahren erhalten¹²⁹⁰. Die drei Steuerklassen hatten sich folglich im Ägypten des frühen 8. Jahrhunderts zu einer individuellen Bemessung nach Vermögen transformiert, wobei sich die eingeforderten Summen zwischen 2/3 und vier Dīnār bewegten, mit einem Median bei zwei Dīnār¹²⁹¹. Unmittelbar nach der 'abbāsīdischen Machtübernahme wurden Priester und Kleriker von der Zahlung befreit und die niedrigeren Sätze wieder eingeführt¹²⁹². Das hatte aber sicherlich nur für einige Jahre Bestand und man kehrte alsbald zur spätummayyadischen Praxis zurück. Nach Sāwīris ibn al-Mūqaffa' (10. Jh.) habe ibn al-Mudabbir in seiner Amtszeit über Ägypten (861-868) die Sätze verdoppelt oder verdreifacht¹²⁹³.

Ein wichtiges Zeugnis dafür gibt der Pilger Bernard der Mönch (867), da er Angaben zur zeitgenössischen ġizya in Ägypten macht. Er hatte jeweils in Alexandria und in al-Fuṣṭāṭ Gebühren für Schutzbriefe zu entrichten und setzt die Abgaben offensichtlich deshalb in einen Zusammenhang mit der ġizya, da sie durch ġizya-Praktiken legitimiert wurden. Sowohl bei der Landung in Alexandria¹²⁹⁴ als auch später in al-Fuṣṭāṭ¹²⁹⁵ zahlte er jeweils 13 *denarii*. Er bezieht sich auf karolingische Denare, da er von einem Umtauschkurs von »unseren *denarii* zu ihren *denarii* (d. i. Dirham)« von 1 : 2 spricht. Er bemerkt, dass die armen Christen Ägyptens ebenfalls 13 *denarii* Kopfsteuer zahlten, also umgerechnet etwa 7 Dirham. Daraus ergibt sich eine Mindestkopfsteuer von etwa einem halben Dīnār pro Jahr. Der reguläre Satz hingegen liege bei einem Dīnār – so Bernard – während reiche Christen auch zwei oder drei Dīnār entrichteten¹²⁹⁶. Daraus ist abzuleiten, dass Bernard als Mönch den reduzierten Satz zahlte¹²⁹⁷ und er ganz richtig erfasste, dass er infolge der Zahlungen den ägyptischen *dhimmīs* gleichgestellt wurde¹²⁹⁸. Aus Bernards Beobachtungen lässt sich schließen, dass die Steuersätze nicht merklich erhöht worden waren, aber die ġizya möglicherweise unrechtmäßig mehrfach eingefordert wurde.

Erst für die fāṭimidische Zeit haben wir wieder ein Zeugnis zu einer Abgabe, die von Jerusalempilgern zu entrichten war: Wilhelm von Tyrus (und ein von ihm abhängiger Text¹²⁹⁹) berichten, dass an den Toren Jerusalems ein Dīnār bzw. Solidus von jedem Pilger abverlangt wurde:

»In dieser gefährlichen Zeit [sc. zwischen 1070 und 1099] wollte eine nicht geringe Anzahl Griechen und Lateiner zur Verehrung zu den geweihten Orten pilgern. Als sie aber über tausend Todesgefahren und feindliches Land die Stadt erreicht hatten, wurde ihnen der Zutritt versagt, wenn sie nicht den Wächtern am Tor eine Goldmünze, die als Tribut festgesetzt worden war, gaben«¹³⁰⁰.

Für den einzelnen Jerusalempilger stellte die Abgabe vermutlich kein entscheidendes Reisehindernis dar. Diejenigen Pilger aus Byzanz und Lateineuropa, die eine solch aufwendige Pilgerreise unternehmen konnten, waren sicher stets in

1285 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6249 (430 de Boor; 595 Mango/Scott); Michaelis Syri Chronicon XI 25 (2, 522 Chabot). – Levy-Rubin, Non-Muslims 100-102; Todt/Vest, Syria 49; Gil, Palestine 473 (datiert auf 755, aber vermutlich ist es auf das Jahr 757/758 zu legen).

1286 Commematorium de casis Dei, lin. 60 (216 McCormick). – Gil, Palestine 153.
1287 Commematorium de casis Dei (201-207 McCormick). – McCormick, Charlemagne's Survey 13.

1288 Gasco, Arabic Taxation 675-677.

1289 Historia patriarcharum Alexandrinorum, cap. 17 (PO 5, 51): »And he laid a poll-tax upon them of one dinar from each individual and commanded that they should make no more monks after those whom he mutilated. Now this tax of the infidel Al-Asbagh was the first poll-tax paid by the monks«.

1290 Gonis, Arabs, Monks, and Taxes 215-217; Gonis, Two Poll-Tax Receipts 150-154; Sijpesteijn/Clackson, Trilingual Tax Demand 104-105; Simonsen, Caliph Taxation System 98-99.

1291 Ismail, Islamisches Steuersystem 120-124; Simonsen, Caliph Taxation System 147. Im Ägypten des 12./13. Jhs. wurden 4 1/6 Dīnār als Höchstgrenze der ġizya, 1 2/3 als Minimalatz eingeschätzt, s. Goitein, Evidence on the Muslim Poll Tax 286. Zwei Dīnār galten als regulärer Steuersatz in Ägypten, aber auch

nur dort, s. Dennett, Conversion and Poll Tax 71-77; Poll, Die διάγραφον-Steuer 240-241.

1292 Ismail, Islamisches Steuersystem 111-112.

1293 Historia patriarcharum Alexandrinorum (2, 35 Atiya / 'Abd al-Masih/Burnes-ter).

1294 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 6 (117 Ackermann).

1295 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 7 (118 Ackermann).

1296 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 7 (118 Ackermann); siehe dazu auch dorthin Kommentar auf S. 104-105.

1297 Ähnlich argumentiert auch McCormick, Charlemagne's Survey 13 Anm. 31.

1298 So bereits McCormick, Origins of the European Economy 136 Anm. 14.

1299 De prima institutione Hospitaliariorum, cap. 4 (RHC Occ. V 402): *daret prius unum talentum*. Gil, Palestine 148; Sumption, Pilgrimage 183.

1300 Willelmi archiepiscopi Tyrensis Chronicon I 10 (122 Huygens): *Inter has tamen tam periculosi temporis insidias accedebat tam Grecorum quam Latinorum gratia devotionis ad loca venerabilia multitudine nonnulla. Quibus per mille mortis genera perque hostium regiones ad urbem accedentibus negabatur introitus, nisi in porta aurea, qui pro tributo constitutus erat, ianitoribus daretur, [...]*.

der Lage, eine Zahlung von einem halben bis einem Dīnār bei Ankunft im muslimischen Machtbereich zu leisten. Als Gruppe hingegen waren Pilger eine zu relevante Einnahmequelle, als dass man auf sie hätte verzichten wollen. Ironischerweise wurde die Abgabe nach der Eroberung Jerusalems

durch die Kreuzfahrer in eine Steuer namens *terciaria* überführt: Sie lag in einer Höhe von einem Drittel des Fährgeldes eintreffender Pilger und wurde an den Häfen des Königreichs für den Fiskus eingezogen¹³⁰¹.

1301 Bezeugt allerdings erst seit den 1120er Jahren: Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 703.

Einzugsbereiche von Pilgerheiligümern

Aus analytischen Gründen muss deutlich zwischen den Pilgerreisen, die nur ein Ziel hatten, und jenen, die nacheinander verschiedene Heiligtümer erfassten, unterschieden werden. Aus methodischer Sicht lässt sich der Einzugsbereich eines einzelnen Pilgerortes retrospektiv nur anhand solcher Pilgerreisen sicher bestimmen, bei denen nur ein einzelnes Ziel auf einer Pilgerreise angesteuert wurde. Daher sollten nach meiner Überzeugung lediglich solche Pilger, die laut der Quellen nur ein bekanntes Pilgerziel hatten, einbezogen werden, da etwa der Einzugsbereich von Ephesos schlechterdings niemals anhand der durch- und weiterreisenden Pilger (wie z. B. Willibald von Eichstätt) bestimmt werden kann. Das Phänomen der von Fernpilgern passierten Transitorte wurde bereits im Zusammenhang mit den Pilgerrouuten im vorangegangenen Kapitel betrachtet. Dort ist deutlich geworden, dass das Aufsuchen dieser Orte durch Fernpilger weniger von der Attraktivität als Pilgerziel als von der Lage zu den militärischen und merkantilen Verkehrsverbindungen abhing.

Im Folgenden soll es um die den Pilgerorten eigene Attraktivität gehen, insbesondere um die Frage, wie groß der geographische Raum war, aus dem die Besucher kamen. Obgleich nur die Pilger mit einem sicher bekannten Ziel als Quelle für die Studie herangezogen werden, ist insbesondere bei Fernpilgern in Rechnung zu stellen, dass sie trotz ihrer nur einmaligen Erwähnung in einem konkreten Heiligtum auch andere Pilgerorte besucht haben könnten, die aber aufgrund der Ausrichtung der Quellen nicht erwähnt werden. Dieser Umstand hat Folgen für die Bestimmung der genuinen Einzugsbereiche und zwar insoweit, dass die deutlich vom Entfernungsdurchschnitt abweichenden Pilger nicht weiter betrachtet werden.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns den durchschnittlichen Einzugsbereichen der bekannten Pilgerorte zu und untersuchen deren Größen auf Gesetzmäßigkeiten.

Wie weit reisten Pilger durchschnittlich zu einem einzelnen Pilgerschrein? Ein klares Bild lässt sich durch die Quellen nicht gewinnen, da der Herkunftsort der Pilger oft nur vage angegeben wird und zudem eine Generalisierung in Anbetracht der lückenhaften Überlieferung gefährlich erscheint. Die Schwierigkeit dabei ist weniger, dass die erwähnten Besucher möglicherweise keine realen Figuren waren, da es für die Untersuchung nur darauf ankommt, dass bestimmte Fernpilger für plausibel gehalten wurden (z. B. Armenier in Qal'at

Sim'ān), sondern sie besteht vielmehr darin, dass die Quellen eher von ungewöhnlichen Pilgern (hinsichtlich des Status und der Herkunft) erzählen, um ihre Leserschaft zu beeindrucken. Die uns dort begegnenden Pilger überliefern demnach kein repräsentatives Abbild der Herkunftsregionen der gesamten Pilgerschaft. Einige Tendenzen lassen sich aber den Quellen sehr wohl entnehmen und ökonomisch ausdeuten.

Die hier vorgenommene Untersuchung muss sich fast ausschließlich auf hagiographische Quellen stützen. Der quellenkritische Umgang mit diesen ist bekanntermaßen besonders schwierig, da selbst die wenigen faktualen Erwähnungen häufig nicht überprüfbar sind. Die Einbettung der Heiligenlegende in die Ereignisgeschichte diente dabei dem übergeordneten Ziel, den Heiligen zeitlich und räumlich sicher zu verorten und seinen Ruhm zu unterstreichen. Aus meiner Sicht ist es jedoch grundsätzlich möglich, der Hagiographie geographische Informationen zu entnehmen, da geographische Inhalte weniger stark durch Topik und andere genretypische Umformungen belastet sind. Die größte Schwierigkeit dabei ist, dass im Einzelfall fast immer unklar ist, weshalb der Hagiograph in einer Erzählung bei einem Pilger eine geographische Herkunftsangabe macht und bei einem anderen nicht. Einige Heiligenviten zeigen mit Informationen zu den Pilgern und konzentrieren sich ganz auf die Wunderberichte, andere charakterisieren jeden Pilger und reichern die Erzählung daher mit vielen Angaben an. Es kann aus diesen Gründen nicht davon ausgegangen werden, dass die in den Quellen hergestellten geographischen Bezüge die historische Pilgermenge widerspiegeln.

Spätantike Berichte (4.-7. Jh.)

Nicht für alle spätantiken Pilgerheiligtümer liegen Angaben zu den Herkunftsregionen der jeweiligen Pilger vor. Insgesamt erscheint der Einzugsbereich überwiegend lokal gewesen zu sein – selbst bei den großen Pilgerzentren. Das zeigt sich besonders in Meriamlik, wo nur kilikisch-isaaurische Pilger anzutreffen sind¹³⁰². Das gleiche Phänomen findet sich – soweit es die Quellen hergeben – in Abū Mīnā, in Resafa und selbst in den konstantinopolitanischen Heiligümern¹³⁰³. Die in ihre jeweilige Region wirkende Strahlkraft der Heiligtümer gab ihnen eine zentrale Funktion für die Christianisierung bzw. auch

1302 Ausnahmen bilden lediglich folgende Pilger: ein Soldat aus Konstantinopel, ein Steinmetz aus Antiocheia sowie einige Zypriern: *Miracula Theclae*, mir. 16 (332 Dagron; 71 Johnson), 17 (334-336 Dagron; 75 Johnson), 15 und 37 (330 und 390 Dagron; 67 und 153 Johnson). – Maraval, *Lieux saints et pèleri-*

nages 115, listet besonders die isaurischen Bauaktivitäten an sakralen Stätten auf.

1303 Summarisch besprochen bei: Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 106.

Pazifizierung der jeweilig ansässigen ländlichen Bevölkerung (Bsp. Resafa, Meriamlik) und legte zum Teil die Grundlage für die Herausbildung lokaler Identitäten (bspw. Thessaloniki). Der spezielle lokale Einzugsbereich spiegelt sich in der Besuchermenge der – soweit dokumentierten – jeweiligen Panegyris samt ihrem Markt wider, die zunächst in antiker Tradition jährlich das Volk der Provinz versammelte (s. S. 139 ff.). Dies gilt in der Spätantike insbesondere für Kleinasien, und ein Pilger in Germia aus dem 210 km Luftlinie entfernten pidsischen Sozopolis¹³⁰⁴ ist damit auch eine deutliche Ausnahme. Augustinus berichtet ausführlich von den zwei Geschwistern Paulos und Palladia aus Kaisareia Mazaka, die i. J. 426 in seinem davon 2500 km entfernten Bistum Hippo Regius in der Stephanos-Kirche geheilt worden seien¹³⁰⁵. Doch offenbar handelte es sich bei diesen beiden eher um Zugezogene als um Pilger im engeren Sinne.

Weitreisende Pilger sind in der Spätantike innerhalb des Reiches eine verschwindende Minderheit. Eine Ausnahme von diesem Muster bildete von Beginn an Jerusalem mit der Grabeskirche. Hieronymus erwähnt dort unter anderen Inder und Äthiopier (Anfang 5. Jh.):

»Müssen wir erinnern an die Armenier, Perser, die Völker Indiens und Äthiopiens oder an die unseres Nachbarn Ägypten, so reich an Mönchen? Von Pontus und Kappadokien, von Coele-Syrien und Mesopotamien und dem gesamten Osten? In Erfüllung der Worte des Erlösers *Wo das Aas ist, dort werden die Adler sich sammeln* (Lk 17,37) versammeln sie sich alle hier [sc. in Jerusalem] und zeigen ihre unterschiedlichen Tugenden in dieser einen Stadt«¹³⁰⁶.

Auffällig ist zudem die durch die Quellenlage bedingte Dominanz von Pilgern der westlichen Reichshälfte in den östlichen Heiligtümern, besonders in konstantinischer und theodosianischer Zeit¹³⁰⁷. Schon im 6. Jahrhundert ist diese Tendenz nicht mehr festzustellen und stattdessen nehmen

die Hinweise auf Pilger aus der östlichen Reichsperipherie (Persien) deutlich zu¹³⁰⁸. Armenier und Georgier suchten offenbar fast ausschließlich syro-palästinische Pilgerorte auf¹³⁰⁹ und beteiligten sich durch Klostergründungen rege an der Entwicklung der Pilgerinfrastruktur in diesen Gebieten¹³¹⁰.

Einzelne Pilgerzentren jedoch rühmten sich ihrer weitreichenden Strahlkraft und nutzen sie als einen Gradmesser ihres Prestiges. Dies ist besonders bei den beiden Stylitenheiligümern Qal'at Sim'an (5. Jh.) und Mons admirabilis (6. Jh.) zu beobachten¹³¹¹. Während das eine sich Besucher aus westlichen Reichsterritorien wie Spanien, Britannien, Gallien und Italien¹³¹² sowie Armenien¹³¹³, Samosata (250 km)¹³¹⁴ und Germanikeia (160 km)¹³¹⁵ rühmte, wartete das andere mit Pilgern aus Kappadokien¹³¹⁶, Kilikien¹³¹⁷, Isaurien¹³¹⁸, Iberien¹³¹⁹ und Persien¹³²⁰ auf. Überraschenderweise findet sich dieses Schema in den literarischen Quellen für Abū Mīnā nicht wieder, obgleich dort ein ähnlicher Einzugsbereich zu vermuten ist¹³²¹. Offenbar ist dies auf die Überlieferung zurückzuführen, da im nahen Menouthis eine besonders ausführliche Wundersammlung aus der Hand des Sophronios von Jerusalem für die Zeit um 600 vorliegt, die zu jedem Pilger eine Herkunftsangabe macht. Genannt werden Römer, Galater, Kilikier, Asianer, Insulaner (d. h. vermutlich aus der Ägäis), Phönizier, Einwohner Byzantions, Bithynier, Äthiopier, Thraker, Meder, Araber, Palästinier, Syrer und Elamiter; demzufolge seien gewissermaßen alle Völker im Heiligtum des Kyros und Ioannes anzutreffen gewesen¹³²². Die Herkunftsangaben der Pilger in Sophronios' gelehrter Mirakelsammlung lassen sich folgendermaßen auswerten:

Neben ägyptischen Pilgern aus Thennesos¹³²³ (Augustamnica, 210 km), Babylon¹³²⁴ (180 km), Pelusion¹³²⁵ (220 km), Theben¹³²⁶ (670 km), Kynon¹³²⁷ (130 km), Metelis¹³²⁸ bei Saïs (50 km), und je zweien aus Nikiou¹³²⁹ (ca. 40 km) und aus der Mareotis¹³³⁰ (30 km) treten sehr viele Auswärtige hinzu.

1304 Vita Theodori Syceotae, cap. 109 (87 Festugière).

1305 Augustini episcopi Hipponensis De civitate Dei XXII 8 (7, 244-250 Green).

1306 Hieronymi ep. 46 cap. 10 (1, 340 Hilberg): *Quid referamus Armenios, quid Persas, quid Indiae et Aethiopum populos ipsamque iuxta Aegyptum fortem monachorum, Pontum et Cappadociam, Syriam Coelen et Mesopotamiam cunctaque orientis examina? quae iuxta saluatoris eloquium dicentis: ubicumque fuerit corpus, illuc congregabuntur aquilae concurrunt ad haec loca et diuersarum nobis uirtutum specimen ostendunt.*

1307 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 106-107.

1308 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 110-112.

1309 Einen Überblick über das Thema gibt Tchekhanovets, Early Georgian Pilgrimage 453-471. Daher sind viele liturgische Aspekte des frühen palästinischen Christentums durch georgische Quellen bewahrt und überliefert worden, z. B. das Lectionarium Hierosolymitanense (Tarchnisvili).

1310 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 112-113.

1311 Den beiden Stylitenheiligümern erkennt auch Maraval eine Schlüsselrolle im spätantiken Pilgerwesen zu: Maraval, Lieux saints et pèlerinages 115.

1312 Theodoretii episcopi Cyrrensis Historia religiosa XXVI 11 (2, 182 Canivet/Leroy-Molinghen; 75 Doran).

1313 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, capp. 81-83 (349-352 Assemani; 162-164 Doran).

1314 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, cap. 85 (353-354 Assemani; 165 Doran).

1315 Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca, capp. 87-88 (356-358 Assemani; 166-167 Doran).

1316 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, capp. 43,2 und 168,2 (41 und 150 van den Ven).

1317 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 118 (96 van den Ven).

1318 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 227 (198 van den Ven).

1319 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, capp. 130,1 und 136,1 (122 und 128 van den Ven).

1320 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 73,1 (63 van den Ven).

1321 Wenn die Herkunft genannt wird, dann Nitria, Alexandria u. a., s. Miracula Menae coptica (Drescher).

1322 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 51 cap. 1 (361 Marcos; 178-179 Gascou).

1323 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 36 cap. 3 (323 Marcos; 126 Gascou).

1324 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 41 cap. 1 (340 Marcos; 151 Gascou).

1325 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 47 cap. 1 (353 Marcos; 167 Gascou).

1326 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 48 cap. 1 (355 Marcos; 170 Gascou).

1327 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 37 cap. 2 (330 Marcos; 136 Gascou).

1328 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 49 cap. 2 (357 Marcos; 174 Gascou).

1329 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 38 cap. 1 (333 Marcos; 140 Gascou) und 50 cap. 3 (360 Marcos; 177 Gascou).

1330 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 40 cap. 2 (339 Marcos; 149 Gascou) und 45 cap. 1 (349 Marcos; 161 Gascou).

Diese sollen aus Maiouma¹³³¹ (400 km), Kaisareia¹³³² (480 km), Eleutheropolis¹³³³ (460 km), Tyros¹³³⁴ (540 km), Serapta¹³³⁵ (550 km), dem syrischen Antiocheia¹³³⁶ (780 km, dieser Pilger wohnte aber in Alexandria) und den zyprischen Städten Lapithos¹³³⁷ (530 km) und Nemosos¹³³⁸ (470 km), sowie Tarsos¹³³⁹ (760 km) und Anazarbos¹³⁴⁰ (850 km), Rhodos¹³⁴¹ (590 km), Patara¹³⁴² (560 km), Aphrodisias¹³⁴³ (720 km), Konstantinopel¹³⁴⁴ (1080 km) und Rom¹³⁴⁵ (1950 km) gekommen sein. Wie eingangs bemerkt, lässt sich eine solche hagiographische Quelle nicht auf Richtigkeit überprüfen. Es kommt nur darauf an, dass ihre Angaben zu den Herkunftsorten als plausibel genug galten, um auf diese Weise dargeboten zu werden. Einerseits muss unterstrichen werden, dass Menouthis als Vorort Alexandrias besonders stark von Händlern und Reisenden aller Art frequentiert wurde und daher das Heiligtum sicherlich einen Vorteil in Bezug auf die Zugänglichkeit hatte. Andererseits scheint es sich in der Zusammenstellung in den *Miracula Cyri et Ioannis* – abgesehen von drei Fällen – stets um chalkedonensische Pilger gehandelt zu haben. Das Publikum war mithin der alexandrinischen Oberschicht zuzurechnen oder bestand aus Migranten bzw. Händlern aus der Levante¹³⁴⁶. Sophronios scheint folglich das Anliegen verfolgt zu haben, Menouthis als ein reichsweit bedeutendes chalkedonensisches Heiligtum herauszustellen, und das zu einem Zeitpunkt, als Ägypten bereits für die Reichskirche weitgehend verloren war. Damit verbunden muss bedacht werden, dass er die Verschiedenheit der Besucher ausdrücklich betonen wollte¹³⁴⁷. Deshalb erscheint es m.E. naheliegend, in dieser Pilgermenge das für die Leserschaft maximal Vorstellbare für dieses außergewöhnlich verkehrsgünstig gelegene Heiligtum zu erkennen. In der anonymen, fünf Wunder enthaltenden und wenig später entstandenen Sammlung für dasselbe Ärztepaar wird zusätzlich ein Konstantinopler

Pilger (1080 km) erwähnt, der in Menouthis geheilt wurde (7. Jh.)¹³⁴⁸.

Die Heiligtümer Konstantinopels dagegen überraschen mit ihrer zu dieser Zeit noch sehr begrenzten Strahlkraft¹³⁴⁹. In der 45 Wunder umfassenden Sammlung der *Miracula Artemii* in Oxeia (7. Jh.) werden abseits der ansässigen Bevölkerung lediglich Amastris¹³⁵⁰ (300 km), Chios¹³⁵¹ (380 km), zweifach Rhodos¹³⁵² (510 km) und zudem Afrika¹³⁵³ (heutiges Tunesien; 1700 km) genannt. In der Sammlung für den Heilwundertäter Therapon in Elaia (Anfang 8. Jh.) wird lediglich das nahe Bizye¹³⁵⁴ (110 km) angeführt. Auxentios wirkte auf seinem Berg im bithynischen Hinterland Konstantinopels Wunder bei Besuchern aus Klaudioupolis (Honorias) und Phrygien (5. Jh.)¹³⁵⁵.

Auch in den Quellen zu lokal begrenzten Pilgerorten ohne lange Tradition zeigt sich ein sehr begrenzter Einzugsbereich, wie etwa im lykischen Sion, wo Nikolaos Sionites (6. Jh.) lediglich von Lykiern aufgesucht wurde, z.B. aus Zenoupolis und Oinoanda (mithin bis zu 50 km)¹³⁵⁶. Bezüglich des Theklaheiligtums von Seleukeia sind bis auf zwei Schwestern aus Berrhoia/Aleppo (290 km) ausschließlich lokale Pilger dokumentiert¹³⁵⁷. Die Vita des Aberkios (4. Jh.) erwähnt Besucher aus Lydien, Karien¹³⁵⁸ sowie dem ionischen Phrygella¹³⁵⁹ (180 km) in Hierapolis ad Lycum. Als sich Theodoros von Sykeon i.J. 612 im Autonomos-Kloster in der Nähe des bithynischen Prainetos aufhielt, besuchten ihn Pilger aus Pylai (25 km) und Helenoupolis (10 km), um Öl, Wein und Wasser als Eulogien mitzunehmen¹³⁶⁰.

Ein-Tages-Wallfahrten, wie sie beispielhaft für das galatische Sykeon, von Musge ausgehend (nach Belkes Identifizierung mit Gecek: 8 km¹³⁶¹), überliefert sind¹³⁶², kamen sicherlich trotz der wenigen bekannten Beispiele in der lückenhaften Überlieferung sehr häufig vor und hatten den Charakter von Gruppenwallfahrten.

- 1331 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 4 cap. 1 (249 Marcos; 32 Gascou).
- 1332 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 68 cap. 3 (390 Marcos; 214 Gascou).
- 1333 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 53 cap. 2 (367 Marcos; 186 Gascou).
- 1334 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 64 cap. 2 (382 Marcos; 205 Gascou).
- 1335 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 61 cap. 1 (377 Marcos; 200 Gascou).
- 1336 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 62 cap. 2 (379 Marcos; 201 Gascou).
- 1337 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 55 cap. 1 (370 Marcos; 190 Gascou).
- 1338 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 56 cap. 1 (371 Marcos; 191 Gascou).
- 1339 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 51 cap. 7 (363 Marcos; 181 Gascou).
- 1340 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 65 cap. 2 (384 Marcos; 208 Gascou).
- 1341 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 57 cap. 1 (372 Marcos; 192 Gascou).
- 1342 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 66 cap. 2 (386 Marcos; 210 Gascou).
- 1343 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 59 cap. 1 (374 Marcos; 196 Gascou).
- 1344 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 52 cap. 1 (365 Marcos; 184 Gascou).

- 1345 Sophronii Hierosolymitani *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 69 cap. 2 (391 Marcos; 216 Gascou).
- 1346 Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of Cyrus and John 276.
- 1347 Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of Cyrus and John 274-276.
- 1348 *Miracula Cyri et Ioannis*, mir. 4 (204, 116 Déroche).
- 1349 Beobachtungen, die bereits von Kislinger, Realität und Mentalität 363, gemacht wurden.
- 1350 *Miracula Artemii*, mir. 3 (3-4 Papadopoulos-Kerameus; 82 Crisafulli).
- 1351 *Miracula Artemii*, mir. 5 (5-6 Papadopoulos-Kerameus; 84 Crisafulli); der Pilger war Schiffseigner.
- 1352 *Miracula Artemii*, mir. 9 (9-10 Papadopoulos-Kerameus; 92-94 Crisafulli) und 35 (55-57 Papadopoulos-Kerameus; 184 Crisafulli); wiederum handelt es sich um Schiffseigner, cf. Kislinger, Verkehrsrouten zur See 153.
- 1353 *Miracula Artemii*, mir. 4 (4-5 Papadopoulos-Kerameus; 83-84 Crisafulli).
- 1354 *Miracula Therapontis*, cap. 15 (127 Deubner).
- 1355 Vita Auxentii presbyteri metaphrastica, capp. 19 und 21 (PG 114, 1391-1393).
- 1356 Vita Nicolai Sionitae I capp. 40-77 (33-53 Anrich; 59-89 Blum).
- 1357 Theodoretii episcopi Cyrrhensis Historia religiosa XXIX 7 (2, 238 Canivet).
- 1358 Vita Abercii episcopi Hierapolitanis, cap. 19 (16 Nissen).
- 1359 Vita Abercii episcopi Hierapolitanis, cap. 20 (17 Nissen).
- 1360 Vita Theodori Syceotae, cap. 158 (1, 132 Festugière). Zur Lage und Geschichte des Autonomos-Klosters s. Foss, Autonomus 193; Janin, Grands centres 86-87.
- 1361 Belke, Galatien und Lykaonien 228-229. Der Identifizierung folgt: Walser, Germia 177.
- 1362 Vita Theodori Syceotae, cap. 71 (58-59 Festugière).

Mittelbyzantinische Berichte (8.-12. Jh.)

Die meisten literarisch bekannten Pilger reisten auch in dieser Zeit zu Pilgerorten in der näheren Umgebung ihrer Heimat. Dies wird bspw. deutlich in der Wundersammlung der Theodora von Thessaloniki (10. Jh.), welche größtenteils makedonische und thessalische stammende Pilger anzog: Zwei stammten aus Berrhoia (65 km), wobei eine Pilgerin auf einem Maulesel die Stadt erreichte¹³⁶³. Weitere zwei brachen aus der Chalkidiki auf¹³⁶⁴ (ca. 45 km) und die Ehefrau des helladischen Strategen kam aus dem böotischen Theben herbei (260 km). Der Grabplatz der in Konstantinopel verstorbenen Thomäis von Lesbos (erste Hälfte 10. Jh.) zog ausschließlich lokale Pilger an, einzig ein »dämonenbesessener« Pilger aus Nikomedeia¹³⁶⁵ (85 km) wird als Auswärtiger angeführt. Stephanos d. J. auf dem Auxentios-Berg zog Pilgerinnen aus Kyzikos¹³⁶⁶ (130 km) und dem thrakischen Herakleia¹³⁶⁷ (100 km) an. Ein ähnliches Bild ergibt sich aus der Vita von Loukas Steiriotes (10./11. Jh.), welcher in der Phokis wirkte. Zu seinem Kultort reisten Landbewohner aus Dauleia¹³⁶⁸ (19 km), von den Thermopylai¹³⁶⁹ (44 km) und Euboia¹³⁷⁰ (100 km). Zum Grab der Maria d. J. in Bizye (9. Jh.) hatten nur thrakische Gläubige einen Bezug: Genannt werden der zuständige Bischof von Brysis¹³⁷¹ (25 km), eine Pilgerin aus Arkadioupolis¹³⁷² (40 km) und ein Maler aus Rhaïdestos¹³⁷³ (65 km). Das Grab des hl. Eustratios im bithynischen Agauronkloster bei Prusa (9. Jh.) erreichte ein Pilger aus Malagina¹³⁷⁴ (60 km) und mehrere aus Katabolos/Kios¹³⁷⁵ (30 km). Vorwiegend lokale Besucher empfing Philippos von Argyrion/Agira in der geographischen Mitte Siziliens, über dessen angebliche Lebenszeit im 5. Jahrhundert eine Vita des 9. Jahrhunderts berichtet, welche folglich eher die Verhältnisse der Abfassungszeit widerspiegelt. Danach soll er von Pilgern aufgesucht worden sein, die ihre Reise von Palermo (140 km) und Catania (60 km) aus antraten. In einem Fall suchten ihn drei lydische Kornhändler auf, die aber wohl

bei Geschäften in Syrakus (110 km) von ihm Kunde erhalten hatten¹³⁷⁶. Ähnliche Verhältnisse spiegeln sich zeitgleich in einer anderen Vita: Eine hochgestellte Pilgerin aus Syrakus (60 km) wurde angeblich von Leon von Catania um das Jahr 800 geheilt¹³⁷⁷.

Die Vita des Bischofs Loukas von Isola Capo Rizzuto (Kalabrien) aus dem frühen 12. Jahrhundert enthält sowohl Wunder vor als auch nach seinem Tod. Unter den ersteren wird der Normanne Revetos angeführt, der aus Briatico (100 km) anreiste¹³⁷⁸, unter letzteren die Frau eines Dorfoberhaupts von Gagliano (50 km)¹³⁷⁹ und ein junger Mann aus Tauromenion/Taormina (250 km)¹³⁸⁰.

Für das Eugenios-Heiligtum in Trapezunt werden für den Beginn des 11. Jahrhunderts lediglich lokale Pilger bezeugt – die entferntesten Besucher kamen aus der Kolchis (mind. 20 km)¹³⁸¹ und Soteropolis (220 km)¹³⁸². Über den letzteren, den Strategos Niketas von Soteropolis (d. i. Bourzo, heute Murgul¹³⁸³), wird allerdings explizit gesagt, dass er für Amtsgeschäfte nach Trapezunt gekommen war. Auch Nikon Metanoëite (11. Jh.) zog in Lakedaimon lediglich peloponnesische Pilger an¹³⁸⁴ (max. 60 km). Die Pilger, die in der von Theophylaktos von Ochrid verfassten Vita der Märtyrer von Tiberiopolis/Strumica Erwähnung finden, erreichten deren Kultort um das Jahr 1100 sowohl vom Berg Athos (200 km) als auch aus Moglena (40 km)¹³⁸⁵.

Ein problematisches Zeugnis aus den mittelbyzantinischen *Miracula Demetrii* nennt Ἰταλιῶται, die von Thessalien über das Tempetal nach Thessaloniki reisen wollten (904)¹³⁸⁶. Wie Antonios Riso überzeugend nachwies, handelt es sich bei diesen Pilgern aber nicht um Italiener, sondern um Vlachen aus Thessalien¹³⁸⁷. Dieselbe Distanz wie diese (150 km), nur in umgekehrter Richtung, legte Euphemianos, der Doux von Thessaloniki, von seinem Amtssitz zum Grab des hl. Achilleios von Larisa zurück (Mitte 10. Jh.)¹³⁸⁸.

1363 Gregorii presbyteri Translatio reliquis Theodora Thessalonicensi, cap. 2 (192 Paschalides, 218-219 Talbot).

1364 Gregorii presbyteri Vita Theodora Thessalonicensi, capp. 59 (184 Paschalides, 215 Talbot) und 57 (178 Paschalides; 212-213 Talbot). – PmbZ 27598.

1365 Vita Thomäidis Lesbiae, cap. 17 (AASS Nov. IV 239; 316 Halsall). – PmbZ 28277.

1366 Stephani diaconi Vita Stephani iunioris, cap. 50 (151 Auzépy). – PmbZ 7012.

1367 Stephani diaconi Vita Stephani iunioris, cap. 51 (152 Auzépy).

1368 Vita Lucae iunioris Stirensis, cap. 83 (136 Connor). – PmbZ 24762.

1369 Vita Lucae iunioris Stirensis, cap. 81 (132 Connor).

1370 Vita Lucae iunioris Stirensis, cap. 82 (134 Connor).

1371 Vita Mariae iunioris Bizyensi, cap. 20 (AASS Nov. IV 699; 273-274 Laiou). – PmbZ 24910.

1372 Vita Mariae iunioris Bizyensi, cap. 16 (AASS Nov. IV 698; 271 Laiou).

1373 Vita Mariae iunioris Bizyensi, cap. 18 (AASS Nov. IV 699; 272 Laiou).

1374 Vita Eustratii abbatis Agauri, cap. 54 (398 Papadopoulos-Kerameus). – PmbZ 1824.

1375 Vita Eustratii abbatis Agauri, capp. 56 und 58 (398-399 Papadopoulos-Kerameus).

1376 Eusebii monachi Vita Philippi presbyteri Argyriensis, capp. 22-30 (168-192 Pasini).

1377 Vita Leonis archiepiscopi Catanensis secunda, cap. 37 (186 Alexakis). Datierungsfrage ausgebreitet in: PmbZ 4277.

1378 Vita Lucae episcopi Insulensis, cap. 16 (120 Schirò).

1379 Vita Lucae episcopi Insulensis, cap. 18 (122 Schirò).

1380 Vita Lucae episcopi Insulensis, cap. 19 (124 Schirò).

1381 Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii, mir. 7 (188 Rosenqvist).

1382 Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii, mir. 3 (178-180 Rosenqvist).

1383 Seibt, Enigma of Soteropolis 324.

1384 Vita Niconis cognomine *Paenitentiam agite* (Metanoëite), capp. 51 (168 Sullivan), 55 (174 Sullivan) und 56 (178 Sullivan). – PmbZ 26155.

1385 Theophylacti archiepiscopi Achridensis Vita quindecim martyrum Tiberiopolitani, capp. 43 und 52 (190-192 und 206 Kiapidou).

1386 Miracula Demetrii, mir. III 3 (PG 116, 1388-1393); Nicephori Gregorae Laudatio in Demetrium, cap. 1 (83 Laourdas).

1387 Riso, Vlachs of Larissa 202-207. Zu neueren Funden im Tempetal, allerdings ohne Berücksichtigung von Rizo's Artikel: Androudís, Pilgrimage 113. Die dort ausgegrabene Herberge sollte aufgrund fehlender Zeugnisse nicht verengt auf Pilgerverkehr hin interpretiert werden, sondern auch reisende Beamte und Militärs als Nutzer erwägen.

1388 Nicolai Vita Nicolai iunioris Bunenensis, cap. 12 (145, 252-146, 274 Sophianos). Zu Euphemianos: Sophianos, Nikolaos 132-135; PmbZ 21790; Koder/Hild, Hellas und Thessalia 137-138. Der Kultplatz des Achilleus (sic) in Larisa wird auch von Guido von Pisa in 1119 herausgestellt; offenbar hatte er eine größere Bedeutung auch über Hellas hinaus: Guidonis Geographica 109 (136, 45-48 Schnetz).

Längere Wegstrecken sind in mittelbyzantinischer Zeit selten belegt, z. B. im Falle des Stephanos von Sugdaia (8. Jh.), der aus Kappadokien nach Athen zur Parthenonkirche pilgerte (1000 km)¹³⁸⁹ oder ein Euböer, der das Grab des Athanasios Athonites¹³⁹⁰ (180 km) verehrte (11. Jh.). Ein isoliertes Zeugnis im sogenannten *Encomium Methodii* (zweite Hälfte 9. Jh.) erwähnt einen Presbyter aus Mytilene, der auf seiner Seereise zur Panegyris in Myra (440 km) von arabischen Korsaren gefangen genommen wurde¹³⁹¹. Umgekehrt wurde der hl. Symeon in Mytilene auf Lesbos von Einwohnern Smyrnas besucht (110 km): Die im 9. Jahrhundert spielende Vita wurde wohl erst im 11. verfasst¹³⁹².

Lediglich Konstantinopel zog beständig Fernreisende an. Freilich muss davon ausgegangen werden, dass die Pilger in vielen Fällen zusätzliche andere Gründe gehabt haben werden, die Hauptstadt zu besuchen. Dies wird in den hagiographischen Quellen aber fast nie vermerkt. Beispielsweise kam ein aus Thessalien stammender Pilger mit dem Schiff zur Pegekirche (10. Jh., 580 km)¹³⁹³. Ein junger Mann namens Ioannes aus Paneidos/Panion¹³⁹⁴ (125 km), der Winder Konstantinos aus Paphlagonien¹³⁹⁵ (250-500 km) und ein aus dem Thema Chaldia stammender Mönch wurden in der Laurentios-Kirche in Blachernai geheilt (9.-11. Jh.). Der letzte allerdings aus der Ferne (900 km); er kam seinem Gelübde folgend erst danach zur Pegekirche¹³⁹⁶. Das letzte Beispiel zeigt besonders eindrücklich, dass die genannten Entfernungen vor allem die Wirkmächtigkeit des Heiligtums unterstreichen sollten. Deshalb besteht grundsätzlich die Gefahr, dass die in den Quellen bezeugten Herkunftsorte bereits einer überaus starken Selektion durch die jeweiligen Autoren unterliegen. Mit dem Anführen besonders weiter Pilgerreisen intendieren sie, die Wunder des Heiligen zu bekräftigen. Demnach ist es durchaus denkbar, dass die gegebenen Entfernungen ein noch unrealistischeres Bild überliefern, als es für diese Studie sowieso bereits vorausgesetzt wird, weil weit reisende Pilger gerade deshalb in den hagiographischen Texten erscheinen, da sie eine Rarität waren. Wie bereits eingangs erwähnt, lässt sich das Ausmaß dieser Tendenz nur schwer abschätzen, da es sich auch nicht durch weitere Quellennachrichten kontrollieren lässt. Dennoch können die Herkunftsangaben zu

den Pilgern am ehesten noch von hagiographischen Topoi abgegrenzt und einer Analyse unterzogen werden, zumal die gegebenen Informationen zu den Herkunftsentfernungen aus den sehr unterschiedlichen hagiographischen Werken weitgehend in Deckung gebracht werden können.

Größere Abweichungen von dem bereits skizzierten Rahmen sind auch in der mittelbyzantinischen Zeit nicht auszumachen. Möglicherweise führte die etwas bessere Sicherheitslage in Kleinasien dazu, dass die Einzugsbereiche sich dort etwas größer ausnahmen. Das legen wenige Zeugnisse nahe. Der junge Lazaros Galesiotes traf um 985 in Chonai eine Pilgergruppe aus Kappadokien¹³⁹⁷ (600 km) und einen Mönch aus Paphlagonien¹³⁹⁸ (600 km).

Lazaros Galesiotes war allerdings nicht nur Pilger, sondern wurde selbst zum Pilgerziel, nachdem er sich auf dem Berg Galesion bei Ephesos niedergelassen hatte. Dort erreichten ihn neben einer Nonne von der Insel Chios¹³⁹⁹ (150 km) mehrere Pilger auf der Durchreise. Der Mönch Photios aus Jerusalem¹⁴⁰⁰ wollte wohl eigentlich nach Konstantinopel, während eine andere Pilgergruppe ungefähr den umgekehrten Weg nach Jerusalem nahm¹⁴⁰¹. Der georgische Mönch Jeremias war ebenfalls aus Palästina aufgebrochen und unterwegs in die Hauptstadt, als er Galesion aufsuchte¹⁴⁰². Diese drei Pilger sind demnach Transitreisende und in die Berechnung für den Einzugsbereich von Ephesos nicht einzubeziehen, da sie Galesion nicht als Primärziel hatten (s. S. 85): Der genuine Einzugsbereich des Lazaros Galesiotes war zu dessen Lebzeiten ausgesprochen regional, wie bereits Richard Greenfield feststellt¹⁴⁰³.

Zur gleichen Zeit reisten auch Angehörige des Hofes zu Pilgerschreinen innerhalb des Reiches, um Heilung zu erfahren. Besonders aktiv waren hierbei Kaiser Michael IV. (1034-1041) und seine Verwandten. Unter Wassersucht leidend pilgerte er, als er in Thessaloniki residierte, zur Demetrioskirche¹⁴⁰⁴ und baute später das Kosmidion in Konstantinopel zu seiner Grablege aus¹⁴⁰⁵. Auch Michaels Bruder, die »Graue Eminenz« Ioannes Orphanotrophos, eilte erkrankt – und nachdem er ein Traumgesicht gesehen hatte – zur Nikolaoskirche in Myra (540 km), beschenkte diese sehr reich und erfreute sich seines angeblichen Heilungserfolgs¹⁴⁰⁶. Nikolaos wurde zu seinem Siegelpatron¹⁴⁰⁷ und die Stadt Myra von

1389 Vita Stephani episcopi Sudacensis, cap. 1 (73 Vasilevsky). – Kaldellis, Christian Parthenon 69-70. Zur Historizität und Datierung: PmbZ 6997 (dort ist irrigerweise nur von einer Bildungsreise die Rede).
 1390 Vita Athanasii Athonitae secunda, cap. 70 (204 Noret; 341 Talbot). – PmbZ 32031.
 1391 Vita Nicolai episcopi Myrensis VI cap. 42 (171 Anrich). – PmbZ 1128; Kaldellis/Efthymiadis, Byzantine Lesbos 71-72 Nr. 63.
 1392 Vita Davidis, Symeonis et Georgii Mytilenae, capp. 13 (225 van den Gheyn; 175 Abrahamse/Domingo-Forasté) und 35 (257 van den Gheyn; 238 Abrahamse/Domingo-Forasté). Zu Symeon, dessen Historizität zweifelhaft erscheint: PmbZ 7128; Kaldellis/Efthymiadis, Byzantine Lesbos 110-112 Nr. 144.
 1393 Miracula Deiparae ad fontem, cap. 12 (AASS Nov. III 881; 229-233 Talbot). – PmbZ 11860.
 1394 Miracula Isaiae prophetae, cap. 2 (260 Delehaye). Zu Panion s. Külzer, Ostthrakien 562-565.
 1395 Miracula Isaiae prophetae, cap. 4 (261 Delehaye).
 1396 Miracula Deiparae ad fontem, cap. 30 (AASS Nov. III 886; 271-275 Talbot).

1397 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 7 (AASS Nov. III 511; 83 Greenfield). – PmbZ 30519.
 1398 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 8 (AASS Nov. III 511; 85 Greenfield). – Kislinger, Realität und Mentalität 374-375; PmbZ 31671.
 1399 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 76 (AASS Nov. III 533; 165 Greenfield).
 1400 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 84 (AASS Nov. III 535; 173-175 Greenfield).
 1401 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 95 (AASS Nov. III 538; 185-186 Greenfield).
 1402 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 114 (AASS Nov. III 542-543; 203-204 Greenfield).
 1403 Greenfield, Blazing Beacon 222-223.
 1404 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (408,51-52 Thurn).
 1405 Michaelis Pselli Chronographia IV 31 (67 Reinsch).
 1406 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (397,52-57 Thurn).
 1407 Zacos/Vegler, Byzantine Lead Seals I Nr. 2677.

ihm neu ummauert¹⁴⁰⁸. Ioannes' und Michaels IV. Schwester Maria reiste im Mai 1040 εἰς προσκύνησιν zur jährlichen Panegyris des Ioannes Theologos nach Ephesos¹⁴⁰⁹ (360km). Dies wird von Skylitzes mitgeteilt, weil sie bei dieser Gelegenheit von vielen negativen Auswirkungen der Politik ihres Bruders Ioannes erfuhr, mit denen sie ihn nach der Rückkehr konfrontierte. Das erlaubt den Rückschluss, dass direkte Kontakte mit der Provinzbevölkerung selten und Pilgerreisen der kaiserlichen Familie ein Instrument der Kommunikation mit Provinzialen waren.

Kaiser Basileios II. stattete nach seinem Sieg über Bardas Phokas i.J. 989 Thessaloniki einen Besuch ab, um dem hl. Demetrios Dankesgaben zu überbringen¹⁴¹⁰. Derselbe Kaiser beendete seinen Bulgarenfeldzug i.J. 1018 in der der Theotokos geweihten Parthenonkirche von Athen und beschenkte sie mit Dankesgaben (εὐχαριστήρια) aus der Kriegsbeute¹⁴¹¹. Der Besuch erfolgte im Rahmen einer Rundreise des Kaisers, um die bis dahin von Samuel verwüsteten Reichsgebiete zu inspizieren, aber mit der Absicht, der Muttergottes in ihrem wichtigsten Heiligtum dieses Reichsteils zu danken¹⁴¹². Die Parthenonkirche avancierte etwa zu jener Zeit zu einem Pilgerziel.

Die Problematik der überlieferten Besuche von Pilgerorten durch Angehörige des Kaiserhauses ist, dass es wohl auch in den Fällen, in denen die Historiographie die Pilgeraktivität nicht mit weiteren Motivationen rahmt, es ungenannte politische Gründe gegeben haben muss, die jeweilige Region aufzusuchen. Daher besitzen diese Besuche keine Aussagekraft in Bezug auf den Einzugsbereich. Das wird besonders deutlich, wenn man die Besuche im Rahmen von bekannten militärischen Unternehmungen betrachtet, die üblicherweise von den historiographischen Quellen besser überliefert sind. Nach einem Sieg über ein arabisches Heer im Thema Thrakesion besuchte Kaiser Konstantin VI. Ephesos i.J. 795, um der Schlachtenhilfe des Ioannes Theologos zu gedenken¹⁴¹³; zugleich war Ephesos aber auch als erste Etappe naheliegend für seine Rückkehr nach Konstantinopel. Als i.J. 1176 Kaiser Manuel I. kurz vor dem Feldzug gegen Ikonion beim Verlassen des Reichsgebiets das Michaelsheiligtum von Chonai aufsuchte, um militärischen Beistand zu erwirken¹⁴¹⁴, handelte es sich ebenfalls nur um einen Zwischenstopp und keine Pilgerreise.

Historische Deutung der beobachteten Einzugsbereiche

Es zeigt sich für jene Pilgerfahrten, die nur ein Ziel ansteuerten, dass sie in der gesamten byzantinischen Zeit fast immer in einem Luftlinien-Radius von bis zu 150km unternommen wurden, wobei der Median deutlich darunter lag. Der mittlere Einzugsbereich war mithin auf eine Distanz begrenzt, die zu Fuß in einer etwa einwöchigen Anreise überbrückt werden konnte. Dieser Grenzwert wurde auch für das Pilgerwesen im karolingischen Frankenreich ermittelt¹⁴¹⁵ und es scheint sich dabei um ein für die mittelalterliche/byzantinische Epoche gängiges Muster zu handeln. Dabei spielte es offenbar weniger eine Rolle, ob der Pilger reisefähig war: Im Zweifelsfall wurde er eher auf ein Maultier gesetzt, anstatt die Distanz durch die Wahl eines näherliegenden Zieles zu verkürzen. Im Falle kompletter Reiseunfähigkeit oder nicht erlaubten Zutritts zum Heiligtum, z. B. aus Gründen des Geschlechts, wick man darauf aus, Stellvertreter mit dem Pilgern zu beauftragen, die allerdings in Byzanz in allen Fällen (im Unterschied zum Westen¹⁴¹⁶) entweder nahe Verwandte oder Bedienstete waren¹⁴¹⁷. Ein Beispiel hierfür bietet das Heiligtum der Theodora in Thessaloniki, zu welchem ein Diener der Gattin des Strategos von Hellas zur Besorgung von Myron entsandt wurde (10. Jh.)¹⁴¹⁸. Mehrfach erwähnt werden Angehörige, die Gelähmte zum Heiligtum tragen¹⁴¹⁹ oder auf Karren dorthin transportieren¹⁴²⁰.

Die beobachtete Begrenztheit der Einzugsbereiche verwundert nicht, da die Masse der Pilger sich keine längeren Reisen leisten konnte. Sofern ohnehin eine Reise in die Nähe eines Pilgerortes anstand, ließ sie sich mit dem Besuch eines Heiligtums verbinden. Lediglich sozial hochgestellte Pilger hatten überhaupt die Ressourcen, weit entfernte Einzelziele anzusteuern. Größere Distanzen wurden also deshalb zumeist vermieden, weil eine längere Abwesenheit in der Heimat wirtschaftlich nicht verkraftbar war oder weil das Reisen schlechthin als zu große Belastung und als Sicherheitsrisiko galt. Eine gegenläufige Tendenz lässt sich für die monastischen Pilger der mittelbyzantinischen Zeit beobachten, die das Reisen als nachgerade asketische Übung besonders aufwendig und lang ausgestalteten. Diese von der Wanderaskese motivierten Reisen, die speziell von Malamut eindrücklich herausgearbeitet wurden¹⁴²¹ (s. S. 16), führten stets in mehrere Pilgerorte

1408 Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 348. Eine in Myra gefundene Inschrift Kaiser Konstantins IX. vom 1. 9. 1042 kündigt, dass er ein nicht genanntes Gebäude erneuert habe: Yıldız Ötügen, Konstantin 175-176. Offenbar wurden Ioannes' Baumaßnahmen erst nach seinem Tod abgeschlossen.
 1409 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (408,65 Thurn).
 1410 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (339,68-69 Thurn).
 1411 Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (364,80-84 Thurn).
 1412 Kaldellis, Christian Parthenon 81-91; Stephenson, Tomb of Basil 223.
 1413 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6287 (469-470 de Boor; 645-646 Mango/Scott).

1414 Nicetae Choniatae Historia (178,18-22 van Dieten). – Foss, Pilgrimage 146.
 1415 McCormick, Origins of the European Economy 157-158.
 1416 Sumption, Pilgrimage 298.
 1417 Talbot, Pilgrimage to Healing Shrines 167.
 1418 Gregorii presbyteri Vita Theodorae Thessalonicensi, cap. 56 (178 Paschalides; 212 Talbot).
 1419 Vita Eliae iunioris Ennensi, cap. 40 (60,809 Rossi Taibbi); Vita Lucae episcopi Insulensis, cap. 17 (122 Schirò).
 1420 Vita Lucae episcopi Insulensis, capp. 13 und 19 (114 und 124 Schirò).
 1421 Malamut, Route des saints byzantins 102.

und sind daher für die Berechnung des Einzugsbereichs eines einzelnen Heiligtums nicht geeignet.

Sofern Pilger längere Reisen zu einem Pilgerort unternahm, wurden diese tendenziell mit dem Schiff zurückgelegt; umgekehrt werden ausschließlich zu Lande unternommene Reisen von mehr als 150km Luftlinie in den Schriftquellen sehr selten überliefert. Eine wenig überraschende Sonderrolle nahmen einerseits Jerusalem und andererseits das mittelbyzantinische Konstantinopel ein. Die Hauptstadt wurde von Byzantinern aus allen Reichsteilen aufgesucht, und das spiegelt sich auch im Pilgerwesen wider. Da aber die Motivation und die Dauer des Aufenthalts der Betreffenden in Konstantinopel meist nicht aus den Quellen hervorgehen, ist es unmöglich, einen Einzugsbereich des »Pilgerzentrums Konstantinopel« zu bestimmen.

Für die soziale Elite lässt sich feststellen, dass sie in der Spätantike den erwähnten Grenzradius von 150km häufiger durchbrach und Palästina und Ägypten als Ziel favorisierte¹⁴²². In mittelbyzantinischer Zeit lässt sich eine Akzentuierung auf die reichsinternen Pilgerzentren wie Konstantinopel, Ephesos, Euchaïta und Chonai beobachten, zu denen zeitweise neue Orte in Bithynien und Kappadokien sowie gelegentlich Rom hinzutreten. Zu bedenken ist hierbei die bereits von Kislinger beobachtete geringe Reisetätigkeit sowohl der Kaiser als auch der gesamten Reichselite vom 8. bis 10. Jahrhundert¹⁴²³. Er konnte in seinen mentalitätsgeschichtlichen Forschungen zeigen, dass nach dem Ende der Spätantike sogar die Konstantinopler Elite reisemüde wurde, innerhalb der Propontis verblieb und sich daher ebenfalls höchstens in einem Radius von etwa 150km bewegte¹⁴²⁴. Ein eindrückliches Zeugnis dafür ist die von Kaiser Konstantin VII. verfasste Lehrschrift *De administrando imperio*, in der er als weitestes Ausflugsziel der Kaiser des 8.-9. Jahrhunderts die Stadt Prosa nennt (90km)¹⁴²⁵. Konkret lässt sich das auch noch für Kaiser Leon VI. behaupten, der über Prainetos und den Bithynischen Olymp – wo er für einen Thronerben betete und eine entsprechende Prophezeiung durch den Abt Petros erhielt – bis Prousa reiste¹⁴²⁶, ansonsten aber Konstantinopel beinahe nie verließ. Die Eliten der Zeit hielten sich fast ausschließlich in der unmittelbaren Umgebung Konstantinopels (Bithynien und Thrakien) auf. Das ist offenbar ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, welches auch das Pilgerwesen betraf:

»Der machtpolitische Einbruch während der dunklen Jahrhunderte hat die Verkehrswege drastisch verengt, Reisen

schrumpfte gemeinhin aufs Ausflugsformat, die Ferne wurde zum Wagnis, diente asketischer Bewährung, der Fremde war der Feindschaft verdächtig, er ist kein logischer Bruder in Not kaiserlicher Fürsorge«¹⁴²⁷.

Auch in der Palaiologenzeit (13.-15. Jh.) sollten sich die durchschnittlichen Entfernungen nicht vergrößern¹⁴²⁸. Die Einzugsbereiche der Pilgerorte veränderten sich im Zeitverlauf nur unwesentlich und verblieben im genannten 150km-Luftlinienradius, den mehr als 90 % der untersuchten Pilger nicht überschritten. Diese stabile, auf der Reisedauer beruhende Größe ist auf ökonomische Konstanten zurückzuführen und war weitgehend unabhängig von der geographischen Lage des jeweiligen Pilgerortes.

Insgesamt kann für das Byzantinische Reich also eine Gesetzmäßigkeit der Pilgerzielwahl konstatiert werden, die auch von der mediävistischen Forschung für den lateinischen Westen bereits festgestellt wurde: »The greater the distance, the smaller the variety of destinations of the pilgrimage; the shorter the distance, the greater the variety of the destinations«¹⁴²⁹.

Davon ausgehend stellt sich die Frage, ob Heiligtümer überhaupt ihre jeweiligen Einzugsbereiche ausdehnen oder stärker ausreizen konnten. Hinweise auf ein intentionales Bestreben zur räumlichen Ausdehnung von Wirkungsbereichen der Pilgerorte finden sich in den Schriftquellen nicht. Die einzige in der Forschung diskutierte Möglichkeit einer Erweiterung des Attraktivitätsradius bestand möglicherweise in der Verteilung von Eulogien. Da aber Eulogien seit dem 6. Jahrhundert de facto in allen Pilgerorten ausgegeben wurden – und zwar ohne erkennbaren Effekt auf die Einzugsbereiche – muss an andere Mechanismen gedacht werden. Vielmehr vermute ich, dass die Produktion und Distribution spezifischer bzw. distinkter Eulogienbehälter – und im Falle Syriens von Jetons – die Erweiterung des genuinen Einzugsbereichs zum Ziel gehabt haben könnten (s. S. 137).

Doch auch im besten Fall blieben Fernpilger, wie gezeigt werden konnte, eine verschwindende Minderheit inmitten der lokalen Besucher¹⁴³⁰. Deshalb war es für die Heiligtümer erfolgversprechender, den gesetzten Radius auszuschöpfen, die regionale Bevölkerung besonders eng an sich zu binden und folgerichtig konkurrierende regionale Pilgerorte zu überflügeln. Als Mittel hierfür eigneten sich besonders die Einrichtung von Panegyrien und ihr Ausbau zu großen Märkten.

1422 Malamut, *Route des saints byzantins* 118.

1423 Kislinger, *Realität und Mentalität* 363-364.

1424 Kislinger, *Realität und Mentalität* 363-364.

1425 Constantini Porphyrogeniti imperatoris *De administrando imperio*, cap. 51 (246 Moravcsik/Jenkins).

1426 Theophanis continuati *Historia* VI 48 (463-465 Bekker).

1427 Kislinger, *Realität und Mentalität* 387.

1428 Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines* 166.

1429 Koldeweij, *Medieval Pilgrim Badges* 44.

1430 Dies konstatiert schon: Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 195.

Beherbergung von Pilgern

Sowohl für die Reise als auch für die Dauer des Aufenthalts am Pilgerort waren Herbergen unerlässlich und ein wichtiger ökonomischer Aspekt des Pilgerwesens. Zunächst soll die Genese der Einrichtungen kurz nachgezeichnet werden, um dann auf Grundlage der byzantinischen Zeugnisse ihre Verbreitung und Funktion zu umreißen. Im Anschluss wird der Versuch unternommen, die Funktionsweise der Herbergen innerhalb der Pilgerökonomie zu bestimmen.

Ursprünge

Herbergen gab es bereits im antiken Fremdenwesen. Ein *Katalyma* in Troja, *Pandocheia* im Heilort Karoura, eine *Katagorgia* in Amastris und im pergamenischen Asklepeion sind Belege für Unterkünfte für Reisende der traditionellen Kulte¹⁴³¹. Die Antike kannte allerdings keine kostenlose Beherbergung, sondern lediglich die private oder zwischen Stadtstaaten gepflegte Gastfreundschaft sowie kommerzielle Unterkünfte (*πανδοχεία*)¹⁴³².

Auf Grundlage des Bemühens um »den Bruder in Not«¹⁴³³ und der spezifischen bischöflichen Gastfreundschaft (*hospitalitas/φιλοξενία*)¹⁴³⁴ entstand in der frühen Kirche im Bereich der sogenannten *domus ecclesiae*¹⁴³⁵ die Möglichkeit der Unterkunft für christliche Reisende als Teilbereich der allgemeinen Fürsorge¹⁴³⁶. Als wegen wachsenden Bedarfs an einzelnen Orten die Kapazitäten des Episkopeions überschritten wurden, entwickelte sich die christliche Einrichtung des Xenodocheions – zunächst als eine Mischanstalt für jegliche Fürsorge. Diese Institution diente nicht nur der Beherbergung, sondern auch der Verpflegung und Betreuung und nahm

gegebenenfalls auch Kranke und andere Bedürftige (bspw. Vertriebene) auf, unabhängig davon, ob es Fremde oder Ortsansässige waren¹⁴³⁷.

Theologisch begründet wurde die Einrichtung von Xenodochien durch alttestamentliche Handlungsanweisungen, die sich aus den Erzählungen zu Abraham¹⁴³⁸, Lot¹⁴³⁹, der Witwe von Serapta¹⁴⁴⁰ und Hiob¹⁴⁴¹ sowie vor allem durch neutestamentliche Aufforderungen zur Gastfreundschaft gegenüber Fremden speisten¹⁴⁴². Auf diesen Grundlagen verbreitete sich diese Einrichtung in Abhängigkeit vom Bedarf zunächst in den größeren Gemeinden und schließlich reichsweit.

Die Entwicklung der Institution des Xenodocheions bedeutete einen entscheidenden Schritt im Unterschied zu den bisherigen Verhältnissen. Daher ist mit Kislinger der Brief Kaiser Julians II. an den galatischen Oberpriester Arsakios (von Pessinous) so zu verstehen¹⁴⁴³, dass der Kaiser die christliche Einrichtung des Xenodocheions aufgriff, um sie auch in der Sphäre der heidnisch-traditionellen Kulte zu etablieren.

Gegen eine Überforderung der jeweiligen Gemeinde beim Unterhalt von Xenodochien half einzig der Appell an die *caritas* der wohlhabenden Gemeindemitglieder¹⁴⁴⁴. Der Bischof konnte diese mit Rücksicht auf ihr Vermögen zwingen, Xenodochien mitzufinanzieren. Diese Regelung findet sich explizit in der 84 Kanones umfassenden arabischen Sammlung zum Nicaenum I (325), welche nach einhelliger Forschungsmeinung auf einer syrischen Vorlage vom Ende des 5. Jahrhunderts beruht, die frühestens im 8. Jahrhundert ins Arabische übertragen wurde¹⁴⁴⁵ und bei den Melkiten Antiocheias, den Kopten und den Maroniten zur Anwendung kam.

Auch die Ostsyrer (»Nestorianer«) nutzten eine aus 73 Kanones bestehende ps.-nicaenische Sammlung, die Maruta von

1431 Zwingmann, Antiker Tourismus 379; Kleberg, Hôtels *passim*.

1432 Hiltbrunner, Gastfreundschaft, besonders 157.

1433 Mt 25,35.

1434 Tit 1,8.

1435 Sternberg, Orientalium more secutus 147; Severin, Pilgerwesen und Herbergen 329.

1436 Hiltbrunner, Gastfreundschaft 166-174.

1437 Sternberg, Orientalium more secutus 147; Leipoldt, Sozialer Gedanke 189-190.

1438 Gen 18,1-8.

1439 Gen 19,1-8.

1440 1 Kön 17,8-16.

1441 Hiob 31,32.

1442 Mt 25,35 und 44; Röm 12,13; Hebr 6,10 und 13,2; 1 Petr 4,9.; 1 Tim 3,2.

1443 Sozomeni Historia ecclesiastica V 16,9-10 (218 Bidez/Hansen); Iuliani imperatoris ep. 84, 429-431 (113-115 Bidez/Cumont). – Kislinger, Kaiser Julian 171-184.

1444 Hiltbrunner, Gastfreundschaft 184.

1445 Kaufhold, Sources of Canon Law 233 und 274; Darblade, Collection canonique arabe des Melkites 87-89; Jarawan, Collection arabe des Melkites 190-191; Graf, Christliche arabische Literatur 591-592; Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire II/2 190-204, besonders 203-204; Riedel, Kirchenrechtssquellen 180. Jeweils überblicksartig zur melkitisch-antiochenischen, maronitischen, westsyrischen Tradition: Schon, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 97-98, 162 und 198. Zur koptischen Überlieferung: Haase, Koptische Quellen zum Konzil von Nicäa 19-20. Eine Edition der »arabischen Kanones« steht noch immer aus, daher ist die Zählung nicht etabliert (schwankend in den einzelnen Kirchen) und es muss noch immer auf Abraham Echellensis' lateinische Paraphrase verwiesen werden, s. Concilium Nicaenum I, can. 75 (Mansi II 1006 [Echellensis trans.]); Hiltbrunner, Gastfreundschaft 197-198: »[...] dass in allen Städten ein besonderer Ort für Fremde, Kranke und Arme eingerichtet werde mit der Bezeichnung Xenodocheion, und dass der Bischof einen der in der Wüste wohnenden Brüder auswähle und zum Vorsteher mache. Der soll für Betten sorgen und alles, was für Kranke und Arme vonnöten ist. Reicht jedoch der Besitz des Xenodocheions dafür nicht aus, soll er zu jeder Zeit und von allen Christen Beiträge einsammeln«.

Maipherkat zugeschrieben wird und vermutlich auf dieselbe antiochenische Vorlage zurückgeht¹⁴⁴⁶. Bei Maruta erscheint die Bestimmung im 36. Kanon. In der Übersetzung von Arthur Vööbus heißt es:

»It is the will of the general synod that xenodocheia shall be in all the towns. The bishop shall elect a man from the rank of monks who is far from his home country and family, and of whom there is good testimony – he shall be an xenodochos. Beds and mattresses and other items which are required for the needs of the sick and needy shall be made. If, however the estate (οὐσία) of the house does not suffice, the entire community of the believers shall lay their hand to this – everyone according to his strength, and a house of traveling brothers (ξένοι) shall be established – for, because of his solicitude for them, many of our mistakes will be remitted to us«¹⁴⁴⁷.

Etwa zeitgleich wurde auch versucht, den Zugang zu Xenodochien restriktiver zu handhaben. Bereits im 4. Jahrhundert wurden Häretiker, Arbeitsscheue, Betrüger und sogenannte Pseudo-Pilger ausgeschlossen¹⁴⁴⁸. Um die letzteren zu identifizieren, etablierte sich die fortan häufig belegte Gewohnheit, dass Pilger vor Beginn ihrer Reise einen offiziellen Brief von ihrem Ortsbischof ausfertigen ließen (συστατικὴ ἐπιστολή), der sie als Pilger bestätigte und den sie vorzeigten, um Zutritt zu den Xenodochien zu erlangen¹⁴⁴⁹. Die Praxis bischöflicher Geleitbriefe blieb durchgehend in Gebrauch, wie die Pilgerberichte zu Frotmund¹⁴⁵⁰ (855) und Bernard dem Mönch (867) bezeugen; letzterer teilt mit: »So suchten wir in Rom Papst Nikolaus auf und erhielten zur Weiterreise die erbetene *licentia* zusammen mit seinem Segen und seiner Unterstützung«¹⁴⁵¹.

Seit der theodosianischen Zeit kam es außerdem vereinzelt zur weiteren Institutionalisierung der Xenodochien innerhalb der Sprengel, indem sie mit eigener subalternen Verwaltung versehen oder als Eigenstiftungen organisiert wurden¹⁴⁵². Xenodochien besaßen seit der Mitte des 5. Jahrhunderts zumeist den Rechtsstatus der *pieae causae* (griech. εὐαγεῖς οἶκοι)¹⁴⁵³. Dies bedeutete, dass die Stifter einer solchen Einrichtung über

ihre Gründung begrenzte Rechte besaßen (das sogenannte κτητορικόν δίκαιον), z. B. die Ernennung des ersten Verwalters und ihre Kommemoration als Stifter, ansonsten diese Einrichtungen aber unter bischöfliche Aufsicht gestellt wurden¹⁴⁵⁴.

Terminologie: vom Mischtyp zur Spezialisierung

Wie Kislinger gezeigt hat, ist der griechische Sprachgebrauch für den Begriff des Xenodocheions bis zum 6. Jahrhundert uneinheitlich und noch nicht voll herausgebildet¹⁴⁵⁵. Erstmals sicher belegt ist das Wort Xenodocheion in Artemidoros' *Oneirokritikon* (2. Jh.)¹⁴⁵⁶ und in den apokryphen Apostelakten des Thomas (Anfang 3. Jh.)¹⁴⁵⁷. In jener Schrift erscheint es als nicht-kommerziell betriebenes Pendant zum Pandocheion. In derselben Bedeutung begegnet es uns auch im *Panarion* des Epiphanius von Salamis-Konstantia (4. Jh.)¹⁴⁵⁸, nämlich als bewusste begriffliche Abgrenzung gegenüber dem heidnischen und als suspekt wahrgenommenen Pandocheion¹⁴⁵⁹. Das erste gut dokumentierte Beispiel eines christlichen Xenodocheions bzw. Xenons ist die von Bischof Basileios von Kaisareia in den Jahren 372-374 gegründete und Basileiás genannte Einrichtung gemischten Charakters¹⁴⁶⁰. Die institutionelle Entwicklung charakterisiert Kislinger folgendermaßen: »Die von Basileios von Kaisareia noch umfassend vollzogene christliche Fürsorge hat schon bald zu einer weiteren Aufgliederung geführt, und zwar in dem Sinn, daß sich Anstalten, die an zentralen Plätzen lagen und/oder obrigkeitliche Förderung genossen, in Leistung und Umfang ausweiteten (Ξενώνες), während die reinen Unterkunft[anstalten] (Ξενοδοχεῖα), die teils gar nicht mehr der Allgemeinheit zur Verfügung standen, dann die zweite Gruppe bildeten«¹⁴⁶¹.

In der formativen Phase (4.-6. Jh.) sind somit die Begriffe des Xenons und Xenodocheions noch weitgehend austauschbar¹⁴⁶² und signalisieren keine faktischen Unterschiede, weder in der Konstitution, noch im Publikum oder in ihrer Verwal-

1446 Kauffhold, *Sources of Canon Law* 299. Dafür spricht – gegen Vööbus und früher Braun (dem Vööbus folgt) –, dass Jerusalem bereits Patriarchatsrang besitzt (can. 3: 1, 60 Vööbus; 2, 54 ders.) und der Katholikos bereits Patriarch genannt wird (eine Praxis des 6. Jhs.); dennoch scheint die ostsyrische Version früher kompiliert worden zu sein als die melkitische (und folglich auch die koptische), pace Braun, Maruta von Maipherkat 21-25.

1447 Marutae episcopi Maipherkatae can. 36 (1, 82-83 Vööbus; 2, 70-71 ders.).

1448 Puzicha, *Christus peregrinus* 61-63.

1449 Diese Briefe sind in den Beschlüssen von Chalkedon (451) als kirchliche Friedensbriefe bezeichnet: Concilium Chalcedonense, can. 11 (1, 78-79 Joannou); Sozomeni *Historia ecclesiastica* V 16,3 (217 Bidez/Hansen); Theodori Lectoris *Epitome* 135 (59 Hansen) zu der Reaktion Kaiser Julians II. Überdies: Basillii episcopi Caesariensis ep. 319 (3, 192 Courtonne). Mit den Empfehlungsbriefen beschäftigen sich näher: Severin, *Pilgerwesen und Herbergen* 330; Treu, *Christliche Empfehlungs-Schemabriefe* 629-636; Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 186; Kislinger, *Gastgewerbe und Beherbergung* 48. Zuletzt dazu: Teeter, *Letters of Recommendation or Peace* 954-960.

1450 Vita Fromundi episcopi Constantiensis (AASS Oct. X 847): *Perrexerunt itaque trini prius Romam; atque hinc, acceptis a Benedicto III, qui 29 septembris 855 ordinatus fuerat, literis formatis, Jerosolymam.*

1451 *Itinerarium Bernardi monachi*, cap. 1 (115 Ackermann): *Igitur adeuntes in Urbe pape Nicholai presenciam, obtinimus cum sua benedictione necnon et auxilio pergendi desideratam licentiam.*

1452 Puzicha, *Christus peregrinus* 36-46.

1453 Sternberg, *Orientalium more secutus* 155; Hagemann, *Stellung der Piae Causae* 25-29.

1454 Borgolte, *Geschichte des Stiftungsrechts* 348-349; Thomas, *In perpetuum* 127; Chitwood, *Stiftungsorganisation* 554-555 und besonders 560-561; Chitwood, *Typologisierung* 225.

1455 Kislinger, *Gastgewerbe und Beherbergung* 44-50.

1456 Gemeint ist hier aber ein vom Besitzer lediglich verbal aufgewertetes Pandocheion: Artemidori Daldiani *Onirocriticon* I 4 (13,11-14,8 Pack); Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 184 und 211-212.

1457 *Acta Thomae apostoli*, capp. 4 (105,12 Bonnet), 16 (123,3 Bonnet) und 53 (169,12 Bonnet). – Kislinger, *Kaiser Julian* 173-174.

1458 Epiphanius episcopi Constantiensis *Panarion* 75 cap. 1,7 (3, 333 Holl/Dummer). – Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* 24-25.

1459 Sternberg, *Orientalium more secutus* 151; Patlagean, *Pauvreté* 193.

1460 Basillii episcopi Caesariensis epp. 142-143 (2, 64-65 Courtonne): Hier schwankt die Wortwahl noch zwischen Xenon und Xenodocheion. Sozomeni *Historia ecclesiastica* VI 34,9 (291 Bidez/Hansen). Zur Basileias s. Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 119; Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* 39; Philipsborn, *Krankenhauswesen* 347; Kislinger, *Kaiser Julian* 176.

1461 Kislinger, *Gastgewerbe und Beherbergung* 49-50.

1462 Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 141-142.

tung. Ein Sinnunterschied zwischen den Begriffen ist erst später auszumachen. Mit dem 6. Jahrhundert, konkret fassbar in den Novellen Justinians I., zeigt sich eine sprachliche Unterscheidung, die sich aus der hauptsächlichen Funktion der jeweiligen Einrichtungen ableitet, die nunmehr für bestimmte Bedürftige konzipiert wurden¹⁴⁶³. Doch auch in diesen Fällen ist die Verwendung des jeweiligen Terminus noch nicht vollständig kohärent¹⁴⁶⁴, da die institutionellen Grenzen zu diesem Zeitpunkt noch immer fließend waren. Seit der Mitte des 6. Jahrhunderts waren *cum grano salis* das Xenodocheion der Beherbergung und das Xenon den Kranken gewidmet¹⁴⁶⁵.

Zu diesem Zeitpunkt hatte sich das Pilgerwesen bereits stark verbreitet und nahm Anteil an der weiteren Entwicklung der Xenodochien. Zum einen waren Xenodochien bereits etablierte Einrichtungen, zum anderen arbeiteten sie im Hinblick auf das Publikum auch zunehmend ausdifferenziert. Dies lässt sich in den Novellen Justinians I. nachvollziehen¹⁴⁶⁶: einerseits gegenüber den Bestimmungen früherer Kaiser¹⁴⁶⁷, andererseits im Vergleich zu seinen früheren Gesetzen¹⁴⁶⁸. Es hatte sich ein breites Spektrum von karitativen Einrichtungen herausgebildet, deren spätere Terminologie aber noch nicht endgültig herausgebildet war.

Im lateinischen Westen wurde das griechische Xenodocheion in seiner ursprünglichen Mischform übernommen¹⁴⁶⁹ und daraus schrittweise bis zum 8. Jahrhundert die funktional gleiche Institution des *hospitale* entwickelt, welche in den Quellen auch als *hospitium* oder *hospitum* bezeichnet wird¹⁴⁷⁰. Papst Hadrian I. etwa nannte die von Pilgern genutzten Xenodocheia in den Alpenpässen *hospitia*¹⁴⁷¹. Die Xenodochien nahmen vom 8. bis zum 10. Jahrhundert im Westen eine andere Entwicklung als in Byzanz und wurden fast vollständig an die Benediktiner übereignet¹⁴⁷², mit der Folge, dass die Bischöfe die Kontrolle über sie verloren und die Xenodochien im Gegensatz zu Byzanz keinen Rechtsstatus als eigenständige Einrichtung mehr besaßen¹⁴⁷³.

Varianten der Beherbergung aus Pilgersicht

Den Pilgern der Spätantike standen, je nach Reiseabschnitt und persönlichen Umständen, unterschiedliche Unterkünfte zur Verfügung. Waren im 4. Jahrhundert vornehmlich die Episkopeia Anlaufpunkt für christliche Reisende, hatte sich im 5. Jahrhundert bereits ein zunächst noch multifunktionales Xenodocheion bzw. Xenon an vielen Orten etabliert, welches aber allen Bedürftigen und Reisenden offenstand.

Zur gleichen Zeit strebten auch Teile des koinobitischen Mönchtums nach dem Ideal der Fremdenfürsorge¹⁴⁷⁴. Dabei wurde stets im Hinblick auf das mönchische Ideal beachtet, dass die Mönche weitgehend von den Gästen abgesondert bleiben sollten¹⁴⁷⁵. So wurde bereits von Pachomios für sein Koinobion festgelegt (um 320), dass die Gäste zwar die Messe mitfeiern, aber separat untergebracht werden sollten¹⁴⁷⁶. Eine Formierung der monastischen Hospitalität lässt sich in der Benediktinerregel (529) nachverfolgen¹⁴⁷⁷.

Zudem gab es natürlich weiterhin das kommerzielle Gastgewerbe für Reisende¹⁴⁷⁸, deren Einrichtung in den Quellen üblicherweise als *πανδοχείον* bezeichnet wird. Dessen Leistungen umfassten stets sowohl die Versorgung der Reittiere als auch den Schankbetrieb und es repräsentierte mithin eine Herberge im engeren Sinne¹⁴⁷⁹. Währenddessen war die *caupona* bzw. das *καπηλείον*¹⁴⁸⁰ eher für Reisende und Ortsansässige bestimmt, die nur Essen und Trinken wollten¹⁴⁸¹, und kann als Gasthaus bezeichnet werden. Da beide kommerziellen Betriebe mit Prostitution verbunden wurden¹⁴⁸² und generell in Verruf standen¹⁴⁸³, galten sie als Unterkunft für Pilger ungeeignet. Dies zeigt sich auch daran deutlich, dass Klerikern der Zutritt zu Pandocheia generell untersagt wurde¹⁴⁸⁴, sei es in den Synoden von Laodikeia (Mitte 4. Jh.)¹⁴⁸⁵ und Karthago (397)¹⁴⁸⁶ oder in der kaiserlichen Gesetzgebung¹⁴⁸⁷. Aus Pilgersicht war ein weiterer Grund, Xenodochien den Pandochien vorzuziehen, nicht nur die (no-

1463 Kislínger, Gastgewerbe und Beherbergung 50.

1464 Patlagean, Pauvreté 193.

1465 Kislínger, Realität und Mentalität 370, besonders Anm. 177; Sternberg, *Orientalium more secutus* 148.

1466 Codex Iustinianus I 3,46 (2, 31-33 Krüger; 5, 89-94 Otto) i. J. 530; I 2,19 (2, 16 Krüger; 5, 45 Otto) i. J. 528; I 2,22 (2, 16 Krüger; 5, 47 Otto) i. J. 529; I 2,23 (2, 16-17 Krüger; 5, 48-49 Otto) i. J. 528; Iustiniani imperatoris Nov. 120 cap. 6 (582-585 Schöll/Kroll; 7, 578-581 Otto) i. J. 544; 123 cap. 23 (612 Schöll/Kroll; 7, 606-607 Otto) i. J. 546, und 7 (48-63 Schöll/Kroll; 319-327 Thomas) i. J. 535.

1467 Codex Iustinianus I 2,15 (2, 14 Krüger; 5, 42 Otto) von Zenon.

1468 Codex Iustinianus I 3,57 (2, 38-39 Krüger; 5, 107-109 Otto) i. J. 534; Iustiniani imperatoris Nov. 7 capp. 1 und 5 (52, 57 Schöll/Kroll; 319-327 Thomas) i. J. 535. Loungis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1085; Philipsborn, Krankenhauswesen 349.

1469 Hiltbrunner, Gastfreundschaft 174-181. 200-207.

1470 Alcuini ep. 114,20-21 (169 Dümmmler). – Peyer, Gastfreundschaft 121; Sternberg, *Orientalium more secutus* 150-151; Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 72-73.

1471 Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit 23.

1472 Peyer, Gastfreundschaft 131-132.

1473 Szabó, Xenodochia 66.

1474 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 167.

1475 Sumption, Pilgrimage 198.

1476 Crislip, Monastery to Hospital 133-134.

1477 Benedicti abbatis Nursiensis Regula, cap. 53 (123-126 Hanslik).

1478 Sternberg, *Orientalium more secutus* 148.

1479 Vom *πανδοχείον* leitet sich das arabische *fundūq*, ital. *fondaco* ab; latinisiert als *fundicus*, daraufhin wieder zurück im Griechischen als *φούνδαξ*; letztere Einrichtungen entsprachen aber in ihrer Funktion nicht mehr dem spätantiken *πανδοχείον* (daher auch die Rückwanderung des Begriffs in das Griechische), weil sie vornehmlich als Warendepot und Markttort für fremde Kaufleute dienten; s. Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 51; Constable, Housing 1-10 und 40-67; Magdalino, Grain Supply 44; Kleberg, Hôtels; Kislínger, Gastgewerbe und Beherbergung 25-61. Zum *funduq* und seinen Nutzungskosten im fätimidischen Ägypten (2 ½ Dirham für eine Übernachtung mit Gelegenheit für Handelsgeschäfte), s. Goitein, Cairo Geniza I 349-350.

1480 Kislínger, Gastgewerbe und Beherbergung 52-61.

1481 Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit 21; Kislínger, Gastgewerbe und Beherbergung 40-43.

1482 Magoulias, Bathhouse 240-246; Kislínger, Kaiser Julian 183; Leyerle, Communication and Travel 464.

1483 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 167 und 241-242.

1484 Syntagma apostolorum, can. 54 (2, 37 Joannou). – Kislínger, Kaiser Julian 183 Anm. 97 mit weiteren Verw.

1485 Concilium Laodicense, can. 24 (1/2, 140 Joannou). – Limor, Holy Journey 332. Zur Datierung und den Kanones s. Ohme, Sources of Greek Canon Law 47-49.

1486 Concilium Carthaginense, can. 27 (1/2, 243 Joannou). – Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 79.

1487 Iustiniani imperatoris Nov. 133 cap. 6 (674-676 Schöll/Kroll; 7, 665-666 Otto) i. J. 539; Loungis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1192. Bestätigt in den Libri basilicorum IV 1,24 (123-124 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

minell) kostenfreie Beherbergung, sondern auch, dass zusätzlich die Grundnahrungsmittel (Brot, Wasser, Reittierfutter) zur Verfügung gestellt wurden¹⁴⁸⁸. Das letztere war zumindest in der Spätantike der Fall, später fehlen die Belege für diese Leistung. Zudem konnte der Xenodochos im Interesse der Pilger seine Gäste sorgsam auswählen¹⁴⁸⁹. Wortwörtlich wurde das Xenodocheion deshalb bei Ioannes Chrysostomos zum *πανδοχείον τοῦ Χριστοῦ*¹⁴⁹⁰.

Stand keine organisierte Unterkunft zur Verfügung, so konnten Pilger an ihrem Zielort Zelte aufschlagen. Dies ist belegt für Mambre¹⁴⁹¹, für das Thekla-Heiligtum bei Seleukeia am Kalykadnos¹⁴⁹² und für Euchaita¹⁴⁹³. Es wird auch berichtet, dass Lazaros Galesiotes im Freien und in Kirchen übernachtet oder von Haus zu Haus gehend Fremde um Obdach gebeten habe, als er als Pilger unterwegs war (um 1000)¹⁴⁹⁴.

Insgesamt also waren Xenodocheia die für Pilger geeignete Unterkunft und wurden deshalb zum Etappenziel für Pilgerreisen. Bereits in der Spätantike etablierten sich bestimmte Landrouten, die von Pilgern besonders frequentiert wurden¹⁴⁹⁵. Als der Pilgerverkehr im 6. Jahrhundert stark anwuchs, wurden die Landwege vermehrt mit Xenodochien ausgestattet. Konnten im 4. Jahrhundert der Pilger von Bordeaux und Egeria aufgrund ihres Ranges noch auf den *cursus publicus* zugreifen und dessen *mutationes* und *mansiones* auf ihrem Weg nutzen¹⁴⁹⁶, stand dem gewöhnlichen Pilger diese Möglichkeit nicht offen¹⁴⁹⁷. Er war auf Xenodochien am Wegesrand angewiesen, idealiter im Abstand einer Tagesreise. In den Quellen sind keine Xenodochien dokumentiert, die ausschließlich von Pilgern genutzt wurden. Jedoch lässt sich anhand weniger Beispiele zeigen, dass bestimmte Xenodochien entweder durch ihre Lage oder durch ihre Erwähnung im Zusammenhang mit dem Pilgerverkehr vornehmlich für Pilger als Zielgruppe gedacht gewesen sein müssen. In der Spätantike standen Xenodochien zumeist unter klerikaler und nur in manchen Fällen unter monastischer Kontrolle. Mehrfach ist für die Spätantike die Trennung von Laien und Klerikern in zwei unterschiedliche Xenodocheia belegt¹⁴⁹⁸. Dies muss tendenziell dazu geführt haben, dass die Mehrzahl der Pilger sich in jenem der Laien wiederfand.

Mit Verzögerung lässt sich der Ausbau des xenodochialen Netzwerks an den Landrouten auch im westlichen Reichsteil beobachten, wo spätestens im 8. Jahrhundert die *via Francigena* mit *hospices* in Distanzen von einer Tagesreise ausgestattet war. Die zwischenräumlichen Entfernungen wurden im Hochmittelalter an dieser Pilgerstraße weiter reduziert und im 11. Jahrhundert fanden die Pilger zwischen Pavia und Rom nach 5-6 km ein *hospitium*, wobei diese nunmehr mehrheitlich in kommerziellem Betrieb waren¹⁴⁹⁹.

In den Quellen belegte Xenodochien für den Pilgerverkehr

Es ist nicht zielführend, hier eine Vielzahl von Belegen für Xenodochien in der Spätantike und in mittelbyzantinischer Zeit zu versammeln. Vielmehr soll die Aufmerksamkeit auf besonders instruktive Beispiele gelenkt werden, welche Hinweise auf die ökonomische Funktion jener Einrichtungen geben, die häufig oder fast ausschließlich von Pilgern genutzt wurden. Da regionale Besonderheiten in Rechnung zu stellen sind, erfolgt die Aufzählung nach geographischen Gesichtspunkten.

Xenodochien in Oriens: Palästina, Syrien und Ägypten

Xenodochien in Palästina und Syrien waren sehr zahlreich. Es gab privat gestiftete, wie jenes der Paula in Bethlehem¹⁵⁰⁰, das der Melania d. Ä. zwischen Jerusalem und Bethlehem oder das der Melania d. J. auf dem Ölberg¹⁵⁰¹ (5. Jh.). Daneben traten auch Klöster als Stifter von Xenodochien hervor, der hl. Sabas etwa gründete drei Xenodochien: eines an seinem wichtigsten Kloster (Mâr Saba), eines in Jericho und ein drittes in Jerusalem¹⁵⁰² (5. Jh.). Auch die von Pilgern wegen ihrer Lage zwischen Jerusalem und Jericho häufig aufgesuchten Klöster des Euthymios und des Theoktistos errichteten vor ihren Umfassungsmauern Xenodochien (5. Jh.)¹⁵⁰³. Am Verehrungsort für die Taufe Christi im Jordan besaß das Johannes-Kloster im 6. Jahrhundert zwei Xenodocheia¹⁵⁰⁴.

1488 Sumption, *Pilgrimage* 201.

1489 Kislinger, *Gastgewerbe und Beherbergung* 153.

1490 Ioannis Chrysostomi *Homilia in acta apostolorum* 45,4 (PG 60, 319-320).

1491 Sozomeni *Historia ecclesiastica* II 4,4 (55 Bidez/Hansen).

1492 *Miracula Theclae*, mir. 26,1-16 (356 Dagron; 105 Johnson).

1493 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (131 Bollig/Lagarde).

1494 Gregorii monachi *Vita Lazari Galesiotae*, capp. 6-7 (AASS Nov. III 510-511; 82-84 Greenfield) und 15 (AASS Nov. III 514; 93-94 Greenfield) und 27 (AASS Nov. III 517; 111 Greenfield). – Talbot, *Pilgrimage to the Holy Land* 105.

1495 Als frequentierte Routen zu nennen sind: Jaffa/Kaisareia-Jerusalem; Jerusalem zum Jordan via Jericho; Antiocheia-Jerusalem entlang der Levanteküste (*via Maris*); die sogenannte Pilgerstraße durch Kleinasien, d. h. Konstantinopel-Tarsos. Diese Routen sind jeweils mehrfach von Fernpilgern des 4. bis frühen 7. Jhs. genommen worden (s. S. 58 ff.).

1496 Leyerle, *Communication and Travel* 463. Zu Egerias Wagennutzung: Röwekamp, *Egeria* 32-33.

1497 Gorce, *Voyages* 57-59.

1498 Marci diaconi *Vita Porphyrii episcopi Gazensis*, capp. 53 und 94 (132 und 174 Lampadaridi); Cyrilli Scythopolitani *Vita Theodosii abbatis*, cap. 3 (238,16 Schwartz; 265 Price); Palladii episcopi *Helenopolitanis Historia Lausiaca*, cap. 14 (60 Bartelink). – Kislinger, *Gastgewerbe und Beherbergung* 48.

1499 Schmutge, *Anfänge des Pilgerverkehrs* 42-43 und 60; Peyer, *Gastfreundschaft passim*.

1500 Hieronymi epp. 66 cap. 14 (1, 665 Hilberg) und 108 cap. 14 (2, 325 Hilberg).

1501 Gerontii *Vita Melaniae iunioris*, capp. 40-41 (202-204 Gorce).

1502 Cyrilli Scythopolitani *Vita Sabae*, capp. 25 und 31 (109 und 116 Schwartz); Cyrilli Scythopolitani *Vita Ioannis Hesychastae*, cap. 20 (217 Schwartz; 235 Price).

1503 Cyrilli Scythopolitani *Vita Cyriaci abbatis*, cap. 7 (226 Schwartz; 249 Price).

1504 *Itinerarium Antonini Placentini*, cap. 12 (136 Geyer).

Jerusalem hatte im 5. Jahrhundert mehrere Xenodocheia: In einem nahe der Anastasis-Kirche gelegenen nächtigte Melania d. J. während ihrer Palästina-reise¹⁵⁰⁵. Kaiser Justinian I. stiftete zwei Einrichtungen in Jerusalem¹⁵⁰⁶ und eine in Jericho¹⁵⁰⁷. Von den beiden jerusalemischen war allerdings jenes, welches an der Nea ekklesia für die Theotokos erbaut wurde, de facto ein Xenon für Kranke¹⁵⁰⁸. Eines der in Jericho befindlichen Xenodochien wurde am Beginn des 7. Jahrhunderts von den Sasaniden verwüstet¹⁵⁰⁹, war also zu diesem Zeitpunkt nachweislich in Betrieb. Das der Theotokos geweihte Kloster auf dem Sinai besaß bereits seit seiner Gründung im 6. Jahrhundert ein Xenodocheion innerhalb seiner Mauern, welches im 11. Jahrhundert in eine Moschee umgewandelt wurde¹⁵¹⁰. Auch die palästinischen Küstenorte besaßen im 6. Jahrhundert Xenodochien, so z. B. Askalon, welches eine von Ioannes Moschos als »Xenodocheion der Väter« bezeichnete Einrichtung hatte (um 605)¹⁵¹¹.

Inwieweit die Xenodochien Syriens und Palästinas auch nach der arabischen Eroberung in Benutzung blieben, entzieht sich unserer genauen Kenntnis. An der Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert hatte Jerusalem noch drei aktive Xenodocheia¹⁵¹². Im 9. Jahrhundert findet sich dann in Jerusalem ein größeres *hospitium* samt Bibliothek speziell für lateinischsprachige Pilger, dessen Gründung Karl dem Großen zugeschrieben wurde¹⁵¹³.

Doch was wurde von den Pilgern als Gegenleistung für ihre Beherbergung erwartet? Erhellend für diese Frage sind die Herbergen in den semi-anachoretischen Eremitagen und Koinobien in der Nitrischen Wüste (*Aegyptus*) im frühen 5. Jahrhundert, wo Besucher eine Woche logierten, dann aber entweder aufbrechen mussten oder sich an der Arbeit in Garten, Küche oder Bäckerei zu beteiligen hatten¹⁵¹⁴. Im 12. Jahrhundert ist in der Klosterregel des Sabas-Klosters (Palaestina I) die Bestimmung dokumentiert, dass diejenigen, die der Gemeinschaft beitreten wollten, sieben Tage verweilen durften, während Pilgern nur ein dreitägiger Aufenthalt gestattet war¹⁵¹⁵. Im Typikon Nikons vom Schwarzen Berge für das Theotokos-Kloster τοῦ Ποιδίου im Amanosgebirge (Nordsyrien, 12. Jh.) gab es eine ähnliche Regelung. Ein Pilger sollte nur drei Tage aufgenommen werden, unabhängig, ob Laie oder Mönch, solange er nicht krank sei. Franken

dagegen, mithin lateinische Pilger, durften nur einen Tag bleiben¹⁵¹⁶.

Die Quellenzugnisse zeigen, dass das palästinische Mönchtum die meisten an den Pilgerwegen gelegenen und auch jene nach der arabischen Eroberung noch existenten Xenodochien unter seiner Kontrolle hatte¹⁵¹⁷. Währenddessen bestanden in Jerusalem auch solche unter unmittelbarer bischöflicher Aufsicht weiter. Das xenodochiale Netz war in der Spätantike sehr dicht im Vergleich zu der Zeit unter islamischer Herrschaft. Bemerkenswert ist die frühe Tendenz der lateinischen Pilger, eigene Xenodochien zu unterhalten. Dies gilt sowohl für Jerusalem als auch für Konstantinopel. In Jerusalem wurde bereits zwischen 1063-1070 vom Amalfitaner Mauro di Comite Maurone ein *hospitium* gegründet¹⁵¹⁸. Doch ist in dieser Keimzelle des späteren Hospitaliterordens eher ein *fondaco* (s. u.) für amalfitanische Kaufleute zu erkennen, auch wenn Wilhelm von Tyrus dessen religiöse Motivation herausstreicht¹⁵¹⁹. Etwa zeitgleich (seit zumindest 1060) begründete Amalfi auch eine Dependance am Goldenen Horn in Konstantinopel: S. Maria Amalfitanorum war ein Kloster, in das auch Laien aus Amalfi regelmäßig einkehrten¹⁵²⁰. In jedem Fall bedeuteten die Kreuzzüge auch für das Herbergswesen der Pilger einen Einschnitt, da fortan griechische und lateinische Pilger vermehrt dazu übergingen, nach Möglichkeit unterschiedliche Xenodochien zu nutzen¹⁵²¹.

Xenodochien im Zentralraum des Byzantinischen Reiches

Für das spätantike Kleinasien sind unzählige Xenodochien belegt; die meisten davon wurden von Konstantina Mentzou-Meimari zusammengestellt¹⁵²². Ihr zufolge lassen sich für die Zeit bis zum 8. Jahrhundert reichsweit 59 Xenodochien anführen und weitere 40 befanden sich allein in Konstantinopel. Im Folgenden beschränke ich mich auf jene paradigmatischen Fälle, die einen deutlichen Bezug zum Pilgerwesen erkennen lassen.

An durch Schriftquellen erwiesenen Pilgerorten wie der Artemioskrypta im Konstantinopler Quartier Oxeia (7. Jh.)¹⁵²³ oder in Sosthenion (5. Jh.)¹⁵²⁴ waren Xenodocheia errichtet,

1505 Gerontii Vita Melaniae iunioris, cap. 35 (192-194 Gorce).

1506 Procopii Caesariensis De aedificiis V 6,25-26 (4, 165 Haury/Wirth); Itinerarium Antonini Placentini, cap. 23 (141 Geyer). – Kislinger, Kaiser Julian 180; Voltaggio, Xenodochia and Hospitia 199. Weitere Baustiftungen in Pilgerorten Syriens: Ioannis Malalae Chronographia XVII 19 (351 Thurn; 438 ders.). Zur Baupolitik Justinians im Orient s. Ovadiah, Churches 77-96.

1507 Procopii Caesariensis De aedificiis V 9,4 (4, 169 Haury/Wirth).

1508 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 23 (141 Geyer); Cyrilli Scythopolitani Vita Sabae, cap. 73 (177 Schwartz; 186 Price). – Voltaggio, Xenodochia and Hospitia 199.

1509 Antonii Vita Georgii Chozebitae, cap. 35 (134 Houze).

1510 Forsyth, Mount Sinai 7.

1511 Ioannis Moschii Pratum spirituale, cap. 189 (PG 87, 3068; 162 Wortley).

1512 Commemoratorium de casis Dei, lin. 8 (200 McCormick). Analyse: McCormick, Charlemagne's Survey 83-84.

1513 Itinerarium Bernardi monachi, cap. 10 (121-122 Ackermann). Zu diesem Xenodocheion: Sumption, Pilgrimage 199.

1514 Palladii episcopi Helenopolitani Historia Lausiaca, cap. 7,4 (38 Bartelink). – Kislinger, Kaiser Julian 181; Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit 35; McCormick, Charlemagne's Survey 83-91.

1515 Typicon Sabae monasterii, cap. 8 (170 Kurtz; 1317 Fiaccadori).

1516 Niconis montis nigri Tacticon II 8-9 (142 Hannick; 432 Allison).

1517 Patrich, Impact of Muslim Conquest 210-211.

1518 Amati Casinensis Historia Normannorum VIII 3 (480-481 Guéret-Laferté). – Jacoby, Gunther of Bamberg 281; Runciman, Protectorate 209; Hiestand, Anfänge der Johanniter 31-80; Grabois, Le pèlerin occidental 134.

1519 Ohne genaue Datierung, aber in einen fätimidischen Kontext gesetzt: Willelmi archiepiscopi Tyrensis Chronicon XVIII 4-5 (814-815 Huygens).

1520 Michel, Wechselverkehr 156-157 (mit Verw.).

1521 Zu den lateinischen Xenodochien: Schein, Latin Hospices 82-92.

1522 Mentzou-Meimari, Eparchiaka euagē idrymata.

1523 Nesbitt, Introduction 8 und 11.

1524 Vita Danielis Stylitae, cap. 57 (56 Delehaye). – Kaplan, Vie de Daniel le Stylite 201.

die vermutlich auch von Pilgern genutzt wurden. Häufiger als in den orientalischen Provinzen traten in Kleinasien und Konstantinopel kaiserliche und kirchliche Stifter von Xenodochien in Erscheinung¹⁵²⁵: Sei es Kaiser Justinian I. in Kiberis (Europa)¹⁵²⁶ und Mokisos (Cappadocia III)¹⁵²⁷, Kaiser Maurikios in seinem Geburtsort Arabissos (Armenia III)¹⁵²⁸ oder der Erzbischof Ioannes Chrysostomos in Konstantinopel¹⁵²⁹.

Auch für das 9. und 10. Jahrhundert sind »kaiserliche« Xenodocheia in Pylai¹⁵³⁰, Sangaros, Loupadion¹⁵³¹ und Nikomedeia belegt (alle in Bithynien)¹⁵³², die im Gegensatz zu früheren Fällen der kaiserlichen Verwaltung unterstanden, namentlich dem μέγας κourάτωρ¹⁵³³, der in der Behörde des Sakellion angesiedelt war¹⁵³⁴. Kislinger zufolge sollte mit dieser Maßnahme eine staatliche Kontrolle über den propontischen Reiseverkehr gewährleistet werden, insbesondere als Mittel gegen Spionage¹⁵³⁵. Inwieweit Pilger diese Xenodochien nutzten, bleibt in den zur Verfügung stehenden Quellen unerwähnt.

Soweit bekannt ist, wurden in den kleinasiatischen Xenodocheia wie bei den palästinischen lediglich Grundverpflegung und Reittierfutter angeboten. Das bezeugt Willibald (8. Jh.), als er das westliche Kleinasien besuchte¹⁵³⁶. Zu seiner Zeit lag, wie im Westen, die Führung vieler Xenodochien bereits in monastischen Händen¹⁵³⁷.

Für das 11. und 12. Jahrhundert findet sich auch im Byzantinischen Reich die oben für das spätantike Palästina erwähnte Drei-Tages-Bestimmung für Besucher monastischer Xenodocheia, z. B. in Galesion (Ionien), wo sie allerdings in der Praxis nicht strikt befolgt wurde¹⁵³⁸. Als Gegenleistung für den Aufenthalt wurde von den Besuchern die Mitarbeit im Kloster erwartet¹⁵³⁹. Dieselbe Regelung findet sich auch im Typikon des Gregorios Pakourianos für das Petritzion (Rhodopen). Dieses Kloster hatte sogar drei jeweils von Mönchen verwaltete Xenodocheia: Stenimachos südlich von Philippopolis, Marmarion bei Amphipolis und Asprobalta an der ägäischen Küste¹⁵⁴⁰. Festgelegt war für diese Einrichtungen, dass Reisende (ὁδοιπόροι) großzügig zwei Metra Wein erhalten (ein Metron sind etwa 10 Liter) und maximal drei

Tage bleiben sollten¹⁵⁴¹. Michael Attaleiates bezog sich im Typikon seines in Rhaidestos gelegenen Xenodocheions (Thrakien, 1077) ausdrücklich auf Besucher »die zur Verehrung der hl. Stätten kommen« und sah ein Metron Wein zu ihrer Versorgung vor¹⁵⁴². Offenkundig wurde in den Typika am Ende des 11. Jahrhunderts nicht nur explizit auf Pilger Rücksicht genommen, sondern es wurden speziell für sie Xenodocheia an der *via Imperialis* eingerichtet. Die Xenodocheia entstanden folglich in Reaktion auf den anwachsenden Pilgerverkehr auf dieser Route¹⁵⁴³. Dass die immer wieder dokumentierte Drei-Tages-Bestimmung reichsweit angewandt wurde, zeigt auch das Beispiel des Machairas-Klosters im Iusignanischen Zypern (1210), in welchem ebenfalls Pilger als eine betroffene Gästegruppe explizit benannt werden¹⁵⁴⁴.

Konstantinopel wartete mit vielen Xenodochien auf. Ein Schlaglicht darauf wirft die Stiftung einer Herberge durch Kaiser Isaakios II. (1185-1195) in der Nähe des Kontoskaliou-Hafens, welches 100 Reisenden mitsamt ihren Pferden Platz bot¹⁵⁴⁵. Niketas Choniates nutzte bei seiner Beschreibung den Terminus *pandocheion*, doch aufgrund der Veranlassung der Stiftung durch den Kaiser ist hinlänglich klar, dass es sich um ein Xenodocheion gehandelt haben muss¹⁵⁴⁶. Niketas wollte offenbar aufgrund seines attizistischen Stils den nachklassischen Neologismus *xenodocheion* vermeiden.

Etwas früher (Anfang 12. Jh.) kehrte Kyrillos Phileotes nach seiner Ankunft am Pilgerschrein von Chonai in ein Pandocheion ein und ihm wurden prompt drei Hyperpyra und ein Miliarsion gestohlen¹⁵⁴⁷. Warum er ein Pandocheion statt des an diesem Ort sicherlich vorhandenen Xenodocheion nutzte, wird in der Vita nicht erwähnt; möglicherweise lag es daran, dass er zu diesem Zeitpunkt noch dem Laienstand angehörte. Die Episode ist wohl als eine Warnung vor dem Besuch von Pandocheia zu deuten.

Ein anderes Feld wird mit den von Michael Attaleiates für 1077 erwähnten Xenodochien betreten. Diese befanden sich in Rhaidestos und wurden angeblich von Kornhändlern genutzt, um dem Phoundax (φοῦνδαξ) des Logotheten Nikephoros (pejorativer Quellename: Nikephoritzes) und dessen

1525 z. B. Métivier/Papaconstantinou, *Institutions et associations charitables* 167-176.

1526 Procopii Caesariensis *De aedificiis* IV 10,21 (4, 142 Haury/Wirth).

1527 Procopii Caesariensis *De aedificiis* V 4,17 (4, 158 Haury/Wirth).

1528 Ioannis episcopi Ephesini *Historia ecclesiastica* III 5,22 (206-207 Brooks).

1529 Palladii episcopi Helenopolitanis *Dialogus de Vita Ioannis Chrysostomi*, cap. 5 (39 Meyer).

1530 Theodori Daphnopatae ep. 37 (207 Darrouzès/Westerink).

1531 Theodori Studitae epp. 3,81-84 (14 Fatouros) und 137, 9-12 (2, 254 Fatouros).

– Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 149.

1532 Constantini Porphyrogeniti imperatoris *De ceremoniis* II 52 (1, 720 Reiske). – Cheynet, *Bithynie* 337, 339, 341 und 349.

1533 Déroche u. a., *Monde byzantin* 357.

1534 Leontaritou, *Ekklesiastika axiōmata* 348.

1535 Kislinger, *Realität und Mentalität* 370-371.

1536 Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis, cap. 4 (46 Bauch).

1537 Mentzou-Meimari, *Eparchiaka euagē idrymata passim*.

1538 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 150 (AASS Nov. III 552-553; 238 Greenfield). – Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 153; Morris, *Monks and Laymen* 214-215.

1539 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 150 (AASS Nov. III 552-553; 237 Greenfield).

1540 Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* 93-102. Zum wirtschaftlichen Hintergrund s. Laiou, *Regional Networks* 131-134. Zu den Orten s. Soustal, *Thrakien* 133 und 460-461.

1541 Gregorii Pacuriani *Typicon Petritzi monasterii*, cap. 29 (111-113 Gautier; 549 Johnson). – Philipsborn, *Krankenhauswesen* 347.

1542 Michaelis Attaliatae *Dispositio* 535-536 (49 Gautier; 343 Talbot). – Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* 87-88.

1543 Kislinger, *Realität und Mentalität* 376-377.

1544 Neili episcopi Tamasiae *Typicon Machairae monasterii*, cap. 116 (50,16-28 Tsiknopoullos; 1156 Bandy). – Volk, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit* 231.

1545 Nicetae Choniatae *Historia* (445,19-23 van Dieten). – Kislinger, *Realität und Mentalität* 374.

1546 Simpson, *Propaganda Value* 197-198, bezeichnet die Einrichtung als wohltätig, ohne gleichwohl von einer Charakterisierung als Pandocheion abzurücken.

1547 Nicolai Catacepeni Vita Cyrilli Phileotae, cap. 18 (94-98 Sargologos).

Preiskontrolle zu entgehen¹⁵⁴⁸ und auf diese Weise Getreide zu einem höheren Preis zu verkaufen. Das Verständnis der Episode erfordert Überlegungen zu Händlerunterkünften der Zeit.

Der byzantinische Phoundax leitet sich vom arabischen funduq (ital. fondaco) ab, und stellt damit eine Rückentlehnung vom Wort πανδοχείον dar¹⁵⁴⁹. Da letzterer Terminus (im 11. Jh.) aber nunmehr ausschließlich das Wirts- und Gasthaus meint, war er zur Bezeichnung eines Handelshauses nicht geeignet. Für ein solches hatte sich allerdings bereits der Begriff des Mētaton (μητάτον) in Byzanz etabliert¹⁵⁵⁰. Aber auch dieser Terminus wurde von Attaleiates nicht zur Kennzeichnung der beschriebenen Einrichtung gewählt – stattdessen spricht er von einem Phoundax. Meist übersehen wird, dass auch im Typikon für das Theotokos-Kloster Kosmosoteira (1152) ein Phoundax erwähnt wird, der dem Kloster übereignet wurde und am Handelshafen Sagoudaous stand¹⁵⁵¹. Im Unterschied zum Mētaton, das eine von den (z. T. diasporischen) Händlern selbst betriebene Einrichtung zu deren Geschäftsanbahnung, Beherbergung und Güterlagerung war (und häufig für die Einquartierung durchziehender Truppen requiriert wurde), bezeichnete der Phoundax offenbar ein unter byzantinischer Obrigkeit stehendes Handelshaus mit Stapelzwang¹⁵⁵². Eine solche Einrichtung diente vor allem dazu, das Geschäft der Zwischenhändler zu schützen, indem der unmittelbare Handel zwischen Großhändlern und Endkunden unterbunden wurde. Dieser bis dato offensichtlich unübliche staatliche Eingriff in den provinziellen Handel muss das Handelsgleichgewicht und damit auch die Ressourcenallokation negativ beeinflusst haben. Mithilfe des Theorems der Pareto-Effizienz (s. S. 22) lässt sich erklären, warum die Maßnahme auf den Widerstand der Händler und Bauern stieß: Der Stapelzwang führt zwar zunächst zu höheren Handelssteuereinnahmen, lässt aber zwangsläufig auch die Kornpreise steigen und verlagert den Handel in ein Dunkelfeld.

Xenodochien in Italien

Im Italien der Spätantike galten für Xenodocheia natürlich die gleichen Bestimmungen wie im restlichen Mittelmeerraum; das zeigt die *Regula magistri* (6. Jh.) und die darauf aufbauende Regel Benedikts von Nursia. Danach sollten Rei-

sende zwei Tage aufgenommen werden und am dritten Tag das monastische Xenodocheion verlassen oder im Kloster mitarbeiten¹⁵⁵³. Neben Klöstern stiftete und unterhielt auch die Kirche Xenodocheia, wie Paulinus von Nola in Cimitile (Campania)¹⁵⁵⁴. Die Päpste gründeten zahlreiche Xenodocheia in Rom, insbesondere im 8. Jahrhundert¹⁵⁵⁵. Mit dem neuerlichen Anwachsen des Pilgerverkehrs im Westen seit dem 9. Jahrhundert geben die nun zahlreicheren lateinischen Quellenbelege zu erkennen, dass fast alle Xenodochien der *via Francigena* und der anderen relevanten Pilgerrouten in der Hand der Benediktiner waren. Die spätantiken, von einem Bischof geleiteten Einrichtungen waren entweder verschwunden oder von Klöstern übernommen worden¹⁵⁵⁶. In dieses Bild fügt sich der italo-griechische Abt Bartholomaios von Simeri, der um 1110 neben dem von ihm geleiteten Patirion-Kloster nahe Rossano eine Fremdenherberge errichten ließ¹⁵⁵⁷.

Üblicherweise erhielten Pilger im Westen (9.-12. Jh.) in den Xenodochien keine Viktualien, sondern lediglich Unterkunft¹⁵⁵⁸. Eine weitere Besonderheit ist in der Segregation der Pilger zu erkennen¹⁵⁵⁹. Im Westen etablierte sich in der Zeit vom 8. zum 11. Jahrhundert eine Trennung der Pilger zunächst entlang des sozialen Status: In St. Gallen gab es ein *hospitale pauperum* und ein *hospitale divitum*¹⁵⁶⁰. In Rom hingegen gliederten sich die Pilger nach *nationes* auf: Die vier sogenannten *scholae* sind die fränkische, sächsische, friesische und langobardische¹⁵⁶¹. Solche Trennungen sind für byzantinische Xenodochien nicht überliefert.

Xenodochien im Spiegel der Archäologie

Größere Herbergsbauten besitzen ein Korridorsystem und sind aus bauhistorischer Sicht aus den Valetudinarien für Soldaten, Gladiatoren und Sklaven hervorgegangen¹⁵⁶². Jener Bautypus wurde mit einem Unterstand für Reittiere ergänzt. Daher waren die bekannten spätantiken Herbergsbauten stets zumindest zweistöckig, wobei das obere Geschoss als Schlafstatt diente. Die Schwierigkeit der archäologischen Überlieferung im Falle der Herbergen ist, dass Xenodochien keinen einheitlichen und klar definierbaren Bautypus ausformten¹⁵⁶³, welcher sie von Pandochien unterschied. Die

1548 Michaelis Attalatae Historia (155,23-158,3 Tsolakis). – Magdalino, Grain Supply 40-41; Oikonomides, Marchand 659; Prigent, Le stockage 11-12; Kazhdan, Phoundax.

1549 Constable, Funduq 146.

1550 Prigent, Le stockage 11-12; LBG 1021 s. v. μητάτον.

1551 Typicon Cosmosotirae monasterii, cap. 69 (96-97,1269-1271 Papazoglou; 829 Patterson Ševčenko): [...] τὸ ἐμπόριον ἢ Σαγουδάου μετὰ τῶν ἐν αὐτῷ προσκαθημένων παροίκων καὶ ἐνοίκων, τῶν πλοίων τε, τοῦ δικαίου τοῦ βασιλικαίου καὶ τοῦ φούνδακος (»der Handelshafen Sagoudaous mitsamt den dort ansässigen Paroikoi und Einwohnern, den Schiffen, dem Recht auf das Basillikaton [= ein vom Kaiser vergebene Landgut] und dem Phoundax«). Vermerkt bei: Angold, Church and Society 314; Prigent, Le stockage 12. Zum Ort, der an der nördlichen Ostküste der thrakischen Chersonesos gelegen haben müsste: Külzer, Ostthrakien 623.

1552 Smyrlis, Trade Regulation 68-69, sieht die Maßnahme nur in fiskalischen Motiven begründet, konkret in der effektiveren Eintreibung des Kommerkions.

1553 Peyer, Gastfreundschaft 120.

1554 Paulini Nolani Carmen 27,400-405 (279-280 de Hartel/Kamptner).

1555 Sternberg, Orientalium more secutus 301.

1556 Sternberg, Orientalium more secutus 304-305; Hiltbrunner, Gastfreundschaft 206-207.

1557 Vita Bartholomei Semirensis, cap. 22 (220 Zaccagni): [...] οἶκος ἀνὰ τὴν μονὴν ἐπιτηδείους πρὸς τὴν τῶν ξένων ὑποδοχὴν δομησάμενος.

1558 Peyer, Gastfreundschaft 56-57; Lassotta, Pilger- und Fremdenherbergen 132.

1559 Grabois, Medieval Pilgrims 68.

1560 Stopford, Archaeology of Pilgrimage 67.

1561 Schmutge, Anfänge des Pilgerverkehrs 40.

1562 Sternberg, Orientalium more secutus 179; Hiltbrunner, Gastfreundschaft 186. Zu den Sklaven s. Philipsborn, Krankenhauswesen 340 (mit Verw.).

1563 Severin, Pilgerwesen und Herbergen 339-340.

Identifizierung eines Herbergsbaus als Xenodocheion ist daher immer angreifbar, sofern keine begleitende Bauinschrift an der Fundstelle vorhanden ist¹⁵⁶⁴.

Die wichtigsten in der Forschung diskutierten Herbergsbauten an Pilgerorten seien hier kurz angeführt. In Qal'at Sim'an wurde neben dem großen Baptisterium ein Bau mit Stallungen ausgegraben, welcher von den Forschern als Herberge identifiziert wurde¹⁵⁶⁵. Im unterhalb davon gelegenen Dayr Sim'an/Telanissos (Syria I) liegen auf das Jahr 479 datierte Inschriften für Pandochien vor¹⁵⁶⁶, womit diese Herbergsbauten sicher kommerziell arbeiteten, also keine Xenodochien waren¹⁵⁶⁷. Die beiden doppelstöckigen Gebäude weisen zwei Flügel auf und folgen weitgehend der für das Kalksteinmassiv üblichen Hausarchitektur¹⁵⁶⁸. Es liegt nahe, in der Herberge innerhalb des Kultbezirks ein Xenodocheion, in jenen am Fuße des Berges ausnahmslos Pandocheia zu erkennen.

Schlechter erhalten sind die Baustrukturen auf dem Mons admirabilis, der im westlichen Teil des ummauerten Bereichs im weitesten Sinne Wohnarchitektur besaß¹⁵⁶⁹. Ob sich dort oder eher außerhalb des Komplexes das in der *Vita Symeonis* erwähnte Xenodocheion befand¹⁵⁷⁰, lässt sich nicht mehr feststellen. Ebenso wie Qal'at Sim'an bot der Mons admirabilis den Pilgern aber auch kommerziell arbeitende Pandocheia in seinem weiteren Umland an¹⁵⁷¹.

In Abū Minā sind von den Ausgräbern sechs Bauten als Xenodocheia angesprochen worden. Das sogenannte *Große Xenodochium* war sowohl vom sogenannten Pilgerhof vor der Menas-Basilika als auch vom *cardo* zugänglich¹⁵⁷², während das *Kleine* ihm östlich gegenüberlag¹⁵⁷³. Die vier übrigen Herbergsbauten liegen weiter nördlich, rechts der *via sacra*¹⁵⁷⁴. Alle diese Peristylbauten haben gemeinsam, dass sie von den zwei Hauptstraßen leicht zu erreichen waren und bei Doppelstöckigkeit ein Korridorsystem aufweisen. Es gibt keinen triftigen Grund, allen diesen Herbergen einen kommerziellen Betrieb abzusprechen; sie könnten ebenso Pandocheia gewesen sein.

Häufig werden Herbergsbauten als Xenodocheia angeführt, deren Identifizierung infrage zu stellen ist. Trotz seiner Lage innerhalb des Kultbezirks bestehen Zweifel an der Deutung des sogenannten Troggebäudes in Theveste (Numidia)

als Xenodocheion¹⁵⁷⁵, da der Zugang zum oberen Geschoss ungesichert, das untere Geschoss vollständig geschlossen und die Anordnung der Tröge für Reittiere zu dicht ist. Ähnliche Bauten finden sich zwar in Sheikh Sleim'an und Brad (Syria I), doch diese sind ebenfalls nicht sicher in ihrer Funktion identifiziert, auch wenn sie von Klerikern gestiftet wurden¹⁵⁷⁶.

Ebenfalls problematisch ist der Fall des sogenannten Hān in Resafa-Sergioupolis¹⁵⁷⁷. Dieser ist zwar doppelstöckig und mit einem Innenhof ausgestattet, doch inschriftliche Zeugnisse fehlen vollständig. Das Gebäude könnte auch nach dem 6. Jahrhundert datieren oder ein Pandocheion gewesen sein. Da hilft es auch nicht, dass an anderer Stelle in Resafa ein Bleisiegel des Xenons des hl. Theodoros gefunden wurde¹⁵⁷⁸.

Ein gleichfalls komplexer Fall ist das sogenannte *Doppelstöckige Gebäude* in Alahan manastir (Isauria), welches die genannten baulichen Spezifika einer Herberge erfüllt¹⁵⁷⁹ und daher in der Forschung stets mit den in einer unweit davon aufgefundenen Grabinschrift genannten ἀπαντητήρια verbunden wird¹⁵⁸⁰. Das Wort Apanteterion (*ἀπαντάω, begegnen) ist selten belegt¹⁵⁸¹ und meint vermutlich in generischer Weise einen Versammlungsort und eine Raststation¹⁵⁸². Gegen Leah di Segni und Norman Wetzig muss unterstrichen werden, dass ein solches Gebäude nicht zwangsläufig Beamten oder Militärs diente¹⁵⁸³, wie schon seine in der Inschrift dokumentierte Stiftung durch einen Kleriker nahelegt. Die einzige Beherbergungseinrichtung, die Kleriker stiften bzw. leiten konnten, waren die Xenodochien. Damit ist noch nichts über die Lage dieser offensichtlich als Xenodocheion aufzufassenden Raststation(en) gesagt. Sie kann durchaus mit dem auf dem Kultgelände befindlichen *Doppelstöckigen Gebäude* identifiziert werden, auch wenn sich dies nicht beweisen lässt.

Gegenteilig gelagert ist der Fall des Xenodocheions des zwischen Jerusalem und Jericho gelegenen Martyrios-Klosters, welches gründlich ausgegraben wurde¹⁵⁸⁴. Diese außerhalb der Umfassungsmauer gelegene Einrichtung aus dem späten 5. Jahrhundert weist neben Ställen auch ein Bethaus auf und bot etwa 60-70 Personen eine Schlafstatt¹⁵⁸⁵.

Abschließend lässt sich festhalten, dass im Falle der Xenodocheia die sicheren archäologischen Zeugnisse zu begrenzt sind, um aus ihnen Schlüsse ziehen zu können. Mit der Ausnahme von Qal'at Sim'an ist nicht einmal gesichert, dass

1564 Ein Bsp. für eine nicht ausreichend gestützte Identifizierung ist Philippoi (Thrakien): Bakirtzis, Pilgrim's Xenodocheion 367-371.

1565 Tchalenko, Villages antiques de la Syrie I 237; Sodini, Hiérarchisation des espaces 254.

1566 Sternberg, Orientalium more secutus 180-181; Reekmans, Siedlungsbildung 325.

1567 Leclercq, Hôpitaux; Kislinger, Kaiser Julian 182.

1568 Biscop, Saint-Syméon-le-Stylite 1435-1438; Stopford, Archaeology of Pilgrimage 67.

1569 Verdier, Medallion of Symeon the Younger 19; Djobadze, Archeological Investigations 83-84; Balty, Rezension zu Djobadze 132.

1570 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, capp. 99,2 und 164,17 (76 und 146 van den Ven).

1571 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 184,1-14 (163 van den Ven). – Kislinger, Kaiser Julian 183.

1572 Redigolo, San Mena 51; Grossmann/Kosciuk, Excavations 39. Zuletzt: Grossmann, Pilgerunterkünfte 203-205.

1573 Redigolo, San Mena 53.

1574 Severin, Pilgerwesen und Herbergen 334.

1575 Christern, Tebessa 230-244.

1576 Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie 234 und 261.

1577 Karnapp, Khan 136-150; Reekmans, Siedlungsbildung 331-332; Severin, Pilgerwesen und Herbergen 336.

1578 Fowden, Barbarian Plain 94 Anm. 162.

1579 Severin, Pilgerwesen und Herbergen 337-338; Gough, Alahan 140 und 217.

1580 Gough, Alahan 22-23: Τάρασις ὁ κτίσας τὰ ἀπαντητήρια.

1581 Belegt für Soloi (Zypern) und Omboi (Thebais) sowie in einigen Papyri: Gascou, Deux inscriptions 323-336; Mitford, New Inscriptions 151-154; Mentzou-Meimari, Eparchiaka euagē idrymata 304; Wetzig, Alahan 425 Anm. 130.

1582 LSJ 178 s. v. ἀπαντητήριον; ergänzend: Diethart, Materialien aus den Papyri 54.

1583 Di Segni, Epigraphic Documentation 152; Wetzig, Alahan 424-425.

1584 Magen/Talgam, Monastery of Martyrius 106-107.

1585 Voltaggio, Xenodochia and Hospitia 203; Klein, Hesychie zu Ökonomie 52 (mit weiteren Verw.).

die Xenodochien stets im Kultbezirk und die kommerziellen Herbergsbauten außerhalb lagen. Problematisch sind einerseits das Fehlen von klar herausgebildeten Baumerkmalen, die typologisch analysiert werden könnten, und andererseits der Umstand, dass der Unterschied zwischen Xenodochien und Pandochien im archäologischen Fundmaterial nicht ablesbar ist.

Verwaltung und Finanzierung von Xenodochien

Bischöfliche Xenodocheia wurden in der Spätantike meist durch einen Xenodochos¹⁵⁸⁶ oder Oikonomos verwaltet, wobei laut Demetrios Constantelos die Regel galt: »usually the administration of a xenon [/xenodochium, Erg. d. Verf.] was assigned to a presbyter with an established reputation of virtue and knowledge«¹⁵⁸⁷. Der Verwalter war meist ein Archipresbyteros oder Archidiakonos¹⁵⁸⁸ und seine Aufgaben umfassten die Organisation der Küche, den Empfang der Bedürftigen, die Sicherung gegen Gesindel und natürlich die Buchführung¹⁵⁸⁹. Er war gegenüber dem Bischof rechen-schaftspflichtig¹⁵⁹⁰. Theodoros Stoudites wettete gegen die Verfehlungen von Xenodochoi, z. B. das Laster der Trunksucht¹⁵⁹¹. Mehrfach folgten Xenodochoi in das Amt des Bischofs nach¹⁵⁹², womit ihre hohe Stellung innerhalb des spätantiken Episkopats erkennbar wird.

In mittelbyzantinischer Zeit verstärkt sich – wie parallel auch im lateinischen Westen – die Tendenz, die älteren, noch bestehenden Xenodochien mit Klöstern zu verbinden, neue nur noch von Klöstern einrichten zu lassen, und infolgedessen jegliche Xenodochien von einer Mönchsgemeinschaft verwalten zu lassen¹⁵⁹³. Dies hatte vorrangig sicherlich praktische Gründe, da eine Mönchsgemeinschaft in direkter Nachbarschaft leichter das Tagesgeschäft der Xenodocheia abwickeln und gute Sitten sicherstellen konnte. Doch darüber hinaus sorgte die monastische Verbindung auch für größere Stabilität bei den Einnahmen, da der klösterliche Landbesitz zur Finanzierung herangezogen werden konnte, denn die Klöster hatten neben diesem nur wenige finanziell anspruchsvolle Aufgaben zu erfüllen. Thomas Sternberg geht angesichts der reicheren lateinischen Quellenbelege davon aus, dass die Überführung der Verwaltung in monastische Hände zur Folge

hatte, dass häufiger sofortige Leistungen von den Pilgern erwartet wurden, sei es Geld oder Arbeit¹⁵⁹⁴. Für den byzantinischen Raum lässt sich eine solche Entwicklung wegen der mangelnden Quellen nicht erkennen.

Wie bereits erläutert, wurden der Bau und der Unterhalt von Xenodochien öfters von privaten Stiftern finanziert¹⁵⁹⁵, die im Gegenzug kommemoriert wurden und für deren Seelenheil man betete (μνημοσύνα)¹⁵⁹⁶. In allen Fällen konnte der erste Verwalter vom Stifter bestimmt werden, wenngleich er dem Bischof unterstand, wie es das Konzil von Chalkedon (451) ausdrücklich festgelegt hatte¹⁵⁹⁷. Auch Kaiser Justinian I. bestätigte diese Regelung und erlaubte den Bischöfen, ungeeignete Verwalter abzusetzen¹⁵⁹⁸. Diese Subordination ist entscheidend, obwohl sie explizit erst in der *Eisagoge* der ersten Makedonenkaiser (9. Jh.) für jegliche Verwalter, unter denen auch die Xenodochoi explizit genannt wurden, festgeschrieben wurde¹⁵⁹⁹.

Ökonomische Einbettung der Xenodochien

Da Xenodochien im Unterschied zu Pandochien den Besuchern keine Nutzungsgebühren auferlegten, muss ihr wirtschaftlicher Kontext genauer in den Blick genommen werden. Dies ist umso mehr geboten, da etwa Papst Gregor I. i. J. 592 den Xenodochos Romanus mahnte, dass Gewinne aus Xenodochien nicht statthaft seien: »Ich habe Romanus vehement wegen seines Leichtsinns kritisiert, denn wie ich nun herausfand, war er in dem Xenodochion, das er verwaltet, mehr mit dem Nutzen allein als mit Zahlungen [an die Armen] befasst«¹⁶⁰⁰. Wie ist ein solcher Vorwurf zu erklären?

Nominell waren Kost und Logis (ersteres wurde im Westen seltener gewährt, s. o.) für die Begünstigten in den ersten zwei bis drei Tagen frei. Die Gesamtkosten für den Unterhalt dürfen nicht unterschätzt werden, auch wenn der Aufwand für den Einzelnen angesichts der vergleichsweise primitiven Ausstattung der Bettlager und der Beschränkung auf Brot und Wasser (erst später ist Wein häufiger belegt) gering gewesen ist. Der Xenodochos und das übrige Personal vor Ort mussten versorgt und das Gebäude instandgehalten werden. Leider fehlen jegliche Zahlenangaben hierzu; umso wichtiger sind Überlegungen zur Einbettung von Xenodochien in die Finanzstruktur des Pilgerwesens. In der Spätantike wurden

1586 Zu diesem Amt s. Leontaritou, *Ekklesiastika axiōmata* 336-349.

1587 Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 161.

1588 Sternberg, *Orientalium more secutus* 156.

1589 Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 160-161.

1590 Iustiniani imperatoris Nov. 123 cap. 23 (612 Schöll/Kroll; 7, 606-607 Otto) i. J. 546; Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 1319. Bestätigt in den *Libri basilicorum* III 1,39 (99 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

1591 Theodori Studitae *Poenae monasteriales* § 82 (PG 99, 1744). – Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 161.

1592 Ioannis Malalae *Chronographia* XVIII 83 (404 Thurn; 501 ders.); Theophanis confessoris *Chronographia*, sub an. 6011 (165 de Boor; 250 Mango/Scott). Zu nennen sind der nachmalige Patriarch Konstantinopels (536) Menas, Xenodochos des Sampson sowie der nachmalige Patriarch Alexandreas Paulos (518), Xenodochos des Euboulos, s. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 193.

1593 Sternberg, *Orientalium more secutus* 160-161.

1594 Sternberg, *Orientalium more secutus* 164.

1595 Hiltbrunner, *Gastfreundschaft* 189.

1596 Chitwood, *Typologisierungen* 213-214.

1597 Concilium Chalcedonense, can. 8 (1, 75-76 Joannou). – Sternberg, *Orientalium more secutus* 32; Hagemann, *Stellung der Piae Causae* 10.

1598 Codex Iustinianus I 3,46[47] (2, 31-33 Krüger; 5, 89-94 Otto) i. J. 530. Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 771; Constantelos, *Byzantine Philanthropy* 159-160.

1599 *Eisagoge legis Basilii I imperatoris* IX 19 (2, 256 Zepos).

1600 Gregorii I papae ep. II 50 (142-143 Norberg; 230 Martyn): *Romanum de leuitate sua uehementer increpauit, quia, sicut nunc repperi, in xenodochio quod tenuit solis magis utilitatibus quam mercedibus occupatus fuit.*

Xenodochien – wie alle übrigen *piae causae* – dank gestifteten Kapitals gegründet und in der Folge durch verschiedene Finanzierungsquellen erhalten:

»As the available wealth grew, so orphanages, hospitals, almshouses and so on were endowed and built, maintained from the rents of Church lands, sometimes endowed also by a wealthy lay person. Such institutions often had their own lands, from which they could extract rents: others were maintained by monastic foundations, either as separate institutions or as part of the monastery itself. Still others were built and maintained by the state, and the imperial hostels in Constantinople provide illustration of this«¹⁶⁰¹.

Gingen die Finanzierungsquellen verloren, seien es die pachtabwerfenden Ländereien oder die privaten und kaiserlichen Subsidien (πρόσοδα oder σολέμνια)¹⁶⁰², war der Bestand der jeweiligen Einrichtung bedroht. Die Mehrheit der in der Spätantike belegten *piae causae* überlebten die »Dark Ages« nicht. Xenodochien, die vorrangig Pilger bedienten, hatten allerdings bessere Möglichkeiten als andere *piae causae*, finanzielle Unterstützung zu erlangen und eigene Einnahmen zu erzielen.

Im Xenodochion selbst konnten Einnahmen dann generiert werden, wenn ein Pilger dort verstarb. Wie aus lateinischen Quellen bekannt ist, ging ein Anteil des greifbaren Vermögens von Reisenden an den Besitzer der Unterkunft, selbst wenn ein Testament anderes verfügt hatte¹⁶⁰³. Zwar fehlen byzantinische Zeugnisse hierfür, doch da dieses sogenannte Spolienrecht etwa für die vormals unter byzantinischer Herrschaft stehenden Städte Troia¹⁶⁰⁴ (Capitanata, gelegen an der Pilgerroute *via Traiana*) sowie Barletta¹⁶⁰⁵ und Brindisi¹⁶⁰⁶ belegt ist, könnte Ähnliches ebenso in Byzanz gegolten haben. Der Hintergrund für dieses Recht war das besondere Schutzverhältnis zwischen dem Reisenden und seinem Gastgeber. Dass dies manchmal auch missbraucht wurde, dokumentiert wiederum ein süditalienisches Zeugnis. Nach Beschwerden darüber, dass kranke oder gar krankgemachte Reisende von Gastgebern daran gehindert worden waren, Testamente aufzusetzen, verbot Papst Alexander III. derartige Machenschaften im Juli 1169:

»Händler, Reisende und Pilger [*viatores et peregrini*], die Gastfreundschaft in einem Haus der Stadt [sc. Benevent] genossen und dort erkrankten, durften nicht gehen oder ein Testament über ihr Eigentum verfassen [...] daher vermuten

viele, dass die Kranken von ihren Gastgebern absichtlich so behandelt wurden, so dass der Tod der Kranken wegen der Gier der Gastgeber erfolgte und ihre Hände und Wünsche dazu beigetragen hatten«¹⁶⁰⁷.

Tatsächlich starben viele Pilger während der Reise oder an ihrem Ziel. In Jerusalem gab es einen Pilgerfriedhof südlich des Sion, der vom Piacenzer Pilger als *ager sanguinis*, *in quo sepeliuntur omnes peregrini* bezeichnet wird (6. Jh.)¹⁶⁰⁸ und ein Jahrhundert später auch bei Adomnán Erwähnung findet¹⁶⁰⁹. Ein konkretes Quellenzeugnis dazu bietet die arabische Übersetzung der Vita des Stephanos Sabaites aus dem frühen 10. Jahrhundert, die auf einem 100 Jahre zuvor verfassten, aber nur fragmentarisch erhaltenen griechischen Text beruht. Sie berichtet für die Zeit um etwa 807, dass ein christlicher Pilger im Haus eines Christen in Jerusalem verstorben war und die muslimischen Behörden dessen mobilen Besitz einzogen, obwohl er Erbberechtigte gehabt habe¹⁶¹⁰.

Selbstverständlich müssen Einkünfte aus dem Vermögen verstorbener Pilger als in summa geringfügig angesehen werden. Wie im Falle der Eulogien – die im folgenden Kapitel behandelt werden – muss deshalb auch die Reziprozität eine Wirkung auf die Pilger entfaltet haben: also die gefühlte Verpflichtung, etwas zurückzugeben. Dies wird schon daran deutlich, dass Reziprozität nach der maximalen Aufenthaltsdauer von zumeist drei Tagen in der Form von Mitarbeit eingefordert wurde (s. S. 154). Daraus lässt sich schließen, dass dieses Konzept auch in den Xenodochien fest verankert war. Leider informieren uns die Quellen an keiner Stelle, ob Pilger während ihres Aufenthalts der Einrichtung etwas schenkten.

In jedem Fall konnten derlei Gaben unmöglich die veritablen Gesamtkosten eines Xenodochions abdecken. Darauf deutet schon hin, dass in allen ausführlicheren Quellen ausdrücklich die Stifter und Finanziers von Xenodochien gepriesen werden. Das war notwendig, um die Schenkungen mit Prestige zu vergelten und auf diese Weise zukünftige Spender zu motivieren¹⁶¹¹. Die Einrichtungen verfügten lediglich über Sozialkapital und der Zusage, für das Seelenheil des Spenders zu beten.

Abseits dessen konnten sich Xenodochien dauerhaft nur im Kontext eines ansonsten florierenden Pilgerwesens durch Querfinanzierung erhalten. Vor diesem Hintergrund erscheint es analytisch sinnvoll, die Xenodochien in oder bei Pilgerzentren und jene an Pilger Routen zu scheiden. Während erstere ja

1601 Haldon, Byzantium in the Seventh Century 291.

1602 Bartusis, Land and Privilege 75; Chitwood, Typologisierung 222.

1603 Peyer, Gastfreundschaft 70-71.

1604 Papst Honorius II. bestimmte i. J. 1127, dass das Vermögen von Reisenden und Pilgern (*viatores aut peregrini*) bei vorliegendem Testament, abzüglich eines Viertels für das Papsttum, wie im Testament vorgesehen zu verteilen sei, während bei *intestate* Verstorbenen dem Gastherr das Vermögen zufalle: Regesta chartarum Troianis, Nr. 50, 17 (184 Martin). – Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs 57.

1605 König Tancred dekretierte i. J. 1190, dass der seinem Königreich zustehende Teil des Nachlasses von *intestate* verstorbenen Pilgern (*quarta peregrinorum*) der Stadt zufalle: Tancredi regis Siciliae Diplomata, Nr. 1 § 7 (5 Zielinski).

1606 Das Bistum Brindisi bestimmte i. J. 1191, dass das dortige Haus der Alemanen Pilger bestatten dürfe und $\frac{3}{4}$ des Vermögens der *intestate* Verstorbenen

einziehen dürfe: Regesta chartarum Brundisinis 26 (49-51 Monti). – Houben, Auf dem Weg ins Heilige Land 111-113.

1607 Regesta chartarum Beneventanis, Nr. 89 (256-259 Ciarelli/de Donato/Matera). – Oldfield, Use and Abuse 153.

1608 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 26 (143 Geyer; 84 Wilkinson): »the field of blood, where they bury strangers«; Wilkinsons Übersetzung erscheint fragwürdig, weil in diesem Text des späten 6. Jhs. eher nicht Fremde, sondern religiös motivierte Reisende gemeint sein dürften.

1609 Adomnani De locis sanctis I 19 (198 Bieler). Dies ist der als Akeldama bekannte Friedhof, auch in der Zeit des Königreichs von Jerusalem der Pilgerfriedhof, siehe Riley-Smith, Death and Burial of Latin Pilgrims 167-168.

1610 Vita Stephani Sabaitae arabica, cap. 64 (100-101 Lamoreaux).

1611 Für den zugrundeliegenden ökonomischen Mechanismus: Harbaugh, Prestige Motive 277-282.

durch das Pilgerheiligtum finanziert wurden und demnach an den Pilgereinnahmen partizipieren konnten (Stichwort *Firma*: s. S. 189 f.), waren die Xenodochien entlang der Pilgerwege diesbezüglich benachteiligt. *De facto* benötigten die letzteren beständig Schenkungen, Stiftungen bzw. Zuschüsse seitens der sie verwaltenden Bistümer¹⁶¹². Diese Überlegung erlaubt, eine wesentliche Ursache für die vollständige Übernahme des xenodochialen Netzwerks an Mönchsorden im Westen (seit dem 6.-7. Jh.) und das Verschwinden der bischöflichen Xenodochien im Reich (im 7.-8. Jh.) zu erkennen. Die finanzielle Situation der Bistümer am Ende der Spätantike erlaubte es nicht länger, die gewachsenen Strukturen zu erhalten, und die Xenodochien entlang der Überlandstraßen gingen entweder in monastische Hände über oder vollständig unter.

Als dann im Byzantinischen Reich wieder Xenodochien entlang der Pilger Routen neu gestiftet wurden (an der *via Egnatia* und *via Imperialis* 11. Jh.: die des Klosters Petritzion¹⁶¹³ und in Rhaidestos¹⁶¹⁴), waren die aus Quellen bekannten Einrichtungen stets einer monastischen Gemeinschaft unterstellt und hatten deshalb auch Zugriff auf Einkünfte aus dem klösterlichen Landbesitz und weitere Einnahmequellen. Einige wenige erfreuten sich sogar kaiserlicher Unterstützung, die ihr Überleben sicherte: »while personal foundations accounted for a good many charitable institutions, it was probably imperial support that guaranteed their survival for centuries [...] the combination of private and public funding provided the most successful and lasting model for Byzantine char-

ity«¹⁶¹⁵. Die Bistümer unterhielten zu dieser Zeit nur noch Xenodochien in den größeren Städten und Pilgerzentren, wie etwa Konstantinopel und Jerusalem. Das spätantike Netzwerk bischöflicher Xenodocheia wurde m. E. deshalb nicht wiederbelebt, da es sich auch aus langfristiger wirtschaftlicher Sicht als impraktikabel erwiesen hatte.

Ein weiterer Aspekt kommt für die Zeit des 11. und 12. Jahrhunderts hinzu. Wie gezeigt wurde, entstanden sowohl innerhalb (Konstantinopel, 11. Jh.) als auch außerhalb (Jerusalem, 9. Jh.) des Reiches – lateinische Xenodochien, die allerdings wohl deshalb von den byzantinischen Quellen unerwähnt bleiben, da sie nicht von »orthodoxen« Pilgern frequentiert wurden. Warum sich diese Strukturen herausbildeten, ist nicht sicher zu sagen: Die bereits zuvor feststellbare Tendenz der Lateiner, in Rom hinsichtlich der *nationes* geschiedene Xenodochien zu nutzen, ist möglicherweise ein Vorbild. Ein weiterer Grund mag gewesen sein, dass Lateiner in den etablierten und von den Byzantinern genutzten Xenodochien schlechter behandelt wurden. Bis auf das Taktikon Nikons vom Schwarzen Berge, das »Franken« nur eine verkürzte Beherbergungszeit zugestand, fehlen hierfür aber die konkreten Belege. Krijnie Ciggaar glaubt sogar, dass vermögende westliche Pilger für die Nutzung der Xenodochien in Konstantinopel am Ende des 11. Jahrhunderts zahlen mussten¹⁶¹⁶. Tatsächlich bezieht sich aber die von ihr angeführte Beschwerde Papst Victor's III. (1086-1087) an Kaisermutter Anna Dalassena auf Bezollungen von Pilgern und nicht auf Herbergen¹⁶¹⁷.

1612 Sumption, *Pilgrimage* 164.

1613 Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii, linn. 1530-1575 (111-113 Gautier; 549-550 Johnson). – Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit 93-102.

1614 Michaelis Attaliatae Dispositio 535-536 (49 Gautier; 343 Talbot). – Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit 87-88.

1615 Herrin, *From Bread and Circuses to Soup and Salvation* 283.

1616 Ciggaar, *Western Travellers* 41.

1617 Victoris papae epistola ad imperatricem (PL 149, 961-962). Studie: Cowdrey, *Pope Victor* 43-47. Cowdreys Datierung folgt: Ciggaar, *Western Travellers* 39.

Pilgereulogien

Eulogien (εὐλογία, lat. benedictiones und syr. burkātā¹⁶¹⁸) 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 durften¹⁶¹⁹. Zudem waren sie als profane Gastgeschenke zur Begrüßung von Besuchern in christlichen Gemeinden in Gebrauch¹⁶²⁰. So gaben Mönche auf dem Berg Sinai zur Begrüßung Früchte und Brot an Besucher¹⁶²¹. 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 haben¹⁶²².

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: Brot¹⁶²³, seine Haare¹⁶²⁴ und Kreuze¹⁶²⁵, 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 bezeichnet¹⁶²⁶. 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. Jahrhunderts¹⁶²⁷ 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 ihm¹⁶²⁸. 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 Theodreti 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); Theodreti 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 Heiligkeit¹⁶²⁹. 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 wurde¹⁶³⁰. Das wird einerseits erkennbar am Inschriftenformular früher Eulogienbehälter, die älteren Amuletten folgte¹⁶³¹, 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«¹⁶³².

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 Mīnā¹⁶³³, St. Peter in Rom¹⁶³⁴, Myra¹⁶³⁵ und anderen Pilgerorten¹⁶³⁶ 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«¹⁶³⁷.

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 aufmerksam¹⁶³⁸. Nicht zuletzt signalisierte der Austausch der Eulogien auch die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft¹⁶³⁹, was sie besonders im politischen Raum zu einer symbolträchtigen Gabe werden ließ.

Pilgereulogien müssen einerseits von Devotionalien, andererseits von Reliquien erster und zweiter Ordnung¹⁶⁴⁰ 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 an¹⁶⁴¹.

Devotionalien hingegen wurden lizenziert auf Märkten gehandelt¹⁶⁴², wie z. B. Palmblätter aus Jericho¹⁶⁴³ (zurückkehrende westliche Pilger wurden wegen dieses häufigen Mitbringsels *palmiferi* genannt¹⁶⁴⁴) oder die Santiagomuscheln¹⁶⁴⁵. Devotionalien wurden weder geweiht noch gesegnet¹⁶⁴⁶. Geweiht wurden dagegen Eucharistia¹⁶⁴⁷ und die im Westen verbreiteten Pilgerabzeichen¹⁶⁴⁸.

Pilgereulogien dagegen bedurften keiner Weihe; sie galten als gottgesandt¹⁶⁴⁹ 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 machen¹⁶⁵⁰ und dem eigenen Seelenheil dienen¹⁶⁵¹. 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 erwähnt¹⁶⁵², sondern auch durch die Beischrift einer in Sardeis gefundenen Ampulle bestätigt¹⁶⁵³. Einerseits wurde die jeweilige Substanz unter Gebeten auf den Schiffsrumpf gerieben, so der Staub (Ḥnānā, s. u.) des Symeon Stylites d. Ä.¹⁶⁵⁴ (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 ἐνεπαθήσας τὴν ὄψιν ἐπιθυμεί 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 wurden¹⁶⁵⁶ (9. Jh.), in Ioannes Xiphilinos' Sammlung der Wunder des hl. Eugenios¹⁶⁵⁷ (11. Jh.) und für das Johannesheiligtum in Ephesos¹⁶⁵⁸ (14. Jh.).

Zugleich intensivierten Pilgereulogien dank ihrer haptischen und olfaktorischen Eigenschaften die Pilgererfahrung¹⁶⁵⁹ und dienten als Erinnerungs- und Beweisstück für eine absolvierte Reise¹⁶⁶⁰. Besonders die in Behälter gefassten Pilgereulogien eigneten sich vorzüglich für den persönlichen Gebrauch, wurden zumeist am Körper getragen¹⁶⁶¹, vornehmlich um den Hals z. B. mittels eines Lederbands¹⁶⁶², wie wir sowohl durch archäologische Überreste¹⁶⁶³ als auch aus Bildquellen erfahren¹⁶⁶⁴. 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«¹⁶⁶⁵.

Aufgrund dieser Nutzungsart werden Eulogienbehälter auch oft in Gräbern gefunden, da sie mit ihrem Träger bestattet wurden¹⁶⁶⁶. 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 werden¹⁶⁶⁷. Theodoret von Kyrrhos beschreibt eine

apotropäische Verwendung im Kontext seines eigenen Hauses, wo er ein mit Märtyreröl gefülltes Fläschchen (ληκύθιον) bei seinem Bett platziert hatte¹⁶⁶⁸. 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«) entdeckt¹⁶⁶⁹.

Ebenso eigneten sich Pilgereulogien als Geschenk für kranke und nicht reisefähige Angehörige¹⁶⁷⁰. Im Unterschied zu Reliquien der ersten bis zweiten Ordnung werden sie in der Spätantike nicht für Altarweihen eingesetzt¹⁶⁷¹; dies ist erst für die mittelbyzantinische Zeit in seltenen Fällen nachweisbar¹⁶⁷².

Variantspektrum und Produktion von Pilgereulogien

Der Grundstoff für Pilgereulogien war stets billig und schier unerschöpflich¹⁶⁷³ und wurde von Mönchen oder Klerikern am Pilgerort gesammelt und verarbeitet¹⁶⁷⁴. 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 nachzuvollziehen¹⁶⁷⁵.

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 παντελή τοῦ ζῆν ἀνελπίστια 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 ἁγίαν 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 Metanoite: 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 κηρίον¹⁶⁷⁶ in den Quellen erscheinen. Kerote wurde durch Körperwärme zum Schmelzen gebracht und mithin körperlich anwendbar gemacht¹⁶⁷⁷. 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«¹⁶⁷⁸. 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«¹⁶⁷⁹. Die Kerote wird besonders in ausgewiesenen Heilungs-Pilgerorten in der Spätantike sehr häufig erwähnt¹⁶⁸⁰ und im Kosmidion sogar synonym zu φάρμακον verwendet¹⁶⁸¹. Sie galt offenbar als ein etabliertes Heilmittel.

Daneben wurden in einigen syrischen Heiligtümern Staub (syr. Ἡνᾶνᾱ »Eulogie«¹⁶⁸², griech. μάννα »Pulver« oder κόνις »Staub«) und farblich auffällige Erde an Pilger verteilt¹⁶⁸³. 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 wurde¹⁶⁸⁴.

An Flüssigkeiten wurden Wasser¹⁶⁸⁵, sogenanntes »Blut«¹⁶⁸⁶ und Baumharz¹⁶⁸⁷ für Pilgereulogien genutzt. Zum

beliebtesten Grundstoff für Pilgereulogien entwickelte sich allerdings wohl auch wegen der lautlichen Nähe von ἔλαιον (Öl) und ἔλεος (Gnade)¹⁶⁸⁸ das Öl mit gewissen Beimengungen (z. B. Wein oder Staub¹⁶⁸⁹).

In vielen Heiligtümern wurde das Öl aus einer vor dem Grab brennenden, nie versiegenden Lampe entnommen¹⁶⁹⁰. Dies wird erstmals von Kyrillos von Skythopolis in seiner Vita des hl. Euthymios erwähnt (6. Jh.): Das Öl half angeblich gegen einen Dämon¹⁶⁹¹. Später mehren sich die Zeugnisse: Lampenöl vom Grab des Theodoros Homologetes habe eine Heilung bewirkt (9. Jh.)¹⁶⁹², ähnliches wird für die Gräber der Theodora in Thessaloniki¹⁶⁹³ und der Kaiserin Theophanous¹⁶⁹⁴ beschrieben (beide 10. Jh.). Das Öl des hl. Eugenios wurde auf dem kranken Körper eingerieben¹⁶⁹⁵ oder für Exorzismen genutzt¹⁶⁹⁶. Nachdem eine Frau Öl vom hl. Euaristos getrunken hatte (erste Hälfte des 10. Jhs.), sei sie drei Tage später von einem Dämon befreit gewesen¹⁶⁹⁷.

Die Pilgereulogie auf Basis von Öl erfuhr eine bedeutende Fortentwicklung. Es bildete sich schlussendlich im 7. Jahrhundert das durch seine Parfümierung¹⁶⁹⁸ und Konsistenz charakteristische Myron heraus (*μύρειν, fließen)¹⁶⁹⁹. Die ersten sicheren Belege für Myron finden sich für Amathous (Zypern)¹⁷⁰⁰, Myra (dessen Name Kaiser Konstantin VII. von Myron herleitete)¹⁷⁰¹, die Theraponkirche in Konstantinopel¹⁷⁰² und Patras¹⁷⁰³. 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 τόπιπυ.
- 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). – Theophanous (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 Blutulogien: 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 legen¹⁷⁰⁴. In jenem Jahrhundert jedenfalls steigen auch die Erwähnungen für diese Substanz reichsweit sprunghaft an¹⁷⁰⁵. 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 entspringe¹⁷⁰⁶, 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 Salbe¹⁷⁰⁷ oder Trinkarznei¹⁷⁰⁸ forciert. Gleichzeitig lieferte der Wohlgeruch auch eine theologische Begründung, da (Kontakt-)Reliquien generell als Vorboten des Paradieses angesehen wurden¹⁷⁰⁹.

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«¹⁷¹⁰. 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«¹⁷¹¹.

Nicht nur Menschen, sondern auch Tiere wurden mit Eulogien geheilt: Eine Eulogie Symeons d.J. (6. Jh.) half laut seiner Vita einem Esel¹⁷¹² und Pferde genasen dank Eulogien des Asketen Aphraphat¹⁷¹³ (5. Jh.) und des Theodoros von Sykeon¹⁷¹⁴ (7. Jh.). Das Spektrum der geheilten Krankheiten war unbegrenzt. Pilgereulogien gewährten aber auch Abhilfe gegen alltägliche Leiden wie ausbleibenden Haarwuchs¹⁷¹⁵, Schlangenbisse¹⁷¹⁶ oder zu starke Geburtswehen¹⁷¹⁷. Neben dem vorherrschenden Heilzweck konnten sie ihre Wirkkraft auch anders entfalten: Durch Beigabe von Staub bzw. Erde in sauren Wein wurde dieser angeblich süß¹⁷¹⁸ und Bäume und Kulturpflanzen wuchsen besser, wenn man sie mit einer Pilgereulogie besprengte¹⁷¹⁹. 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 Demetriani 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 Delehay). – 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 Thessalonicensi*, 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 Thessalonicensi*, 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 Thessalonicensi*, 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 σφραγίδι ἐκμαθητῶν ἀκουέτω ὡς οὐκ ἔστιν ὄλιγος μύρου παραδοχὴ ἐν τῇ διασκευῇ τοῦ βαπτίσματος, εἰ μὴ μετὰ τὸ βάπτισμα εὐθύς, ὀπίκα καὶ τῆς λειτουργίας ἐναρξίς γίνεται, προσσαγομένων 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 Delehay). – *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 tollent 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 *Theodoretus 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

Jerusalemer Grabeskirche

Die frühesten Belege für eine Abgabe von Pilgereulogien in der Grabeskirche finden sich noch nicht bei Egeria (4. Jh.)¹⁷²⁰, 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«¹⁷²¹. 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«¹⁷²². Aus dem unter muslimischer Herrschaft stehenden Jerusalem brachten die Pilger Grablampeöl aus der Anastasis-Rotunde nach Hause¹⁷²³. 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«¹⁷²⁴. 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«¹⁷²⁵.

Diese Erde wird bereits von Augustinus erwähnt, von ihm aber als Sand bezeichnet¹⁷²⁶, und ist durch eine Authentika des 9. Jahrhunderts im Lateran bezeugt (*Terra de sepulchro domini*)¹⁷²⁷. Zudem findet diese Art der Pilgereulogie als *κόγις* respektive *Ḥanān* in den griechischen und arabischen Rezensionen der romanhaften Vita des Theodoros von Edessa Erwähnung¹⁷²⁸. 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)¹⁷²⁹ 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 wurde¹⁷³⁰.

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 Öl¹⁷³¹ 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 Ampullen¹⁷³²,

- 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 abbilden¹⁷³³. Die Umschrift variiert; am häufigsten erscheint »Ἐλαιον ξύλου ζωής 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)¹⁷³⁴. 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 hatte¹⁷³⁵. 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 beigegeben¹⁷³⁶ und wohl nicht, wie André Grabar noch annahm, als Enkolpia getragen¹⁷³⁷. Auch aus ägyptischen Grabkontexten sind mindestens zwei solcher Ampullen bekannt geworden¹⁷³⁸.

In jedem Fall belegen diese Eulogienbehälterfunde, denen Einzelstücke in musealen Sammlungen meist unbekannter Provenienz¹⁷³⁹ und zwei Funde in Yenikapı (Istanbul)¹⁷⁴⁰ anbei gestellt werden können, dass für die spätantike Aristokratie Eulogien in Jerusalem abgegeben wurden, die wegen der Wertschätzung des speziellen Eulogienbehälters wohlverwahrt wurden¹⁷⁴¹ (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 nachverfolgen¹⁷⁴². Produziert wurden die Ampullen jedenfalls nach allgemeiner Auffassung in Jerusalem selbst¹⁷⁴³ und nicht etwa in Konstantinopel, wie noch André Grabar annahm¹⁷⁴⁴. 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 dienten¹⁷⁴⁵. 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 Nazareth¹⁷⁴⁶, Emmaus¹⁷⁴⁷, Berg Tabor¹⁷⁴⁸, die Taufstelle am Jordan¹⁷⁴⁹, Bethlehem¹⁷⁵⁰ 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**)¹⁷⁵¹, 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 erhalten¹⁷⁵². 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 Zeit¹⁷⁵³, 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 aufgenommen¹⁷⁵⁴. Die wenigen Eulogienbehälter – mir bekannt sind sechs Exemplare¹⁷⁵⁵ – sind bleiern, etwas kleiner, haben Henkel und einen breiten Hals, folgen ansonsten aber grundsätzlich dem Schema der spätantiken Monza-Bobbio-Ampullen¹⁷⁵⁶, wobei sie das Grabesmotiv mit verschiedenen Heiligen individuell kombinieren (**Abb. 8-9**)¹⁷⁵⁷. 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 sind¹⁷⁵⁸.

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 Kreuzfahrerherrschaften: 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).

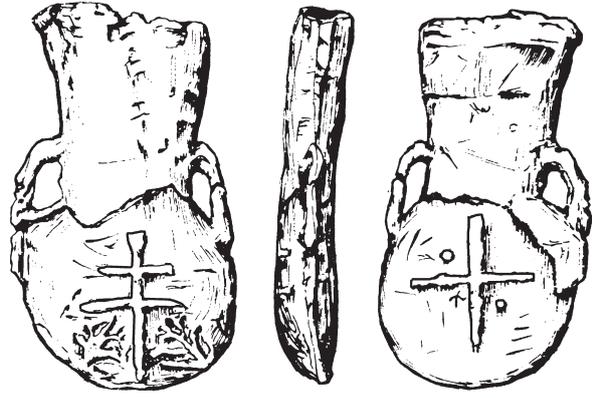


Abb. 11 Bleiampulle, gefunden bei Grabungen in Sirmium südlich der Sava i. J. 1949. – (Umzeichnung nach Minić, Mačvanska Mitrovica 57 Abb. 9).



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

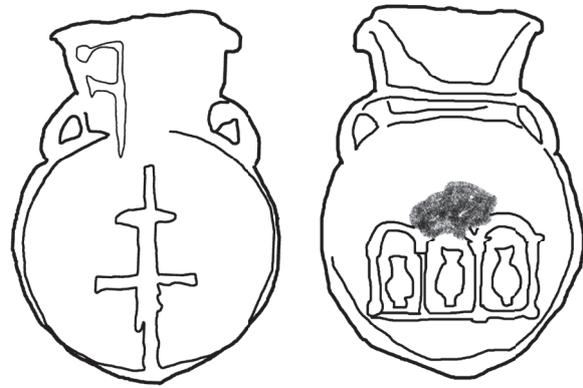


Abb. 12 Bleiampulle mit Patriarchenkreuz. – (Halûk Perk Museum, Istanbul, 3173. Umzeichnung M. Ritter).



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).

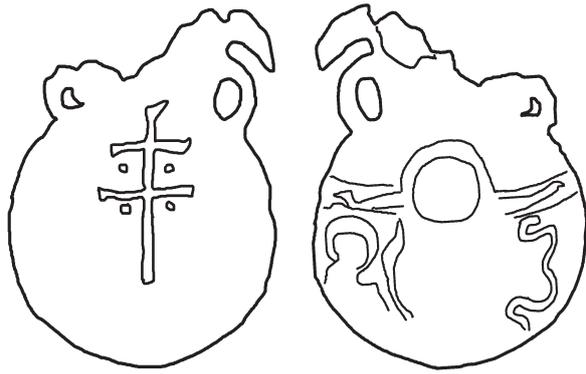


Abb. 14 Bleiampulle, gefunden bei Grabungen in Kadikalesi i. J. 2009. – (Archäologisches Museum, Aydın. Umzeichnung nach Mercangöz, Kadikalesi/Anaia Kazisi 228 Abb. 6)

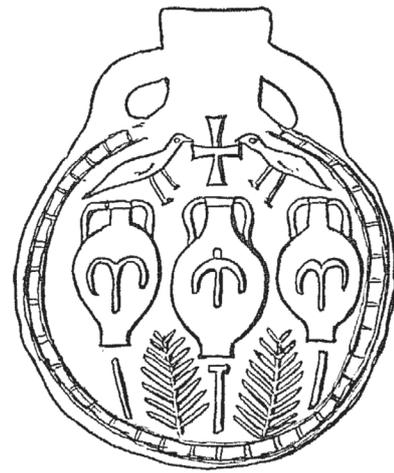


Abb. 15 Terrakotta-Ampulle, gefunden in Einabus (nahe Nablus) in der Mandatszeit. – (Israel Antiquities Authority, 42.95. Umzeichnung nach Bagatti, Ampolle-ricordo fittili 124 Abb. 4).

Daneben gab es aber auch Bleimedallions zum Tragen um den Hals, die auf dem Avers die Kreuzigung, auf dem Revers die Frauen am Grabe abbilden¹⁷⁵⁹.

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**)¹⁷⁶⁰.

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 Funde¹⁷⁶¹ und zwei aus dem Balkanraum¹⁷⁶² geschah. Weitere Exemplare wurden in Korinth (eines)¹⁷⁶³, Braunschweig (eines)¹⁷⁶⁴ und vermutlich in Bulgarien (zwei)¹⁷⁶⁵ 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 Pilgerschreine¹⁷⁶⁶. 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**)¹⁷⁶⁷, ein zweiter befindet sich im Halûk Perk Museum (**Abb. 12**)¹⁷⁶⁸, ein dritter wurde in der Canlı Kilise (Kapadokien) aus einem Horizont des 10.-13. Jahrhunderts geborgen (**Abb. 13**)¹⁷⁶⁹ und ein vierter wurde 2009 im Hafentort Anaia/Kadikalesi (Ionia) ausgegraben (**Abb. 14**)¹⁷⁷⁰. 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 ist¹⁷⁷¹. 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 Kazisi 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 bezogen¹⁷⁷².

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 *no lens 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 Stücke¹⁷⁷³. 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 befüllt¹⁷⁷⁴. Überdies könnte alternativ auch der vor dem Grab brennenden Lampe entnommene Öl eingefüllt worden sein, das die Wundersammlungen erwähnen¹⁷⁷⁵. Die stratifizierten Funde in Kom el-Dikka (Alexandria) lassen auf einen Produktionsbeginn der Ampullen im späten 5. Jahrhundert schließen¹⁷⁷⁶. Daran

anschließend lässt sich eine Vereinheitlichung der Bildmotive beobachten, die am Ende des 6. Jahrhunderts einsetzte und sich im 7. Jahrhundert weiter verstetigte¹⁷⁷⁷. 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 %) ¹⁷⁷⁸. Die Mehrheit zeigt allerdings schlicht den hl. Menas zwischen zwei Kamelen, was auf sein in der Vita erzähltes Begräbnis rekurriert¹⁷⁷⁹. Im British Museum werden ein Bleimedallion¹⁷⁸⁰ und in Kairo vier bleierne Menasampullen verwahrt¹⁷⁸¹, 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 hin¹⁷⁸². Es ist wegen größerer zusammenhängender Ampullenfunde angenommen worden, dass es Werkstätten sowohl in Abū Mīnā als auch in Alexandria gegeben habe¹⁷⁸³. Es erscheint naheliegend, zumindest eine Werkstatt an der von Westen auf die Basilika zulaufenden Straße (*cardo*) zu lokalisieren, da dort besonders viele Ampullenfunde gemacht wurden¹⁷⁸⁴. 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 verflüchtigte¹⁷⁸⁵. Aufgrund dieser Beobachtung vermutet Hunter-Crawley, dass nicht der Inhalt, sondern der Akt der Befüllung und der darauffolgende olfaktorische, durch Auflösung des Weihrauchs¹⁷⁸⁶ 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 geworden¹⁷⁸⁷. Thekla wurde aber nicht in Abū Mīnā, sondern in einem eigenen Heiligtum in der Mareotis (in at-Tūm) verehrt, wie ein Wunderbericht andeutet¹⁷⁸⁸. 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*)¹⁷⁸⁹, die vermutlich den Theklakult an diesem Ort etablierte. Stephen Davis nimmt an, dass ihre Eulogienbehälter als ein »gendered model« für Schwangere dienten¹⁷⁹⁰. Ebenfalls vermutet wurde, dass die Auswahl Theklas als Nebenheilige mit einer Konkurrenzstellung zwischen Seleukeia (Isauria) und Abū Mīnā zusammenhängen könnte¹⁷⁹¹. 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 – Abbakon von Rom bzw. der isaurische Konon)¹⁷⁹². 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 standen¹⁷⁹³. 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 bildeten¹⁷⁹⁴. 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 wurden¹⁷⁹⁵ 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.

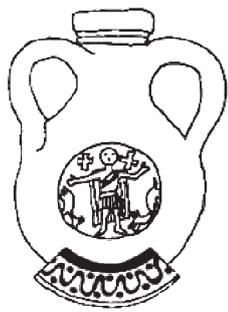
1791 Bangert, Pilgrimage 314; Durand, Byzance 156-157.

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.

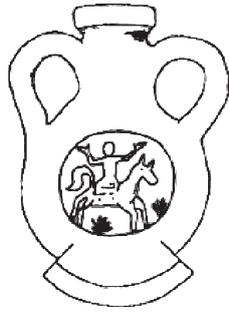
1793 Zur klerikalen Organisationsstruktur in Abū Mīnā s. Caseau, Ordinary Objects 647.

1794 Engemann, Eulogien und Votive 229.

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



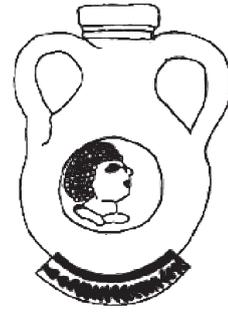
Menas zwischen zwei Kamelen



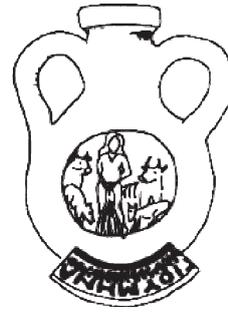
Menas zu Pferde



Menas mit übrigen Bildern
kombiniert



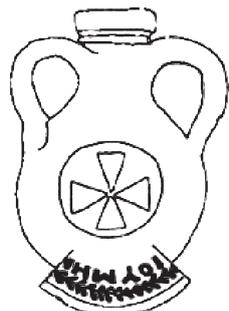
Menasbüste



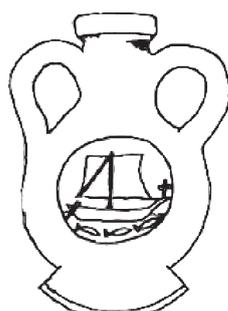
Anderer Heiliger



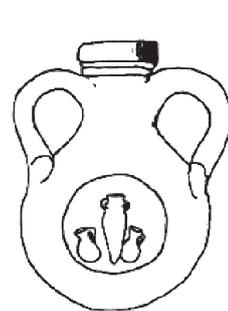
Vogel



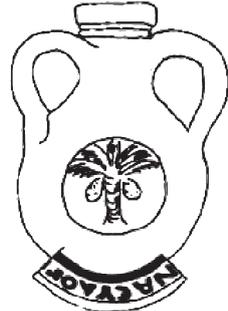
Kreuz



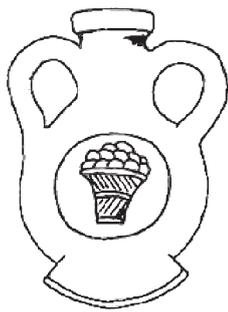
Schiff



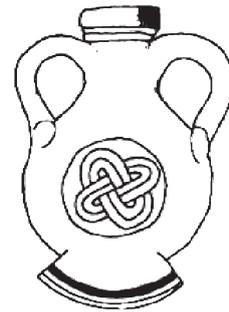
Amphore zwischen zwei Krügen



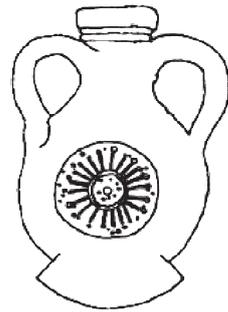
Baum



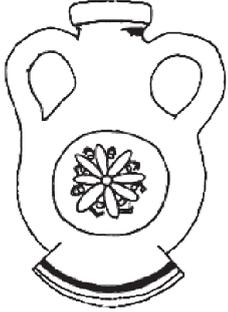
Früchte- oder Brotkorb



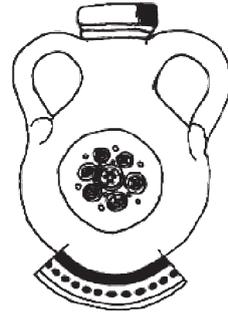
Salomonsknoten



Sonnensymbol



Florales Symbol



Geometrisches Symbol



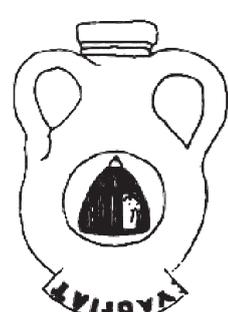
Kreissymbol



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 Inschriften¹⁷⁹⁶ als Gruppe deutlich von anderen Terrakottaampullen unterscheidbar, jedoch untereinander hinsichtlich ihrer figürlichen Darstellungen nicht kohärent (Abb. 18)¹⁷⁹⁷. Die größten Sammlungen im Louvre, in London und in Berlin gingen aus Antiquitätenkäufen im Raum Smyrna, Ephesos, Priene, Thyateira und Kalymnos hervor¹⁷⁹⁸. 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 worden¹⁷⁹⁹, womit die bereits länger gehegte Vermutung¹⁸⁰⁰, 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 ist¹⁸⁰¹. Weiterhin gibt es kleinere Exemplare, die nur mit Kreuzen, Muscheln oder Palmetten geometrisch verziert sind und die z. B. im phrygischen Laodikeia gefunden wurden¹⁸⁰². 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«¹⁸⁰³. 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 ausspricht¹⁸⁰⁴, 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 Provenienz. – (Karte M. Ritter).

auch dort Funde gemacht wurden¹⁸⁰⁵) oder etwa auf Chonai. Denn die dokumentierten Fundplätze der kleinasiatischen Ampullen reichen über das mittlere und nördliche Ionien hinaus (Abb. 19)¹⁸⁰⁶, bspw. ins phrygische Uşak/Alaouda (eine Ampulle)¹⁸⁰⁷, nach Sardeis (fünf)¹⁸⁰⁸, Samos (eine)¹⁸⁰⁹, Milet (eine)¹⁸¹⁰, Didyma (eine)¹⁸¹¹, Phokaia (eine)¹⁸¹², Pergamon (vier)¹⁸¹³, ins karische Neapolis/Yazıkent (eine), Mylasa

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

- 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)¹⁸³⁰, im syrischen Antiocheia (zwei)¹⁸³¹ und sogar im armenischen Dvin (eine)¹⁸³². 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, Marienszenen¹⁸³³, unbezeichnete Styliten¹⁸³⁴, Reiter¹⁸³⁵, der Apostel Andreas¹⁸³⁶ oder Johannes der Täufer¹⁸³⁷ 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 Ampullen¹⁸³⁸, 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. Jahrhundert¹⁸³⁹. Stratigraphisch abgesicherte Kontexte verweisen in dieselbe Zeit¹⁸⁴⁰. 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 Anhänger¹⁸⁴¹. 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 sein¹⁸⁴², der in die Ampullen gefüllt wurde, da er am häufigsten als Pilgereulogie erwähnt wird¹⁸⁴³.

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 wurden¹⁸⁴⁴, 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 Myra¹⁸⁴⁵ und Euchaita (zu den Panegyrien s. S. 148) bezeugt. Diese Frühlingsfeste wurden mit einer Blumenprozession begangen¹⁸⁴⁶. Im Falle von Ephesos lässt sich vermuten, dass eventuell Blütenstaub mit dem Staub vermischt abgegeben wurde¹⁸⁴⁷, 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 erscheint¹⁸⁴⁸. 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 lassen¹⁸⁴⁹. 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 aufnahmen¹⁸⁵⁰.

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 Ampullen¹⁸⁵¹.

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 Samischen 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**)¹⁸⁵². Es handelt sich um eine Feldflasche mittleren Volumens¹⁸⁵³, die schwarz-glasiert und nur geometrisch verziert ist und eine eigenwillige Setzung der Henkel aufweist. Die Glasur, die einen hohen Blei- und Eisenanteil aufweisen muss¹⁸⁵⁴, 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«¹⁸⁵⁵. Nach der Segnung dienten sie fortan als Phylakterion und Diokterion gegen alle Gefahren und wurden um den Hals getragen¹⁸⁵⁶.

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 Öl¹⁸⁵⁷ an Pilger verteilte¹⁸⁵⁸ und aufgrund seiner Berührung zur Kontaktreliquie geworden war. Eingesetzt wurde es gegen die Gefahren von Wildtieren und Seestürmen auf der Reise¹⁸⁵⁹ 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 können¹⁸⁶⁰. 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 zuzuweisen¹⁸⁶¹. 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 hergestellt¹⁸⁶² und in einem Fall mit Metall überzogen wurden¹⁸⁶³. 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 sind¹⁸⁶⁴: 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 aufgefunden¹⁸⁶⁵, sowie in Dāhis (acht)¹⁸⁶⁶. Auch wenn ihr eigentlicher Produktionsort mit eventuellen Öfen noch nicht entdeckt wurde, ist dieser zweifellos in direkter Umgebung des Berges zu suchen¹⁸⁶⁷. 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«¹⁸⁶⁸; die Befundsituation spricht aber deutlich dafür, dass in ihnen Jetons und anderes verkauft wurden¹⁸⁶⁹.

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.¹⁸⁷⁰, ansonsten ein breites Spektrum biblischer Szenen, besonders die Magierhuldigung¹⁸⁷¹ sowie Schiffdekore¹⁸⁷². Einige haben eingeritzte Namen, die – je nach Forschermeinung – entweder auf den Hersteller¹⁸⁷³ oder den Pilger¹⁸⁷⁴ zu beziehen sind, ohne dass diese Frage zu klären ist. Anstatt die Bandbreite der Bildmotive aus kunsthistorischer oder liturgischer Perspektive zu beleuchten¹⁸⁷⁵, 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 σφραγίδες angesprochen wer-

den¹⁸⁷⁶. 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 Textquellen¹⁸⁷⁷ und etwa sechs in Sammlungen befindlichen Jetons¹⁸⁷⁸, 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«¹⁸⁷⁹.

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«¹⁸⁸⁰. 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 sei¹⁸⁸¹.

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 vollständig¹⁸⁸². Dem ist grundsätzlich beizupflichten. Beiden gemein sind die zentralen Bildelemente: Säule ohne Kapitell, flankierende Engel mit Palmwedeln in ihren Händen¹⁸⁸³ sowie Beifiguren (oft als Mönche gekennzeichnet)¹⁸⁸⁴.

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 stammte¹⁸⁸⁵. Deshalb vermuten die Ausgräber von Qal'at Sim'an eine gemeinsame Produktion beider Jetongruppen in denselben Werkstätten (6.-7. Jh.)¹⁸⁸⁶, 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)¹⁸⁸⁷.

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 (Sardeis¹⁸⁸⁸ und Smyrna¹⁸⁸⁹; Berytos und Kaisareia Paralios¹⁸⁹⁰) mit Stylitendarstellungen bekannt geworden, die aufgrund des Palmen-Attributs eventuell Symeon d. J. oder einem nur aus Textquellen bekannten Styliten zugewiesen

werden können¹⁸⁹¹. 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) wiederbesiedelt¹⁸⁹² 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 Ampullen¹⁸⁹³. Die Ampullenproduktion wird durch eine Matrize im Museum von Gaziantep belegt¹⁸⁹⁴. Sie diente der Herstellung von Bleiampullen mit der Umschrift: εὐλογία [κ]υρίου καὶ τοῦ ἁγίου [θαυματοῦ]ργοῦ (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 produziert¹⁸⁹⁵, 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 θαυματοῦργοῦ 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 ein¹⁸⁹⁶.

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 behaupten¹⁸⁹⁷. 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 Exemplare¹⁸⁹⁸ deuten auf einen spezialisierten Produktionsort im Reich hin, z. B. Antiocheia¹⁸⁹⁹. Drei steinerne Matrizen für die Herstellung dieser Medaillons sind mir bekannt: im Kelsey Museum (Michigan), in der Sammlung N. Thierry¹⁹⁰⁰ 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 Kreuzanhänger¹⁹⁰¹. 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 abgegeben¹⁹⁰². Außerdem ist die sonntägliche¹⁹⁰³ Austeilung von Kerote, also von Kerzenwachs-Jetons durch das Kultpersonal bezeugt¹⁹⁰⁴.

Im Kosmidion wurde auch jeden Sonntagnachmittag¹⁹⁰⁵ ebensolche Kerote an Pilger verteilt¹⁹⁰⁶.

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.)¹⁹⁰⁷.

Zwar sind keine Eulogienbehälter explizit bezeugt, doch erscheint es plausibel, dass die gerühmten Heilwässer der hll. Mokios und Sampson¹⁹⁰⁸ 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 verbinden¹⁹⁰⁹.

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 Sophia¹⁹¹⁰, obwohl es im Großen Palast verwahrt wurde. Daher wurde dieses singuläre Quellenzeugnis in Zweifel gezogen und lediglich als Projektion auf Jerusalem interpretiert¹⁹¹¹; jedoch wurden diese Zweifel überzeugend zurückgewiesen¹⁹¹². 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 wohlbekannt, 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).

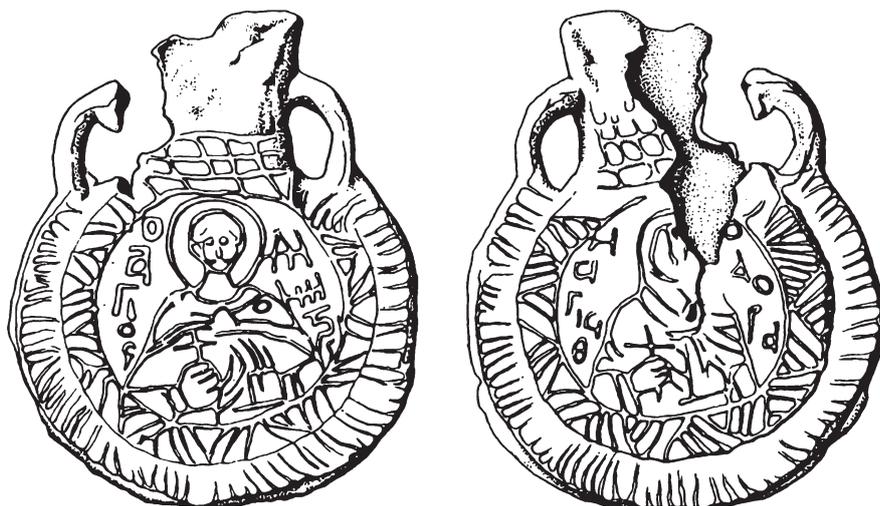
1909 Foskolou, Reading the Images 321-322 (mit Verw.): εὐλογία τῆς Θεοτόκου καὶ τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ Πιννουλόφου (Archäologisches Museum, Ägina, 5271).

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 besaßen¹⁹¹³. Ampullen dieses Typs sind bislang allerdings nicht bekannt geworden¹⁹¹⁴. Des Weiteren wurde in Cherson auf der Krim eine mittelbyzantinische Matrize für Ampullen gefunden¹⁹¹⁵. 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«¹⁹¹⁶.

Die hier erstmals als *Koutrouvia* bezeichneten¹⁹¹⁷ 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 produziert¹⁹¹⁸; bislang sind etwa 50 Exemplare bekannt (Abb. 24)¹⁹¹⁹. 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 Gruppe¹⁹²⁰ ist mehrfach in der erst seit 1185 bedeutenden Siedlung Veliko Tŕrnovo belegt¹⁹²¹. 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 Ölzweig: 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 κουτρούβιον, τοῦτο τῶν ἀναβλυσζόντων ἐκεῖθεν μύρων πεπλήρωκεν. Zum Autor: PLP 26708.

1917 Wörtlich »Transportbehälter (für Flüssigkeit)«, s. Makris, *Ships* 93; LBG 877 s. v. κουτρούβιον.

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 Provenience. – (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 eingestellt¹⁹²². 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 santa* zu apostrophieren¹⁹²³. 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) wissen¹⁹²⁴. Interessanterweise lehnen sich die *Koutrouvia* an die Jerusalemer Ampullen der Kreuzfahrerzeit an, die zwischen 1153-1187 produziert worden waren, worauf bereits Katja Boertjes hinwies¹⁹²⁵. 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 erachten¹⁹²⁶.

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 Acharidensis Dialogus* 1 (34 Anm. 2 Schmidt).

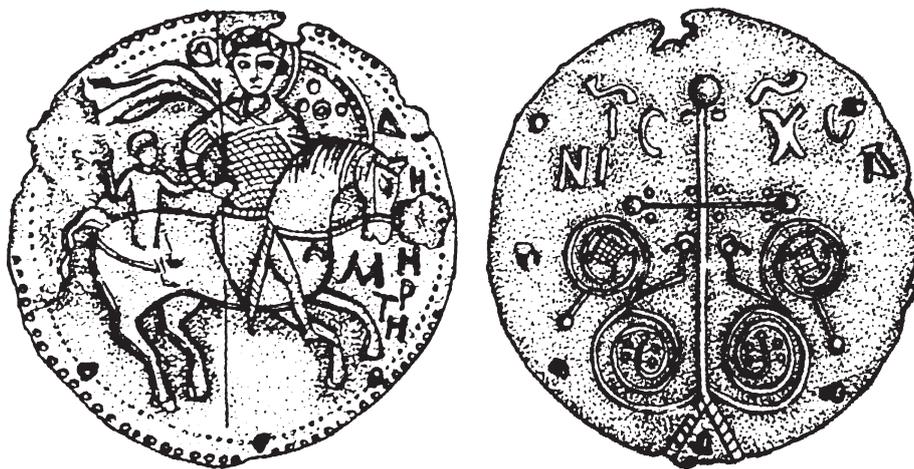
1923 Der Taufname des Sohnes von Bonifatius von Montferrat war Demetrios (*1205/1206) und das Scheitern der Belagerung Thessalonikis durch Kalojan (1207) wurde dem hl. Demetrios zugeschrieben, der allgemein bei den Kreuzfahrern sehr verehrt wurde; cf: Lapina, *Demetrios of Thessaloniki* 109-110.

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. Jahrhundert¹⁹²⁷. 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 wurden¹⁹²⁸. 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 belegte¹⁹²⁹ Myron des hl. Demetrios gefüllt¹⁹³⁰, 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 wurde¹⁹³¹. 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 postulieren¹⁹³². 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 anzunehmen¹⁹³³. 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«¹⁹³⁴.

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 Theodora 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 wurde¹⁹³⁵. 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 ἐξάσπας μῆρινθου τῆ θαλάττῃ προσέριψε)¹⁹³⁶.

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 tragen¹⁹³⁷. 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.)¹⁹³⁸. 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 abbricht¹⁹³⁹. Dies wird üblicherweise mit der arabischen Expansion und den damit verbundenen wirtschaftlichen Verwerfungen erklärt, die einen Rückgang des Fernpilgerwesens nach sich zogen¹⁹⁴⁰. 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 Kreuzfahrtherrschaften 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 wurden¹⁹⁴¹. Lediglich Chiara Lambert versuchte, die Fundplätze mit den Itinerarien auf Korrelation zu prüfen¹⁹⁴² 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 sind¹⁹⁴³, 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 wurden¹⁹⁴⁴. 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 Ἀποκαυκὸς [...], 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 ἀγίου μύρου οἴκαδε ἀπεκόμισεν εἰς ἀγιασμὸν 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.

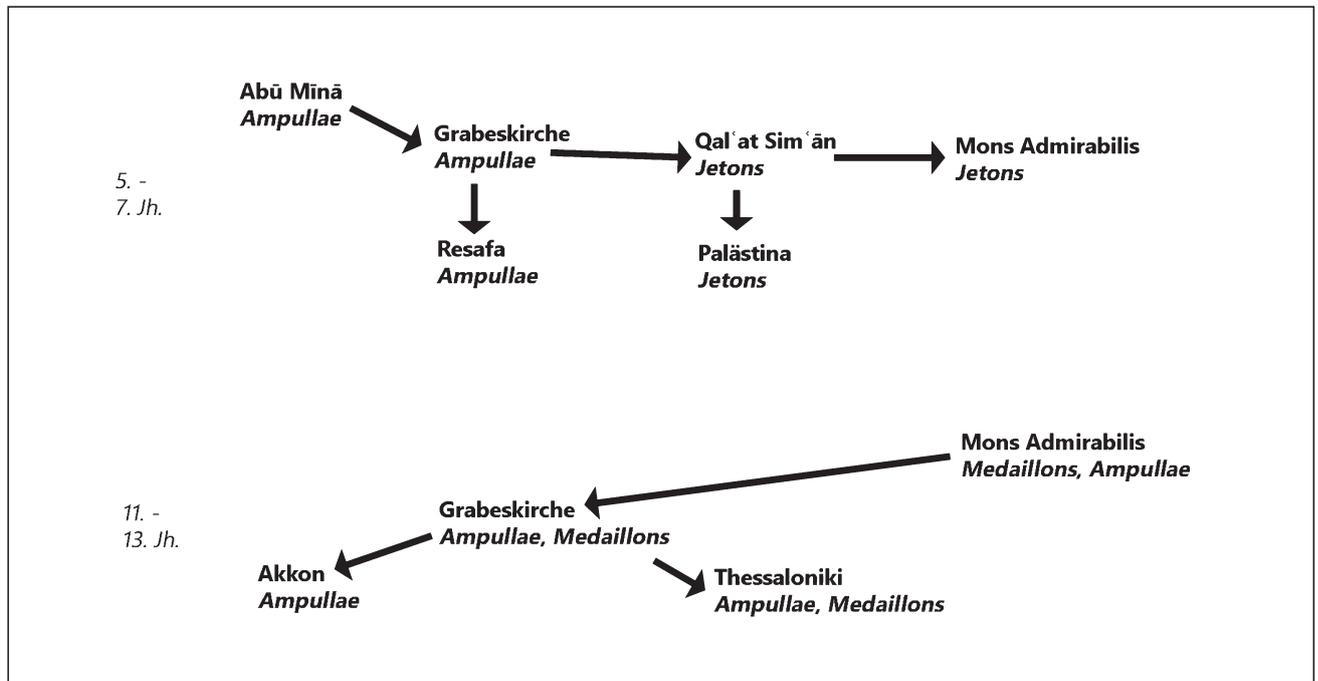


Abb. 27 Schaubild der bekannten Eulogenbehältertypen und ihres ersten Auftretens, die eine vermutliche Abhängigkeit zueinander vermuten lassen (5.-13. Jh.). – (Grafik M. Ritter).

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 wurden¹⁹⁴⁵.

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'ān 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 erklärt¹⁹⁴⁶. 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 hätten¹⁹⁴⁷. Diese Hypothese entbehrt jeder Quellengrundlage und ist mit Jean-

Pierre Sodini abzulehnen¹⁹⁴⁸. 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 schenkte¹⁹⁴⁹.

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*)¹⁹⁵⁰. 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 Marktgängigkeit¹⁹⁵¹, 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 einsetzen¹⁹⁵². Diese Lücke hängt wohl damit zusammen, dass Pilgereulogien zunächst eine Ehre für ausgewählte hochgestellte Pilger waren¹⁹⁵³ 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 beziehen¹⁹⁵⁴.

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 Pilgerabzeichen¹⁹⁵⁵ – weder gehandelt noch verkauft, sondern stets geschenkt¹⁹⁵⁶. Ein Indiz dabei liefert schon der

Wortgebrauch von εὐλογία, der stark zum Geschenk und der Gabe tendierte¹⁹⁵⁷. Aus diesen Überlegungen schloss Daniel Caner, dass sowohl Eulogien als auch Pilgereulogien »disintegrated gifts« gewesen seien¹⁹⁵⁸. 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 Pilgers¹⁹⁵⁹. 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 Ampullen¹⁹⁶⁰ 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«¹⁹⁶¹. Auch ein anderer Mönch zu früherer Zeit, der hl. Auxentios in Bithynien gegenüber von Konstantinopel (5. Jh.)¹⁹⁶² vergab selbsthergestellte Kreuz-Eulogien: »Am Tage fertigte er kleine Kreuze vollkommen glücklich mit seinen Händen, die die von ihm Weggehenden mit seinem Segen wegtrugen«¹⁹⁶³. 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 Reziprozitätsgütern¹⁹⁶⁴.

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 μικρὰ 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 χερσίν 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«¹⁹⁶⁵). 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 Solidi¹⁹⁶⁶ 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 können¹⁹⁶⁷.

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 vornahm¹⁹⁶⁸. 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 Nelson¹⁹⁶⁹, 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 durchschaut¹⁹⁷⁰. 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 werden¹⁹⁷¹.

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)¹⁹⁷². 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.)¹⁹⁷³. 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 musste¹⁹⁷⁴.

Die enge Verbindung zwischen Eulogien und Medizin wurde auch durch den Einsatz der Begriffe *pharmaka/medicamina* als Synonyme für die Segensgaben unterstrichen¹⁹⁷⁵; Pilgereulogien galten als »wahres Panacea«¹⁹⁷⁶. Gleichzeitig verfügten viele Priester über medizinische Kenntnisse, worauf Stephanos Efthymiadis anhand von Beispielen hinweist¹⁹⁷⁷. 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«¹⁹⁷⁸ 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 irrümlicherweise Eigenschaften und somit Wirkungen zugeschrieben werden, die ihnen in Wahrheit nicht zukommen, oder aber menschliche Bedürfnisse irrümlicherweise 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 daran¹⁹⁷⁹, 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 werden¹⁹⁸⁰.

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 Vergabe¹⁹⁸¹. 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 anspielen¹⁹⁸². Ferner referiert Foskolou zu einem Fundkomplex aus Bet Sche'an/Skythopolis (Palaestina II, möglicherweise aus dem 8./9. Jh.¹⁹⁸³), ohne jedoch daraus die m. E. nötigen Schlüsse zu ziehen¹⁹⁸⁴. 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* zeigen¹⁹⁸⁵. 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 herstellen¹⁹⁸⁶.

Beide Einzelfälle gestatten die vorsichtige Annahme, dass es in Byzanz eine Produktionsorganisation gegeben haben muss¹⁹⁸⁷, 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 verkauft¹⁹⁸⁸.

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 werden¹⁹⁸⁹: 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 korreliert¹⁹⁹⁰. 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 Vikan, 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.

Panegyrien

Panegyrien (*πᾶς ἀγειρεῖν) waren allgemeine Versammlungen anlässlich einer kultischen Festivität. Die christlichen Panegyrien setzten jährliche Feierlichkeiten der traditionellen Kulte fort¹⁹⁹¹; dies ist auch schon von den antiken Zeitgenossen so gesehen worden, z. B. von Theodoret von Kyrrhos:

»Und anstelle der früheren Prozession – verbunden mit schändlichen Taten und unzüchtigen Reden – feiern sie nun Panegyreis, bei denen es keine Trunkenheit gibt und Gelage in Ausgelassenheit, sondern göttliche Hymnen, das Hören heiliger Worte und Gebete, die mit preisenswürdigen Tränen geschmückt sind«¹⁹⁹².

Die christlichen Panegyrien umfassten wie die paganen neben Kulthandlungen auch andere Aktivitäten wie regionale Treffen von Würdenträgern, Bankette, Tänze (angefeindet von Theologen¹⁹⁹³), Rhetorikwettbewerbe (daher wurden die Reden *panegyrikoí logoi* genannt) und Märkte¹⁹⁹⁴. Sie wurden daher nicht nur aus religiösen, sondern aus einer Vielzahl von Motiven besucht – von Ortsansässigen, Provinzialen und Reisenden. Viele Panegyrien wurden allerdings vom Handel dominiert, wie die pagane Panegyris von Delos, zu der Strabon mitteilt: »[...] die Panegyris ist eine Handelsveranstaltung, [...]«¹⁹⁹⁵. Obwohl der wirtschaftliche Aspekt im Fokus der folgenden Untersuchung stehen wird, müssen auch die übrigen genannten Faktoren mitbedacht werden, da sie das Marktgeschehen beeinflussen konnten. Das betont bereits Jean Andreau:

»If you systematically separate the economic domain from the rest, you debar yourself from discovering either when

the more specifically economic fairs emerged, or just how far they were distinguished from the great ethnic or religious gatherings [...] The fair is one of those institutions in which the interpenetration of the economic dimension with the other dimensions is at its most profound and most visible«¹⁹⁹⁶.

Die byzantinischen Quellen differenzieren in ihrem Vokabular nicht; sie nutzen stets nur den allgemeinen Begriff *πανηγύρις*, ohne zwischen der Kultfeier und dem beigeordneten Markt zu unterscheiden. Nur der Kontext verrät, ob ein florierender Markt das Fest begleitete oder nicht. Bezüglich der lateinischen Quellen tritt diese Schwierigkeit seltener auf, da die lateinischen Termini *mercatus* und *nundina* beide lediglich den kommerziellen Teil bezeichnen und demzufolge nur noch der religiöse Anlass durch den jeweiligen textuellen Kontext abgesichert werden muss¹⁹⁹⁷.

Die Panegyrien begannen zumeist mit den Vigilien am Vorabend des Festtages¹⁹⁹⁸, womit auch eine Zeit eingeläutet wurde, in welcher der jeweils gefeierte Heilige nach byzantinischer Glaubensvorstellung besonders viele Wunder wirkte¹⁹⁹⁹. Für einen Pilger empfahl es sich daher, sich bei einem Heilungsbegehren zu jener Zeit am Pilgerort einzufinden und die speziellen Kultfeiern zu erleben²⁰⁰⁰, die überdies oftmals die einzige Gelegenheit im Jahr boten, der Reliquien ansichtig zu werden²⁰⁰¹.

An der Institution der Panegyrien änderte sich im Verlauf des Mittelalters wenig²⁰⁰². Dennoch wurden sie gelegentlich von Theologen kritisiert, weil sie Kult und kommerziellen Handel eng verbanden²⁰⁰³ oder weil der panegyrische Markt

1991 Wichtigste Literatur zu diesem Thema: Vryonis, Panegyris 198-202. Veraltet, aber noch nützlich: Koukoules, *Bios kai politismos* 3, 270-286. Papoulias beinahe identische Artikel zu dem Thema bedeuteten kaum einen Erkenntnisfortschritt: Papoulia, *Jahrmärkte*; Papoulia, *Jahrmärkte II*. Wichtigere Beiträge dafür sind dagegen: de Ligt, *Fairs and Markets* 35-36; Kislinger, *Panegyreis* 359-360. Kontinuität festgestellt bei: Gregorii Nysseni *Vita Macrinae*, cap. 33 (248 Maraval). Die meisten christlichen Panegyreis wurden um die Mitte/Ende des 5. Jhs. eingerichtet, wie schon Fevrier, *Fêtes chrétiennes* 149-164, festhält.

1992 Theodreti *episcopi Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio* VIII 69-70 (219 Raeder; 317 Müller): *Καὶ ἀντὶ τῆς πάλαι πομπείας καὶ αἰσχροουργίας καὶ αἰσχρορημοσύνης σῶφρονες ἐορτάζονται πανηγύρεις, οὐ μέθην ἔχουσαι καὶ κῶμον καὶ γέλωτα, ἀλλ' ὕμνους θεοῦ καὶ ἱερῶν λογίων ἀκρόασιν καὶ προσευχὴν ἀξιεπαίνοις κοσμουμένην δακρύοις*. Ähnlich äußert sich etwas früher auch Asterios von Amaseia, s. Asterii *episcopi Amasensis Homilia adversus kalendarum festum*, capp. 3,3 und 7,4 (40-42 Datema). Zum Thema der institutionellen Transformation von paganen zu christlichen Panegyreis s. Koukoules, *Bios kai politismos* 3, 270-271.

1993 Theodori Balsamonis *Scholia in Concilium Carthaginense*, can. 60 (3, 466 Rhalles/Potles).

1994 Die Kumulation der sehr verschiedenen Zwecke ist wegen des Transportaufwands zwangsläufig: de Ligt/de Neeve, *Ancient Periodic Markets* 398.

1995 Strabonis *Amaseni Geographica* X 5,4 (3, 276 Radt). [...] ἢ τε πανηγυρις ἐμπορικόν τι πρᾶγμά ἐστι [...].

1996 Andreau, *Markets* 122.

1997 De Ligt, *Fairs and Markets* 51-52; *nundinae* fanden ursprünglich in Intervallen von acht Tagen statt, s. Andreau, *Markets* 115-119.

1998 *Miracula Theclae*, mir. 26,6-10 (356 Dagron; 103 Johnson).

1999 *Passio Athenogenis episcopi Pedachthoae*, cap. 40 (80-82 Maraval): Am Festtag des Athenogenes gesegnetes Fleisch sei für lange Zeit nicht verdorben und Wasser sei in der ansonsten sehr trockenen Region um Pedachthoe reichlich vorhanden. Ein weiteres Zeugnis findet sich in den koptischen Michaelswundern (7. Jh.); eine Frau habe eine Vision zur Erfüllung ihres Kinderwunsches zu seinen Vigilien erhalten: *Miracula Michaelis coptica*, mir. 7 (1, 79-81 Amélineau). Ebenfalls zu Zeiten der Panegyris erfuhren weitere Gläubige Wunder: *Miracula Michaelis coptica*, mir. 10 (1, 83-84 Amélineau), mir. 2 (1, 70-71 Amélineau) und mir. 3 (1, 72-73 Amélineau). Überdies finden sich solche Glaubensvorstellungen auch im lateinischen Westen, s. *Sumption, Pilgrimage* 212.

2000 Angenendt, *Heilige* 129-132.

2001 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 217.

2002 *Sumption, Pilgrimage* 211.

2003 Bsp. für diese Kritik: Augustini *episcopi Hipponiensis ep.* 22,6 (1, 58-59 Goldbacher); Bonifatii *ep.* 50 (84-85 Tangl); Asterii *episcopi Amasensis Homilia adversus avaritiam*, cap. 1,3 (27,16-21 Datema); Clementi Alexandrini *Quis dives salvetur*, cap. 32,2 (181 Stählin/Fruchtel; 185 Nardi/Descourtioux); Ioannis Chrysostomi *Homilia in martyres* (PG 50, 661-666; 94-97 Mayer/Allen).



Abb. 28 Landkarte mit Angaben der aus Schriftquellen bekannten panegyrischen Märkte mit dem dazugehörigen Festtag des Schutzpatrons (5.-12. Jh.). – (Karte M. Ritter).

die eigentliche Panegyris überlagerte²⁰⁰⁴. Man begegnete diesem Spannungsverhältnis, indem man in der Spätantike den Markt zumeist räumlich etwas abseits des Kultbetriebs und -bezirks organisierte, z.B. in weitläufigen Porticus und Deambulatorien vor Pilgerkirchen, die sich teilweise archäologisch greifen lassen²⁰⁰⁵. Das Quinisextum (692) verbot ausdrücklich das wohl auch schon zu dieser Zeit nur noch vereinzelt vorkommende Abhalten von panegyrischen Märkten in Kultbezirken²⁰⁰⁶ mit dem Verweis auf die Tempelreinigung Jesu²⁰⁰⁷, der Vertreibung der Geldwechsler aus dem jüdischen Tempelbezirk.

Die Quellen zu Panegyrien der byzantinischen Zeit sind fast stets cursorisch und wenig informativ. Es handelte sich um ein routiniertes Phänomen, das wenig literarische Aufmerk-

samkeit auf sich zog. Dank der Erläuterungen zu der Panegyris in Thessaloniki im *Timarion* vermutlich aus der Mitte des 12. Jahrhunderts²⁰⁰⁸ sowie den Bemerkungen des Bischofs Ioannes Mauropous zur Panegyris in Euchaïta (11. Jh.) haben wir aber zumindest Textzeugen zur Hand, die sich auf die Panegyrien in zwei wichtigen Pilgerorten beziehen.

Größere Panegyrien des Reiches

Alljährlich stattfindende, an eine christliche Panegyris angebundene Märkte sind in der Spätantike gut dokumentiert. Jene von Gaza und Resafa (beide Sergios 7. 10.)²⁰⁰⁹, Diospolis/Lydda (Georgios 3. 11./23. 4.)²⁰¹⁰, Askalon (Koimesis

2004 Basillii episcopi Caesariensis Regulae fusius tractatae, interrogatio 40 (PG 31, 1020-1021); Patria Constantinopolitana II 103 (206 Preger); Leonis VI imperatoris Liber praefecti 9,2 (108 Koder).

2005 Arthur, Fairs 430.

2006 Concilium Trullanum, can. 76 (1, 213-214 Joannou).

2007 Mt 21,12-13; Mk 11,15-17; Lk 19,45-46; Joh 2,13-16.

2008 Baldwin, *Timarion* 32. Das »pseudo-lukianisch« sollte besser gestrichen werden, da der Verfasser die Schrift wohl kaum Lukian unterschieben wollte; der Autor ist im Literatenkreis um Theodoros Prodromos und Niketas Eugenianos zu verorten, vgl. Macdougall, *Festival of Demetrios* 139.

2009 Gaza: Choricii Gazaevi Laudatio in Marcianum episcopum prima, capp. 1 (1-2 Förster/Richtsteig) und 12-14 (5-6 Förster/Richtsteig). – Litsas, Choricus of Gaza 431, dagegen nimmt ohne Begründung an, dass die Panegyris für den hl. Sergios in Gaza am 26. 5. begangen wurde. Resafa: Binggeli, Foires 564.

2010 Im spätantiken Diospolis wurde noch am 3. 11. gefeiert (Translation der Gebeine), cf. Arcadii episcopi Constantiensis Laudatio in Georgium (78-81 Krumbacher); dazu Krumbacher, *Georg* 203-207. Durch etwas spätere arabische Quellen ist bekannt, dass das Fest weiterhin gefeiert wurde, aber nunmehr in Ramla und am 23. 4.: Binggeli, *Annual Fairs* 285-286 (mit Verw.); Binggeli, Foires 565-566; Gil, *Palestine* 241-242 (Zeugnis des 9. Jhs.).

15. 8.)²⁰¹¹, Philadelpheia/‘Ammān (Aelianos 10. 8.)²⁰¹², Qal‘at Sim‘ān (Symeon d. Ä. 1. 9.)²⁰¹³, Berrhoia/Aleppo (Mār Asyā und Ish‘ayā 16. 10.)²⁰¹⁴, Edessa (Thomas 3. 7.)²⁰¹⁵, Euchaita (Theodoros Tiron März/April)²⁰¹⁶ und Seleukeia am Kalykadnos (Thekla 24. 9.)²⁰¹⁷ sind sicher überliefert. Die panegyrischen Märkte von Jerusalem (Kreuzerhöhung 14. 9.)²⁰¹⁸ und vom zyprischen Trimithous (Spyridon 12. 12.: Textilien besonders erwähnt)²⁰¹⁹ sind erst für die Zeit seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts durch Quellen sicher dokumentiert, könnten aber älteren Ursprungs sein.

Beginnend mit dem 8./9. Jahrhundert sind weitere alljährliche Märkte belegt, die auch schon zuvor etabliert worden sein könnten. Neben Ephesos (Ioannes Theologos 8. 5.)²⁰²⁰ treten die Panegyrien in Trapezunt (Eugenios 21. 1.)²⁰²¹, Sinope (Phokas 22. 7.)²⁰²², Chonai (Michaels dortiges Wunder 6. 9.)²⁰²³, Myra (Nikolaos 6. 12.)²⁰²⁴, Nikomedeia (Panteleimon 27. 7.)²⁰²⁵, Chalkedon (16. 9.)²⁰²⁶, Herakleia Perinthos (Glykeria 13. 5.)²⁰²⁷, Hadrianoupolis in Thrakien (Koimesis

15. 8.)²⁰²⁸, Phatrynos/Phatre in Paphlagonien (Georgios 23. 4.)²⁰²⁹, Charax am Parthenios (August)²⁰³⁰, Lakedaimon (Nikon 26. 11.)²⁰³¹, Skoupia/Skopje (Mariä Tempelgang 21. 11.)²⁰³² und Monte Gargano (Michaels Schlachtenhilfe 8. 5.)²⁰³³ hinzu. Die größte Panegyris auf dem südlichen Balkan war sicher schon früh diejenige von Thessaloniki (Demetrios 26. 10.), welche aber erst in mittelbyzantinischer Zeit gut bezeugt ist (s. u.). Eine erst im 12. Jahrhundert, aber dann mehrfach belegte Panegyris mit großem Markt fand in Athen (Koimesis 15. 8.) statt²⁰³⁴, bei der sich eine Öllampe selbst entzündete: Dieses Lichtwunder listet Guido von Pisa in seiner 1119 verfassten *Geographica* auf²⁰³⁵. Erstmals erwähnt wird der dazugehörige Markt in einem an den Athener Bischof Nikolaos Hagiotheodoretos (1160-1175) geschriebenen Brief²⁰³⁶. Kurz darauf rekurriert auf sie Euthymios Malakes ebenfalls in einem Brief, der an seinen Nachfolger im Bischofsamt, Michael Choniates (zwischen 1182-1204), adressiert war²⁰³⁷. Außerdem wird in der anonymen Monodie auf

- 2011 Binggeli, Annual Fairs 287-288.
 2012 Binggeli, Annual Fairs 288; Binggeli, Foires 566-568; Gil, Palestine 241-242.
 2013 Michaelis Syri Chronicon XI 6 (2, 422 Chabot). – Horn, Children as Pilgrims 459-460: dort zu dem überlieferten arabischen Überfall auf die Panegyris von 639/640.
 2014 Binggeli, Annual Fairs 288; Binggeli, Foires 563 Anm. 22 und 24.
 2015 Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum, cap. 32 (57-58 Krusch/Arndt); Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 1 (2-3 van den Ven). – Binggeli, Annual Fairs 295.
 2016 Chryssippi presbyteri Hierosolymitanis Miracula Theodori Tironis, mir. 1,4 (315, 19-21 Sigalas; 68 Haldon). – Gerolymatou, Agores 267 Anm. 12. Zur Panegyris von Euchaita, s. u.
 2017 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 264; Dagron, Thècle 78.
 2018 Adomnani De locis sanctis 1,1,8 (185 Bieler). – Gil, Palestine 241-242 (mit Zeugnissen aus dem 9. und 11. Jahrhundert, der arabisch id al-Šalīb genannt wurde). Zeugnisse: Itinerarium Egeriae XLIX 1 (89 Franceschini/Weber); Sotomeni Historia ecclesiastica II 26,3-4 (87-88 Bidez/Hansen). Das Fest beging dem Ursprung nach die Kirchweihe (ἐγκαίνια) am 13. 9. 355 und dauerte acht Tage (sog. Oktave); es schloss eine Kommemoratio der Kreuzauffindung am 14. 9. ein, die im Zeitverlauf die Kirchweihe an Bedeutung übertraf., s. Heid, Ursprung der Helenalegende 59-61; Galadza, Liturgy 244-245. Ein Bsp. für eine Pilgerin, die anlässlich der Kreuzerhöhung (von Gaza) nach Jerusalem reiste, ist die Mutter Bakchos d. J. im späten 8. Jh.: Vita Bacchii iunioris breviar, cap. 4 (347 Dimitrakopoulos). Studie zu Bakchos: Sahner, Christian Martyrs 62-66.
 2019 Theodori episcopi Paphensis Vita Spyridonis episcopi Trimithuntis, cap. 23 (96-97 van den Ven).
 2020 Brandes, Städte Kleinasien 158. Ein sicheres Zeugnis für den Markt ist die Vita für Paulos vom Latmos (Mitte 10. Jh.): Vita Pauli iunioris Latrensis, cap. 10 (111, 13-16 Delehaye). Bedeutend war er auch im frühen 12. Jh., wie sich aus Guidos von Pisa *Geographica* ergibt: Guidonis Geographica 97 (134, 41-43 Schnetz). Für das 8. Jh. und zu Details des Marktes, s. u. ausführlich.
 2021 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium, cap. 1,36-62 (206 Rosenqvist).
 2022 Markt des 12. Jhs., aber erst im 14. Jh. mitgeteilt: Andreae Libadeni chartophylaci Laudatio in Phocam (289, 17-22 van de Vorst). Problematisch ist das Fehlen der Märtyrerakten und die Vermischung mit anderen, homonymen Heiligen. Asterios von Amaseia und Ioannes Chrysostomos bezeugen lediglich den »Gärtner« Phokas von Sinope, nicht den Bischof, der erst später belegt ist. Phokas' Kultplatz war schon im 5. Jh. im gesamten Mittelmeerraum bekannt und wurde vielfach besucht: Asterii episcopi Amasensis Laudatio in Phocam, capp. 9,3 (123 Datema; 171 Dehandschutter). Seit dem 10. Jh. etablierte sich der 22. 9. als Festtag für Phokas; er wurde zuvor aber im Juli gefeiert, s. Datema, Asterius of Amasea 109-110; van de Vorst, Saint Phocas 260 und 267. Zuletzt: Starodubcev, Sveti vrtlar 41.
 2023 Pantaleonis diaconi Constantinopolitanis Laudatio in Michaellem, capp. 21-22 (468 Martin-Hisard/PG 98, 1264-1265) aus der Mitte des 9. Jhs. – Metropolitae Chonis ep. 5, 18 (348 Darrouzès) aus dem 10. Jh. – Michaelis Choniatae Laudatio in Nicetam episcopum Chonis, cap. 95 (1, 56 Lampros) und Nicetae Choniatae Historia (178 und 400 van Dieten) für das 12. Jh. Zumeist wird die Panegyris in der Forschung fälschlich auf die Synaxis der Engel datiert (8. 11.)

- statt auf das explizit in Kolossai/Chonai bezogene Fest, zu finden in: Synax. CP 19-20. Zuletzt beschreibt Thonemann, Maeander Valley 125-127, die Panegyris mit korrektem Festtag.
 2024 Andreae archiepiscopi Cretensis Laudatio in Nicolaum, cap. 10 (428 Anrich). Herausgehoben wird der auch in Italien wohlbekannte Nikolaoskult von Myra in der 1119 verfassten Guidonis Geographica 98 (134, 52-54 Schnetz). Allgemein: Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 346.
 2025 Theodori Studitae Parva catechesis XXIII (84 [comm. 641] Auvray; 64-65 Mohr); dort wird der gefeierte Heilige nicht genannt, dennoch lässt sich anhand späterer Quellen das Patrozinium ermitteln. In der 1119 von Guido von Pisa verfassten *Geographica* wird der Kult des Panteleimon von Nikomedeia als einer der wenigen Pilgerorte im damaligen byzantinisch beherrschten Kleinasien herausgestellt: Guidonis Geographica 99 (134, 68-73 Schnetz). In der Mitte des 13. Jhs. war es des hl. Panteleimons Panegyris, die prachtvoll in Nikomedeia gefeiert wurde, wie Pachymeres angibt: Der Markt sei vom protasekretis Michael Kakos Senacherim besucht worden, als er dort die Neuigkeit von der Rückeroberung Konstantinopels erfuhr (erfolgt am 25. 7. 1261): Georgii Pachymeris Relationes historicas II 28 (1, 205 Failler). Die Kirche des Panteleimon lag westlich der Stadt *extra muros*, s. Passio Panteleimonis, cap. 28 (53 Latyšev); Janin, Grands centres 99; Mango, Journey round the Coast 259; Gerstel, Tiles of Nicomedia 178-179. Zum erwähnten Besucher der Panegyris, s. PLP 25154.
 2026 Belegt im 5. und 9. Jh.: Asterii episcopi Amasensis Laudatio in Euphemiam, cap. 2 (153 Datema; 175 Dehandschutter); Theodori Bestae Laudatio in Euphemiam, cap. 15 (138-139 Halkin).
 2027 Vita Elisabethae abbatis, cap. 3 (253 Halkin; 123 Karras). – Külzer, Ostthrakien 228.
 2028 Erwähnt in Zusammenhang mit einem i. J. 1002 erfolgten Angriff Samuels auf den panegyrischen Markt, der offensichtlich außerhalb der Stadt lag: Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum (346, 50-52 Thurn; 328 Wortley). – Gerolymatou, Agores 267.
 2029 Miracula Georgii Diospolitani, mir. 4 (20 Aufhauser) und 8 (94-100 Aufhauser). – Belke, Paphlagonien und Honorias 148 Anm. 88.
 2030 Nicetae Paphlagonis Laudatio in Andream apostolum, cap. 23 (329 Bonnet). – Mango, Journey round the Coast 259-260; es geht aus der Quelle nicht klar hervor, ob es sich um einen privaten Großmarkt handelte oder um einen panegyrischen Markt (9./10. Jh.).
 2031 Vita Niconis cognomine *Paenitentiam agite* (Metanoieite), cap. 56 (178-180 Sullivan). – Lampropoulou, Panegyris 294-295.
 2032 Popović, Balkan Fairs 759-761. Dieser Markt soll laut einem Privileg des serbischen Königs Stefan Uroš II. Milutin aus dem Jahr 1300 von Kaiser Romanos III. (1028-1034) gegründet worden sein und acht Tage gedauert haben. Das Privileg bestimmte, dass die Steuereinnahmen dem angrenzenden Kloster des hl. Georgios zufallen.
 2033 Arthur, Fairs 429-430; Everett, Liber de apparitione 378-380.
 2034 Kaldellis, Christian Parthenon 134-135.
 2035 Guidonis Geographica 110 (136, 61-67 Schnetz).
 2036 Macrembolitae epistola ad Nicolaum Hagiotheodoritam (247, 26-248, 5 Pappadopoulos-Kerameus).
 2037 Euthymii Malacae ep. 33 (72, 17-25 Bonis).

Michael Choniates retrospektiv auf die Panegyris angespielt (1222)²⁰³⁸.

Die Fülle dieser und weiterer Nachweise legt nahe, dass nicht nur beinahe jedes bedeutendere Bistum eine Panegyris für den jeweiligen Stadtheiligen feierte, sondern dass diese häufig zum Anlass genommen wurde, einen Markt zu veranstalten. Doch muss das nicht in jedem Fall zu einem beachtenswerten panegyrischen Markt geführt haben. Die Auflistung zeigt allerdings im Gegensatz zu früher geäußerten Annahmen²⁰³⁹, dass panegyrische Märkte im Küsten- und Binnenland und sowohl in rural geprägten Gebieten als auch in Städten veranstaltet wurden (Abb. 28). Selbst Konstantinopel erhielt auf Initiative von Patriarch Ioannes IX. Agapetos (1111-1134) einen panegyrischen Markt für die Hagia Sophia am Festtag Justinians I. (14. 11.)²⁰⁴⁰, der vor der Kirche veranstaltet und auch noch im 15. Jahrhundert mit einer Dauer von acht Tagen bezeugt ist²⁰⁴¹.

Waren

Bezüglich der kommerziellen Aktivitäten ist zwischen Produkten für den unmittelbaren Bedarf vor Ort und Gütern für den späteren Gebrauch zu unterscheiden²⁰⁴². In den Quellen werden einige Güter speziell in Bezug auf Panegyrien genannt; z. B. Kerzen, Gewürze²⁰⁴³ und Vieh, mit anderen Worten hochwertige Güter: Produkte des gehobenen Bedarfs, welche weder beständig besorgt werden mussten noch rasch verderben. Des Weiteren sind besonders die sogenannten »bulk goods« erwähnt, zu denen Chris Wickham für die byzantinische Zeit Textilien und Lederwaren, Metallobjekte, Töpfereiprodukte, Glas, Holzobjekte (Möbel, Werkzeug) sowie Bau- und Schreibmaterial rechnet²⁰⁴⁴. Für die Panegyris von Thessaloniki lassen sich diese Güterklassen anhand der im Timarion erwähnten Produkte ganz deutlich ausmachen (Kleidung, Pferde, Vieh, Schweine, Schafe)²⁰⁴⁵. Auch eine verächtliche Bemerkung des Theodoros Stoudites zur Panegyris in Nikomedeia in einer seiner Katechesen deutet an, dass es um monetären Handel vor allem mit Textilien ging:

»Brüder und Väter, Panegyrien finden regelmäßig hier und da statt, wie gerade jetzt in Nikomedeia, wo Menschen zum Kaufen und Verkaufen zusammenlaufen, aber kurz darauf sich wieder verstreuen. Die Panegyris der Seele aber ist unauflöslich verbunden mit eines jeden Leben, wobei das Geschäft dieser weder Gold, Silber, Gewänder noch anderes Verderbliches und Verderbendes ist.«²⁰⁴⁶.

Diese Erwähnungen jedoch bedeuten nicht zwangsläufig, dass höherwertige Waren auch die absolute Mehrheit der angebotenen Güter darstellten. Vielmehr werden sie in den Quellen stärker vermerkt, da eine solche Produktpalette abseits der alljährlichen Panegyris in den Provinzen nicht zu erwerben war. Umgekehrt dienten die panegyrischen Märkte insbesondere in agrarischen Exportanbaugebieten als Orte des Aufkaufs durch interregionale Händler, die die Nahrungsmittel in die urbanen Zentren und besonders nach Konstantinopel brachten.

Anlässlich eines *panegyrikos logos* auf seinen Amtsvorgänger Philogonios von Antiocheia beschreibt Ioannes Chrysostomos den Himmel als eine Panegyris, wie sie sich zeitgleich vor der Kirche abspielte (386). In diesem Zusammenhang erwähnt er Weizen und Gerste, Nutztiere und Kleidung:

»Es ist nicht unüblich, aus keinem anderen Grund eine Panegyris zu feiern als dem, eine Menschenmenge zu versammeln; und es gibt einen Überfluss von Verkaufswaren, wenn Weizen, Gerste und alle Arten von Erzeugnissen, sowohl Schafs- und Rinderherden als auch Kleidung und andere solche Güter herangeschafft werden. Einige sind Verkäufer, andere Käufer.«²⁰⁴⁷.

Dergleichen lässt sich für Alexandria zeigen. Aus einem dem Eusebios von Alexandria (5. Jh.) zugeschriebenem Sermo geht hervor, dass dessen Autor offenbar eine Panegyris in seiner Stadt besucht und dort Olivenöl gekauft hatte²⁰⁴⁸. Ähnliches dokumentiert auch die Panegyris von Gaza, wo Chorikios von Gaza (gest. um 550) in seinem ersten Enkomion auf den hl. Markianos die gerade stattfindende Panegyris (wahrscheinlich zu Ehren des hl. Sergios) beschreibt und dabei als Handelswaren mal Nahrungsmittel und Wein²⁰⁴⁹, mal Silberarbeiten²⁰⁵⁰ erwähnt. In der Vita des Epiphanius von Salamis (5. Jh.) wird erwähnt, dass er als Heranwach-

2038 Epitaphius in Michaelem Choniatem, cap. 5 (241,4-7 Papadopoulos-Kerameus).

2039 z. B. Horden/Purcell, *Corrupting Sea* 434-435; Thonemann, *Maeander Valley* 129.

2040 Nicephori Callisti *Historia ecclesiastica* XVII 31 (PG 147, 301). – Prinzing, *Bild Justinians* 24.

2041 Koukoules, *Bios kai politismos* 3, 281 (mit Verw.).

2042 De Ligt, *Fairs and Markets* 37.

2043 Genannt für die Panegyris von Jerusalem, s. Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 697.

2044 Wickham, *Framing the Early Middle Ages* 700-701.

2045 Timarion, linn. 155-164 (55 Romano). – Laiou, *Exchange and Trade* 756.

2046 Theodori Studitae *Parva catechesis* XXIII (84 Auvray; 64-65 Mohr): Ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, πανηγύρεις ἐπιτελοῦνται κατὰ καιρὸν ὧδε καὶ ὧδε, ὥσπερ καὶ νῦν ἐν τῇ Νικομηδείᾳ, ἐφ' ἃς συντρέχουσιν οἱ ἄνθρωποι πωλοῦντες καὶ

ἀγοράζοντες, ἀλλ' ἐπ' ὀλίγον τοῦτο, καὶ πάλιν διαλόνται. ἡ δὲ κατὰ ψυχὴν πανήγυρις μία τέ ἐστι καὶ ἀδιάλυτος τῇ ἐκάστου ζωῆ συμπαρεκτεινομένη, ἥς ἡ πραγματεία οὐ χρυσὸς, οὐκ ἄργυρος, οὐχ ἰματισμὸς, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐπικλήρων καὶ φθειρομένων.

2047 Ioannis Chrysostomi *Laudatio in Philogonium archiepiscopum Antiochiensis* (PG 48, 749; 186 Mayer/Allen): Πανήγυριν γὰρ οὐδὲν ἕτερον ποιεῖν εἴωθεν, ἀλλ' ἡ τὸ πλῆθος τῶν συνειλεγμένων, καὶ ἡ δαψίλεια τῶν ὠνίων, ὅταν πυροὶ καὶ κριθαὶ καὶ παντοδατὰ γεννημάτων εἶδη, καὶ προβάτων ποίμνια, καὶ βοῶν ἀγέλαι, καὶ ἰμάτια, καὶ ἕτερα τοιαῦτα εἰσάγηται, τῶν μὲν πωλοῦντων, τῶν δὲ ἀγοράζοντων.

2048 Pseudo-Eusebii Alexandrini *Sermo* 21 capp. 6. 15 (PG 86, 432 und 441).

2049 Choricii Gazaei *Laudatio in Marcianum episcopum prima*, capp. 1 (1-2 Förster/Richtsteig) und 12-14 (5-6 Förster/Richtsteig). – Litsas, *Choricus of Gaza* 430-433.

2050 Choricii Gazaei *Declamatio* VI, capp. 6-8 (255 Förster/Richtersteig).

sender auf einer Panegyris ein Lasttier (vermutlich einen Esel) verkauft habe²⁰⁵¹. Ein ähnliches Zeugnis bietet eine Homilie des Ioannes Chrysostomos, in der er sowohl Vieh als auch Kleidung als Handelsgüter auf einer Panegyris nennt²⁰⁵².

Marktakteure

Die Besucher der byzantinischen panegyrischen Märkte stammten mehrheitlich aus der ortsansässigen Landbevölkerung und reisten sowohl aus religiösen als auch aus wirtschaftlichen Gründen zur Panegyris²⁰⁵³. Ein wichtiges Zeugnis hierfür ist der Synaxareintrag zum hl. Metrios aus Paphlagonien, der Chonai im 9. Jahrhundert besuchte. Angeblich fand er den mit 1500 Solidi gefüllten Geldbeutel eines Geschäftsmannes (πραγματευτής) und gab ihn im darauffolgenden Jahr an den Besitzer zurück. Die Quellennachricht lässt vermuten, dass jedes Jahr nicht nur dieselben lokalen Besucher, sondern auch weitgehend dieselben Kaufleute auf die Panegyris kamen, die als πραγματευταί, also als Zwischenhändler in Erscheinung traten²⁰⁵⁴. Überdies deutet die Quellennachricht auf monetarisierten Handel hin, auch wenn die Zahlenangabe übertrieben groß erscheint.

Die Landbevölkerung brachte regionale agrarische und handwerkliche Erzeugnisse auf den Markt, tauschte sie ein, nahm aber auch gemünztes Geld ein, um die Steuern zu bezahlen. Panegyrien bildeten für die ländlichen Bevölkerungen eine der wenigen Gelegenheiten (besonders während der »Dark Ages«, 7.-9. Jh.), günstig an gemünztes Geld zu gelangen, das sie für Steuerzahlungen mindestens einmal im Jahr benötigten²⁰⁵⁵. Der Bedarf wurde besonders dringlich, seitdem Kaiser Konstantin V. i. J. 767 die Landsteuern adäriert einziehen ließ²⁰⁵⁶. Daraus ergab sich die Notwendigkeit von Münztransfers zwischen dem Zentralmarkt Konstantinopel und den Panegyrien, der von Kaufleuten übernommen wurde²⁰⁵⁷.

Charakter des Marktes

Luuk de Ligt und ihm folgend Richard Hodges²⁰⁵⁸ entwickelten eine nützliche Typologie der periodischen Märkte

der Antike und des frühen Mittelalters, welche einen analytischen Fortschritt zu früheren Studien erbrachte. Grundsätzlich sind drei periodische Markttypen zu unterscheiden: Die lokalen, die regionalen und die interregionalen. Lokale Märkte dauerten aufgrund ihres maximal etwa 50 km großen Einzugsradius' nur einige Tage und brachten vor allem Produzenten und Endverbraucher zusammen. Außerdem boten sie vorrangig geringwertige Güter an²⁰⁵⁹. Regionale Märkte dagegen dauerten ein bis zwei Wochen, um einen größeren Einzugsradius von bis zu 300 km zu bedienen. Auf ihnen findet man vermehrt Zwischenhändler, also Kaufleute, die teilweise höherwertige Güter handelten und im Typikon des Gregorios Pakourianos als πανηγυριστές erscheinen²⁰⁶⁰.

Interregionale Märkte hingegen sind in der Antike nur vereinzelt bezeugt; sie dauerten länger als einen Monat, zogen Kaufleute von weit entfernten Gebieten an (über 1000 km) und boten besonders Luxus- und Importgüter an²⁰⁶¹. Für die Spätantike sind lediglich zwei periodische Märkte des letzten Typus bekannt: in Batnai (Osrhoene, im frühen September)²⁰⁶² und im kilikischen Aigai. An beiden Plätzen wurde staatlicherseits der Orienthandel konzentriert, womit sie freilich keine kirchlichen Panegyrien waren. Für die »Dark Ages« ist als ein solcher (ebenfalls nicht panegyrischer) interregionaler Markt das unter langobardischem Schutz stehende Comacchio anzuführen²⁰⁶³, für welchen Hodges den Begriff des Emporions gebraucht, also eines sich nicht urbanisierenden Handelsplatzes, an dem entweder die Käufer oder die Verkäufer periodisch wechselten²⁰⁶⁴. Im Byzantinischen Reich des 7.-12. Jahrhunderts zog fast ausschließlich Konstantinopel den Fernhandel an sich, jedoch nicht auf periodischen, sondern auf permanenten Märkten²⁰⁶⁵. Daher entwickelten sich innerhalb des Byzantinischen Reiches keine Emporia, weil der Handel entweder auf permanenten Märkten in Städten oder periodischen Märkten wie den hier untersuchten in einem jährlichen Intervall stattfindenden Panegyrien abgewickelt wurde.

Die Mehrzahl der panegyrischen Märkte lässt sich der von de Ligt definierten Kategorie der *regionalen Märkte* zuordnen. Weil auf ihnen eine hinreichend große Anzahl von Besuchern gewährleistet werden musste, eigneten sich besonders Pilgerorte mit einem vielbesuchten Heiligenfest dazu, einen großen periodischen Markt zu etablieren. Die jeweilige Größe des

2051 Ioannis episcopi Constantiensis Vita Epiphaniae episcopi Salaminis, capp. 2-3 (50-52 Rapp).

2052 Ioannis Chrysostomi Homilia in eleemosyna 3 (PG 64, 436).

2053 Sumption, Pilgrimage 211.

2054 Vita Metrii Paphlagoniae (Synax. CP 721-724). – Laiou, Händler und Kaufleute 58. Zur Terminologie von Kaufleuten in Byzanz s. Merianos, Literary Allusions 227; Patlagean, Marchés du grand commerce 612.

2055 Laiou, Exchange and Trade 709.

2056 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6259 (443 de Boor; 611 Mango/Scott); Nicephori patriarchae Breviarium 85 (160 Mango). – Rochow, Kaiser Konstantin 39.

2057 Brandes, Städte Kleinasiens 159, nimmt an, dass jene Münztransfers von Beamten und Soldaten auf Panegyrien vermittelt wurden und überdies, dass periodische Märkte als ein Zeichen für eine unterentwickelte Handelsökonomie zu werten sind. Ich hingegen vermute, dass panegyrische Märkte umgekehrt einem Modus der Ressourcenallokation folgten, der weniger

staatlicherseits begrenzt (restrained) oder gar dominiert war als andere Teile des Handels und der Wirtschaft der Zeit, s. dazu auch Wickham, Framing the Early Middle Ages 717-718. Überdies deutet das Abhalten der panegyrischen Märkte in kurzen Zeiträumen und wenigen Orten auf eine relativ gut entwickelte Handelsökonomie hin, da sie dadurch größtenteils monetarisiert bleiben konnten, wie die Quellen zeigen.

2058 Hodges, Dark Age Economics 22.

2059 De Ligt, Fairs and Markets 78-82.

2060 Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii, lin. 1842 (131 Gautier; 557 Johnson): »those conducting the fair of Stenimachos«.

2061 De Ligt, Fairs and Markets 88.

2062 Ammiani Marcellini rerum gestarum XIV 3,3 (8 Seyfarth u. a.).

2063 Das auf Laguneninseln gelegene Comacchio wurde teilweise ausgegraben: Gelichi, Tra Comacchio e Venezia 365-386; Gelichi, Isola del vescovo.

2064 Hodges, Dark Age Economics 24; Hodges, Adriatic Sea Trade 207-234.

2065 Laiou, Exchange and Trade 725.

Marktes in den byzantinischen Pilgerzentren hing also von der Lage und Bedeutung des Pilgerortes ab. Freilich waren Pilgerorte in oder bei Hafenstädten eher dazu geeignet, regional bedeutsame Märkte herauszubilden, als solche im Binnenland. Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass derjenige von Ephesos als Durchgangspunkt fungierte, also eine vermittelnde Handelsfunktion für das westliche Kleinasien übernahm und damit eine größere Bedeutung hatte als etwa Chonai, welches zweifellos nur eine distributive Funktion in einem lokalen Rahmen hatte. Ähnliches lässt sich für die Kreuzerhöhungspanegyris (14. 9.) im kreuzfahrerzeitlichen Jerusalem konstatieren, welche angesichts ihrer Stellung im grenzüberschreitenden Orienthandel für ihre Fernhandelswaren bekannt war²⁰⁶⁶. Diese Grundbedingungen des Handels gilt es bei einer Beurteilung der Zentralität von Pilgerorten und deren Folgen für die lokale Kirche zu berücksichtigen, denn die unterschiedliche Funktion der Märkte bestimmte auch ihre unterschiedliche Größe²⁰⁶⁷.

Marktherr und Steuern

Im Unterschied zu privaten Märkten waren der Organisator und Aufseher einer Panegyris der ortsansässige Bischof und sein Klerus. Auf dessen Land wurde sie auch veranstaltet, wie mehrfach bezeugt ist, z. B. für Gaza²⁰⁶⁸. In spätrömischer Zeit waren die Marktsteuern – die sogenannte Octava in Höhe von 12,5 %²⁰⁶⁹ – noch der *civitas* zugeflossen (die anschließend eine Steuerpauschale an den Fiskus abführte)²⁰⁷⁰. Daher konnte die Stadt bei Zustimmung des Statthalters eine Steuerbefreiung (*ἀτέλεια*) verkünden, um dank sinkender Preise mehr Leute auf ihre Panegyris anzuziehen und dadurch ihren Status im Vergleich zu rivalisierenden Poleis in der Nähe zu erhöhen²⁰⁷¹. Dieser Weg war in späterer Zeit versperrt, als die Städte die Macht, die Besteuerung zu verändern und die Einnahmen zu behalten, eingebüßt hatten.

Daher war der Bischof in seiner Rolle als Marktherr einer Panegyris gewissermaßen als der Amtsnachfolger der früheren βουλή dafür zuständig, die Steuern und Abgaben für den Fiskus einzutreiben²⁰⁷². Dieses gesammelte Steueraufkommen wurde zu bestimmten Gelegenheiten in der Form

einer einmaligen Schenkung vom Fiskus direkt der Kirche überlassen. Dies ist allerdings nur selten bezeugt; z. B. für das Jahr 634/635 für die Panegyris von St. Denis: Der merowingische König Dagobert I. überließ die Einkünfte aus der wichtigsten Panegyris im damaligen Frankenreich der Kirche von St. Denis²⁰⁷³. Es kann vermutet werden, dass er damit spätrömischen Vorbildern von kaiserlicher Philanthropie folgte, die allerdings nicht von den Quellen überliefert sind. Für das Jahr 795 lässt sich dies erstmals für Byzanz sicher greifen, als Kaiser Konstantin VI. nach einem Sieg über die Araber am Tag des Johannes in Ephesos dem Heiligen dankte und das Kommerkion der Johannes-Panegyris in Ephesos der dortigen Kirche überließ:

»Am 8. Mai kämpfte er [sc. Konstantin VI.] mit einem [arabischen] Plünderungstrupp an einem Anousan genannten Ort, besiegte ihn, und verfolgte ihn bis zum Fluss. Danach kam er nach Ephesos um zum [Ioannes] Theologos zu beten, und erließ das 100 Goldpfund betragende Kommerkion der Panegyris für den Dienst des heiligen Apostels und Evangelisten Ioannes«²⁰⁷⁴.

Theophanes nennt also die enorme Summe von 100 Goldpfund. Es ist nicht klar, ob es sich hierbei um das gerundete Steueraufkommen eines möglicherweise exzeptionellen Jahres²⁰⁷⁵ oder um eine jährliche *Steuerpauschale*²⁰⁷⁶ für den Fiskus handelte (dazu weiter unten). Überdies kommt aufgrund der Wortwahl (*ἐκούφισε*) auch in Betracht, in der Summe eine *pro rata*-Reduktion einer größeren abzuführenden Steuersumme anzusehen. Dies wird jedoch in Anbetracht der sowieso schon sehr hohen Zahl von den meisten Forschern als unwahrscheinlich eingestuft. Mit Oikonomides und Mango gehe ich davon aus, dass es ein exzeptionelles Ereignis einer *ἐξκουσσειά* aufgrund eines Schlachtensieges am Festtag des Heiligen war²⁰⁷⁷. Es war eher kein dauerhaft gewährtes Privileg²⁰⁷⁸. In jedem Fall erfordern die erwähnten Einnahmen aus dem Kommerkion von 100 Goldpfund eine Steuerbasis von 1000 Goldpfund. Diese Summe erscheint Mango »incredible«²⁰⁷⁹, wird aber von Cosentino zuletzt als glaubhaft beurteilt²⁰⁸⁰. Diese Frage lässt sich im Rahmen dieser Untersuchung nicht entscheiden.

In jedem Fall war das während der gesamten mittelbyzantinischen Zeit übliche Kommerkion eine 10%ige Um-

2066 Jacoby, Economic Impact of Pilgrimage 697. Adomnán erwähnt sie auch schon für das 7. Jh., allerdings ohne Details zu bieten; sie soll am 12. 9. begonnen haben: Adomnani De locis sanctis I 1,8 (185 Bieler).

2067 De Ligt/de Neeve, Ancient Periodic Markets 402-403.

2068 Gaza: siehe eben zitierte Stelle von Choricus; St. Denis: Sumption, Pilgrimage 212 und s. u.

2069 Diese Steuer war offenbar aus einer 2,5 % Importsteuer und einer 10 % *ad valorem* Markt-, also Verkaufssteuer, zusammengesetzt, s. Antoniadis-Bibicou, Douanes 59-74. Die Octava geregelt in: Codex Iustinianus IV 61,7 (2, 187 Krüger; 5, 667-668 Otto) promulgiert i. J. 366. In die Basiliken aufgenommen, allerdings nicht handschriftlich überliefert: Libri basilicorum XXII 4,7 (2258 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

2070 Marek, Geschichte Kleinasien 482-483 (dort irrtümlich mit nur 2,5 % angegeben, aber dies war nur der Anteil für die Stadt); Oikonomides, Role of the Byzantine State 987.

2071 De Ligt/de Neeve, Ancient Periodic Markets 412-413.

2072 Papagianni, Organosē 819.

2073 Diplomata spuria 23 (MGH DD Merov. 140-141). – Verlinden, Markets and Fairs 120; Kruse, Messen 611-612.

2074 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6287 (469-470 de Boor; 645-646 Mango/Scott): Καὶ τῆ ἡ' τοῦ Μαΐου μηνὸς πολεμῆσας μεθ' ἐνὸς κούρσου αὐτῶν ἐν τόπῳ ἐπιλεγομένῳ Ἀνοῦσαν, νικήσας καὶ τρέψας ἤλασεν ἕως τοῦ ποταμοῦ. καὶ κατελθὼν εἰς Ἐφεσον καὶ εἰς τὸν Θεολόγον εὐξάμενος τὸ κωμῆρικον τοῦ πανηγυρίου, ρ' λιτρῶν χρυσοῦ ὄν, ἐκούφισε πρὸς θεραπείαν τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου.

2075 Laiou, Exchange and Trade 709.

2076 Steuerpauschale definiert bei: Borchardt/Hanke/Schluchter, Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft 523.

2077 Oikonomides, Fiscalité et exemption fiscale 171; Mango/Scott, Theophanes 645-646 Anm. 3.

2078 Eine abweichende Position vertritt: Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 193.

2079 Mango/Scott, Theophanes 645-646 Anm. 3.

2080 Cosentino, La perception 336-337.

satzsteuer – daher auch dekaton/dekateia genannt – die der Verkäufer für seine Waren abführen musste und die im Falle der Panegyrien der Marktherr einsammelte²⁰⁸¹. Dieses Steuererfordernis könnte man demzufolge auch als Marktzoll bezeichnen. Eine beiläufige Mitteilung des Niketas Choniates legt nahe, dass am Ende eines panegyrischen Marktes nahe Tzouroulon der Marktherr den Zoll einsammeln ließ; in diesem Fall ein Kloster durch einen seiner Mönche: »Alle wären vor dem Unglück der Gefangennahme bewahrt geblieben, wenn nicht der Mönch aus dem Antigonoskloster, der dorthin gekommen war, um die Panegyris zu bezollen, [...]«²⁰⁸².

Spätbyzantinische Kaiser privilegierten einige Kirchen direkt und permanent mit dem Steuererfordernis einer von ihr veranstalteten Panegyris. Laut einer zweifelhaften und späten Quelle, der sogenannten Chronik von Argyrokastron, soll Kaiser Alexios I. dem epirotischen Erzbischof Dryinoupolis das Privileg einer Panegyris nahe Chanioupolis (Ort nicht identifiziert), gefeiert zu Ehren der Koimesis (15. 8.), mitsamt dem dort erzielten Kommerkion etwa in den Jahren 1081-1084 dauerhaft gewährt haben²⁰⁸³. Obwohl die Angaben auf unsicherem Grund stehen, lässt sich der Quelle entnehmen, dass an diesem Ort im Spätmittelalter ein panegyrischer Markt abgehalten wurde, dessen Einnahmen seit längerer Zeit der Kirche zufielen. Eine damit in Einklang zu bringende Bestimmung ist für den Michaelismarkt in Ioannina bezeugt, für welchen Kaiser Andronikos II. (1282-1328) i. J. 1321 verfügte, dass die Einnahmen zwischen der »Ekklesia« und dem Klerus hälftig aufgeteilt werden sollen, da der Klerus nach alter Sitte jährlich 300 Modioi Weizen²⁰⁸⁴, ein Fass Wein und 50 Nomismata trikephala (entspricht etwa 16 Hyperpyra) erhalten müsse²⁰⁸⁵. Zu diesem Zeitpunkt (im 13. Jh.) hatte es sich für alle Märkte längst etabliert, dass der Marktherr jährlich eine fixe Abgabe (d. h. Steuerpauschale) an den Fiskus abzuführen hatte, anstatt das tatsächlich schwankende Steuererfordernis weiterzugeben²⁰⁸⁶. Eine von dieser Bestimmung zu unterscheidende Privilegierung bestand darin, einzelne Bistümer bei ihren Geschäften von der Zahlung des Kommerkion auszunehmen. Dem ravennatischen Erzbischof gewährte Kaiser Konstantin IV. im Rahmen eines umfangrei-

chen Privilegs eine Befreiung von jeglichen Zöllen und dem Kommerkion in Ravenna²⁰⁸⁷.

In jedem Fall wurde der Kirche noch in mittelbyzantinischer Zeit das Steuererfordernis panegyrischer Märkte selten auf Dauer gewährt. Das ergibt sich daraus, dass derlei Zeugnisse erst später einsetzen, dann aber *in extenso* angeführt werden. Bis zum Ausgang des 12. Jahrhunderts wurde von den Kaisern lediglich das Abhalten von Märkten an althergebrachten Plätzen und Terminen bestätigt, Steuern aber nicht erwähnt. Unklar bleiben die Gründe, die dazu führten, dass dauerhafte Steuerschenkungen dann im 14. Jahrhundert üblich wurden. Es lässt sich nur vermuten, dass die so bevorteilten Kirchen und Klöster die Einkünfte als Gegenleistung für ihre Loyalität zum Kaiser beanspruchten²⁰⁸⁸.

Smyrliis bezweifelt generell, dass das Einziehen der Marktsteuern regelhaft funktionierte und vermutet, dass ein Großteil der Transaktionen von der Besteuerung nicht erfasst wurde²⁰⁸⁹. Diese Einschätzung mag etwas für sich haben, aber die Steuer war nicht leicht zu umgehen, berücksichtigt man, dass der Marktherr verantwortlich für die Eintreibung war und eine Steuerpauschale an den Fiskus abzuführen hatte, nachdem der Markt abgehalten worden war.

Zusätzlich zum Kommerkion müssen auch noch die Marktnutzungsgebühren und die Strafgelder in Betracht gezogen werden. Erstere werden in den Quellen als *τοπιαικά* bezeichnet²⁰⁹⁰. Diese Gebühren fielen für die Stände und die Nutzung der Gewichte an. Ihre Höhe kann zwar nicht bestimmt werden – es herrscht in der Forschung sogar Uneinigkeit darüber, ob sie eine fixe oder eine *pro rata*-Abgabe waren²⁰⁹¹ –, doch sie scheinen eine relevante finanzielle Größe gehabt zu haben, wie die bei Michael Attaleiates überlieferte Episode zum *Phoundax* des Logotheten Nikephoros (pejorativer Quellennamen Nikephoritzes, 11. Jh.) nahelegt, wo sie eigens erwähnt sind²⁰⁹². Leider offenbaren die Zeugnisse zu den jährlichen Einkünften von panegyrischen Märkten nicht, in welchem Verhältnis Kommerkion und *τοπιαικά* zueinander standen.

Für die Zeit bis zum 12. Jahrhundert sind nur wenige Zahlenangaben zu den Einnahmen von Märkten überliefert.

2081 Antoniadis-Bibicou, Douanes 107-108; Oikonomides, Role of the Byzantine State 986.

2082 Nicetae Choniatae Historia (500,80 van Dieten): Ἦσαν δ' ἄν ἅπαντες τοῦ κακοῦ τῆς αἰσχυρωσῆς ἀπειράτοι [...] ὅς ἐκ τῆς Ἀντιγόνου μονῆς ἐκέεισε ἀφίκετο τελωνήσων τὴν πανήγυριν, [...] Külzer, Ostthrakien 481.

2083 Fragmenta Epirotica VI (278,3-10 Bekker). Für das Privileg siehe Dölger/Wirth, Regesten Nr. 1051b; Grumel/Laurent/Darrouzès, Regestes Nr. 922. Zur Lokalisierung und Bedeutung des Ortes s. Soustal, Nikopolis 147. Zum Markt: Asdracha, Foires 439-441; Stavrakos, Molybdoskepastos 195-196.

2084 Der Modios (Scheffel) ist ein Hohlmaß: 1000 Modioi entsprechen etwa 17 m³.

2085 Andronici II imperatoris Diploma pro ecclesiae ioanninensis, § 39,40-48 (Lampros). – Asdracha, Foires 437-438.

2086 Laiou, Händler und Kaufleute 63.

2087 Agnelli Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, cap. 115 (354 Holder-Egger; 427 Nauwerth): *Inter ceteras confirmationes exarare iusserunt tale praeceptum, ut nullus sacerdos vel quicumque clericus qualibet censum in publico dedisset, non ripaticum neque portaticum vel siliquacio aut teleneum nullus ab eis exigere debuisset.*

2088 So erklärt die Ausdehnung der kirchlichen Steuerprivilegien: Smyrliis, Priesthood 100-103.

2089 Smyrliis, Trade Regulation 69.

2090 Magdalino, Grain Supply 41; Herman, Bischöfliches Abgabewesen 497-499; Morrisson, Weighing 396-397; Smyrliis, Trade Regulation 68; Gerolymatou, Agores 269; DuCange, Glossarium 1584. Bartusis, Land and Privilege 614, hält den Terminus irrigerweise für einen Schreibfehler im Privileg Kaiser Michaels VIII. für die Hagia Sophia, das er in einem der Jahre von 1267-1271 erließ: Michaelis VIII imperatoris Diploma pro Magna ecclesia (1, 663,2-5 Zepos). Zu diesem Dokument: Dölger, Regesten Nr. 1941a; Smyrliis, Priesthood 96 Anm. 5.

2091 Während Magdalino, Grain Supply 41, für eine *pro rata*-Abgabe plädiert, widerspricht ihm Smyrliis, Trade Regulation 68, und bespricht die *τοπιαικά* als eine fixe Abgabe für den Ort der Transaktionen und Warenlagerung. Wegen mangelnder expliziter Quellen lässt sich der Disput vorerst nicht entscheiden.

2092 Michaelis Attalatae Historia (Tsolakis 155,23-158,3). – Kaplan, Les hommes et la terre 469-470.

Abgesehen von der bereits erwähnten Panegyris von Ephesos, die 100 Goldpfund p. a. abgeworfen haben soll, wird für den eben angeführten Phoundax von Rhaidestos eine Zahl von 60 Goldpfund p. a. angegeben²⁰⁹³. Die in den Athosakten überlieferten Panegyrien bezeugen, dass auch äußerst bescheidene Märkte nennenswerte Einkünfte erzielen konnten²⁰⁹⁴. Der Ioannes-Prodomos-Markt in Hierissos warf für das Kloster Iberon jährlich zwei Hyperpyra (1301)²⁰⁹⁵ ab, die zwei Panegyrien (Nikolaos 6. 12., Weihnachten 25. 12.) im Dorf Doxompos im Thema Strymon erbrachten zusammen zehn Hyperpyra für die Große Laura²⁰⁹⁶ und die Panegyris in Boriskos (Paraskeue 14. 10.) rentierte sich für das Kloster Iberon in einer Höhe von drei Hyperpyra (1316)²⁰⁹⁷.

Zu bedenken ist auch der ökonomische Vorteil für die Kirchen und Klöster, der in der Planbarkeit bestand, da diese alljährlichen Einnahmen beständig zuflossen und das Recht auf diese Märkte verbrieft war. In diesen Zusammenhang gehört eine jüngst von Peregrine Horden geäußerte Behauptung: »Like St Demetrius's fair at Thessalonica, this one [in Ephesus] took place in a city. But that is to some extent an accident. In the eastern Mediterranean of the sixth and seventh centuries A. D., when life of the cities generally underwent rapid transformation, the great rural sanctuaries became foci of economic and social activity. Conversely, festivals and fairs were essentially labile, and if they happened to be given the appurtenances of civic status, were still apt to move elsewhere, leaving the city without a *raison d'être*«²⁰⁹⁸. Dem ist nicht nur entgegenzuhalten, dass Panegyrien für ländliche Gebiete und gleichermaßen für Städte erwähnt werden (s. o.), sondern auch, dass eine Verlagerung von Panegyrien nicht leicht zu bewerkstelligen war. Die Bindung des Marktes an das jeweilige Heiligenfest machte es sehr schwer, die grundlegenden Marktbedingungen wie Termin und Ort zu verändern.

Der erwähnte Umstand, dass der Marktherr das Steueraufkommen zu besorgen hatte, musste natürlich dazu führen, dass die Zentralverwaltung über die Eröffnung neuer Märkte entschied und dazu geneigt war, bestehende Märkte zu stützen und Neugründungen zu vermeiden. Das zeigt sich in der Novelle Kaiser Basileios' II. gegen neue private Märkte aus

dem Jahr 996, welche das räumliche Verlagern von Märkten verhindern sollte²⁰⁹⁹. In dieser Novelle wurde auch der Marktherr (δεσπότης/κύριος τῆς πανηγύρεως) als ein *Dynatos* bzw. als eine Gemeinde näher definiert²¹⁰⁰, der die Marktgebühren abschöpfte²¹⁰¹. Auch wenn sich dieses Gesetz nicht explizit an die von der Kirche veranstalteten Märkte richtete, so zeigt sich an ihm dennoch, dass der Staat bestrebt war, bestehende Märkte zu stabilisieren, um dem Fiskus deren Einnahmen aus dem Kommerkion zu sichern. Daher überrascht nicht, dass wir keine sicheren Zeugnisse dafür haben, dass ein panegyrischer Markt räumlich verlagert worden wäre²¹⁰².

Kumulationen und Beeinflussungen des Zeitpunktes einer Panegyris

Die Dauer panegyrischer Märkte variierte stark von Region zu Region und auch über die Jahrhunderte. Einige dauerten nur wenige Tage, andere beinahe einen Monat. Der jeweilige Termin war zwar durch den Festtag des Heiligen determiniert, doch fanden – wie die obige Auflistung der bekannten Märkte zeigt – dennoch die meisten größeren dieser Märkte im Frühling und im Herbst nach der Ernte statt, womit sich offenbart, dass auch ökonomische Erwägungen eine wichtige Rolle bei der Etablierung der panegyrischen Märkte spielten.

Wie in der Antike dienten Panegyrien als günstiger Anlass für Treffen regionaler Würdenträger²¹⁰³. Das wurde insofern in eine Regel überführt, als sowohl das Nicaenum I (325) als auch die Synode von Antiocheia (341) mindestens zweimal jährlich Provinzialtreffen der Bischöfe vorschrieben²¹⁰⁴. Zu den Versammlungen auf provinzieller Ebene kamen noch überprovinziale Synoden hinzu, wie etwa die von Nikomedeia (327), Seleukeia am Kalykadnos (359) und Ephesos (das sogenannte Latrocinium, die »Räubersynode« 449), um nur die in ausgewiesenen Pilgerorten zu nennen; außerdem sind größere Kirchweihen wie die in Ankyra (358) zu nennen²¹⁰⁵. Eine terminliche Zusammenlegung dieser Treffen mit einer Panegyris steigerte die Größe des Marktes, weil neben den

2093 Michaelis Attaliatae Historia (Tsolakis 155,23-158,3). Eine abweichende Handschriftentradition überliefert die Zahl von sechs Goldpfund, die ebenfalls richtig sein könnte, aber aus meiner Sicht weniger wahrscheinlich ist. Die Frage wird diskutiert von: Smyrlis, Trade Regulation 68-69; Gerolymatou, Agores 198-201.

2094 Harvey, Economic Expansion 260, meint dagegen, die Einnahmen aus Märkten seien lächerlich im Vergleich zu den Profiten aus der Landwirtschaft gewesen; diese Einschätzung beruht aber ausschließlich auf jenen winzigen klösterlichen Panegyrien, die in den Athosakten dokumentiert sind.

2095 Acta monasterii Iberonis III 70,158 (164 Lefort u. a.).

2096 Acta monasterii Laurae II 104 (170 Lemerle u. a.).

2097 Acta monasterii Iberonis III 74,251 (205 Lefort u. a.). – Laiou, Händler und Kaufleute 62.

2098 Horden/Purcell, Corrupting Sea 434-435.

2099 Basilii II imperatoris Nov. 2 § 7 (216-217 Svoronos). – Dölger/Müller, Regesten Nr. 783; Laiou, Händler und Kaufleute 54-56; Laiou, Exchange and Trade 731; Smyrlis, Trade Regulation 67. Zeugnis der Anwendung in der Peira: Eustathii Romani Epitome legum 57,1 (4, 228 Zepos) um 1050. Dazu: Papagianni, Organosē 815-820.

2100 Laiou, Händler und Kaufleute 63.

2101 Papagianni, Panegyris 149-153, wertet eine Quelle aus dem Thessaloniki des 15. Jhs. aus, die deutlich zeigt, dass jegliche Einkünfte nach Marktabschluss zunächst an den dessen Herrn gingen.

2102 Lediglich ein fragwürdiges Zeugnis dafür bietet die bereits erwähnte Chronik von Argyrokastro (s. o.), wo gesagt wird, dass der Kaiser Pogonatos (sc. entweder Konstans II. oder Konstantin IV.) den Markt von Pelakos nach Chanioupolis verlagert habe (beide Orte sind nicht lokalisiert aber lagen im nördlichen Epiros), siehe: Fragmenta Epirotica VI (278 Bekker).

2103 Karagianni, Pilgrimage Churches 336. Ein schönes Bsp. hierfür erbringt ein Brief des Basileios von Kaisareia, in dem ein Numerarius dafür getadelt wird, dass er die Panegyris von Euppsychios nicht aufgesucht habe, denn so habe er auch nicht die dort ohnehin versammelten Bischöfe der Diözese kennenlernen können: Basilii episcopi Caesariensis ep. 142 (2, 64 Courtonne).

2104 Concilium Nicaeum, can. 5 (1, 27-28 Joannou); Concilium Antiochenum, can. 20 (1/2 120-121 Joannou). – Justinian schärfte dies erneut ein und modifizierte es insofern, dass nunmehr jährliche Treffen vorgeschrieben wurden: Iustiniani imperatoris Nov. 137 cap. 4 (698 Schöll/Kroll; 7, 693 Otto) i. J. 565 und bestätigt mit empfohlenem Zeitintervall im Concilium Trullanum, can. 8 (1, 136 Joannou) und im Concilium Nicaeum II, can. 6 (1, 258 Joannou).

2105 Kaçar, Church Councils 305-306.

Bischöfen auch deren Gefolge anreiste (Wächter, Schreiber, Diener und untergeordnete Kleriker)²¹⁰⁶. Für das Ephesinum (431) ist überliefert, dass es zu Versorgungsschwierigkeiten kam und die Bischöfe ihre Auslagen vor Ort selbst tragen mussten²¹⁰⁷.

Am Grundsatz regelmäßiger Provinzialsynoden anlässlich von Panegyrien wurde auch in mittelbyzantinischer Zeit festgehalten. Zeigen lässt sich dies für die Kirchenprovinz von Ochrid, die sich in der Achilleios-Kirche im Kleinen Prespa-See versammelte²¹⁰⁸, für die lykische Kirche, die sich in der Nikolaos-Kirche von Myra traf²¹⁰⁹, und für die Kirchenprovinz von Makedonia I, die auch noch in osmanischer Zeit in Thessaloniki im Anschluss an das Demetriosfest am Ende des Oktobers zusammenkam²¹¹⁰. Zusätzlich gaben die Panegyrien einen Anlass für die Kirche, besonders viele Almosen auszuteilen, zur Feier des Heiligen sogar auch Fleisch und Wein²¹¹¹.

Anhand der wenigen exakt bekannten Zeitspannen von Panegyrien lässt sich sagen, dass sie zwar stets mit dem immobilen Hochfest verbunden waren, aber durchaus nicht mit diesem beginnen mussten. So lag das Demetriosfest (26. 10.) exakt in der Mitte der etwa 16-tägigen Thessalonicher Panegyris im 12. Jahrhundert. In Ioannina endete die 15-tägige Panegyris für den hl. Michael im 14. Jahrhundert an seinem Festtag (8. 11.)²¹¹². Offenbar suchte die Kirche in beiden Fällen den November weitgehend zu meiden, um dank besserer klimatischer Bedingungen das Besucheraufkommen auf dem Markt zu erhöhen. Derlei Überlegungen zeigen sich bereits in der Spätantike als berücksichtigt. In Gaza galt der frühe Oktober als optimal für eine Panegyris (in dem Fall Sergios 7. 10.), da es die beste Zeit des Jahres sei: Der Körper fühle sich wohl, weder starke Hitze noch Kälte herrsche, die Tag- und Nachtgleiche Sorge für ein angenehmes Klima, welches auch das Anreisen von weit entfernt lebenden Besuchern erleichtere, da es noch nicht regnet, aber auch nicht mehr drückend heiß sei²¹¹³ (6. Jh.). Daher ist wenig überraschend, dass weitere panegyrische Märkte im Herbst stattfanden. Die Panegyris in Seleukeia am Kalykadnos zu Ehren der hl. Thekla begann mit deren Hochfest am 24. September und dauerte etwa eine

Woche²¹¹⁴. Die meisten Panegyrien, bei denen wir über Informationen zu ihrer Dauer verfügen, dauerten etwa eine Woche. Anzuführen ist die der hl. Glykeria in Herakleia Perinthos, gefeiert wohl in mittelbyzantinischer Zeit (ca. 10./11. Jh.), und nicht zu Lebzeiten der hl. Elisabeth, wie es die Vita vorgibt (5. Jh.)²¹¹⁵. Ebenfalls eine Woche dauerte die Panegyris für den hl. Georgios in Diospolis/Lydda (6.-9. Jh.)²¹¹⁶. Bereits erwähnt wurden die Märkte der Hagia Sophia und von Skoupia, die beide acht Tage dauerten. Der panegyrische Markt von Chanioupolis (etwa 14. Jh.), gefeiert zu Ehren der Koimesis (15. 8.)²¹¹⁷, zog sich über zwölf Tage hin.

Ein besonderer Fall einer zeitlichen Verschiebung einer Panegyris kann für Trapezunt nachgezeichnet werden. Der Festtag des hl. Eugenios am 21. Januar lag im Hinblick auf Handelsaktivitäten in einer sehr ungünstigen Zeit des Jahres, da der Schnee die Gebirgspässe blockierte und das Meer nicht von Handelsschiffen befahren wurde (*mare clausum*)²¹¹⁸. Im 14. Jahrhundert versuchte das unter kaiserlicher Kontrolle stehende Heiligtum den Hochtag auf Wunsch – wie es hieß – des Heiligen hin auf dessen zuvor unbekanntem »Geburtstag« am 24. Juni zu verschieben²¹¹⁹: »Das ist ein schönes Fest. Es umfasst das ganze Volk, es ist öffentlich und des Lobpreises würdig. Es wäre aber recht, wenn ihr auch um den Tag meiner Geburt wüsstet und ihn jährlich beginget und feiertet«²¹²⁰. Laut dem Autor Ioannes Lazaropoulos war eine solche Verlegung schon im 9. Jahrhundert ohne bleibenden Erfolg unternommen worden, weshalb er im 14. Jahrhundert erneut versuchte, den Juni zu etablieren – mit welchem Ergebnis wissen wir allerdings nicht. In jedem Fall sehen wir daran deutlich, dass wirtschaftliche Erwägungen einen entscheidenden Einfluss auf die Wahl des Zeitpunktes von Panegyrien hatten²¹²¹.

Diese Überlegungen zielten aber sicherlich nicht nur darauf, möglichst viele Besucher aus der jeweiligen Region anzuziehen, sondern auch, die Anwesenheit der Zwischenhändler zu ermöglichen. Hierfür war eine terminliche Abstimmung mit den umliegenden panegyrischen Märkten unausweichlich, um das Funktionieren des Marktes zu gewährleisten²¹²².

2106 Kaçar, Church Councils 307.

2107 Kaçar, Church Councils 311. Zu den Folgen des Konzils für Ephesos s. Limberis, Council of Ephesos.

2108 Theophylacti archiepiscopi Achridensis ep. 31,35-38 (235 Gautier).

2109 Vita Nicolai Sionitae I cap. 76 (52 Anrich; 89 Blum).

2110 Karagianni, Pilgrimage Churches 336-337.

2111 Das ist eine weitverbreitete Praxis im Reich; außerdem fanden solche Austeilungen anlässlich der Gedenktage monastischer Stifter statt: Herrin, Ideals of Charity 306. Außerdem: de Ligt/de Neeve, Ancient Periodic Markets 399.

2112 Andronici II imperatoris Diploma pro ecclesia ioanninensis, § 39,40-48 (Lampros).

2113 Choricii Gazaei Laudatio in Marcianum episcopum prima, cap. 1 (1-2 Förster/Richtsteig).

2114 Miracula Theclae, mir. 33,1-3 (376 Dagron; 133 Johnson). – Vryonis, Panegyris 200; Dagron, Thècle 79 und 330-332.

2115 Vita Elisabethae abbatis, cap. 3 (253 Halkin; 123 Karras). Diskussion der Entstehungszeit der Vita: ebenda 118-120 (mit Verw.). Effenberger, Kirche des hl. Romanos 220, bietet ein bislang übersehenes topographisches Indiz, dass für eine Entstehung im 9./10. Jh. spricht.

2116 Binggeli, Annual Fairs 290.

2117 Fragmenta Epirotica VI (278,3-10 Bekker).

2118 Zum letzteren Faktor s. S. 74 ff.

2119 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium, cap. 1, linn. 36-62 (206 Rosenqvist): Καλή μὲν ἡ ἑωρτή αὐτῆ καὶ πάνδημος καὶ δημοτελής καὶ ἀξίπαινος. δίκαιον δ' ἂν εἶη καὶ εἰδέναι ὑμᾶς τὴν γενέθλιον ἡμῶν ἡμέραν καὶ ἐκτελεῖν ἐτησίως καὶ πανηγυρίζειν αὐτήν. Rosenqvist, Local Worshipers 198; Bryer/Winfield, Pontos 169.

2120 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium, cap. 1, linn. 47-49 (206 Rosenqvist).

2121 Obwohl nicht mit dem panegyrischen Markt in Zusammenhang gebracht, stellte schon Janin, Grands centres 266 Anm. 10, diesen Zusammenhang heraus: »[...] avec laquelle les communications devaient être très difficiles durant l'hiver, suggère une raison moins mystique pour l'institution de la fête du 24 juin«.

2122 Dieses Phänomen lässt sich besonders gut an den sechs Messen der Champagne nachzeichnen, die zwischen 1150-1190 in höchster Blüte standen und an vier Plätzen abgehalten wurden: Troyes, Bar, Provins und Lagny. Es bildete sich ein Messesystem heraus, s: Irsigler/Reichert, Foires 105. Ein zeitlich abgestimmtes Messesystem rekonstruiert Binggeli, Foires 578-579, für das Syrien und Palästina der Zeit um 800-850.

Wie die besser bekannten Beispiele im Thema Armeniakon (Sinope, Euchaïta, Trapezunt) und im südwestlichen Kleinasien (Chonai, Ephesos, Myra) zeigen, überlappten sich die jeweiligen Panegyrien hinsichtlich ihrer Zeiträume nicht.

Die Panegyris von Thessaloniki

Der panegyrische Markt zu Ehren des hl. Demetrios, Demetrien genannt, ist erstmals im 7. Jahrhundert bezeugt²¹²³, wird dann allerdings erst wieder im 12. Jahrhundert explizit erwähnt. Die als *Timarion* bekannte Satire überliefert für den Anfang des 12. Jahrhunderts, dass sie in der Zeit acht Tage vor und acht Tage nach dem Hochfest des hl. Demetrios (26. 10.) stattfanden²¹²⁴. Im 14. Jahrhundert dauerten die Demetrien dann ungefähr den gesamten Monat Oktober an²¹²⁵. Laut dem *Timarion* stammten die Besucher aus weit entfernten Regionen, womit die Demetrien zu jener Zeit zu einem außergewöhnlich großen panegyrischen Markt angewachsen waren. Makedonien, der gesamte Balkan bis zur Donau, Italien, Spanien²¹²⁶, Ägypten, Syrien und Frankreich werden genannt sowie Hellenen von überallher²¹²⁷, womit freilich Byzantiner gemeint sind und zugleich aufgrund der Semantik des Hellenenbegriffs ein wichtiges Datierungskriterium für den Text gesetzt ist.

Geleitet wurde die Panegyris vom Erzbischof der Stadt²¹²⁸. Der Markt befand sich zu der Zeit am Axios²¹²⁹ vor den Toren der Stadt²¹³⁰ und wurde mit aufgereihten Zelten angelegt²¹³¹. Die Quellen erwähnen Textilien und Nutzvieh als gehandelte Waren²¹³². Jeweils jede vierte Panegyris war zumindest im 14. Jahrhundert umfangreicher als die übrigen drei, und wurde daher von Nikephoros Gregoras als «ἑορτὴ ἑορτῶν, πανήγυρις πανηγύρεων» bezeichnet²¹³³. Er erklärte dies mit der Tradition der Olympiaden.

Die Panegyris von Euchaïta

Die Panegyris für Theodoros Tiron (den Rekruten) war seit der Spätantike bis in die mittelbyzantinische Zeit hinein eine der bedeutendsten des Reiches, obgleich sie möglicherweise zwischenzeitlich nicht stattgefunden haben könnte. Die Bedeutung des Marktes wird deutlich aus Chrysippos' Enkomion auf den Heiligen (5. Jh.)²¹³⁴, einer kurzen Passage in der von Nikephoros Ouranos verfassten Vita des Heiligen (10. Jh.)²¹³⁵ und aus den Briefen des ansässigen Metropoliten Ioannes Mauropous (11. Jh.): »Die anwesende Versammlung stammt tatsächlich aus jedem Volk – selbst aus einem unbedeutenden unter dem Himmel – und kommt hier zusammen in einer solch großen Menge und wird zusammengewaschen«²¹³⁶. Der Markt fungierte als Handelsplatz für Getreide²¹³⁷, da in der Region hauptsächlich Nutztierhaltung betrieben wurde und der Ackerbau zur Versorgung der Bevölkerung nicht hinreichend war. Ioannes Mauropous gibt an, dass Luxuswaren und Bedarfsgüter gleichermaßen angeboten wurden und die Käufer allen Schichten entstammten²¹³⁸. Die Armen der Region erhielten anlässlich der Panegyris Almosen von der Kirche.

Offenbar wurde der Markt vom Prosmonarios des Heiligtums, einem Untergebenen des Ortsbischofs, geleitet²¹³⁹ (s. S. 182). Es fanden Prozessionen mit der angeblich von Eusebia gemalten Ikone statt²¹⁴⁰, die auch sonst im Kultfokus stand²¹⁴¹. Hierfür wurde ähnlich wie in Ephesos (s. o.) und Myra ein Rhodismos veranstaltet²¹⁴², also eine Prozession durch die mit Blüten geschmückte Stadt und Nekropole. Ioannes Mauropous betont, dass sowohl überaus viele Fremde als auch Einheimische hier zu dem Geschehen zusammenkommen – eine Menge wie eine Kirche, die gemeinsam atmet²¹⁴³. Als weitere, in die Liturgie eingebettete Aktivitäten nennt er

2123 *Miracula Demetrii*, mir. I 12,102 (125 Lemerle).

2124 *Timarion*, linn. 96-97 (52 Romano).

2125 Bauer, Thessaloniki 399-400.

2126 Nicht Iberien (d. h. Kartli), s. Baldwin, *Timarion* 90 Anm. 40.

2127 *Timarion*, linn. 114-123 (53 Romano).

2128 *Timarion*, linn. 170-174 (55 Romano).

2129 *Timarion*, lin. 90 (52 Romano). – Vryonis, *Panegyris* 204.

2130 Kislinger, *Realität und Mentalität* 378 Anm. 277, nimmt an, dass die Panegyris im 8.-11. Jh. noch innerhalb der Stadt stattgefunden habe; das lässt sich anhand der aufgeführten Quellen nicht erhärten, da sich diese auf permanente Märkte beziehen; selbst einzelne Straßen sind nach den dortigen Läden bezeichnet: *Acta monasterii Docheiarii*, Nr. 3 § 57 (i. J. 1112: 71 Oikonomides) und 4 § 27 (i. J. 1117: 84 Oikonomides); Ioannis Caminiatae *De expugnatione Thessalonicae*, cap. 9 (11 Böhlig). Die etwaige Position der Demetrien vor dem Goldenen Tor kartiert: *Raptis, Emporikos chartēs* 107 (Ausführungen auf S. 120-121). Erst im 14./15. Jh. wurden die Demetrien innerhalb der Stadtmauern abgehalten.

2131 *Timarion*, linn. 129-130 (54 Romano).

2132 *Timarion*, linn. 155-164 (55 Romano). – Laiou, *Exchange and Trade* 756.

2133 Nicephori Gregorae *Laudatio in Demetrium*, cap. 8 (88-89 Laourdas). Sehr ähnliche Formulierung auch in: Constantini Acropolitae *Laudatio in Demetrium*, cap. 59 (208 Papadopoulos-Kerameus).

2134 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 1,4 (315,19-21 Sigalas; 68 Haldon).

2135 Nicephori Urani magistri *Passio Theodori Tironis*, cap. 15 (323 Halkin).

2136 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (131 Bollig/Lagarde): Τὸ παρὸν μὲν οὖν ἄθροισμα ἐκ παντὸς ἔθνους ἦδη μικρῶ τῶν ὑπ'

οὐρανὸν ἐστί, καὶ συνῆλθεν ἐνταῦθα τοσοῦτον πλῆθος καὶ συνεχύθη. Karpozilos, Ioannēs Mauropous 148-150.

2137 Ioannis Mauropodis ep. 64 (173 Karpozilos); Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (130-137 Bollig/Lagarde) und *tertia* (207-209 Bollig/Lagarde).

2138 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (136 Bollig/Lagarde).

2139 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 6,1 (327 Sigalas; 75 Haldon).

2140 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (135 Bollig/Lagarde).

2141 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem tertia* (208 Bollig/Lagarde). – Karpozilos, Ioannēs Mauropous 153; Haldon, *Tale* 11.

2142 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (135 Bollig/Lagarde). – Karpozilos, Ioannēs Mauropous 150-151 (mit Verw. auf die Armenier).

2143 Ioannis Mauropodis *Laudatio in Theodorum Tironem secunda* (134 Bollig/Lagarde): Ἐνθεν τοὶ καὶ πᾶν ὅσον ἐκδήμον καὶ ὅσον ἐγκάτοικον εἰς ταῦτ' οὐ συνελθόντες ἐν γεγονόσιν ἄθροισμα καὶ μία ἐκκλησία καὶ σύμπνοια. προσλαβόντες δὲ καὶ τὸν ἐξαρχόν, ὅστις καὶ αὐτὸς μικρῶ πρότερον ἐξ ἄλλοτρίας ἔφθην ἐπιδημήσας, ἰδοὺ κοινῆ πάντες τὴν χαρμόσυνον ταύτην ἑορτὴν ἀγομεν καὶ τὸν κοινὸν περιστάντες πάντοθεν εὐεργέτην, τὰ πρὸς δύναμιν ἕκαστος εἰς τὴν αὐτοῦ τιμὴν συνεισφέροντες, κροτοῦντες, ὕμνοῦντες, εὐλογοῦντες, γεραίροντες, δῶρα προσάγοντες, λαμπράδας ὑφάπτοντες, ἐπιρραίνοντες μύρρις, ἀναδοῦντες στεφανίτην, μεγαλομάρτυρα, καὶ πρὸς τοῦτοις παγκόσμιον σωτήρα καὶ κηδεμόνα.

Singen, Lobpreisungen, Ehrungen, Geschenkgaben, Anzünden von Lichtern, das Verbrennen von Myrrhe und feierliche Bekränzungen. Auch wenn all dies nicht zum panegyrischen Markt gehörte, hatten diese Aktivitäten einen Effekt auf den Bedarf von Gütern wie Kerzen oder Myrrhe zur Zeit des Marktes.

Das Hochfest des hl. Theodoros Tiron fällt auf den 17. Februar. Dennoch wurde die Panegyris, wie schon Antonios Sigalas bemerkt, jeweils am Samstag vor dem ersten Sonntag der Fastenzeit begangen²¹⁴⁴. An diesem Tag wurde das Kollyba-Wunder des Heiligen gefeiert: Er sei Erzbischof Eudoxios von Konstantinopel (360-370) in einer Vision erschienen und habe ihm die Zubereitung von Kollyba gegen die antichristlichen Maßnahmen Kaiser Julians angewiesen²¹⁴⁵. Die Panegyris fand also an einem wechselnden Termin statt, zumeist im März²¹⁴⁶. Dies ist sicherlich als Anzeichen dafür zu werten, dass zugunsten besserer Wetterbedingungen und einem damit verbundenen größeren Besucheraufkommen die Panegyris verschoben wurde, wie das für Trapezunt schon zu beobachten war. In jedem Fall ergibt erst dadurch der erwähnte Rhodismos im Rahmen der Panegyris auch einen Sinn, da die Panegyris im Frühling stattfand²¹⁴⁷.

Mit dieser Terminfrage eng verzahnt ist ein bei Theophanes erwähntes Ereignis, welches ein Schlaglicht auf die Panegyris der Stadt wirft. Im Jahre 811 wurde der Strategos von Armeniakon von einem Angriff der Araber in Euchaita überrascht, die bei dieser Gelegenheit die *rhogai* des Themas im Wert von 1300 Goldpfund erbeuteten²¹⁴⁸. Dies führt Trombley zu der Annahme, dass die Panegyris von Euchaita als Gelegenheit für die Austeilung der *rhogai* für das Thema Armeniakon gedient habe²¹⁴⁹, ohne dass er sich zum Datum der Panegyris konkret äußert. Zunächst erscheint diese These absurd, denn der Sitz des Strategen von Armeniakon war Amaseia und dort sollte man auch den Ort der Auszahlung vermuten.

Prüft man nun den Zeitpunkt genauer, stellt man fest, dass i. J. 811 Ostern auf den 13. April fiel, mithin der erste Fastensonntag am 2. März begangen wurde. Die Panegyris begann folglich in jenem Jahr am 1. März. Der Raub fand laut Theophanes am 1. März statt²¹⁵⁰. Dieser Tag läutete also tatsächlich den Beginn des panegyrischen Marktes ein. Da eine Austeilung der *rhogai* nur am Beginn des Marktes einen Sinn ergibt, lässt sich aus Theophanes' zeitgenössischem Zeugnis schlussfolgern, dass im Thema Armeniakon des 9. Jahrhunderts eine auf Euchaita angepasste Austeilungspraxis der *rhogai* angewandt wurde, die z. B. von jener in Konstantinopel abwich. Im 10. Jahrhundert wurden dort die Beamten während der zwei Wochen vor dem Osterfest besoldet²¹⁵¹. Die Auszahlung anlässlich der Panegyris bestärkt somit meine Einschätzung, dass Panegyrien vor allem ein Ort gemünzten Handels waren, insbesondere auch in Regionen, deren allgemeiner Monetarisierungsgrad gering war²¹⁵². Da die Thementruppen im 9./10. Jahrhundert nicht jährlich, sondern nur alle vier Jahre alternierend besoldet wurden, wie mit Ahrweiler und Hendy²¹⁵³ aus *De ceremoniis* zu entnehmen ist²¹⁵⁴, lässt sich vermuten, dass zumindest zu jener Zeit jede vierte Panegyris der Stadt einen besonderen Charakter hatte.

Offenbar besuchte der Strategos i. J. 811 zum offiziellen Beginn die Panegyris von Euchaita, auch um die *rhogai* an die dortigen Thementruppen auszubezahlen, die laut Oikonomides zum Krieg gegen die Araber mobilisiert waren. Dennoch war sicherlich die Panegyris, d. h. die Masse der Besucher und weniger der Strategos mit dem Sold das Ziel des Angriffs. Ein solches Szenario lässt sich in die arabischen Überfälle auf die jeweiligen Panegyrien von Qal'at Sim'an (September 639 oder 640)²¹⁵⁵, Myra (zwischen ca. 850-900)²¹⁵⁶ und auf eine Panegyris auf einer ägäischen Insel – vermutlich Mytilene (im 9. oder 10. Jh.)²¹⁵⁷ – einreihen. Solche Blitzangriffe beabsichtigten, viele Menschen als Kriegsbeute gefangen zu nehmen, um für sie anschließend Lösegelder einzufordern.

2144 Nicetae Paphlagonis Laudatio in Theodorum Stratelatam, cap. 2 (AASS Nov. IV 83). – Sigalas, Enkomion 89. Die Kontakia auf Theodoros sind auch stets mit dem ersten Fastensamstag verbunden, s. Maas, Kontakion auf Theodoros 50.

2145 Zu diesem Wunder: Pseudo-Nectarii archiepiscopi Constantinopolitani Sermo de festo Theodori Tironis (PG 39, 1821-1840). – Delehaye, Saints militaires 16.

2146 Külzer und Haldon gehen fehl, indem sie die Panegyris auf den 17. Februar terminieren: Külzer, Handelsgüter und Verkehrswege 193; Brubaker/Haldon, Iconoclast Era 522; Haldon, Tale 11. Ebenso irrt Karpozilos mit der Angabe, es sei unbekannt, wann die Panegyris gefeiert worden sei: »irgendwann am Ende des Frühlings/Beginn des Sommers«, pace Karpozilos, Ioannes Mauro-pous 150. Diese Verwirrung ist seltsam, hatte doch Nilles die Frage schon im 19. Jh. umfänglich erörtert: Nilles, Kalendarium manuale II 96-101.

2147 Ioannis Mauropodis Laudatio in Theodorum Tironem secunda (135 Bollig/Lagarde). – Anrich, Nikolaos 447-448. Haldon, Tale 11, folgt Delehaye (AASS Nov. IV 24), der einerseits annahm, dass der Rhodismos am 8. Juni stattfand, aber andererseits davon spricht, dass das Datum der Panegyris zwar unbekannt sei, aber möglicherweise dann begonnen hätte. Tatsächlich wurde laut der Quellen der Rhodismos zeitgleich mit der Panegyris gefeiert. Weiteres zur Tradition der *rosalia/rhodismoï* bei: Peeters, Rezension zu Karoliden 191-195; Kokkinia, Rosen für die Toten 208-215.

2148 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6303 (489, 17-22 de Boor; 672 Mango/Scott).

2149 Trombley, Exception of Euchaita 72.

2150 Mango/Scott, Theophanes 672 Anm. 6.

2151 Hendy, Byzantine Monetary Economy 190-192; Oikonomides, Role of the Byzantine State 1011-1013 (Palmsonntag und Karwoche).

2152 Zur Frage der Monetarisierung der Provinzen vom 7.-9. Jh.: Laiou, Exchange and Trade 711-712 und 733-734; Morrisson, Byzantine Money 946-950.

2153 Hendy, Administrative Basis 136; Hendy, Byzantine Monetary Economy 648-649; Ahrweiler, Recherches 7-8.

2154 Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis appendix II 3,647-652 (134 Haldon), dazu auch Haldons Kommentar auf Seite 256 Anm. 1.

2155 Michaelis Syri Chronicon XI 6 (2, 422 Chabot).

2156 Vita Nicolai Sionitae VII capp. 6-7 (188-189 Anrich). Dieser Text wurde in der ersten Hälfte des 11. Jhs. verfasst, siehe: Anrich, Nikolaos 380-382; Kretzenbacher, Gefangenenretter 66-68. Das Ereignis ist vermerkt in: Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 347.

2157 Miracula Georgii Diospolitani, mir. 9 (100-101 Aufhäuser): Εἶωθεν οὖν κατ' ἐνιαυτὸν ἐν τῇ μνήμῃ τοῦ ἁγίου πλήθος λαοῦ οὐκ ὀλίγου ἐπανέρχεσθαι καὶ πανεγυρίζειν. Es muss allerdings betont werden, dass jenes Wunder dem Wunder 4 ähnelt. Dennoch spiegelt die Erzählung historische Umstände wider, da sie für das Publikum plausibel sein musste. Zum Wunder: Kretzenbacher, Gefangenenretter 22; Kaldellis/Efthymiadis, Byzantine Lesbos 124-125 Nr. 169.

Makroökonomische Funktion der Panegyrien

Periodische Märkte und damit auch Panegyrien hatten ihre allgemein zu beobachtende Glanzzeit in den »Dark Ages« und im frühen Mittelalter (7.-10. Jh.). Dies wird bereits von Hodges anerkannt, der die Emporia-Wirtschaft, wie er sie nannte, im frühen Mittelalter untersuchte. Der ökonomische Grund für ihre damalige Blüte war, dass erst das Erreichen einer kritischen Masse von Warenangebot und gut gemünztem Geld eine gedeihliche Umgebung für Transaktionen und damit geringere Transaktionskosten bot, bei einer gleichzeitig ausgewogeneren Preisbildung insbesondere in Gebieten, die weder urban geprägt noch monetarisiert waren²¹⁵⁸. Die krisenbelastete Wirtschaft des Byzantinischen Reiches in den »Dark Ages« führte besonders in den Provinzen zum Aufblühen periodischer Märkte. Sie wurden auch in der darauffolgenden Zeit weiter abgehalten und die Erwähnungen nehmen naturgemäß sowohl mit der verbesserten Überlieferungslage der Quellen als auch mit dem Anwachsen der Handelsaktivitäten insgesamt zu. Im 10.-12. Jahrhundert werden weit mehr Panegyrien erwähnt, diese aber sind oft kleinteiliger, wie man an den geographischen Bezügen, aber auch am Steueraufkommen ablesen kann, das mit den Handelsumsätzen korreliert. Häufig waren diese dann an Klöster gebunden und von Klostergemeinschaften veranstaltet, um zusätzliche Einnahmen zu erzielen, aber auch um höherwertige Bedarfe wie zusätzliches Vieh, Kleidung oder Metallwaren in abgelegenen Gegenden stillen zu können²¹⁵⁹. Als ein Hinweis auf die ausgedehnte Verbreitung und erwähnenswerte Bedeutung von monastischen Panegyrien in der Komnenenzeit ist ein Chrysobull vom März 1158 zu werten, in dem Kaiser Manuel I. den Klöstern des Konstantinopler Hinterlandes neben ihrem mobilen und immobilien Besitz auch eigens das Recht zum Abhalten ihrer traditionellen panegyrischen Märkte garantierte²¹⁶⁰.

Erkannten Byzantiner die ökonomischen Vorteile, die sich für sie durch den Besuch eines periodischen Marktes ergaben? Damit verbunden ist die Frage, ob sie überhaupt ökonomisch dachten. Bereits Laiou und Merianos sind dem nachgegangen und konnten dabei feststellen, dass dieser Themenkomplex

keine sichtbare Relevanz für die Byzantiner hatte und die Thematik in den vorhandenen Quellen unterrepräsentiert ist²¹⁶¹. Allerdings erlauben kursorische Bemerkungen bei einzelnen byzantinischen Autoren die Annahme, dass grundlegende Marktkräfte beobachtet wurden. Dies lässt sich auch anhand von wenigen Bemerkungen zu Panegyrien greifen, wie etwa bei Theodoros Stoudites (Anfang 9. Jh.). Dieser geißelte jene »schlaunen« Bauern, die Getreide horteten, um für den Fall einer Knappheit einen höheren Erlös zu erzielen²¹⁶². Bei Theodoret von Kyrrhos verbindet das Meer vor allem Märkte:

»Man glaubt, das Meer trenne die beiden Festlande, und seine Rolle sei es, den Platz zwischen beiden einzunehmen. Aber wenn wir dies für wahr nehmen wollen, dann verbindet es die Länder mehr, als dass es sie trennt. Denn es erlaubt den Händlern leicht und schnell, die lebensnotwendigen Güter von einem Land zum gegenüberliegenden zu transportieren, also dort zu besorgen, und zum anderen zu verfrachten, die Segel zu spannen und die Ruder zu bewegen. Wenn das Meer Festland wäre, welche Kraft bräuchten die Händler, einen wie viel längeren Weg benötigten sie, entweder um das Nötige durch jedes Land zu importieren oder das Seltene zu exportieren? Tatsächlich aber bietet das Meer den segeln Wollenden eine Fläche, zum Nutzen der Käufer und Verkäufer«²¹⁶³.

Wie sich auch anhand der Schriften des Ioannes Tzetzes²¹⁶⁴ und des Eustathios von Thessaloniki²¹⁶⁵ sowie der Scholien Michaels von Ephesos zur Nikomachischen Ethik²¹⁶⁶ zeigen lässt, beschränkte sich die mittelbyzantinische Elite lediglich darauf, Marktmechanismen zu beobachten, ohne die dahinterliegenden Systeme zu durchdringen, sondern vielmehr das ökonomische Verhalten von Einzelakteuren zu geißeln.

Das Römische Reich hatte für die wichtigsten Bedarfsgüter bereits ein marktwirtschaftliches Gefüge entwickelt²¹⁶⁷. In der mittelbyzantinischen Zeit war demgegenüber aufgrund der größeren Rolle des Seehandels die Marktintegration zwischen den Provinzen unzweifelhaft weiter fortgeschritten. Ein wichtiges Element der Binnenstruktur des Handels waren die panegyrischen Märkte. Die meisten fanden zu günstiger

2158 Zum Monetarisierungsgrad der byzantinischen Provinz s. Morrisson, *Coinage and Money* 274.

2159 z. B. Bačkov, *Laiou, Händler und Kaufleute* 60-61.

2160 Manuelis I imperatoris Nov. 10 cap. 1 (1, 382 Zepos). – Dölger/Wirth, *Regesten* Nr. 1419; Svoronos, *Privilèges de l'Église* 330; Angold, *Church and Society* 287.

2161 Laiou, *Traders and Seafarers* 79-80.

2162 Theodori Studitae ep. 11, 116-121 (38 Fatouros). – McCormick, *Movements and Markets* 60 und 78.

2163 Theodoretis episcopi Cyrrensis ep. 30, 3-14 (96 Azéma): Τέμνειν ἢ θάλαττα τὰς ἡπείρους ἀμφοτέρως νομίζεται, τὸν μέσον τούτων χώρον κατέχειν διαταχθεῖσα. ἂν δέ τις τὸ ἀληθές ἐρευνῆσαι θελήσῃ, συνάπτει μᾶλλον ἢ τέμνει τὰ πέρατα. ῥαδίαν γὰρ τοῖς ἐμπόροις καὶ ταχέαν τῶν ἀναγκαίων ποιέσθαι τὴν κομιδὴν παρέχουσα, τὴν ἀντίπεραν ἡπείρον τρέχειν ἐνταῦθα παρασκευάζει, καὶ ταύτην πρὸς ἐκείνην ὀρμᾶν, καὶ τὴν ὀθόνην ἐκτείνειν, καὶ κινεῖν τὰ πηδάλια. εἰ δὲ καὶ ἡπείρος ἦν ἢ θάλασσα, τίς ἂν ἴσχυσε τῶν ἐμπόρων, τοσαύτης ὁδοῦ προκειμένης, ἢ τὸ ἐνδόν ἐκάστη χώρα φέρειν, ἢ τὸ περιττὸν ἐκφέρειν; νῦν δὲ αὐτὰ τὰ νῦτα τοῖς πλεῖν βουλομένοις παρέχουσα, καὶ τῶν πωλοῦντων καὶ τῶν ὠνουμένων τὰς χρεῖας ἀποπληροῖ.

2164 Ioannis Tzetzae ep. 57 (79-82 Leone).

2165 Eustathii Thessalonicensis *De emendanda vita monachica*, capp. 117 und 178 (128-130 und 198-200 Metzler), besonders cap. 117 (130, 10-12 Metzler): [...] πῶς ἂν καὶ ἐπὶ πόσον φυλάξωνται τὸ σπάριον καὶ πηγίκα καιροῦ πολλοῦ τιμήματος ἀποδῶνται αὐτό [...] («[...] wie und wie lange man die Kornvorräte zurückhalten müsse, zu welcher Zeit sie dagegen am vorteilhaftesten verkauft werden können [...]»). – Merianos, *Oikonomikes idees* 237-241.

2166 Laiou, *Social Justice* 21-22; Langholm, *Price and Value* 49-50 und 85-87.

2167 Die Beweisführung dafür in: Temin, *Roman Market Economy*. Bang, *Roman Bazaar*, besonders 193, konnte überzeugend anhand der extremen Preisfluktuationen und der in der Prinzipatszeit aufrechterhaltenen Münznominal-, Maß- und Gewichtsunterschiede darlegen, dass diese Integration aber sowohl instabil als auch eher oberflächlich war (diese Unterschiede wurden allerdings während der Spätantike reduziert). All dies bedeutet freilich nicht, dass eine Marktwirtschaft vorlag, denn die dafür notwendigen Bedingungen (Warenfiktio von Boden, Arbeit und Kapital) waren allesamt nicht erfüllt, s. Polanyi, *Great Transformation passim*.

Jahreszeit – vorzugsweise im Frühling oder im Herbst – statt, weshalb die lokalen Marktakteure sicherlich ihre Anschaffungen von höherwertigen Gütern bis dahin aufschoben, um eine größere Auswahl zu bekommen und niedrigere Preise aufgrund der Marktlage zu zahlen²¹⁶⁸. Auch für die lokalen Produzenten war es vorteilhaft, ihre Erzeugnisse erst zum Anlass einer Panegyris auf den Markt zu werfen, da es durch die Anwesenheit überregionaler Kaufleute (der *πραγματευται*) mehr potentielle Käufer gab. Aus makroökonomischer Sicht erfüllten die Panegyrien die Funktion, vorwiegend agrarische Produkte (das Quartett: Getreide, Wein, Öl und Vieh) aus den Provinzen zu ziehen²¹⁶⁹ und sie gleichzeitig mit höherwertigen Gütern, wie handwerklichen Erzeugnissen, sowie Münzgeld aus den urban geprägten Gebieten zu versorgen. Insofern übernahmen Panegyrien eine wichtige Austauschrolle in den byzantinischen Stadt-Land-Beziehungen, wie dies in unterschiedlichen Zusammenhängen auch schon von Theologen des 5. Jahrhunderts erkannt worden war²¹⁷⁰. Panegyrien in Küstengebieten erfüllten hierbei noch eine zusätzliche Mittlerfunktion zum dahinterliegenden Binnenland, wie dies etwa für Gaza belegt ist²¹⁷¹.

Das Byzantinische Reich wies insgesamt ein von einem Zentrum aus verzweigtes Handelsnetz (»dendritic market system«) nach der Definition von Leah Minc²¹⁷² auf, da es stark hierarchisch organisiert und auf wenige Haupthandelsplätze ausgerichtet war²¹⁷³. Das zeigt sich an der Stellung von Thessaloniki und den wenigen Import-/Exportzentren wie Trapezunt und Attaleia, welche allesamt von Konstantinopel in den Schatten gestellt wurden. Die Tiefe des Netzwerks war dementsprechend gering, d. h. der Austausch zwischen gleichrangigen Handelsplätzen verlief seltener direkt als vielmehr über Zentren vermittelt. Ein derartiges Handelsnetz musste Auswirkungen auf Handelsverbindungen, Preisbildung und Besteuerung haben. Kurz gefasst bedeutete dies, dass nur der merkantile Zugang zu Konstantinopel die Händler wettbewerbsmäßig gleichstellte, denn wie in allen *dendritic market systems* sind im Zentrum die Basispreise am niedrigsten²¹⁷⁴.

Gegründet auf diese Überlegung ist es leichter ersichtlich, warum die vollständige Verlagerung des bulgarisch-byzantinischen Grenzmarktes von Konstantinopel nach Thessaloniki i. J. 894 zu einer politischen Eskalation führte²¹⁷⁵, da es bulgarische Händler wegen des beschriebenen Preiseffekts

benachteiligte²¹⁷⁶. Andererseits begünstigte diese Entscheidung Kaiser Leons VI. (886-912) die Panegyris von Thessaloniki und mithin deren Klerus durch höhere Einnahmen. Paul Magdalino hat konzipiert herausgearbeitet, dass Leon VI. den hl. Demetrios besonders verehrte, weil er ihm das Wunder der Versöhnung mit seinem Vater Basileios I. (i. J. 886) zuschrieb²¹⁷⁷. Aus diesem Grund lässt sich nicht ausschließen, dass die Entscheidung von 894 auch eine religiöse Absicht verfolgte: die Kirche des hl. Demetrios zu begünstigen, indem sie dessen panegyrischen Markt förderte.

Eine weitere Folge des derart organisierten Handelsnetzes war, dass entlegene Reichsgebiete noch viel stärker auf Autarkie und Subsistenz mit den damit verbundenen Risikoabsicherungskosten bedacht sein mussten. Dafür hatte dieses reichsinterne Handelssystem den Vorteil, dass es leichter als ein Netzsystem besteuert werden konnte, da der Großteil der Handelsaktivitäten zu einem gewissen Zeitpunkt Konstantinopel passieren musste. Es genügte also, die Besteuerung im Zentrum sicherzustellen. Abydos am Hellespont und sein bosporanisches Pendant Hieron fungierten nachgerade als Reichszollstationen, die die Propontis als »Konstantinopler Marktraum (τὰ ἐσάβυδα)«²¹⁷⁸ mit dem Kommerktion besteuerten (und auch die staatliche Frachtrequisition bzw. -gebühr namens *ναῦλον*, später *ἀντίναυλον* einforderten)²¹⁷⁹ – auch wenn die Details des Prozedere (Ort und Funktion der Besiegelung oder auch der Umgang mit möglicher Mehrfachbesteuerung) noch immer umstritten sind oder im Dunkeln liegen.

Insgesamt wird bislang in der Forschung vor allem die Meinung vertreten, dass der Fiskus vom Handelsverkehr kaum profitiert habe²¹⁸⁰, auch als dieser vom 10. zum 12. Jahrhundert erheblich anwuchs²¹⁸¹, da er nur unzureichenden Zugriff auf die Steuerbasis gehabt und wegen der Privilegierung der italienischen Seestädte auch noch die Steuerquote auf Handelsgeschäfte effektiv gesenkt habe. Smyrlis allerdings konstatiert in überzeugender Weise ein in komnenischer Zeit zunehmendes Interesse der Fiskaladministration, den (See-) Handel zu besteuern²¹⁸², welches sich umgekehrt auch in der häufigeren Privilegierung (effektiven Steuererminderung) einzelner Handelsakteure äußerte. Komplementär dazu meinte bereits Ralph-Johannes Lilie, dass der Aufschwung des von den privilegierten italienischen Kaufleuten getragenen See-

2168 de Ligt/de Neeve, *Ancient Periodic Markets* 399.

2169 de Ligt/de Neeve, *Ancient Periodic Markets* 402.

2170 Ioannis Chrysostomi *Homilia in eleemosyna* 3 (PG 64, 436); Theodoretii episcopi *Cyrrhensis Historia religiosa* VII 2 (1, 366-368 Canivet). – De Ligt/de Neeve, *Ancient Periodic Markets* 413-414.

2171 McCormick, *Movements and Markets* 53-54.

2172 Minc, *Regional Market Systems* 86.

2173 So auch bereits: Hodges, *Dark Age Economics* 23-24.

2174 Temin, *Roman Market Economy* 36-48, konnte anhand eines Vergleichs der überlieferten Weizenpreise von Sizilien und Rom zeigen, dass die sizilischen Preise den stadtrömischen entsprechen, abzüglich der Transaktionskosten (sog. c. i. f. price = cost, insurance, freight), die durch den Seetransport nach Rom aufzuwenden sind.

2175 Ioannis Scylitzae *synopsis historiarum* (175,78-176,83 Thurn); Theophanis *continuati Historia* VI 9 (357 Bekker); Symeonis *magistri Chronicon*, cap. 133,15 (275 Wahlgren).

2176 Alternative Sicht bei Kislinger, *Realität und Mentalität* 371: Es sei nur um eine neue Grenzübergangsstelle nach dem Vorbild von Abydos und Mesembria auf der Vardar-Morava-Achse gegangen – nochmals anders interpretiert wird das Zeugnis von Laiou, *Exchange and Trade* 726.

2177 Magdalino, *Demetrios* 198-201. Daher verfasste Leon Homilien auf Demetrios, von denen eine mit dem Wunder in Zusammenhang gebracht werden kann: Leonis VI *imperatoris homilia XVII in Demetrium prima* (243-257 Antonopoulou).

2178 Zentrale Studie dazu: Oikonomides, *Economic Region* 221-238.

2179 Smyrlis, *Trade Regulation* 72; Gerolymatou, *Agores* 205-207.

2180 Stellvertretend: Haldon, *Byzantine Successor State* 480.

2181 Besonders artikuliert bei: Lefort, *Rural Economy* 267-275; Laiou, *Overview* 1147-1156.

2182 Smyrlis, *Trade Regulation* 85-86.

handels die nominalen Zollverluste mehr als ausglich²¹⁸³. Es gibt also hinreichend Hinweise darauf, dass der Fiskus im 11.-12. Jahrhundert in stärkerem Maße den Fernhandel als Steuerquelle nutzte als zuvor.

Doch wie verhält es sich mit den periodischen Märkten? Den bischöflichen und klösterlichen Marktherren blieb die Steuerveranlagung anvertraut, sie führten lediglich eine Steuerpauschale an den Fiskus ab. Dieses System führte strukturell zwar zu Steuerverlusten, da bei wachsendem Handelsvolumen die Pauschale einen Nachlass bedeutete, minderte aber zugleich die Gefahr von Steuervermeidung vonseiten der Händler. Das Bewusstsein für solche Effekte war sicherlich in den Fiskalbehörden sehr schwach ausgeprägt, wenn überhaupt vorhanden. Wie alle Imperien der Vormoderne²¹⁸⁴ förderte das Byzantinische Reich weder den Handel politisch noch vergab es Privilegien an seine Händler, da die Steuerbasis seiner Untertanen und deren landwirtschaftliche Produktion das fiskalische System allein stützen konnten.

Die Rolle der Panegyrien für das Pilgerwesen

Wie gezeigt werden konnte, verbanden sich Pilgerwesen und Panegyrien geradezu symbiotisch, da das jeweilige Bistum die Einnahmen aus dem Pilgerbetrieb durch die höhere Attraktivität des Ortes und den daraus resultierenden höheren Besucherzahlen während einer Panegyris steigern konnte. Zugleich gewann es mit dem Abhalten von Panegyrien eigene Einnahmen, einerseits durch das Einfordern der *τοπιαικά* und andererseits durch die Kontrolle über die Steuerlegung des Kommerkion, womit sie Einfluss auf einen Bereich der byzantinischen Fiskalverwaltung nehmen konnte. Infolgedessen geriet der periodische Großhandel in den Provinzen

größtenteils unter eine mittelbare Kontrolle der Ortskirchen und war damit ein Markstein zum Ausbau der bischöflichen Macht in der byzantinischen Gesellschaft.

Des Weiteren waren Kaufleute nach gut gelaufenen Geschäften dazu angehalten, einen Teil des Gewinns aus Dankbarkeit dem ortsansässigen Pilgerheiligtum zu geloben. Seehändler im Besonderen vertrauten auf göttlichen Beistand. Das Nikolaos-Heiligtum in Myra erhielt auf diese Weise eine größere Getreidespende von Kaufleuten, die aus Seenot errettet worden waren²¹⁸⁵. Die Galesion-Klöster wurden in ähnlicher Weise mit der Ladung eines Kaufmanns beschenkt²¹⁸⁶. Dieser Brauch wurde sicherlich speziell anlässlich der Panegyrien gepflegt.

Neben diesen Einkünften ist aber noch ein weiterer, möglicherweise sogar noch wichtigerer wirtschaftlicher Faktor zu erkennen. Das Pilgerheiligtum band mit der Einrichtung eines panegyrischen Marktes die regionale Bevölkerung enger an das Heiligtum, indem ein Besuch in jedem Jahr gewährleistet wurde. Auf diese Weise erweiterte sich einerseits der Besucherkreis eines Pilgerheiligtums auf deutlich mehr Personen als die »üblichen Pilger«, andererseits wurde die Kulttradition durch die Festtradition gefestigt. Letzterer Aspekt zeigte sich besonders deutlich bei den Pilgerorten, die auch dann noch ihre Panegyris mit einem bedeutenden Markt abhielten, als sie schon länger unter islamischer Herrschaft standen (z. B. Resafa²¹⁸⁷, Ramla²¹⁸⁸, Philadelpheia/‘Ammān²¹⁸⁹).

Zusammengefasst sind panegyrische Märkte als eine Institution zu betrachten, die besonders eindrücklich die ökonomische Funktion von Pilgerheiligtümern vor Augen führt. Diese Verbindung zwischen Pilgerwesen und Kommerz verfestigte sich und wurde im Türkischen sogar sprichwörtlich als Antwort auf eine Frage nach dem Grund einer Reise: *hem ziyaret, hem ticaret* – teils Besuch [eines sakralen Ortes], teils Handelsgeschäft.

2183 Lillie, Handel und Politik 601-603.

2184 Zu diesem allseits zu beobachtenden Befund s. Bang, Romans and Mughals 9.

2185 Michaelis archimandritae Vita Nicolai, cap. 34 (130-131 Anrich).

2186 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 75 (AASS Nov. III 532; 163-164 Greenfield).

2187 Bernd A. Vest (Frankfurt a. M.) in einem bislang unveröffentlichten Manuskript, das er mir freundlicherweise zur Verfügung stellte.

2188 Binggeli, Annual Fairs 285-286 (mit Verw.).

2189 Binggeli, Annual Fairs 288.

Finanzstruktur byzantinischer Pilgerheiligtümer

In diesem Abschnitt werden die Einkünfte der Pilgerheiligtümer und die diesbezügliche Gesetzgebung sowie abschließend die Verwendung der Einnahmen in Augenschein genommen. Über diesen Teilbereich der byzantinischen Sakralökonomie ist sehr wenig bekannt, da die Quellen sich fast nie explizit dazu äußern. Nicht nur fehlen uns quantifizierbare Zahlenangaben vollständig²¹⁹⁰, sondern sogar die Einnahmen- und Ausgabenstruktur kann nur grob abgeschätzt werden. Es soll dennoch der Versuch unternommen werden, diese Struktur zu beleuchten, wobei wie in den anderen Bereichen der byzantinischen Pilgerökonomie deduktiv von Theorien auszugehen ist, die anhand besser belegter Sakralökonomien entwickelt worden sind. Diese Methode setzt freilich voraus, dass Pilgerorte in der Spätantike und auch in mittelbyzantinischer Zeit sich jeweils auch Mechanismen zunutze machten, die im Pilgerwesen späterer Zeiten zu beobachten sind. Damit ist auch die wichtigste Einschränkung dieses Vorgehens angedeutet. Die dünne Quellenlage erlaubt nicht, ohne die Einbeziehung von Modellen das Funktionieren der byzantinischen Pilgerökonomie aus sich heraus zu rekonstruieren.

Eine grundsätzliche Schwierigkeit bei der Erforschung der Einkünfte der Kirche liegt im Verschweigen der Details der wirtschaftlichen Administration, obwohl die Kirche in der Realität natürlich wirtschaftete²¹⁹¹. Dieser von der »good-faith-economy« bestimmte Wirtschaftsbereich wuchs deutlich und sichtbar zwischen dem 4. und 6. Jahrhundert. Die Ausdehnung des Kirchenbesitzes wurde, sofern überhaupt vermerkt, nicht etwa als unziemlich kommentiert, sondern mit dem Willen Gottes gerechtfertigt²¹⁹².

Zunächst werden die wahrscheinlichen Einnahmepositionen von Pilgerorten den Quellen entnommen und deren Behandlung in der Gesetzgebung erhellt. Zentral für die Beurteilung der wirtschaftlichen Spielräume von Pilgerheiligtümern ist, wie sich der Grundsatz der Unveräußerlichkeit kirchlichen Vermögens in Theorie und Praxis gestaltete. Kirchenbesitz (*res sacrae*) war nicht veräußerlich: Auf Grundlage des Konzilsbeschlusses von Chalkedon (451)²¹⁹³ gelangte das Veräußerungsverbot i. J. 470 unter Kaiser Leon I. in die kaiserliche Gesetzgebung und wurde unverändert in den *Codex Iustinianus*

aufgenommen²¹⁹⁴. Zeugnisse aus dem Ägypten des 6. Jahrhunderts lassen – zumindest in den Eigenkirchen – an einer durchgreifenden Beachtung des Verbots zweifeln²¹⁹⁵, doch an die Gemeindekirchen (καθολικαὶ ἐκκλησίαι) wurden vermutlich strengere Maßstäbe angelegt. Doch auch für letztere wurden bereits in den Novellen Justinians die Ausnahmetatbestände erweitert und eine gewisse Flexibilisierung der Handhabung ermöglicht. Dadurch erst wurde es auch Pilgerheiligtümern möglich, wirtschaftliche Entscheidungen über ihre Einkünfte zu treffen.

Im Anschluss soll der Versuch gewagt werden, die Einnahmepositionen zu gewichten und so ihre Rolle für die Finanzierung von Pilgerorten einzuschätzen. Erst hierauf ist es möglich, die bekannten Aufwendungen von Pilgerheiligtümern zu den Einkünften im Hinblick auf Umfang und Liquidität ins Verhältnis zu setzen. Eine solche Analyse beabsichtigt, Hypothesen über den Aufstieg und Niedergang von einzelnen Pilgerorten im Hinblick auf ihre mikroökonomische Funktionsweise aufzustellen und von anderen Forschern postulierte Thesen auf den Prüfstand zu stellen. Im Mittelpunkt steht in diesem Kapitel also die Mikroökonomie eines Pilgerortes.

Einnahmen

Während Schenkungen einmalige Gaben sind, handelt es sich bei Stiftungen um zu einem definierten Zwecke wiederholte Gaben, die zumeist dadurch realisiert werden, dass ein selbst nicht-konsumptionsfähiges Gut geschenkt wird, das allerdings regelmäßige und auf Dauer angelegte Erträge abwirft²¹⁹⁶. Der Unterschied zwischen Schenkungen und Stiftungen besteht folglich vorwiegend darin, dass der Zweck der ersteren sich sofort realisiert, der der letzteren aber erst im Lauf der Jahre, mit dem Abwerfen von Einkünften²¹⁹⁷.

Stets wurde angenommen, dass der Großteil der Einnahmen von Pilgerkirchen durch Stiftungen und Schenkungen generiert wurde; im Falle der Stiftungen freilich aus deren Renten²¹⁹⁸. Schenkungen und Stiftungen gehören in den Bereich der *Gabenökonomie* und folgen grundsätzlich dem

2190 Fehlende Quantifizierung war auch die Achillesferse in Charanis' These von der wirtschaftlichen Auszehrung des Byzantinischen Reiches in: Charanis, *Monastic Properties* 53-118. S. dazu: Thomas, *Charanis Thesis Revisited* 58. Smyrlis, *Fortune des grands monastères* 238-244, hingegen hat zuletzt die Ansicht vertreten, dass der umfangreiche klösterliche Landbesitz förderlich für die byzantinische Wirtschaft war.

2191 Déroche, *Thésaurisation* 245-252.

2192 Caner, *Miraculous Economy* 370.

2193 *Concilium Chalcedonense*, can. 24 (1, 88 Joannou).

2194 *Codex Iustinianus* I 2,14 (2, 13-14 Krüger; 5, 35-38 Otto) übernommen aus dem Jahre 470. Grundsätzlich: Hagemann, *Stellung der Piae Causae* 56-57.

2195 Chitwood, *Proprietary Church* 36-37.

2196 Borgolte, *Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte* 10; Chitwood, *Proprietary Church* 34-35.

2197 Vor allem: Borgolte, *Stiftung* 19-21.

2198 Jones, *Church Finance* 84-94; Knecht, *Justinianisches Kirchenvermögenrecht* 72-75.

ökonomischen Mechanismus der Reziprozität²¹⁹⁹, dergestalt, dass der Austausch von Gaben als eine Interaktion zwischen den Gläubigen und der sakralen Sphäre zu verstehen ist: Der Beschenkte ist nominell der jeweilige Heilige (und nicht das Heiligtum), während der Gebende als Gegengabe eine Interzession des Heiligen erhofft oder diese bereits erfuhr. Der Stiftende steht demnach und zuvörderst in einem ideellen Diskurs mit den Heiligen. Gleichzeitig aber tritt der Stifter in eine Beziehung zu den Begünstigten, die ihn fortan ehren, unterstützen und seine Stellung gegenüber den übrigen Gläubigen herausheben²²⁰⁰. Auch wenn die Gabe an den Heiligen gerichtet ist, wird sie von einem Heiligtum in Besitz genommen und genutzt. Daher mussten sich Pilgerheiligtümer mit der Gabenpraxis näher auseinandersetzen. Die grundlegenden, im Folgenden zu prüfenden wirtschaftlichen Parameter der Reziprozität sind zum einen der zeitliche Abstand zwischen Gabe und Gegengabe (1), zum anderen die eingeschränkte Planbarkeit der Gegengabe bezüglich ihres Ausmaßes (2) und ihrer Art (3).

Formen des Gebens an Heiligtümer: eine analytische Annäherung

Um eine analytische Kategorisierung der Gaben an Heiligtümer vornehmen zu können, sind zusätzliche Klassifizierungen des Gabentausches über das von Marcel Mauss²²⁰¹ maßgeblich entwickelte Modell hinaus notwendig. Als besonders praktikabel erweist sich hierbei das drei Paradigmen umfassende Theorem von Marcel Hénaff. Hénaff spricht zunächst von »traditionellen/archaischen« Gaben, die immer öffentlich und stets reziprok seien und von ihm *ceremonial gifts* genannt werden. Als zweite Kategorie definiert er Gaben, die innerhalb des eigenen privaten Umfelds geschenkt werden, aber dennoch mit Erwartungen verknüpft sind und von ihm unter dem Begriff der *gracious gifts* subsumiert werden. Und zuletzt bezeichnet er die Gaben Einzelner an bedürftige Kollektive als *mutual aid*²²⁰². Diese drei Paradigmen des Gebens sind auch in den byzantinischen Quellen durch entsprechende Wortfelder grob abgegrenzt, im ersten Falle sind es δόσις und ἀντιδόσις (je nach Perspektive), im zweiten Falle χάρις/lat. *gratia* und im Falle des letzten die φιλανθρωπία/~lat. *cari-tas*²²⁰³. Diese Begriffe sind sicherlich nicht als Schlüsselwörter aufzufassen, sondern spiegeln lediglich *cum grano salis* die bei vielen byzantinischen Autoren reflektierten Unterschiede zwischen den Schenkungsformen wider.

Terminologisch lassen sich die im Folgenden untersuchten Stiftungen/Schenkungen an Pilgerorte entweder als *gracious*

gifts (im Folgenden: barmherzige Gaben) oder als *mutual aid* (im Folgenden: gegenseitige Hilfeleistung) nach Hénaff fassen²²⁰⁴. Denn die von Hénaff erstgenannte Form der Gabe, das *ceremonial gift* ist trotz seiner grundsätzlichen Zugehörigkeit zum Mechanismus der Reziprozität weit weniger von wirtschaftlichen Erwägungen vorseiten des Gebenden bestimmt als die übrigen Formen der Gabe. Im Vordergrund steht beim *ceremonial gift* vielmehr die gegenseitige Anerkennung der am Gabentausch Beteiligten, mithin sein Einsatz als Diskurselement²²⁰⁵, von welchem beide Akteure durch gegenseitigen Vertrauensgewinn profitieren. Diese Geschenke dienen der wechselseitigen Anerkennung des Status und zeigen sich im Falle von Byzanz besonders beim Einsatz in seinen diplomatischen Außenbeziehungen. Das *ceremonial gift* spielt daher für das Pilgerwesen eine sehr geringe Rolle. Die dritte, von Hénaff »mutual aid« genannte Gabenform, die Ilana Silber mit dem Begriff des *sacerdotal giving* umschreibt²²⁰⁶, ist sehr bedeutend für diese Untersuchung, denn Pilgerorte erhielten in vielen Fällen einmalige oder jährliche philanthropisch motivierte Zuwendungen von Vermögenden und/oder dem Kaiserhaus.

Barmherzige Gaben dagegen erwarten eine im Vergleich zu den *ceremonial gifts* komplexe reziproke Erwidmung, im Falle des hier betrachteten Untersuchungsgegenstandes oftmals in einer übernatürlichen Form (z. B. ein Heilungswunder) und zu einem sehr viel späteren Zeitpunkt (z. B. das Seelenheil). Die Mehrheit der Gaben an Pilgerorte folgte diesem grundsätzlichen Schema der *barmherzigen Gaben*, indem die Heiligen beschenkt wurden. Diese Form des Gebens soll nun als erstes in den Blick genommen werden.

Die Gabenform der barmherzigen Gaben

Die meisten Gaben der Pilger zielten streng genommen nicht auf den Pilgerort und auf den dort aktiven Klerus, sondern nominell auf den dort verehrten Heiligen, entweder aus Dank für ein erfahrenes Wunder (*ex voto*) oder für eine erhoffte zukünftige Seelenrettung (*pro anima*)²²⁰⁷. Daraus ergab sich die Frage, wem das Geschenk faktisch übereignet wurde. Justinian I. legte i. J. 545 in seiner 131. Novelle fest, dass es nicht ausreiche, einen Heiligen als Begünstigten in einem Testament zu bestimmen, sondern dass eine konkrete kirchliche Institution genannt werden müsse. Sollte diese Angabe fehlen, solle das Vermögen an die nächstgelegene, dem jeweiligen Heiligen geweihte Kirche überschrieben werden²²⁰⁸. Das Heiligtum übernahm folglich stets die Rolle des Bewahrers der Gaben und hatte die *ex-voto*-Gaben als Ausweis für die Kraft

2199 Déroche, Vraiment anargyres 158.

2200 Besonders ausformuliert von Borgolte, Totale Geschichte 47-48.

2201 Mauss, Gabe.

2202 Hénaff, Ceremonial Gift-Giving 15-16.

2203 Siehe Webers »religiöse Ethik der Brüderlichkeit«; zur Gabenmotivation der Philanthropie s. Chitwood, Wohltätigkeit und Bildung 242-245.

2204 Hénaff, Ceremonial Gift-Giving 12-24.

2205 Reinstein, Economics of the Gift 89-90.

2206 Silber, Neither Mauss nor Veyne 210.

2207 Canetti, Christian Gift 343-346; Borgolte, Totale Geschichte 52; Borgolte, St. Galler Urkunden 114-115.

2208 Iustiniani imperatoris Nov. 131 cap. 9 (658 Schöll/Kroll; 7, 651 Otto) i. J. 545. Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1305. Dazu Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 11-20.

des Heiligen dauerhaft öffentlich zu präsentieren²²⁰⁹. Deshalb entwickelten sich auch keine fixen Tarife für diese Form der Gabe, da der jeweilige Heilige und nicht das Heiligtum der Beschenkte war und folglich das Heiligtum keine allzu expliziten Vorschriften machen konnte. Vincent Déroches Postulat eines impliziten »tarif tacite« (»stillschweigenden Tarifs«)²²¹⁰ lässt sich anhand der Quellen für eben diese Gabenart daher m. E. auch nicht belegen, die das Gros der Einkünfte ausgemacht haben müssen. Vielmehr richtete sich der erwartete Gabenwert stets nach dem Vermögen des Gebenden²²¹¹ (s. S. 164).

Schon Ambrosius bezog zu der Frage Stellung, wozu Geschenke an die Heiligen überhaupt gemacht werden sollten. Dem Vorwurf, der Gläubige würde versuchen, Gott »zu kaufen«, trat er entgegen, indem er stattdessen die Großzügigkeit des Gebenden in den Vordergrund rückte. Durch die Schenkungen würden die Gläubigen die Sünde ihrer eigenen Käuflichkeit zurückführen und ein gutes Werk tun:

»Du hast Geld: kaufe dich von deinen Sünden frei. Der Herr ist nicht käuflich, aber du bist es. Du bist von deinen Sünden verkauft: kaufe dich durch gute Taten los, kaufe dich durch dein Geld frei. Geld ist wertlos, aber Barmherzigkeit ist wertvoll. Denn Barmherzigkeit errettet vom Tode (Tob 12,9), und anderswo: Mit seinem Reichtum muss mancher sein Leben erkaufen (Spr 13,8), und im Evangelium: Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon (Lk 16,9). Und Gift wird häufig mit einem Gegengift bekämpft; das bedeutet, dass Gift durch Gift ausgemerzt wird: Gift weist den Tod zurück und rettet das Leben. Wirst du auch, wie ein guter Verwalter, das Instrument der Habgier zum Hilfsmittel der Barmherzigkeit und aus der Verführung zum Verderben eine Anmut der Reinheit machen?«²²¹².

Das durch die Kirche vermittelte Geben an Heilige wurde in Spätantike und Mittelalter zu einem bestimmenden Diskurselement zwischen den Gläubigen und Gott. Dies war vor allem ein Unterschied zu der Zeit vor dem Christentum, wie schon Vincent Déroche treffend feststellt. Er charakterisiert die »économie miraculeuse« als eine Ökonomie aus zwei Komponenten: Einerseits, Almosen und Geschenke an die Kirche zu geben, um das Seelenheil zu erlangen²²¹³, andererseits,

um in akuten Situationen wie Krankheiten, Hilfe zu erbitten. Insbesondere die auf das Seelenheil abzielenden Gaben (*pro remedio/redemptione animae*) sind eingehend von Michael Borgolte und Zachary Chitwood erforscht worden²²¹⁴. Die Gaben sollten mit Gott versöhnen²²¹⁵ und eine Vergebung der Sünden erreichen²²¹⁶. Die christlich-sakrale Gabenform ist also eine vollkommen neuartige und markiert einen qualitativen Sprung zu den Stiftungen in den traditionellen Kulturen²²¹⁷. Die durchschnittliche Motivation zur Gabe verschob sich für die Christen vom gesellschaftlichen Statusgewinn in Richtung zu einem erhofften himmlischen Lohn²²¹⁸, auch wenn Prestige Gründe nicht völlig in den Hintergrund rückten. Infolgedessen wurden reiche Bürger nicht länger als Stifter zum Wohle ihrer Heimatstadt aktiv (*amator civium*)²²¹⁹, sondern gründeten oder bedachten kirchliche Einrichtungen²²²⁰.

Dabei konkurrierten Kirchen und Klöster vordergründig um die Gaben der Gläubigen. Rosemary Morris sieht seit dem 8./9. Jahrhundert frühzeitig einen Vorteil zugunsten der Klöster:

»The clients were those who hoped to achieve a number of spiritual benefits by making a donation, however small, to a religious institution. Monastic patronage was, if anything, more praiseworthy than the building and endowment of churches (although this, too, was a pious act which benefited the soul), since it helped to support an institution which was considered the highest form of life in the world«²²²¹.

Nach allgemeiner Auffassung dehnte sich das Vermögen der Klöster spätestens seit dem 7. Jahrhundert rascher aus als das der Bistümer²²²², da die Sicherstellung des Totengedächtnisses und der damit verbundenen Gebete für das Seelenheil in immer stärkeren Ausmaß Mönchen übertragen wurde. Damit erhielten letztere häufiger Zustiftungen und den Seelenteil (s. u.). Zeitgleich nahm zudem der Einfluss der monastischen Kultur auf den byzantinischen Episkopat stetig zu.

Um die Wirkmechanismen der Schenkungsökonomie zu ermitteln, sind analytische Differenzierungen innerhalb der Vielzahl von Schenkungen an Heiligtümer unumgänglich. In der Forschung wird sehr häufig zwischen den *ex-voto* Gaben (also infolge eines Gelübdes veranlasste Gaben: griech.

2209 Ioannis Chrysostomi Homilia in ep. II ad Corinthios 26 (PG 61, 582). – Sump-tion, Pilgrimage 153-157.

2210 Déroche, *Vraiment anargyres* 156.

2211 Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht*, besonders 40-55. Der für das »ceremonial gift« wichtigste Faktor bei der Wertbestimmung ist der Wert der empfangenen Gabe: Im Fall der hier besprochenen »barmherzigen Gaben« ist die Gabe aber stets eine immaterielle, wodurch die Wertzumessung anhand der empfangenen Gabe kaum möglich ist.

2212 Ambrosii episcopi Mediolanensis *De Helia et ieiunio*, cap. 20,76 (458 Schenk; 101 Buck): [...] *pecuniam habes. Redime peccatum tuum. Non uenalis est dominus, sed tu ipse uenalis es. Peccatis tuis uenditus es: redime te operibus tuis, redime te pecunia tua. Uilis pecunia, sed pretiosa est misericordia. Elimosyna namque a peccato libera tat alibi: redemptio uiri diuitiae eius et in euangelio: facite uobis amicos de mammona iniquitatis. Et uenenum frequenter antidoto temperatur, hoc est ueneno uenenum excluditur, ueneno mors repellitur, uita seruatur. Fac et tu quasi bonus dispensator de instrumento auaritiaie subsidium misericordiae, sinceritatis gratiam de corruptionis inlecebra.*

2213 Leontii Neapolitani episcopi *Vita Ioannis Eleemosynarii interprete Anastasio Bibliothecario*, cap. 9 (PG 93, 1623).

2214 Borgolte, *Stiftungen für das Seelenheil* 1042; Chitwood, *Religiöses Verdienst* 61-65. Früher: Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht* 39-41.

2215 Déroche, *Léontios de Néapolis* 238-249.

2216 Canetti, *Christian Gift* 339.

2217 S. allgemein: Borgolte, *Stiftungen für das Seelenheil* 1037-1056.

2218 Giardina, *Transition to Late Antiquity* 767.

2219 Brown, *Study of Elites* 338. Das Standardwerk für dieses Phänomen ist: Zuiderhoek, *Politics of Munificence*. Eine theoretische Annäherung an das kaiserzeitliche Stiftungswesen unternimmt Pickert, *Sehnsucht nach Ewigkeit* 110-122.

2220 Maßgebliche Studie zu dieser Transformation: Herrin, *From Bread and Circuses to Soup and Salvation* 267-298.

2221 Morris, *Monks and Laymen* 121; Chitwood, *Periodisierungen* 302-303.

2222 Kaplan, *Les moines et leurs biens* 223. Der Anteil der Kirche und der Klöster am Gesamtvermögen des spätantiken Reiches lässt sich nicht beziffern. Vasilievskij, *Materialy* 319-320, schätzte 1879, dass am Ende des 7. Jhs. ein Drittel des Eigentums in den Händen kirchlicher Institutionen lag, ohne es freilich belegen zu können.

ὑπὲρ εὐχῆς) und anderen Schenkungen unterschieden, da ex-voto-Gaben in den Quellen oft als solche gekennzeichnet werden. Aus ökonomischer Sicht hat diese Trennung jedoch m. E. eine geringe Bedeutung und ist auch aus anderen Gründen methodisch fragwürdig, da in der Mehrheit der Fälle nicht sicher gesagt werden kann, aus welcher Motivation genau der Einzelne Gaben an den Heiligen veranlasste. Daneben finden sich in den Textquellen die Begriffe der Dankesgaben (χαριστήρια), die zumeist nach erfolgter Heilung gemacht wurden und unter die ex-voto-Gaben zu subsumieren sind, ferner prospektive Gaben (ψυχικά), die in der Regel für die erhoffte Rettung der Seele übergeben wurden²²²³. Um diese recht abstrakte Zusammenstellung mit ihren definitorischen Abgrenzungen leichter verständlich zu machen, führe ich als Beispiel die syrischen Silberhorte an (aus der Wende vom 6./7. Jh.). Deren Gravuren dokumentieren bei einer Gesamtzahl von 38 gestifteten Objekten die Motivation ὑπὲρ εὐχῆς bei 22 Objekten, eines gilt der *memoria* (ὑπὲρ μνήμης) und fünf sind als ψυχικά (ὑπὲρ ἀναπαύσεως) einzuordnen²²²⁴. Hier finden wir einmal ein Verhältnis, das aber aufgrund der Begrenzung des Untersuchungsmaterials sicher nicht verallgemeinert werden kann, jedoch die Komplexität von Gabenmotivationen verdeutlicht. Wie in diesem Beispiel bildeten ex-voto-Gaben sicherlich den Löwenanteil an allen Edelmetallschenkungen zugunsten von Kirchen in der Spätantike. Bzgl. der palästinischen Mosaikstiftungen ist eine ähnliche Untersuchung mit einem fast gegenteiligen Ergebnis unternommen worden: am häufigsten sind ὑπὲρ σωτηρίας (für die Seelenrettung) und ὑπὲρ μνήμης, gefolgt von ὑπὲρ ἀντιλήψεως belegt²²²⁵. Sehr selten dagegen tritt ὑπὲρ εὐχῆς auf. Nur zwei der ravennatischen Schenkungspapyri überliefern die Motivation des Schenkenden, in beiden Fällen für die Rettung ihrer Seelen (Nr. 17: *pro oblatione animae nostrae* und Nr. 21: *pro oblatione et remedio animae meae*)²²²⁶.

Aus diesem Grund und auch im Lichte einer späteren ökonomischen Interpretation erscheint es wenig sinnvoll, die *Motivation* der *barmherzigen Gaben* als Analysegrundlage heranzuziehen²²²⁷. Aufschlussreicher vermag eine hermeneutische Annäherung zugunsten der späteren wirtschaftlichen Interpretation zu sein, die vornehmlich die *Art* der Gabe in den Fokus rückt. Die Arten können entlang der Linien der *Dauer* und *Kommutabilität* geschieden werden. Grundsätzlich sind hinsichtlich der *Gabenform* zum einen die hauptsächlich Einkunftsarten »rentierende« Stiftungen und einmalige

Schenkungen zu unterscheiden. Zum zweiten meint hinsichtlich der *Art* Kommutabilität den Grad der Verwertbarkeit, denn einige Gaben waren durch ein Heiligtum leichter verwertbar und damit wirtschaftlich nützlicher als andere Güter, mithin kommutabler. Letztlich waren die dauerhaften Stiftungen zumeist kommutabler als die einmaligen Schenkungen, da sie eigene Einkünfte generierten. Der dritte Faktor – die *Dauerhaftigkeit* – stellt die schwierigste zu untersuchende wirtschaftliche Größe dar, da freilich jegliche Gabe auf Dauer übergeben wurde und damit gerechnet wurde, dass sie entweder auf Dauer vom Heiligtum bewahrt wurde (Edelmetallvotive) oder Erträge abwarf (Landüberschreibungen). Stiftungen versprachen zwar, stetig Einkünfte zu generieren, doch in der Realität funktionierte das häufig nicht, wie auch schon die Zeitgenossen erkannten²²²⁸. Folglich blieb das Ziel der Dauerhaftigkeit der Gaben eine relative Angelegenheit und erlangte für die Heiligtümer keine zentrale Bedeutung. Darum konzentriere ich mich im Folgenden stärker auf die Frage der Kommutabilität, zusätzlich auch deshalb, weil bei vielen Gaben beide wirtschaftlichen Größen (Dauerhaftigkeit und Kommutabilität) Hand in Hand gingen. Die Trennung der Gaben entlang der *Arten* von Dauer und Kommutabilität wird auch in den Quellen hin und wieder als bedeutsam erkannt und deshalb sprachlich artikuliert, indem die einmaligen Schenkungen meist inkommutabler Güter häufiger als προσφοραί/lat. *oblationes* bezeichnet werden, während Stiftungen sowie Schenkungen kommutabler Güter häufiger mit den Begriffen δωρεαί/lat. *donationes* gekennzeichnet werden.

Die absolute *Größe* der Gabe, unabhängig davon, ob in Form einer Schenkung oder Stiftung, spielt dabei keine entscheidende Rolle – weder in den zeitgenössischen Quellen noch für meine spätere ökonomische Interpretation. Vielmehr war entscheidend, eine Größe relativ zur Vermögenssituation (Mk 12,41-44) und gegebenenfalls zur Macht des Wunders zu wählen. Theodoret von Kyrrhos (5. Jh.) fasste diesen Zusammenhang in die Worte, dass der Herr auch kleine Gaben nehme und das Geschenk an den Möglichkeiten des Gebenden messe²²²⁹. Dies äußerte er im Kontext seiner Beschreibung der Nachbildungen von Körperteilen, die geheilt wurden (eine pagane Tradition, die im Christentum weiterlebte²²³⁰) und aus Wachs, Edelmetall (Gold, Silber) u. a. bestanden. Die augenfälligen Gaben belegten für Theodoret vor allem die Heilkraft des jeweiligen Kultes und ihr geringfügiger Wert für das Heiligtum warf keinerlei Probleme auf.

2223 Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage* Art 75; *Sumption, Pilgrimage* 157.

2224 Mundell Mango, *Syrian Ecclesiastical Silver Treasures* 172-175.

2225 Baumann, *Spätantike Stifter* 292-296.

2226 Ferrari, *Donazione 462-464* Nr. 90; Tjäder, *Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens I* 327-335 und 352-359.

2227 Eine ähnliche Schlussfolgerung zieht Morris, *Monks and Laymen* 122, indem sie auf die stetige Mischung von Motivlagen verweist: »When the motives which lay behind Byzantine piety in general, and donation to monasteries in particular, are examined, a mixture of these two motives is clearly apparent. On the one hand, the old classical virtue of *philanthropia* was seen as a mark of »proper« behaviour, especially in rulers; on the other, the performance of

good works, however humble, increased an individual's prospects of salvation. And patronage and donation could, of course, take a number of different guises«. Chitwood, *Typologisierung* 213-215, hingegen differenziert zwischen sechs Motivationen.

2228 Geelhaar/Thomas, *Stiftung und Staat* 11-16.

2229 Theodoretus 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 μικρὰ τε καὶ εὐωνα, τῆ τοῦ προσφέροντος δυνάμει τὸ δῶρον μετρῶν.

2230 Peña, *Lieux de pèlerinage* 77.

Der Zusammenhang zwischen dem Vermögen des Pilgers und der erwarteten Gabe wurde immer wieder betont, besonders ausdrücklich nicht nur in den Athanasios von Alexandria zugeschriebenen Kanones (4./5. Jh.)²²³¹, sondern auch von Bernhard von Angers in seinen Wunderberichten zur hl. Fides von Agen (11. Jh.), wobei sich dort die singuläre Aussage findet, dass eine Pilgerfahrt ohne Gaben – hier ein Goldring – an die Pilgerkirche nutzlos sei²²³². Dieses westliche Zeugnis lenkt wie auch Theodoret unsere Aufmerksamkeit darauf, die absolute Größe einzelner Gaben nicht als Grundlage einer Interpretation der Ökonomie aus Pilgersicht zu machen, da die Größe von Faktoren abhing, die uns meist nicht mitgeteilt werden. Diese Faktoren bestanden in dem relativen Empfinden der Macht des erlebten Wunders, im absoluten Vermögen des Gebenden und weiteren Aspekten, wie die bereits zuvor bestehende Nähe zwischen dem Schenkendem und dem Heiligtum und vielem anderen mehr. Die in den Quellen mitgeteilten Schenkungen sind demnach für sich genommen nicht für eine wirtschaftshistorische Analyse nutzbar.

Erfolgversprechender ist es, stattdessen die Strukturen und die Mechanismen der Gabenökonomie im Pilgerwesen zu erfassen. Dafür ist es sinnvoll – wie im späteren Verlauf deutlicher werden wird – unterhalb der bereits skizzierten Unterscheidung der Gabenformen (*barmherzige Gaben versus gegenseitige Hilfeleistung*) zunächst die Gaben hinsichtlich ihrer Art in Bezug auf ihre Kommutabilität zu ordnen und anschließend die gesetzliche Rahmung aufzuzeigen. Mir erscheint es zielführend, die Quellenbelege in einer Reihenfolge zu präsentieren, die bereits die ökonomische Ausdeutung vorbereitet, und weniger auf die Gabenmotivation Rücksicht nimmt, also welche möglichen Anlässe für die Stiftung oder Schenkung zu greifen sind. Daher werden zunächst die kommutablen Gabenarten diskutiert und danach die eher inkommutablen.

Landüberschreibungen

Die Kirche und somit auch die unter bischöflicher Kontrolle stehenden Pilgerheiligtümer hatten ein großes Interesse an dauerhaften und Renditen erwirtschaftenden Stiftungen, welche *cum grano salis* meist als Landüberschreibungen realisiert wurden²²³³. Zu diesen sich rentierenden Gaben gehören Ländereien, Immobilien, Anteile an Unternehmungen wie Bäckereien, Viehbestände und Arbeitskräfte (auch Kinder²²³⁴). Diese fielen in die Kategorie der δωρεαί und mussten notariell und unter Zeugen geschenkt werden²²³⁵. Das Kennzeichen dieser Schenkungen ist, dass sie längerfristig Erträge ausschütteten. Da die Kirche bis in das 6. Jahrhundert keine gezielten Landkäufe veranlasste und zugleich eine Veräußerung untersagt war, kam es durch die Schenkungen zu einer starken Streuung des Besitzes der jeweiligen Bistümer²²³⁶. Das Verpachten der Güter wurde unumgänglich und mittels einfacher Verpachtung oder der Institution der Emphyteuse realisiert (diese ist ein veräußerliches Nutzungsrecht)²²³⁷. Die Verpachtung in dieser Rechtsform wurde von Justinian I. auf maximal drei Generationen begrenzt²²³⁸, um ein Entgleiten der Landgüter aus dem Kirchenbesitz zu verhindern²²³⁹.

Aufgrund der Überlieferungssituation sind zwar vornehmlich Schenkungen zugunsten von Klöstern dokumentiert²²⁴⁰, doch waren Pilgerkirchen ebenfalls Nutznießer der Schenkungen der Gläubigen²²⁴¹. Davon geht auch schon Hansgerd Hellenkemper aus, indem er von den Klöstern in Analogie auf die gesamte Kirche schließt²²⁴². Eine gegenteilige Position scheint Eleutheria Papagianni zu vertreten, die von einem relationalen Übergewicht von Landüberschreibungen an Klöster spricht²²⁴³. Die wenigen Belege erlauben nicht, ein kohärentes Bild zu zeichnen; doch in Analogieschluss zu den Klöstern ist m. E. davon auszugehen, dass die großen Pilgerheiligtümer im 6./7. Jahrhundert einen beständig wachsenden Land- und Immobilienbesitz akkumuliert hatten, der

- 2231 Athanasii episcopi Alexandrini (in recensione Michaelis episcopi Thennesensis) can. 84 (51 Riedel/Crum): »For not he only is remembered that giveth gold to the sanctuary, but he that giveth an earthen cup or bread or a little wine or a water-vessel or that filleth the water tank as a gift (Mt 10,42); the same shall God remember as him that giveth according to his means much riches«.
- 2232 Bernardi Andegavensi Liber miraculorum Sancte Fidis I 20 (121 Robertini): *De peregrine que sancte Fidi dedit annulum, ut a doloribus liberaretur. Qua etiam occasione sancta Fides ab alia muliere annulum aureum extorserit, iuvat et id propalare. Ea igitur, prohibente viro, ad sanctam Fidem devotissime venerat. Que a monasterio exiens regressaque in hospitium, tam repentinos Dolores incurrit, erat enim vicina partui, ut pene exhalaret animam. Quid faceret misera, quando nec spem tempestive pariendi haberet, nec ad virum, si abortivum faceret, reverti tunc auderet? Tum mesta nimium et anxia, repetitis clamoribus sanctam Fidem interpellare coepit, ut sibi foret propitia. Ad extremum vero, cum doloribus nulla fieret remissio, a fidelibus baiulis in monasterium reportatur ibique deductum de digito annulum Deo sancteque eius pro salute sua obtulit. Tam valida tamque efficax piissime martyris interventio dolenti muliercule ilico succerit, ut in ipsa hora hilaris et sana, sicut heri et nudius tertius, propriis pedibus deambulans, ad hospitium reverteretur et, antequam partus qui instabat eam preoccuparet, ad propria gaudens remearet.* – Sumption, Pilgrimage 158.
- 2233 Gerontii Vita Melaniae iunioris, cap. 21 (172 Gorce); Palladii episcopi Helenopolitanis Historia Lausiaca, cap. 61,4-6 (266 Bartelink).
- 2234 Papaconstantinou, Actes Thébains 511-526; Schmelz, Kirchliche Amtsträger 169.

- 2235 Papaconstantinou, Donation and Negotiation 76. Ein schönes Beispiel ist der Ravennater Papyrus Nr. 6 aus dem Jahre 575: Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens I 218-224.
- 2236 Papaconstantinou, Donation and Negotiation 77.
- 2237 Hagemann, Stellung der Piae Causae 55-56. Zur Emphyteuse grundlegend: Fuenteseca Degeneffe, De emphyteutico iure; Simon, Frühbyzantisches Emphyteuserrecht 365-422.
- 2238 Iustiniani imperatoris Nov. 7 cap. 3 (54-56 Schöll/Kroll; 7, 56-59 Otto) i. J. 535. Loungis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1058.
- 2239 Papagianni, Legal Institutions and Practice 1061-1062, erläutert, dass die makedonische Gesetzgebung und Rechtspraxis darauf hindeute, dass Emphyteuse und Verpachtung in jener Zeit nicht mehr klar voneinander unterschieden wurden: Entscheidend wurde stattdessen das Kriterium, ob der Besitzer regelmäßig vom Eigentümer (d. h. in diesem Fall der Kirche) überprüft wurde.
- 2240 Siehe besonders die Athosakten; auf das Problem, von monastischem Landbesitz auf den bischöflichen schließen zu müssen, macht Papagianni, Legal Institutions and Practice 1059, bereits aufmerksam; sie erklärt den Umstand, dass sich beinahe jegliche Gesetzgebung auf monastischen Boden bezieht, indem sie dessen Gesamtgröße als weit umfangreicher im Vergleich zum kirchlichen Landbesitz annimmt.
- 2241 Eine wichtige Ausnahme bilden die erhaltenen Schenkungsurkunden für die ravennatische Kirche; versammelt bei: Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens.
- 2242 Hellenkemper, Wallfahrtsstätten in Kleinasien 268-269.
- 2243 Papagianni, Legal Institutions and Practice 1059. Zuvor bereits ähnliche Einschätzung bei: Morris, Monks and Laymen 121.

sich mehr und mehr der jeweils nominell verantwortlichen bischöflichen Verwaltung entziehen konnte, und nun vielmehr dem Heiligtum zugeordnet war, mit eigener Verwaltungsstruktur (s. S. 179 ff.)²²⁴⁴. Während die Viehbestände sicherlich z. T. durch den Klerus »verbraucht« wurden, musste der zunehmend disparate Landbesitz und Anteile an Produktionsbetrieben vor allem emphyteutisch verpachtet werden.

Landschenkungen sind entgegen Luigi Canetti²²⁴⁵ sehr selten gesichert als ex-voto-Gaben überliefert und in den Quellen entweder als auf die Seelenrettung abzielend²²⁴⁶ oder als Zeichen geübter Philanthropie gekennzeichnet, sofern sie zu Lebzeiten vollzogen wurden (s. S. 165 f.). Daneben wurden Landübertragungen als Zustiftungen an die Kirche vielfach in Testamenten festgehalten²²⁴⁷ (wie z. B. aus spätantiken Papyri in Ägypten bekannt ist) und gehören in diesen Fällen in die Sphäre der ψυχικά, da die begünstigte Institution durch Kommemoration (griech. μνημοσύνα) auf das Seelenheil des Erblassers hinwirkte²²⁴⁸. Bereits im 6. Jahrhundert war es weitverbreitete Praxis, für die Rettung der eigenen Seele einen zunächst nicht klar definierten Anteil am Vermögen (ὕπερ ψυχῆς διανομή »Seelenteil«) zu reservieren²²⁴⁹. Daraus erwuchs in der mittelbyzantinischen Zeit schließlich eine Festlegung des Anteils auf ein Drittel der Erbschaft²²⁵⁰. Die in eine Norm überführte Gewohnheit der paritätischen Vermögensvererbung an Kirchen, Klöster oder *piae causae* war vermutlich eine der zentralen Einnahmequellen für jene Institutionen.

Das Phänomen der Landüberschreibungen in Testamenten ist trotz seiner anerkannt weiten Verbreitung für den byzantinischen Osten nur schwach dokumentiert, da nur wenige diesbezügliche Dokumente auf uns gekommen sind²²⁵¹. Testierungen zugunsten von Heiligtümern im Moment der Abreise von Pilgern sind dagegen bspw. in Katalonien besonders für das 11. Jahrhundert reichlich in Privaturkunden überliefert²²⁵² und waren generell im lateinischen Westen

weit verbreitet²²⁵³. Solche Testierungen bedeuteten umfangreiche Schenkungen, zu denen Thomas Sternberg treffend bemerkt: »Schon Hieronymus, Ambrosius und Augustinus mahnten über die Testierungen zugunsten der Kirche die Verantwortung über die eigenen Familienangehörigen nicht zu vernachlässigen. Die Testierung kann (besonders zum Zeitpunkt des Sterbens) zu einem heilsegoistischen Versuch der Rettung werden«²²⁵⁴. Ambrosius kritisierte etwa, dass einige Gläubige ihre Eltern ob der Almosen an Fremde vergessen würden²²⁵⁵.

In die gleiche Stoßrichtung wie Sternberg zielen die Ausführungen Sabine Hübners, die in einem längeren Abschnitt zu den Testierungen von Witwen zugunsten der Kirche während der Spätantike feststellt, dass die kaiserliche Gesetzgebung des 4. Jahrhunderts diese noch bekämpft habe, um kuriales Vermögen zu erhalten. Unter Kaiser Markian (450-457) aber sei diese Politik auf Druck der Kirche hin aufgegeben worden und fortan seien keine Maßnahmen mehr gegen Testamente zugunsten der Kirche festzustellen²²⁵⁶. Im 6. Jahrhundert ist diesbezüglich mit Rosemary Morris eine Zeitenwende zu erkennen: Dem Kirchenbesitz wurde höchster kaiserlicher Schutz zuteil: »The great legal compilations of Justinian had established that the welfare of ecclesiastical institutions was an imperial concern and subsequent secular legislators always cited the property holdings of the church (including monastic lands) among the subjects within their competence«²²⁵⁷.

Die vorteilhaften justinianischen Bestimmungen, die Landüberschreibungen zugunsten der Kirche beförderten²²⁵⁸, wurden trotz ihrer Bestätigung durch Aufnahme in die Basiliken in makedonischer Zeit teilweise eingeschränkt (bzgl. der Klöster lässt sich derlei bereits für die Mitte des 8. Jhs. vermuten²²⁵⁹). Die gegen die Landbesitzvermehrung der Dynatoi erlassene Novelle Kaiser Romanos' I. aus dem Jahre 934,

2244 Chitwood, Stiftungsvermögen und Erträge 326, betont, dass wir für die Zeit vor dem 9. Jh. nichts Konkretes über Größe und Zusammensetzung der Stiftungsvermögen in Byzanz sagen können.

2245 Canetti, Christian Gift 343-346.

2246 Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens I 327-335 und 352-359. Häufig wurde bei zu Lebzeiten vollzogenen Schenkungen der lebenslange Nießbrauch (*usus fructus*) vorbehalten, s. ebenda 278-279.

2247 Seit dem Jahre 321 besaßen die Ortskirchen das Privileg der Erbfähigkeit (*testamenti factio passiva*): Codex Iustinianus I 2,1 (2, 12 Krüger; 5, 30 Otto) übernommen von 321; bestätigt in den Libri basilicorum V 1,1 (125 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889. Hagemann, Stellung der Piae Causae 59-60; Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 2-3.

2248 Schmelz, Kirchliche Amtsträger 168-170. Zum Begriff ψυχικά, s. Sonderkamp, Kanonikon 134-136.

2249 Iustiniani imperatoris Nov. 131 cap. 9 (658 Schöll/Kroll; 7, 651 Otto) i. J. 545. Dazu Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht 120-121.

2250 Erstmals ist jene Anteilshöhe für den Seelenteil dokumentiert (bzgl. der Ehegesetzgebung) bei: Leonis V imperatoris Nov. 1 cap. 4 (24,68-25,73 Zepos) i. J. 820, s. dazu: Dölger/Müller, Regesten Nr. 398a (mit Verw.). Erneut tritt es bzgl. von Erblassern in Kriegsgefangenschaft auf: Leonis VI imperatoris Nov. 40 (158,103 Troianos), erlassen zwischen 886-889. Kaiser Konstantin VII. schließlich erhebt es zur allgemeingültigen Norm in seinen Novellen zur Intestaterbfolge: Constantini Porphyrogeniti imperatoris Nov. 6 cap. 1 (236-237 Zepos) und Nov. 7 cap. 5 (239 Zepos). Jeweils dazu: Dölger/Müller, Regesten Nrn. 678 und 681. Der Seelenteil von einem Drittel wurde bei Intestaterbfolge üblicherweise angewandt, wie sich anhand der um 1050 verfassten Peira, einer Sammlung von Urteilen am Reichsgericht, zeigt: Eustathii Romani Epitome legum 48,1 (4, 194 Zepos). Für die Folgezeit gibt es

unzählige Belege eines Drittelanteils für das Seelenteil. Studie zu diesem Komplex: Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht 131-135.

2251 Thomas, Private Religious Foundations 77-80: eine Ausnahme davon bildet das spätantike und umayyadische Ägypten.

2252 Jaspert, Eleventh-Century Pilgrimage 1-47.

2253 Sumption, Pilgrimage 165.

2254 Augustini episcopi Hipponiensi ep. 252 (4, 600 Goldbacher); Augustini episcopi Hipponiensi Sermo 355 cap. 4 (PL 39, 1571). – Sternberg, Orientalium more secutus 31.

2255 Ambrosii episcopi Mediolanensis Expositio evangelii secundum Lucam VIII 77 (327-328 Adriaen): *Quid si tibi obiciant: vade, prius matrem tuam pasce? Nam, etsi pauperes sunt, inpiam tamen non quaerunt conlationem. Nonne audisti supra quia dives ille in bysso et purpura recubans, cuius de mensa micas Lazarus colligebat, poenis cruciatur aeternis, quia pauperi non imperitiuit alimenta? Si non donare extraneis grave est, quanto gravius excludere parentes! Sed dicis te quod eras parentibus conlaturus ecclesiae malle conferre. Non quaerit deus donum de fame parentum. Unde reprehendentibus Iudaeis quia discipuli domini manus non laudent respondit dominus: quicumque dixerit: >munus quodcumque est ex me tibi proderit: non honorificavit patrem aut matrem.*

2256 Hübner, Klerus 177-179. Eine gegenteilige Position dazu bezog bereits: Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 75-77 (es gäbe keinen Politikwechsel vom 4.-6. Jh.).

2257 Morris, Monks and Laymen 146.

2258 Iustiniani imperatoris Nov. 131 capp. 6-13 (659-662 Schöll/Kroll; 7, 650-655 Otto) i. J. 545. Loungis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1305; Hasse-Ungeheuer, Mönchtum in der Religionspolitik 111-112.

2259 Thomas, Private Religious Foundations 121-122.

wohl in Reaktion auf großflächige Verkäufe von bäuerlichem Landbesitz an Großgrundbesitzer infolge einer Hungersnot (927-928), adressierte auch Klöster und Kirche, indem sie ausdrücklich Metropolit, Erzbischof, Bischöfe, Hegoumenoi, Leiter von *piae causae* und Archontes der Kirche als Großgrundbesitzer benennt²²⁶⁰. Noch weiter ging Kaiser Nikephoros II. mit seiner 963/964 promulgierten Novelle gegen jegliche Landüberschreibungen an neue Kirchen, Klöster und *piae causae*, wobei er davon *laurai* ausnahm²²⁶¹. Mittlerweile wird allgemein angenommen, dass diese Bestimmungen aus fiskalischen Erwägungen erlassen wurden²²⁶². Aus diesen legislativen Maßnahmen lässt sich ein Widerspruch herausarbeiten. Einerseits wurden Erblasser ermuntert, ein Drittel ihres Vermögens der Kirche zuzuweisen, andererseits wurde in der darauffolgenden Zeit versucht, Landüberschreibungen an sehr vermögende kirchliche Einrichtungen zu unterbinden. Das hatte den Zweck, Vermögen in Richtung weniger vermöglicher Institutionen zu lenken.

Über die Folgen der Gesetzgebung in der Stiftungspraxis ist wenig bekannt – ein durchschlagender Erfolg scheint ihnen nicht beschieden gewesen zu sein, vielleicht auch deshalb, weil möglicherweise bereits im April 988 Kaiser Basileios II. das Gesetz außer Kraft setzte (die Echtheit ist umstritten)²²⁶³. In der Folgezeit wurde jedenfalls weiter zusätzliches Land an bereits existierende Kirchen und Klöster überschrieben, wie beispielsweise Niketas Choniates beklagte²²⁶⁴. Ein konkretes Beispiel hierfür findet sich in den Akten des Athosklosters Iberon. Der Gefolgsmann des Kaisers Roger namens Michael Tzagkitzakes suchte anlässlich eines Feldzugs gegen die Serben (wohl gegen den Župan Vukan i. J. 1094) die Klosterkirche der Theotokos Eleousa etwas nordwestlich der Stadt Stroumitsa im gleichnamigen Thema auf. Als er i. J. 1156 der Klostersgemeinschaft Land im Wert von 500 Modioi und 6 Gespanne überschrieb, rekurrierte er auf dieses für ihn eindrückliche Ereignis²²⁶⁵.

Schenkungen von Objekten aus Edelmetall

Im Gegensatz zu den Landschenkungen generierten Schenkungen von Votiven aus Edelmetall keine weiteren Einnahmen, wurden nicht Teil des Stiftungskapitals und sind mit-

hin Objektstiftungen²²⁶⁶. Zwar sind beispielsweise Gold und Silber nicht verderblich und äußerst kommutabel, doch stand ihrer wirtschaftlichen Verwertung zunächst das Veräußerungsverbot kirchlichen Vermögens im Wege. Wie allerdings später zu zeigen sein wird, wurde das Verbot umgangen, womit es folglich für die Untersuchung zielführend bleibt, die Kommutabilität als Untersuchungsgröße zu betrachten.

Gaben aus Edelmetall werden nicht nur in den Quellen sehr häufig erwähnt, sondern sind auch archäologisch in großer Zahl überliefert²²⁶⁷. Die oftmals geweihten Gegenstände waren für den Gebrauch in der Liturgie bestimmt²²⁶⁸, bereicherten die Kirchengestaltung und sollten auf diese Weise das im Heiligtum bewirkte Wunder dokumentieren. Diese in der Forschung zumeist als ex-voto-Gaben angesprochenen Gegenstände (obwohl eine Minderzahl sicherlich nicht durch ein Gelübde motiviert war, s. S. 156) hatten deshalb die Aura geweihter Objekte, die die Kirche nominell nicht wieder verlassen durften²²⁶⁹. Aus diesen Gründen waren diese Schenkungen ebenso wie die Landüberschreibungen auf Dauerhaftigkeit ausgelegt.

Wie aus einigen isolierten Quellennachrichten deutlich wird, versuchte die für das Pilgerheiligtum jeweilig zuständige Ortskirche die Verfügungsgewalt über dieses Edelmetallvermögen zu erlangen. Der vor allem aus Edelmetall bestehende Schatz der hl. Thekla bei Seleukeia am Kalykadnos, der in einem eigenen Skeuophylakion lagerte²²⁷⁰, wurde gegen den Zugriff der Metropolitankirche von Tarsos verteidigt²²⁷¹. Über die Jahrhunderte sammelte sich erhebliches Edelmetallvermögen, meist aus Silber, in den Händen der Kirche an²²⁷². Die Hagia Sophia allein besaß in der Mitte des 6. Jahrhunderts – gebunden in ihrer Ausstattung – 40 000 Silberpfund²²⁷³ und Ioannes Eleemosynarios fand zu seiner Inthronisation zum Patriarchen Alexandreas angeblich 8000 Goldpfund im Episkopeion vor (i. J. 609/610)²²⁷⁴. Als Edessa (Osrohoene) i. J. 622 von den Sasaniden bedroht wurde, gab die Stadt 120 000 Silberpfund als Tribut, wovon 112 000 aus den Kirchen der Stadt kamen²²⁷⁵. Demzufolge war offenbar fast das gesamte Silber der Stadt in Kirchenbesitz. Als die Seldschuken i. J. 1067 Kaisareia einnahmen, plünderten sie laut Michael Attaleiates den Schrein des Kirchenvaters Basileios und machten dabei

2260 Romani I imperatoris Nov. 3 cap. 3 (90-92 Svoronos) i. J. 934. Dölger/Müller, Regesten Nr. 628; Morris, Monks and Laymen 242; Kaplan, Les hommes et la terre 421-424.

2261 Nicephori II imperatoris Nov. 8 cap. 4 (160 Svoronos) i. J. 963/964. Dölger/Müller, Regesten Nr. 699; Thomas, Private Religious Foundations 151-153; Thomas, In perpetuum 131; Charanis, Monastic Properties 56-57; Morris, The Two Faces of Nikephoros Phokas 102-107. Dagegen ermunterte der Kaiser zu Schenkungen von Arbeitskräften, Vieh und Geld, s. Chitwood, Stiftungsvermögen und Erträge 325. Eine englische Übersetzung der Novelle bietet: Geelhaar/Thomas, Stiftung und Staat 337-339.

2262 Papagianni, Legal Institutions and Practice 1066; Charanis, Monastic Properties 55-60. Rosemary Morris und Michel Kaplan vermuten, dass das Gesetz Nikephoros' II. erlassen wurde, weil monastischer Landbesitz aufgrund schlechter Verwaltung vielfach einen unterdurchschnittlichen Ertrag erbrachte: Morris, Monks and Laymen 212; Kaplan, Les hommes et la terre 564-567.

2263 Basilii II imperatoris Nov. 1 (188-189 Svoronos). – Dölger/Müller, Regesten Nr. 772 (mit Verw.); Thomas, Private Religious Foundations 154. Diskussion der Authentizität: Geelhaar/Thomas, Stiftung und Staat 341.

2264 Nicetae Choniatae Historia (207,85-91 van Dielen).

2265 Acta monasterii Iberonis III 56,16 (76 Lefort u. a.).

2266 Lohse, Typologisierung 175.

2267 Einen Überblick gibt: Witt, Votivesen, bes. 134.

2268 Zeisel, Economic Survey 69; Witt, Votivwesen 198.

2269 Hodges, Dark Age Economics 34.

2270 Miracula Theclae, mir. 28,16-54 (362-364 Dagron; 113-115 Johnson).

2271 Miracula Theclae, mir. 32 (374-376 Dagron; 129-131 Johnson).

2272 In der Spätantike wurde in der Kathedrale Buch über den Votivbesitz aller Kirchen des Bistums geführt, wie aus den Athanasios von Alexandria zugeschriebenen Kanones (4.-5. Jh.) hervorgeht: Athanasii episcopi Alexandrini (in recensione Michaelis episcopi Thennesensis) can. 62 (41 Riedel/Crum).

2273 Procopii Caesariensis De aedificiis I 1,65 (4, 15 Haury/Wirth).

2274 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinari, cap. 57,19 (404 Rydén).

2275 Michaelis Syri Chronicon XI 1 (2, 403 Chabot).

unermessliche Beute²²⁷⁶. In den Quellen finden sich sehr viele ähnliche Erwähnungen, die zumeist aber nur dann erscheinen, wenn der betreffende Kirchenschatz geplündert wurde.

Die Edelmetallvotive wurden aufgrund ihres Werts hauptsächlich im Skeuophylakion des Heiligtums gehortet²²⁷⁷. Skeuophylakia hatten folglich oft überdurchschnittlich dicke Mauern, wie sich auch im archäologischen Befund zeigt²²⁷⁸. Bis in das 7. Jahrhundert überwog Silber als Reservemetal deutlich, da es bis 615 keine nennenswerte Münzprägung in Silber gab²²⁷⁹ und es nur einen gewissen Absatz in der Form von Tafelgeschirr fand. Mithin nahm dieses Edelmetall keine tragende wirtschaftliche Rolle ein. Der Silberpreis verhielt sich zu Gold in dieser Zeit (4.-6. Jh.) etwa im Verhältnis von einem römischen Pfund zu vier Solidi²²⁸⁰, lag also bei etwa 18 : 1. Das änderte sich auch nicht wesentlich nach der Einbeziehung von Silber in das byzantinische Währungssystem²²⁸¹.

Doch das allein erklärt nicht, warum Edelmetall, und dann vor allem Silber, für Votivgaben und Kirchengesetz (ἄγια κειμήλια, ἱερὰ σκεύη) eingesetzt wurde. Zwei Gründe lassen sich benennen. Zum einen die in der Spätantike nur beschränkte Nutzbarkeit, zum anderen die geringe Nutzensteigerung für den Einzelnen, wenn er mehr Silber besaß, also einem geringen Grenznutzen (zum Begriff s. S. 21). Besonders Silber, das im monometallischen Währungssystem²²⁸² vom Beginn des 5. bis ins frühe 7. Jahrhundert nicht gemünzt wurde, wies bei gleichzeitig hoher ideeller Wertschätzung einen kleinen Grenznutzen auf, so dass es in der Spätantike zu dem Votivmetall schlechthin werden konnte.

Doch wer schenkte üblicherweise das edelmetallene liturgische Gerät? Dank einiger archäologischer Hortfunde lassen sich Tendenzen ausmachen. Der syrische Schatz von Kaper Koraon (ca. 540-640, eigentlich Hama-, Riha-, Antiocheia- und Stumahort)²²⁸³, der aus der Bekaa-Ebene stammende Schatz im Badischen Landesmuseum Karlsruhe (6. Jh.)²²⁸⁴ und der lykische Sion- bzw. Kumluca-Schatz (6. Jh.)²²⁸⁵ weisen allesamt fast ausschließlich Weihinschriften von einfachen Laien auf, während Kleriker und weltliche Amtsträger nur selten erscheinen. Amtspersonen werden hingegen in den

Textquellen herausgestellt, besonders Angehörige des Kaiserhauses, da Schenkungen dieser Art in die politische Sphäre gehörten. Die Schwester Kaiser Theodosios' II. Pulcheria stiftete der Grabeskirche das auf dem Berg Golgatha platzierte Kreuz (um 421)²²⁸⁶, während des Kaisers Gattin Eudokia ein Kreuz auf dem Ölberg aufstellen ließ²²⁸⁷. Justinian I. und Theodora schickten der Sergioskirche in Resafa i. J. 542 ebenfalls ein Goldkreuz²²⁸⁸ und sollen außerdem den umfangreichen Jerusalemer Tempelschatz nach seiner Rückerlangung (533) »restituiert«, also dem Patriarchat Jerusalems übersandt haben²²⁸⁹. Kaiser Michael I. und seine Augusta Prokopia besuchten das am Bosphoros gelegene Kloster des 806 verstorbenen Patriarchen Tarasios am 25. Februar 813 und stifteten bei dieser Gelegenheit 95 Silberpfund (ca. 31 kg)²²⁹⁰.

Die Quellen erlauben keinen Rückschluss, ob diese Stiftungen durch ein konkretes Ereignis motiviert waren – demnach eine *barmherzige Gabe* an einen Heiligen darstellen – oder doch philanthropische Gaben an das Heiligtum und sein Kultpersonal (im Modus der *gegenseitigen Hilfeleistung*) waren. Der erste Fall lag jedenfalls bei Marianos vor, mutmaßlich dem illyrischen Prätorianerpräfekten unter Anastasios I. (491-518)²²⁹¹, der der Demetrios-Basilika in Thessaloniki aufgrund seiner wundersamen Heilung Gold und Silber gab, womit aufgrund der ausdrücklichen Verwendung des Begriffs *χαριστήρια* nur Weihegegenstände gemeint sein können²²⁹². Interessanterweise wird das dem Marianos widerfahrene Wunder auch von Erzbischof Niketas von Thessaloniki (2. Hälfte 12. Jh.) erneut aufgegriffen, allerdings wurde die Wundererzählung insofern abgeändert, dass Marianos für seine Heilung Geld gab: *πολλά τε χρήματα διαδούς*²²⁹³. Es deutet sich an, dass sich die Gabentradition bis zur komnenischen Zeit verändert hatte: Edelmetallstiftungen sind durch Geldzahlungen ersetzt worden, was sich aus der literarischen Verarbeitung der Erzählung ergibt. Eine weitere Votivgabe einer prominenten Persönlichkeit an ein Pilgerheiligtum war das aus fünf Goldpfund bestehende Gabenset eines *diskopotion* sowie zweier Goldkreuze des sasanidischen Großkönigs Husraw II. an Sergios in Resafa i. J. 592²²⁹⁴. Dasselbe Pilgerhei-

2276 Michaelis Attalatae Historia (74,14-27 Tzolakis). Allein diese Nachricht brachte viele Forscher dazu, die Kirche als Pilgerkirche anzusprechen, obwohl Zeugnisse fehlen: Hild/Restle, Kappadokien 194; Foss, Pilgrimage 131-132.
2277 Witt, Votivwesen 108. Von Cutler, Industries of Art 570, als »thesaurization« bezeichnet. Chitwood, Stiftungsvermögen und Erträge 329, betrachtet die Schätze als Vermögensreserve.
2278 Sternberg, Orientalium more secutus 86. Ein Beispiel für einen Silbervotivdiebstahl (6. Jh.) bei: Schmelz, Kirchliche Amtsträger 167.
2279 Chronicon Paschale, sub an. 615 (706 Dindorf; 158 Whitby). – Witt, Votivwesen 120. – I. J. 622 ließ Kaiser Herakleios die Kirchenschätze konfiszieren, s. Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6113 (302-303 de Boor; 435 Mango/Scott).
2280 Mundell Mango, Syrian Ecclesiastical Silver Treasures 170. Wiederholt in: Mundell Mango, Uses of Liturgical Silver 256.
2281 Zu beachten ist, dass der Wert *ungeprägten* Goldes und Silber sich nicht an den Umtauschverhältnissen von Münzen ablesen lässt, da bei diesen aufgrund der Prägeautorität stets auch eine extrinsische Wertbeeinflussung festzustellen ist; in der Folge war die Relation zwischen Gold- und Silberprägung unabhängig von Edelmetallpreisen fixiert. Deren Relation lag in makedonischer Zeit (867-1057) bei 18 : 1, da das Milaresion zum Solidus auf 12 : 1 fixiert war (Goldpfund = 72 Solidi; Silberpfund = 108 Milaresia).

2282 Jones, Economic Theory 320.
2283 Zeisel, Economic Survey 71-72; Mundell Mango, Syrian Ecclesiastical Silver Treasures 165-167. Zum Ort: Todt/Vest, Syria 1361.
2284 Daim/Fourlas u. a., Bestandskatalog Badisches Landesmuseum I 133-161; Fourlas, Church Silver Offered (im Druck).
2285 Witt, Votivwesen 120.
2286 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 5920 (86 de Boor; 136 Mango/Scott). – Holum, Theodosian Empresses 103.
2287 Ioannis Rufi Plerophoriae, cap. 11 (27 Nau).
2288 Ioannis Malalae Chronographia XVII 19 (351 Thurn; 438 ders.); Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica IV 28 (176 Bidez/Parmentier).
2289 Procopii Caesariensis De bello vandalico II 9,1-10 (1, 456-457 Haury/Wirth); Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica IV 17 (167-168 Bidez/Parmentier).
2290 Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6305 (500 de Boor; 683 Mango/Scott).
2291 Fourlas, Acheiropoietos-Basilika 153.
2292 Miracula Demetrii, mir. I 1,23-24 (67 Lemerle).
2293 Nicetae archiepiscopi Thessalonicensis Miracula Demetrii, cap. 9 (336 Sigalas).
2294 Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica VI 21 (336-344 Bidez/Parmentier); Theophylacti Simocattae Historiae V 13-14 (212-215 de Boor/Wirth; 149-152 Whitby). – Higgins, Chosroes II's Votive Offerings 89-102.

ligtum war auch am Ende des 8. Jahrhunderts inmitten eines miaphysitisch dominierten Umfeldes noch immer in der Hand der Reichskirche, wie Bernd Andreas Vest aus dem 30. Kanon der jakobitischen Synode von Bēt Bättin (November 794) ableitet²²⁹⁵. Diese ordnete an, dass die eigenen Gläubigen ihre Gaben fortan nicht mehr dem melkitischen Bischof der Stadt Resafa, sondern nur noch dem dortigen westsyrischen Bischof übergeben sollten²²⁹⁶. In der Sammlung der Wunder der hl. Thekla in Seleukeia sind die angeblich umfangreichen und um 450 noch immer sichtbaren *χαριστήρια* des Generals Saturnilos aus dem Ende des 4. Jahrhunderts erwähnt²²⁹⁷.

Zusammenfassend lassen die wenigen Hinweise also vermuten, dass es in der Spätantike vor allem Pilger des Laienstandes waren, die den bekannten Pilgerzielen liturgisches Gerät aus Edelmetall schenkten²²⁹⁸ und die besprochenen Schilderungen über die Votivgaben der Aristokratie in den Schriftzeugnissen nur die Spitze des Eisbergs darstellen.

Finanzierte Baumaßnahmen

Eine weitere auf Dauer angelegte Schenkung an Pilgerheiligtümer sind die von Pilgern veranlassten Bauerweiterungen und Bauausschmückungen. Diesen Gaben ist aus wirtschaftlicher Sicht ihr inkommutabler Charakter gemein, denn sie ließen sich nicht direkt wirtschaftlich verwerten. Diese Gaben, obwohl häufig sehr kostspielig, waren stets investiv und ausschließlich dazu geeignet, die Kosten des Gebäudeunterhalts und von Bauerweiterungen aufzufangen. Hinsichtlich der Motivation für diese Gabenart erscheint mir die Vermutung Janette Witts plausibel, in den meisten Bauerweiterungen und -ausschmückungen in Pilgerorten ex-voto-Schenkungen von Pilgern zu erkennen. Aufzeigen lässt sich dies konkret anhand der spätantiken Demetrios-Basilika in Thessaloniki, für die die Mirakelsammlungen Baustiftungen durch Pilger erwähnen²²⁹⁹, die sich auch in den dort erhaltenen Mosaiken widerspiegeln, da sie Gelübdeformeln und Danksagungen an den Heiligen enthalten²³⁰⁰.

Naturgemäß finden sich in den Quellen sehr verschiedene Baustiftungen. Einerseits wurden Baumaterial oder Arbeitskräfte für noch fehlende Bauten zur Verfügung gestellt, die für große Pilgerheiligtümer typisch wurden oder bereits waren

(s. S. 44). Der erste Fall ist für Kaiserin Eudoxia (Gattin des Arkadios) überliefert, die 32 Säulen karystischen Marmors nach Gaza schicken ließ²³⁰¹, oder für den Mons admirabilis, der seine starke Umfassungsmauer durch Pilgerstiftungen erhielt²³⁰². An diesem Heiligtum sind isaurische Bauleute schon zu Lebzeiten Symeons d. J. (550er-560er Jahre) erwähnt, die nach Ausweis der Vita ihre Fähigkeiten als ex-voto-Gaben dem Heiligen darbrachten²³⁰³. Laut der Vita entstand der monumentale Komplex ohne bischöfliche oder gar kaiserliche Unterstützung, sondern nur durch Gaben von Pilgern und Unterstützung der Gläubigen²³⁰⁴. Das Artemios-Heiligtum in Oxeia (Konstantinopel, Mitte 7. Jh.) wurde von einem auswärtigen Schiffsbauer mit einem neuen Chorgestühl bedacht²³⁰⁵. Aus den *Miracula* der hl. Photeine (11./12. Jh.) erfahren wir, dass der Hofbeamte Theognostos aus Dank für seine Heilung die wertvollen Gebäude um die Kirche im Distrikt Chalkoprateia abreißen ließ, um sie durch noch größere und kostbarere zu ersetzen²³⁰⁶.

In der Vita des Aberkios von Hierapolis aus dem 4. Jahrhundert ist ein für die behandelte Frage interessanter Fall überliefert. Nachdem der Heilige die dortigen Thermalquellen durch ein Wunder hatte entspringen lassen²³⁰⁷, habe er von den Gläubigen keine Geldgeschenke annehmen wollen, sondern er habe angeblich einen Architekten für den Bau eines Heilbades sowie Getreide zur Armenspeisung erbeten²³⁰⁸. Aus der Episode wird erkennbar, dass die Zurückweisung von Geldgeschenken mit der Forderung nach anderen materiellen Gütern einhergehen konnte.

Gewährung von Lebensmitteln, Textilien und Geld

Sach- und Lebensmittelpenden sowie Bargeldschenkungen (d. h. gemünzte Edelmetallgaben) werden in den Quellen üblicherweise als *προσφοραί/ἀναφοραί* bezeichnet und sind vergleichsweise häufig belegt. Sie bildeten für Pilger sicherlich die einfachste und verbreitetste Form der Gabe an einen Heiligen. Diese geringfügigeren Gaben wurden daher nicht vertraglich dokumentiert, sondern lediglich quittiert: Seit Justinian lag die gesetzliche Obergrenze für das mögliche Unterlassen einer Vertragsaufsetzung bei einer Summe von 50 Solidi²³⁰⁹. Daher ist es möglicherweise auch kein Zu-

2295 Synode versammelt unter Patriarch Kyriakos (793-817), s. Kaufhold, *Sources of Canon Law* 245-246.

2296 Todt/Vest, *Syria 1729*. Ausführlicher bei Bernd A. Vest in einem bislang unveröffentlichten Manuskript, das er mir freundlicherweise zur Verfügung stellte.

2297 *Miracula Theclae*, mir. 13,22-25 (324 Dagron; 57 Johnson).

2298 Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 231.

2299 *Miracula Demetrii*, mir. I 1,24 (67 Lemerle). – Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 232. Zur spätantiken Sakraltopographie Thessalonikis s. Spiesser, *Thessalonique*; Bauer, *Thessaloniki*.

2300 Fourlas, *Acheiropoietos-Basilika passim*; Hahn, *Seeing and Believing* 1091-1092; Witt, *Votivwesen* 96-106.

2301 Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis, capp. 53 und 84 (132 und 164 Lampadaridi).

2302 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, cap. 96 (74-75 van den Ven).

2303 Mango, *Isaurian Builders* 359-362.

2304 Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris, capp. 172,1-5 und 192,1-5 (154 und 170 van den Ven). – Djobadze, *Archeological Investigations* 58; Belgin-Henry, *Pilgrimage Center* 93.

2305 *Miracula Artemii*, mir. 27 (39 Papadopoulos-Kerameus; 155 Crisafulli).

2306 *Miracula Photinae*, cap. 7 (120-121 Halkin; 97-98 Talbot).

2307 *Synax.* CP 153-155. Foss, *Pilgrimage* 134. Zur engen Verbindung von Michaels- und Wasserkult s. Schaller, *Erzengel Michael* 33.

2308 Vita Abercii episcopi Hierapolitanis, cap. 65 (46 Nissen): 'Ο δὲ ἅγιος περὶ μὲν χρημάτων οὐδὲ ἀκοῦσαι ἠνέσχετο εἰπών, τί δέοιτο χρημάτων, οὐτινος ἄρτος καὶ ὕδωρ αὐτάρκες εἰς ἄριστον, ἤτησεν δὲ ἐξ' ᾧ πέμψαι αὐτὴν ἀρχιτέκτονα εἰς τὸ κτισθῆναι βαλανεῖον ἐν τῷ Ἄγγρῳ τῷ λεγομένῳ παρὰ ποταμόν, ἔνθα κλίνας τὰ γόνατα ἠῤῥατο καὶ αἱ πηγαὶ τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνέβλυσαν, ἀπονεῖμαι δὲ καὶ σιτηρέσιον τοῖς πτωχοῖς τῆς πόλεως αὐτοῦ τρισχιλίους μοδίου σίτου.

2309 Codex Iustinianus I 2,19 (2, 16 Krüger; 5, 45 Otto) i. J. 528; Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 529. Bestätigt in den *Libri basilicorum* V 1,8 (126 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

fall, dass eine Frau dem zwischen Jerusalem und Jericho gelegenen Kloster Choziba 60 Solidi schenkte (Anfang 7. Jh.), nachdem sie dort eine Eulogie empfangen hatte²³¹⁰. Dies wäre über dem Schwellenwert und müsste vertraglich dokumentiert worden sein, mit einer folglich größeren Reaktion seitens der Beschenkten als bei einer Gabe unterhalb des Schwellenwerts. In der koptischen Sammlung der Wunder des hl. Georgios (6./7. Jh.) übergibt ein als sehr reich beschriebener Bürger Jerusalems namens Zokrator 100 Solidi der Georgskirche in Diospolis, um die Heilung seines geisteskranken Sohnes zu erlangen²³¹¹. Nachdem dieser zur Zeit der dortigen Panegyris (23. 4.) genesen war, habe Zokrator ein üppiges Bankett für die Armen, Witwen und Waisen veranstaltet.

Freilich sind auch Gaben unterhalb des Schwellenwerts in den Quellen zu finden. Bei einem um das Jahr 570 erfolgten Besuch habe Narses' Nichte, die Senatorentochter Arthellais, 30 Solidi an das Michaelsheiligtum von Monte Gargano übergeben²³¹². Eine an Wassersucht leidende Frau gelobte einer Michaelskirche zehn Solidi jährlich zu zahlen, nachdem durch dortiges Lampenöl der Erzengel Michael eine Heilung bewirkt hatte (6./7. Jh.)²³¹³. In derselben Wundersammlung rief ein unter Besessenheit leidender Jude Michael an und versprach, im Falle seiner Heilung zum Christentum zu konvertieren, 20 Solidi zu zahlen und der Kirche lebenslang zu dienen²³¹⁴. Nach einer erfolgreichen Inkubation trat seine gesamte Familie zum Christentum über.

Nach einer Heilung schenkte ein Kaufmann dem Nikolaos-Heiligtum in Myra 150 Solidi sowie Getreide²³¹⁵. Die mit Zahlenangaben versehene, auf einen älteren Wunderbericht zurückgehende Umformung dieser sogenannten Kornschifflegende aus dem 13./14. Jahrhundert zeigt m. E. die in dieser Zeit für plausibel gehaltene und erwartete Kult- und Gabenpraxis bei einem großen Wunder. Ein (oder mehrere) reicher Smyrniot ließ dem hl. Symeon von Mytilene reiche Gaben zukommen (der Text bezieht sich zwar auf das 9. Jh., wurde allerdings wohl erst im 11. Jh. verfasst):

»[...] und sie (sc. die Matrosen) überbrachten einen Brief der christusliebenden Bewohner von Smyrna, der eine Sen-

dung beigegeben war, zum Zwecke der Segnung und dem Loskauf von den eigenen Sünden: 500 Modioi Getreide, 100 Modioi Hülsenfrüchte und 100 Solidi«²³¹⁶.

In der arabischen Sammlung der Wunder des hl. Menas wird in einem Wunder von einer Pilgerin erzählt, die 500 Solidi in Abū Minā stiftete, nachdem sie auf dem Weg durch ein angebliches Eingreifen des Heiligen vor einer Vergewaltigung bewahrt worden war²³¹⁷. In einem anderen Wunder wird von zwei Kaufleuten berichtet, die jeweils 1000 Solidi (etwa 14 Goldpfund) gestiftet haben sollen²³¹⁸. An anderer Stelle schenkte ein Pilger dem Menasheiligtum zwölf Solidi²³¹⁹.

Angehörige des Hofes hatten in Anbetracht ihrer Möglichkeiten besonders hohe Summen anzubieten. Zehn Goldpfund gab Maria Skleraina, Mätresse Kaiser Konstantins IX. (1042-1055), an Lazaros Galesiotes für den Bau seines Theotokos-Klosters Pausolyte²³²⁰. Die Höhe der Summe war wohl nicht allein in ihrer Stellung am Hof begründet, sondern auch – wie Rosemary Morris bereits vermutet²³²¹ – mit ihrer moralisch angreifbaren Position. Lazaros' Vita berichtet von weiteren Geldgeschenken, denn der Berg Galesion avancierte zu dessen Lebzeiten zum Pilgerziel: Drei Goldpfund spendete ein gewisser Nikephoros aus Dankbarkeit für die Vermittlung des Heiligen bei Hofe, nachdem er seine Stellung durch eine Beteiligung an der Verschwörung des Konstantinos Barys vorübergehend eingebüßt hatte²³²².

In Menouthis gaben zwei Pilgerinnen nach dem Erkennen ihrer Heilung über Mittelsmänner zwei Tremissi und ein Schwein als Gabe an das Heiligtum²³²³. Neben den Geldzahlungen erscheinen Naturalienschenkungen aller Art²³²⁴, seien es Viktualien, Textilien²³²⁵, Kodices²³²⁶, Nutztiere oder Verbrauchsgüter wie Kerzen, Lampenöl und Weihrauch²³²⁷. In der Johanneskirche in Oxeia (Konstantinopel, 7. Jh.) war es obligatorisch, Öllampen zu stiften, um Heilung zu erfahren: »Nachdem er die Kirche des Täufers erreicht hatte, stiftete er im Namen seines Sohnes gemäß der herrschenden Gewohnheit eine Votivlampe mit Wein und mit Öl«²³²⁸. Hier bspw. trug also der Pilgerverkehr u. a. zur Beleuchtung der Kirche bei.

2310 Antonii Vita Georgii Chozebitae, cap. 25 (124 Houze).

2311 Miracula Georgii coptica, mir. 6 (2, 235-239 Amélineau): Die Quelle verwendet den griechischen Terminus κεντηνάριον, meint aber sicherlich keine 100 Goldpfund, wie schon Émile Amélineau bemerkt. In Analogie zu Ioannes Moschos' Wortgebrauch kann man annehmen, dass um das Jahr 600 κεντηνάριον zumindest in den orientalischen Provinzen als Synonym zu Solidus gebraucht wurde: Ioannis Moschii Pratum spirituale, cap. 195 (PG 87, 3077; 172 Wortley).

2312 Vita Arthellaidis virginis, cap. 5 (AASS Mart. I 264).

2313 Miracula Michaelis coptica, mir. 5 (1, 74-76 Amélineau).

2314 Miracula Michaelis coptica, mir. 8 (1, 81-82 Amélineau).

2315 Vita Nicolai Sionitae XII cap. 28 (286 Anrich).

2316 Vita Davidis, Symeonis et Georgii Mytilenae, cap. 13 (225 van den Gheyn; 175 Abrahamse/Domingo-Forasté): [...] ἐπιδεδωκότες αὐτοῖς καὶ γραμματίων τινοῦ τῶν φιλοχρίστων οἰκητόρων τῆς Σμυρναίων πόλεως περιέχον ἀποστολῆν, εὐλογίας χάριν καὶ οἰκείων λύτρου ἁμαρτημάτων, σίτου μοδίου πεντακοσίου καὶ ὄσπριου ἑκατὸν καὶ χρυσίνους ἑκατόν.

2317 Miracula Menae arabica, mir. 4 (164 Jaritz).

2318 Miracula Menae arabica, mir. 5 und 10 (165-166 und 169-171 Jaritz). In der koptischen Version sind es sogar 3000 Solidi: Miracula Menae coptica, mir. 2 (112-114 Drescher).

2319 Miracula Menae arabica, mir. 13 (197 Jaritz).

2320 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 245 (AASS Nov. III 584; 347 Greenfield). – Yıldız Ötüken, Konstantin 182-183 (mit Verw.).

2321 Morris, Monks and Laymen 139.

2322 Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae, cap. 106 (AASS Nov. III 541; 198-199 Greenfield).

2323 Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis, mir. 49 cap. 2 (357 Marcoc; 174 Gascou).

2324 Sumption, Pilgrimage 161.

2325 Miracula Menae arabica, mir. 3 (163 Jaritz); 9 (168-169 Jaritz) und 15 (199 Jaritz).

2326 Morris, Monks and Laymen 122.

2327 Gregorii Vita Basillii iunioris VI 27 (750 Sullivan/Talbot/McGrath).

2328 Miracula Artemii, mir. 4 (5 Papadopoulos-Kerameus; 85 Crisafulli): Καὶ ἐθῶν ἐν τῷ ναῶ τοῦ Προδρόμου ποιεῖ τὴν κανδήλαν κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν οἴνω καὶ ἐλαίῳ ἐπ' ὄνοματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Belegt sind auch eher kuriose Fälle, wie Schweine²³²⁹, Pferde²³³⁰, Kamel²³³¹ und Stutenfohlen²³³² oder eine Holzladung²³³³. Ein Lamm wurde dem Kosmidion in Konstantinopel gegeben (6. Jh.)²³³⁴. Pilger übergaben dem Theodoros-Heiligtum von Euchaïta jeweils eine Kuh²³³⁵, ein Huhn²³³⁶ und zu anderer Gelegenheit einen Stier²³³⁷ (8. Jh.). Das Sergiosheiligtum in Resafa erhielt im 6. Jahrhundert bspw. Hühner zum Geschenk²³³⁸. Öfters wurden wohl wertvolle liturgische Gewänder als ex-voto-Gaben gestiftet, obgleich dies selten dokumentiert ist, wie z. B. für das Pegekloster im 9. Jahrhundert, welches ein ganzes Set von liturgischen Gewändern von Patriarch Stephanos I. (886-893) nach dessen Heilung erhalten haben soll²³³⁹.

Diese προσφοραί genannten Gaben sollten laut dem Kanonisten Alexios Aristenos (12. Jh.) nicht so sehr dem Bischof, sondern vielmehr dem niederen Klerus und Bedürftigen zugutekommen²³⁴⁰. Sein Zeitgenosse Theodoros Balsamon (12. Jh.) urteilte, dass die προσφοραί unter dem Klerus verteilt werden müssten²³⁴¹. Christof Kraus konnte für die spätbyzantinische Zeit herausarbeiten, dass die Einkünfte der niederen Kleriker schwankten und von Bistum zu Bistum unterschiedlich hoch waren, da sie von der Gesamtgröße des Klerus und den Einkünften des Bistums abhängig waren²³⁴². Eine besondere Rolle spielte in Byzanz das Fleisch, welches nach der Schlachtung von Tieren an der Kirche mit dem Klerus gemeinsam verzehrt wurde. Diese von Beatrice Caseau als »festive christianity« charakterisierte Sitte konnte sich die gesamte byzantinische Zeit gegen den monastischen Einfluss der »food control« behaupten²³⁴³.

Die Reziprozität bei den *barmherzigen Gaben*

Die *barmherzigen Gaben* machten das Gros der Einnahmen für die Pilgerheiligtümer aus. Nachdem ich vorhergehend die Schenkungen nach ihrer Kommutabilität geordnet habe, möchte ich nun die Gabenform der *barmherzigen Gaben* analysieren.

Der Erwerbmodus für alle diese Güter war die Reziprozität. Der Gläubige übereignete nach seiner geglückten Heilung oder prospektiv für sein Seelenheil Vermögen an einen Heiligen, das ein Heiligtum in Empfang nahm. Da allerdings der Heilige und nicht die Verwalter des Heiligtums Empfänger der Gabe war, war es nur eingeschränkt in der Lage, Art und Form der Gabe vorzugeben. Auch wenn die Gabenart

nicht zu steuern war: Gaben konnten gänzlich zurückgewiesen werden. Dafür gibt es Beispiele in mittelbyzantinischer Zeit: So wies Lazaros Galesiotes das von Konstantinos Barys übersandte golddurchwirkte Skaramangion samt gefüllten Geldbeutel zurück²³⁴⁴ und auch Kyrillos Phileotes lehnte eine Landschenkung des Konstantinos Choirosphaktes ab²³⁴⁵. In beiden Fällen war nicht die Gabe an sich das Problem, sondern der Schenkende, mit dem die beiden heiligmäßigen Männer jeweils aus politischen Gründen nicht in Verbindung gebracht werden wollten, wie Morris überzeugend formuliert: »The acceptance of a donation of money or other gift thus served as important a purpose as its offering, for it contributed to the process of the recognition of the donor as a worthy Christian«²³⁴⁶.

Wurde die Gabe allerdings angenommen, so musste sich das Heiligtum zufrieden zeigen, galt das Geschenk doch dem Heiligen und nicht etwa dem Kultpersonal. Als Vermögensverwalter hatte das Pilgerheiligtum allerdings wirtschaftliche Faktoren zu berücksichtigen und war daher daran interessiert, eine gewisse Steuerung der eingehenden Gaben vorzunehmen.

Insbesondere drei Risiken der Reziprozität konnten die Heiligtümer mithilfe von Wunderberichten verringern, die ja letztlich auch immer als Handlungsanweisungen für die Pilger zu lesen sind. Es lässt sich anhand der Quellen zeigen, dass alle drei Ineffizienzfaktoren für die gewünschte Gegengabe aktiv bekämpft wurden: Diese waren eine Reduzierung der versprochenen Gabengröße (1), ein zu langer der Zeitabstand zwischen Gelübde und Gabe (2) und das Schenken inkommutabler Gaben anstatt von kommutablen (3). Leichter verständlich werden diese Überlegungen, wenn man sich vor Augen hält, wie sich der Extremfall ausnehmen würde. Die drei Faktoren könnten dazu führen, dass der Rezipient (d. h. das Pilgerheiligtum) nach zu langem Zuwarten einerseits im Wert weniger erhielt als er erwartet hatte, und dies auch noch in einer Art, die er schwer nutzen konnte. Das sind die grundsätzlichen Risiken der Reziprozität zu jeder Zeit, und die Risiken müssen folglich vom Rezipienten im Vorfeld begrenzt werden. Diese aus der Theorie abgeleiteten Mechanismen lassen sich in Einzelfällen auch aus den Quellen ablesen.

Das Problem des Gabenausmaßes zeigt sich in einem Wunderbericht des hl. Menas, für den ein Pilger bereits einen Silberteller mit dem eingravierten Namen des Heiligen ange-

2329 Ein Schwein pro Pilger: *Miracula Menae arabica*, mir. 12 (172 Jaritz). Nochmals Schweine erwähnen die *Miracula Menae arabica*, mir. 14 und 18 (173 und 176-177 Jaritz).

2330 *Miracula Menae arabica*, mir. 22 (179 Jaritz).

2331 *Miracula Menae coptica*, mir. 1 (110-111 Drescher); *Miracula Menae arabica*, mir. 17 (175-176 Jaritz).

2332 *Miracula Menae arabica*, mir. 19 (177 Jaritz).

2333 Engemann, *Eulogien und Votive* 229.

2334 *Miracula Cosmae et Damiani*, mir. 3, 12 (105 Deubner). – Maraval, *Lieux saints et pèlerinages* 231; Caseau, *Ordinary Objects* 648.

2335 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 9 (332 Sigalas; 77 Haldon).

2336 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 6, 1-2 (327-328 Sigalas; 75 Haldon).

2337 Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 10, 1 (333 Sigalas; 77 Haldon).

2338 Gregorii episcopi Turonensis *Liber in gloria martyrum*, cap. 96 (103 Krusch/Arndt); *Miracula Menae arabica*, mir. 13 (173 Jaritz).

2339 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 21 (AASS Nov. III 881; 257 Talbot).

2340 Alexii Aristenis *Scholia in Syntagma apostolorum*, can. 4 comm. (2, 7 Rhalles/Potles). – Herman, *Kirchliche Einkünfte* 430.

2341 Theodori Balsamonis *Responsae canonice ad Marcum III patriarcham Alexandriensis* (4, 490-491 Rhalles/Potles).

2342 Kraus, *Kleriker* 139-140.

2343 Caseau, *Monastères et banquets* 223-269.

2344 Gregorii monachi Vita Lazari Galesioteae, cap. 105 (AASS Nov. III 540; 196-197 Greenfield).

2345 Nicolai Catascepeni Vita Cyrilli Phileoteae, cap. 34 (145 Sargologos).

2346 Morris, *Monks and Laymen* 139.

fertigt hatte, welcher dann aber vom Pilger aus Geiz zurückgehalten wurde, während er die anderen Gaben übergeben wollte (6. Jh.). Darauf folgte ein Strafwunder des Heiligen, so dass der Pilger den Teller schließlich doch in Abū Minā stiftete²³⁴⁷. In der arabischen Sammlung der Wunder desselben Heiligen gelobt ein Kameltreiber, das erste Fohlen dem Heiligtum zu schenken, wenn sein unfruchtbares Kamel trächtig würde. Da er aber selbst nach dem dritten Wurf noch nichts geschenkt hatte, holte der Heilige sich das Kamel mit seinen drei Jungen mit Gewalt²³⁴⁸.

Ein ähnlich bemerkenswertes Wunder kolportiert Adomnān in seinem *Liber de locis sanctis*. Dem Protagonisten Arculf sei in Konstantinopel von einem Georgswunder berichtet worden, welches folgendermaßen umrissen werden kann: Ein Soldat gelobte dem hl. Georg in Diospolis sein Pferd, wenn er von einer (nicht näher bestimmten) Militärexpedition unbeschadet zurückkäme. Nachdem dies in Erfüllung gegangen war, wollte er aber in Diospolis nur noch 20 Solidi stiften, mit der Folge, dass der Heilige das ihm vormals zugesprochene Pferd lähmen ließ. Das Pferd ließ sich nicht mehr bewegen; der Soldat bot nunmehr 30 Solidi an. Doch der Heilige beließ das Pferd in Erstarrung, bis der Soldat schlussendlich das Pferd an die Kirche mitsamt 60 Solidi (die ja ursprünglich gar nicht gelobt gewesen waren) übergab²³⁴⁹.

Wie Arietta Papaconstantinou zeigen konnte, wird in der Hagiographie des 8. und 9. Jahrhunderts besonders oft auf die weniger barmherzigen Geschichten des Alten Testaments rekurriert, um großzügigere Gaben an die Kirche zu erreichen. Strafwunder des Heiligen an Sündern erscheinen häufig, erklären Todesfälle in Heiligtümern und können nur durch (noch) großzügigere Gaben besänftigt werden²³⁵⁰. Der Heilige verhandelt auch nicht über die gegebenen Gelübde und Geschenkzusagen, sondern fordert das Versprochene exakt ein, da er ideell nicht aufseiten des Gebenden, sondern Gottes steht²³⁵¹. Dabei konkurrieren Almosen und Votivgaben miteinander, wie im 18. Wunder von Rupprechts Sammlung der Wunder der hll. Kosmas und Damian deutlich herausgelesen werden kann: Der wohlhabende, am Grauen Star erkrankte Pilger Thomas suchte das Grab der Anargyroi in Phremenna (Syria Euphratensis) auf und wurde dort angeblich angewiesen, zum Kosmidion zu reisen. Dort angekommen, sei er auf einen blinden Bettler getroffen, dem er großzügig Almosen gab, woraufhin jener so befriedigt war, dass er nicht länger die Anargyroi um Heilung bat: Deshalb habe den Pilger angeblich in der Nacht ein Strafwunder ereilt²³⁵².

Das Thema eines ausreichenden Wertes der Schenkungen an den Heiligen findet sich auch anderswo wieder. Die *Miracula Artemii* aus Konstantinopel (2. Hälfte 7. Jh.) betonen den hohen Wert der *χαριστήρια* für den Heiligen: *μετὰ τῆς ὀφειλοῦσης τιμῆς*²³⁵³ und greifen den eingangs erwähnten Gedanken Theodorets auf: »mit angemessenem Wert, so viel wie ihm [zu geben] möglich ist«²³⁵⁴. Die Gaben sollten also wiederum beträchtlich sein und sich dabei nach dem Vermögen des Gebenden richten. Welches Wertmaß als angemessen angesehen wurde, bleibt in den Schriftquellen vage und unausgesprochen, denn der Heilige legte dies ideell fest. Angemessen war, was als üblich galt: »[...] τὰ εἰκότα εὐχαριστήσας τῇ Θεομήτορι«²³⁵⁵. Genauer äußern sich unsere Quellen über das generell erwartete Wertmaß nicht. Da es aufgrund des geltenden Konzeptes einer Relation zwischen dem Vermögen des Gebenden (das nie beziffert wird) und dem Gabenwert methodisch unhaltbar ist, in ihrem absoluten Wert bekannte *χαριστήρια* aufzuführen, um daraus ökonomische Schlüsse zu ziehen, konzentriert sich meine Untersuchung stattdessen nun auf die Steuerungsmechanismen der Reziprozitätsrisiken.

Als der erkrankte Mönch Ioannes Peperis (10. Jh.) aus dem Thema Chaldia die Theotokos in Pege im Traum um Heilung anflehte, erschien sie ihm und erfragte, was er für eine Genesung zu geben bereit sei. Er sagte ihr seinen gesamten aus drei Solidi bestehenden Barbesitz zu²³⁵⁶. Ihre Reaktion auf das Angebot: »Diese [Münzen] erscheinen mir annehmbar, und ich werde sie nicht abweisen«²³⁵⁷. Der Wunderbericht unterstreicht im Folgenden, dass der Mönch genau diese drei Münzen zur Pegekirche mitbrachte, als er sein Gelübde erfüllte. Die Wundersammlung für das Pegeheiligtum will den Heilsuchenden also drei Dinge mitteilen: Der Heilige bestimmt den Preis für die Heilung, Versprochenes muss exakt eingehalten werden und eine zu geringe Gabe führt zum Misserfolg.

Χαριστήρια, die der Geheilte für eine andauernde Regelmäßigkeit versprochen hatte, konnten auf einmal ausbleiben. Dieser Gefahr wurde ebenfalls durch das Erzählen von Strafwundern begegnet. Ein schönes Beispiel findet sich in der metaphrastischen Vita des hl. Sampson, dem legendären Gründer des bedeutendsten Xenons Konstantinopels. Der sechste Wunderbericht der Vita berichtet, dass der Protospatharios Eustratios in der Herrschaftszeit Kaiser Johannes' I. (969-976) an einem Augenleiden litt. Sein Freund Leon, Vorsteher des Sampson-Hospitals, habe ihn überzeugt, dass er für seine Genesung der Einrichtung täglich Öl liefern müsse. Tatsächlich habe sich daraufhin eine Besserung eingestellt. Der

2347 *Miracula Menae graeca*, mir. 2 (70-72 Duffy). Etwas abgewandelt in: *Miracula Menae coptica*, mir. 3 (114-116 Drescher) und *Miracula Menae arabica*, mir. 7 (167-168 Jaritz).

2348 *Miracula Menae arabica*, mir. 17 (175-176 Jaritz).

2349 Adomnani *De locis sanctis* III 4,14-31 (231-233 Bieler).

2350 Papaconstantinou, *Donation and Negotiation* 84; Csepregi, *Compositional History* 197-198.

2351 Papaconstantinou, *Donation and Negotiation* 89-91.

2352 *Miracula Cosmae et Damiani miaphysitica*, mir. 18 (Rupprecht). – Wittmann, *Kosmas und Damian* 27; Csepregi, *Compositional History* 198.

2353 *Miracula Artemii*, mir. 17 (17 Papadopoulos-Kerameus; 109 Crisafulli): »mit angemessenem Wert«.

2354 *Miracula Artemii*, mir. 26 (37 Papadopoulos-Kerameus; 149 Crisafulli): *Μετὰ τῆς ὀφειλοῦσης τιμῆς, ὅσον πρὸς τὸ δυνατόν αὐτῶ*. Dazu: Déroche, *Vraiment anargyres* 154 Anm. 12.

2355 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 38 (AASS Nov. III 887; 285 Talbot): »[...] giving the appropriate thanks [gemeint sind natürlich *χαριστήρια*, Dankesgaben und keine Danksagungen, Anm. d. Verf.] to the Mother of God«.

2356 *Miracula Deiparae ad fontem*, cap. 30 (AASS Nov. III 886; 271-275 Talbot).

2357 *καὶ ταῦτα δεκτά μοι καὶ οὐκ ἀπόβλητα*.

heilige Sampson sei ihm nach einer ausgebliebenen Lieferung im Traum erschienen und habe Drohungen an ihn gerichtet, worauf er die Lieferungen wiederaufnahm und erst dann vollständig gesundete²³⁵⁸.

Ein Strafwunder aus der Mirakelsammlung für den hl. Eugenios in Trapezunt (14. Jh.) lässt die Folgen erahnen, wenn eine zunächst als angemessen erachtete und vorgesehene Gabe im Moment der Schenkung reduziert wurde. Nach einem Heilungswunder sandte ein Mann seinen Sohn mit 15 Solidi und einer wertvollen Ikone nach Trapezunt, um sie als Opfergabe (καρποφορά) zu stiften, wobei dieser dann aus Habgier (φιλαργυρία) nur zehn Solidi schenkte. Daraufhin sei er vom hl. Eugenios im Schlaf heimgesucht worden und habe am nächsten Tag die fünf einbehaltenen zuzüglich fünf eigener Münzen überreicht²³⁵⁹.

In den *Miracula Eugenii* findet sich auch eine Erzählung, die das Problem des Zeitverzugs einer Gegengabe adressiert. Der hl. Eugenios peinigte eine an starker Menstruation leidende Frau solange, bis sie nach einigem Zögern eine vergoldete Öllampe schenkte, die sie zuvor dem Heiligtum gelobt hatte²³⁶⁰. Demnach war das Ausbleiben einer versprochenen Gabe kein seltenes Phänomen, und wurde propagandistisch mittels der Wunderberichte bekämpft.

Ergänzend dazu liefert der lateinische Westen einen konkreten Beleg dafür, dass man auf die genannten Ineffizienzfaktoren »Zeit« und »Art« reagierte. So ist von Santiago di Compostela für die Zeit am Ende des 13. Jahrhunderts bekannt, dass ausschließlich Münzgold und Edelmetall als Gaben zugelassen und zum Zeitpunkt des Aktes der Vergabung eingesammelt wurden. Die kommutable Gabenart war für jeden Pilger demzufolge durch das Heiligtum festgelegt und durch die zeitliche Verknüpfung mit der Sündenvergebung konnten die Dankesgaben auch nicht hinausgezögert werden²³⁶¹. Leider lässt sich in den byzantinischen Quellen kein Beleg für die Bekämpfung des Ineffizienzfaktors »Art« finden. Es ist dennoch nicht davon auszugehen, dass die Heiligtümer der Gabenart gleichgültig gegenüberstanden, d. h. ob Wunder mit Nutztieren, Edelmetall, Geld oder anderen Gütern vergolten wurden.

Es ist der Mechanismus der Reziprozität, der die bisher beschriebenen Einkünfte der *barmherzigen Gaben* steuerte. Es zeigt sich deutlich, dass eine der Funktionen der Mirakelsammlungen war, das Gabenverhalten der Pilger zu steuern, indem der Heilige durch Strafwunder die drei wichtigsten Risiken der Reziprozität »bekämpfte«. Freilich sind uns nur die dort genannten Strafwunder für unangemessenes Pilgerverhalten erhalten – die mündlichen Handlungsanweisungen des Kultpersonals an die Pilger sind nicht überliefert.

Die hagiographischen Quellen, obwohl sie von Bediensteten der jeweiligen Pilgerheiligtümer verfasst wurden, bieten

zumeist Erzählungen über die Besucher. Der Untersuchungsabschnitt nahm deshalb bislang weitgehend die Perspektive des Gebenden ein; doch eine wirtschaftstheoretische Überlegung führt nun auf die Heiligtümer selbst zurück. Denn bei aller Einflussnahme auf individuelles Pilgerverhalten ist es nicht der individuelle Pilger, auf den das Heiligtum hauptsächlich abzielt, sondern die *generalisierte Reziprozität*, die von Georg Elwert folgendermaßen umrissen wird:

»In großen, schwer überschaubaren Unternehmen kann die Steuerung von Austausch über direkte Reziprozität schwierig sein. Hier wird die Erwartung persönlicher Gegenleistungen durch den generellen Prestigegewinn ersetzt, den der Einzelne aus der Selbstzuordnung zu einer Gruppe zieht [...] man gewährt allen etwas und kann von allen etwas erwarten, ohne dass es zu einem unmittelbaren Ausgleich der Leistungen kommt. Eine solche *generalisierte Reziprozität* kennt einen Ausgleich der Leistungen nur in der idealisierten Gesamtbilanz. Der Beitrag zu einer generalisierten Reziprozität wird nicht nur durch Prestigezuweisung, sondern auch durch die Selbstachtung gesteuert, die aus internalisierten Normen und Prestigeerwartungen erwächst«²³⁶².

Pilgerheiligtümer können es also verkraften, wenn viele arme Pilger fast nichts zum Einkommen des Heiligtums durch Schenkungen bzw. Stiftungen beitragen. Entscheidend ist vielmehr, dass die Summe der Pilger letztlich genug beiträgt. Da derlei Schenkungen in das bereits von Marcel Mauss eingehend studierte Feld der *antagonistischen Gabe*²³⁶³ fallen, wetteifern die Gebenden miteinander. Vor diesem theoretischen Hintergrund erscheint Theodorets Dictum »dass der Herr auch kleine Gaben nimmt, und das Geschenk an den Möglichkeiten des Gebenden messe«²³⁶⁴ in einem anderen Lichte, nämlich als Aufforderung zu einer generalisierten Gabenökonomie, die von jedem Einzelnen Gaben einforderte und so das Gedeihen der Heiligtümer sicherte.

Die Gabenform der gegenseitigen Hilfeleistung an Gemeinschaften

Eine zweite, sehr verbreitete Gabenform war die *gegenseitige Hilfeleistung (mutual aid)*. Hénaff bezeichnet mit ihr Schenkungen und Stiftungen direkt an die konkrete Institution eines Pilgerheiligtums oder an sein Kultpersonal. Im Unterschied zu den bereits beschriebenen *barmherzigen Gaben* zielten die hier besprochenen Gaben nicht auf einen Heiligen, sondern vielmehr auf eine kirchliche oder monastische Gemeinschaft. Diese Gruppe reagierte zwar sehr ähnlich wie bei den in der *Form der barmherzigen Gaben* gemachten Schenkungen, namentlich mit Kommemoration und dem Aufbau einer spezifischen Sozialbeziehung zwischen dem Gebenden

2358 Vita Sampsonis metaphrastica, cap. 18 (PG 115, 301; 119-120 Déroche).

2359 Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii, cap. 29 (350 Rosenqvist).

2360 Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii, cap. 4,351-416 (264-268 Rosenqvist).

2361 Sumption, Pilgrimage 160.

2362 Elwert, Sanktionen 137.

2363 Dazu: Caillé, Unbegreiflichkeit der reinen Gabe 171-172.

2364 Theodreti episcopi Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio VIII 64 (Raeder 217; Müller 315).

und dem Heiligtum – folglich dienten auch diese Gaben dem Seelenheil²³⁶⁵. Dennoch lag der Fokus bei der *gegenseitigen Hilfeleistung* auf der Unterstützung eines bestimmten Heiligtums, das der Stifter gezielt auswählte. Zusätzlich zum Adressaten lässt sich auch im Hinblick auf die Motivation eine tendenzielle Unterscheidung ausmachen: Die Gaben der *gegenseitigen Hilfeleistung* wurden stets zu Lebzeiten getätigt (*inter vivos*²³⁶⁶), erscheinen folglich nicht in Testamenten und wurden viel häufiger philanthropisch markiert. Aus diesen Gründen ist bei ihnen der Prestigeerwerb die entscheidende Triebfeder.

Besonders in Palästina lebten Mönche und Kleriker in der Spätantike sehr auskömmlich, da sie Spenden sowohl von einheimischen Spendern als auch von Pilgern²³⁶⁷ sowie Subsidien von entfernteren Gönnern erhielten²³⁶⁸. Mehrfach bezeugt sind Jahrgelder an Kirchen und ganze Heiligtümer seitens der aristokratischen Eliten, welche in Gold geleistet wurden²³⁶⁹. Im Gegenzug wurden die Spender in Listen namentlich festgehalten und öffentlich verlautbart²³⁷⁰. Die Kommemoration diente sowohl dem eigenen Seelenheil als auch der Anerkennung bei den anderen Gläubigen, um den eigenen Status zu unterstreichen. Mit anderen Worten waren solche Zahlungen – wie die *barmherzigen Gaben* auch – durchaus mit konkreten und sichtbaren Erwartungen bei den Gebenden verbunden, doch zielten sie im Vergleich zu den *barmherzigen Gaben* noch stärker auf einen Prestigeerwerb ab. Die philanthropischen Gaben stärkten die eigene Stellung, sei es im Verhältnis zu Angehörigen des eigenen Standes (im Falle der Aristokratie) oder als herrschaftslegitimierendes Instrument für das Kaiserhaus²³⁷¹. Hier seien nur einige Beispiele genannt: Kaiser Anastasios I. gab Gold an die Mönche des Johannes-Klosters am Taufort Jesu am Jordan²³⁷². Im Jahre 532 schenkte der eigentlich noch den traditionellen Kulte anhängende Prätorianerpräfekt Phokas zu seiner Ernennung dem Michaelsheiligtum in Germia (wörtlich: dem Engelsschrein bei Pessinous) 80 Solidi jährlich εἰς φιλοξενίαν, kurz nachdem der Kuriale Ellamos derselben Kirche 20 Goldpfund geschenkt hatte²³⁷³. Porphyrios von Gaza gab sein gesamtes, aus 1400 Solidi (etwa 20 Goldpfund) bestehendes Vermögen vorgeblich komplett in Askalon und Jerusalem an unterschiedliche Empfänger und Institutionen²³⁷⁴. Etwa zeitgleich schenkte Licinus aus der Baetica (Südspanien, um 400) reichlich an die Kirchen von Jerusalem und Alexandria²³⁷⁵, und als die dem senatorischen Adel zuge-

hörige Paula im Jahre 404 in Bethlehem verstarb, hatte sie ihr gesamtes Vermögen für Stiftungen aufgebraucht, so dass sie ihrer Tochter Eustochium angeblich nur Schulden hinterließ²³⁷⁶.

Doch nicht nur Einzelpersonen, sondern auch Kirchengemeinden sammelten Gelder für die Pilgerheiligtümer im Orient. Um 400 schickte der Diakon Sisinnius die Kollekte seines Bistums Tolosa (Gallia Narbonensis) zu anderen Bistümern in Palästina und Ägypten²³⁷⁷. Einen kuriosen Fall in der mittelbyzantinischen Zeit (wohl 9./10. Jh.) bildet der Beleg des Dorfes Didia bei Gangra (Paphlagonia), von wo der Pilger Manuel alljährlich mit einem Goldpfund zum Michaelsheiligtum Chonai ausgeschiedet wurde, um es zu übergeben²³⁷⁸. Was die erwähnten οἱ τινες ἐκ πίστεως καρποφορίας ἀποστείλαντες mit ihren Beiträgen beabsichtigten, lässt sich der Quelle nicht entnehmen, insbesondere nicht, warum dies zu einer jährlichen Regel geworden war – vermutlich terminiert auf die Panegyris von Chonai (6. Jh.).

Andere Jahrgelder sind für das Euthymios-Kloster zwischen Jerusalem und Jericho belegt, welches wegen seiner Lage stark von Pilgern frequentiert wurde. Caesarius, der durch das Öl aus dem Grab des Euthymios geheilt worden war, spendete fortan eine jährliche Gabe, welche von einem Mönch des Klosters alljährlich in Antiocheia abgeholt wurde (6. Jh.)²³⁷⁹. Hier handelt es sich aus meiner Sicht weder um eine reguläre ex-voto-Schenkung, da sie alljährlich erneuert wurde, noch um eine Stiftung, da sie immer wieder neu erbeten werden musste und von der Lebenszeit und dem Vermögen des Pilgers abhängig blieb. Vielmehr hatte sich die ursprünglich einmalige ex-voto-Gabe durch ihren repetitiven Charakter zu einer philanthropisch markierten *gegenseitigen Hilfeleistung* an das Kloster verwandelt.

Ein anderer Aspekt der *gegenseitigen Hilfeleistung* liegt bei der im 6. Jahrhundert belegten »üblichen« Gabe an Mönche und Kleriker vor, die von Gläubigen beim Besuch eines Heiligtums erwartet wurde. Sie betrug sowohl laut der von Theodoros von Petrai verfassten Vita des hl. Theodosios²³⁸⁰ als auch laut der Vita des Theodoros von Sykeon²³⁸¹ für jeden Begrüßten einen Tremissis/τριμισ(σ)ον, also einen Drittelsolidus. In der koptischen Sammlung der Wunder des hl. Georg von Diospolis wird mit einem Viertelsolidus eine ähnliche Gabenhöhe überliefert, die der reiche Kaufmann Eulogios aus Antiocheia bei seiner Ankunft zur Panegyris in Diospolis dem Oikonomos überreicht habe²³⁸² (unklar bleibt allerdings,

2365 Chitwood, Gedenken und Kultus 147-165; Chitwood, Typologisierung 213-215.

2366 Thomas, Private Religious Foundations 76-77.

2367 Gorce, Voyages 184-185.

2368 Hieronymi ep. 71 cap. 4 (2, 5 Hilberg); Ioannis Moschii Pratum spirituale, cap. 41 (PG 87, 2896; 32 Wortley). – Hunt, Holy Land Pilgrimage 146.

2369 Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii, cap. 47 (68 Schwartz; 65 Price); Cyrilli Scythopolitani Vita Ioannis Hesychastae, cap. 20 (217 Schwartz); Cyrilli Scythopolitani Vita Theodosii abbatis, cap. 3 (238 Schwartz).

2370 Caner, Miraculous Economy 351.

2371 Insofern nicht überraschend, dass jene Gaben nicht als für das Seelenheil dienende Gaben deklariert wurden, s. dazu Chitwood, Soziale Positionen 79.

2372 Theodosii De situ terrae sanctae 20 (121 Geyer). – Hirschfeld, Judean Desert Monasteries 16.

2373 Ioannis Lydi De magistratibus III 74 (137-138 Dubuisson/Schamp).

2374 Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis, cap. 6 (80-82 Lampadaridi).

2375 Hieronymi ep. 75 cap. 4 (2, 33 Hilberg).

2376 Hieronymi ep. 108 cap. 15 (2, 325-326 Hilberg).

2377 Hieronymi Adversus Iohannem, cap. 17 (30 Feiertag).

2378 Miracula Georgii Diospolitani, mir. 11 (108 Aufhauser).

2379 Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii, cap. 47 (68 Schwartz; 65 Price). – Klein, Hesychie zu Ökonomie 42-43.

2380 Theodori episcopi Petrarum Vita Theodosii abbatis (27,8-21 Usener).

2381 Hier gibt der Konsul und comes Orientis Bonosus i. J. 609 zu Theodoros' Händen an jeden seiner Mönchsbrüder einen Tremissis: Vita Theodori Syceotae, cap. 142 (112,38 Festugière). – Zu Bonosus: PLRE 3, 239-240 Nr. 2.

2382 Miracula Georgii coptica, mir. 8 (2, 243-244 Amélineau).

wie die Zahlung erfolgte, da eine solche Denomination nicht geprägt wurde).

Solche Begrüßungsgaben blieben auch in späterer Zeit üblich, wie sich aus dem Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berg ablesen lässt (um 1100), dessen Kloster τοῦ Ποιδίου auf einer Hauptpilgerroute der Zeit lag. Dort heißt es, dass seine Mönche keine Münzen annehmen sollten, was sich nur auf dieses »Begrüßungsgeld« beziehen kann. Von Nikon wurde es in diesem speziellen Fall wohl untersagt, weil die Mönche für ihre auswärtigen Bedürfnisse ohnehin Geld vom Kloster erhielten²³⁸³ und um möglicherweise seine Gemeinschaft von den konkurrierenden Gemeinschaften in der Umgebung positiv abzusetzen. Denn anders als es das singuläre Zeugnis von Nikon nahelegt, wurden diese Zahlungen üblicherweise akzeptiert und von den Beschenkten genutzt, obgleich freilich von den Empfängern unbedingt der Anschein von πλεονεξία vermieden werden musste, d. h. durch solche Einkünfte Gewinn anzustreben, wie Caner zutreffend bemerkt²³⁸⁴.

Dies führt zu der Frage, wie philanthropische Gaben an Pilgerheiligtümer wirtschaftlich gedeutet und interpretiert werden können. Wie konnten die Pilgerzentren diese relativ unstenen Schenkungen steuern, da sie im Unterschied zu den *barmherzigen Gaben* ohne ein widerfahrenes Wunder oder Gelübde gegeben wurden? Anders als bei den ex-voto-Gaben ließen sich für diesen Bereich weder Handlungsanweisungen mittels Wundersammlungen geben noch bestimmte Gegengaben einfordern.

Wie insbesondere von William Harbaugh in der modernen Wirtschaftstheorie herausgearbeitet wurde, folgen philanthropische Gaben klaren Mechanismen, da sie Prestige »kaufen« und als Diskurselement gegenüber der eigenen Gruppe eingesetzt werden. Bei solchen Schenkungen kommen zwei Dinge zum Tragen. Zum einen der intrinsische Profit (sogenanntes »warm glow«²³⁸⁵) und zum anderen der Prestigegewinn. Der erste Faktor wird im Moment der Gabe aktiviert: Der Gebende erfährt einen Impuls der Freude und vom Empfänger Gesten der Anerkennung und Dankbarkeit. Der andere Faktor, der Prestigegewinn, wird nur durch das öffentliche Bekanntmachen der Schenkung wirksam. Um den Effekt der philanthropischen Gabe zu bestimmen, gilt freilich die Regel, dass mit der Großzügigkeit der Gabe der erste Faktor linear anwächst – dies gilt jedoch nicht für den zweiten Faktor, wie Harbaugh in seinen Studien nachweisen konnte²³⁸⁶. Denn die Gaben werden üblicherweise nicht linear bekanntgemacht, sondern

nach Gruppen des Ausmaßes der Schenkung relational in Gruppen gestaffelt²³⁸⁷. Diese Staffelung wird bei heutigen Spendern von der beschenkten Institution bestimmt. Nicht anders wird es auch in Byzanz gewesen sein, da zu keiner Zeit alle Geschenke gleichermaßen honoriert werden können. Der Gebende orientiert sich demnach immer an den Gaben der eigenen Referenzgruppe (z. B. ein Kurialer an den Geschenken anderer Kurialer)²³⁸⁸ und an der Art der Bekanntmachung, indem er die Größe des Geschenks so ausgestaltet, dass sie das ausreichende Ausmaß für eine würdige Bekanntmachung gerade (noch) erfüllt. Eine differenziert ausgestaltete Kategorisierung von Schenkungen bezüglich ihres Ausmaßes in heutigen Institutionen (besonders in den USA) macht diese Phänomene erst der Forschung zugänglich, indem es u. a. Harbaugh ermöglicht, den Anteil des Prestigefaktors am Impetus zum Schenken erstmals messbar zu machen. Es zeigt sich in seinen Untersuchungen, dass die absolute Größe einer Gabe von ihrer Bekanntmachung abhängt, weil sich eben der andere Motivationsfaktor »warm glow« ohnehin linear verhält, und deshalb keine Richtgröße für eine Schenkung vorgibt.

Aus diesen Überlegungen kann man deduktiv schließen, dass die überlieferten Goldzahlungen an Heiligtümer gestaffelt nach der Gruppe der Gebenden betrachtet werden müssen und sich je nach Zeithorizont feste Kategorien von Summen ergeben mussten (das ist das, was gemeinhin mit dem Wort »Tarife« bezeichnet wird). Dies erhellt, warum sich im 6. Jahrhundert bereits die Summe eines Tremissis für eine philanthropische Gabe an palästinische Mönche und Kleriker etabliert hatte. Dies vermag auch zu erklären, warum wir die seit Kaiser Justinian I. (i. J. 528) gültige gesetzliche Obergrenze von 50 Solidi für Schenkungen ohne schriftliche Fixierung²³⁸⁹ in der Folgezeit in einem konkreten Fall knapp überschritten sehen. Eine Frau schenkte dem Kloster Choziba 60 Solidi (Anfang 7. Jh.), nachdem sie dort eine Eulogie empfangen hatte²³⁹⁰.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass sich für die *Gabenform* der *gegenseitigen Hilfeleistung*, die der philanthropischen Sphäre zuzurechnen sind, die von Déroche²³⁹¹ formulierte These eines »tarif tacite« (stillschweigenden Tarifes) gut begründen lässt – für diejenige der *barmherzigen Gaben* aber zurückzuweisen ist. Eine Tarifbildung ist freilich aufgrund der schwachen Quellenlage nur rudimentär erkennbar. Es zeigt sich, dass Prestige als soziales Kapital dem Mechanismus der Preisbildung unterworfen war.

2383 Niconis Montis Nigri Tacticon I 87 (120 Hannick; 410 Allison: dort als cap. I 85).

2384 Caner, *Miraculous Economy* 356.

2385 Harbaugh, *Donations* 283.

2386 Harbaugh, *Prestige Motive* 278.

2387 Öffentlich aufgestellte Steininschriften, die Gaben an den Parthenon in Athen auflisten (etwa 434-300 v. Chr.) und für den Athenatempel in Lindos: Dignas, *Economy of the Sacred* 16-19 (mit Verw.).

2388 Harbaugh, *Prestige Motive* 281.

2389 Codex Iustinianus I 2,19 (2, 16 Krüger; 5, 45 Otto) i. J. 528; bestätigt in den Libri basilicorum V 1,8 (126 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

2390 Antonii Vita Georgii Chozebitae, cap. 25 (124 Houze).

2391 Déroche, *Vraiment anargyres* 156.

Gesetzliche Bestimmungen zu Schenkungen und Stiftungen

Wie wir gesehen haben, erhielt ein Pilgerheiligtum sehr unterschiedliche Arten von Vermögen und der Umgang mit Eigentum musste in Anbetracht der regulär anfallenden Aufwendungen eines Pilgerzentrums sehr unterschiedlich sein. Dem trug auch die Gesetzgebung Rechnung, wie ich im Folgenden zeigen möchte.

Schenkungen und Testierungen zugunsten der Kirche waren seit Kaiser Justinian I. steuerfrei gestellt²³⁹² und mussten (wie alle Schenkungen) bis zu einem Wert von 500 Solidi nicht angezeigt (d. h. insinuiert) werden²³⁹³. Bis zu einem Wert von 50 Solidi musste nicht einmal ein Vertrag aufgesetzt werden. Versprochene Schenkungen, die nicht realisiert wurden, führten von staatlicher Seite zu Bestrafung bzw. Zwangsvollstreckung²³⁹⁴. Das galt besonders für jene testamentarischen Verfügungen, bei denen der Erblasser der Kirche Vermögen zugewiesen hatte: Innerhalb eines Jahres musste das für *pieae causae* Zugesagte ausgezahlt werden; innerhalb dreier Jahre dasjenige für neue Kirchenbauten²³⁹⁵. Bei Zuwiderhandlung fielen die Erben kirchlicher oder provinzieller Gerichtsbarkeit anheim. Doch nicht nur in dieser Weise wurden Kirchen und Klöster unter Justinian I. erbrechtlich privilegiert: Wenn Kinder in ein Kloster eintraten oder der Kirche überschrieben wurden, so verwirkten sie dennoch nicht ihre Erbansprüche. Dieser Anspruch ging an die jeweilige Institution über, selbst dann, wenn die Kinder zu einem späteren Zeitpunkt der Kirche oder dem Kloster den Rücken kehrten²³⁹⁶. All diese vom 4. bis 6. Jahrhundert erlassenen erbrechtlichen Bestimmungen zugunsten der Kirche beförderten deren Vermögensaufbau in der Spätantike und behielten ihre Gültigkeit auch in mittelbyzantinischer Zeit.

Kirchenbesitz war grundsätzlich nicht veräußerlich (s. o.). Doch im Notfall wurde diese Regel außer Kraft gesetzt, so wie es auch bereits bei den paganen Tempelschätzen in antiker Zeit zu beobachten war²³⁹⁷. Bischof Kyrillos von Jerusalem (348/350-386) erbat vom Kaiser eine Genehmigung zum Verkauf von edlen, vergoldeten Gewändern, um mit dem Erlös

eine Hungersnot zu bekämpfen²³⁹⁸. Justinian I. regelte solche Fälle gesetzlich, indem er in einem im Jahre 535 promulgierten Gesetz generell den Verkauf von liturgischem Gerät verbot, es sei denn zum Freikauf von Kriegsgefangenen²³⁹⁹. Diese Bestimmung zum Gefangenenloskauf findet sich später auch im Westen wieder²⁴⁰⁰. In der Praxis angewandt sehen wir dies schon zuvor i. J. 422, als Bischof Akakios von Amida (Mesopotamien) 7000 Kriegsgefangene mittels Silber- und Goldgerät von den Sasaniden freikaufte²⁴⁰¹. Die diesbezügliche siebte Novelle wurde nicht in die Basiliken (888/889) aufgenommen, war aber nicht dem Vergessen anheimgefallen: Sie legte die Grundlage für die im August 1082 durchgesetzten Vermögenskonfiskationen unter Alexios I. im Krieg gegen die Normannen²⁴⁰².

Doch die genannte Regelung wurde von Justinian selbst mehrfach modifiziert und erweitert. Bereits im Folgejahr 536 gestattete er dem Patriarchen Petros von Jerusalem den Verkauf von Kirchengut für bloße Unterhaltskosten:

»Es ist nämlich allgemein bekannt, dass die Kirche des hl. Grabes die Menge der nach ihr wallfahrenden Pilger der ganzen Erde bei sich aufnimmt und ernährt, die der großen Zahl Wallfahrer angemessenen ungeheuern und oft unvorhergesehenen Bedürfnisse aber alltäglich aufbringt [...] Die Kirche bedarf daher grosser Einnahmen und vieler frommer Stiftungen, um eine so bedeutende Masse Menschen unterhalten zu können«²⁴⁰³.

Dieses Gesetz zielte also nur auf die Grabeskirche ab, wegen ihrer Sonderrolle als Pilgerkirche, die einerseits zum Ansammeln sehr vieler Edelmetallvotive, andererseits zu hohen Versorgungs- und Unterhaltskosten der Kirche geführt hatte²⁴⁰⁴. Edward Hunt interpretiert das Gesetz in anderer Weise, indem er annimmt, dass die Käufer des Geräts wiederum Pilger gewesen und so die Werte in einem Kreislauf wiederum der Kirche zugeflossen seien²⁴⁰⁵. Diese These erscheint mir zu weitgreifend, da das Gerät vermutlich eingeschmolzen wurde und daher nicht wieder in Pilgerhände gelangte. Die

2392 Codex Iustinianus I 2,22 (2, 16 Krüger; 5, 47 Otto) i. J. 529; bestätigt in den Libri basilicorum V 1,10 (126 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889.

2393 Codex Iustinianus I 2,19 (2, 16 Krüger; 5, 45 Otto) i. J. 528. Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 529; Hagemann, Stellung der Piae Causae 62-63.

2394 Codex Iustinianus VIII 53[54],36 (2, 365 Krüger; 5, 291-292 Otto) i. J. 531. Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 893; Hasse-Ungeheuer, Mönchtum in der Religionspolitik 111-112.

2395 Codex Iustinianus I 3,45[46] (2, 31-33 Krüger; 5, 89-94 Otto) i. J. 530; Codex Iustinianus I 3,57 (2, 38-39 Krüger; 5, 107-109 Otto) i. J. 534. Hagemann, Stellung der Piae Causae 44-46.

2396 Codex Iustinianus I 3,55[57] (2, 38-39 Krüger; 5, 105 Otto) i. J. 534. Hasse-Ungeheuer, Mönchtum in der Religionspolitik 111-112.

2397 Sumption, Pilgrimage 156. Eine Zusammenstellung der Ausnahmeregelungen bei: Hagemann, Stellung der Piae Causae 17-18.

2398 Sozomeni Historia ecclesiastica IV 25,3 (181-182 Bidez/Hansen); Theodoretus episcopi Cyrrensis Historia ecclesiastica II 27,1-2 (158-159 Parmentier/Hansen).

2399 Iustiniani imperatoris Nov. 7 cap. 8 (59-60 Schöll/Kroll; 327 Thomas) i. J. 535. Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 105-108. Diese Novelle

wurde zwar nicht in die Basiliken aufgenommen, aber jene Bestimmung blieb dennoch in Kraft, da sie wiederholt wurde in Iustiniani imperatoris Nov. 120 cap. 10 (589 Schöll/Kroll; 7, 584-585 Otto) i. J. 544 und auch in den Libri basilicorum V 2,12 (139 Scheltema/van der Wal) erscheint.

2400 Radulphi Glabri Historia I 9 (18-20 France).

2401 Socratis Historia ecclesiastica VII 21 (367 Hansen).

2402 Alexii I imperatoris Nov. 5 (1, 302-304 Zepos). – Dölger/Wirth, Regesten Nr. 1085. Studie dazu: Glabinas, Eris 54-61; Geelhaar/Thomas, Stiftung und Staat 353-365; Thomas, Private Religious Foundations 193 Anm. 35; Charanis, Monastic Properties 69-70; Chitwood, Proprietary Church 33.

2403 Iustiniani imperatoris Nov. 40 (258-259 Schöll/Kroll; 7, 256-259 Otto) i. J. 536: Πᾶσι γὰρ ἔστιν ἀνθρώποις φανερόν τὸ τὴν ἁγιωτάτην Ἀνάστασιν τοὺς ἐκ πάσης τῆς οἰκουμένης ἐκεῖσε συρρέοντας, ὧν τὸ πλήθος ἀπειρον εἶπεν, καὶ ὑποδέχεσθαι καὶ τρέφειν, καὶ ποιέσθαι δαπάνας ἀμέτρους [...] ὥστε αὐτῇ καὶ πόρων δεῖν πλείονων καὶ προφάσεων εὐσεβῶν, καθ' ἃς μέλλοι δυνατῆ καθεστάναι πλήθει βοθηθῆν τοσοῦτω. Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1114.

2404 Alivisatos, Kirchliche Gesetzgebung 94; Herrin, From Bread and Circuses to Soup and Salvation 281.

2405 Hunt, Holy Land Pilgrimage 145-146.

Absicht des Jerusalemer Patriarchats war es wohl vielmehr, mittels der nominell unveräußerlichen Edelmetallvotive eine weitere Einnahmequelle zu erschließen.

Im Jahre 544 schließlich wurde diese bis dahin nur für die Grabeskirche geltende Regelung weiter ausgedehnt, da nunmehr generell Kirchengüter zum Verkauf eingeschmolzen werden durfte, sofern damit Schulden beglichen werden konnten:

»Wenn sich aber mehrere Gefäße in einer von den genannten frommen Stiftungen befinden, welche nicht zum notwendigen Gebrauche dienen, und diese fromme Anstalt etwa durch Schulden belästigt ist, und keine anderen beweglichen Sachen vorhanden sind, aus welchen die Schulden bezahlt werden können, so geben Wir ihnen die Befugnis, unter Errichtung eines Protocolls, wie oben angegeben, die sich vorfindenden überflüssigen Gefäße entweder an andere fromme Anstalten, welche derer bedürfen, zu verkaufen, oder zu schmelzen und auf gleiche Weise zu verkaufen [...]«²⁴⁰⁶.

Angesichts der Tatsache, dass die Ursache der Schulden unspezifiziert blieb, kam diese Regelung einer faktischen Erlaubnis zum Verkauf von eingeschmolzenem liturgischen Gerät gleich. Zu dieser Deutung bringt mich folgende Überlegung. Wie das vorherige Gesetz für die Grabeskirche andeutete, schwankten insbesondere bei Pilgerheiligtümern die Einkünfte sehr stark bei gleichzeitig hohen gleichbleibenden Fixkosten. Mit anderen Worten waren temporäre Schulden aufgrund von Liquiditätsgaps eine alltägliche Realität für diese Heiligtümer. Für diese bedeutete Justinians 120. Novelle eine Erlaubnis zur Nutzung des immobilien Vermögens für Betrieb und Unterhalt des Heiligtums. Aus meiner Sicht wurde durch diese Novelle das Veräußerungsverbot in Bezug auf Edelmetallschenkungen faktisch ausgehebelt. Bezüglich des Landbesitzes blieb der Verkauf nur zum Begleichen von Steuerschulden gestattet²⁴⁰⁷. Doch auch für diesen Bereich erwirkte Jerusalem eine etwas vorteilhaftere Regelung: Die dortige Kirche durfte zu jedem erdenklichen Zwecke Landbesitz verkaufen, sofern das für die Kirche vorteilhaft war und der Verkaufspreis dem Ertrag von 50 Jahren Besitz entsprach²⁴⁰⁸. Insgesamt wurde infolge dieser rechtlichen Unterscheidung die nominell geltende generelle Unveräußerlichkeit von Kirchenvermögen aufgeweicht und die traditionelle römische Differenzierung zwischen mobilen und immobilien Vermögen wurde nunmehr zur Trennlinie für die Veräußerlichkeit von Kirchenvermögen.

Wie lässt sich diese Maßnahme wirtschaftstheoretisch interpretieren? Die aus mikroökonomischer Sicht vollkommen rationale Regelung musste zu weiteren positiven Effekten führen, die aus dem nunmehr zugelassenem begrenzten Zugang der Kirche zum Markt resultierten: »[...] frei übertragbares Privateigentum ist für eine Marktwirtschaft von fundamentaler Bedeutung. Umstände, die den Tausch in einer Wirtschaft behindern, wirken sich generell effizienzmindernd aus. Das Privateigentum bietet sowohl den Anreizeffekt des Eigentums und den notwendigen Kontrolleffekt des Wettbewerbs – also jene Kombination von Zuckerbrot und Peitsche, die der Wirtschaftsleistung förderlich ist«²⁴⁰⁹. Das Veräußerungsverbot von Kirchenbesitz musste sich wirtschaftshemmend auswirken, besonders in Regionen, in denen die Kirche großen Besitz angehäuft hatte. Denn die Unveräußerlichkeit beschnitt die Eigentumsrechte der Kirche, ökonomisch gesprochen dünnte es sie aus, was die Externalitäten²⁴¹⁰ steigern und zu Fehlallokationen führen musste²⁴¹¹.

Dieser lange bekannte Effekt der »Toten Hand« (*manus mortua*) ist dabei aber nicht das einzige Problem, sondern zu diesem tritt das bereits im Zusammenhang mit der Auswahl des Verwaltungspersonals beschriebene Prinzipal-Agent-Problem hinzu²⁴¹², welches darin besteht, dass der Kirchenbesitz zumeist nur mittelbar unter bischöflicher Kontrolle stand und subaltern verwaltet wurde. Die tatsächlichen Agenten gebrauchten den Landbesitz auch zu ihrem eigenen Nutzen²⁴¹³. Die Ortskirche und noch mehr der Fiskus zogen daher in geringerem Maße von den Erträgen dieser Güter Nutzen. Diese Zusammenhänge wurden von den Zeitgenossen wohl nicht erkannt, jedenfalls zu keiner Zeit artikuliert. Es ist daher auch in diesem Fall unmöglich, die aus der Theorie deduzierten Erkenntnisse abzusichern. Die betreffende justinianische Gesetzgebung erscheint mir in diesem Lichte jedenfalls als eine widersprüchliche Steuerung: Das von ihm vorgefundene Veräußerungsverbot lockerte Justinian für den Bereich der Edelmetallstiftungen, während er es für den Landbesitz zementierte. Eine deutlich veränderte Marktbeteiligung der Kirche ist somit aus meiner Sicht nicht anzunehmen. Gleichzeitig haben Justinians erbrechtliche Regelungen wohl die Vermögensüberschreibungen zugunsten der Kirche sehr befördert, so dass die makedonischen Kaiser diese teilweise zurücknahmen (s. S. 158).

2406 Iustiniani imperatoris Nov. 120 cap. 10 (589 Schöll/Kroll; 7, 584-585 Otto) i. J. 544: Εἰ δὲ πλείονα σκεύη ἐν τινὶ τῶν μνημονευθέντων εὐαγῶν οἰκῶν εἴη εἰς μηδεμίαν ἀναγκαίαν χρῆσιν ποιοῦντα, καὶ συμβῆ τὸν τοιοῦτον εὐαγῆ τόπον χρεῖσαι βαρύνεσθαι, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλα κινητὰ πράγματα ἐξ ὧν ὀφείλει τὰ χρεῖα ἀποδοθῆναι, ἴδωμεν αὐτοῖς δίδωμεν πράξεως ὑπομνημάτων, ὡς ἀνωτέρω εἴρηται, συνισταμένην τὰ εὐρισκόμενα περιττὰ σκεύη ἢ ἄλλοις εὐαγέσι τόποις χρεῖαν ἔχουσι πωλεῖν ἢ χωνεύειν καὶ ὁμοίως πιπράσκειν, [...]. Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1297. Diese Bestimmung fand Eingang in die Libri basilicorum V 2, 12 (139 Scheltema/van der Wal), die frühere, nur auf Jerusalem gerichtete Novelle 40, folglich nicht.

2407 Iustiniani imperatoris Nov. 46 cap. 1 (281-282 Schöll/Kroll; 7, 276-277 Otto) i. J. 537. Alivisatos, Kirchliche Gesetzgebung 92-93; Brandes, Schweigen des Liber pontificalis 136-137.

2408 Iustiniani imperatoris Nov. 40 (258-259 Schöll/Kroll; 7, 256-259 Otto).

2409 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 86.

2410 Der Begriff »Externalitäten« steht für Effekte, die von einzelwirtschaftlichen Aktivitäten der Produktion und des Konsums ausgehen und deren Folgen sich auf Dritte oder die Allgemeinheit richten, ohne dass eine unmittelbare Beziehung zwischen Verursachern und Betroffenen besteht.

2411 Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien 239.

2412 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 89; Hesse, Wirtschaftsgeschichte 97.

2413 Ein bemerkenswertes Beispiel für das Prinzipal-Agent-Problem in Byzanz bildet die auf die Verwalter kaiserlicher Domänen abzielende Kritik des Michael Italikos (11. Jh.), s. Michaelis Italici ep. 5 (94,20-95,18 Gautier). – Wassiliou-Seibt, Pronoetes 152.

Gebühren

Den dem Mechanismus der Reziprozität zuzurechnenden und bislang besprochenen Einkommensquellen müssen Gebühren für Dienstleistungen zur Seite gestellt werden. Diese waren *mutatis mutandis* Nutzungskosten, die die Gläubigen leisten mussten.

Die Pilgerorte führten auch hier Einkommensquellen der traditionellen Kulte fort, indem sie die frühere Opfergebühr für den christlichen Kult anpassten. In paganen Kultgemeinschaften richtete sich die Höhe der obligatorischen Gebühr nach der Größe des Opfers und wurde als Fleischanteil des Opfertiers oder als Geldbetrag zwischen einer Obole und zehn Drachmen im Opferstock (*θησαυρός*) entrichtet, soweit es die Quellen berichten²⁴¹⁴. Diese Gebühren flossen anteilig an die Polis. Ähnliche Gebühren fielen bei der Initiation in einen der Mysterienkulte²⁴¹⁵ sowie bei Orakelanfragen an, mithin besonders in solchen Heiligtümern, die in der Forschung als pagane Pilgerorte angesprochen werden. So verlangte Alexandros in Abonuteichos laut Lukian für jede Orakelanfrage an dessen Schlange Glykon einen Denar und zwei Obolen²⁴¹⁶.

Natürlich konnten diese Gebühren nicht direkt in die christliche Kultpraxis überführt werden, da sowohl das Orakeln als auch Opferungen keinen offiziellen Platz mehr im Kultus hatten. Fortgeführt aber wurde die Initiations-/Weihegebühr und damit die Grundkonstante, dass jene Gebühren als obligatorisch galten und sich Tarife herausbildeten, die laut Evelyne Patlagean sogar steuerähnliche Züge annehmen konnten²⁴¹⁷. Zwar wurden eigentliche liturgische Gebühren mehrfach verdammt²⁴¹⁸, doch dies ist lediglich ein sicheres Zeichen für ihre alltägliche Existenz, wie bereits Joan Hussey erläuterte: »[...] bishops and clergy were originally not supposed to claim fees or regular obligatory offerings for their services. This is explicitly forbidden in pre-eleventh-century canons, but was evidently a common practice. In any case there was probably a very thin line between a precise fee and a customary ›gift‹«²⁴¹⁹. Letztendlich zeigt die Nichtaufnahme des justinianischen Verbots von Gebühren und verpflichtenden Gaben für liturgische Handlungen in den Basiliken Leons VI²⁴²⁰, dass im 9. Jahrhundert der Gesetzgeber nicht

länger gegen die Praxis vorging. Fortan beschränkten die Kaiser sich darauf, deren Maß zu bestimmen und eine regelrechte Gebührenordnung zu etablieren²⁴²¹.

In der kanonistischen Bestimmung Theodoros Balsamons, dass eingeforderte Stolgebühren sehr streng verboten, aber freiwillige Gaben erlaubt seien²⁴²², zeigt sich die inkonsequente Haltung in der Kultpraxis. Etliche Male belegt sind Taufgeschenke, Eucharistiegebühren, Eheerlaubnisgebühren, Beerdigungskosten und Rechtsgebühren (bei bischöflicher Gerichtsbarkeit)²⁴²³. In Bezug auf die Weihegebühren beschränkte man sich auf die Einhegung dieser auf moderate Größen (Sporteln), die den Geruch der Simonie (Kauf der Weihe) abwehren sollten²⁴²⁴.

Wichtiger für die Pilgerzentren ist aber die Frage, ob eine Verbindung zwischen den ex-voto-Gaben und den Opfergebühren der paganen Kulte besteht. Diese naheliegende Vermutung kann auf Basis der Quellen nicht beantwortet werden. Ob mit dem Wegfall der üblichen Opfer der Bedarf nach einer Ersatzhandlung für die Besucher des Heiligtums entstand oder es vielmehr das Kultpersonal war, welches Einkünfte aus den Besuchern erzielen wollte, kann nicht mehr festgestellt werden. Durch die Fortsetzung, ja sogar Förderung der in den Pilgerorten der traditionellen Kulte althergebrachten Sitte, ex-voto-Weihungen vorzunehmen, wurde in den christlichen Heiligtümern eine wichtige Einkommensquelle erschlossen und ausgedehnt, die die alten Gebühren obsolet machte und in eine neue Einkunftsart überführte. Die Weihegebühren für das Kultpersonal hingegen wurden weitgehend fortgeführt²⁴²⁵, dienten aber wohl zur teilweisen Kostendeckung angesichts der nach der Ordination dem neuen Personal zustehenden Diäten.

Die Etablierung einer gänzlich neuen Gebühr für die Pilgerorte wurde durch die christliche Bestattungssitte ermöglicht, sich möglichst nahe an geheiligten Orten begraben zu lassen, um sich der Fürbitte der dort »präsenten« Heiligen zu versichern²⁴²⁶. Diese Vorstellung wurde theologisch eingefasst, um sie unbedenklich zu machen: Es sei nicht der Ort selbst, der Heiligkeit besitze, sondern die sich dort zur Andacht versammelnden Christen würden wegen der Ehrfurcht

2414 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 386-387.

2415 Zwingmann, *Antiker Tourismus* 389.

2416 Luciani *Samosatensi Alexander*, cap. 23 (342 MacLeod).

2417 Patlagean, *Pauvreté* 276.

2418 Maßgeblich: *Codex Iustinianus I* 3,38[39],2-6 (24-25 Krüger; 5, 80 Otto). – Förderhin (Verbot zwischen 996-998): Troianos, *Synodalakt* 231,29-31 (mit Verw. auf frühere Zeugnisse); Papagianni, *Oikonomika tou klērou* 224-225. Da Gebühren für liturgische Handlungen üblich waren, wurden auch andere reguläre Schenkungspraktiken etwa an Bischöfe vor Gerichtssitzungen oder an Geistliche zu anderen Gelegenheiten lediglich eingeschränkt, wie in der Synode von Tarraco i.J. 516: *Concilium Tarraconense*, can. 10 (Mansi VIII 543): *Observandum quoque decrevimus, ne quis sacerdotum vel clericorum more saecularium iudicum audeat accipere pro impensis patrociniiis munera, nisi forte in ecclesia oblata gratuita, quae non favore muneris videantur accepta, sed collatione devotionis illata. Quod si quaesita probatur accipere, veluti exactor feneratoris aut usurarum possessor secundum statuta patrum se noverit degradandum.*

2419 Hussey, *Orthodox Church* 333.

2420 Die Bestimmung ist ausgelassen im ansonsten gut überlieferten Abschnitt der *Libri basilicorum III* 3 (108-110 Scheltema/van der Wal).

2421 Isaacii I imperatoris *Novellae excerptus* (122-123 Sonderkamp) i.J. 1057. Dölger/Wirth, *Regesten* Nr. 943.

2422 Herman, *Kirchliche Einkünfte* 430-432.

2423 Hübner, *Klerus* 176-177; Herman, *Bischöfliches Abgabenwesen* 460-462 und 465-468; Chitwood, *Soziale Positionen* 86; Sonderkamp, *Kanonikon* 113-136.

2424 Papagianni, *Oikonomika tou klērou* 234-243; Herman, *Kirchliche Einkünfte* 388-391; Herman, *Benefizialwesen* 662-665; Hübner, *Klerus* 170-175.

2425 Offiziell gestattet und dabei genau geregelt durch Patriarch Alexios I. Stoudites (1025-1043), s. Herman, *Bischöfliches Abgabenwesen* 457-460.

2426 Paulini Nolani ep. 32,12 (287 de Hartel/Kamptner). – Kötting, *Reliquienkult* 106-107.

vor dem Ort ihre Gebete andächtiger verrichten und so das Seelenheil des Bestatteten befördern, behauptet Augustinus um 420: »Was aber die Bestattung an den Gedächtnisstätten der Märtyrer betrifft, so dünkt mir, daß diese nur insoweit einem Verstorbenen nützt, als der Akt, durch den er auch dem Schutz der Märtyrer empfohlen wird, die Andacht derer, die für ihn beten, steigert«²⁴²⁷. Zudem sei nach ihm das Ersuchen um einen solchen Grabplatz *ad sanctos* bereits als ein Akt der Frömmigkeit zu werten. Obgleich Augustinus in Byzanz keine Rezeption erfuhr, wurde dort ähnlich gedacht, wie die archäologischen Befunde in vielen Memorialbasiliken beweisen. Sie zeigen an, dass die sogenannten Grabplätze *ad sanctos* sehr begehrt waren. Sie konnten gepachtet werden²⁴²⁸. Wie Kötting treffend bemerkt: »in keiner Situation bedarf der gläubige Christ mehr der fürbittenden Hilfe der Märtyrer und Heiligen als in der Stunde des Todes. Von da an bis zur Aufweckung am Jüngsten Tag ist er für sich selbst hilflos. Das Verlangen, im Augenblick des Gerichtes einen Fürsprecher zur Seite zu haben, der mit Sicherheit aus dem Grab zur rechten Seite des Richters zur Schar der Auserwählten gehen wird, drängte viele Christen dazu, die räumliche Nähe zu den Gebeinen eines Heiligen zu suchen«²⁴²⁹. Diese Praxis nahm ihren Ausgang an Bestattungsplätzen von Märtyrern, verbreitete sich dann aber aufgrund der Reliquienrekondierung in Altäre in allen Kirchenbauten²⁴³⁰. Zwar war bis ins 6. Jahrhundert der Zugriff auf Bestattungsplätze in Kirchen stark reglementiert und qua Gesetz nur Klerikern und Angehörigen des Kaiserhauses erlaubt²⁴³¹, doch das Ignorieren dieser Bestimmung lässt sich archäologisch vielfach fassen und die Beschränkung wurde folgerichtig in den Basiliken Leons VI. (promulgiert 888/889) offiziell aufgehoben²⁴³².

Relevant für die Pilgerökonomie ist die Frage von Tod und Bestattung deshalb, weil viele bereits am Lebensende stehende Pilger mit der Intention pilgerten, an einem Pilgerort begraben zu werden, da sie eine gemeinsame Wiederauferstehung mit dem dort verehrten Heiligen erhofften²⁴³³. Viele starben auf einer der Stationen oder am Ziel ihrer Reise: In Jerusalem gab es daher für die mittellosen Pilger einen eigenen, Xenotapeion genannten Friedhof südlich des Sion, den der Piacenzer Pilger als *ager sanguinis, in quo sepeliuntur omnes peregrini* bezeichnete²⁴³⁴ und der auch ein Jahrhundert später von Adomnán erwähnt wird²⁴³⁵. Auffällig

umfangreich ist ohnehin die archäologisch zu greifende Bestattungspraxis um Pilgerheiligtümer; Hierapolis am Lykos, Germia, Meriamlik und Athen (Parthenon) wurden bereits genannt²⁴³⁶.

Papst Gregor I. schrieb i. J. 597 an Bischof Donus von Mesina, dass aus seiner Sicht der Verkauf von Bestattungsplätzen zu unterlassen sei, obgleich es eine geübte Praxis darstelle: »Du weißt gar wohl, dass wir eine Verfügung erlassen haben, die die alte Sitte in unserer Kirche gänzlich untersagt, und dass wir niemandem gestatten, Plätze zur Bestattung eines Leichnams für Geld erlangen zu können«²⁴³⁷. Kosten für Grabplätze sind zwar kaum überliefert – ein Beispiel allerdings lässt sich anführen: Ein wohlhabender, aus Konstantinopel stammender und im Jahre 619 verstorbener Mann namens Theodoros gibt in der Inschrift seiner Grabplatte in der Titulikirche Santa Cecilia in Rom an, sechs Solidi für den vermutlich im Naos zu verortenden Platz an den Archipresbyteros Victor gezahlt zu haben²⁴³⁸. Solch einen Betrag konnten nur wohlhabende Christen aufbringen.

Es lässt sich vermuten, dass Pilger nicht selten in oder nahe bei Pilgerorten bestattet wurden. Vermögende Pilger pachteten für den Fall ihres nahen Todes einen Grabplatz *ad sanctos* und wurden nur in seltenen Fällen von Angehörigen in die Heimat rücktransportiert²⁴³⁹. Eine sogenannte *donatio mortis causa* konnte zugunsten einer Kommemoration des Verstorbenen zusätzlich folgen (s. S. 224)²⁴⁴⁰. Ärmeren Pilgern war die Möglichkeit einer *inhumatio ad sanctos* aufgrund der Kosten verwehrt. Unabhängig davon, ob der Pilger einen Grabplatz pachtete oder nicht, verblieb dem Klerus, bzw. genauer gesagt den *κοπάται/δεκανοί*²⁴⁴¹ eines Pilgerzentrums noch die *ἐνταφιαστικόν* genannte Bestattungsgebühr und damit eine kleine Einkommensquelle.

Einkünfte aus Landbesitz

Anhand von narrativen Quellen und Privatverträgen sich belegen, dass den Kirchen seit der ausgehenden Spätantike in wachsendem Ausmaß Landbesitz überschrieben wurde, insbesondere in Testamenten (als sogenannte *ψυχικά*). Dies muss besonders auch für die Pilgerheiligtümer gelten, wie bereits in der Diskussion der Gabenformen gezeigt wurde. Es stellt sich

2427 Augustini episcopi Hipponiensis De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum XVIII 22 (659 Zycha; 38 Schlachter): *Quod vero quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commandans eum etiam martyrum patrocinio affectus pro illo supplicationis augeatur.*

2428 Brenk, Kultort 70; Yasin, Saints and Church Spaces 288; Wieland, Altar und Altargrab 74-95; Grabar, Martyrium *passim*. Zentrale Studie: Duval, Inhumation. Zu den spätantiken Belegen im Orient für das *ad sanctos*-Begräbnisprivileg: Sodini, Tombes privilégiées 233-243. In einer ravennatischen Schenkungsurkunde (Nr. 12) wird die getroffene Schenkung mit einer Verabredung für eine Grablege in der dortigen Laurentius-Kirche verbunden, s. Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens I 294-299.

2429 Kötting, Grabkirche 206.

2430 Kötting, Reliquienkult 108.

2431 Codex Iustinianus I 2,2 (2, 12 Krüger; 5, 30 Otto) übernommen aus dem Codex Theodosianus IX 17,6 (2, 465 Mommsen/Krüger) von 381.

2432 Libri basilicorum V 1,2 (125 Scheltema/van der Wal).

2433 Kötting, Peregrinatio religiosa 308. Standardwerk zur Bestattungspraxis *ad sanctos*: Duval, Inhumation, bes. 171-201.

2434 Itinerarium Antonini Placentini, cap. 26 (143 Geyer).

2435 Adomnani De locis sanctis I 19 (198 Bieler).

2436 Kaldellis, Christian Parthenon 79-80.

2437 Gregorii I papae epistolae VIII 3 (517 Norberg; 501 Martyn): *Quamuis nostrum institutum noueris nos antiquam consuetudinem nostram a nostra ecclesia omnino uetuisse nec cuiquam assensum praeberere, ut loca humandi corporis pretio possint adipisci.* Dazu: Bartelink, Martyr und Martyrium 26.

2438 Hunsucker/Roels, Vergessene Erinnerung 31-42.

2439 Ciggaar, Western Travellers 43.

2440 Thomas, Private Religious Foundations 173.

2441 Hübner, Klerus 34-37. Zur Rolle der *κοπάται*: Kyriakakis, Burial Customs 49.

zunehmend die Frage, wie aus den Stiftungen die Einnahmen für die Kirche generiert wurden und ob sich dabei Besonderheiten entwickelten.

Der akkumulierte Landbesitz musste wegen seiner Streuung extern verwaltet werden; er wurde deshalb zumeist in Emphyteuse gegeben. Die Landgüter nahe den Pilgerorten konnten theoretisch auch in engerer Kontrolle durch das Heiligtum bewirtschaftet werden. Es ist daher lohnenswert, nach Spuren landwirtschaftlicher Produktion auch in den Heiligtümern selbst zu suchen. Gerade in den Stylitenheiligtümern Syriens fällt die hohe Zahl von Ölpresen auf, die bei archäologischen Untersuchungen gefunden wurden²⁴⁴². Lukas Schachner vermutet, dass in den jeweiligen Heiligtümern Mönche das Öl verarbeiteten, die auf diese Weise ihren Unterhalt sicherten. Je nach Region übten die Mönche der Pilgerheiligtümer auch andere einfache Tätigkeiten aus, wie das Korbflechten und die Seilproduktion (z. B. mehrfach belegt in Ober- und Mittelägypten)²⁴⁴³.

Seit dem 6. Jahrhundert wurde das Bestreben der einzelnen Kirchen größer, ihren disparaten Landbesitz nicht nur für eine vorteilhaftere Verwaltung zu konzentrieren und Flächen zu arrondieren, sondern auch Überschüsse in Landkauf zu investieren²⁴⁴⁴. Diese Tendenz setzte sich im verbliebenen Reichsgebiet sicherlich bis in das 9. Jahrhundert fort, um dann erst durch kaiserliche Maßnahmen begrenzt zu werden. Auch wenn sich der Landbesitz der Kirchen in der gesamten byzantinischen Zeit nicht absolut bemessen lässt²⁴⁴⁵, war er zweifellos im 8./9. Jahrhundert verhältnismäßig weit umfangreicher als noch im 5./6. Jahrhundert²⁴⁴⁶. In jedem Fall setzte sich das Bemühen der monastischen und kirchlichen Administrationen fort, Landbesitz in bestimmten Gegenden zu bündeln und zu vermehren²⁴⁴⁷, sei es durch Tausch²⁴⁴⁸ oder durch Kauf. Nachweisbar ist dieser Prozess für die Athosklöster vom 11. bis zum 13. Jahrhundert, wie es jüngst Smyrlis aufgezeigt hat – auf der Chalkidiki mit negativen Folgen für Städte wie Hierissos²⁴⁴⁹ und auf der Insel Lemnos mit Konsequenzen für die dortige Landbesitzstruktur²⁴⁵⁰. Während Jaques Lefort annimmt, dass verstreuter Besitz einer Institution ihre große Bedeutung anzuzeigen vermag²⁴⁵¹, vermute ich, dass verstreuter Besitz ein Indiz für eine unzulängliche Vermögensorganisation sein könnte.

Die Neue Institutionenökonomik (NIÖ) liefert die Instrumente, diese allgemeinen Überlegungen eingehender zu beleuchten. Die in Byzanz noch relativ schwach ausgeprägte Institutionalisierung²⁴⁵² führte dazu, dass die spätantike Kirche nicht geneigt war, Land zu veräußern, und dass sie nur zögerlich tauschte und dass daher besonders die großen Bistümer schnell unzusammenhängende und ineffiziente Parzellen in allen Teilen des Reiches akkumulierten. Die Kontrollkosten dieser in Emphyteuse gegebenen Landfetzen mussten naturgemäß erheblich steigen. Am Ausgang der Antike lag es daher verstärkt im Interesse der Kirche wie auch der zentralen Administration, den jeweiligen kirchlichen Landbesitz in bestimmten Gegenden zu konzentrieren, bestenfalls nahe der *cathedra principalis*. Demgegenüber war der nachgewiesene Vorteil einer Beibehaltung der Eigentumstreuung (*scattering*)²⁴⁵³, der darin bestand, das Ausfallrisiko bei Missernten durch verstreuten Landbau wegen unterschiedlichen Klimas, Bodens und angebauter Feldfrucht einzuhegen, schon deshalb nur von nachrangiger Bedeutung, weil für die Kirche letztlich nur ein guter Gesamtverkaufssaldo der Ernten relevant war. Dieser wurde aber durch die hohen Kontrollkosten über das verstreute Land gemindert. Zusammengenommen scheint also innerhalb der zwei widerstreitenden Prinzipien das der geringeren Kontrollkosten dominant gewesen zu sein, was an der stetigen Bündelung (*clustering*) der bischöflichen Landgüter von der Spätantike bis in die spätbyzantinische Zeit abzulesen ist.

Nur für Italien samt Sizilien lässt sich die Größe des kirchlichen Landbesitzes am Ende der Spätantike ungefähr abschätzen. In einer herausragenden Studie gelingt es Constantin Zuckerman anhand einer Neuinterpretation von Theophanes' berühmtem Eintrag zum Weltjahr 6224 (731/732 n. Chr. [732/733 unter Berücksichtigung von Theophanes nachhängender Datierung]), der den Bruch zwischen Papst Gregor II. und Kaiser Leon III. thematisiert²⁴⁵⁴, eine Kalkulation des Besitzes der Diözese Rom in Süditalien zum Zeitpunkt des Entzugs ihrer Patrimonien (erfolgt wohl i. J. 727) anzustellen. Demnach arbeitete ein Drittel der dortigen Bauern auf päpstlichen Gütern, die jährliche Einkünfte von 350 Goldpfund nach Steuern abwarfen²⁴⁵⁵. Etwa 60 Jahre zuvor erzielte das von Kaiser Konstans II. (641-668) protegierte Erzbistum Ra-

2442 Schachner, *Archaeology of the Stylite* 363.

2443 Heiska, *Economy and Livelihoods* 64-65; Eichner, *Aspekte des Alltagslebens* 159-169.

2444 Laiou, *God and Mammon* 285-290; Déroche u. a., *Monde byzantin* 194-195; Hagemann, *Stellung der Piae Causae* 58; Chitwood, *Stiftungsvermögen und Erträge* 328.

2445 Heiska, *Economy and Livelihoods* 61.

2446 Es ist *communis opinio*, dass die Kirche nach dem Fiskus der größte Grundbesitzer war, wobei Lefort, *Rural Economy* 292-293, die Meinung vertritt, dass seit dem 9./10. Jh. die Klöster mehr Land als die Kirche(n) besaßen. Herman, *Bischöfliches Abgabewesen* 435, dagegen nimmt an, dass die Bistümer einen »Besitz [hatten], der oft hinter den ausgedehnten Gütern des Adels oder der mächtigen Klöster nicht zurückstand«.

2447 Smyrlis, *Management of Monastic Estates* 247.

2448 Die gesetzliche Grundlage für einen Landtausch ohne Zustimmung des Kaisers legte Justinian; der Tausch musste lediglich für beide Beteiligten vorteilhaft sein: *Iustiniani imperatoris Nov. 120 cap. 7* (587 Schöll/Kroll; 7, 581-

582 Otto) i. J. 544; und zuvor *Iustiniani imperatoris Nov. 54 cap. 2* (307-308 Schöll/Kroll; 7, 301-302 Otto) i. J. 537. Nur die erstgenannte Novelle wurde aufgenommen in die *Libri basilicorum V 2,9* (136 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889. Alvisatos, *Kirchliche Gesetzgebung* 91; Papagianni, *Legal Institutions and Practice* 1061; Schmelz, *Kirchliche Amtsträger* 171.

2449 Smyrlis/Banev/Konstantinidis, *Mount Athos* 41-42; Harvey, *Economic Expansion* 229-231.

2450 Kondyli, *Tracing Monastic Economic Interests* 129-150.

2451 Lefort, *Rural Economy* 292.

2452 Zum theoretischen Hintergrund einer Institutionalisierung in vormodernen Gesellschaften: Richter/Furubotn, *Neue Institutionenökonomik* 18.

2453 Eggertsson, *Economic Behavior* 217.

2454 *Theophanis confessoris Chronographia*, sub an. 6224 (410 de Boor; 568 Mango/Scott).

2455 Zuckerman, *Learning from the Enemy* 94-104. Brandes' Versuche, die Episode als ahistorisch (als erst nach 751 erfolgt) oder als von Theophanes entstellte Aussage seiner Vorlage zu brandmarken, gehen vermutlich zu

venna etwa 220 Goldpfund aus seinen sizilianischen Gütern (ebenfalls nach Steuern)²⁴⁵⁶.

Zusammengenommen bedeutet das für Sizilien, dass mehr als die Hälfte der sizilianischen Landgüter in Kirchenbesitz gewesen sein müssen²⁴⁵⁷. Allerdings ist Sizilien nicht nur bezüglich der Quellenlage ein Einzelfall, sondern auch bezüglich seiner Rolle, die Justinian I. der Insel zugeordnet hatte, als er nach ihrer Rückeroberung den Bischöfen von Rom und Ravenna umfangreiche Patrimonien zuwies²⁴⁵⁸. Zu den kaiserlichen Schenkungen waren später laut Papst Hadrian I. (i. J. 785) Landüberschreibungen von Privatpersonen gekommen: »[...] zu Beginn von den orthodoxen Kaisern, das übrige von den Gaben der gläubigen Christen«²⁴⁵⁹. Diese Aussage steht im Einklang mit den wenigen erhaltenen ravennatischen Urkunden²⁴⁶⁰. Wie die Schenkungsquellen in diesem Falle relational gewichtet waren, ist unklar.

Leider lässt es sich den Quellen nicht entnehmen, welchen Anteil Landschenkungen an Pilgerheiligtümern an den gesamten Landüberschreibungen an die Kirche hatten. Es ist daher auch nicht möglich, den Einfluss des Pilgerwesens auf die Vermögensvermehrung der Kirche abzuschätzen.

Wie bereits oben angedeutet, verblieb einmal an die Kirche geschenkter Landbesitz unter normalen Umständen wegen des Veräußerungsverbots in deren Hand und die Erträge fielen nunmehr dem jeweiligen Bistum zu. Die Bewirtschaftung der Landgüter in privatem und kirchlichem Besitz war gleichartig, veränderte sich aber synchron im Zeitverlauf. Die Landsteuer (τέλος)²⁴⁶¹ wurde grundsätzlich auch auf kirchlichem Grund erhoben²⁴⁶², allerdings gab es zeitweise dauerhafte Befreiungen (λογίσμα) für einzelne kirchliche Einrichtungen²⁴⁶³. Ausgenommen waren kirchliche Güter allerdings

zumeist von einigen irregulär erhobenen Sondersteuern und Diensten, die summarisch als μουνέρα/ἐπερείες bezeichnet wurden²⁴⁶⁴, ferner teilweise von den auf Paroikoi liegenden Abgaben (also das seit Konstans II. eingeführte καπνικόν, das erst seit Nikephoros I. von den Paroikoi der auf den Gütern der Kirche, Klöstern und den *πίαε causae* eingezogen wurde)²⁴⁶⁵ und weiteren kleineren Steuern, welche besonders Oikonomides in den Blick nahm²⁴⁶⁶. Auch die Verwaltung von Ländereien war zumeist ähnlich organisiert, unabhängig davon, ob sie in privatem oder kirchlichem Besitz standen oder im Falle monastischen Eigentums im Charistikariat verwaltet wurden (seit dem 9. Jh.)²⁴⁶⁷. Seit spätestens dem 8. Jahrhundert – den ersten Beleg gibt der Nomos Georgikos – wurde den Paroiken auf Kirchen- und Klostergrund, aber nur dort, der Agrarzehnt (μορτή) abverlangt²⁴⁶⁸.

Die uns zur Verfügung stehenden Quellen beziehen sich fast ausschließlich auf Klosterländereien und nicht auf jene des Episkopats – sei es aus Gründen der Überlieferung (Klosterarchive) oder weil die Klöster relational insgesamt mehr Land besaßen. Es ist daher ein unumgängliches und in der Forschung fest etabliertes Vorgehen, in Analogie von den Klostergütern auf jene der Kirche zu schließen²⁴⁶⁹. Die Gleichartigkeit der Verwaltung von Klosterbesitz und privatem Grund wird besonders deutlich im Falle der neuen Klostergründungen zugestifteten privaten Besitzungen, deren Bewirtschaftung sich den Typika zufolge nach der Überschreibung nicht änderte²⁴⁷⁰. Ein gutes Beispiel hierfür bildet das Theotokos-Kosmosoteira-Kloster (Thrakien, 12. Jh.), wo der für die Landbewirtschaftung Verantwortliche προνοητεύων hieß²⁴⁷¹. Im Petritzion-Kloster (Rhodopen, 11. Jh.) hingegen wurden zwei ἐπιτρόποι des Klosters mit der Klosterverwaltung

weit: Brandes, Schweigen des Liber pontificalis 112-116; Brandes, Finanzverwaltung 368-380, besonders 377-378. Für den Zusammenhang und die Datierung zentrale Argumente führt Prigent ein, indem er ausführlich auf die Münzverschlechterung in der stadtrömischen Solidusprägung im betreffenden Zeitraum eingeht: Prigent, Confiscation des patrimoines pontificaux 557-594.

2456 Agnelli Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, cap. 111 (350 Holder-Egger; 415-417 Nauerth).

2457 Zuckermans Kalkulationen betreffen auch die Steuereinnahmen um 730, die hier mit den bischöflichen Einnahmen ins Verhältnis gesetzt werden könnten: demnach hätten sich die adärierten Steuereinnahmen aus den Landsteuern und dem καπνικόν für die süditalienisch-sizilianischen Besitzungen in einem Rahmen von etwa 1700 Goldpfund bewegt, s. Zuckerman, Learning from the Enemy 105.

2458 Landzuweisungen von Kaisern an Bistümer würden eine eigene Studie verdienen; Brown, Church of Ravenna 5, erklärt das Phänomen so: »By a seeming paradox the state often found that the safest and most efficient way of exploiting its lands was to grant them out in return for regular tax and rent payments. The most frequent recipient was the church, since it was a perpetual institution with close ties to the secular authorities which could be counted upon not to alienate the property and to pay its dues regularly«. Ein Paradoxon ist das jedoch keineswegs, sondern aus fiskalischer Sicht vorteilhaft und daher maßgebliche Politik bis in das 10. Jh.

2459 Diese Stelle wurde in den offiziellen Konzilsakten zwischen 860-871 getilgt (Lamberz), waren aber Teil des päpstlichen Schreibens an die Kaiser Konstantin VI. und Eirene: Concilium Nicaenum secundum, actio II (ACO II/3 165,8-9): »[...] sicut antiquitus ab orthodoxis imperatoribus, seu a ceteris Christianis fidelibus oblata«. Dazu: Brandes, Schweigen des Liber pontificalis 138-140 mit Anm. 138.

2460 Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens I 178-189.

2461 Lefort, Rural Economy 293. Zu den Landsteuern, die Leforts Berechnung nach sich in mittelbyzantinischer Zeit (speziell im 11. Jh.) auf ca. 23 % der Produk-

tion bezifferten: Lefort, Rural Economy 301-302. Oikonomides, Role of the Byzantine State 1003-1004, errechnet 23-30 %. Im 4. Jh. lagen sie nominal bei ca. 20 % (*annona* und *iugatio* zusammengerechnet), s: Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters 12.

2462 Davon gibt es meines Wissens nur zwei Ausnahmen, die jedoch übermäßig privilegierte Klöster des 11. Jhs. betreffen: Nea Moné auf Chios und das des Ioannes Theologos auf Patmos, s.: Morris, Monks and Laymen 257-258; Morris, Monastic Exemptions 210-212.

2463 Bartusis, Land and Privilege 73-74; Morris, Monastic Exemptions 204; Oikonomides, Fiscalité et exemption fiscale 179-186.

2464 Iustiniani imperatoris Nov. 131 cap. 5 (656 Schöll/Kroll; 7, 649 Otto) i. J. 545, Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 1305. Bestätigt in den Libri basilicorum V 3,6 (142 Scheltema/van der Wal): Von der Befreiung ausgenommen waren die Dienste zum Brücken- und Straßenbau, die im 11./12. Jh. allerdings häufig ebenfalls erlassen wurden. Die Vorgeschichte dazu: Elliott, Tax Exemptions 326-330; Eck, Handelstätigkeit 127-137. S. überdies: Hagemann, Stellung der Piae Causae 60; Morris, Monastic Exemptions 206-207.

2465 Chitwood, Stiftungsvermögen und Erträge 331; Morris, Monastic Exemptions 208-209; Bartusis, Land and Privilege 82-86; Zuckerman, Learning from the Enemy 100-101.

2466 Oikonomides, Fiscalité et exemption fiscale 196-211; Papagianni, Legal Institutions and Practice 1060; Zuckerman, Learning from the Enemy 100 und 104; Mango/Scott, Theophanes 669 Anm. 10.

2467 Smyrlis, Management of Monastic Estates 245; Lefort, Rural Economy 293-296.

2468 Schmid, Byzantinisches Zehntwesen 57-60 und 65.

2469 Papagianni, Legal Institutions and Practice 1059-1069.

2470 Smyrlis, Management of Monastic Estates 250.

2471 Typicon Cosmosotirae monasterii, cap. 112 (147 Papazoglou; 846 Patterson Ševčenko). – Die Wirtschaft dieses Klosters studiert in umfassender Weise Kaplan, Économie du monastère de la Kosmosôteira 455-483.

beauftragt, während laut Typikon der Landbesitz über die Metochia vermittelt weiter von Laien verwaltet wurde²⁴⁷².

Mit anderen Worten: Der klösterliche und demnach wohl auch kirchliche Landbesitz wurde vor Ort stets wie privater Grund verwaltet. Ein zentraler Wirtschaftler, meist der Oikonomos oder der Hegoumenos des Klosters selbst, setzte einen am Landgut ansässigen *μετοχάριος* oder *προνοητής*²⁴⁷³ ein, der die Produktion beaufsichtigte, Buch führte, neue Bauern ansiedelte, Land meliorierte (als *καλλιεργήματα* sind Bewässerungskanäle, Pflanzungen, Mühlenbau belegt)²⁴⁷⁴ oder Besitz zukaufte und die Abgaben einzog. Die *Metochiaroi* waren entweder Mönche oder bezahlte Laien – bei Nonnenklöstern natürlich stets Laien²⁴⁷⁵. Die hohe Machtstellung der Oikonomoi in den Klöstern zeigt sich schon darin, dass sie in hoher Regelmäßigkeit später zum Hegoumenos aufstiegen.

Das verpachtete Land wurde im 11. Jahrhundert fast immer von *Paroikoi* bearbeitet, während die unter direkter Verwaltung stehenden Güter von den Mönchen, denselben *Paroiken* (dann in Frondienst) oder angeheuerten Arbeitskräften (*μισθοιοι* bzw. für Viehherden *πιστικοί*) bewirtschaftet wurden²⁴⁷⁶. Einmal jährlich und üblicherweise zur Erntezeit wurden die Einkünfte vom Kloster gesammelt eingezogen, indem der Oikonomos zu den Dependancen reiste und die von den lokalen Wirtschaftlern geleisteten Erträge prüfte und abholte²⁴⁷⁷. Kostis Smyrlis zeigte, dass der noch nicht verkaufte Teil der Ernte für den Bedarf des Metochions und auch das Saatgut vor Ort verblieben, und die Einlagerung dieses Ernteteils (*συγκλεισμός*) überwacht wurde. Offenbar waren die großen Klöster (Athos, Patmos) bestrebt, die landwirtschaftlichen Überschüsse mit eigenen Schiffen nach Konstantinopel zu transportieren, da sie dort bessere Preise erzielen konnten²⁴⁷⁸. Noch einträglicher wurden solche Verschiffungen durch Handelssteuerbefreiungen, von denen wir teilweise wissen: Im Falle von Ravenna im 7. Jahrhundert (*portaticum* und *teloneum*)²⁴⁷⁹ und von Grado im 9. Jahrhundert für vier Schiffe²⁴⁸⁰. Derartige Zollbefreiungen sind aus mittelbyzantinischer Zeit lediglich für Klöster, nämlich die Große Laura, Patmos, Kosmosoteira und Chilandar belegt, ebenfalls jeweils auf Schiffsladepazitäten bemessen (zwischen 500-6000 Modioi)²⁴⁸¹. Ähnliche Vorrechte und Aktivitäten lassen sich vorbehaltlos auch für andere Pilgerheiligtümer annehmen.

Aus kanonischer Sicht war die lange Abwesenheit der Kleriker und Mönche von ihrer Gemeinschaft für wirtschaftliche Aufgaben keine Schwierigkeit. Drei Wochen jährlich war es Klerikern gestattet, die Überschüsse auf den Landgütern einzuziehen, solange sie sich nicht zu sehr durch das Weltliche »ablenken« ließen²⁴⁸².

Bezüglich des sonstigen Immobilienbesitzes (Wohnbauten, Tavernen und Werkstätten) ist weit weniger bekannt, da er stets verpachtet wurde und die Kirche und Klöster nur insofern damit befasst waren, als dass sie die jährliche Rente einzogen. Offenbar änderte sich lediglich die Einstellung zu Tavernenbesitz im Untersuchungszeitraum: Galt deren Besitz durch die Kirche in den spätantiken normativen Quellen noch als untragbar²⁴⁸³, rechtfertigte der Kanonist Theodoros Balsamon (12. Jh.) deren Einkünfte zugunsten der Kirche, solange Kleriker sie nicht besuchten oder gar führten²⁴⁸⁴.

Ein ebenso problematisches Geschäft stellte das Kreditwesen dar, an welchem sich die Kirche nominell nicht beteiligen durfte. Die zu erzielenden Einkünfte waren aber offenbar Anreiz genug, dass nicht nur einzelne Kleriker²⁴⁸⁵, sondern auch der Patriarch von Alexandria (7. Jh.) Zinsen nahmen²⁴⁸⁶. In der arabischen Sammlung der Wunder des hl. Menas ist etwa von einem Händler Alexandros die Rede, der 100 Solidi beim Oikonomos von Abū Mīnā lieh, um damit Handelsgeschäfte durchzuführen²⁴⁸⁷. Laious treffende Feststellung zu diesem Phänomen verdeutlicht, wie die Quellen die finanzielle Situation der Kirche im Halbdunkel ließen: »that the church borrowed at interest is certain; that it lent out at interest, these sources do not wish to make as clear«²⁴⁸⁸.

Später trat noch eine weitere Einkommensquelle für die Bistümer hinzu: das *κανονικόν*²⁴⁸⁹. Es war zunächst eine von der Obrigkeit fortwährend verdamnte gewohnheitsmäßige Abgabe, die die Klöster an den Ortsbischof leisten mussten, die aber am Anfang des 11. Jahrhunderts in eine regelhafte jährliche Steuer überführt wurde. Anfangs mussten Klöster, später auch ansässige Bevölkerung an ihren Oberhirten zahlen²⁴⁹⁰. Sie war in der Erhebung am *καπνικόν* orientiert und wurde sowohl in Münzen als auch in Naturalien geleistet. Diese Abgabe hatte aber mit dem Pilgerwesen keine direkte Berührung.

2472 Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii, linn. 1832-1833 (129 Gautier; 556 Johnson).

2473 Wassiliou-Seibt, Pronoetes 149-162. – Schmelz, Kirchliche Amtsträger 34.

2474 Laiou, Church and Economic Thought 457-460.

2475 Smyrlis, Management of Monastic Estates 247.

2476 Smyrlis, Management of Monastic Estates 251.

2477 Smyrlis, Management of Monastic Estates 253.

2478 Kislinger, Realität und Mentalität 378; Živojinović, Trade of Mount Athos 102-109; Smyrlis, Fortune des grands monastères byzantins 107-112 und 219-225.

2479 Agnelli Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, cap. 115 (354 Holder-Egger; 427 Nauwerth).

2480 D Kar. 1, Nr. 201 (270 Mühlbacher, RI I n. 401) vermutlich aus dem Jahr 803.

2481 Nystazopoulou-Pélékidou, Les couvents 113-128 (mit Verw.); Kaplan, Monks and Trade 57-63; Smyrlis, Trade Regulation 77-78.

2482 Concilium Sardicensis, can. 12 (177 Joannou). Bestätigt in: Theodori Balsamonis Scholia in Concilium Sardicensis (3, 264-265 Rhalles/Potles). Dazu: Laiou, God and Mammon 285.

2483 Laiou, God and Mammon 285-287.

2484 Theodori Balsamonis Scholia in Concilium Constantinopolitanum in Trullo habitum, can. 9 (2, 327 Rhalles/Potles).

2485 Hübner, Klerus 166. Belege aus Ägypten bietet: Schmelz, Kirchliche Amtsträger 245-250.

2486 Ioannis Moschii Pratum spirituale, cap. 193 (PG 87, 3072-3073; 167-168 Wortley).

2487 Miracula Menae arabica, mir. 6 (166-167 Jaritz).

2488 Laiou, Church and Economic Thought 444-445.

2489 Jetzt maßgeblich: Papagianni, Oikonomia tou klērou 248-256. Früher: Herman, Bischöfliches Abgabewesen 437-457; Herman, Benefizialwesen 665-669. Das letzte unumschränkte Verbot des *κανονικόν* erscheint bei Patriarch Sisinius II. von Konstantinopel (996-998): Troianos, Synodalakt 211-220.

2490 Isaacii I imperatoris Novellae excerptus (122-123 Sonderkamp) i. J. 1057. Dölger/Wirth, Regesten Nr. 943.

Ausgaben

Pilgerheiligtümer mussten drei Aufgabenbereiche berücksichtigen, die Kosten verursachten. Erstens die Besoldung des Kultpersonals (διάκρια/lat. *beneficium*), das seit der Mitte des 3. Jahrhunderts weitgehend professionalisiert war²⁴⁹¹. Um diesen wohl größten Ausgabenposten zu begrenzen, wurden teilweise Kinder und vor allem Mönche eingesetzt, da sie zumeist keinen eigenen Besitz aufbauen konnten und somit lediglich auf Subsistenzbasis bezahlt werden mussten, das heißt mit Getreide in der jährlichen Größenordnung von 30 Modioi²⁴⁹². Spezialisierte Mönche des 12. Jahrhunderts konnten etwa dieselben Geldzahlungen wie Priester erhalten, wie das Beispiel des Pantokrator Klosters zeigt²⁴⁹³, doch in der Regel waren sie wohl günstiger für den Kultbetrieb.

Schon in der Spätantike war die Kirche bestrebt, die durch private Kirchenstiftungen auf privatem Grund entstehenden Folgekosten für Kultpersonal einzuhegen²⁴⁹⁴, indem der nötige Klerus auch privat finanziert werden sollte, mithin durch das Stiftungsvermögen, wie Justinian I. bestimmte²⁴⁹⁵. Vielfach sind Verpfändungen und zur Bekämpfung dessen gesetzliche Bestimmungen zur Begrenzung des bezahlten Personals belegt, wenn die Personalkosten des Heiligtums die Einkünfte überschritten²⁴⁹⁶. Die Besoldung war nach dem Weihegrad gestaffelt und hing wohl auch vom Bistum ab. Ein Priester oder Diakon der Hagia Sophia erhielt im 6. Jahrhundert ein Salär von 12-16 Solidi pro Jahr. Eustathios Boilas sah in der Mitte des 11. Jahrhunderts insgesamt 26 Solidi für die Priester und Diakone seiner gestifteten Kirche vor (womit sich die Summe etwa vier bis fünf Personen teilten)²⁴⁹⁷. Gregorios Pakourianos legte die jährlichen Gehaltszahlungen auf 20 Solidi für Priestermonche und 36 Solidi für den Abt seines Klosters fest²⁴⁹⁸. Anhand dessen lässt sich der Rahmen für ein mittelgroßes Pilgerheiligtum ermessen, welches sicherlich zumindest sechs bis zehn geweihte Personen unterhalten musste. Ob diese Summen dann direkt aus der bischöflichen Schatulle oder – wie seit dem 12. Jahrhundert belegt – aus einem vom Bistum an den Kleriker vergebenen Kirchengut (*klerikaton*) gezogen wurden²⁴⁹⁹, spielt bei der Frage der Wirtschaftlichkeit der Pilgerheiligtümer keine Rolle, da in jedem

Fall die etwa gleichbleibenden Ausgaben von Einkünften derselben gerechtfertigt werden mussten.

Der zweite Ausgabenposten umfasste den Unterhalt der Gebäude²⁵⁰⁰ und deren Beleuchtung (Öl, Kerzen)²⁵⁰¹ sowie andere Verbrauchsgüter wie z. B. Weihrauch. Wie aus dem Testament des Eustathios Boilas (1059) deutlich wird, waren die jährlichen Beleuchtungskosten für eine in diesem Fall kleine Kirche etwa so hoch wie die Personalkosten von zwei Priestern (zwölf Solidi²⁵⁰²). Michael Attaleiates sah für seine Stiftung von 1077 vor, dass die Klosterkirche für Wachskerzen (12), für Weihrauch (2) und für Glaslämpchen (1) jährlich einen Betrag von 15 Solidi erhalten solle. Da er die jährlichen Gesamtkosten der Stiftung auf 128 Solidi bezifferte²⁵⁰³, waren davon allein für die Beleuchtung etwa 12 % verplant.

Zum Gebäudeunterhalt finden sich keine Zahlen in den Quellen. John Thomas vermutet, dass dieser Kostenfaktor entscheidend für die Reform der Institution des Charistikariats am Ende des 10. Jahrhunderts gewesen sein könnte, da in der älteren Gesetzgebung keine Bestimmungen zum Gebäudeunterhalt erlassen worden waren²⁵⁰⁴, mit fatalen Folgen für den Zustand von den in Charistikariat gegebenen Anlagen. Ein wichtiges Quellenzeugnis für den Aspekt des Gebäudeunterhalts ist das *Commematorium de casis Dei* aus dem Jahre 808, das für die Jerusalemer Diözese folgende jährliche Ausgaben überliefert: 700 Solidi für das Personal²⁵⁰⁵, 550 Solidi für den Patriarchat, 300 Solidi für Instandhaltung und Beleuchtung (*fabrica*) und 100 Solidi für die *ǰizya* (½ Solidus p. c.)²⁵⁰⁶. Zur Bestreitung der genannten Ausgaben benötigte das Patriarchat jährliche Einnahmen von etwa 23 Goldpfund. Die Liste gibt einen Einblick in das relationale Verhältnis zwischen den Ausgabenposten eines von Pilgern besonders frequentierten Bistums, das zu dieser Zeit kein reiches mehr war²⁵⁰⁷.

Der dritte Kostenbereich umfasste Investitionen in Bau-erweiterungen des Heiligtums oder in seinen besseren Schutz, z. B. durch Wälle. Es konnte sich etwa lohnen, durch Verpfändung prospektiver Einkünfte eine sehr große Pilgerkirche zu bauen, um das Heiligtum attraktiver zu machen: Diese Beob-

2491 Caseau, *Ordinary Objects* 644-645; Hübner, *Klerus* 213.

2492 Morris, *Monks and Laymen* 235.

2493 Morrisson, *Coinage and Money* 275.

2494 Herman, *Kirchliche Einkünfte* 394-395.

2495 *Iustiniani imperatoris Nov. 67 cap. 2* (345 Schöll/Kroll; 7, 338 Otto) i. J. 538. Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 1168.

2496 *Iustiniani imperatoris Nov. 3 prooimion* (18-20 Schöll/Kroll; 7, 24-26 Otto) i. J. 535; Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 1050. Bestätigt in den *Libri basilicorum* III 2, 1 (104 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889. Dazu: Knecht, *Justinianisches Kirchenvermögenrecht* 95-98.

2497 *Eustathii Boilae Dispositio*, linn. 102-103 (23 Lemerle). – Thomas, *Private Religious Foundations* 172-173.

2498 *Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii*, cap. 9 (69 Gautier, 535 Johnson). – Morris, *Monks and Laymen* 193. Weitere Beispiele bei: Papagianni, *Oikonomika tou klērou* 102-104. Für Pakourianos' Stiftung bedeutete dies, dass im Typikon jährliche Geldausschüttungen in Höhe von 1669 Solidi vorgesehen waren, damit etwa 28 Goldpfund. Die unbezifferten, aber ausschließlich aus Landbesitz stammenden Stiftungserträge müssen daher deutlich über 30 Goldpfund gelegen haben und damit etwa auf Höhe der

jährlichen Einkünfte eines Metropolitansitzes eingeschätzt werden; s. dazu auch: Chitwood, *Gesellschaftlicher Wandel* 329.

2499 Zum Klerikaton: Papagianni, *Oikonomika tou klērou* 186-216; Herman, *Kirchliche Einkünfte* 412-418; Hussey, *Orthodox Church* 333; Angold, *Church and Society* 233-234; Magdalino, *Klerikaton*.

2500 *Sumption, Pilgrimage* 165.

2501 Caseau, *Ordinary Objects* 644-645.

2502 *Eustathii Boilae Dispositio*, linn. 103 (23 Lemerle).

2503 *Michaelis Attaliatae Dispositio*, cap. 36 (71 Gautier, 350 Talbot). – Morris, *Monks and Laymen* 191.

2504 Thomas, *Private Religious Foundations* 173. Zu den Reformen von Basileios II. und Sisinius II.: Ahrweiler, *Charistikariat* 13-19.

2505 Das Personal bestand im Patriarchat aus 16 Priestern, 15 Diakonen, 6 Subdiakonen, 23 weiteren niederen Klerikern sowie weiteren 91 Klerikern in den untergeordneten Pfarrkirchen, s.: *Commematorium de casis Dei*, linn. 3-24 (200-207 McCormick).

2506 *Commematorium de casis Dei*, linn. 58-60 (217 McCormick).

2507 McCormick, *Charlemagne's Survey* 14-15.

achtung lässt sich zumindest im lateinischen Hochmittelalter vielfach machen²⁵⁰⁸. Die byzantinischen Zeugnisse deuten darauf hin, dass Ausbauten und Renovierungen zumeist gestiftet wurden (s. S. 161).

Doch wie konnten die Ausgaben begrenzt werden? Auch hier lohnt ein Blick in die Mirakelsammlungen, die wegen ihrer Funktion als Anleitung für Besucher Finanzrisiken anzuzeigen vermögen. In den *Miracula* des hl. Eugenios wird von einem hochrangigen, aus Konstantinopel nach Trapezunt angereisten Militär berichtet, der das Heiligtum für seine Verköstigung zu sehr in Anspruch genommen habe. Daraufhin erschien ihm im Traum eine unangenehme Erscheinung, welche der Abt ihm am nächsten Morgen im Sinne einer finanziellen Überforderung des Heiligtums auslegte²⁵⁰⁹. Besonders dieser Heilige hatte sich laut Jan Rosenqvist darauf spezialisiert, seine Gemeinschaft vor Eindringlingen (und damit Kosten, aber vermutlich auch vor einer größeren Zahl von Pilgern) zu bewahren²⁵¹⁰.

Abschließende Beobachtungen

Wie gezeigt wurde, kennt Reziprozität keine Tarife, sondern nur relationale Gabenerwartungen. Zudem schwankt das Pilgeraufkommen in den Jahreszeiten und Jahren. Die Gaben an die Pilgerheiligtümer waren zwar vielgestaltig und von sehr unterschiedlichem Wert, aber in der Summe konnten die Pilgerheiligtümer in einem wirtschaftlich günstigen Umfeld sehr vermögend werden. Das Ausmaß des Gesamtphänomens von Vermögensübertragungen an Pilgerheiligtümer wird in den Quellen leider nur selten greifbar. Einen tendenziellen Beleg liefert der zwölfte Kanon der ostsyrischen Synode von Seleukeia-Ktesiphon von 585, die unter der Leitung des Katholikos-Patriarchen Mar Īšō‘yahb I. (582-595) stattfand²⁵¹¹. In diesem Kanon wurde bestimmt, dass die Gläubigen Gaben in fremden Ländern unterlassen sollen, da sie aus Ruhmsucht, Vergnügen oder falschen Illusionen motiviert seien, namentlich der Vorstellung, Gott würde den Gebeten an diesen Orten mehr Gehör schenken als anderswo²⁵¹². Die Synode ordnete in Anbetracht des Verfalls der eigenen Kirchen folgendes an:

»Nous prescrivons donc à tous les enfants de la doctrine de vie, de faire et de distribuer leurs offrandes et leurs aumônes aux temples divins qui sont dans leur voisinage. Et si, après avoir donné leurs offrandes et leurs aumônes, chacun dans son village ou sa ville, ils désirent aller visiter d'autres lieux, nous ne le leur défendons pas, pourvu qu'ils fassent

cela avec une intention droite«²⁵¹³, wie es in der Übersetzung Chabots heißt.

Auch im Brief desselben Katholikos an Bischof Ya‘qôb von Deirin/Darai schildert er bezüglich des 15. Kanons den Missstand, dass die Gläubigen »églises étrangères« anstatt den eigenen Gotteshäusern, besonders den Taufkirchen, stiften würden²⁵¹⁴. Mit diesen Pilgerkirchen außerhalb des Sasanidenreiches können aufgrund des zeithistorischen Kontextes nur solche im syro-palästinischen Raum gemeint sein, ohne dass aber Jerusalem explizit genannt wird²⁵¹⁵. Obgleich ostsyrische Christen selten als Pilger im Reich belegt sind, zeigen die synodalen Bestimmungen, welches Ausmaß die Stiftungstätigkeit in den Reichsgebieten angenommen hatte, so dass die Kirche reagieren musste.

Zweifellos sorgten der Pilgerverkehr und die auswärtige Unterstützung für die vielen Pilgerorte Palästinas für eine wirtschaftliche Belebung und Aufwertung der gesamten Region mit Auswirkungen für die politische und kirchenpolitische Bedeutung innerhalb des Reiches (4.-6. Jh.). Michael Avi-Yonah geht sogar so weit, diese Ressourcenallokation als Fehlanreiz anzusprechen, der Armut und Mittellosigkeit befördert bzw. in die Region getragen habe, da die Pilgergaben und die Subsidienszahlungen die Betroffenen unterstützt, aber gleichzeitig Palästina von ständig zuströmendem Kapital abhängig gemacht habe. Dieser Kapitalzufluss habe sich am Ende des 6. Jahrhunderts vermindert, was auch am archäologischen Befund sichtbar werde²⁵¹⁶. Zudem sei enormes Vermögen in klerikale und monastische Hände gekommen, mit negativen Konsequenzen für die Produktivität, so Avi-Yonah, der sich damit offenkundig auf Arnold Jones' berühmtes Dictum stützt:

»Economically the Church was an additional burden, which steadily increased in weight, on the limited resources of the empire. The huge army of clergy and monks were for the most part idle mouths, living upon offerings, endowments and state subsidies«²⁵¹⁷.

Diese Thesen können aus meiner Sicht nicht ausreichend gestützt werden. Tatsächlich sind Palästina und Syrien nach der Mitte des 6. Jahrhunderts insgesamt zu den noch deutlich prosperierenden Reichsteilen zu zählen. Außerdem waren die Klöster Produktionsstätten, und es gibt keine Anzeichen dafür, dass die Pilgerkirchen ihren Landbesitz anders bewirtschafteten als es bei privatem Boden der Fall war.

Bereits vor Jones geißelte Peter Charanis in ähnlich drastischer Weise die Ausdehnung des kirchlichen und klösterlichen Bodenvermögens in Byzanz:

2508 Sumption, Pilgrimage 161.

2509 Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenium, cap. 5 (238-242 Rosenqvist).

2510 Rosenqvist, Local Worshipers 203-204.

2511 Kaufhold, Sources of Canon Law 302.

2512 Joh 4,24.

2513 Acta synodorum orientarium, can. 12 (408-409 Chabot).

2514 Acta synodorum orientarium, can. 15 (441-444 Chabot).

2515 Teule, Perception of Jerusalem Pilgrimage 318; Fiey, Pèlerinage des Nestoriens et Jacobites 115; Eddé/Micheau/Picard, Communautés chrétiennes 103-104. Eine alternative Sicht kommunizierte mir Cynthia Villagomez (Winston-Salem University, NC), die die »églises étrangères« als Kirchen Mesopotamiens abseits der jeweiligen Ortskirchen deutet.

2516 Avi-Yonah, Economics 49.

2517 Jones, Later Roman Empire II 933.

»The accumulation of huge properties in the hands of the monasteries and the exemptions and privileges granted to these monasteries were, without a doubt, detrimental to the general welfare of Byzantine society, and reduced sharply the financial power of the state«²⁵¹⁸.

Die sogenannte Charanis-These blendet allerdings aus, dass Kirchen und Klöster den *τέλος* zu zahlen hatten, womit es im fiskalischen Interesse des Reiches lag, die Vergabe von unproduktiven Ländereien an sie zu befördern, da auf diese Weise die Steuerbasis verbreitert wurde²⁵¹⁹.

Können die besagten Pilger näher definiert werden, welche vornehmlich stifteten? Hansgerd Hellenkemper geht für die Pilgerheiligtümer im spätantiken Kleinasien davon aus, dass die lokalen Pilger weit mehr stifteten als die zugereisten Pilger, da diese wegen der Reisekosten insgesamt nur noch wenig hätten schenken können²⁵²⁰. Beweise finden sich nicht, doch vermutlich geht diese Annahme in die Irre, da ja wie oben dargestellt (s. S. 85 ff.) mit Külzer davon auszugehen ist²⁵²¹, dass die Fernpilger der Spätantike einem höheren sozialen Status angehörten und demnach relativ sogar eher mehr gegeben haben dürften als der durchschnittliche lokale Pilger. Die sozial höhergestellten Fernpilger waren sicherlich in der Lage, höherwertige Schenkungen und Stiftungen zu veranlassen, womit sie trotz ihrer quantitativ geringen Zahl einen wichtigen Beitrag zum Gesamteinkommen der Heiligtümer leisteten. Die äußerst fragmentarische Quellenlage erlaubt jedoch keine weitergehenden Schlussfolgerungen.

Uns liegen nur sehr wenige und zudem fragwürdige Zahlenangaben zu Einkünften von einzelnen Bistümern vor. Laut dem *Liber pontificalis* erzielte das Bistum Rom in konstantinischer Zeit das nicht besonders beeindruckende Jahreseinkommen von 400 Goldpfund²⁵²². Nach allem was zu vermuten ist, resultierten die Einkünfte der römischen Kirche zu jener Zeit noch vorwiegend aus einmaligen Schenkungen²⁵²³, schwankten also erheblich. Dies hatte sich im 6. Jahrhundert geändert: Nunmehr bestand umfangreicher Landbesitz in Latium, Picenum, Campania, Apulia, Bruttium, Sicilia,

Praevalitana und Provincia, ohne dass allerdings der *Liber pontificalis* zu den Einkünften genauere Angaben macht²⁵²⁴. Die ravennatistische Kirche soll in den 520ern ein jährliches Einkommen von etwa 167 Goldpfund gehabt haben: »Ein Viertel des Vermögens der ravennatistischen Kirche, das sind 3000 Solidi, muß der üblichen Auszahlung entsprechend allen Klerikern zugute kommen beziehungsweise denen, die üblicherweise diese Spende erhalten«²⁵²⁵. Nach der justinianischen Rückeroberung wurde Ravenna zum Erzbistum aufgewertet und zum Eckpfeiler byzantinischen Einflusses ausgebaut. Salvatore Cosentino zeigt in einer Studie, dass Ravennas jährliche Gesamteinnahmen von etwa 900 Goldpfund zu ihren Glanzzeiten (um 580) auch aus dessen anderen Besitzungen (z. B. in Kampanien und Kalabrien) generiert wurden²⁵²⁶. Damit erzielte das Erzbistum Einkünfte, die zeitgleich etwa einem Drittel der Steuereinnahmen der Präfektur Italien (Festland ohne Inseln) entsprachen, die wir durch das bei Menander Protector für 578 überlieferte *aurum coronarium* für Kaiser Tiberios II. kennen (3000 Goldpfund)²⁵²⁷. Damit nahm Ravenna eine finanzielle Ausnahmestellung ein und übertraf andere Bistümer bei weitem. Kaiser Justinians 123. Novelle aus dem Jahr 546 gewährt einen Einblick in die Einkommenssituation der durchschnittlichen Bistümer zu seiner Zeit²⁵²⁸: Alle Metropolitansitze hatten jeweils ein Einkommen von mindestens 30 Goldpfund, so wie auch die reichsten Bistümer bzw. autokephalen Erzbistümer. Unterhalb fanden sich Bistümer mit 10-30 Pfund; mittlere mit 5-10 Pfund und kleinere mit teilweise unter 2 Goldpfund Jahreseinkommen²⁵²⁹.

Welchen Anteil die Pilgerkirchen an den Einkünften des jeweiligen Bistums hatten, z. B. das Menasheiligtum für das reiche Patriarchat von Alexandria, geht aus den Quellen nicht hervor. Es finden sich nur indirekte Hinweise, z. B. für eben Abū Mīnā. Unter dem koptischen Patriarchen Iakobos/Ya'qūb (819-830) sei die Kirche Alexandrias in finanzielle Schwierigkeiten geraten, weil durch politische Umstände die Pilgerfahrten nach Abū Mīnā unterbrochen gewesen seien²⁵³⁰. Für

2518 Charanis, *Monastic Properties* 117.

2519 Chitwood, *Gesellschaftlicher Wandel* 329-330.

2520 Hellenkemper, *Wallfahrtsstätten in Kleinasien* 268.

2521 Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege* 195.

2522 *Liber pontificalis* 33 (1, 170-187 Duchesne). Dazu: Montinaro, *Les fausses donations de Constantin* 203-230.

2523 Montinaro, *Les fausses donations de Constantin* 203-230, bes. 217-224, hat zuletzt überzeugend dargelegt, dass die im *Liber pontificalis* angezeigten Landschenkungen Konstantins I. an die römische Kirche eine Rückprojektion von Verhältnissen des mittleren 6. Jh.s sind. Zusätzlich: Hunt, *Holy Land Pilgrimage* 143-144.

2524 Pietri, *Evergétisme* 332-333 (mit Verw.).

2525 Agnelli *Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis*, cap. 60 (319 Holder-Egger; 273 Nauwerth): *Quartam patrimonii Ravennensis ecclesia, hoc est tria millia solidorum, solitis erogationibus clericis omnibus vel quibus erogari est solitum compleatur.*

2526 Cosentino, *Richezza* 419.

2527 Menandri protectoris *Historia*, Fragment 22 (196 Blockley). Mit Cosentino, *Richezza* 419, zweifle ich an der Übersetzung Blockleys, da Tiberios II. die italienischen Einkünfte in Rom beließ, um damit langobardische Anführer in kaiserliche Dienste zu stellen.

2528 *Iustiniani imperatoris Nov. 123 cap. 3* (365-366 Schöll/Kroll; 7, 593-595 Otto) i. J. 546; Lounghis/Blysidu/Lampakes, *Regesten* Nr. 1319. Bestätigt in den *Libri basilicorum* III 1, 10 (85-86 Scheltema/van der Wal) i. J. 888/889. Von Jones, *Later Roman Empire* 905, noch als Einkommen der Bischöfe interpretiert, ist es mit Sotinel, *Christian Gift* 10, eher als Einkommen der Bistümer aufzufassen.

2529 Knecht, *Justinianisches Kirchenvermögenrecht* 92.

2530 Engemann, *Eulogien und Votive* 229; Jaritz, *Arabische Quellen zum Heiligen Menas* 41; *Historia patriarcharum Alexandrinorum* (PO 10, 451 und 468-469): »And the visits of the faithful from all parts to the church of the martyr Saint Mennas at Maryut were interrupted; and with them the patriarch used to trade. The cause of this was the war and fighting that took place between the Egyptians and the Madlajites and Spaniards; and the scene of these disturbances was at Alexandria«. und »[...] through the poverty of the Church, arising from the interruption of the pilgrimages to the church of Saint Mennas, the martyr, in consequence of the continual wars. When Abba James found no means of paying the taxes, he brought forth the vessels of the church, to give them to the miscreant tribe [sc. Amir Elias, governor of Alexandria]«.

das Bistum Jerusalem waren die Einnahmen aus dem Pilgerverkehr maßgeblich, wie man annehmen muss. Hieronymus klagte dessen Bischof Ioannes (386-417) an, aus den Pilgern gezielt Profit zu schlagen: »Du gewinnst viel auf Kosten des Glaubens der ganzen Welt, [...]«²⁵³¹. Unbestreitbar aber bil-

deten die Schenkungen und Stiftungen an die Kirche von Anbeginn an die Grundlage des Kirchenbesitzes insgesamt²⁵³² und sicherten den stetigen Ausbau des Vermögens speziell der Pilgerheiligtümer in der Spätantike und der mittelbyzantinischen Zeit²⁵³³.

2531 Hieronymi *Adversus Iohannem*, cap. 14 (24. Feiertag): *Tu qui abundas sumptibus et totius orbis religio lucrum tuum est, gravissimos illos legatos tuos hoc illucque transmittis, et dormientem senem ad respondendum suscitās.*

2532 Papaconstantinou, *Donation and Negotiation* 76; Ahrweiler, *Charismaticariat* 17.

2533 Die mittelbyzantinische Vermögensausdehnung ist aufgrund der Quellenlage für die Klöster weit besser zu erfassen, dazu: Kaplan, *Les moines et leurs biens*, bes. 223; Feller, *La richesse des moines 845-847*.

Organisation der Pilgerheiligtümer

In fast allen bekannten Fällen waren spätantike Pilgerkirchen von der Bischofskirche räumlich getrennt (s. S. 33–36), weshalb es notwendig wurde, dort eine Kontroll- und Organisationsstruktur aufzubauen. Das im Pilgerzentrum eingesetzte Kultpersonal musste eine Aufsicht über die wirtschaftlichen Aktivitäten ausüben und die Einnahmen für das Bistum sammeln. In der frühen Kirche (bis zum 4. Jh.) war das Vermögen einer Diözese noch vollständig in der Hand des Bischofs²⁵³⁴. Subalterne Kleriker übernahmen in der Folgezeit aufgrund des anwachsenden Vermögens die alltäglichen Verwaltungsaufgaben, ohne dass die theoretische bischöfliche Aufsicht davon berührt wurde²⁵³⁵. Ausgehend vom Verbot von absoluten Weihen im Konzil von Chalkedon²⁵³⁶, woraufhin Priester stets für eine konkrete Kirche geweiht wurden, und vom Bedeutungszuwachs des Stiftungsvermögens als Finanzierungsquelle wurde die wirtschaftliche Steuerungsmöglichkeit des Bischofs in seiner Diözese stark geschwächt²⁵³⁷. Vielmehr wurde seit dem 5. Jahrhundert die einheitliche wirtschaftliche Struktur im Bistum aufgelöst und zerfiel in Parochien²⁵³⁸, wovon die Pilgerkirchen aufgrund ihrer höheren Einnahmen profitieren sollten.

In den Quellen zu den unterschiedlichen Pilgerorten begegnen uns sehr verschiedene Amtsträger, die jedoch alleamt mehr oder minder dieselben Aufgaben übernahmen. Der betreffende Aufseher über das Pilgerheiligtum musste dem Ortsbischof (halb-)jährlich über die Finanzlage Rechenschaft ablegen. Diese konkrete Praxis ist bspw. im Typikon für das Petritzion (11. Jh.) ausformuliert²⁵³⁹. In der Regel trug der für die Verwaltung verantwortliche Funktionsträger den Titel eines Oikonomos. Er war dem Bischof nominell direkt verantwortlich²⁵⁴⁰ und seit dem Konzil von Chalkedon (451) für jedes Bistum vorgeschrieben²⁵⁴¹. Ein solcher Oikonomos im Weihegrad eines Diakons übte für den Patriarchen von

Alexandria die Aufsicht über das menouthische Kyros- und Johannesheiligtum aus (Anfang 7. Jh.)²⁵⁴². Häufig anzutreffen sind zudem ein Skeuophylax oder ein Keimeliarches, die durch ihre Funktion als Wächter über die liturgischen Geräte (κειμήλια, ἱερά σκεύη) auch Einfluss auf das wirtschaftliche Innenleben eines Heiligtums nehmen konnten²⁵⁴³. In großen Heiligtümern wurden teilweise den bereits genannten weitere Amtsträger zur Seite gestellt, die subalterne Aufgaben im Pilgerbetrieb übernahmen, z. B. ein χρυσοδόχος²⁵⁴⁴, d. h. ein Schatzwächter, oder ein διαδότης²⁵⁴⁵, d. h. ein Spendenaus-teiler. Des Weiteren dokumentiert sind mit dem διοικητής²⁵⁴⁶, καγκελάριος²⁵⁴⁷ und λογιστής²⁵⁴⁸ untergeordnete Verwalter innerhalb des Klerus, wobei ein διοικητής offensichtlich für die Edelmetallausschmückung der Pilgerkirche zuständig war²⁵⁴⁹. Eine solche ausdifferenzierte Ämtervielfalt und Arbeitsteilung kam allerdings in dieser Breite nur in den personell sehr großen Kathedraalkirchen des Reiches vor²⁵⁵⁰.

Kultpersonal für den Pilgerverkehr: der Paramonarios / Prosmonarios

In den Quellen zu Pilgerheiligtümern erscheint sehr häufig das klerikale Amt eines Paramonarios/Paramonites oder eines Prosmonarios. Im Nebel liegt sein exakter Aufgabenbereich, mit dem sich bislang nur wenige Forscher befassten. Üblicherweise wird das Amt als Kirchenwächter, Pförtner, Küster oder Sakristan übersetzt. Seit Jean Darrouzès' »Recherches sur les Ὁφφίκια« ist es *communis opinio*, dass er seit seinem erstmaligen Auftreten im 5. Jahrhundert dem Niederklerus angehörte und damit betraut war, Messen zu konzelebrieren und den beweglichen Besitz einer Kirche speziell nachts zu bewachen²⁵⁵¹.

2534 Hagemann, Stellung der Piae Causae 16–17.

2535 Hagemann, Stellung der Piae Causae 49–50.

2536 Concilium Chalcedonense, can. 6 (1, 74–75 Joannou).

2537 Herman, Benefizialwesen 658–659.

2538 Wipszycka, Institutional Church 335–336; Wipszycka, Ressources et activités économiques *passim*.

2539 Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii, linn. 1458–1486 (107–109 Gautier; 547–548 Johnson).

2540 Iustiniani imperatoris Nov. 120 cap. 7 (587 Schöll/Kroll; 7, 581–582 Otto) i. J. 544. Darrouzès, Offikia 16–17; Zeisel, Economic Survey 24–28; Maraval, Lieux saints et pèlerinages 205; Caseau, Ordinary Objects 630. Zum Amt des Oikonomos s. Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 342–435.

2541 Concilium Chalcedonense, can. 26 (1, 89–90 Joannou). – Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 108–111.

2542 Miracula Cyri et Ioannis, mir. 1 (201,1–6 Déroche).

2543 Darrouzès, Offikia 315 und 548. Zum Amt des Skeuophylax s. Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 531–542.

2544 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 9,13 (355 Rydén).

2545 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 7,8 (352 Rydén). – Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 176–177; Wipszycka, L'économie du patriarcat 71.

2546 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 36,10 (385 Rydén).

2547 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 4,4 (349 Rydén). Dieses Amt ist etwas häufiger belegt: Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 264–266.

2548 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, cap. 14,33 (363 Rydén).

2549 Miracula Demetrii, mir. I 6,56 (93 Lemerle).

2550 Beck, Kirche und theologische Literatur 105.

2551 Darrouzès, Offikia 315 und 548. Einen ersten Survey unternahm: DuCange, Glossarium 1111 und 1253.

Die Begriffe des Paramonarios und des Prosmonarios sind synonym²⁵⁵². Ersterer leitet sich offenbar von παραμονή ab, den Vigilien am Vorabend eines Heiligenfestes, die der Kleriker (con-)zelebrierte²⁵⁵³. Während der Paramonarios tendenziell eher in den spätantiken Quellen des syrisch-ägyptischen Raumes vorherrscht, wurde zeitgleich und später in mittelbyzantinischer Zeit der Prosmonarios zum vorherrschenden Terminus im Kernbereich des Reiches²⁵⁵⁴, ohne dass ein semantischer Unterschied zwischen den Bezeichnungen erkennbar wäre.

In den lateinischen Fassungen der Konzilsbeschlüsse wird der Paramonarios als *custos*, *mansionarius* oder *ostiarus* übersetzt oder als Lehnwort übernommen²⁵⁵⁵. Als *mansionarius* bezeichnet Papst Gregor I. (590-604) einen gewissen Constantius, der der Protagonist einer erbaulichen Geschichte in den *Dialogen über die Leben und Wunder der Italienischen Väter* ist²⁵⁵⁶. Dieser habe seinen Dienst in einer Stephanskirche außerhalb der Mauern von Ancona versehen, wo er aus Mangel an Öl die Lampen mit gesegnetem Wasser entzündet habe. Als Papst Zacharias (741-752) diese Schrift in seine griechische Muttersprache übersetzte, wählte er an dieser Stelle für *mansionarius* das Wort: Paramonarios²⁵⁵⁷.

Die Tatsache, dass der *mansionarius* als offizielle Übersetzung von Paramonarios aufgefasst wurde, lässt sich aus den lateinischen Konzilsakten zu Chalkedon (451) ableiten, die sich mit dem Simonieverbot befassen²⁵⁵⁸. Generell allerdings gibt es nur wenige Zeugnisse zu *mansionarii*, was auf seine geringe Verbreitung im Westen hindeutet. Eine Grabinschrift in einer römischen Katakomben des Jahres 508 erinnert an einen *mansionarius* Clementinus²⁵⁵⁹. Der *Liber pontificalis* erwähnt in seinen Kapiteln 83-85 dreimalig diese Gruppe von Amtsträgern als Begünstigte der Testamente der zwischen 683-687 amtierenden Päpste Benedictus II., Iohannes V. und Conon²⁵⁶⁰. Zu erklären ist die Auffälligkeit wohl damit, dass der Verfasser des Textabschnitts selbst ein *mansionarius* war. Ein *mansionarius* der Peterskirche namens Iohannes ist in einem Brief des Papstes Paulus I. (757-767) erwähnt, da er diesen am Ende des Jahres 766 an Pippin d. J. überbrachte²⁵⁶¹.

In Bezug auf das Syrische lässt sich feststellen, dass die Standardform ܩܘܡܘܢܐ ist²⁵⁶², vokalisiert als paramōnārā

oder parmūnārā (für das Westsyrische) mit einigen Variationen des griechischen Lehnworts²⁵⁶³.

Amtsaufgaben und -voraussetzungen

Üblicherweise war ein Paramonarios als Priester oder Diakon geweiht, auch wenn dies nach kanonischem Recht nicht als notwendig erachtet wurde²⁵⁶⁴. Das kommentierte Darrouzès so: »l'économe, l'ekdikos, le paramonarios, dont parle le canon, étaient des membres du clergé promu à une fonction ecclésiastique par l'évêque«²⁵⁶⁵. In wenigen Fällen lassen sich kirchliche Karrieren von Paramonarioi nachvollziehen. Petros Knapheus/Petrus Fullo diente vor seiner Weihe zum Patriarchen von Antiocheia i. J. 469 in der Bassa-Kirche in Chalcedon als Paramonarios²⁵⁶⁶. Auch zahlreiche Grabinschriften beweisen, dass die Amtsträger zumeist den Weihegrad eines Diakons, Archidiakons oder Presbyters hatten.

Sie gehörten zum Verwaltungspersonal einer Kirche²⁵⁶⁷. Das ergibt sich aus dem *Codex Iustinianus* in dessen zeitgenössischer griechischer Übersetzung: »Wenn aber die Verstorbenen für die von ihnen errichteten Einrichtungen Vorsteher ernannt haben – Xenodochoi, Ptochotrophoi, Nosokomoi, Brephotrophoi, Orphanotrophoi, Gerontokomoi, Paramonarioi, Oikonomoi oder, in einem Wort, Verwalter von *pie causae*, so sollen die gottgeliebten Bischöfe diese Personen zwar zur Verwaltung zulassen, [...]«²⁵⁶⁸. Im lateinischen Original sind die jeweiligen Ämter in griechischer Entlehnung gebraucht (paramonarios). Die Einreihung von Paramonarioi unter die Verwalter von *pie causae* verdeutlicht, dass sie administrative Aufgaben übernahmen.

Doch was tat ein Paramonarios? Mit dieser Frage beschäftigten sich bereits Jean Darrouzès, Yannis Meimaris und Vasilika Leontaritou, ohne jeweils eine klare Antwort zu geben. Letztere versuchte nach Vorarbeiten Cyril Mangos²⁵⁶⁹, die Zeugnisse zusammenzustellen, ohne sie allerdings eingehend zu interpretieren²⁵⁷⁰. Meimaris hatte die Belege in Palästina gesammelt und geschlussfolgert, dass ein Paramonarios die Ländereien der Kirche beaufsichtigt habe:

»Since he was the person most conversant about the rights of the estate, he was trusted with the custodianship

2552 LBG 1217 s.v. παραμονή; Lampe 1179 s.v. προσμονάριος; Lampe 1022 s.v. παραμονάριος; Magdalino, Prosmonarios.

2553 Mateos, Le typicon de la Grande Église II 311 und 306.

2554 z. B. Gregorii Vita Basilii iunioris V 66 (542 Sullivan/Talbot/McGrath).

2555 TLL X 1, 310 s.v. paramonarius.

2556 Zu den weiteren Belegstellen von *mansonarii* bei Papst Gregor I., die Fischer vermuten lassen, dass jene Amtsträger sich um die Kirchenbeleuchtung kümmern mussten: Fischer, Der niedere Klerus 66 Anm. 259.

2557 Gregorii I papae Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum I cap. 5 (39-40 Moricca).

2558 Concilium Chalcedonense, actio XV 2 (ACO II/1 93,4-5; griechisch: 158,14).

2559 Inscriptiones christianae urbis Romae, Nr. 13412 (5, 98 de Rossi).

2560 Liber pontificalis, capp. 83,5; 84,5 und 85,5 (1, 364-369 Duchesne).

2561 Codex Carolinus, Nr. 37 (548,7-11 Gundlach). Zur Datierung: McCormick, Textes, images et iconoclasme 116-123.

2562 Quatremère/Smith, Thesaurus Syriacus II 3267; Alpi, La Route royale 81.

2563 Freundlicher Hinweis von Bernd A. Vest (Frankfurt a. M.).

2564 Concilium Chalcedonense, can. 2 (1, 70-71 Joannou). In der lateinischen Fassung des Kanons fiel der Begriff aus, was auf seine zu der Zeit geringe Bedeutung im Westen hindeutet.

2565 Darrouzès, Offikia 325 (mit Anm. 4) und 87.

2566 Ioannis Malalae Chronographia XV 1 (301 Thurn; 389 ders.). Zur Bassa-Kirche: Janin, Grands centres 33-34.

2567 So auch für den Westen konstatiert durch: Sumption, Pilgrimage 161.

2568 Codex Iustinianus I 3,46[47] § 3 (2, 31 Krüger; 5, 90-91 Otto) i. J. 530: Τοὺς δὲ θεοφιλεστάτους ἐπισκόπους, εἰ μὲν τις ῥητῶς οἱ τελευτῶντες ἐπιστήσαιεν τοῖς πράγμασιν, οἷον ξενοδόχους ἢ πτωχοτρόφους ἢ νοσοκόμους ἢ βρεφοτρόφους ἢ ὀρφανοτρόφους ἢ γεροντοκόμους ἢ παραμοναρίους ἢ οἰκονόμους ἢ ἀπλῶς τῶν εὐσεβῶν πράξεων διοικητάς, [...] Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten Nr. 771.

2569 Mango, Germia 117-132; Featherstone/Mango, Three Miracle Stories 239.

2570 Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 456-465. Beck, Kirche und theologische Literatur 114, bezeichnet ihn ebenfalls lediglich als Küster.

and in many cases his office became the object of a simoniacal bargain. He lived in or near the church..., looked after the maintenance and cleaning, and if he belonged to the lower clerical office, assisted the presbyter in the service held in that church«²⁵⁷¹.

Unbestritten ist, dass ein Paramonarios die Schlüssel einer Kirche verwaltete. Das verdeutlicht eine der Erzählungen über Daniel von Sketis (Mitte/Ende 6. Jh.), in welcher der Paramonarios des extramuralen Ioulianos-Martyriums von Antiocheia (Syria I) auch als Θυρωρός («Pförtner»²⁵⁷²) bezeichnet wird²⁵⁷³. Ebenso ergibt sich das aus der Vita des Petros von Atroa, der mit zwölf Jahren (um 785) auf einen schlüsseltragenden Prosmonarios der Theotokos-Kirche in Elaia (Asia) getroffen sein soll, der ihn am Eintritt hinderte²⁵⁷⁴.

Auch die neben der Hagia Sophia stehende Nikolaos-Kirche hatte am Ende des 11. Jahrhunderts einen Prosmonarios, wie Anna Komnene mitteilt, als sie über das Entkommen der Komnenenfamilie ins Kirchenasyl im Frühjahr 1081 berichtet: »Der Aufseher in dieser Kirche schloss ihnen [sc. den Frauen der Komnenenfamilie] nicht sofort die Türen auf, ...[sie sagten] ›sie haben all ihren Proviant aufgezehrt und möchten möglichst rasch ihren Wallfahrtsbesuch machen, da sie wieder nach Hause wollen«²⁵⁷⁵. Dieser Prosmonarios war also für die Kirchenpforte zuständig, doch zeitgleich richtet die Episode unsere Aufmerksamkeit auf das Pilgerwesen (προσκύνησις), da die Frauen der Komnenenfamilie sich als Pilger ausgaben, um Eintritt zu erlangen.

Wenn des Paramonarios' Aufgabe allein im Bewachen der Pforte bestanden hätte, wäre sein Vorkommen häufiger und zudem synonym zu dem öfter belegten θυρωρός, πυλωρός²⁵⁷⁶ bzw. ὀστιάριος²⁵⁷⁷ verwendet worden. Er hatte aber, anders als diese, auch Aufgaben im Sakralraum und Aufgaben, die über die eines κειμηλιάρχης – also eines bloßen Wächters über die heiligen Gefäße (κειμηλία)²⁵⁷⁸ – hinausgingen sowie ein begrenztes Vorkommen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Verbreitung des Amtes

Die meisten Zeugnisse beziehen sich auf Kirchen in Konstantinopel, auf die zuerst eingegangen werden soll, bevor die Belege aus den Provinzen beleuchtet werden. In der Sammlung der Wunder des hl. Artemios werden mehrfach Prosmonarioi erwähnt (2. Hälfte 7. Jh.). Angeblich dienten zehn solcher Funktionsträger zeitgleich in der Johannes-Prodromos-Kirche im Distrikt Oxeia. Diese seien alle verstorben gewesen, was dem Protagonisten der 30. Wundergeschichte, Theodoros, erlaubte, selbst ein Prosmonarios zu werden:

»Zufällig gab es damals zu der Zeit zehn Prosmonarioi, die aber alle gestorben waren; und die Kirche des Täufers hatte keinen Prosmonarios, und so wurde er zu einem. Bis zum heutigen Tag zeichnet er sich bei der Arbeit aus, ist tadellos, und dankt Gott und Seinen Heiligen«²⁵⁷⁹.

Die Angabe von zehn Prosmonarioi zur selben Zeit ist freilich vollkommen unglaubwürdig und soll entweder das Wundersame an der Begebenheit unterstreichen oder ist alternativ als eine Sukzession von zehn Amtsträgern zu verstehen²⁵⁸⁰. In den Wundern 41 und 44 ist es ein anonymer Prosmonarios, der den Heilsuchenden erklärt, wo sie sich in der Kirche zur Inkubation hinlegen sollten und welches Prozedere beachtet werden müsse, um einen Heilungserfolg zu erzielen²⁵⁸¹: »Der Prosmonarios hörte dessen [sc. Polychronios] Schmerzensschreie und sagte ihm: ›Leg dich auf die Stelle, die schmerzt. Wahrscheinlich lässt der Schmerz nach«²⁵⁸².

Dieselben Aufgaben waren dem Prosmonarios in der Anastasia-Kirche zugewiesen. Die in ihrer Datierung problematische Vita des Andreas Salos (Mitte/Ende 10. Jh. verfasst mit Rydén gegen Mango) erzählt, dass Andreas nach seinem ersten Narrenakt einem Prosmonarios übergeben wurde, der ihn der Heilung zuführen sollte. Auch er vollzog eine Inkubation, bei der ihm die hl. Anastasia im Traum erschien und erklärte, dass Andreas keiner Heilung bedürfe²⁵⁸³.

2571 Meimaris, Sacred Names 259-260.

2572 Damit einher geht seine Aufgabe, Besucher zu begrüßen und zum jeweiligen Abt/Priester zu führen, womit Pilger zwangsläufig zuerst mit ihm in Kontakt treten mussten: Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata 253-260. In diesem Fall also fiel die Aufgabe eines Pförtners mit der eines Paramonarios zusammen.

2573 Danielis Scetiōtae abbatis Narratio de Andronico argentario et coniugis Athanasia, linn. 60-66 (170 Dahlmann = 448 Wortley). Zur Kirche, die i. J. 573 zerstört wurde: Todd, Region und Patriarchat 422-423; Mayer/Allen, Churches of Antioch 83-85.

2574 Sabae Vita Petri Atroënsis, cap. 3 (73 Laurent).

2575 Annae Comnenae Alexias II 5,4 (66-67 Reinsch/Kambylis; 82 Reinsch): Ὁ δὲ γε ἐν τῷ τοιοῦτῳ τεμένει προσμένων ταχέως αὐταῖς οὐκ ἀπεζύγου τὰς θύρας, [...] τὰ δὲ πρὸς χρεῖαν ἅπαντα δαπανήσασαι ἐπισπεύδουσι τὴν προσκύνησιν οἴκαδε ἐθελούσαι ἐπανελθεῖν.

2576 Erwähnung bspw. im Typikon des Mamasklosters in Konstantinopel in der Mitte des 12. Jhs.: Typicon Mamantis monasterii, cap. 13 (271 Eustratiades; 1004 Bandy).

2577 Hübner, Klerus 37-39. Wipszycka, Ordres mineurs 209-210, konstatiert angesichts der Erwähnungen in ägyptischen Papyri, dass das Amt des Paramon-

arios von dem des einfacheren Thyro(u)ros zu trennen ist. S. auch Meimaris, Sacred Names 253-254. Für den lateinischen Sprachraum lässt sich dasselbe beobachten: Häufige Erwähnung von Pförtnern, aber seltenes Auftreten von paramonarii und mansionarii.

2578 Darrrouzès, Offikia 315.

2579 Miracula Artemii, mir. 30 (44 Papadopoulos-Kerameus; 163 Crisafulli): Κατὰ τὴν δὲ τῷ τότε χρόνῳ δέκα προσμοναρίων ὄντων, πάντες ἦσαν τελευτήσαντες, καὶ ἦν ἡ ἐκκλησία τοῦ Προδρόμου χωρὶς προσμοναρίου, καὶ γίνεται προσμονάριος ὅστις καὶ μέχρι τοῦ νῦν περίεστιν δουλεύων, ἀνελλιπῆς ὢν καὶ εὐχαριστῶν τῷ θεῷ καὶ τοῖς αὐτοῦ ἁγίοις.

2580 Um diese seltsame Erzählung zu erklären, nimmt Nesbitt, Introduction 18-19, an, dass die zehn Prosmonarioi nacheinander verstorben waren und aus finanziellen Gründen nicht durch neue ersetzt worden waren.

2581 Miracula Artemii, mir. 44 (73 Papadopoulos-Kerameus; 221 Crisafulli) und folgende Ann.

2582 Miracula Artemii, mir. 41 (68 Papadopoulos-Kerameus; 211 Crisafulli): Τούτου τὰς ὁδύνας ἀκούων ὁ προσμονάριος ἔφη αὐτῷ. ἐπὶ τὸ μέρος, ὃ ὁδύνασαι, θές εαυτόν. ἴσως ὁ πόνος θραύει.

2583 Nicephori presbyteri Vita Andreae Sali, cap. 2 (2, 18-20 Rydén).

Laut der Mirakelsammlung für die Theotokos-Kirche in Elaia in Pera suchte der Offizier Georgios Heilung bei den dort rekondierte Reliquien des hl. Theron. Der zuständige Prosmonarios habe ihn mit Öl aus dem Sarkophag gesalbt, woraufhin Georgios genesen sei (2. Hälfte 7. Jh.)²⁵⁸⁴. Dieser Prosmonarios könnte eventuell mit jenem zu identifizieren sein, der an der Translation der Reliquien von Zypern nach Konstantinopel um 650 beteiligt war²⁵⁸⁵.

Ein aus Ägypten übergesiedelter Konstantinopolitaner stahl bei einem Besuch in der Kirche des Apostels Thomas in τὰ Ἀμαρτίου i. J. 646/647 ein dort verehrtes goldenes Kreuz. Der Wunderbericht erzählt, dass der Diebstahl dem dortigen Prosmonarios von Apostel Thomas in einem Traum offenbart wurde, wodurch er das Kreuz zurückerlangen konnte und der Dieb mit Paralyse bestraft wurde²⁵⁸⁶.

Die ebenfalls als Pilgerziel bekannte Theotokos-Kirche in Chalkoprateia besaß im 9. Jahrhundert zumindest einen Prosmonarios²⁵⁸⁷. Des Weiteren diene Nikolaos Androsalites, der möglicherweise mit dem nachmaligen Patriarchen Nikolaos I. Mystikos zu identifizieren ist²⁵⁸⁸, als Prosmonarios in der Diomedes-Kirche Konstantinopels, welche laut der Logothetenchronik explizit Reisende (ὁδοιπορία) empfing (Mitte 9. Jh.)²⁵⁸⁹. Die Hagia Sophia hatte im 9./10. Jahrhundert mehrere Prosmonarioi, ohne dass aber zu ihnen genaueres bekannt wäre²⁵⁹⁰. Alle genannten konstantinopolitanischen Kirchen sind als Pilgerdestinationen bekannt.

Bezüglich der Provinzen ergibt sich ein ähnliches Bild (Abb. 29). Im Pilgerheiligtum von Abū Mīnā und in seiner Filiale Philoxenite versah ein Paramonarios seinen Dienst (5. Jh.), indem er dem Oikonomos in Verwaltungsaufgaben für das Patriarchat von Alexandria assistierte²⁵⁹¹. Ein weiterer Paramonarios des Patriarchats ist namentlich mit dem Diakon Themision belegt, der für die Bewachung der heiligen Geräte der Kirche von Alexandria zuständig war (2. Hälfte 5. Jh.)²⁵⁹². Der Mönch Stauracius und der Presbyter Theodoros – beide Kleriker der Markos-Kirche von Alexandria – verhandelten mit venezianischen Kaufleuten, als diese i. J. 827/828 die Markusreliquien gewaltsam nach Venedig entführten²⁵⁹³. Im lateinischen Translationsbericht werden sie als *custodes* bezeichnet. Das Zeugnis erlaubt den Rückschluss, dass ihre Aufgabe im Schutz des Kirchengeräts und der Reliquien bestand, so dass die Venezianer nur durch deren Zustimmung ihren hl. Raub (*furtum sacrum*) durchführen konnten.

Bewachungsaufgaben waren auch einem anonymen Paramonarios in Syrien übertragen, der in Zacharias' syrischer Vita des Patriarchen Severos von Antiocheia (512-518) Erwähnung findet. Aus der Episode, die hier in der französischen Übersetzung Marc-Antoine Kugeners wiedergegeben wird, geht hervor, dass der Paramonarios die Edelmetallvotive einer Martyriumskirche in der Nacht stehlen konnte, da er sie allein bewachte:

»Chrysaorios, en homme dépourvu d'esprit, ajouta foi à ces paroles. Ayant eu peur un certain motif une conversation avec le paramonarios de la chapelle dite le second martyrion, il lui fit part de cette promesse de trésors. Celui-ci, comme il était fasciné par l'or, répondit qu'il y avait beaucoup de tombeaux isolés dans le temple dont il avait la garde, et qu'il leur serait possible d'y accomplir, au milieu de la nuit, ce qu'ils avaient en vue. Ils se rendirent donc tous, après avoir attendu ce moment, au martyrion [...]. Quant au paramonarios, il prit parmi les vases sacrés l'encensoir d'argent, et le donna à celui qui promettait de pratiquer le nécromancie, d'évoquer le force les âmes des morts, et d'apprendre d'elles en quel lieu ces trésors étaient cachés«²⁵⁹⁴.

Auch in Euchaïta ist es ein Prosmonarios, welcher den Schrein des Theodoros Tiron im Auftrag des Ortsbischofs betreute und sogar die berühmte dortige Panegyris organisierte (5. Jh.)²⁵⁹⁵. Eine ungefähr zeitgleiche Grabinschrift eines Diakons und Lektors Stephanos, der außerdem als Paramonarios bezeichnet wird, wurde vor Ort gefunden²⁵⁹⁶. Aus der variablen Verwendung von Prosmonarios und Paramonarios lässt sich schließen, dass beide Begriffe im Heiligtum unterschiedslos Verwendung fanden.

Das offenbar bedeutende, aber bislang nicht lokalisierte Georgsheiligtum in Phatrynos bei Amastris (Paphlagonia) besaß einen Prosmonarios, der in zwei Wundern eine Rolle spielt, wo er direkte Anweisungen vom hl. Georg erhält (11./12. Jh.)²⁵⁹⁷. Somit fungierte der Prosmonarios als Mittler zwischen dem Pilger und dem angerufenen Heiligen.

Inschriftlich ist ein Presbyteros und Paramonarios Anastasios im Dorf Chedara bei Tyros (*Phoenice maritima*) bezeugt, der von Kaiser Tiberios II. (578-582) Grenzsteine zur Demarkation des Asylbereichs für die von ihm betreute Kirche erbat²⁵⁹⁸. Als Besucher des Areals erwähnt er neben Schutzsuchenden auch solche, die nicht gesund seien (τοὺς οὐχ ὑγιῶς τοῖς θείοις χρωμένους σηκοῖς), vermutlich erkrankte Pilger.

2584 *Miracula Therapontis*, cap. 16 (128 Deubner).

2585 *Miracula Therapontis*, cap. 11 (126 Deubner). – PmbZ 10711.

2586 *Miraculum in ecclesia Thomae in Amantia* (229-230 Featherstone).

2587 *Eliae oekonomi Miraculum imaginis Deiparae Chalcopratensis*, cap. 2 (853,65 Lackner).

2588 Darrouzès, *Offikia* 36 Anm. 1; PmbZ 25886.

2589 Symeonis magistri *Chronicon*, capp. 131,13-15 (237-239 Wahlgren) und 132,11 (264 Wahlgren). Zum Diomedes-Kloster: Nesbitt, *Monastery of Diomedes* 339-345 (mit Verw.).

2590 *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis* I 1 (1, 18 Reiske) und I 9 (1, 68 Reiske).

2591 *Vita Apollinariae virginis*, cap. 8 (PG 114, 324).

2592 Ioannis Rufi *Plerophoriae*, cap. 74 (128-129 Nau).

2593 *Translatio Marci Evangelistae in Venetiam* (92 Dennig-Zettler). Zum *furtum sacrum* allgemein: Geary, *Furta Sacra*.

2594 *Zachariae scholastici Mytilensis Vita Severi* (71-72 Kugener).

2595 *Chryssippi presbyteri Hierosolymitanis Miracula Theodori Tironis*, mir. 6,1 (327 Sigalas; 75 Haldon).

2596 Haldon, *Euchaïta* appendix insc. no. 5; Marek/Adak, *Epigraphische Forschungen*, insc. Nr. 112.

2597 *Miracula Georgii Diospolitani*, mir. 4 (20 Aufhauser) und 8 (94-100 Aufhauser).

2598 SEG VII 327. – Dain / Rouillard, *Inscription d'asile* 318.



Abb. 29 Landkarte mit Eintragung der Paramonarii (rot), Prosmonarii (schwarz) und kirchlichen Mansionarii (grün), 5.-11. Jh. – (Karte M. Ritter).

Die weiteren bekannten Belege äußern sich zwar nicht zu den Aufgaben oder der Stellung eines Paramonarios, jedoch kann durch die erwähnten Kirchen ein Verbreitungsmuster erschlossen werden. Qal'at Sim'an hatte mehr als einen Paramonarios (5. Jh.)²⁵⁹⁹, ebenso besaßen die Johanneskirche von Alexandria (Ioannes, um 527)²⁶⁰⁰ und die Eirenen- (578/579)²⁶⁰¹ und Theotokos-Kirche (Ioannes i. J. 518)²⁶⁰² in Tyros beide jeweils einen solchen Funktionsträger. Berytos (*Phoenice maritima*) hatte für seine Judas-Kirche den Paramonarios Kosmas angestellt (6. Jh.)²⁶⁰³ und in Tripoli versah ein Paramonarios namens Leontios im Martyrion für den gleichnamigen Heiligen seinen Dienst (6. Jh.)²⁶⁰⁴, das als Pilgerheiligtum bekannt war²⁶⁰⁵. Die Kirche für Johannes

den Täufer in Samaria/Sebaste hatte im 6. Jahrhundert einen Paramonarios namens Konstantinos, der das Chalkedonense nicht akzeptierte und deshalb ins Exil gehen musste²⁶⁰⁶.

In den 420er Jahren bezahlte der Paramonarios und Diakon Akkibas Mosaikböden in der kreuzförmigen Kirche Qausiyeh²⁶⁰⁷, die *extra muros* vor Antiocheia gelegen war und zumeist mit dem Babylas-Martyrion identifiziert wird²⁶⁰⁸. Auch für die seit dem Ende des 6. Jahrhunderts als Patriarchatskirche von Antiocheia dienende Kassianos-Kirche (seit dem 11. Jh. auch Petros-Kirche genannt²⁶⁰⁹) ist ein Paramonarios erwähnt (um 580)²⁶¹⁰. Im nahen Seleukeia Pieria (Syria I) stiftete ein Paramonarios und Diakon i. J. 625 Mosaikböden²⁶¹¹. Durch Bauinschriften sind der Paramonarios Apolli-

2599 Sie entdeckten Symeons tote Mutter vor dem Eingang zum Heiligtum: Antiochii Vita Symeonis Stylitae senioris, cap. 14 (34 Lietzmann; 93 Doran).

2600 Ioannis Malalae Chronographia XVIII 15 (363 Thurn; 450 ders.); Theophanis confessoris Chronographia, sub an. 6035 (222-223 de Boor; 323 Mango/Scott). – Die Johanneskirche lag wohl im früheren Serapeion der Stadt, s. Wipszycka, Ordres mineurs 209. Für dieselbe Kirche gibt es einen weiteren Beleg für einen Paramonarios: BHG 1442pb (überliefert gemeinsam mit Ioannes Moschos' *Pratum spirituale* in Cod. Paris Coislin. 257, foll. 42-43 und Cod. Ambros. M083 suppl. 43003, foll. 128'-130'). – Die Erzählung handelt von einem anonymen Paramonarios an der Serapeion-Kirche, der einem alten Mann hilft.

2601 Hondius, SEG VII 327.

2602 Epiphanius episcopi Tyri epistula (ACO III 82-83).

2603 Zachariae scholastici Mytilensis Vita Severi (63 Kugener).

2604 Zachariae scholastici Mytilensis Vita Severi (81 Kugener).

2605 Fiey, Martyrion de Léonce 77-98.

2606 Ioannis Rufi Plerophoriae, cap. 29 (70-72 Nau). – Horn, Asceticism 326.

2607 Meyer, Late Antique Church at Qausiyeh 161-177; Mayer/Allen, Churches of Antioch 42.

2608 Todt/Vest, Syria 642; Mayer/Allen, Churches of Antioch 32-51.

2609 Todt, Region und Patriarchat 402-403; Mayer/Allen, Churches of Antioch 52-55.

2610 Ioannis episcopi Ephesini Historia ecclesiastica, cap. 41 (167 Brooks); Michaelis Syri Chronicon X 17 (2, 345 Chabot). – Mayer/Allen, Churches of Antioch 52.

2611 Todt/Vest, Syria 1717.

narios in Bāšakūḥ für den August 462²⁶¹² und ein anonymes Paramonarios in Burğ al-Qā'ī für das Jahr 539/540 (beide in Syria II)²⁶¹³ bekannt.

Das Sinai-Kloster²⁶¹⁴ und das Ioannes-Kloster am Jordan²⁶¹⁵ beschäftigten im 7. Jahrhundert Paramonarioi. Die Anlage von Alahan manastir in Isaurien bietet den Sarkophag eines Paramonarios Tarasios (um 500)²⁶¹⁶; ebenso sind im nahen Korykos zwei Paramonarioi bestattet, nämlich Paulos und Menas (6./7. Jh.)²⁶¹⁷. In der Demetriuskirche von Thessaloniki diente ein Paramonarios namens Onesiphoros (7. Jh.)²⁶¹⁸. Ein zyprischer Paramonarios hatte Zugriff auf Edelmetall, um es im Auftrag des Bischofs an einen Bedürftigen auszuteilen (7. Jh.), allerdings wird der Name der Kirche nicht mitgeteilt²⁶¹⁹.

Die Reihe setzt sich mit der Georgskirche in Latomion bei Prainetos fort (Bithynia, um 600)²⁶²⁰ und dem Paramonarios Anastasios in einer Kirche in Katesia (Bithynia, 9. Jh.), auf den Niketas Patrikos traf²⁶²¹. Das Michaelsheligtum von Chonai beschäftigte Prosmonarioi jeweils im 8./9.²⁶²² und im 10. Jahrhundert²⁶²³. Die Nikolaos-Kirche von Myra hatte angeblich drei Prosmonarioi zum Schutz der dortigen Reliquien, als die Bareser ihr *furtum sacrum* begingen (Ende 11. Jh.)²⁶²⁴.

Nach seiner Vita diente Zosimos vor seiner Weihe zum Bischof von Syrakus in den 640er Jahren für etwa 30 Jahre als Prosmonarios der Loukia-Kirche in der gleichen Stadt²⁶²⁵, dem wichtigsten Martyrium Siziliens. Die lateinische Übersetzung der Vita bezeichnet ihn als *custos*²⁶²⁶. Der Eirenenkirche im kalabresischen Rossano diente in den 970er Jahren ein Prosmonarios namens Kaniskas²⁶²⁷. Die im Rom des 10. Jahrhunderts entstandene Vita des Alexios behauptet, der Heilige sei in Edessa auf einen Prosmonarios getroffen²⁶²⁸. Der Kleriker ist als eine fiktive Figur aufzufassen, jedoch erlaubt die Bezeichnung den Rückschluss, dass der Autor aus dem Kernbereich oder Westen des Reiches stammte, da er nicht den in Syrien gängigen Term *Paramonarios* verwendete. Im

10 km südwestlich von Monemvasia gelegenen Tairea versah um 920 ein Mönch und Prosmonarios Antonios seinen Dienst in der noch heute bestehenden Theotokos-Kirche²⁶²⁹.

Während der Herrschaft Kaiser Konstantins IX. ereignete sich angeblich etwa i. J. 1041/1042 ein Marienwunder im Katholikon des Athosklosters Kastamonitou, wo ein Prosmonarios namens Agathon diente²⁶³⁰. Diese Angabe wird in der Gründungslegende des Klosters überliefert. Obgleich sie ein später und zweifelhafter Text ist, belegt sie erneut, dass in der entwickelten byzantinischen Kirche stets die Bezeichnung Prosmonarios anstatt Paramonarios Verwendung fand. Abseits dessen erscheint das Amt nur noch ein einziges weiteres Mal in den Athosakten: zum Jahre 1363 im Kloster Panteleimon. Dort versieht es ein gewisser Ionas, Prosmonarios der heiligen Väter²⁶³¹. Offenbar verbreitete sich das Amt auch in Klöstern, soweit bei ihnen ein regelmäßiger Pilgerverkehr zu verzeichnen war.

Weitere Paramonarioi sind lediglich durch spätantike Grab- oder Mosaikinschriften bekannt, sei es ein gewisser Elias in der Chora von Kyaneai (Lycia), ein Christos (?) in Erekli (Pisidia, heute Azizye)²⁶³² oder ein Anonymus in Antiocheia (420er Jahre)²⁶³³. Im isaurischen Aphrodisias begegnet ein Lektor²⁶³⁴ und in Owasada/Vasada (Lycaonia) ein Priester Segnas²⁶³⁵. Besonders häufig belegt sind Paramonarioi in Palästina. Zu nennen ist ein Diakon Theoteknos in der Petros- und Paulos-Kirche in Kaisareia (Palaestina I)²⁶³⁶ und drei Männer in Gerasa (6./7. Jh., Arabia): ein Diakon Saolas in der Prokopios-Kirche²⁶³⁷, ein Priester Theodoros in der Kosmas- und Damianos-Kirche und ein gewisser Sergios in der Jesajakirche²⁶³⁸. Durch Mosaikinschriften auf dem Berg Nebo (Palaestina II) in zwei verschiedenen Kirchen (Georgios; hll. Lot und Prokopios) wissen wir von einem anonymen Presbyter (525 oder 540) und dem Presbyter Barichas (527)²⁶³⁹. In Kissufim (Palaestina I) dokumentiert ein auf 576 datiertes Mosaik einen Diakon Theodoros der zeitgleich Mönchs-Hegumenos gewesen

2612 Todt/Vest, Syria 987-988.

2613 Todt/Vest, Syria 1030-1031.

2614 Anastasii Narrationes de patribus Sinaitis 1 und 39 (60 und 82-3 Nau). – Meimaris, Sacred Names 262 Nr. 1298; Ševčenko, Early Period of the Sinai Monastery 264 Nr. 14 (Diakon Euthymios?).

2615 Leontii Damasceni Vita Stephani Sabaitae (AASS Iul. III 565).

2616 Mango, Germia Postscript 298-299; Hill, Churches of Cilicia and Isauria 69.

2617 Keil/Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien 590 und 638; Heberdey/Wilhelm, Kilikien 69 und 150.

2618 Miracula Demetrii, mir. I 7, 63-64 (98 Lemerle).

2619 Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii, capp. 20,3 und 29,6 (368 und 381 Rydén).

2620 Vita Theodori Syceotae, cap. 157,24 (130 Festugièrè). – Kaplan, Les saints en pèlerinage 118.

2621 Vita Nicetae patricii, cap. 31 (349 Papachryssanthou).

2622 Archippi Miracula Michaelis archangeli Chonis metaphrastica, capp. 4 und 9 (293 und 301 Bonnet; 402 und 404 Bouvier/Amsler). – Diese Mirakelsammlung wurde von einem Prosmonarios des Heiligtums verfasst aber ihre Datierung ist umstritten; Vorschläge reichen vom 4.-9. Jh. wobei ich aufgrund stilistischer Erwägungen eine Zeitstellung im 8./9. Jh. als wahrscheinlich erachte.

2623 Sisinnii II patriarchae Constantinopolitanis Miracula Michaelis archangeli Chonis (AASS Sep. VIII 41c).

2624 Translatio reliquis Nicolai a Myra in Barium, cap. 5 (438 Anrich). – Zum *furtum sacrum* allgemein: Geary, Furta Sacra. Zum Raub in Myra s. Bellomo, Gerusalemme 63-85; Grant, Byzantium's Ashes 247-265.

2625 Menologium Basilianum, 21. Januar (PG 117, 273a).

2626 Vita Zosimi episcopi Syracusani, cap. 1,6 (AASS Mart. III 840). – PmbZ 8670.

2627 Bartholomei abbatis Vita Nili iunioris abbatis Cryptae Ferratae, cap. 41 (86 Giovanelli; 133 Capra/Murzaku/Milewski). – PmbZ 23668.

2628 Vita Alexii, cap. 4 (246 Esteves Pereira).

2629 Vita Theodori Cytherensis, lin. 181 (287 Oikonomides). – Kalligas/Kalligas/Stroud, Tairia 469-490; PmbZ 20493.

2630 Acta monasterii Castamoniti App. II (99-100 Oikonomides).

2631 Acta monasterii Panteleimoni 13,36 (111 Lemerle/Dagron/Čirkovič; ebenda 108).

2632 Hild/Hellenkemper, Lykien und Pamphylien 152. Erekli: SEG XIX 819a.

2633 Jalabert/Mouterde, Inscriptions de la Syrie III/1 778.

2634 Feissel, Chroniques 160-161 Nr. 498.

2635 Swoboda/Keil/Knoll, Denkmäler aus Lykaonien 30 Nr. 67.

2636 Meimaris, Sacred Names 260, Nr. 1285.

2637 Meimaris, Sacred Names 260, Nr. 1288.

2638 SEG VIII 336; SEG XXX 1711 und 1715; SEG XXXI 1414; Gatièr, Inscriptions de la Syrie XXI 97; Lehmann/Holum, Inscriptions of Caesarea Maritima 202; Welles, Inscriptions Nrn. 304. 315 und 316; Baumann, Spätantike Stifter 241-244 und 260.

2639 Meimaris, Sacred Names 261 Nrn. 1289-1290; Saller/Bagatti, Town of Nebo, insc. Nrn. 1 und 12 mit Kommentar auf 157-158 (mit Verw.).

war²⁶⁴⁰. Ein Presbyter Prokopios beteiligte sich an der Stiftung eines Mosaiks im Baptisterium des Episkopalkomplexes von Gaza (Ende 6. Jh.)²⁶⁴¹. Im südöstlichen Hinterland Gazas, in Beer Shemaʿ/Birsama, ist ebenfalls durch ein Mosaik ein Presbyter Stephanos in der gleichnamigen Kirche belegt (2. Hälfte des 6. Jhs.)²⁶⁴².

Ein Mosaikboden aus dem 5. Jahrhundert erwähnt einen Paramonarios Zenobios in der Neiloskirche (sogenannte Nordkirche) von Memphis/Mamshit (Palaestina III)²⁶⁴³. Riḥab, eine Bostra zugehöriger Weiler (Arabia), bezeugt in zwei Mosaiken den Presbyter Bassos (596)²⁶⁴⁴ und einen Ioannes (620)²⁶⁴⁵.

Das Vorkommen der Quellenbelege zu dem Amt in verschiedenen konstantinopolitanischen und anatolischen Pilgerkirchen (Euchaïta, Latomion, Chonai, Myra) sowie Pilgerzentren in den orientalischen Provinzen (Qalʿat Simʿān, Abū Mīnā, Alexandriens früheres Serapeion, Kaisareia, Gerasa, Gaza) lässt eine Korrelation des Auftretens mit dem Pilgerverkehr vermuten. Auch wenn nicht alle Quellen auf Pilgeraktivität verweisen, bezeugen sie dennoch eine stärkere Verbreitung des Amtes in just jenen Regionen, die besonders von ortsfremden Pilgern frequentiert wurden, nämlich in Palästina und Syrien.

Es drängt sich auf, die Grabeskirche als den wichtigsten Pilgerschrein der Christenheit in den Blick zu nehmen. Dort ist ein Paramonarios nur an einer Stelle bezeugt, nämlich im Typikon der Anastasis-Kirche, das zwar vor 1009 kompiliert aber nur durch ein 1122 kopiertes Manuskript überliefert wurde. Dort nimmt der Paramonarios mit dem übrigen Klerus an der Liturgie der zweiten Stunde am Ostersonntag teil²⁶⁴⁶. Daraus lässt sich schließen, dass es zur gleichen Zeit nur einen einzigen Kleriker mit diesem Amte gab. Das mag darin begründet sein, dass die einem Paramonarios üblicherweise zugewiesenen Aufgaben für den Publikumsverkehr im Falle der Grabeskirche von anderen Klerikern übernommen wurden. Nur für die Grabeskirche ist mit den *φραγγελιται* besonderes Personal bezeugt: einerseits bei Ioannes Moschos (um 605)²⁶⁴⁷ und andererseits im *Commematorium de casis Dei* (808)²⁶⁴⁸. Eingebunden in den Pilgerverkehr waren überdies die Mönche des angrenzenden Spoudaioi-Klosters²⁶⁴⁹.

Die Zeugnisse legen nahe, dass die Aufgabe eines Paramonarios nicht nur darin bestand, den mobilen Kirchenbesitz – insbesondere die Edelmetallvotive und Reliquien – zu

bewachen, sondern auch die Votive in Empfang zu nehmen und zur Präsentation aufzubauen. Paramonarioi sind ebenfalls in Bezug auf Almosenverteilung in Gold erwähnt, womit sie insoweit mit wirtschaftlichen Belangen befasst waren, wenn der Oikonomos solche Aufgaben an sie delegierte. Daneben wurden ihnen die Aufgaben der Pilgerbetreuung und -anleitung zugewiesen. Das war insbesondere für ortsfremde Pilger notwendig, die nichts über die örtlichen Gegebenheiten und Kultpraktiken wussten. Insofern vermittelte ein Paramonarios zwischen dem Pilger und dem Heiligen und regulierte den Pilgerbetrieb, wie anhand der Schilderungen zur Artemios-Krypta, zur Anastasia-Kirche und zur Georgskirche in Phatrynos deutlich wird. Sie waren mithin weniger Pfortner als vielmehr Verwalter reicher Pilgerkirchen im Auftrag des Bischofs.

Diese Beobachtungen erlauben, das Amt des Paramonarios bzw. Prosmonarios mit dem christlichen Pilgerwesen wieder zusammenzuführen, aus dem es nach meiner Ansicht hervorging und von dem es abhing. Belege eines solchen Funktionsträgers in einer Kirche vermag Pilgeraktivität anzuzeigen.

Dividendenprinzip

Das Personal der östlichen Pilgerzentren wurde zum einen durch ein fixes, aber niedriges jährliches Einkommen²⁶⁵⁰ und wie alle übrigen Teile des Episkopats zusätzlich durch ein Dividendenprinzip versorgt²⁶⁵¹. Das heißt, die Überschüsse aus den Gaben für Bedürftige wurden aufgeteilt²⁶⁵², wobei nach den in Syrien um 380 zusammengestellten *Canones apostolicae*²⁶⁵³ vier Zehntel an den Bischof (als Diözesaneinkommen) gehen sollten, drei Zehntel an die Priester, zwei an die Diakone und ein Zehntel an alle übrigen wie die Hypodiakone, die Anagnostai etc.²⁶⁵⁴. Offenbar wurden abseits dieses Prinzips verderbliche Spenden aber zu gewissen Anteilen auch direkt an Bedürftige abgegeben – wie sich aus westlichen Quellen ergibt²⁶⁵⁵ und was auch für den östlichen Reichsteil anzunehmen ist. Ein Richterspruch des Eustathios Rhomaios (Mitte 11. Jh.) bezüglich einer Kirche im Thema Chaldia verfügte, dass zusätzlich zu den geschenkten Edelmetallgeräten ein Viertel der Gaben bei der Kirche zu verbleiben

2640 Meimaris, Sacred Names 261 Nr. 1291; SEG XXX 1680; Madden, Mosaic Pavements 99 Nr. 135.

2641 Madden, Mosaic Pavements 68 Nr. 81.

2642 Madden, Mosaic Pavements 44 Nr. 49.

2643 Meimaris, Sacred Names 261 Nr. 1292; Madden, Mosaic Pavements 171 Nr. 249.

2644 Meimaris, Sacred Names 261-262 Nrn. 1293-1294; SEG 30, 1711.

2645 Meimaris, Sacred Names 262 Nr. 1296.

2646 Typicon ecclesiae Hierosolymitanae (179 und 184 Papadopoulos-Kerameus).

2647 Ioannis Moschii Pratum spirituale, cap. 49 (PG 87, 2904; 40 Wortley).

2648 Commematorium de casis Dei, lin. 4 (200 McCormick). – McCormick, Charlemagne's Survey 138-139.

2649 Zu den *σπουδαίοι*, die andernorts Laienbruderschaften bezeichneten: Pétrides, Le monastère des Spoudaï 225-231; Aviam/Ashkenazi, Pilgrim Monasteries 571-573; Wipszycka, Institutional Church 338; Herrin, From Bread and

Circuses to Soup and Salvation 282. Das zur Grabeskirche zugehörige Kloster (gegründet 494) war nach ihnen benannt und ging möglicherweise ebenfalls aus einer solchen Kultgemeinschaft hervor, zu diesem Kloster: Galadza, Liturgy 90-91. Andere Laienbruderschaften mit Funktionen im Pilgerverkehr waren offenbar die *φιλοπόνοι*: Herrin, From Bread and Circuses to Soup and Salvation 282 (mit Verw.); Horden, Confraternities 40-43; Chitwood, Typologisierungen 220.

2650 Jones, Church Finance 92-94; Caner, Miraculous Economy 343.

2651 Caner, Miraculous Economy 341-342; Jones, Church Finance 92.

2652 Sumption, Pilgrimage 162.

2653 Kaufhold, Sources of Canon Law 224; Ohme, Sources of Greek Canon Law 29.

2654 Constitutiones apostolicae VIII 31 (234 Metzger).

2655 Vita Dalmatii episcopi Rutenis, cap. 9 (548 Krusch).

hatte, wobei letzteres unter den Klerikern aufzuteilen war²⁶⁵⁶. Die übrigen drei Viertel waren den ortsansässigen Bedürftigen zudedacht. Für die mit sehr vielen Klerikern ausgestattete Hagia Sophia in Konstantinopel ist für eine sehr viel spätere Zeit bekannt, dass die Einnahmen gedrittelt wurden, wobei ein Drittel an den Patriarchen ging und zwei Drittel an den übrigen Klerus verteilt wurden, wie wir verhältnismäßig detailliert aus einem Brief des Patriarchen Neilos erfahren (Mai 1384)²⁶⁵⁷. Es wird somit deutlich, dass das Verteilungsprinzip keinen grundlegenden Veränderungen unterworfen war.

Dieses im Osten verbreitete Prinzip findet sich in Abwandlungen auch in den spätantiken Kirchen des westlichen Mediterraneum, wobei ich hier nur Italien kurz anführen möchte²⁶⁵⁸. Im Bistum Rom des 5. und 6. Jahrhunderts wurden die sowohl aus dem *reditus* (Schenkungen/ Stiftungen) als auch den *oblaciones* gewonnenen Einnahmen exakt geviertelt zwischen dem Bischof, dem übrigen Klerus, den Bedürftigen und zuletzt der *fabrica ecclesiae*, also dem Unterhalt und der Ausstattung der Gebäude (z. B. Beleuchtung)²⁶⁵⁹. Dasselbe Verfahren finden wir am Beginn des 6. Jahrhunderts in Ravenna angewandt, wie wir dank Agnellus wissen²⁶⁶⁰. Die ortsansässigen Bedürftigen erhielten also anteilig von den eingehenden Gaben der Gläubigen Lebensmittel und Almosen²⁶⁶¹. Da in Pilgerheiligtümern mehr gegeben wurde, lässt sich die Pilgerökonomie als sogenannte *distributive economy*²⁶⁶² beschreiben, da sie Teile der von Pilgern stammenden Schenkungen an andere Personen vor Ort weitergibt.

Die Bischöfe blieben für die Finanzadministration des Bistums verantwortlich, auch wenn sie die Aufgaben an subalterne Oikonomoi und andere Kleriker delegierten. Der stetig wachsende Kirchenbesitz vieler Bistümer führte dazu, dass die Verwaltung immer mehr zu einer der Hauptaufgaben des Bischofs wurde. Dies beklagte z. B. Ioannes von Damaskos. Die ikonoklastische Kontroverse gab ihm Gelegenheit, die zu starke Verstrickung der Bischöfe in ökonomische Angelegenheiten (genannt sind Ländereien, Geld, Pferdezucht, Viehzucht, Handel mit Getreide, Wein, Öl, Textilien und Seide) als Vorwurf zu erheben:

»Die Bischöfe kümmern sich um nichts anderes als um Pferde und Rinder, Herden, Bauern und golddurchwirkte Ge-

wänder. Wie sie das Getreide verkaufen, wie sie den Wein verteilen, und wie sie das Gewicht der Seide wiegen: Nichts anderes bedenken sie so sorgfältig wie das gemünzte Geld und das Standardgewicht«²⁶⁶³.

Der beschriebene Missstand wird wohl ein allgemeines Phänomen in vielen Bistümern gewesen sein.

Personalauswahl

Mithilfe der Neuen Institutionenökonomik (NIÖ) sollte auch ein Blick auf das konkrete Personal geworfen werden, das die Wirtschaftsadministration in den Pilgerheiligtümern ausübte. Nicht komplett ausgeblendet werden sollte der Umstand, dass es die Menschen sind (nicht die »Pilgerzentren«), die im Rahmen ihres Erfahrungshorizontes die wirtschaftlichen Entscheidungen treffen. Bischöfe und Oikonomoi sind die Agenten; ihr Handeln war insbesondere durch die Tradition beschränkt, d. h. durch das christlich basierte und moralische Handeln – gerade bei der Verwaltung von Pilgerheiligtümern. Rudolf Richter bemerkt zu dieser Frage: »Affektuelles« soziales Handeln, das »durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen« des Akteurs bestimmt ist, spielt eine Rolle in der Gestaltung des allgemeinen Umfeldes der Wirtschaftstätigkeit, ebenso wie »traditionales« soziales Handeln, das durch »eingelebte Gewohnheit« bestimmt ist [...]. Wir wissen, daß weitgehend die Vergangenheit die Gegenwart beherrscht, daß Geschichte von Belang ist«²⁶⁶⁴. Mit anderen Worten: Gewinnmaximierung und Investition in zukünftige Erträge sind nicht im erwartbaren Fokus der in Frage stehenden Agenten, die alleamt Kleriker waren, da sie nicht nur vom Gedankengut der christlichen Ökonomie besonders durchdrungen²⁶⁶⁵, sondern auch für andere Aufgaben als das Wirtschaften ausgebildet waren.

Dieses Problem lässt sich noch tiefgehender beleuchten. Der Prinzipal-Agent-Ansatz führte ausdrücklich Anreize in die ökonomische Analyse ein, die zur Ausübung von Tätigkeiten und zur Auswahl von Personal führen. Eigennützige Agenten müssen trotz asymmetrischer Information zwischen dem Agenten und ihrem zumeist in einiger räumlicher Entfernung sitzendem Vorgesetzten (in unserem Fall dem Bischof) durch

2656 Eustathii Romani Epitome legum 15,8 (4, 50-51 Zepos). – Papagianni, Oikonomika tou klērou 227.

2657 Acta patriarchatus Constantinopolitani, Nr. 364 (MM II 64): Ἐπειτα λέγει καὶ διατάσσεται ἡ μετριότης ἡμῶν περὶ μὲν τῆς χώρας τοῦ οἰκονομίου καὶ τῶν εἰσοδημάτων αὐτῆς, ἐκβαλλομένων πρότερον τῶν ἐξόδων, τὰ μὲν τρίτα λαμβάνει τὸν πατριάρχη χάριν τοῦ κελλίου αὐτοῦ, τὰ δὲ δίμοιρα λαμβάνει τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς καὶ μερίζει αὐτὰ πρὸς ἑαυτοὺς ἀναλόγως ἕκαστον πρὸς τὴν ἴδιαν τάξιν καὶ τὸν βαθμὸν καὶ πρὸς τὸν κόπον αὐτοῦ, ἀπὸ δὲ τοῦ ἀμπελίου τοῦ περατικοῦ λαμβάνει τοὺς ἐκκλησιαστικοὺς, ὅσον ἂν μέρος ὁ πατριάρχης διακρίνη, εἰς τὴν ἐκείνου γὰρ διάγνωσιν ἀνατίθῃσι τοῦτο ἡ μετριότης ἡμῶν. Eine Neuedition ist an der ÖAW in Vorbereitung.

2658 Zu dem Verteilungsmodus in der Martinskirche von Tours: Sumpston, Pilgrimage 162-164.

2659 Simplicii papae ep. 3 (PL 58, 37); Gelasii papae ep., fragmenta 4 und 10 (PL 59, 140 und 150). – Belegt auch unter Papst Gregor I.: Gregorii I papae ep. V 48 (341-342 Norberg; 375 Martyn), XIII 46 (1052-1055 Norberg; 860-861 Martyn). – Hübner, Klerus 219; Fischer, Der niedere Klerus 46.

2660 Agnelli Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis, cap. 60 (319 Holder-Egger; 273 Nauerth).

2661 Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht 102-105. Zur Institutionalisierung der Almosengabe: Herrin, Ideals of Charity 298-311; Constantelos, Byzantine Philanthropy 45-72. Zum kirchlichen Ausgabenverhältnis zwischen der Almosengabe und dem Vermögensaufbau s. die Überlegungen von Sotinel, Christian Gift 18-23.

2662 Giardina, Transition to Late Antiquity 768.

2663 Ioannis Damasceni De sacris et venerandis imaginibus adversus Constantinum Cabalinum, cap. 14 (PG 95, 329): Οἱ δὲ ἐπίσκοποι τῆς γενεᾶς ἄλλο οὐδὲν μεριμνῶσιν, εἰ μὴ ἵππους καὶ βουκόλια, καὶ ἀγέλας, καὶ ἀγρούς καὶ συνδέσμους χρυσοῦ. πῶς πωλήσωσι τὸν σιτόν. πῶς διανέμωσι τὸν οἶνον. πῶς καμπανίσωσι τὸ μέταξον. καὶ ἄλλο οὐδὲν θεωροῦσιν ἐπιμελῶς, εἰ μὴ τοῦ νομίσματος τὴν χαραγμὴν, καὶ τὸν σταθμόν.

2664 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 28-29.

2665 Laiou, Church and Economic Thought 460-462.

Einsatz geeigneter Anreize zu größerer Effizienz bewegt werden²⁶⁶⁶. So überrascht es nicht, dass uns in den Quellen z. B. in einem Brief des Isidoros von Pelousion an Kyrillos von Jerusalem ein korrupter Oikonomos begegnet (um 400)²⁶⁶⁷. Üblicherweise agieren Agenten vorwiegend in ihrem eigenen Interesse (das sogenannte *shirking*), das heißt, sie nutzen das Eigentum für Eigenprofit, Komfort, Klientelismus und Machtzuwachs. Durch Kontroll- und Anreizinstrumentarien können sie höchstens dazu bewegt werden, Dinge zu tun, die – wenn auch nur in einem zweitbesten Sinn – zugleich im Interesse des Prinzipals liegen, etwa Profite generieren. Grundlage einer erfolgreichen Administration ist deshalb stets die kooperative Zusammenarbeit mit dem Personal²⁶⁶⁸. Pilgerzentren lassen sich demnach als Unternehmungen mit einer komplexen Aufbauorganisation beschreiben, an deren Spitze der Bischof steht. Das Prinzipal-Agent-Problem tritt besonders bei der Verwaltung des Landbesitzes auf, da hier die Agenten die umfassende Kontrolle über den Besitz des Prinzipals innehatten²⁶⁶⁹. Nicht umsonst wurde die am Ende des 9. Jahrhunderts geschaffene Institution des Charistikariats bei Zeitgenossen schon frühzeitig als korruptionsfördernde Einrichtung erkannt, die der Kirche aufgrund der personellen Trennung von Eigentümer und Verwalter durch Ineffizienz und Ansehensverlust schade²⁶⁷⁰ – am treffendsten von Patriarch Ioannes IV. Oxeites von Antiocheia i. J. 1090 ausformuliert²⁶⁷¹. Zwar betraf dieses Phänomen vorwiegend monastisches Vermögen, aber auch Kirchengrund (*κληρικὰτα ὀφφίκια*) wurde an Charistikarioi gegeben²⁶⁷².

Für die wirtschaftlichen Angelegenheiten betraute der Bischof oder Abt einen Oikonomos, der umsichtig und besonnen (*φρόνιμος*, Lk 12,42) sein sollte. Mutmaßlich wurde das Personal allerdings weniger auf Grundlage wirtschaftlicher Expertise bestimmt, sondern aufgrund anderer Erwägungen. Die sogenannte *adverse Selektion* beschreibt den Umstand, dass Personal anhand anderer Kriterien ausgewählt wird als solcher, die für die auszuübenden Tätigkeiten vorrangig vonnöten sind. Ehrlichkeit, Lauterkeit, Loyalität, Referenzen von Freunden und vor allem »Sympathie« (Gleichartigkeit) gegenüber demjenigen²⁶⁷³, der die Auswahl festlegt, sind die wichtigsten Kriterien, zu denen sicherlich im Falle der Heiligtümer auch noch untadeliger Ruf und theologische Kenntnisse traten, mithin Fähigkeiten, die nicht genuin eine Eignung bei der Administration und der Expansion einer großen wirtschaftlichen Einheit versprochen. Adverse Selektion musste also im Falle der Pilgerorte dazu führen, dass geweihte und theologisch geschulte Personen administrative Aufgaben übernahmen, von denen sie nicht viel verstanden – mit absehbaren Folgen für die Produktivität und Effizienz. Umgekehrt war bei Klerikern und Mönchen ein ökonomisches Ideal verbreitet, das Daniel Caner als ein Streben nach Gleichgewicht und der Vorstellung von einem fließenden Kreislauf beschrieb und das den Erwerb von zusätzlichem Besitz kritisch betrachtete²⁶⁷⁴. Laiou hat die ökonomische Ideologie in Byzanz eingehend erforscht und konnte zeigen, dass der christliche Glaube starken Einfluss auf das ökonomische Denken insgesamt hatte, unabhängig davon, ob die Akteure Kleriker oder Laien waren²⁶⁷⁵.

2666 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 241.

2667 Isidori Pelusiotae ep. II 127 (PG 78, 565-572).

2668 Richter/Furubotn, Neue Institutionenökonomik 454-455.

2669 Jones, Economic Theory 43-45.

2670 Ahrweiler, Charisticariat 12-13; Thomas, Private Religious Foundations 157-160 und 186-192; Papagianni, Legal Institutions and Practice 1063-1064; Borgolte, Geschichte des Stiftungsrechts 350.

2671 Ioannis Oxeitae Oratio de monasteriis laicis non tradendis, cap. 9 (70-71 Creazzo; 367-369 Winterhager).

2672 Thomas, Private Religious Foundations 211.

2673 Eggertsson, Economic Behavior 44; Jones, Economic Theory 239.

2674 Caner, Miraculous Economy 329-330.

2675 Laiou, Church and Economic Thought 435-464; Laiou, Economic Thought and Ideology 1123-1144.

Schlussfolgerungen

Die abschließende Bewertung der Strukturen und der Bedeutung der Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens soll auf zwei Ebenen erfolgen:

Welche ökonomische Organisationsstruktur wiesen byzantinische Pilgerheiligtümer auf?

Welche ökonomische Bedeutung hatte das Pilgerwesen für einzelne Regionen des Reiches?

Mikroökonomie

Wie in der Einleitung skizziert, war einer der Ausgangspunkte für das Theoriegebäude der Neuen Institutionenökonomik (NIO) die Entdeckung der Vorteile von Firmen im Unterschied zu anderen ökonomischen Organisationsformen. Ronald Coase konnte nachweisen, dass die von ihm als Begriff geprägten *Transaktionskosten* den Ausschlag für und wider die Genese von Firmen geben²⁶⁷⁶. Die Frage ist nun: sind Pilgerzentren als vormoderne Firmen zu definieren, was wiederum die notwendige Grundlage für die Annahme ganzheitlichen intentionalen Wirtschaftens im Hinblick auf Pilger bildet?

Zunächst konnte im Kapitel über die Organisation der Pilgerheiligtümer hinreichend nachgewiesen werden, dass Pilgerheiligtümer als wirtschaftliche Einheiten der übergeordneten Bistümer anzusprechen sind, die auch jeweils von einem einzigen ökonomischen Bevollmächtigten geführt wurden. Dieser war zumeist ein Kleriker im Amt des Oikonomos, der für einen längeren Zeitraum seinen Dienst im Heiligtum versah und in vielen Fällen zu einem späteren Zeitpunkt Bischof des Bistums werden konnte. Dem Oikonomos waren weitere ökonomische Funktionsträger unterstellt, z. B. des Öfteren ein Prosmonarios. Eine solche Organisationsstruktur entspricht zunächst den Erwartungen an Firmenstrukturen.

Wie Thráinn Eggertson in Weiterentwicklung des Theorems von Ronald Coase zeigte, dient das Konstrukt der Firma grundsätzlich der Umgehung der Nutzungskosten des Marktes und dessen Preismechanismus²⁶⁷⁷. Daher lässt sich eine Firma als Organisationsstruktur dann postulieren, wenn Produkte oder Dienstleistungen zunächst innerhalb der Organisation gehalten und mithin nicht dem Markt angeboten werden, sondern dies erst nach einer Weiterverarbeitung bzw. -entwicklung mit einem höheren Preis geschieht. Denn Produkte auf dem Markt zu platzieren, bringt kostenintensive Friktionen mit sich,

da man sich in Konkurrenz zu anderen Erzeugnissen setzen muss und daher Markt- und Preisbewegungen zu beobachten hat, um auf veränderte Situationen zu reagieren. Innerhalb einer Firma allerdings werden Produktionsschritte vom Markt abgeschirmt, bis ein Endprodukt erstellt worden ist, das mit höherem Gewinn abgesetzt werden kann.

So gesehen sind Pilgerzentren mit einer angeschlossenen Eulogienbehälterproduktion als Firma anzusehen, die ihre Produktabnehmer im Unklaren darüber lassen, welche Kosten die Produktion verursacht, da alle Komponenten in ihrer Hand verbleiben. Auch wenn etwa der Preis einer Terrakottaampulle mit der einer Öllampe verglichen werden kann, verbleibt ja noch der unwägbare Inhalt – die Pilgereulogien. Befüllte Eulogienbehälter verbergen also ihre Einzelkosten und weisen nur einen gedachten »Endwert« aus, der dann in der Folge durch Reziprozitätsmechanismen vergütet wird. Der eigentliche Produktionswert bleibt den Abnehmern unbekannt und kann daher für die Größe der Gegengabe keine wesentliche Rolle spielen. Die Eulogienbehälter wurden nach dem Ausweis der Quellen und der Überreste nahe bei dem jeweiligen Heiligtum unter Kontrolle des Kultpersonals produziert und mit kirchlicher Zustimmung verkauft. Durch Befüllung unter klerikaler Aufsicht am Ort der Eulogienvergabe wurden sie zum sakralen Gut.

Auch die übrigen ökonomischen Aktivitäten der Pilgerheiligtümer sind nur bei einer durchdachten, ganzheitlichen Planung als durchführbar anzusehen. Das betrifft nicht nur die Baumaßnahmen, sondern vor allem die alljährlichen Märkte. Letztere erforderten einen hohen organisatorischen Aufwand, der vom Kultpersonal allein bewältigt werden musste. Genannt seien die Steuerlegung des Kommerkion, die Gebühreneintreibung sowie Gewichts- und Ständekontrollen (s. S. 145).

Als eine weitere, den Heiligtümern zugeordnete Einrichtung sind die am Pilgerheiligtum gelegenen Xenodochien anzusprechen. Da deren Unterhaltungskosten nicht durch Nutzungsgebühren gedeckt waren, mussten sie durch Erlöse aus Pilgerstiftungen an das Heiligtum querfinanziert werden (s. S. 102). Dennoch konnten sie dem Heiligtum zum wirtschaftlichen Vorteil gereichen, da sie zur Gegengabe ermunterten und für die von weither anreisenden Pilger attraktiv waren. Sie sind somit ein konstitutives Element der Wirtschaft eines Heiligtums. Nach diesen Überlegungen können in den Pilgerzentren firmenähnliche Strukturen erkannt werden.

2676 Coase, Firm 386-405.

2677 Eggertsson, Economic Behavior 164.

Daran schließt sich die Frage an, ob diese Heiligtümer eine intentionale Wirtschaft betrieben haben, z.B. indem sie auf eine Vergrößerung ihrer Einnahmen abzielten. Wie die Untersuchung der Einzugsbereiche von Heiligtümern (s. S. 85 ff.) und der Einkommensquellen (s. S. 153 ff.) ergeben hat, waren die Steuerungsmöglichkeiten der Kultorte hierfür sehr begrenzt. Sie konnten ihre Einnahmen schon in der Theorie nur in geringem Umfang intentional vergrößern, was sich auch mit den Quellenbefunden deckt. Einzig das Durchsetzen eines Kultortes gegen benachbarte Heiligtümer im Wettstreit um vermögende Pilger versprach, höhere Einkünfte durch Schenkungen zu erlangen. Zeugnis dieser Bemühungen sind die Wundersammlungen, die aus vielen Pilgerheiligtümern überliefert sind. Diese geben offenbar den Ausschlag für mehrere konkrete Konkurrenzsituationen: genannt seien die benachbarten Pilgerorte Chonai und Hierapolis (Phrygia II) oder das Kosmidion und das Pegeheiligtum (Konstantinopel).

Üblicherweise residierten die Bischöfe zunächst nicht an den meistens *extra muros* gelegenen Pilgerstätten, sondern in den Städten. Daraus ergaben sich gelegentlich Reibungen mit dem Personal von Pilgerkirchen (z.B. in Meriamlik), da die Pilgerkirchen höhere Einnahmen als andere Kirchen erzielten. Um eine direkte Kontrolle über reiche Pilgerstätten zu erlangen, verlegten während der »Dark Ages« in vielen Fällen die Bischöfe ihren Sitz in ein Pilgerheiligtum: Dies ist für Myra, Germia, Chonai und Ephesos nachweisbar (s. S. 33-36). Darüber hinaus zeigt sich, dass die Bischöfe nicht nur durch die Einnahmen, sondern auch durch das Prestige eines solchen Heiligtums profitierten, indem sie in der reichskirchlichen Hierarchie aufstiegen. Denn, wie es Jonathan Sumpston treffend sagt: »Ecclesiastical status was their constant obsession«²⁶⁷⁸. Auch wenn einige Pilgerziele zunächst ohne jegliche bischöfliche Unterstützung begründet wurden (bspw. Theodora von Thessaloniki²⁶⁷⁹; Maria d.J. in Bizye²⁶⁸⁰), gilt als unbestritten, dass der Pilgerverkehr eine Triebfeder für den Aufstieg innerhalb der Reichskirchenstruktur bildete und als Ausweis der Wunderkraft am Kultort eingesetzt wurde. Als Beispiele hierfür lassen sich neben Jerusalem, welches unter Iuvenal (422-458) zum Patriarchat erhoben wurde²⁶⁸¹, weitere Fälle anführen: Germia stieg im 7. Jahrhundert zum autokephalen Erzbistum²⁶⁸² und in der Mitte des 11. Jahrhunderts zur Metropolis auf²⁶⁸³. Chonai wurde offenbar unter Photios im 9. Jahrhundert zum autokephalen Erzbistum²⁶⁸⁴ und bereits am Ende des 10. Jahrhunderts zu einer Metropolis erhoben²⁶⁸⁵. Euchaita, erst seit Kaiser Anastasios I. überhaupt

Bistum, war im frühen 7. Jahrhundert bereits ein autokephales Erzbistum und wurde im frühen 10. Jahrhundert zur Metropolis²⁶⁸⁶. Das vormalig obskure Pedachthoe wird kurz nach einem Besuch durch Kaiser Herakleios i.J. 625/626 als Herakleopolis zum Bistum erhoben (Armenia II)²⁶⁸⁷, vermutlich weil dort sein Thronfolger Heraklonas geboren worden war²⁶⁸⁸ oder aber (auch) weil die Verehrung des lokalen Bischofsheiligen Athenogenes den Ort bedeutend gemacht hatte. Zu seiner Panegyris (17. 7.) wurde ein Wunder gefeiert²⁶⁸⁹, das des Heiligen Macht über die Tierwelt zeigte, indem sich alljährlich ein Rehkitz selbstwillig als Festgabe opferte.

Die genannten kleinasiatischen Pilgerorte vermochten dank des Pilgerverkehrs aus dem Schatten ihrer anfangs übergeordneten Metropolitansitze hervorzutreten. Für die Kirchenorganisation des Patriarchats von Jerusalem zeichnet Milka Levy-Rubin eine Schwerpunktverlagerung nach der arabischen Eroberung auf Grundlage der *Notitia* des Basileios von Ialimbana (9. Jh.) nach²⁶⁹⁰: Sprengel, deren christliche Bevölkerung marginalisiert worden war, verschwanden; dafür wurden autokephale Erzbistümer in herausgehobenen Pilgerschreinen eingerichtet, mit der mutmaßlichen Absicht, diese effektiver gegen die lokalen Machthaber zu schützen und den Pilgerverkehr zu steuern. Zu den neuen Erzbistümern gehörten die Berge Sinai und Tabor sowie Nazareth und dasjenige »des heiligen Flusses Jordan«.

Makroökonomie

Welchen Einfluss hatte das Pilgerwesen auf die Gesamtkonomie einzelner Regionen? Speziell Palästina mit dem durchgehend frequentierten Pilgerzentrum Jerusalem ist in diesem Zusammenhang interessant. Bereits in der Spätantike soll Palästina nach der Ansicht einiger Forscher gerade wegen des Pilgerverkehrs einen besonderen Aufschwung genommen haben. Dies lässt sich freilich nur durch wenige Indizien belegen. Zwar sind aus den Quellen einige Investitionen mit Zahlenangaben versehen, wie die von Kaiserin Eudokia (Gattin Theodosios' II.) veranlassten Baumaßnahmen in Jerusalem, die 20 000 Goldpfund gekostet haben sollen²⁶⁹¹, oder die vielen Bauaktivitäten und philanthropischen Gaben der Kaiser Konstantin I., Arkadios, Justinian I. und Theodora und senatorischer Kreise (s. S. 165 f.). Avi-Yonah charakterisiert diese Maßnahmen als unproduktive Investitionen, die die

2678 Sumpston, Pilgrimage 165-166.

2679 Talbot, Family Cults 49-69; Kaplan, Vie de Théodora de Thessalonique 285-301.

2680 Talbot, Family Cults 65; Mango, Church at Vize 12.

2681 Külzer, Peregrinatio graeca 113.

2682 Niewöhner/Rheidt, Michaelskirche in Germia 138; Belke/Mersich, Phrygien und Pisidien 167.

2683 Niewöhner u. a., Byzantine Pilgrimage in Germia 129.

2684 Nicetae Paphlagonis Vita Iognatii patriarchae Constantinopolitani, cap. 27 (42 Smithies).

2685 Maraval, Lieux saints et pèlerinages 385; Foss, Pilgrimage 131; Beck, Kirche und theologische Literatur 171-172.

2686 Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae 1,66; 2,70; 3,58; 5,71 und 7,51 (Darrouzès). – Beck, Kirche und theologische Literatur 167.

2687 Notitia episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae 1,71 (Darrouzès). – Jankowiak, Notitia 438.

2688 Maraval, Le temps du pèlerin 23.

2689 Offenbar wurde er bis zum 10. Jh. am siebten Sonntag nach Pfingsten commemoriert: Galadza, Liturgy 275-276.

2690 Levy-Rubin, Reorganisation 197-226. Ihrer Argumentation folgt: Galadza, Liturgy 124-125.

2691 Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii, cap. 35 (53 Schwartz; 49 Price). Zusätzliche Verweise bei Avi-Yonah, Economics 44; Holum, Theodosian Emperors 218-219.

Wirtschaft nur strohfeuerartig beflügelt hätten, aber nach Abschluss der Arbeiten keinen Gewinn generierten, da es sich stets um Sakralbauten oder *pieae causae* gehandelt habe²⁶⁹². Vielmehr, so argumentiert er auf Arnold Jones' Thesen gegründet, habe dies zu Fehlanreizen geführt, da diese Institutionen Armut und Mittellosigkeit angezogen hätten; Palästina sei so zum Ziel von Bettlern und Mönchen geworden. Der durch den Kapitalzufluss nach Palästina entstandene Boom habe deshalb spätestens mit der arabischen Eroberung zu einer dauerhaften ökonomischen Krise geführt²⁶⁹³.

David Jacobys Überlegungen gehen in dieselbe Richtung, wenn er behauptet, dass die Christen Palästinas unter islamischer Herrschaft vom Pilgerverkehr ökonomisch abhängig gewesen wären²⁶⁹⁴. Tatsächlich aber lassen sich solche Interpretationen auf der vorhandenen Quellenbasis nicht begründen. Auch wenn angesichts des unübersehbaren Wirtschaftsaufschwungs und Bevölkerungswachstums außer Frage steht, dass Palästina (und speziell Jerusalem²⁶⁹⁵) in der Spätantike blühte, muss dies nicht zwingend mit dem wachsenden Pilgerverkehr zusammenhängen. Denn zeitgleich verlagerten sich die Fernhandelsströme teilweise nach Palästina und palästinische Produkte erfuhren eine stärkere Marktintegration (speziell der Gaza-Wein)²⁶⁹⁶.

Auch für die anschließende muslimische Herrschaftszeit lassen sich bei der vorhandenen Quellenlage kaum valide makroökonomische Einschätzungen abgeben. Deutlicher als zuvor ist zwischen den Einkünften der Kirche und den weltlichen Autoritäten zu unterscheiden. Das *Commemoratorium de casis Dei* (808) dokumentiert ein verarmtes Jerusalemer Patriarchat, das ob seiner geringen ökonomischen Mittel organisatorisch kontrahiert war²⁶⁹⁷. Der palästinische Klerus umfasste trotz seiner stärkeren Konzentration auf das Patriarchat damals weniger als 200 Personen.

Zugleich mussten Pilger aus Byzanz und Lateineuropa bei Gewährung eines Schutzbriefes eine Zahlung leisten, deren Höhe mit der *ğizya* korrelierte, also in der 'abbäsidischen bis fātimidischen Zeit bei etwa ½ bis 1 Dīnār pro Kopf und Jahr lag (s. S. 82). Da sich das jährliche Pilgeraufkommen für diese Zeit nicht seriös bestimmen lässt, kann über die Gesamtsteuereinkünfte aus dem Pilgerverkehr nur spekuliert werden. Fraglos wuchs der Pilgerverkehr im 11. Jahrhundert stark an, womit sich Dank der Pilger auch eine wirtschaftliche Besserung der patriarchalen Finanzen einstellte. Dies führte gar dazu, dass bei den lateineuropäischen Autoren die Pilger-

ökonomie als der entscheidende Faktor für die Vermögensbildung der Jerusalemer Kirche unter muslimischer Herrschaft galt. Beispielsweise fügt Baudri de Bourgueil in den Text der Kreuzzugspredigt Papst Urbans II. ein, dass die Seldschuken eine systematische Plünderung der Pilgervotive in der Grabeskirche vorgenommen hätten²⁶⁹⁸ – damit wurde von Pilgern gestiftetes Vermögen zum *casus belli*.

Nach Aufrichtung des Königreiches Jerusalem wurden nicht länger die Pilger mit Abgaben belegt, dafür aber deren Transporteure in den Häfen des Königreiches besteuert; die Pilger bedeuteten eine zu interessante Einnahmequelle für Palästina. Doch erst für die anschließende Zeit der Ayyūbidenherrschaft liegen uns quantifizierbare Angaben zur Pilgerbesteuerung vor. Nach dem Friedensschluss von 1192 wurden von den islamischen Machthabern erneut Gebühren für den Zugang in die Stadt Jerusalem und die Grabeskirche erhoben²⁶⁹⁹. So zahlte Wilbrand von Oldenburg i. J. 1211/1212 achteinhalb Dirham für den Eintritt in die Grabeskirche²⁷⁰⁰. In den Jahren 1217/1218 wird der jährlich generierte Profit aus diesen Einnahmen in westlichen Quellen auf 20 000–30 000 Goldbezanten geschätzt (d. h. Hyperpyra, damit etwa 280 Goldpfund)²⁷⁰¹. Diese Angabe diene als Argument für eine Rückeroberung der Stadt durch den Fünften Kreuzzug, daher ist sie wohl übertrieben hoch. Offenbar diene eine Annahme von etwa 20 000 Jerusalempilgern als Berechnungsgrundlage. Zusätzlich lässt sich anhand einiger aus Schriftquellen bekannter Geldbeutel²⁷⁰² sowie vergleichbaren Schilderungen in Bezug auf Abū Mīnā im 9. Jahrhundert ablesen (s. S. 177 f.), dass der Pilgerverkehr ein Vielfaches dieser Besteuerung als Kapital in die Regionen brachte, da ja weitere Ausgaben vor Ort von den Pilgern getätigt wurden. Der anzunehmende Kapitalzufluss für die jeweilige Region um ein solches Pilgerzentrum betrug mithin jedes Jahr sicherlich mehrere hundert Goldpfund²⁷⁰³. Wie wir gesehen haben, lagen die größten bekannten ex-voto-Stiftungen bei 20 Goldpfund²⁷⁰⁴, der Mittelwert für die überdurchschnittlich wohlhabenden Pilger bei etwa 1–2 Goldpfund.

Nicht nur die muslimischen Herrscher besteuerten diese enorme Kapitalbewegung, die John Day aufgrund ihrer schweren Quantifizierbarkeit zutreffend als »the invisible« bezeichnet²⁷⁰⁵. In der mittelbyzantinischen Zeit versuchten die byzantinischen Kaiser nachweislich, aus dem Jerusalemer Pilgerverkehr Profit für den Fiskus zu schlagen. Speziell Kaiser Basileios II. soll zur See anreisende Pilger bei der Anlandung

2692 Avi-Yonah, *Economics* 46–47.

2693 Avi-Yonah, *Economics* 49.

2694 Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 698.

2695 Walmsley, *Byzantine Palestine 147 und 151*; Voltaggio, *Xenodochia and Hospitia* 206.

2696 Avi-Yonah, *Economics passim*.

2697 McCormick, *Charlemagne's Survey* 14–15.

2698 Baldrici episcopi Dolensis *Historia Hierosolimitana* I 4 (7 Biddlecombe): *De sepulcro dominico ideo reminisci supersedimus, quoniam quidam uestrum oculis uestris uidistis quante abominacioni traditum sit. Inde uiolenter abstrahunt Turci quas pro helemosina illuc multotiens intulistis oblationes; ibi nimirum multas et innumeras religioni nostre ingerunt irrisiones.*

2699 Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 704; Pringle, *Pilgrimage* 2–3 (mit Verw.).

2700 Pringle, *Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem* III 31–32; Külzer, *Peregrinatio graeca* 103 und 201.

2701 Jacoby, *Economic Impact of Pilgrimage* 704–705; Pringle, *Pilgrimage* 13.

2702 Zwei Florentiner Pilger begannen i. J. 1384 ihre Palästina-reise von Venedig aus mit 900 Dukaten: s. Angelini, *Frescobaldi* 47; Howard, *Venice as Gateway* 98. Der Bürgermeister von Bordeaux mit seinen sechs Begleitern gab 500 Dukaten i. J. 1392 aus: Riant, *Voyage en Terre-Sainte* 378–388.

2703 Zum Goldpfund (nominal 326,16 g) und zum Silberpfund (nominal 333,333 g): Schilbach, *Metrologie* 160–162 und 175–178.

2704 Ioannis Lydi *De magistratibus* III 74 (137–138 Dubuisson/Schamp).

2705 Day, *Levant Trade* 812.

in Konstantinopel besteuert und später zwei Zollstationen auf der Überlandroute (*via Imperialis* und *via Egnatia*) eingerichtet haben²⁷⁰⁶. Die Kosten sollen ½ Solidus für zu Fuß reisende und 3 Solidi für berittene Pilger betragen haben, wie aus der i. J. 1086/1087 erfolgten brieflichen Beschwerde Papst Victor III. bei Kaiserin Anna Dalassena zu entnehmen ist:

»Daher, wenn Du wünschst nicht in der Zukunft für die irdische Unterdrückung der Pilger und Armen verdammt zu werden, sondern für ihre Erleichterung gepriesen zu werden, befahlen wir und fordern wir im Namen des Herrn Jesus auf, den schweren und unerträglichen Tribut, der von den Anbetern und Besuchern des heiligen und ruhmreichen Grabes von Deinen Beamten abverlangt wird, fallen zu lassen. Ich sage nichts von den anderen Beschwernissen, welche sie an anderen Orten Deines Reiches erdulden, sondern nur von den beiden Plätzen, wo sie gezwungen werden, für jedes Pferd drei Goldmünzen, und eine halbe für jeden zu Fuß Reisenden zu zahlen«²⁷⁰⁷.

Weitere Zeugnisse zu diesem Sachverhalt fehlen allerdings, so dass Ciggaars These, dass arme Pilger wegen solcher Gebühren Konstantinopel hätten umgehen müssen, sich nicht verifizieren lässt²⁷⁰⁸. In lateinischen Quellen sind mehrfach Beschwerden über die Bezollung von Pilgern bezeugt (s. o.).

Das Buch verfolgt das Anliegen, den soziokulturellen Platz der byzantinischen Pilgerökonomie zu ermitteln, mithin auf welche Weise diese Ökonomie in die byzantinische Gesellschaft eingebettet war. Das Pilgerwesen war eine durchgehend und von der Bevölkerung breit geübte religiöse Praxis. Finanziert wurden die Pilgerorte vorwiegend aus zwei Quellen: Einerseits und überwiegend durch die Pilger, die zur Erlangung ihres Seelenheils oder zum Einlösen eines Gelübdes Gaben darbrachten. Jener Vermögenstransfer war reziprok konzipiert und in eine *generalisierte Reziprozität* eingebettet. Andererseits wurden besonders solche Pilgerheiligtümer von *σολέμνια* und Stiftungen des Kaiserhauses oder der Aristokratie unterhalten, die bereits eine reichsweite Bedeutung erlangt hatten.

Deutlich herausarbeiten konnte die Untersuchung, dass in der Pilgerökonomie – trotz ihrer sehr starken Einbettung in das religiöse und soziale Gefüge von Byzanz – ökonomische Mechanismen wirkten und von allen Akteuren beachtet wurden.

Ein weiteres Ziel der diachron angelegten Studien war, Veränderungsprozesse in der Pilgerökonomie herauszuarbeiten, wobei ihre Aspekte einzeln untersucht wurden. Nur Mönchen und wohlhabenden Laien war es möglich, das Reichsgebiet für eine Pilgerschaft zu verlassen, wobei Jerusalem zu jeder Zeit das wichtigste Pilgerziel blieb. Die Jerusalemfahrt der

Lateineuropäer wirkte auf die byzantinische Pilgerpraxis ein, und dank der Routenführung über byzantisches Gebiet trug sie erheblich zu den gesamtmediterranen Ost-West-Beziehungen bei. In der Spätantike bildete sich ein *xenodochiales* Netzwerk entlang der Überlandrouten heraus, das anschließend vielerorts verschwand oder in die Hände von Mönchsgemeinschaften gelangte.

Die Masse der byzantinischen Pilger jedoch reiste innerhalb eines abgegrenzten Radius von etwa 150 km Luftlinie und brachte Pilgerheiligtümern nur geringfügige Schenkungen und Stiftungen dar. Um die regionale Bevölkerung stärker an ein Heiligtum zu binden, richteten die Bischöfe und später auch die Äbte Jahrmärkte in Verbindung mit dem Heiligenfest aus. Als weiterer Anreiz und Nebeneffekt kann gelten, dass der Klerus des Pilgerheiligtums zusätzliche Einkünfte gewann.

Die wirtschaftlichen Mechanismen überdauerten, auch wenn sich beispielsweise bevorzugte Pilgerorte und Reiserouten stetig veränderten oder im Zeitverlauf vom 7. bis zum 11./12. Jahrhundert aufgrund der Steigerung des Monetarisierungsgrades die Pilgerschenkungen vermehrt adäriert erfolgten. Während die Vergabe von Pilgereulogien seit dem 4. Jahrhundert konstant geübt wurde, war die Produktion von Eulogienbehältern für einen gewissen Zeitraum ausgesetzt.

Insgesamt verhielt sich die byzantinische Pilgerökonomie nach dem Ende der Spätantike bis zur mittelbyzantinischen Zeit in Bezug auf ihre Merkmale, ihre Funktionsweisen und ihr Gefüge relativ stabil.

Ausblick

Die Stellung und Bedeutung der kirchlichen Wirtschaft innerhalb der gesamten Reichsökonomie ist durch eine Untersuchung des Pilgerwesens allein nicht zu beurteilen. Wie Zuckerman jüngst betont, muss zukünftig eine vollständige Neubewertung des kirchlichen Landbesitzes vorgenommen werden:

»Another major issue is the striking accumulation of landed property by the church. This is a process whose dynamics have not been sufficiently investigated. As I have tried to show elsewhere [for Aphrodito (Arcadia)]²⁷⁰⁹, it had a slower start than many would tend to believe. In the 520s, the share of land owned by the church in Egypt [...] was barely significant [...]. This dynamic [accumulation] must be related to the impact of the bubonic plague that destabilised tax collection and provoked a steep raise in taxes in the second half of the sixth century. In this troubled environment, the church attracted donations and could also invest in land

2706 Sumption, *Pilgrimage* 183.

2707 Victoris papae epistola ad imperatricem (PL 149, 961-962): *Unde, cupiens tuam dignitatem in futuro non condemnari pro temporali oppressione peregrinorum et pauperum, sed glorificari pro relevatione eorum, denuntiamus et obsecramus in Domino Jesu ubi ab oratoribus et visitoribus sancti et gloriosi Sepulcri eius facias cessare gravissimum et importabile tributum quod eis imponitur a tuis officialibus. Ut enim alia quae ubivis locorum imperii tui*

patiuntur taceamus, in duobus tantum locis adeo angariantur, ut pro singulis equis tres aurei, et ex binis peditibus totidem tollantur. Ursprünglich auf Papst Victor II. und Kaiserin Theodora bezogen, wurde der Brief vermutlich von Papst Victor III. an Anna Dalassena verschickt, s. Cowdrey, *Pope Victor* 43-47.

2708 Ciggaar, *Western Travellers* 46.

2709 Zuckerman, *Aphroditô* 226-233.

without the risk of losing its properties for a fiscal debt. The explosive growth of the church landed property, a crucial marker of »dark-centuries« Europe, explains the extent of the papal and episcopal estates in South Italy and in Istria«²⁷¹¹. (zu letzterem S. 171 ff.)

Dieses Buch kann bestenfalls einen Weg aufzeigen, wie künftige Arbeiten zu anderen Teilen der kirchlichen Wirtschaft angelegt werden können, um einerseits das Innenleben des Organismus und andererseits seine Rolle für das wirtschaftliche Gesamtgefüge zu bewerten.

Als geeignete Forschungsfelder würden sich hierfür anbieten, die Größe der Landbesitzungen einzelner Kirchen und Klöster zu bestimmten Zeiten anhand besser dokumentierter Bistümer zu untersuchen²⁷¹¹ oder die Größe eines typischen Kathedralklerus mit bekannten privatwirtschaftlichen Unternehmungen und zivilen Verwaltungen ins Verhältnis zu setzen. Nur durch solche und ähnliche makroökonomische

Analysen wird es zukünftig möglich sein, Anteil und Bedeutung der Kirche für die Ökonomie des gesamten Reiches für bestimmte Epochen besser zu greifen, und vor allem, das Spannungsfeld zwischen ökonomischer Ideologie und ökonomischer Praxis der Kirche zu beleuchten. Angeliki Laiou eingangs geäußertes Desiderat bleibt demnach weiter Auftrag für die Zukunft:

»The intervention of the church was most powerful through a combination of ideological positioning and oikonomia in practice; when it sought ideological purity in practice, it was much less successful [...] there have been few efforts to study in a serious way the two-way relationship between ideology and social practice in these matters: not just how ideology influences practice, or how practice corrupts ideology, but how they adapt to each other or, at telling moments, fail to. That, I think, is the way to discover the life of the church as embedded in institutions«²⁷¹².

2710 Zuckerman, *Learning from the Enemy* 106.

2711 Beispiele in Bezug auf Bistümer bilden neben den bereits erwähnten Fällen Rom (4.-10. Jh., mit den wichtigen Vorarbeiten von Pietri, *Evergétisme* 317-337, und Marazzi, *I Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae*) und Hierissos (12.-15. Jh., mit Papachrysanthou, *Hierissos* 383-384). Für die Athosklöster liegen bereits Einzelstudien vor, z. B. für Iviron: Lefort, *Une grande fortune*

727-742; und generell: Smyrlis, *La fortune des grands monastères*. Für das spätantike Ägypten sind trotz besserer Quellenlage noch keine Schlüsse zum Anteil des Kirchenbesitzes zu ziehen, s. Wipszycka, *Ressources et activités économiques* 43.

2712 Laiou, *Church and Economic Thought* 463-464.

Bibliographie

Quellen

- Abû l'-Fath, Kitâb al-ta'rikh: The Continuatio of the Samaritan Chronicle of Abû l'-Fath al-Sâmîrî al-Danafî. Hrsg. und übers. von M. Levy-Rubin. *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 10 (Princeton 2002).
- Acta Ioannis Theologi (BHG 901-913d): Acta apostolorum apocrypha 2. Hrsg. von M. Bonnet / K. von Tischendorf / R. A. Lipsius (Lipsiae 1898; Ndr. Darmstadt 1959) 151-216.
- Acta Menae (BHG 1250): Acta Sancti Menae martyris Aegyptii. Hrsg. von G. van Hooff. *AnBoll* 3, 1884, 258-270.
- Acta monasterii Carbonensis: The History and Cartulary of the Greek Monastery St Elias and St Anastasius of Carbone 1-3. Hrsg. und übers. von G. Robinson (Rome 1929-1930).
- Acta monasterii Castamoniti: Actes de Kastamonitou. Hrsg. von N. A. Oikonomidès. *AAthos* 9 (Paris 1978).
- Acta monasterii Docheiriari: Actes de Docheirariou. Hrsg. von N. A. Oikonomidès. *AAthos* 13 (Paris 1984).
- Acta monasterii Iberonis: Actes d'Iviron 1-4. *AAthos* 14. 16. 18. 19. Hrsg. von J. Lefort / N. A. Oikonomidès / D. Papachryssanthou / V. Kravari (Paris 1985-1995).
- Acta monasterii Laurae: Actes de Lavra 1-4. *AAthos* 5. 8. 10. 11. Hrsg. von P. Lemerle / A. Guillou / N. G. Svoronos / D. Papachryssanthou (Paris 1970-1982).
- Acta monasterii Panteleimoni: Actes de Saint-Pantéléemôn. *AAthos* 12. Hrsg. von P. Lemerle / G. Dagron / S. Ćirković (Paris 1982).
- Acta Pauli et Theclae (BHG 1710-1716): Acta apostolorum apocrypha 1. Hrsg. von M. Bonnet / K. von Tischendorf / R. A. Lipsius (Lipsiae 1891; Ndr. Darmstadt 1959) 235-272.
- Acta Philippi (BHG 1516-1517): Acta Philippi. Hrsg. u. übers. von F. Bovon / B. Bouvier / F. Amsler. *CCSA* 11 (Turnhout 1999).
- Acta Pionii presbyteri Smyrnensis (BHG 1546): The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translation. Hrsg. von H. Musurillo (Oxford 1979) 136-167.
- Acta synodorum orientalium: Synodicon orientale ou recueil de synodes nestoriens: d'après le ms. Syriaque 332 de la Bibliothèque Nationale et les ms. K.VI,4, du Musée Borgin à Rome. Publié, traduit et annoté. Hrsg. und übers. von J.-B. Chabot. *Tiré des Notices et des extraits des Ms. de la bibliothèque Nat. et autres bibliothèques* 37 (Paris 1902).
- Acta Thomae apostoli (BHG 1800-1831): Acta apostolorum apocrypha 3. Hrsg. von M. Bonnet / K. von Tischendorf / R. A. Lipsius (Lipsiae 1903; Ndr. Darmstadt 1959) 99-291.
- Adomnani De locis sanctis: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von L. Bieler. *CCSL* 175 (Turnhout 1965) 183-234.
- Ademari Cabannensis Chronicon: Ademari Cabannensis Chronicon. Hrsg. von P. Bourgain. *CCCM* 129 (Turnhout 1999).
- Agnelli qui et Andreae Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis: Agnelli liber pontificalis ecclesiae Ravennatis. Hrsg. von O. Holder-Egger. *MGH SS rer. Lang.* 1 (Hannoverae 1878) 265-391. – C. Nauwerth (Übers.), Agnellus von Ravenna, Bischofsbuch 1-2. *Fontes Christiani* 21 (Freiburg i. Br. 1996).
- Aimoni monachi Floriacensis Vita Abbonis (BHL 3): PL 139, coll. 387-414.
- Alcuini epistolae: Epistolae Karolini aevi 2. Hrsg. von E. Dümmler. *MGH epp.* 4 (Berolini 1895) 1-481.
- Alexandri III papae epistolae: PL 200.
- Alexii I imperatoris Novellae: Zepos, *Ius Graecoromanum* 1, 291-362.
- Amati Casinensis Historia Normannorum: Aimé du Mont-Cassin, Ystoire de li Normant. Ed. du manuscrit BnF fr. 688. Hrsg. und übers. von M. Guéret-Laferté. *Les Classiques français du Moyen Âge* 166 (Paris 2011) 233-510.
- Ambrosii episcopi Mediolanensis De Helia et ieiunio: Sancti Ambrosii opera 2. Hrsg. von K. Schenkl. *CSEL* 32 (Vindobonae 1897) 411-465. – M. J. A. Buck (Übers.), S. Ambrosii De helia et ieiunio. A commentary, with an introduction and translation *Patristic Studies* 19 (Washington, D.C. 1929; Ndr. Ann Arbor 1979) 45-109.
- Ambrosii episcopi Mediolanensis Expositio evangelii secundum Lucam: Ambrosii Mediolanensis opera 4. Hrsg. von M. Adriaen. *CCSL* 14 (Turnhout 1957).
- Ambrosii episcopi Mediolanensis Oratio de obitu Theodosii: Sancti Ambrosii oratio de obitu Theodosii. Hrsg. von M. D. Mannix. *Patristic Studies* 9 (Washington, D.C. 1925).
- Ammiani Marcellini Rerum gestarum: Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt. Hrsg. von W. Seyfarth / L. Jacob-Karau / I. Ulmann (Stuttgartiae, Lipsiae 1978).
- Anastasioi Narrationes de patribus Sinaïtis (BHG 1448p): Le texte grec des récits du moine Anastase sur les saints Pères du Sinaï. Hrsg. von F. Nau. *OC* 2, 1902, 60-87.
- Anastasioi Sinaïtae Viae dux (BHG 7745): Anastasioi Sinaïtae Viae dux. Hrsg. von K.-H. Uthemann. *CCSG* 8 (Turnhout, Leuven 1981).
- Andreae archiepiscopi Cretensis Laudatio in Nicolaum (BHG 1362): Hagios Nikolaos. Hrsg. von G. Anrich. *Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen* 1 (Leipzig, Berlin 1913) 419-428.
- Andreae Libadeni chartophylaci Laudatio in Phocam (BHG 1537b): Saint Phocas. Hrsg. von C. van de Vorst. *AnBoll* 30, 1911, 284-289.
- Andronici II imperatoris Diploma pro ecclesiae Ioanninensis: Χρυσόβουλλον Ἀνδρονίκου Α΄ Παλαιολόγου ὑπὲρ τῆς ἐκκλησίας Ἰωαννίνων. Hrsg. von S. P. Lampros. *Νέος Ἑλληνομνήμων* 12, 1925, 38-40.
- Annae Comnenae Alexias: Annae Comnenae Alexias. *CFHB* 40. Hrsg. von D. R. Reinsch / A. Kambylis (Berolini 2001). – D. R. Reinsch (Übers.), Anna Komnene, Alexias (Berlin 2001).
- Ansberti Historia de expeditione Friderici I imperatoris: Quellen zur Geschichte des Kreuzzuges Kaiser Friedrichs I. Hrsg. von A. Chroust. *MGH SS rer. Germ.* N. S. 5 (Berlin 1928) 1-115. – G. A. Loud (Übers.), The

- Crusade of Frederick Barbarossa: The History of the Expedition of the Emperor Frederick and Related Texts. *Crusade Texts in Translation* 19 (Farnham 2010) 33-134.
- Anthologia Palatina: The Greek Anthology 1-5. Hrsg. und übers. von W. R. Paton. The Loeb Classical Library 67 (London 1912; Ndr. Cambridge MA 1960).
- Antonii episcopi Novogardiae Magnae Liber peregrinus: Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиепископа Новгородского в 1200 г. Hrsg. von Ch. M. Loparev. PPS 17,3 (S.-Peterburg 1899).
- B. de Khitrowo (Übers.), Antoine, archevêque de Novgorod, description des lieux-saints de Constantinople (1200). In: B. de Khitrowo (Hrsg.), *Itinéraires russes en Orient*. Publications de la Société de l'Orient Latin. Série géographique 5 (Genève 1889; Ndr. Osnabrück 1966) 87-111.
- Antonii Vita Georgii Chozebitae (BHG 669): Sancti Georgii Chozebitae confessoris et monachi Vita auctore Antonio eius discipulo. Hrsg. von C. Houze. *AnBoll* 7, 1888, 97-144; 336-359.
- Antonii Vita Symeonis Stylitae senioris (BHG 1682): Das Leben des heiligen Symeon Stylites. TU 32,4. Hrsg. und übers. von H. Lietzmann (Leipzig 1908) 20-78. – R. Doran (Übers.), *The Lives of Simeon Stylites*. CS 112 (Kalamazoo MI 1992) 87-100.
- Apparitio Michaelis in monte Gargano (BHG 1288g): Una versione greca inedita dell'Apparitio S. Michaelis in monte Gargano. Hrsg. von S. Leanza. *Vetera Christianorum* 22, 1985, 299-307.
- Apparitio Michaelis in monte Gargano (BHG 1288h): Una versione greca inedita della Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano (BHG 1288h, Messan. gr. 29). Hrsg. von A. Lagioia. *Vetera Christianorum* 51, 2014, 190-195.
- Apparitio Michaelis in monte Gargano (BHL 5948): Liber de apparitione sancti Michaelis in monte Gargano. Hrsg. von G. Waitz. *MGH SS rer. Lang.* 1 (Hannoverae 1878) 541-543.
- Arcadii episcopi Constantiensis Laudatio in Georgium (BHG 684): Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Hrsg. von K. Krumbacher. *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse* 25,3 (München 1911) 78-81.
- Arcadii episcopi Constantiensis Vita Symeonis Stylitae iunioris (BHG 1689): La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592) 1. Hrsg. von P. van den Ven. *SubsHag* 32 (Bruxelles 1962).
- Archippi Miracula Michaelis archangeli Chonis metaphrastica (BHG 1282): Narratio de miraculo a Michaele archangelo Chonis patrato, adjecto Symeonis Metaphrastae de eadem re libello. Hrsg. von M. Bonnet. *AnBoll* 8, 1889, 289-316. – B. Bouvier / F. Amsler (Übers.), *Le miracle de l'archange Michel à Chonai: introduction, traduction, et notes*. In: D. H. Warren / A. G. Brock / D. W. Pao (Hrsg.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions and Symbols: Essays in Honor of François Bovon* (Leiden 2003) 404-407.
- Arnoldi Chronica Slavorum: Arnoldi Chronica Slavorum. Hrsg. von J. M. Lappenberg. *MGH SS rer. Germ.* 14 (Hannoverae 1868).
- Artemidori Daldiani Onirocriticon: Artemidori Daldiani Onirocriticon libri V. Hrsg. von R. A. Pack. *Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana* 1060 (Lipsiae 1963).
- Asterii episcopi Amasensis Homilia adversus avaritiam (CPG 3260.3): Asterius of Amasea, Homilies I-XIV: Text, Introduction and Notes. Hrsg. von C. Datema (Leiden 1970) 27-37.
- Asterii episcopi Amasensis Homilia adversus kalendarum festum (BHG 2231): Asterius of Amasea, Homilies I-XIV: Text, Introduction and Notes. Hrsg. von C. Datema (Leiden 1970) 39-43.
- Asterii episcopi Amasensis Laudatio in Euphemiam (BHG 623): Asterius of Amasea, Homilies I-XIV: Text, Introduction and Notes. Hrsg. von C. Datema (Leiden 1970) 153-155. – B. Dehandschutter (Übers.), *Ecphrasis on the Holy Martyr Euphemia*. In: J. Leemans / W. Mayer / P. Allen / B. Dehandschutter, »Let us Die that we May Live«: Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) (London 2003) 174-176.
- Asterii episcopi Amasensis Laudatio in Phocam (BHG 1538): Asterius of Amasea, Homilies I-XIV: Text, Introduction and Notes. Hrsg. von C. Datema (Leiden 1970) 114-127. – B. Dehandschutter (Übers.), *A Homily on Phocas*. In: J. Leemans / W. Mayer / P. Allen / B. Dehandschutter, »Let us Die that we May Live«: Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) (London 2003) 168-173.
- Athanasii episcopi Alexandrini Canones (in recensione Michaelis episcopi Thennesensis): The Canons of Athanasius, Patriarch of Alexandria, ca. 293-373: The 107 Canons in the Arabic Translation from the Coptic Version of the Greek by Michael, Bishop of Tinnis, of the Eleventh Century. Hrsg. und übers. von W. Riedel / W. E. Crum. *Text and Translation Society* 9 (London 1904; Ndr. Amsterdam 1973) 1-70.
- Augustini episcopi Hipponiensis Contra Faustum: Sancti Aureli Augustini Contra Faustum libri triginta tres. Hrsg. von J. Zycha. *Sancti Aureli Augustini opera* 6,1 CSEL 25,1 (Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1891) 249-797.
- Augustini episcopi Hipponiensis De civitate Dei: Saint Augustine, The City of God against the Pagans 1-7. Hrsg. und übers. von W. M. Green. The Loeb Classical Library 417 (Cambridge MA 1972).
- Augustini episcopi Hipponiensis De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum: Sancti Aureli Augustini De fide et symbolo. Hrsg. von J. Zycha. *Sancti Aureli Augustini opera* 5,3. CSEL 41 (Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1900) 619-660. – Sankt Augustinus, der Seelsorger 13. Die Sorge für die Toten. Übertr. von G. Schlachter, eingel. u. erl. von R. Arbesmann (Würzburg 1975).
- Augustini episcopi Hipponiensis epistulae: S. Aureli Augustini Hipponiensis episcopi epistulae 1-4. Hrsg. von A. Goldbacher. CSEL 34. 44. 57. 58 (Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1895-1923).
- Augustini episcopi Hipponiensis Tractatus in Iohannis evangelium: Aurelii Augustini In Iohannis evangelium tractatus. Hrsg. von R. Willems. CCL 36 (Turnhout 1965).
- Augustini episcopi Hipponiensis Sermones: PL 38-39.
- Baldrici episcopi Dolensis Historia Hierosolimitana: The Historia Ierosolimitana of Baldric of Bourgueil. Hrsg. von S. J. Biddlecombe (Woodbridge 2014).
- Bartholomei abbatis Vita Nili iunioris abbatis Cryptae Ferratae (BHG 1370): Βίος και πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νεῖλου τοῦ Νέου. Hrsg. von G. Giovanelli (Grottaferrata 1972) 47-135. – The Life of Saint Neilos of Rossano. Hrsg. u. übers. von R. L. Capra / I. A. Murzaku / D. J. Milewski. *Dumbarton Oaks Medieval Library* 47 (Cambridge MA 2018).
- Basilii archiepiscopi Achridensis Dialogi: Des Basilius aus Achrida, Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge: ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas. Hrsg. von J. Schmidt (München 1901).
- Basilii episcopi Caesariensis Homiliae: PG 31, coll. 163-619.

- Basilii episcopi Caesariensis epistulae: Saint Basile, Lettres 1-3. Hrsg. und übers. von Y. Courtonne (Paris 1957-1966).
- Basilii episcopi Caesariensis Regulae fusius tractatae: PG 31, coll. 850-1052.
- Basilii II imperatoris Novellae: Les Nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Hrsg. von N. G. Svoronos (Athènes 1994) 185-217.
- Bedae Venerabilis De locis sanctis: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von I. Fraipont. CCSL 175 (Turnhout 1965) 251-280.
- Benedicti abbatis Nursiensis Regula: Benedicti regula. Hrsg. von R. Hanslik. CSEL 75 (Vindobonae 1960).
- Benedicti abbatis Petroburgensis Gesta Henrici II regis: Gesta regis Henrici Secundi Benedicti abbatis 1-2. Hrsg. von W. Stubbs. Rerum Britannicarum medii aevi scriptores (London 1867; Ndr. 1965).
- Beniamini Tudelensis Itinerarium: The Itinerary of Benjamin of Tudela: Travels in the Middle Ages. Critical text, translation and commentary. Hrsg. u. übers. von M. N. Adler (London 1907).
- Bernardi Andegavensi Liber miraculorum Sancte Fidis (BHL 2965d): Liber miraculorum Sancte Fidis. Hrsg. von L. Robertini. Biblioteca di Medioevo latino 10 (Spoleto 1994).
- Bonifatii epistolae: Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus. Hrsg. von M. Tangl. MGH epp. sel. 1 (Berolini 1916).
- Breviarius de Hierosolyma: Itineraria et alia geographica. CCSL 175. Hrsg. von R. Weber (Turnhout 1965) 109-112.
- Callinici Vita Hypatii abbatis Rufinianensis (BHG 760): Callinicos. Vie d'Hypatios. Hrsg. und übers. von G. J. M. Bartelink. SC 177 (Paris 1971).
- D Kar. 1: Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls der Großen. Hrsg. von E. Mühlbacher. MGH DD Kar. 1 (Hannover 1906).
- Choricii Gazaei Declamatio sexta: Choricus Gazaeus opera. Hrsg. von R. Förster / E. Richtsteig (Leipzig 1929; Ndr. Stuttgart 1972) 251-280. – D. A. Russell (Übers.), Declamation 6. In: R. J. Penella (Hrsg.), Rhetorical Exercises from Late Antiquity: A Translation of Choricus of Gaza's Preliminary Talks and Declamations (Cambridge 2009) 125-141.
- Choricii Gazaei Laudatio in Marcianum episcopum prima: Choricus Gazaeus opera. Hrsg. von R. Förster / E. Richtsteig (Leipzig 1929; Ndr. Stuttgart 1972) 1-26.
- Christoduli Typicon Patmi monasterii: MM VI, 59-90. – P. Karlin-Hayter (Übers.), Christodoulos: Rule. In: BMFD, 578-594.
- Chronica Casinensis: Die Chronik von Montecassino. Hrsg. von H. Hoffmann. MGH SS 34 (Hannover 1980).
- Chronica Seertensis: Histoire nestorienne inédite: chronique de Séert. Hrsg. und übers. von A. Scher / P. Dib. PO 4. 5. 7. 13 (Paris 1908-1919).
- Chronicon Paschale: Chronicon Paschale 1-2. Hrsg. von L. Dindorf. CSHB 11/12 (Bonnae 1832). – M. Whitby / M. Whitby (Übers.), Chronicon Paschale, 284-628 AD. Translated Texts for Historians 7 (Liverpool 1989).
- Chrysippi presbyteri Hierosolymitanis Miracula Theodori Tironis (BHG 1765c-f): Ἡ διασκευὴ τῶν ὑπο τοῦ Χρυσιπίου παραδεδομένων θαυμάτων τοῦ ἁγίου Θεοδώρου. Hrsg. von A. Sigalas. EEBS 1, 1924, 310-339. – Haldon (Übers.), Tale 58-82.
- Clementi Alexandrini Quis dives salvetur: Clemens Alexandrinus, Stromata Buch VII und VIII: Excerpta ex Theodoto. Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmente. Hrsg. von O. Stählin / L. Früchtel. GCS 52 (Leipzig ³1960) 159-191. – Clément d'Alexandrie, Quel riche sera sauvé? Texte grec O. Stählin / L. Früchtel (GCS 17²). Introduction, notes et index C. Nardi / P. Descourtieux SC 537 (Paris 2011) 100-223.
- Codex Carolinus: Codex Carolinus. Hrsg. von W. Gundlach. MGH epp. 3 (Berolini 1892) 469-657.
- Codex Iustinianus: Corpus Iuris Civilis 2: Codex Iustinianus. Hrsg. von P. Krüger (Berolini 1895). – K. E. Otto / B. Schilling / K. F. F. Sintenis (Übers.), Das Corpus Iuris Civilis 5-6 (Leipzig 1832; Ndr. Aalen 1984).
- Codex Theodosianus: Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes 1-2. Hrsg. von T. Mommsen / P. Krüger (Berlin 1954; Ndr. 1970).
- Collectio Avellana: Epistulae imperatorum pontificum aliorum, Avellana quae dicitur collectio. Hrsg. von O. Günther. CSEL 35 (Pragae, Vindobonae, Lipsiae 1896).
- Collectio Sabbaitica: ACO III. Hrsg. von E. Schwartz (Berlin 1940).
- Commematorium de casis Dei: Charlemagne's Survey of the Holy Land 200-217.
- Concilii Chalcedonensis actiones: ACO II 1-3. Hrsg. von E. Schwartz (Berlin 1933-1935).
- Concilii Constantinopolitani II actiones: Concilium universale Constantinopolitanum sub Iustiniano habitum: Concilii actiones 8: appendices Graecae; indices. Hrsg. von E. Schwartz / J. Straub. ACO IV 1 (Berlin 1971).
- Concilii Ephesini collectionis Casinensis: ACO I 4, 1-2. Hrsg. von E. Schwartz (Berlin 1922-1923).
- Concilii Nicaeni II actiones: Concilium Universale Nicaenum Secundum 1-3. Hrsg. von E. Lamberz. ACO II 3 (Berolini 2008-2016).
- Constantini Acropolitae Laudatio in Demetrium (BHG 540-542): Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus (S.-Peterburg 1891) 160-215.
- Constantini Acropolitae Laudatio in Eudocimum (BHG 606): L'éloge de Saint Eudocime par Constantin Acropolitae (BHG 606). Hrsg. von I. Taxidis. Παρεκβολαί 3, 2013, 14-40.
- Constantini episcopi Tiensis Translatio reliquis Euphemiae (BHG 621): Euphémie de Chalcédoine: légendes byzantines. Hrsg. von F. Halkin. SubsHag 41 (Bruxelles 1965) 84-106.
- Constantini Manassae Itinerarium: Κωνσταντίνου Μανασσή Οδοιπορικόν. Hrsg. und übers. von K. Chrysogelos (Athēna 2017). – W. J. Aerts (Übers.), A Byzantine Traveller to One of the Crusader States. In: K. N. Ciggaar / A. Teule (Hrsg.), East and West in the Crusader States: Contexts, Contacts, Confrontations. Orientalia Lovaniensia Analecta 125 (Leuven 2003) 173-219.
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De administrando imperio: Constantine Porphyrogenitus, De Administrando Imperio. Hrsg. und übers. von G. Moravcsik / R. J. H. Jenkins. CFHB 1 (Washington, D.C. ²1985).
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis: Constantini Porphyrogeniti imperatoris de ceremoniis aulae byzantinae 1-2. Hrsg. von J. J. Reiske. CSHB (Bonnae 1829-1830).
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De ceremoniis II appendix 3: Constantine Porphyrogenitus, Three Treatises on Imperial Military Expeditions. Hrsg. und übers. von J. F. Haldon. CFHB 28 (Wien 1990) 94-151.

- Constantini Porphyrogeniti imperatoris De thematibus: Costantino Porphyrogenito, De thematibus. Hrsg. von A. Pertusi. Studi e testi 160 (Città del Vaticano 1952).
- Constantini Porphyrogeniti imperatoris Novellae: Zepos, Ius Graecoromanum 1, 192-239.
- Constitutiones apostolicae: Les constitutions apostoliques. Hrsg. und übers. von M. Metzger. SC 336 (Paris 1987).
- Constructio monasterii Farfensis: Constructio Monasterii Farfensis. Hrsg. von U. Balzani. In: U. Balzani (Hrsg.), Il chronicon Farfense di Gregorio di Catino 1. Fonti per la storia d'Italia 33 (Roma 1903) 3-23.
- Cosmae presbyteri Tractatus adversus Bogomilos: Козма пресвитер в славянских литературах. Hrsg. von I. K. Begunov (Sofia 1973) 297-480.
- Cyrilli archiepiscopi Hierosolymitanis Catecheses: Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi Opera quae supersunt omnia 1-2. Hrsg. von W. C. Reischl / J. Rupp (Monaci 1848-1860; Ndr. Hildesheim 1967).
- Cyrilli Scythopolitani Vita Abramii episcopi Cratensis (BHG 12): Kyrillos von Skythopolis 243-247. – Price, Cyril of Scythopolis 273-280.
- Cyrilli Scythopolitani Vita Cyriaci abbatis (BHG 463): Kyrillos von Skythopolis 222-235. – Price, Cyril of Scythopolis 245-259.
- Cyrilli Scythopolitani Vita Euthymii (BHG 647): Kyrillos von Skythopolis 5-85. – Price, Cyril of Scythopolis 1-83.
- Cyrilli Scythopolitani Vita Ioannis Hesychnastae (BHG 897): Kyrillos von Skythopolis 201-222. – Price, Cyril of Scythopolis 220-242.
- Cyrilli Scythopolitani Vita Sabae (BHG 1608): Kyrillos von Skythopolis 85-200. – Price, Cyril of Scythopolis 93-209.
- Cyrilli Scythopolitani Vita Theodosii abbatis (BHG 1777): Kyrillos von Skythopolis 235-241. – Price, Cyril of Scythopolis 262-267.
- Danielis abbatis Czernihoviensis Itinerarium: Жизнь и хождение Даниила, игумена Русской земли. Hrsg. von M. A. Venevitinov. PPS 3/3, 1885, 1-297. – M. Garzaniti (Übers.), Daniil egumeno, Itinerario in Terra santa. Fonti cristiane per il terzo millennio 6 (Roma 1991).
- Danielis Scetiotae abbatis Narratio de Andronico argentario et coniugis Athanasia (BHG 121-122): Saint Daniel of Sketis: A Group of Hagiographic Texts. Hrsg. von B. Dahlmann. Studia Byzantina Upsaliensia 10 (Uppsala 2007) 166-180. – The Anonymous Sayings of the Desert Fathers: A Select Edition and Complete English Translation. Hrsg. u. übers. von J. Wortley (Cambridge 2013) 444-454.
- De prima institutione Hospitaliariorum: RHC Occ. V, coll. 401-404.
- Descriptio Constantinopolitana (London British Library MS Cotton Vitellius A. XX): Une description anonyme de Constantinople du XII^e s. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 31, 1973, 338-341.
- Descriptio Constantinopolitana (Oxford Bodleian Library MS Digbeianus lat. 112): Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 34, 1976, 245-263.
- Descriptio Constantinopolitana (MS Tarragonensis 55): Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55. Hrsg. von K. N. Ciggaar. REB 53, 1995, 119-128.
- Dicuilis Hibernici Liber de mensura orbis terrae: Dicuil's Liber de mensura orbis terrae. Hrsg. von J. J. Tierney / L. Bieler. Scriptores Latini Hiberniae 6 (Dublin 1967).
- Diplomata spuria: Diplomata regum Francorum e stirpe Merovingica. Hrsg. von G. H. Pertz. MGH DD Mer. (Hannoverae 1872).
- Eberwini abbatis Vita Symeonis Trevirensis (BHL 7963): AASS Iun. I, coll. 89-101.
- Eisagoge legis Basilii I imperatoris: Ius Graecoromanum 2, 236-368.
- Ekkeberti Vita Haimeradi (BHL 3770): Ekkeberti Vita sancti Haimeradi. Hrsg. von R. Koepke. MGH SS 10 (Hannoverae 1852) 595-607.
- Eliae oekonomi Miraculum imaginis Deiparae Chalcoopratenensis (BHG 1075e): Ein byzantinisches Marienmirakel. Hrsg. von W. Lackner. Byzantina 13, 1985, 850-860.
- Epiphanius episcopi Constantiensis Panarion omnium haeresium: Epiphanius, Ancoratus und Panarion haer. 1-33: 1-2. Hrsg. von K. Holl / M. Bergemann / C.-F. Collatz. GCS, N.F. 10 (Berlin 2013). – Epiphanius, Panarion haer. 34-64. Hrsg. von K. Holl. GCS 31 (Leipzig 1922). – Panarion haer. 65-80: De fide. Hrsg. von K. Holl / J. Dummer. GCS 37 (Berlin 2018).
- Epiphanius Hagiopolitae Descriptio Terrae Sanctae: Die Palästina-Beschreibung des Epiphanius Monachus Hagiopolita. Hrsg. von H. Donner. ZDPV 87, 1971, 66-82.
- Epitaphius in Michaelem Choniatem: Noctes Petropolitanae: Сборник византийских текстов XII–XIII веков. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus. Subsidia Byzantina lucis ope iterata 21 (S.-Peterburg 1913; Ndr. Leipzig 1976) 236-246.
- Euagrii Scholastici Historia ecclesiastica: The Ecclesiastical History of Evagrius. Hrsg. von J. Bidez / L. Parmentier (London 1898; Ndr. London 1979). – Évangile le Scholastique, histoire ecclésiastique 1-2. Texte grec de l'édition J. Bidez / L. Parmentier; introduction par Guy Sabbah; annotations par Laurent Angliviel de la Beaumelle (Université de Picardie) et Guy Sabbah (Université Lumière-Lyon II); traduction par A.-J. Festugière, B. Grillet, G. Sabbah SC 542/566 (Paris 2011-2014).
- Eucherii episcopi Lugdunensis De situ Hierosolymae epistula ad Faustum presbyterum: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von I. Fraipont. CCL 175 (Turnhout 1965) 237-243.
- Eusebii episcopi Caesariensis Demonstratio evangelica: Eusebius, Die Demonstratio Evangelica. Hrsg. von I. A. Heikel. GCS 23 (Leipzig 1913).
- Eusebii episcopi Caesariensis De vita Constantini (BHG 361x): Eusebius von Caesarea, Über das Leben des Kaisers Konstantin. Hrsg. von F. Winkelmann. GCS (Berlin 2019).
- Eusebii episcopi Caesariensis Historia ecclesiastica: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. Hrsg. von E. Schwartz. GCS, N.F. 6 (Berlin 2019).
- Eusebii episcopi Caesariensis Onomasticon: Eusebius, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen. Hrsg. von E. Klostermann. GCS 11 (Leipzig 1904; Ndr. Hildesheim 1966).
- Eusebii monachi Vita Philippi presbyteri Argiriensis (BHG 1531): Vita di S. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio. Hrsg. und übers. von C. Pasini. OCA 214 (Roma 1981) 120-200.
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis De emendanda vita monachica: Eustathii Thessalonicensis De emendanda vita monachica. Hrsg. und übers. von K. Metzler. CFHB 45 (Berolini 2006).
- Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis Orationes: Eustathii Thessalonicensis Opera minora. Hrsg. von P. Wirth. CFHB 32 (Berolini 2000). – A. F. Stone (Übers.), Eustathios of Thessaloniki, Secular Orations 1167/8 to 1179. Translated with introduction and commentary. Byzantina Australiensia 19 (Brisbane 2013). – K. Metzler (Übers.), Eustathios von Thessalonike, Kaiserreden. Bibliothek der griechischen Literatur 81 (Stuttgart 2015).

- Eustathii Boilae Dispositio: P. Lemerle, Le testament d'Eustathios Boilas (avril 1059). In: P. Lemerle (Hrsg.), Cinq études sur le XI^e siècle byzantin. Le monde byzantin (Paris 1977) 20-29.
- Eustathii Romani Epitome legum: Ius Graecoromanum 4.
- Eustratii presbyteri Vita Eutychie archiepiscopi Constantinopolitani (BHG 657): Eustratii Presbyteri Vita Eutychie Patriarchae Constantinopolitani. Hrsg. von C. Laga. CCSG 25 (Turnhout 1992).
- Euthymii Malacae epistolae: Εὐθυμίου τοῦ Μαλάκη μητροπολίτου Νέων Πατρῶν (ὑπατῆς). Τα Σωζόμενα 1. Hrsg. von K. G. Bonis (Athēna 1937) 38-76.
- Fragmenta Epirotica: Historia politica et patriarchica. Hrsg. von I. Bekker. CSHB (Bonnae 1849) 207-279.
- Gelasii episcopi Caesariensis Historia ecclesiastica fragmenta: Gelasius of Caesarea, Ecclesiastical History: The Extant Fragments with an Appendix Containing the Fragments from Dogmatic Writings. Hrsg. von M. Wallraff / J. Stutz / N. Marinides, übers. von N. Marinides. GCS, N. F. 25 (Berlin 2018).
- Gelasii papae epistulae: PL 59, coll. 13-156.
- Georgii Acropolitae Historia: Georgii Acropolitae opera 1. Hrsg. von A. Heisenberg / P. Wirth (Stuttgart 1978) 1-189.
- Georgii Bardanae episcopi Corcyrensis epistolae: Γεώργιος Βαρδάνης: συμβολή στη μελέτη του βίου, του έργου και της εποχής του. Hrsg. von A. Galoni. Βυζαντινά κείμενα και μελέται 46 (Thessalonikē 2008) 398-445.
- Georgii Cyprii Descriptio orbis Romani: Le synekdomos d'Hiérôklès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Hrsg. von E. Honigmann. Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 1 (Bruxelles 1939) 51-70.
- Georgii Pachymeris Relationes historicas: Georges Pachymères, Relations historiques 1-5. Hrsg. und übers. von A. Failler. CFHB 24 (Paris 1984).
- Georgii Scylitzae Translatio lapidis: T. Antonopoulou, George Skylitzes' Office on the Translation of the Holy Stone. In: S. Kotzabassi (Hrsg.), The Pantokrator Monastery in Constantinople. ByzA 27 (Berlin 2013) 123-136.
- Georgii Tornicae epistulae: Georges et Dèmètrios Tornikès, Lettres et discours. Introduction, texte, analyse, traduction et notes. Hrsg. und übers. von J. Darrouzès (Paris 1970).
- Georgii Vita Gregorii abbatis Khandzatis: B. Martin-Hisard (Übers.), Moines et monastères géorgiens du 9^e siècle: La Vie de saint Grigol de Xancta. REB 59, 2001, 5-94.
- Gerontii Vita Melaniae iunioris (BHG 1241): Vie de Sainte Mélanie. Hrsg. und übers. von D. Gorce. SC 90 (Paris 1962).
- Gesta consulum Andegavorum: Chroniques d'Anjou. Société de l'histoire de France 84. Hrsg. von P. Marchegay / A. Salmon (Paris 1856) 34-157.
- Gesta ducum Normannorum: The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis, and Robert of Torigni 1-2. Hrsg. und übers. von E. M. C. van Houts (Oxford 1992-1995).
- Gesta episcoporum Virdunensium: Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici. Hrsg. von G. H. Pertz. MGH SS 4 (Hannoverae 1841) 36-51.
- Gesta sanctorum Rotonensium: The Monks of Redon: Gesta sanctorum Rotonensium and Vita Conuuoionis. Hrsg. und übers. von C. Brett. Studies in Celtic History 10 (Woodbridge 1989) 107-218.
- Gesta Treverorum: Gesta Treverorum. Hrsg. von G. Waitz. MGH SS 8 (Hannoverae 1848) 130-200.
- Gregorii Cyprii Laudatio in Euthymium episcopum Madytorum (BHG 654): Γεωργίου Κυπρίου ἐγκώμιον εἰς τὸν μέγαν Εὐθύμιον ἐπίσκοπον Μαδύτων. Hrsg. von B. Antoniadēs. Δελτίον τῆς ἱστορικής καὶ ἐθνολογικῆς ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος 4, 1892, 392-422.
- Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria confessorum: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg. von B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1 (Hannoverae 1969) 294-370.
- Gregorii episcopi Turonensis Liber in gloria martyrum: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg. von B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1,2 (Hannoverae 1969) 34-111.
- Gregorii episcopi Turonensis Libri I-IV de virtutibus sancti Martini episcopi: Gregorii episcopi Turonensis miracula et opera minora. Hrsg. von B. Krusch / W. Arndt. MGH SS rer. Merov. 1,2 (Hannoverae 1969) 134-211.
- Gregorii I papae Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum: Gregorii Magni Dialogi libri IV. Hrsg. von U. Moricca. Fonti per la storia d'Italia 57 (Roma 1924; Ndr. Torino 1960).
- Gregorii I papae epistolae: S. Gregorii Magni registrum epistularum 1-2. CCSL 140 (Turnhout 1982). – J. R. C. Martyn (Übers.), The Letters of Gregory the Great, translation, with introduction and notes 1-3. Mediaeval Sources in Translation 40 (Toronto 2004).
- Gregorii monachi Vita Lazari Galesiotae (BHG 979): AASS Nov. III, coll. 508-588. – R. P. H. Greenfield (Übers.), The Life of Lazaros of Mt. Galesion: An Eleventh-Century Pillar Saint. Byzantine Saints' Lives in Translation 3 (Washington, D.C. 2000).
- Gregorii Nazianzeni De vita sua: Gregory of Nazianzus, Autobiographical Poems. Hrsg. und übers. von C. White. Cambridge Medieval Classics 6 (Cambridge 1996).
- Gregorii Nysseni epistulae: Grégoire de Nysse, Lettres. Hrsg. und übers. von P. Maraval. SC 363 (Paris 1990).
- Gregorii Nysseni Laudatio in Theodorum (BHG 1760): Gregorii Nysseni sermones 2. Hrsg. von J. P. Cavernos. Gregorii Nysseni Opera 10 (Leiden 1990) 61-71. – J. Leemans (Übers.), A Homily on Theodore the Recruit. In: J. Leemans / W. Mayer / P. Allen / B. Dehandschutter, »Let us Die that we May Live«: Greek Homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria (c. AD 350-AD 450) (London 2003) 83-91.
- Gregorii Nysseni Vita Macrinae (BHG 1012): Grégoire de Nysse: Vie de sainte Macrine. Hrsg. und übers. von P. Maraval. SC 178 (Paris 1971) 136-267.
- Gregorii Pacuriani Typicon Petritzi monasterii: Le typikon du sébaste Grégoire Pakourianos. Hrsg. von P. Gautier. REB 42, 1984, 19-134. – R. Johnson (Übers.), Pakourianos: Typikon. In: BMFD 519-557.
- Gregorii presbyteri Vita Theodoraе Thessalonicensi (BHG 1737): Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλυτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη: Διήγησις περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας. Hrsg. von S. A. Paschalides (Thessalonikē 1991) 66-189. – A.-M. M. Talbot (Übers.), Life of St. Theodora of Thessalonike. In: A.-M. M. Talbot (Hrsg.), Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation. Byzantine Saints' Lives in Translation 1 (Washington, D.C. 1996) 163-217.
- Gregorii presbyteri Translatio reliquis Theodoraе Thessalonicensi (BHG 1739): Ὁ βίος τῆς ὁσιομυροβλυτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκη: Διήγησις περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας. Hrsg. von S. A. Paschalides (Thessalonikē 1991) 190-234. – A.-M.

- Talbot (Übers.), Life of St. Theodora of Thessalonike. In: Dies. (Hrsg.), Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation. Byzantine Saints' Lives in Translation 1 (Washington, D.C. 1996) 218-237.
- Gregorii Vita Basilii iunioris (BHG 263): The Life of Saint Basil the Younger: Critical Edition and Annotated Translation of the Moscow Version. Hrsg. und übers. von D. F. Sullivan / A.-M. M. Talbot / S. McGrath. DOS 45 (Washington, D.C. 2014) 64-753.
- Guidonis Geographica: Ravennatis anonymi Cosmographia et Guidonis Geographica. Itineraria Romana 2. Hrsg. von J. Schnetz (Leipzig 1929; Ndr. Stuttgart 1990) 113-142.
- Heraclii imperatoris Novellae: Die Novellen des Kaisers Herakleios. Hrsg. von J. Konidaris. FM 5, 1982, 62-95.
- Hesyhii illustrii Patria Constantinopolitana: Patria Konstantinoupoleos. Hrsg. von T. Preger. Scriptores originum Constantinopolitanarum 2 (Lipsiae 1901-1907; Ndr. New York 1975) 1-18.
- Hieroclis Synecdemos: Le synekdemos d'Hiérokès et l'opuscule géographique de Georges de Chypre. Hrsg. von E. Honigmann. Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 1 (Bruxelles 1939) 12-48.
- Hieronymi Adversus Iohannem: S. Hieronymi presbyteri opera 3/5. Hrsg. von J.-L. Feiertag. CCL 79 (Turnhout 2005).
- Hieronymi De viris illustribus: Gerolamo, Gli uomini illustri. Hrsg. und übers. von A. Ceresa-Gastaldo. Biblioteca patristica 12 (Firenze 1988) 56-234.
- Hieronymi epistulae: Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Hrsg. von I. Hilberg 1-3. CSEL 54-56 (Wien 1996).
- Hippolyti Romani Traditio Apostolica: Hippolyte de Rome. La tradition apostolique. Hrsg. von B. Botte SC 11 (Paris 1984). – G. Schöllgen / W. Geerlings (Übers.), Didache: Zwölf-Apostel-Lehre und Traditio Apostolica: Apostolische Überlieferung. Fontes Christiani 1 (Freiburg i. Br. 1991).
- Historia patriarcharum Alexandrinorum: Severus Ibn-al-Muqaffa', History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria 1-4. Hrsg. und übers. von B. T. A. Evetts. PO 1. 5. 10 (Paris 1905-1915). – History of the Patriarchs of the Egyptian Church, Known as the History of the Holy Church by Sawirus ibn al-Mukaffa', Bishop of al-Asmunin 1-4. Hrsg. und übers. von A. S. Atiya / Y. 'Abd al-Masih / O. H. E. Burmester (Le Caire 1943-1974).
- Historia Sancti Florentii Salmurensis: Chroniques des églises d'Anjou. Société de l'histoire de France 146. Hrsg. von P. Marchegay / É. Mabille (Paris 1869; Ndr. New York 1968) 205-328.
- Hugeburcae Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis (BHL 8931): Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt 1: Biographien der Gründungszeit. Hrsg. und übers. von A. Bauch. Eichstätter Studien, N.F. 19 (Regensburg 1984) 22-87.
- Hugonis abbatis Flaviniacensis Chronicon: Chronica et gesta aevi Salici. Hrsg. von G. H. Pertz. MGH SS 8 (Stuttgart 1848) 280-503.
- Hyacinthi presbyteri Descriptio Terrae Sanctae: Otro texto de latín medieval hispano: el presbytero Iachintus. Hrsg. von J. Campos. Helmantica [Salamanca] 8, 1957, 79-82. – J. Wilkinson (Übers.), Jerusalem Pilgrims before the Crusades (Warminster 1977) 123.
- Inscriptiones christianaes urbis Romae: Inscriptiones christianaes urbis Romae septimo saeculo antiquiores 1-10. N.S. 5. Hrsg. von G. B. de Rossi u. a. (Città del Vaticano 1922-1992).
- Inventio reliquiae Menae in Constantinopoli (BHG 1254m): L'invention des reliques de Saint Ménas à Constantinople. Hrsg. von H. Delehaye. AnBoll 29, 1910, 146-150.
- Ioannis Caminiatae De expugnatione Thessalonicae: Ioannis Caminiatae de expugnatione Thessalonicae. Hrsg. von G. Böhlig. CFHB 4 (Berolini 1973).
- Ioannis Cantacuzeni Historia: Ioannis Cantacuzeni eximperatoris Historiarum libri IV. Hrsg. von L. Schopen. CSHB 2. 12. 13 (Bonnae 1828-1832).
- Ioannis Chrysostomi Homiliae: PG 47-65. – Teilweise übersetzt von: W. Mayer / P. Allen, John Chrysostom (London 2000).
- Ioannis Chrysostomi Laudatio in Philogonium archiepiscopum Antiochensis (BHG 1532): PG 48, coll. 747-756. – W. Mayer / P. Allen (Übers.), John Chrysostom (London 2000) 185-195.
- Ioannis Cinnami Epitome: Ioannis Cinnami Epitome rerum ab Ioanne et Alexio Comnenis gestarum. Hrsg. von A. Meineke. CSHB 26 (Bonnae 1836). – C. M. Brand (Übers.), Deeds of John and Manuel Comnenos by John Kinnamos. Records of Civilization, Sources and Studies 95 (New York 1976).
- Ioannis Damasceni De sacris et venerandis imaginibus adversus Constantium Cabalinum: PG 95, coll. 310-343.
- Ioannis Ducae Descriptio Terrae sanctae [*olim* Ioannes Phocas]: Иоанн Фока. Сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Иерусалима, также Сирии, Финикии и о святых местах Палестины, конца XII века. Hrsg. und übers. von I. Troickij. PPS 8/2 (S.-Peterburg 1889) 1-28. – A. Külzer (Übers.), Peregrinatio graeca in terram sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Studien und Texte zur Byzantinistik 2 (Frankfurt a. M. 1994) 287-305.
- Ioannis episcopi Constantiensis Vita Epiphani episcopi Salaminis (BHG 596): The Vita of Epiphanius of Salamis: A Historical and Literary Study. Hrsg. von C. Rapp (Oxford 1991).
- Ioannis episcopi Ephesini Historia ecclesiastica: Iohannis Ephesini Historiae ecclesiasticae pars tertia 1-2. Hrsg. und übers. von E. W. Brooks. CSCO 105-106 (Lovanii 1952).
- Ioannis episcopi Ephesini Vitae sanctorum orientalium: John of Ephesus, Lives of the Eastern Saints. Syriac Text Edited and Translated. Hrsg. und übers. von E. W. Brooks 1-3. PO 17-19 (Paris 1923-1925).
- Ioannis episcopi Nicionensis Chronicon: Chronique de Jean, évêque de Nikiou: texte éthiopien publié et traduit. Hrsg. und übers. von H. Zotenberg (Paris 1883). – R. H. Charles (Übers.), The Chronicle of John, Coptic Bishop of Nikiu (c. 690 A.D.): Being a History of Egypt before and during the Arab Conquest. Text and Translation Society 3 (London 1916; Ndr. Amsterdam 1981).
- Ioannis episcopi Rhodensis Vita Christoduli (BHG 303): Ἀκολουθία ἱερά τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Χριστοδούλου τοῦ θαυματουργοῦ. Hrsg. von T. Georgousakes (Patmos 1990) 121-140.
- Ioannis Laudatio in Menam: Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas. Edited with Translation and Commentary. Hrsg. und übers. von J. Drescher. Publications de la Société d'Archéologie Copte. Textes et documents (Le Caire 1946) 128-149.
- Ioannis Lazaropuli Laudatio in Eugenio (BHG 612): The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. Hrsg. und übers. von J. O. Rosenqvist. Studia Byzantina Upsaliensia 5 (Uppsala 1996) 204-245.

- Ioannis Lazaropuli Miracula Eugenii (BHG 613): The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. Hrsg. und übers. von J. O. Rosenqvist. *Studia Byzantina Upsaliensia* 5 (Uppsala 1996) 246-359.
- Ioannis Lydi De magistratibus: Jean le Lydien, Des magistratures de l'état Romain 1-2. Hrsg. und übers. von M. Dubuisson / J. Schamp (Paris 2006).
- Ioannis Malalae Chronographia: Ioannis Malalae Chronographia. CFHB 35. Hrsg. von H. Thurn (Berolini 2000). – H. Thurn (Übers.), Johannes Malalas, Weltchronik. Bibliothek der griechischen Literatur 69 (Stuttgart 2009).
- Ioannis Mauropodis epistulae: The Letters of Ioannes Mauropus, Metropolitan of Euchaita: Greek Text, Translation, and Commentary. Hrsg. und übers. von A. D. Karpozilos. CFHB 34 (Thessalonike 1990).
- Ioannes Mauropodis Laudationes: Iohannis Euchaitorum metropolitae quae in codice vaticano graeco 676 supersunt. Hrsg. von J. Bollig / P. de Lagarde. *Abhandlungen der historisch-philolog. Classe der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen* 28,1 (Göttingae 1882).
- Ioannis Mauropodis Laudatio in Theodorum Tironem prima (BHG 1770): Iohannes Euchaita 119-130 (no. 179).
 secunda (BHG 1771): Iohannes Euchaita 130-137 (no. 180).
 tertia (BHG 1772): Iohannes Euchaita 207-209 (no. 189).
- Ioannis monachi Passio 60 martyrum Hierosolymitanis (BHG 1217): Мученичество шестидесяти новых святых мучеников, пострадавших в Святом граде Христа Бога нашего под владычеством арабов. Hrsg. und übers. A. Papadopoulos-Kerameus. PPS 12/1, 1892, 1-7.
- Ioannis Moschii Pratum spirituale (BHG 1442): PG 87, coll. 2852-3112. – J. Wortley (Übers.), The Spiritual Meadow of John Moschos. CS 139 (Kalamazoo MI 1992).
- Ioannis Oxeitae Oratio de monasteriis laicis non tradendis: Ioannis Oxeitae Oratio de monasteriis laicis non tradendis. *Quaderni della rivista di bizantinistica* 8. Hrsg. von T. Creazzo (Spoleto 2004). – P. Winterhager (Übers.), Johannes IV. Oxites, Oratio de monasteriis. In: T. Geelhaar / J. Thomas (Hrsg.), *Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive. Stiftungsgeschichten* 6 (Berlin 2011) 367-369.
- Ioannis Rufi Plerophoriae: Jean Rufus, évêque de Maïouma, Plérophories: c'est-à-dire témoignages et révélations contre le Concile de Chalcedoine. Hrsg. und übers. von F. Nau. PO 8 (Paris 1911).
- Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum: Ioannis Scylitzae synopsis historiarum. Hrsg. von H. Thurn. CFHB 5 (Berolini, Novi Eboraci 1973). – J. T. Wortley (Übers.), John Scylitzes, A Synopsis of Histories (811-1057 A. D.): A Provisional Translation (Winnipeg 2000).
- Ioannis Stauracii chartophylaci Laudatio in Demetrium (BHG 532): Ἰωάννου Σταυρακίου Λόγος εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου. Hrsg. von I. Iberites. *Μακεδονικά* 1, 1940, 334-376.
- Ioannis Tzetzae epistulae: Ioannis Tzetzae Epistulae. Hrsg. von P. A. M. Leone (Leipzig 1972).
- Ioannis Xiphilini Miracula Eugenii (BHG 610): The Hagiographic Dossier of St Eugenios of Trebizond in Codex Athous Dionysiou 154. Hrsg. und übers. von J. O. Rosenqvist *Studia Byzantina Upsaliensia* 5 (Uppsala 1996) 170-203.
- Iosephi Genesisii Historia: Iosephi Genesisii regum libri quattuor. CFHB 14. Hrsg. von A. Lesmüller-Werner / H. Thurn (Berolini, Novi Eboraci 1978).
- Isaacii I imperatoris Novellae excerptus: Eine Textsammlung zum Kanonikon. Hrsg. von J. A. M. Sonderkamp. FM 9, 1993, 122-123.
- Isidori Pelusiotae epistulae: PG 78, coll. 177-1646.
- Itinerarium Antonini Placentini: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von P. Geyer. CCSL 175 (Turnhout 1965) 129-153.
- Itinerarium Bernardi monachi: Das »Itinerarium Bernardi Monachi«. Hrsg. und übers. von J. Ackermann. MGH Studien und Texte 50. (Hannover 2010) 115-127.
- Itinerarium Burdigalense: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von P. Geyer / O. Cuntz. CCSL 175 (Turnhout 1965) 1-26.
- Itinerarium Egeriae: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von A. Franceschini / R. Weber. CCSL 175 (Turnhout 1965) 37-90.
- Itinerarium Iosephi monachi Cantuariensis: A Canterbury Monk at Constantinople. Hrsg. von C. H. Haskins. *English Historical Review* 25, 1910, 294-295.
- Itinerarium Othmari presbyteri: Tempore regnum Francorum (1100-1187). Hrsg. und übers. von S. de Sandoli *Itinera Hierosolymitana cruceignatorum* 2 (Jerusalem 1980) 300-304.
- Itinerarium Minnesota: From Egypt to Constantinople: A Pilgrimage Route in a Forgotten Late Antique Itinerary (SB XXVI 16607)? Hrsg. von M. Perale. ZPE 199, 2016, 156-158.
- Itinerarium Saewulfi: Peregrinationes tres: Saewulf, John of Würzburg, Theodericus. Hrsg. von R. B. C. Huygens. CCCM 139 (Turnhout 1994) 59-77.
- Iuliani imperatoris epistulae: Imp. Caesaris Flavii Clavdii Iuliani epistulae, leges, poemata, fragmenta varia. Hrsg. von J. Bidez / F. Cumont (Paris 1922) 5-210.
- Iustiniani imperatoris Novellae: Novellae. *Corpus Iuris Civilis* 3. Hrsg. von R. Schöll / W. Kroll (Berlin 1917). – K. E. Otto / B. Schilling / K. F. F. Sintenis (Hrsg.), *Das Corpus Iuris Civilis. In's Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgelehrter* 7: C. F. Freiesleben / R. Schneider (Übers.), *Novellen* (Leipzig 1833; Ndr. Aalen 1984) 1-770.
- Kyrrillos von Skythopolis: Kyrrillos von Skythopolis. Hrsg. von E. Schwartz. TU 49 (Leipzig 1939). – R. M. Price (Übers.), Cyril of Scythopolis: The Lives of the Monks of Palestine (Kalamazoo MI 1991).
- Lamperti monachi Hersfeldensis Annales: Lamperti monachi Hersfeldensis opera. Hrsg. von O. Holder-Egger. MGH SS rer. Germ. N. S. (Hannoverae, Lipsiae 1894) 1-304.
- Laurentii monachi Leodiensis Gesta episcoporum Virdunensium: Laurentii de Leodio Gesta episcoporum Virdunensium et abbatum S. Vitoni. Hrsg. von G. Waitz. MGH SS 10 (Hannoverae 1852) 487-530.
- Lectionarium Hierosolymitanense: Le grand lectionnaire de l'Église de Jérusalem (V^e-VIII^e siècle). Hrsg. und übers. von M. Tarchnivili. CSCO 188. 189. 204. 205 (Louvain 1959-1960).
- Leonis episcopi Synadorum epistolae: The Correspondence of Leo, Metropolitan of Synada and Syncellus: Greek Text, Translation, and Commentary. Hrsg. von M. P. Vinson. CFHB 23 (Washington, D.C. 1985).
- Leonis grammatici Historia: Leonis Grammatici Chronographia. Hrsg. von I. Bekker. CSHB 42 (Bonnae 1842).
- Leonis V imperatoris Novellae: Zur Ehegesetzgebung der Isaurier. Hrsg. von D. Simon. FM 1, 1976, 21-30.

- Leonis VI imperatoris homilia XVII in Demetrium (BHG 536): Leonis Sapientis Imperatoris Byzantini Homiliae. Hrsg. von T. Antonopoulou. CCSG 63 (Turnhout 2008) 243-257.
- Leonis VI imperatoris Liber praefecti: Das Eparchenbuch Leons des Weisen. Einführung, Edition, Übersetzung und Indices. Hrsg. von J. Koder. CFHB 33 (Wien 1991).
- Leonis VI imperatoris Novellae: Οι νεαρές Λέοντος Σ΄ του Σοφού: προλεγόμενα, κείμενο, απόδοση στη νεοελληνική, ευρετήρια και επίμετρο. Hrsg. und übers. von S. N. Troianos (Athēna 2007).
- Leontii Damasceni Vita Stephani Sabaitae (BHG 1670): AASS Iul. III, coll. 531-613.
- Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii (BHG 886): Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre. Hrsg. von L. Rydén / übers. von A.-J. Festugière (Paris 1974) 343-409. – E. A. Dawes / N. H. Baynes (Übers.), Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St Daniel the Stylite, St Theodore of Sykeon and St John the Almsgiver (Oxford 1948; Ndr. 1977) 207-262.
- Leontii episcopi Neapolitanis Vita Ioannis Eleemosinarii interprete Anastasio Bibliothecario (BHL 4388): PG 93, coll. 1617-1660.
- Leontii presbyteri Vita Gregorii episcopi Agrigentini (BHG 707): Leontios Presbyteros von Rom, das Leben des Heiligen Gregorios von Agrigent. Hrsg. von A. Berger. BBA 60 (Berlin 1994) 143-272.
- Libri basilicorum: Basilicorum libri LX: 1-17. Hrsg. von H. J. Scheltema / N. van der Wal / D. Holwerda (Groningen 1953-1988).
- Liber pontificalis: Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire 1-2. Hrsg. von L. Duchesne. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, ser. II 3 (Paris 1884-1892; Ndr. 1955).
- Liudprandi episcopi Cremonensis Relatio de legatione Constantinopolitana: Liudprandi Cremonensis Opera omnia. Hrsg. von P. Chiesa. CCCM 156 (Turnhout 1998) 187-218.
- Luciani Samosatensi Alexander: Luciani opera 2. Hrsg. von M. D. MacLeod (Oxford 1974) 331-359.
- Macrembolitae epistola ad Nicolaum Hagiotheodoritam: Noctes Petropolitanae. Сборник византийских текстов XII–XIII веков. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus. Subsidia Byzantina lucis ope iterata 21 (S.-Petersburg 1913; Ndr. Leipzig 1976) 247-248.
- Manuelis I imperatoris Novellae: Zepos, Ius Graecoromanum 1, 366-427.
- Marcellini comitis Chronicon: Chronica minora 2. Hrsg. von T. Mommsen. MGH auct. ant. 11 (Berolini 1894) 60-108. – The Chronicle of Marcellinus. A Translation with Commentary. Hrsg. u. übers. B. Croke. Byzantina Australiensia 7 (Sydney 1995).
- Marci diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis (BHG 1570): La conversion de Gaza au christianisme: la Vie de S. Porphyre de Gaza par Marc le Diacre (BHG 1570). Hrsg. und übers. von A. Lampadaridi. SubsHag 95 (Bruxelles 2016) 74-186.
- Marutae episcopi Maipherkatae Canones: The Canons Ascribed to Mārūtā of Mapherqat and Related Sources 1-2. Hrsg. und übers. von A. Vööbus. CSCO 439-440 (Lovanii 1982).
- Matthaei Edesseni Chronicon: A. E. Dostourian (Übers.), Armenia and the Crusades, Tenth to Twelfth Centuries: The Chronicle of Matthew of Edessa. Translated from the original Armenian with a commentary and introduction (Lanham 1993).
- Matthaei episcopi Ephesini epistolae: Die Briefe des Matthaios von Ephesos im Codex Vindobonensis Theol. Gr. 174. Hrsg. und übers. von D. R. Reinsch (Berlin 1974).
- Menandri protectoris Historia: The History of Menander the Guardsman. Hrsg. und übers. von R. C. Blockley (Liverpool 1985).
- Menologium Basilianum (Codex Vat. gr. 1613): PG 117, coll. 20-613.
- Metropolitae Chonis epistolae: Le Métropolitain de Chônes. Hrsg. von J. Darrouzès. In: J. Darrouzès (Hrsg.), Épistoliers byzantins du X^e siècle. Archives de l'Orient chrétien 6 (Paris 1960) 346-355.
- Michaelis archimandritae Vita Nicolai (BHG 1348): Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche. Hrsg. von G. Anrich. TU 1 (Leipzig, Berlin 1913) 113-191.
- Michaelis Attalatae Dispositio: La diataxis de Michel Attaliate. Hrsg. von P. Gautier. REB 39, 1981, 5-143. – A.-M. M. Talbot (Übers.), Attaliate's Rule. In: BMFD, 333-370.
- Michaelis Attalatae Historia: Michaelis Attalatae historia. Hrsg. von E. T. Tsolakis. CFHB 50 (Athenis 2011).
- Michaelis Choniatae Laudatio in Nicetam episcopum Chonis: Μιχαήλ Ακομινάτου τοῦ Χωνιάτου τὰ σωζόμενα 1. Hrsg. von S. P. Lampros (Athēnai 1879; Ndr. Groningen 1968) 24-71.
- Michaelis Italici epistolae: Michel Italikos. Lettres et discours. Hrsg. von P. Gautier. Archives de l'Orient chrétien 14 (Paris 1972).
- Michaelis Pselli Chronographia: Michaelis Pselli Chronographia. Hrsg. von D. R. Reinsch. Millennium-Studien 51 (Berlin 2014).
- Michaelis Pselli De miraculo in Blachernais patrato: Michaelis Pselli Orationes hagiographicae. Hrsg. von E. A. Fisher. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana (Stuttgartiae 1994) 199-229.
- Michaelis Syri Chronicon: Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199) 1-3. Hrsg. und übers. von J.-B. Chabot (Paris 1899-1904; Ndr. Brüssel 1963-2010).
- Michaelis VIII imperatoris Diploma pro Magna ecclesia: Zepos, Ius Graecoromanum 1, 659-666.
- Miracula Artemii (BHG 173): Διήγησις τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαματούργου Ἀρτεμίου. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus. Varia Graeca Sacra. Сборник греческих неизданных богословских текстов IV–XV веков с предисловием и указателем (S.-Peterburg 1909) 1-75. – The Miracles of St. Artemios: a collection of miracle stories by an anonymous author of seventh-century Byzantium. Hrsg. u. übers. von V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt; supplemented by a reprinted Greek text and an essay by John F. Haldon. Medieval Mediterranean 13 (Leiden 1997) 76-225.
- Miracula Bercharii abbatis Dervensis (BHL 1179): AASS Oct. VII, coll. 1018-1031.
- Miracula Cosmae et Damiani (BHG 372-373, 377-379, 386-392): Kosmas und Damian: Texte und Einleitung. Hrsg. von L. Deubner (Leipzig 1907) 87-225.
- Miracula Cosmae et Damiani miaphysitica (BHG 373b): Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londinensi. Hrsg. von E. Rupprecht. Neue deutsche Forschungen 20 (Berlin 1935).
- Miracula Cyri et Ioannis (BHG 479b): Un recueil inédit de miracles de Cyr et Jean dans le Koutloumousiou 37. Hrsg. und übers. von V. Déroche. RSBN 49, 2012, 201-212.

- Miracula Deiparae ad fontem (BHG 1072): AASS Nov. III, coll. 878-889. – A.-M. M. Talbot (Übers.), Anonymous Miracles of the Pege. In: A.-M. M. Talbot / S. F. Johnson (Hrsg.), *Miracle Tales from Byzantium*. Dumbarton Oaks Medieval Library 12 (Cambridge MA 2012) 205-297.
- Miracula Demetrii (BHG 499-523): Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans 1. Hrsg. und übers. von P. Lemerle (Paris 1979) 47-241.
- Miracula Demetrii (BHG 524-532q): PG 116, coll. 1383-1398.
- Miracula Georgii coptica: É. Amélineau (Übers.), Contes et romans de l'Égypte chrétienne 2. Collection de contes et chansons populaires 14 (Paris 1888) 217-263.
- Miracula Georgii Diopolitani (BHG 687-691w): *Miracula s. Georgii*. Hrsg. von J. B. Aufhauser (Leipzig 1913).
- Miracula Isaiae prophetae (BHG 958f): *Synaxarium et Miracula S. Isaiae prophetae*. Hrsg. von H. Delehaye. *AnBoll* 42, 1924, 257-265.
- Miracula Leonardi confessoris (BHL 4864): AASS Nov. III, coll. 160-168.
- Miracula Menae arabica: Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas. Hrsg. und übers. von F. Jaritz. *Abhandlungen des DAI Kairo, Islamische Reihe* 7 (Heidelberg 1993).
- Miracula Menae coptica: *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*. Edited with Translation and Commentary. Hrsg. und übers. von J. Drescher. *Publications de la Société d'archéologie copte. Textes et documents* (Le Caire 1946).
- Miracula Menae graeca (BHG 1256-1269): *Five Miracles of St. Menas*. Hrsg. und übers. von J. Duffy / E. Bourbouhakis. In: J. W. Nesbitt (Hrsg.), *Byzantine Authors: Literary Activities and Preoccupations* (Leiden 2003) 68-81.
- Miracula Michaelis coptica: É. Amélineau (Übers.), *Contes et romans de l'Égypte chrétienne* 1. Collection de contes et chansons populaires 13 (Paris 1888) 69-84.
- Miracula Photinae (BHG 1541m): *Hagiographica inedita decem*. Hrsg. von F. Halkin. *CCSG* 21 (Turnhout 1989) 113-125. – A.-M. M. Talbot (Übers.), *The Posthumous Miracles of St. Photeine*. *AnBoll* 112, 1994, 88-104.
- Miracula Theclae (BHG 1717): *Vie et Miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction, et commentaire*. Hrsg. von G. Dagron. *SubsHag* 62 (Bruxelles 1978). – S. F. Johnson (Übers.), *Miracles of Saint Thekla*. In: A.-M. M. Talbot / S. F. Johnson (Hrsg.), *Miracle Tales from Byzantium*. Dumbarton Oaks Medieval Library 12 (Cambridge MA 2012) 3-183.
- Miracula Therapontis (BHG 1797): *De incubatione capita quattuor*. Hrsg. von L. Deubner (Lipsiae 1900) 120-134.
- Miraculum Andreae apostoli (BHG 101m): *Three Miracle Stories from Constantinople*. Hrsg. von M. Featherstone. In: V. Ruggieri / L. Pieralli (Hrsg.), *Εὐκοσμία: studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.* (Catanzaro 2003) 229-231.
- Miraculum in ecclesia Thomae in Amantia (BHG 1835m): *Three Miracle Stories from Constantinople*. Hrsg. von M. Featherstone. In: V. Ruggieri / L. Pieralli (Hrsg.), *Εὐκοσμία: studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S. J.* (Catanzaro 2003) 229-230.
- Nāṣer-e Khoshraw, *Itinerarium*: W. M. Thackston (Übers.), *Nāṣer-e Khoshraw's Book of Travels (Safarnāma)*. Translated from Persian with introduction and annotation. *Persian Heritage* 36 (Albany NY 1986).
- Neili episcopi Tamasiae Typicon Machairae monasterii: *Κυπριακά Τυπικά. Πηγαί και Μελέται τῆς Κυπριακῆς Ἱστορίας* 2. Hrsg. von I. P. Tsiknoroullou (Leukōsia 1969) 3-68. – A. Bandy (Übers.), *Machairas: Rule of Neilos*. In: *BMFD* 1122-1166.
- Neophyti Typicon (BHG 1325m): *Ο ἅγιος Νεόφυτος ὁ ἐγκλειστος καὶ ἡ τυπικὴ διαθήκη του* 1. Hrsg. und übers. von A. B. Glaros (Athēna 2013) 281-412. – C. Galatariotou (Übers.), *Neophytos: Testamentary Rule*. In: *BMFD* 1348-1370.
- Nicephori Basilacae Orationes: *Nicephori Basilacae orationes et epistolae*. Hrsg. von A. Garzya (Leipzig 1984).
- Nicephori Callisti *Historia ecclesiastica*: PG 145-147.
- Nicephori Callisti *Miracula Deiparae ad fontem* (BHG 1073): *Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου περὶ συστάσεως τοῦ σεβασμίου οἴκου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ζωδόχου Πηγῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ὑπερφυῶς τελεσθέντων θαυμάτων*. Hrsg. von A. Pampers (Leipzig 1802) 1-99.
- Nicephori Gregorae *Historia*: *Nicephori Gregorae Byzantina historia* 1-3. Hrsg. von L. Schopen / I. Bekker. *CSHB* [25-27] (Bonnae 1829-1855). – J.-L. van Dieten / F. H. Tinnefeld (Übers.), *Rhomäische Geschichte/Historia Rhomaike* 1-6. *Bibliothek der griechischen Literatur* (Stuttgart 1973-2007).
- Nicephori Gregorae *Laudatio in Demetrium* (BHG 547f): *Βυζαντινά καὶ μεταβυζαντινά ἐγκώμια εἰς τὸν Ἅγιον Δημήτριον*. Hrsg. von B. Laourdas. *Μακεδονικά* 4, 1955/1960, 83-96.
- Nicephori II imperatoris *Novellae*: *Les Nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes*. Hrsg. von N. G. Svoronos (Athènes 1994) 151-184.
- Nicephori patriarchae *Breviarium*: *Nicephorus Patriarch of Constantinople, Short History. Text, Translation, and Commentary*. Hrsg. von C. A. Mango. *CFHB* 13 (Washington, D.C. 1990).
- Nicephori presbyteri *Vita Andreae Sali* (BHG 115z): *The Life of St Andrew the Fool* 1-2. Hrsg. und übers. von L. Rydén. *Studia Byzantina Upsaliensia* 4 (Uppsala 1995).
- Nicephori sceuophylacis in Blachernais *Laudatio in Theodorum Syceotam* (BHG 1749): *Nicephori sceuophylacis encomium in S. Theodorum Siceotam*. Hrsg. von C. Kirch. *AnBoll* 20, 1901, 252-272.
- Nicephori Urani magistri *Passio Theodori Tironis* (BHG 1762m): *Un opuscule inconnu du magistre Nicéphore Ouranos (La Vie de S. Théodore le Conscrit)*. Hrsg. von F. Halkin. *AnBoll* 80, 1962, 313-323.
- Nicephori Urani magistri *Vita Symeonis iunioris* (BHG 1690): PG 86, coll. 2987-3216.
- Nicetae archiepiscopi Thessalonicensis *Miracula Demetrii* (BHG 531m-n): *Νικήτα ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου Δημητρίου*. Hrsg. von A. Sigalas. *EEBS* 12, 1936, 329-360.
- Nicetae Choniatae *Historia*: *Nicetae Choniatae historia*. Hrsg. von J.-L. van Dieten. *CFHB* 11 (Berolini, Novi Eboraci 1975).
- Nicetae Paphlagonis *Laudatio in Andream apostolum* (BHG 100): *Acta Andreae apostoli cum laudatione contexta*. Hrsg. von M. Bonnet. *AnBoll* 13, 1894, 311-352.
- Nicetae Paphlagonis *Laudatio in Hyacinthum Amastrenum* (BHG 757): PG 105, coll. 417-440.
- Nicetae Paphlagonis *Laudatio in Theodorum Stratelatum* (BHG 1753): AASS Nov. IV, coll. 83-89.

- Nicetae Paphlagonis Vita Ignatii patriarchae Constantinopolitani (BHG 817): The Life of Patriarch Ignatius. Text and Translation by A. Smithies. With Notes by J. M. Duffy. CFHB 51 (Washington, D.C. 2013).
- Nicolai Catascepeni Vita Cyrilli Phileotae (BHG 468): La Vie de Saint Cyrille le Philéote, moine byzantin († 1110). Hrsg. und übers. von É. Sargologos. SubsHag 39 (Bruxelles 1964) 43-264.
- Nicolai episcopi Mothonensis Vita Meletii iunioris Myopolensis (BHG 1247): Οι βίοι του αγίου Μελετίου του Νέου. Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας 9. Hrsg. und übers. von I. Polemis (Athēna 2018) 30-148.
- Nicolai monachi Vita Petri Athonitae (BHG 1505): La Vie ancienne de saint Pierre l'Athonite: date, composition et valeur historique. Hrsg. von D. Papachrysanthou. AnBoll 92, 1974, 54-61.
- Nicolai Vita Nicolai iunioris Bunenensis (BHG 2309): Άγιος Νικόλαος ὁ ἐν Βουναίῃ: ἀνέκδοτα ἀγιολογικά κείμενα – ἱστορικὰ εἰδήσεις περὶ τῆς μεσαιωνικῆς Θεσσαλίας (10^ο αἰῶν). Hrsg. von D. Z. Sophianos (Athēna 1972) 139-151.
- Niconis Montis Nigri Tacticon: Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts 1-2. Hrsg. von C. Hannick, Zusammenarbeit mit P. Plank ... unter Heranziehung der Vorarbeiten von I. Doens (Freiburg 2014). – R. Allison (Übers.), Black Mountain: Regulations of Nikon. In: BMFD, 385-437.
- Niculae abbatis Itinerarium (Leiðarvísir): J. Hill (Übers.), From Rome to Jerusalem: An Icelandic Itinerary of the Mid-Twelfth Century. Harvard Theological Review 76, 1983, 178-181.
- Norberti abbatis Iburgensis Vita Bennonis II episcopi Osnabrugensis (BHL 1167): Vita Bennonis II. episcopi Osnabrugensis auctore Norberto abbate Iburgensi. Hrsg. von H. Bresslau. MGH SS rer. Germ. N. S. 56 (Hannoverae 1902).
- Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae: Notitiae episcopatum ecclesiae Constantinopolitanae. Hrsg. von J. Darrouzès. Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1 (Paris 1981) 204-421.
- Odonis de Deogilo De profectioe Ludovici VII in Orientem: Odo of Deuil, De profectioe Ludovici VII in Orientem. Records of Civilization. Hrsg. und übers. von V. G. Berry. Sources and Studies 42 (New York 1948).
- Orderici Vitalis Historia ecclesiastica: The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis 1-6. Hrsg. und übers. von M. Chibnall (Oxford 1969-1980).
- Osberti Miracula Dustanis archiepiscopi Cantuariensis (BHL 2347): AASS Maii VII, coll. 812-816.
- Otonis Frigensis Gesta Friderici I imperatoris: Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris. Hrsg. von G. Waitz. MGH SS rer. Germ. N. S. (Hannoverae, Lipsiae 1912) 1-161.
- Palladii episcopi Helenopolitani Dialogus de Vita Ioannis Chrysostomi (BHG 870): Palladii Dialogus de vita sancti Johannis Chrysostomi. Hrsg. von P. R. Coleman-Norton (Cambridge 1928). – R. T. Meyer (Übers.), Palladius, Dialogue on the Life of St. John Chrysostom. Ancient Christian Writers 45 (New York 1985) 11-151.
- Palladii episcopi Helenopolitani Historia Lausiaca (BHG 1435-1438c): Palladio, la storia Lausiaca. Scrittori greci e latini. Hrsg. und übers. von G. J. M. Bartelink / M. Barchiesi (Milano 1974).
- Pantaleonis diaconi Constantinopolitani Laudatio in Michaelem archangelum (BHG 1289): Hagiographie et liturgie: Pantoléon et l'enkômion pour l'archange Michel (BHG 1289). Hrsg. von B. Martin-Hisard. In: D. Atanassova / T. Chronz (Hrsg.), Σύναξις καθολική: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (Wien 2014) 463-469. – Lateinische Übersetzung: PG 98, coll. 1259-1266.
- Pantaleonis diaconi Constantinopolitani Miracula Michaelis archangeli (BHG 1285-1288d): PG 140, coll. 573-592.
- Passio Athenogenis episcopi Pedachthoae (BHG 197b): La Passion inédite de S. Athénogène de Pédachthoé en Cappadoce (BHG 197b). Hrsg. und übers. von P. Maraval. SubsHag 75 (Bruxelles 1990) 30-84.
- Passio Cholomanni (BHL 1881): Passio S. Cholomanni. Annales, chronica et historiae aevi Carolini et Saxonici. Hrsg. von D. G. Waitz. MGH SS 4 (Hannoverae 1841) 675-677.
- Passio Panteleimonis (BHG 1413eb): Hagiographica graeca inedita. Hrsg. von V. Latyšev. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg, 8^e s. 12,2 (S.-Peterburg 1914) 40-53.
- Passio Sergii et Bacchi graeca (BHG 1624): Passio antiquior SS. Sergii et Bacchi graece nunc primum edita. Hrsg. von I. van de Ghelyn. AnBoll 14, 1895, 375-395.
- Passio Sergii et Bacchi syriaca: Acta Martyrum et Sanctorum Syriace 3. Hrsg. von P. Bedjan (Paris 1892; Ndr. Hildesheim 1968) 283-322.
- Patria Constantinopolitani: Patria Konstantinopoleos. Hrsg. von T. Preger. Scriptores originum Constantinopolitanarum 2 (Lipsiae 1907; Ndr. New York 1975) 135-289.
- Pauli episcopi Monembasiae Narrationes animae utiles (BHG 1449, 1449c, 1449f, 1449m, 1075d, 1449g, 1449nb, 1449b, 1449e, 1449h, 873n, 1449a, 1449k, 1175): Les récits édifiants de Paul, évêque de Monembasie, et d'autres auteurs. Hrsg. und übers. von J. Wortley (Paris 1987) 29-137.
- Paulini Nolani Carmina: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani carmina. Hrsg. von W. de Hartel / M. Kamptner. CSEL 30 (Vindobonae 1999).
- Paulini Nolani epistulae: Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani epistulae. Hrsg. von W. de Hartel / M. Kamptner. CSEL 29 (Vindobonae 1999).
- Petri episcopi Argivorum Epitaphius in Athanasium episcopum Mothonensis (BHG 196): Άγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι. Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια. Hrsg. und übers. von K. T. Kyriakopoulos (Athēna 1976) 44-66.
- Petri III patriarchae Antiochiensis epistola ad Dominicum Gradensem: Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Hrsg. und übers. von C. Will (Lipsiae, Marburgi 1861; Ndr. Frankfurt a. M. 1963) 208-228.
- Petri III patriarchae Antiochiensis epistola ad Michaellem Cerularium: Acta et scripta quae de controversiis Ecclesiae graecae et latinae saeculo undecimo composita extant. Hrsg. und übers. von C. Will (Lipsiae, Marburgi 1861; Ndr. Frankfurt a. M. 1963) 189-204.
- Petri Vita Ioannicii (BHG 936): AASS Nov. II/1, coll. 384-435. – D. Sullivan (Übers.), Life of St. Ioannikios. In: A.-M. M. Talbot (Hrsg.), Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation (Washington, D.C. 1998) 255-351.
- Photii Bibliotheca: Photius, Bibliothèque 1-8. Hrsg. und übers. von R. Henry (Paris 1959-1977).
- Pippini regis Capitularia: Capitularia regum Francorum 1. Hrsg. von A. Boretius. MGH capit. 1 (Hannoverae 1883) 31-43.
- Procopii Caesariensis De aedificiis: Procopii Caesariensis opera omnia 4: De aedificiis. Hrsg. von J. Haury / G. Wirth (Lipsiae 1964).

- Procopii Caesariensis De bellis: Procopii Caesariensis opera omnia 1: De bellis I-IV. Hrsg. von J. Haury / G. Wirth (Lipsiae 1962).
- Procopii Caesariensis Historia arcana: Procopii Caesariensis opera omnia 3: Historia quae dicitur arcana. Hrsg. von J. Haury / G. Wirth (Lipsiae 1963).
- Pseudo-Eusebii Alexandrini Sermones: PG 86, coll. 313-462.
- Pseudo-Iosue stylitae Chronicon: A. Luther, Die syrische Chronik des Josua Stylites. Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 49 (Berlin 1997). – F. R. Trombley / J. W. Watt (Übers.), The Chronicle of Pseudo-Joshua the Stylite. Translated Texts for Historians 32 (Liverpool 2000).
- Pseudo-Nectarii archiepiscopi Constantinopolitani Sermo de festo Theodori Tironis (BHG 1768): PG 39, coll. 1821-1840.
- Pseudo-Symeonis magistri Chronicon: Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Hrsg. von I. Bekker. CSHB 31 (Bonnae 1838) 603-760.
- Radulphi Glabri Historia: Rodulfus Glaber, The Five Books of the Histories. Hrsg. und übers. von J. France (Oxford 1989) 1-253.
- Ramon Muntaner, Crònica: Ramon Muntaner, Chronicle. Hrsg. und übers. von A. K. Lady Goodenough (London 1921).
- Regesta chartarum Beneventanis: Le più antiche carte del capitolo della cattedrale di Benevento. Hrsg. von A. Ciarelli / V. de Donato / V. Matera (668-1200). Fonti per la storia dell'Italia medievale, regesta chartarum 52 (Roma 2002).
- Regesta chartarum Brundisinis: Codice diplomatico Brindisino, 492-1299. Hrsg. von G. M. Monti. Deputazione di storia Patria per le Puglie, sezione di Brindisi 1 (Trani 1940).
- Regesta chartarum monasterii Albini Andecavensis: Cartulaire de l'abbaye de Saint-Aubin d'Angers 1-3. Hrsg. von E. P. Lelong / A. Bertrand de Broussillon (Angers 1903).
- Regesta chartarum Troianis. J.-M. Martin (ed.), Les chartes de Troia: édition et étude critique des plus anciens documents conservés à l'Archivio capitolare 1: 1024-1266. Codice diplomatico pugliese 21 (Bari 1976).
- Regum Latinorum Hierosolymitanorum Diplomata: Die Urkunden der Lateinischen Könige von Jerusalem 1-4. Hrsg. von H. E. Mayer. MGH DD regum Latinorum Hierosolymitanorum (Hannover 2010).
- Roberti monachi Historia Hierosolimitana: The Historia Iherosolimitana of Robert the Monk. Hrsg. von D. Kempf / M. G. Bull (Woodbridge 2013). – C. Sweetenham (Übers.), Robert the Monk's History of the First Crusade. Crusade Texts in Translation 11 (Aldershot 2005).
- Romani I imperatoris Novellae: Les Nouvelles des empereurs macédoniens concernant la terre et les stratiotes. Hrsg. von N. G. Svoronos (Athènes 1994) 47-92.
- Rufini Historia ecclesiastica X-XI: Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte. GCS, N. F. 6. Hrsg. von T. Mommsen (Berlin 1999) 957-1040.
- Sabae Miracula Petri Atroënsis (BHG 2365): La vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa. Hrsg. von V. Laurent. SubsHag 31 (Bruxelles 1958) 133-171.
- Sabae monachi Vita Macarii abbatis Pelecetae (BHG 1003): S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca. Hrsg. von I. van de Gheyn. AnBoll 16, 1897, 142-163.
- Sabae Vita Ioannicii (BHG 935): AASS Nov. II/1, coll. 332-383.
- Sabae Vita Petri Atroënsis (BHG 2364): La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa (†837). Hrsg. und übers. von V. Laurent. SubsHag 29 (Bruxelles 1956) 64-225.
- Severi archiepiscopi Antiocheni Homiliae cathedrales: PO 4-25.
- Sigeberti Gemblacensis Chronographia: Siegeberti Gemblacensis Chronographia. Hrsg. von L. C. Bethmann. MGH SS 6 (Hannoverae 1844) 300-374.
- Simplicii papae epistolae: PL 58, coll. 35-59.
- Sisinnii II patriarchae Constantinopolitani Miracula Michaelis archangeli Chonis (BHG 1283): AASS Sep. VIII, coll. 41-47.
- Socratis Historia ecclesiastica: Sokrates, Kirchengeschichte. Hrsg. von G. C. Hansen. GCS, N. F. 1 (Berlin 1995).
- Sophronii Hierosolymitani Miracula Cyri et Ioannis (BHG 477-479): Los Thaumata de Sofronio: contribucion al estudio de la incubatio cristiana. Hrsg. von F. Marcos (Madrid 1975). – J. Gascoü (Übers.), Sophrone de Jérusalem, miracles des saints Cyr et Jean (BHG I 477-479). Collection Études d'archéologie et d'histoire ancienne (Paris 2006) 25-227.
- Sophronii Hierosolymitani Vita Mariae Aegyptiaca (BHG 1042): PG 87, coll. 3697-3726. – M. Kouli (Übers.), Life of St. Mary of Egypt. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 69-93.
- Sozomeni Historia ecclesiastica: Sozomenus, Kirchengeschichte. Hrsg. von J. Bidez / G. C. Hansen. GCS, N. F. 4 (Berlin 1995).
- Stephani diaconi Vita Stephani iunioris (BHG 1666): La Vie d'Étienne le jeune par Étienne le Diacre. Hrsg. und übers. von M.-F. Auzépy. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3 (Aldershot 1997).
- Strabonis Amaseni Geographica: Strabons Geographika 1-10. Hrsg. und übers. von S. Radt (Göttingen 2002-11).
- Sulpici Severi Gallus sive dialogi de virtutibus Sancti Martini: Sulpice Sévère Gallus, dialogues sur les »vertus« de Saint Martin. Hrsg. und übers. von J. Fontaine. SC 510 (Paris 2006) 100-364.
- Symeonis magistri Chronicon: Symeonis magistri et logothetae chronicon. Hrsg. von S. Wahlgren. CFHB 44 (Berlin 2006).
- Symeonis monachi Hierosolymitanis Passio 63 martyrum Hierosolymitanis (BHG 1218): Συλλογή παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἀγιολογίας 1. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus (S.-Peterburg 1907) 136-163.
- Syntagma canonum: Discipline générale antique (II^e-IX^e s.) 1-4. Hrsg. von P.-P. Joannou. Fonti 9/10 (Grottaferrata 1962-1963). – Für die Kommentare des Kanonisten Balsamon und Aristenos s. Theodori Balsamonis / Alexii Aristeni Scholia: Σύνταγμα τῶν θεῶν καὶ ἱερῶν κανόνων τῶν τε Ἀγίων καὶ Πανευφῆμων Ἀποστόλων καὶ τῶν ἱερῶν Οἰκουμενικῶν καὶ τοπικῶν Συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος Ἀγίων Πατέρων 1-6. Hrsg. von G. A. Rhalles / M. Potles (Athènes 1852-1859; Ndr. Athènes 1966).
- Tancredi regis Siciliae Diplomata: Tancredi et Willelmi III Regum diplomata. Hrsg. von H. Zielinski. Codex diplomaticus Regni Siciliae, Ser. 1: MGH DD regum et principum e gente Normannorum (Köln 1982).
- Theodori Bestae Laudatio in Euphemiam (BHG 624): Euphémie de Chalcedoine: légendes byzantines. Hrsg. von F. Halkin. SubsHag 41 (Bruxelles 1965) 110-139.
- Theodoretii episcopi Cyrrhensis Commentaria: PG 82, coll. 31-877.
- Theodoretii episcopi Cyrrhensis epistolae: Théodoret de Cyr, Correspondence: introduction, texte critique, traduction et notes 1. Hrsg. und übers. von Y. Azéma. SC 40 (Paris 1982) 74-121.

- Theodreti episcopi Cyrrhensis Graecarum affectionum curatio: Theodreti Graecarum affectionum curatio. Hrsg. von J. Raeder (Lipsiae 1904; Ndr. Stuttgart 1969). – Theodoret, die Behandlung der Griechischen Krankheit. Hrsg. und übers. von Ch. B. Müller. Mit einem Vorw. von M. Brun (Santiago de Compostela 2006).
- Theodreti episcopi Cyrrhensis Historia ecclesiastica: Theodoret, Historia Ecclesiastica. Hrsg. von L. Parmentier / G. C. Hansen. GCS, N.F. 5 (Berlin 1997).
- Theodreti episcopi Cyrrhensis Historia religiosa: Théodoret de Cyr, Histoire des moines de Syrie 1-2. Hrsg. und übers. von P. Canivet / A. Leroy-Molinghen. SC 234/257 (Paris 1977-1979).
- Theodori episcopi Paphensis Vita Spyridonis episcopi Trimithuntis (BHG 1647): La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte. Hrsg. von P. van den Ven. Bibliothèque du Muséon 33 (Louvain 1953) 1-103.
- Theodori episcopi Petrarum Vita Theodosii abbatis (BHG 1776): Der heilige Theodosios: Schriften des Theodoros und Kyrillos. Hrsg. von H. Usener (Leipzig 1890) 3-101.
- Theodori Daphnopatae epistolae: Théodore Daphnopatès, Correspondance. Le monde byzantin. Hrsg. und übers. von J. Darrouzès / L. G. Westerink (Paris 1978) 30-231.
- Theodori Lectoris Epitome: Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte. Hrsg. von G. C. Hansen. GCS, N.F. 3 (Berlin 1995).
- Theodori Prodromi Carmina: Theodoros Prodromos: Historische Gedichte. Hrsg. von W. Hörandner. Wiener byzantinistische Studien 11 (Wien 1974).
- Theodori Prodromi Vita Meletii iunioris Myopolensis (BHG 1248): Οι βίοι του αγίου Μελετίου του Νέου.. Hrsg. und übers. von I. Polemis. Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας 9 (Athēna 2018) 152-252.
- Theodori Studitae epistolae: Theodori Studitae Epistolae. Hrsg. von G. Fatouros. CFHB 31 (Berolini, Novi Eboraci 1992).
- Theodori Studitae Parva catecheses: Confessoris Theodori Studitis praepositi parva catachesis. Hrsg. von E. Auvray (Paris 1891). – A.-M. Mohr (Übers.), Théodore Stoudite, Petites catéchèses. Les pères dans la foi 52 (Paris 1993) 15-290.
- Theodori Studitae Poenae monasteriales: PG 99, coll. 1733-1748.
- Theodosii De situ terrae sanctae: Itineraria et alia geographica. Hrsg. von P. Geyer. CCSL 175 (Turnhout 1965) 115-125.
- Theodosii Gudelae Laudatio in Christodulum (BHG 305): Ἡ ἐν Πάτμῳ ἱερά και βασιλική Μονή Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου. Hrsg. von K. Boines (Athēnai 1884) 163-208.
- Theodosii Gudelae Vita Leontii patriarchae Hierosolymitanis (BHG 985): The Life of Leontios, Patriarch of Jerusalem: Text, Translation, Commentary. Hrsg. und übers. von D. Tsougarakis. The Medieval Mediterranean 2 (Leiden 1993) 32-157.
- Theophanis confessoris Chronographia: Theophanis Chronographia. Hrsg. von C. de Boor. CSHB (Lipsiae 1883-1885; Ndr. Hildesheim 1963). – C. A. Mango / R. D. Scott (Übers.), The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813 (Oxford 1997).
- Theophanis continuati Historia V: Chronographiae quae Theophanis Continuati nomine fertur liber quo Vita Basilii imperatoris amplectitur. Hrsg. und übers. von I. Ševčenko. CFHB 42 (Berlin, Boston 2011).
- Theophanis continuati Historia VI: Theophanes Continuatus, Ioannes Cameniata, Symeon Magister, Georgius Monachus. Hrsg. von I. Bekker. CSHB 31 (Bonnae 1838) 1-481.
- Theophanis Studitae Laudatio in Theophanem confessorem (BHG 1792b): Le panégyrique de S. Théophile le Confesseur par S. Théodore Stoudite (BHG 1792b): édition critique du texte intégral. Hrsg. von S. Efthymiadis. AnBoll 111, 1993, 268-290.
- Theophylacti archiepiscopi Achridensis epistulae: Théophylacte d'Achrida, Lettres. Hrsg. von P. Gautier. CFHB 16,2 (Thessalonique 1986) 137-597.
- Theophylacti archiepiscopi Achridensis Vita quindecim martyrum Tiberiopolitani (BHG 1199): Θεοφύλακτος Αχρίδος, Μαρτύριο των δεκαπέντε μαρτύρων της Τιβεριουπόλης. Hrsg. und übers. von E.-S. Kiapidou. Κείμενα βυζαντινής λογοτεχνίας 8 (Athēna 2015) 44-219.
- Theophylacti Simocattae Historiae: Theophylacti Simocattae historiae. Hrsg. von C. de Boor / P. Wirth (Leipzig 1972). – M. Whitby / M. Whitby (Übers.), The History of Theophylact Simocatta (Oxford 1986).
- Theophylacti Vita Theophylacti archiepiscopi Nicomediensis (BHG 2451): S. Théophylacte de Nicomédie. Hrsg. von A. Vogt. AnBoll 50, 1932, 71-82.
- Thomae episcopi Margensis Historia monastica: The Book of Governors: The Historia monastica of Thomas Bishop of Margâ, A.D. 840: 1-2. Hrsg. und übers. von E. A. W. Budge. Gorgias Historical Texts 1,2 (London 1893; Ndr. Piscataway, NJ 2003).
- Timarion: Pseudo-Luciano: Timarione. Byzantina et neo-hellenica neapolitana 2. Hrsg. von R. Romano (Napoli 1974) 49-92.
- Translatio reliquis in monasterium Cormaricense: J. Shepard, »How St James the Persian's Head Was Brought to Cormery«: A Relic Collector around the Time of the First Crusade. In: L. M. Hoffmann (Hrsg.), Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 7 (Wiesbaden 2005) 298-302.
- Translatio reliquis Nicolai a Myra in Barium (BHG 1361b): Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen 1: Die Texte. Hrsg. von G. Anrich (Leipzig, Berlin 1913) 435-449.
- Translatio reliquis Antonii (BHL 613): AASS Ian. II, coll. 152-156.
- Translatio reliquis Marci Evangelistae in Venetiam (BHL 5283-5284): Translatio Sancti Marci: ein Beitrag zu den Anfängen Venedigs und zur Kritik der ältesten venezianischen Historiographie; mit einer Wiedergabe des Textes in der Handschrift Orléans, Bibliothèque Municipale Nr. 197. Hrsg. und übers. von R. Dennig-Zettler (Freiburg i. Br. 1992) 76-112.
- Translatio sanguinis ex imagine fluentis sub Nicephoro Phoca (BHG 801n): Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou. Hrsg. von F. Halkin. SubsHag 38 (Bruxelles 1963) 255-260.
- Typicon Cosmosotirae monasterii: Τυπικόν Ἰσαακίου Ἀλεξίου Κομνηνοῦ τῆς μονῆς Θεοτόκου τῆς Κοσμοσωτείρας (1151/52). Hrsg. von G. K. Papanzoglou. Θρακική βιβλιοθήκη 3 (Komotini 1994) 33-154. – N. Patterson Ševčenko (Übers.), Kosmosoteira: Typikon of the Sebastokrator Isaac Komnenos. In: BMFD 798-849.
- Typicon ecclesiae Hierosolymitanae: Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus (S.-Peterburg 1894) 1-254.
- Typicon Eleousae monasterii: Le monastère de Notre-Dame de Pitié en Macédoine. Hrsg. von L. Petit. IRAIK 6, 1900, 69-93. – A. Bandy (Übers.), Eleousa: Rule of Manuel, Bishop of Stroumitza. In: BMFD 174-189.

- Typicon Mamantis monasterii: Τυπικὸν τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει μονῆς τοῦ ἁγίου μεγαλομάρτυρος Μάμαντος. Hrsg. von S. Eustratiades. Ἑλληνικά 1, 1928, 245-311. – A. Bandy (Übers.), Mamas: Typikon of Athanasios Philanthropenos. In: BMFD 973-1041.
- Typicon Sabae monasterii: Die Klosterregeln des hl. Sabbas. Hrsg. von E. Kurtz. BZ 3, 1894, 168-170. – G. Fiaccadori (Übers.), Sabas: Founder's Typikon. In: BMFD 1316-1317.
- Victoris papae epistola ad imperatricem: PL 149, 961-962.
- Vigilii papae epistulae: Vigiliusbrieft: Zur Kirchenpolitik Iustinians. Hrsg. von E. Schwartz. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München 1940) 1-25.
- Vita Abercii episcopi Hierapolitanis (BHG 2): S. Abercii Vita. Hrsg. von T. Nissen (Lipsiae 1912) 3-55.
- Vita Aderaldi archidiaconi Trecensis (BHL 78): AASS Oct. VIII, coll. 991-995.
- Vita Alexii (BHG 51): Legende grecque de l'homme de Dieu, saint Alexis. Hrsg. von F. M. Esteves Pereira. AnBoll 19, 1900, 243-253.
- Vita Altmanni episcopi Pataviensis (BHL 314): Vita Altmanni episcopi Pataviensis. Hrsg. von W. Wattenbach. MGH SS 12 (Hannoverae 1856) 228-243.
- Vita Alypii Stylitae Hadrianopolitani prior (BHG 65): Les saints stylites. Hrsg. von H. Delehay. SubsHag 14 (Bruxelles 1923; Ndr. 1989) 148-169.
- Vita Antonii iunioris (BHG 142): Συλλογὴ παλαιστίνης καὶ συριακῆς ἁγιολογίας 1. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus (S.-Peterburg 1907) 186-216. – Saint Antoine le Jeune et Pétronas le vainqueur des Arabes en 863 (d'après un texte inédit). Hrsg. von F. Halkin. AnBoll 62, 1944, 210-225.
- Vita Apollinariae virginis (BHG 148): PG 114, coll. 321-328.
- Vita Arthellaidis virginis (BHL 719): AASS Mart. I, coll. 263-265.
- Vita Athanasiae hegumenaе Aeginensis (BHG 180): Vie de sainte Athanasie d'Égine. Hrsg. von F. Halkin. Six inédits d'hagiologie byzantine. SubsHag 74 (Bruxelles 1987) 179-195. – L. F. Sherry (Übers.), Life of St. Athanasia of Aegina. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 141-158.
- Vita Athanasii Athonitae prima (BHG 187): Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. Hrsg. von J. Noret. CCSG 9 (Turnhout 1982) 1-126.
- Vita Athanasii Athonitae secunda (BHG 188): Vitae duae antiquae sancti Athanasii Athonitae. Hrsg. von J. Noret. CCSG 9 (Turnhout 1982) 127-213. – A.-M. M. Talbot (Übers.), Life of Athanasios of Athos, Version B. In: R. P. H. Greenfield / A.-M. M. Talbot (Hrsg.), Holy Men of Mount Athos. Dumbarton Oaks Medieval Library 40 (Cambridge MA 2016) 129-367.
- Vita Auxentii presbyteri metaphrastica (BHG 199): PG 114, coll. 1377-1436.
- Vita Bacchi iunioris brevior (BHG 209b): Ἅγιος Βάκχος ὁ Νέος (†787/9). Hrsg. von Ph. A. Dimitrakopoulos. Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν 26, 1977/1978, 344-350.
- Vita Bartholomei Semirensis (BHG 235): Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235). Hrsg. von G. Zaccagni. RSBN 33, 1996, 205-228.
- Vita Blasii monachi Amoriensis (BHG 278): Βυζαντινὰ ὑμνογραφικὰ καὶ ἀγιολογικὰ κείμενα. Hrsg. von I. Polemis / E. Mineva (Athēna 2016) 613-644.
- Vita Bononii abbatis Locediensis (BHL 1421-1423): Vita et miracula Sancti Bononii abbatis Locediensis. Hrsg. von G. Schwartz / A. Hofmeister. MGH 30,2 (Hannoverae 1934) 1026-1033.
- Vita Charitonis (BHG 301): La Vie prémétaphrastique de S. Chariton. Hrsg. von G. Garitte. Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome 21, 1940, 16-46. – L. di Segni (Übers.), The Life of Chariton. In: V. L. Wimbush (Hrsg.), Ascetic Behavior in Greco-Roman Antiquity: A Sourcebook. Studies in Antiquity and Christianity (Minneapolis MN 1990) 396-420.
- Vita Constantini iudaei (BHG 370): AASS Nov. IV, coll. 628-656.
- Vita Dalmatii episcopi Rutenis (BHL 2084): Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot 1. Hrsg. von B. Krusch. MGH SS rer. Merov. 3 (Hannoverae 1896) 545-549.
- Vita Danielis Stylitae (BHG 489): Les saints stylites. Hrsg. von H. Delehay. SubsHag 14 (Bruxelles 1923; Ndr. 1989) 1-94. – E. A. Dawes / N. H. Baynes (Übers.), Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St Daniel the Stylite, St Theodore of Sykeon and St John the Almsgiver (Oxford 1948; Ndr. 1977) 7-71.
- Vita Davidis, Symeonis et Georgii Mytilenae (BHG 494): Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mitylenae in insula Lesbo. Hrsg. von J. van den Gheyn. AnBoll 18, 1899, 211-259. – D. Abrahamse / D. Domingo-Forasté (Übers.), Life of Sts. David, Symeon, and George of Lesbos. In: A.-M. M. Talbot (Hrsg.), Byzantine Defenders of Images: Eight Saints' Lives in English Translation (Washington, D.C. 1998) 149-241.
- Vita Demetriani episcopi Chytraei (BHG 495): Saint Démétrianos, évêque de Chytri (île de Chypre). Hrsg. von H. Grégoire. BZ 16, 1907, 217-237.
- Vita Dunalis (BHG 2110): Synax. CP, coll. 317-320.
- Vita Eliae iunioris Ennensi (BHG 580): Vita di Sant'Elia il Giovane. Hrsg. und übers. von G. Rossi Taibbi. Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, Testi 7 (Palermo 1962) 1-122.
- Vita Eliae Spelaetotae monachi in Calabria (BHG 581): AASS Sep. III, coll. 848-887.
- Vita Elisabethae abbatis (BHG 2121): Sainte Élisabeth d'Héraclée, abbesse à Constantinople. Hrsg. von F. Halkin. AnBoll 91, 1973, 251-264. – V. Karras (Übers.), Life of St. Elisabeth the Wonderworker. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 122-135.
- Vita Euaristi abbatis Cocorobii (BHG 2153): La Vie de S. Évariste higoumène à Constantinople. Hrsg. von C. van de Vorst. AnBoll 41, 1923, 295-325.
- Vita Eustratii abbatis Agauri (BHG 645): Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐστρατίου ἡγουμένου τῆς μονῆς τῶν Αὐγάρου. Hrsg. von A. Papadopoulos-Kerameus. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 4, 367-400; 5, 408-410 (En Petroupolei 1897; Ndr. Bruxelles 1963).
- Vita Euthymii iunioris Thessalonicensis (BHG 655): Life of Euthymios the Younger. Hrsg. von A. G. Alexakis; übers. von A.-M. M. Talbot. In: R. P. H. Greenfield / A.-M. M. Talbot (Hrsg.), Holy Men of Mount Athos. Dumbarton Oaks Medieval Library 40 (Cambridge MA 2016) 3-125.
- Vita Euthymii patriarchae Constantinopolitani (BHG 651): Vita Euthymii patriarchae CP: Text, Translation, Introduction and Commentary. Hrsg. von P. Karlin-Hayter. Bibliothèque de Byzantion 3 (Bruxelles 1970).
- Vita Fromundi episcopi Constantiensis: AASS Oct. X, coll. 842-849.
- Vita Georgii Hagioritae: B. Martin-Hisard (Übers.), La Vie de Georges l'Hagiorite (1009/1010 - 29 juin 1065). REB 64/65, 2006/2007, 30-119.
- Vita Gerdaldi abbatis Silvaemaioris (BHL 3417): AASS Apr. I, coll. 414-423.

- Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711): Ignatios Diakonos und die Vita des hl. Georgios Dekapolites. Hrsg. von G. Makris. ByzA 17 (Stuttgart, Leipzig 1997).
- Vita Gregorii monachi Acritensis (BHG 2166): Synax. CP, coll. 372-374.
- Vita Guidonis Anderlechtensis (BHL 8870): AASS Sep. IV, coll. 41-48.
- Vita Hilarionis Hiberi: B. Martin-Hisard (Übers.), La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX^e siècle. Bedi Kartlisa 39, 1981, 120-138.
- Vita Ioannis episcopi Gothiae (BHG 891): La Vie de Jean de Gothie (BHG 891). Hrsg. von M.-F. Auzépy. In: C. Zuckerman (Hrsg.), La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar (Paris 2006) 79-85.
- Vita Leonis archiepiscopi Catanensis prima (BHG 981): La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro. Hrsg. von A. Acconcia Longo. RSN 26, 1989, 80-98.
- Vita Leonis archiepiscopi Catanensis secunda (BHG 981b): The Greek Life of St. Leo Bishop of Catania (BHG 981b). Hrsg. und übers. von A. G. Alexakis. SubsHag 91 (Bruxelles 2011) 140-190.
- Vita Leontii in monte Contobacio: X. Jacob (Übers.), La Vie de saint Léontios, ascète en Lycie. REB 43, 1985, 238-242.
- Vita Lietberti episcopi Cameracensis (BHL 4929): Vita Lietberti episcopi Cameracensis auctore Rodulfo monacho S. Sepulchri Cameracensis. Hrsg. von A. Hofmeister. MGH SS 30,2 (Leipzig 1934) 838-866.
- Vita Lucae episcopi Insulensis (BHG 2237): Vita di s. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, Testi 2. Hrsg. und übers. von G. Schirò (Palermo 1954) 80-125.
- Vita Lucae iunioris Stirensis (BHG 994): The Life and Miracles of St. Luke of Steiris. Hrsg. und übers. von C. L. Connor / W. R. Connor (Brookline MA 1994) 2-142.
- Vita Magdalvei episcopi Virdunensis (BHL 5132t): AASS Oct. II, coll. 499-533.
- Vita Mariae iunioris Bizyensi (BHG 1164): AASS Nov. IV, coll. 692-705. – A. E. Laiou (Übers.), Life of St. Mary the Younger. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 253-289.
- Vita Marinae Scanii (BHG 1170): Martirio di santa Lucia, Vita di santa Marina. Hrsg. und übers. von G. Rossi Taibbi. Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neogreci, Testi 8 (Palermo 1959) 80-106.
- Vita Marthae (BHG 1174): La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592) 2. Hrsg. von P. van den Ven. SubsHag 32 (Bruxelles 1970) 253-314.
- Vita Matronae Pergensis (BHG 1221): AASS Nov. III, coll. 790-813. – J. Featherstone / C. Mango (Übers.), Life of St. Matrona of Perge. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 18-64.
- Vita Metrii Paphlagoniae (BHG 2272): Synax. CP, coll. 721-724.
- Vita Nicetae patricii (BHG 1342b): Un confesseur du second iconoclisme: la Vie de du patrice Nicétas (†836). Hrsg. von D. Papachrysanthou. TM 3, 1968, 325-351.
- Vita Nicolai Sionitae (BHG 1347): Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der Griechischen Kirche: Texte und Untersuchungen 1. Hrsg. von G. Anrich (Leipzig, Berlin 1913) 3-91. – Die Vita Nicolai Sionitae. Griechischer Text, übers. und kommentiert von H. Blum (Bonn 1997).
- Vita Nicolai Studitae (BHG 1365): PG 105, coll. 863-925.
- Vita Niconis cognomine *Paenitentiam agite* (Metanoieite) (BHG 1366-67): The Life of Saint Nikon. Hrsg. und übers. von D. F. Sullivan (Brookline MA 1987) 26-270.
- Vita Parasceuae iunioris (BHG 1420z): The Byzantine Hagiographic and Hymnographic Texts on St Parasceuve of Epibatae. Hrsg. von E. Mineva (Sofia 2017) 197-228.
- Vita Pauli iunioris Latrensis (BHG 1474): Monumenta Latrensis hagiographica. Hrsg. von H. Delehay. In: T. Wiegand (Hrsg.), Der Latmos. Milet: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen 3,1 (Berlin 1913) 105-135.
- Vita Pauli monachi: Synax. CP, coll. 283-288.
- Vita Pelagiae poenitentis (BHG 1478): AASS Oct. IV, coll. 248-249.
- Vita Petri Iberi (BHO 955): Petrus der Iberer. Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts. Syrische Übersetzung einer um das Jahr 500 verfassten griechischen Biographie. Hrsg. und übers. von R. Raabe (Leipzig 1895) 13-132.
- Vita Petri in Galatia: Synax. CP, coll. 121-124 und 125-126.
- Vita Phantini iunioris (BHG 2366z): La vita di san Fantino il Giovane: introduction, testo greco, traduction, commentaire e indici. Hrsg. und übers. von E. Follieri. SubsHag 77 (Bruxelles 1993) 400-471.
- Vita Phantini iunioris (BHG 2367): Synax. CP, col. 224.
- Vita Rabbula episcopi Edesseni (BHO 1023): The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns; with Texts in Syriac and Latin, English Translations, Notes, and Introduction. Hrsg. von R. R. Phenix / C. B. Horn. Writings from the Greco-Roman World 17 (Atlanta 2017) 2-83.
- Vita Richardi abbatis Virdunensis: Vita Richardi abbatis S. Vitoni Virdunensis. Hrsg. von D. W. Wattenbach. MGH SS 11 (Hannoverae 1854) 281-290.
- Vita Sampsonis (BHG 1614z): Saint Samson le Xénodoque de Constantinople (VI^e siècle). Hrsg. von F. Halkin. RSN 14/16, 1977/1979, 7-17.
- Vita Sampsonis metaphrastica (BHG 1615): PG 115, coll. 277-308. – V. Déroche (Übers.), Des miracles pour la bonne société: la Vie de saint Sampson par Syméon Métaphraste. TM 21, 2017, 115-122.
- Vita Silvini episcopi Tolosani (BHL 7747): AASS Feb. III, coll. 29-32.
- Vita Stephani episcopi Sudacensis (BHG 1671): Житие св. Стефана Сурожского. Hrsg. und übers. von V. G. Vasilievsky. Труды В. Г. Васильевского 3 (Petrograd 1915) 72-76.
- Vita Stephani Sabaitae arabica: The Life of Stephen of Mar Sabas 1-2. Hrsg. und übers. von J. C. Lamoreaux. CSCO Scriptorum arabici 50/51 (Louvain 1999).
- Vita Symeonis Stylitae senioris syriaca (BHO 1124 = British Library Add. 14484/Vaticanus 160 bzw. Symeon bar Apollon-Bar Hatar): Acta sanctorum martyrum orientalium et occidentalium: in duas partes distributa, adcedunt acta S. Simeonis Stylitae omnia nunc primum nub auspiciis Johannis V. Lusitanorum regis e Bibliotheca Apostolica Vaticana prodeunt. Hrsg. von S. E. Assemanus (Romae 1748). – R. Doran (Übers.), The Lives of Simeon Stylites. CS 112 (Kalamazoo MI 1992) 103-198.
- Vita Theclae (BHG 1719v): Vie et Miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction, et commentaire. Hrsg. und übers. von G. Dagron. SubsHag 62 (Bruxelles 1978).

- Vita Theodori archiepiscopi Edessensis (BHG 1744): Житие иже святых отца нашего Феодора архиепископа Едесского: по двум рукописям Московсковской Синодальной библиотеки Hrsg. von I. Pomjalovskij (S.-Peterburg 1892) 1-120.
- Vita Theodori Cytherensis (BHG 2430): Ὁ βίος τοῦ ἁγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αἰ.). Hrsg. von N. A. Oikonomides. In: Πρακτικά 3^{ου} Πανιωνίου συνεδρίου 1 (Athēna 1967) 281-291.
- Vita Theodori Syceotae (BHG 1748): Vie de Théodore de Sykéôn 1-2. Subshag 48. Hrsg. und übers. von A.-J. Festugière (Bruxelles 1970). – E. A. Dawes / N. H. Baynes (Übers.), Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St Daniel the Stylite, St Theodore of Sykeon and St John the Almsgiver (Oxford 1948; Ndr. 1977) 88-185.
- Vita Theodori Tironis (BHG 1764): AASS Nov. IV, coll. 49-55. – Haldon (Übers.), Tale 92-111.
- Vita Theophanus imperatricis (BHG 1794): Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI. Hrsg. von E. Kurtz. Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 8^e ser. 3/2, 1898, 1-24.
- Vita Theophylacti archiepiscopi Nicomediensis (BHG 2452): Hagiologie byzantine: textes inédits publiés en grec et traduits en français. Hrsg. und übers. von F. Halkin. Subshag 71 (Bruxelles 1986) 171-181.
- Vita Thomaïdis Lesbiae (BHG 2454): AASS Nov. IV, coll. 234-242. – P. Halsall (Übers.), Life of St. Thomaïs of Lesbos. In: Talbot, Holy Women of Byzantium 297-322.
- Vita Udalrici abbatis Cellensis: Vita prior s. Udalrici prioris Cellensis. Hrsg. von R. Wilmans. MGH SS 12 (Hannoverae 1856) 251-253.
- Vita Zosimi episcopi Syracusani (BHL 9026): AASS Mart. III, coll. 839-843.
- Willelmi archiepiscopi Tyrensis Chronicon: Willelmi Tyrensis archiepiscopi chronicon 1-2. Hrsg. von R. B. C. Huygens. CCCM 63 (Turnhout 1986).
- Wiponis Gesta Chuonradi II imperatoris: Quellen des 9. und 11. Jahrhunderts zur Geschichte der hamburgischen Kirche und des Reiches. Hrsg. und übers. von W. Trillmich. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11 (Darmstadt 1961) 522-613.
- Zachariae scholastici Mytilensis Vita Severi (BHO 1060): Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère 1-2. Hrsg. von M.-A. Kugener. PO 6 (Paris 1903-1904; Ndr. Turnhout 1971).
- Zepos, Ius Graecoromanum: Ius Graecoromanum 1-4. Hrsg. von I. Zepos / P. Zepos (Athenae 1931; Ndr. Aalen 1962) 659-666.

Literatur

- Abou Samra, Pilgrimage: G. Abou Samra, The Pilgrimage between Saydnaya and Jerusalem According to a Manuscript from Bcharree (Lebanon). *Aram* 18/19, 2006/2007, 641-672.
- Ackermann, Itinerarium Bernardi Monachi: J. Ackermann, Das »Itinerarium Bernardi Monachi«. MGH Studien und Texte 50 (Hannover 2010).
- Adloff/Mau, Theorie der Gabe: F. Adloff / S. Mau, Zur Theorie der Gabe und Reziprozität. In: F. Adloff / S. Mau (Hrsg.), Vom Geben und Nehmen: Zur Soziologie der Reziprozität. Theorie und Gesellschaft 55 (Frankfurt a. M. 2005) 9-57.
- Aerts, Byzantine Traveller: W. J. Aerts, A Byzantine Traveller to One of the Crusader States. In: K. N. Ciggaar / A. Teule (Hrsg.), East and West in the Crusader States: Contexts, Contacts, Confrontations 3. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 125 (Leuven 2003) 165-221.
- Ahrens, Pilgrim Badges: S. Ahrens, A Set of Western European Pilgrim Badges from Hierapolis of Phrygia. *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 84, 2011/2012, 67-76.
- Ahrweiler, Charisticariat: H. Ahrweiler, Charisticariat et autres formes d'attribution de fondations pieuses aux X^e-XI^e siècles. *ZRVI* 10, 1967, 1-27.
- Recherches: H. Ahrweiler, Recherches sur l'administration de l'empire byzantin aux IX^e-XI^e siècles (Athènes 1960).
- Timios Stauros de Syricha: H. Ahrweiler, Sur la localisation du couvent de Timios Stauros de Syricha. In: H. Ahrweiler (Hrsg.), *Geographica byzantina*. *Byzantina Sorbonensia* 3 (Paris 1981) 9-15.
- Akerlof/Kranton, Economics: G. A. Akerlof / R. E. Kranton, Economics and Identity. *The Quarterly Journal of Economics* 115, 2000, 713-753.
- Alaggio, Brindisi: R. Alaggio, Brindisi medievale: natura, santi e sovrani in una città di frontiera. *Historica* 13 (Napoli 2009).
- Alivisatos, Kirchliche Gesetzgebung: H. S. Alivisatos, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian (Berlin 1913; Ndr. Aalen 1973).
- Alpi, La route royale: F. Alpi, La Route royale: Sévère d'Antioche et les Églises d'Orient (512-518). *Bibliothèque archéologique et historique* 188 (Beyrouth 2009).
- Anderson, Menas Flasks: W. Anderson, Menas Flasks in the West: Pilgrimage and Trade at the End of Antiquity. *Ancient West and East* 6, 2007, 221-243.
- Pilgrim Flasks: W. Anderson, An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks. *Anatolian Studies* 54, 2004, 79-93.
- Votive Customs: W. Anderson, Votive Customs in Early Byzantine Asia Minor. *Journal of the Australian Early Medieval Association* 3, 2007, 17-27.
- Andreau, Markets: J. Andreau, Markets, Fairs and Monetary Loans: Cultural History and Economic History in Roman Italy and Hellenistic Greece. In: P. Cartledge / E. E. Cohen / L. Foxhall (Hrsg.), *Money, Labour and Land: Approaches to the Economies of Ancient Greece* (London, New York 2002) 113-129.
- d'Andria, Saints and Pilgrims: F. d'Andria, Saints and Pilgrims in the Lykos Valley (Asia Minor). *DeltChrA* 38, 2017, 35-56.
- Santuario e la tomba: F. d'Andria, Il santuario e la tomba dell'apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia. *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 84, 2011/2012, 1-52.
- Androudis, Pilgrimage: P. Androudis, The Pilgrimage near and within the Valley of Tempi in Thessaly during the Middle-Byzantine Period: Historical and Archaeological Data. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 107-117.
- Angelini, Frescobaldi: C. Angelini (Hrsg.), Leonardo Frescobaldi, Simone Sigoli: Viaggi in Terrasanta. Collezione in ventiquattresimo (Firenze 1944).

- Angenenendt, Heilige: A. Angenenendt, Heilige und Reliquien: die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart (Hamburg 2007).
- Angold, Church and Society: M. Angold, Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081-1261 (Cambridge 1995).
- Anrich, Nikolaos: G. Anrich, Hagios Nikolaos: der Heilige Nikolaos in der griechischen Kirche 2: Prolegomena, Untersuchungen, Indexe (Leipzig 1917).
- Antoniadis-Bibicou, Douanes: H. Antoniadis-Bibicou, Recherches sur les douanes à Byzance: l'octava, le kommerkion et les commerciales. Cahiers des annales 20 (Paris 1963).
- Ashbrook-Harvey, Sense of a Stylite: S. Ashbrook-Harvey, The Sense of a Stylite: Perspectives on Simeon the Elder. *Vigiliae Christianae* 42, 1988, 376-394.
- Arbanitaki, Christianika symbola: G. Arbanitaki, Χριστιανικά σύμβολα. Αί «εὐλογίαι» τοῦ Ἁγίου Μηνᾶ. *EEBS* 2, 1925, 183-219.
- Ariantzi/Eichner, Seelenheil: D. Ariantzi / I. Eichner (Hrsg.), Für Seelenheil und Lebensglück: das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. *BOO* 10 (Mainz 2018).
- d'Arienzo, Il pellegrinaggio al Gargano: M. d'Arienzo, Il pellegrinaggio al Gargano tra XI e XVI secolo. In: P. Bouet / G. Otranto / A. Vauchez (Hrsg.), *Culte et pèlerinages à saint Michel en Occident: les trois monts dédiés à l'archange* (Rom 2003) 219-244.
- Arnold, Arcadia: J. C. Arnold, Arcadia Becomes Jerusalem: Angelic Caverns and Shrine Conversion at Monte Gargano. *Speculum* 75, 2000, 567-588.
- Arthur, Fairs: P. Arthur, Medieval Fairs: An Archaeologist's Approach. In: A. Buko / P. Urbańczyka (Hrsg.), *Archeologia w teorii i w praktyce* (Warszawa 2000) 419-436.
- Hierapolis: P. Arthur, Hierapolis of Phrygia: The Drawn-Out Demise of an Anatolian City. In: N. Christie / A. Augenti (Hrsg.), *Urbes Extinctae. Archaeologies of Abandoned Classical Towns* (Farnham 2012) 275-305.
- Artun, Theodore: T. Artun, The Miracles of St. Theodore Tērōn: An Eighth-Century Source? *JÖB* 58, 2008, 1-11.
- Asdracha, Foires: C. Asdracha, Les foires en Épire médiévale. *JÖB* 32/3, 1982, 437-446.
- Ashburner, Rhodian Sea-Law: W. Ashburner, The Rhodian Sea-Law (Oxford 1909; Ndr. Aalen 1976).
- Ashtor, Social Isolation: E. Ashtor, The Social Isolation of ahl adh-dhimma. In: K. Ottó (Hrsg.), *Pál Hirschler Memorial Book* (Budapest 1949) 73-94.
- Venezia: E. Ashtor, Venezia e il pellegrinaggio in Terrasanta nel basso medioevo. *Archivio storico italiano* 143, 1985, 197-223.
- Assmann, Der zweidimensionale Mensch: J. Assmann, Der zweidimensionale Mensch: das Fest als Medium des kollektiven Gedächtnisses. In: J. Assmann / T. Sundermeier (Hrsg.), *Das Fest und das Heilige: Kontrapunkte des Alltags. Studien zum Verstehen fremder Religionen* 1 (Gütersloh 1991) 13-30.
- Auzépy, Les monastères: M.-F. Auzépy, Les monastères. In: B. Geyer / J. Lefort (Hrsg.), *La Bithynie au Moyen Âge. Réalités byzantines* 9 (Paris 2003) 431-458.
- Vie de Jean: M.-F. Auzépy, La Vie de Jean de Gothie (BHG 891). In: C. Zuckerman (Hrsg.), *La Crimée entre Byzance et le Khaganat khazar* (Paris 2006) 69-85.
- Vies d'Auxence: M.-F. Auzépy, Les Vies d'Auxence et le monachisme »Auxentien«. *REB* 53, 1995, 205-235.
- Avi-Yonah, Economics: M. Avi-Yonah, The Economics of Byzantine Palestine. *Israel Exploration Journal* 8, 1958, 39-51.
- Aviam/Ashkenazi, Pilgrim Monasteries: M. Aviam / J. Ashkenazi, Late Antique Pilgrim Monasteries in Galilean Loca Sancta. *Liber Annuus* 64, 2014, 559-573.
- Avramea, Communications: A. Avramea, Land and Sea Communications, Fourth-Fifteenth Centuries. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 1, 57-90.
- Bacci, Pharos Chapel: M. Bacci, Relics of the Pharos Chapel: A View from the Latin West. In: A. Lidov (Hrsg.), *Eastern Christian Relics* (Moskva 2003) 234-246.
- Bachrach, Pilgrimages of Fulk Nerra: B. S. Bachrach, The Pilgrimages of Fulk Nerra, Count of the Angevins, 987-1040. In: T. F. X. Noble / J. J. Contreni (Hrsg.), *Religion, Culture and Society in the Early Middle Ages: Studies in Honour of Richard E. Sullivan. Studies in Medieval Culture* 23 (Kalamazoo MI 1987) 205-217.
- Bagatti, Ampolle-ricordo fittili: B. Bagatti, Le ampolle-ricordo fittili di Palestina (ca. VI secolo). *Faenza* 44, 1958, 123-125.
- Bailey, Terracottas in the British Museum: D. M. Bailey, Catalogue of the Terracottas in the British Museum 4: Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt (London 2008).
- Bakirtzis, Ampullae: C. Bakirtzis, Byzantine Ampullae from Thessaloniki. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage. Illinois Byzantine Studies* 1 (Urbana IL 1990) 140-149.
- Pilgrimage: C. Bakirtzis, Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios. *DOP* 56, 2002, 175-192.
- Pilgrim's Xenodocheion: C. Bakirtzis, The Pilgrim's Xenodocheion at Philippi. In: E. Hadjistryphonos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessalonica 2008) 367-371.
- Baldwin, Timarion: B. Baldwin, Timarion, Translated with Introduction and Commentary. *Byzantine Texts in Translation* (Detroit 1984).
- Balty, Rezension zu Djobadze: J. C. Balty, Rezension zu: W. Z. Djobadze, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch On-The-Orontes*. *BZ* 83, 1990, 132.
- Bang, Roman Bazaar: P. F. Bang, The Roman Bazaar: A Comparative Study of Trade and Markets in a Tributary Empire. *Cambridge Classical Studies* (Cambridge 2008).
- Romans and Mughals: P. F. Bang, Romans and Mughals: Integration in a Tributary Empire. In: L. de Blois / J. Rich (Hrsg.), *The Transformation of Economic Life under the Roman Empire* (Amsterdam 2002) 1-27.
- Bangert, Menas Ampullae: S. Bangert, Menas Ampullae: A Case Study of Long-Distance Contacts. In: A. Harris (Hrsg.), *Incipient Globalization? Long-Distance Contacts in the Sixth Century*. *BAR* 1644 (Oxford 2007) 27-33.
- Pilgrimage: S. Bangert, The Archaeology of Pilgrimage: Abu Mina and Beyond. In: D. M. Gwynn / S. Bangert (Hrsg.), *Religious Diversity in Late Antiquity. Late Antique Archaeology* 6 (Leiden 2010) 293-328.
- Barag, Glass Pilgrim Vessels: D. Barag, Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem 1. *Journal of Glass Studies* 12, 1970, 35-63.

- Barag/Wilkinson, Monza-Bobbio Flasks: D. Barag / J. Wilkinson, The Monza-Bobbio Flasks and the Holy Sepulchre. *Levant* 6, 1974, 179-187.
- Barnes, Constantine: T. D. Barnes, Constantine and Eusebius (Cambridge MA 1981).
- Barone, Pilgrims: F. P. Barone, Pilgrims and Pilgrimages in John Chrysostom. *Aram* 18/19, 2006/2007, 463-476.
- Barret, Fragments: J. C. Barret, Fragments from Antiquity: An Archaeology of Social Life in Britain, 2900-1200 BC (Oxford 1994).
- Bartelink, Martyr und Martyrium: G. J. M. Bartelink, Martyr und Martyrium bei Gregorius dem Grossen. In: J. Leemans (Hrsg.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter* (Leuven 2010) 15-32.
- Bartusis, Land and Privilege: M. C. Bartusis, Land and Privilege in Byzantium: The Institution of Pronoia (Cambridge 2012).
- Bauer, Thessaloniki: F. A. Bauer, Eine Stadt und ihr Patron: Thessaloniki und der Heilige Demetrios (Regensburg 2013).
- Baumann, Spätantike Stifter: P. Baumann, Spätantike Stifter im Heiligen Land: Darstellungen und Inschriften auf Bodenmosaiken in Kirchen, Synagogen und Privathäusern. *Spätantike – frühes Christentum – Byzanz: Studien und Perspektiven* 5 (Wiesbaden 1999).
- Baynes, Vita S. Danielis: N. H. Baynes, The Vita S. Danielis Stylitae. *English Historical Review* 40, 1925, 397-402.
- Beaucamp, Sôsthénion: J. Beaucamp, Saint-Michel de Sôsthénion ou les argonautes et l'archange. In: B. Chevallier-Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 23 (Paris 2006) 13-23.
- Beck, Kirche und theologische Literatur: H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12,2 (München 1959).
- Belgin-Henry, Pilgrimage Center: A. Belgin-Henry, The Pilgrimage Center of St. Symeon the Younger: Designed by Angels, Supervised by a Saint, Constructed by Pilgrims [Ph.D. diss. Urbana IL 2015].
- Belke, Galatien und Lykaonien: K. Belke, Galatien und Lykaonien. TIB 4 (Wien 1984).
- Heilige Berge Bithyniens: K. Belke, Heilige Berge Bithyniens. In: P. Soustal (Hrsg.), *Heilige Berge und Wüsten: Byzanz und sein Umfeld. Referate des 21. intern. Kongresses für Byzantinistik* (Wien 2009) 15-24.
- Paphlagonien und Honorias: K. Belke, Paphlagonien und Honorias. TIB 9 (Wien 1996).
- Pflasterstraße: K. Belke, Von der Pflasterstraße zum Maultierpfad? Zum kleinasiatischen Wegenetz in mittelbyzantinischer Zeit. In: S. Lampakēs (Hrsg.), *Η Βυζαντινή Μικρά Ασία (6^{ος}-12^{ος} αιώνας). Διεθνή Συμπόσια* 6. Athēna 1998, 267-284.
- Transport: K. Belke, Transport and Communication. In: Ph. Niewöhner (Hrsg.), *The Archaeology of Byzantine Anatolia* (Oxford 2017) 28-38.
- Belke/Mersich, Phrygien und Pisidien: K. Belke / N. Mersich, Phrygien und Pisidien. TIB 7 (Wien 1990).
- Bellomo, Gerusalemme: E. Bellomo, Gerusalemme, Terrasanta e crociata nelle memorie agiografiche veneziane (1116-c.1135): Note sulle translationes dei santi Nicola ed Isidoro. *Quaderni di storia religiosa* 17, 2010, 63-85.
- Belyakova, Role and Image: T. Belyakova, The Role and Image of the Holy Land in Accounts of Medieval Female Pilgrims. *Croatica Christiana Periodica* 75, 2015, 1-15.
- Berger, Euphemia: A. Berger, Die Reliquien der heiligen Euphemia und ihre erste Translation nach Konstantinopel. *Ἑλληνικά* 39, 1988, 311-322.
- Imperial and Ecclesiastical Processions: A. Berger, Imperial and Ecclesiastical Processions in Constantinople. In: N. Necipoğlu (Hrsg.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* (Leiden 2001) 73-87.
- Berghoff/Vogel, Wirtschaftsgeschichte: H. Berghoff / J. Vogel, Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte: Ansätze zur Bergung transdisziplinärer Synergiepotentiale. In: H. Berghoff / J. Vogel (Hrsg.), *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte: Dimensionen eines Perspektivenwechsels* (Frankfurt a. M. 2004) 9-41.
- Bergmeier, Behältnisse: A. F. Bergmeier, Behältnisse visueller Erfahrungen: die Pilgerampullen von Monza und Bobbio. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 343-355.
- Visionserwartung: A. F. Bergmeier, Visionserwartung, Visualisierung und Präsenzerfahrung des Göttlichen in der Spätantike (Wiesbaden 2017).
- Berlière, Les pèlerinages judiciaires: U. Berlière, Les pèlerinages judiciaires au Moyen Âge. *Revue Benedictine* 7, 1890, 520-526.
- Berschin, Traduttori d'Amalfi: W. Berschin, I traduttori d'Amalfi nell'XI secolo. In: C. Alzati (Hrsg.), *Cristianità ed Europa. Miscellanea di studi in onore di Luigi Prosdocimi* 1 (Wien 1994) 237-243.
- Bianquis, Autonomous Egypt: T. Bianquis, Autonomous Egypt from Ibn Ṭūlūn to Kāfūr, 868-969. In: C. F. Petry (Hrsg.), *Cambridge History of Egypt 1: Islamic Egypt, 640-1517* (Cambridge 1998) 89-119.
- Biddle, Tomb: M. Biddle, The Tomb of Christ: Sources, Methods and a New Approach. In: K. Painter (Hrsg.), *»Churches Built in Ancient Times«: Recent Studies in Early Christian Archaeology* (London 1994) 73-147.
- Bieberstein/Bloedhorn, Jerusalem: K. Bieberstein / H. Bloedhorn, Jerusalem, Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft 1-3 (Wiesbaden 1994).
- Binggeli, Annual Fairs: A. Binggeli, Annual Fairs, Regional Networks, and Trade Routes in Syria, Sixth-Tenth Centuries. In: C. Morrisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 281-296.
- Foires: A. Binggeli, Foires et pèlerinages sur la route du Hajj. *Aram* 18/19, 2006/2007, 559-582.
- Biscop, Saint-Syméon-le-Stylite: J.-L. Biscop, Le sanctuaire et le village des pèlerins à Saint-Syméon-le-Stylite (Syrie du Nord): nouvelles recherches, nouvelles méthodes. *CRAI* 2009, 1421-1444.
- Bitton-Ashkelony, Attitudes: B. Bitton-Ashkelony, The Attitudes of Church Fathers toward Pilgrimage to Jerusalem in the Fourth and Fifth Centuries. In: L. I. Levine (Hrsg.), *Jerusalem: Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam* (New York 1999) 188-203.
- Encountering: B. Bitton-Ashkelony, Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity. *The Transformation of the Classical Heritage* 38 (Berkeley 2005).
- Imitatio Mosis and Pilgrimage: B. Bitton-Ashkelony, Imitatio Mosis and Pilgrimage in the Life of Peter the Iberian. In: B. Bitton-Ashkelony /

- A. Kofsky (Hrsg.), *Christian Gaza in Late Antiquity*. *Jerusalem Studies in Religion and Culture* 3 (Leiden 2004) 107-129.
- Blum, Rabbula: G. G. Blum, *Rabbula von Edessa: der Christ, der Bischof, der Theologe*. CSCO 300 (Louvain 1969).
- Bockmann, Framing Sanctity: R. Bockman, *Framing Sanctity: The Staging of Holy Places as Initiation for Christian Pilgrimage in Constantinian Jerusalem*. In: A. L. Gascoigne / L. V. Hicks / M. O'Doherty (Hrsg.), *Journeying along Medieval Routes in Europe and the Middle East* (Turnhout 2016) 25-49.
- Boertjes, *Reconquered Jerusalem Represented*: K. Boertjes, *The Reconquered Jerusalem Represented: Tradition and Renewal on Pilgrimage Ampullae from the Crusader Period*. In: J. Goudeau / M. Verhoeven / W. Weijers (Hrsg.), *The Imagined and Real Jerusalem in Art and Architecture* (Leiden 2014) 169-189.
- Boettke, *What Is Wrong*: P. J. Boettke, *What Is Wrong with Neoclassical Economics (and What Is still Wrong with Austrian Economics)?* In: F. E. Foldvary (Hrsg.), *Beyond Neoclassical Economics: Heterodox Approaches to Economic Theory* (Cambridge 1996) 22-40.
- Bogisch, Qalat Seman and Resafa: M. Bogisch, *Qalat Seman and Resafa/Sergiupolis: Two Early Byzantine Pilgrimage Centers in Northern Syria*. In: I. Volt / J. Päll (Hrsg.), *Byzantino-Nordica* (Tartu 2005) 52-72.
- Böhlendorf-Arslan, *Glasierte byzantinische Keramik*: B. Böhlendorf-Arslan, *Glasierte byzantinische Keramik aus der Türkei* (Istanbul 2004).
- Boldizzoni, *Poverty of Clío*: F. Boldizzoni, *The Poverty of Clío: Resurrecting Economic History* (Princeton 2011).
- Bonnassie, *Catalogne*: P. Bonnassie, *La Catalogne du milieu du X^e à la fin du XI^e siècle: croissance et mutations d'une société*. Publications de l'université de Toulouse-Le Mirail, ser. A. 29 (Toulouse 1976).
- Booth, *Cosmas and Damian*: P. Booth, *Orthodox and Heretic in the Early Byzantine Cults of Saints Cosmas and Damian*. In: P. Sarris / P. Booth (Hrsg.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent* (Leiden 2011) 114-128.
- Borchardt/Hanke/Schluchter, *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft*: K. Borchardt / E. Hanke / W. Schluchter (Hrsg.), *Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft* (unvollendet 1919/20). *Max Weber, Gesamtausgabe: Schriften und Reden* 23 (Tübingen 2013).
- Borgolte, *Enzyklopädie*: M. Borgolte (Hrsg.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften* 1-3 (Berlin 2014-2017).
- Filioque-Streit: M. Borgolte, *Papst Leo III., Karl der Grosse und der Filioque-Streit von Jerusalem*. *Byzantina* 10, 1980, 403-427.
- Gesandtenaustausch: M. Borgolte, *Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem*. *Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung* 25 (München 1976).
- Geschichte des Stiftungsrechts: M. Borgolte, *Von der Geschichte des Stiftungsrechts zur Geschichte der Stiftungen*. In: T. Lohse (Hrsg.), *Stiftung und Memoria. Stiftungsgeschichten* 10 (Berlin 2012) 337-383.
- St. Galler Urkunden: M. Borgolte, *Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden*. In: T. Lohse (Hrsg.), *Stiftung und Memoria. Stiftungsgeschichten* 10 (Berlin 2012) 101-129.
- Stiftung: M. Borgolte, *Stiftung: mittelalterlicher Sprachgebrauch und moderner Begriff*. In: Borgolte, *Enzyklopädie* 1, 19-23.
- Stiftungen für das Seelenheil: M. Borgolte, *Stiftungen »für das Seelenheil« – ein weltgeschichtlicher Sonderfall?* *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 63, 2015, 1037-1056.
- Totale Geschichte: M. Borgolte, *»Totale Geschichte« des Mittelalters*. In: T. Lohse (Hrsg.), *Stiftung und Memoria. Stiftungsgeschichten* 10 (Berlin 2012) 41-59.
- Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte: M. Borgolte, *Weltgeschichte als Stiftungsgeschichte von 3000 v. u. Z. bis 1500 u. Z* (Darmstadt 2017).
- Bourdieu, *Kapital*: P. Bourdieu, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*. In: R. Kreckel (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten. Soziale Welt, Sonderband 2* (Göttingen 1983) 183-198.
- Ökonomie der symbolischen Güter: P. Bourdieu, *Die Ökonomie der symbolischen Güter*. In: F. Adloff / S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen: zur Soziologie der Reziprozität. Theorie und Gesellschaft* 55 (Frankfurt a. M. 2005) 139-155.
- Theory of Practice: P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge 1977).
- Bouvier/Amsler, *Miracle de Michel*: B. Bouvier / F. Amsler, *Le miracle de l'archange Michel à Chonai: introduction, traduction et notes*. In: D. H. Warren / A. G. Brock / D. W. Pao (Hrsg.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions and Symbols: Essays in Honor of François Bovon* (Leiden 2003) 395-407.
- Bowman, *Christian Ideology*: G. Bowman, *Christian Ideology and the Image of a Holy Land: The Place of Jerusalem Pilgrimage in the Various Christianities*. In: J. Eade / M. J. Sallnow (Hrsg.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (London, New York 1991) 98-121.
- Bowman/Wilson, *Quantifying*: A. K. Bowman / A. Wilson, *Quantifying the Roman Economy: Integration, Growth, Decline?* In: A. K. Bowman / A. Wilson (Hrsg.), *Quantifying the Roman Economy: Methods and Problems* (Oxford 2009) 3-84.
- Brand, *Free Market*: C. M. Brand, *Did Byzantium Have a Free Market?* *BF* 26, 2000, 63-72.
- Brandes, *Finanzverwaltung*: W. Brandes, *Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 25 (Frankfurt a. M. 2002).
- Schweigen des Liber pontificalis: W. Brandes, *Das Schweigen des Liber pontificalis: die »Enteignung« der päpstlichen Patrimonien Siziliens und Unteritaliens in den 50er Jahren des 8. Jahrhunderts*. *FM* 12, 2014, 97-203.
- Städte Kleinasien: W. Brandes, *Die Städte Kleinasien im 7. und 8. Jahrhundert*. *BBA* 56 (Berlin 1989).
- Brands, *Resafa-Sergiupolis*: G. Brands, *Die Bauornamentik von Resafa-Sergiupolis: Studien zur spätantiken Architektur und Bauausstattung in Syrien und Nordmesopotamien*. *Resafa* 6 (Mainz 2002).
- Pilgerfahrten: G. Brands, *Pilgerfahrten und Wallfahrtsstätten im spätantiken Orient*. In: S. Gralla (Hrsg.), *Oriens Christianus: Geschichte und Gegenwart des nahöstlichen Christentums* (Münster 2003) 15-41.
- Braudel, *Das Mittelmeer*: F. Braudel, *Das Mittelmeer und die mediterrane Welt in der Epoche Philipps II.* 1-2 (Frankfurt a. M. 1994).
- Braun, *Altar*: J. Braun, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* 1: *Arten, Bestandteile, Altargrab, Weihe, Symbolik* (München 1924).

- Braun, Maruta von Maipherkat: O. Braun, *De sancta Nicaena synodo: syrische Texte von Maruta von Maipherkat nach einer Handschrift der Propaganda zu Rom*. Kirchengeschichtliche Studien 4 (Münster 1898).
- Bremmer, Pilgrimage Progress: J. N. Bremmer, *Pilgrimage Progress?* In: T. M. Kristensen / W. Friese (Hrsg.), *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World* (London 2017) 275-284.
- Brenk, Kultort: B. Brenk, *Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher*. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 69-122.
- Brooks, Armenian Visitor: E. W. Brooks, *An Armenian Visitor to Jerusalem in the Seventh Century*. *English Historical Review* 11, 1896, 93-97.
- Brown, Cult of the Saints: P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago 1981).
- Rise and Function of the Holy Man: P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*. In: P. Brown (Hrsg.), *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley 1982) 103-152.
- Study of Elites: P. Brown, *The Study of Elites in Late Antiquity*. *Arethusa* 33, 2000, 321-346.
- Brown, Church of Ravenna: T. S. Brown, *The Church of Ravenna and the Imperial Administration in the Seventh Century*. *English Historical Review* 94, 1979, 1-28.
- Brubaker/Haldon, Iconoclast Era: L. Brubaker / J. F. Haldon, *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850): A History* (Cambridge 2011).
- Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht: E. F. Bruck, *Kirchenväter und soziales Erbrecht: Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* (Berlin 1956).
- Bryer/Winfield, Pontos: A. A. M. Bryer / D. Winfield, *Byzantine Monuments and Topography of the Pontos*. *DOS* 20 (Washington, D.C. 1985).
- Buchet u. a., Massacre: L. Buchet / J.-P. Sodini / J.-L. Biscop / P.-M. Blanc / M. Kanzanski / D. Pieri, *Massacre dans le monastère de Qalat'at Sem'an, Syrie (extrémité ouest du martyrium, sondage BW5)*. In: L. Buchet / C. Rigeade / I. Ségou / M. Signoli (Hrsg.), *Actes des 9^e journées anthropologiques de Valbonne* (Paris 2009) 317-332.
- Buckton, Treasures of Byzantine Art: D. Buckton, *Byzantium: Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections* (London 1994).
- Buora/Lafli/Kan Şahin, Some Ampullae: M. Buora / E. Lafli / G. Kan Şahin, *Some Ampullae from Western Asia Minor*. In: B. Ciupercă (Hrsg.), *Arheologia milenului I p. Chr. 4: Nomazi și autohtoni în milenul I p. Chr.* (Bukarest 2015) 273-292.
- Buora/Lafli/Ritter, Casting Mould of Symeon the Younger: M. Buora / E. Lafli / M. Ritter, *A Casting Mould of a Pilgrim Flask with the Depiction of St. Symeon Stylites the Younger*. In: A. M. Corda (Hrsg.), *Testi e simboli di ambito cristiano su oggetti di uso comune* (Cagliari 2019) forthcoming.
- Butler/Fraser, Arab Conquest of Egypt: A. J. Butler / P. M. Fraser, *The Arab Conquest of Egypt and the Last Thirty Years of Roman Dominion* (Oxford 1978).
- Büyükkolancı, Baptisterium und Skeuophylakion: M. Büyükkolancı, *Zwei neugefundene Bauten der Johannes-Kirche von Ephesos: Baptisterium und Skeuophylakion*. *IstMitt* 32, 1982, 236-257.
- Cadwallader, Michael of Chonai: A. H. Cadwallader, *St Michael of Chonai and the Tenacity of Paganism*. In: S. L. Hathaway / D. W. Kim (Hrsg.), *Intercultural Transmission in the Medieval Mediterranean* (London 2012) 37-59.
- Caillé, Unbegreiflichkeit der reinen Gabe: A. Caillé, *Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe*. In: F. Adloff / S. Mau (Hrsg.), *Vom Geben und Nehmen: zur Soziologie der Reziprozität. Theorie und Gesellschaft* 55 (Frankfurt a. M. 2005) 157-184.
- Callot, Eulogies: O. Callot, *Encore des eulogies de saint Syméon l'Alépin*. *TM* 15, 2005, 705-712.
- Calvelli, Cipro e la memoria: L. Calvelli, *Cipro e la memoria dell'antico tra medioevo e Rinascimento. La percezione del passato romano dell'isola nel mondo occidentale*. *Memorie dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 133 (Venezia 2009).
- Camber, Hoard of Terracotta Amulets: R. Camber, *A Hoard of Terracotta Amulets from the Holy Land*. In: I. Zepos (Hrsg.), *Actes du 15^e congrès intern. des études byzantines* 2 (Athènes 1981) 99-106.
- Campbell, Armchair Pilgrims: S. D. Campbell, *Armchair Pilgrims: Ampullae from Aphrodisias in Caria*. *Mediaeval Studies [Toronto]* 50, 1988, 539-545.
- von Campenhausen, Asketische Heimatlosigkeit: H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte* 149 (Tübingen 1930).
- Canard, Les sources arabes: M. Canard, *Les sources arabes de l'histoire byzantine aux confins des X^e et XI^e siècles*. *REB* 19, 1961, 284-314.
- La destruction: M. Canard, *La destruction de l'église de la résurrection par le Calife Hakim et l'histoire de la descente du feu sacré*. *Byzantion* 35, 1965, 16-26.
- Canart, Une nouvelle anthologie: P. Canart, *Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592*. *Le Muséon* 75, 1962, 109-129.
- Candy, Camino de Santiago: J. Candy, *The Archaeology of Pilgrimage on the Camino de Santiago de Compostela: A Landscape Perspective*. *BAR* 1948 (Oxford 2009).
- Caner, Alms: D. F. Caner, *Alms, Blessings, Offerings: The Repertoire of Christian Gifts in Early Byzantium*. In: M. L. Satlow (Hrsg.), *The Gift in Antiquity. The Ancient World: Comparative Histories* (Malden MA 2013) 25-44.
- Miraculous Economy: D. F. Caner, *Towards a Miraculous Economy: Christian Gifts and Material »Blessings« in Late Antiquity*. *Journal of Early Christian Studies* 14, 2006, 329-377.
- Canetti, Christian Gift: L. Canetti, *Christian Gift and Gift Exchange from Late Antiquity to the Early Middle Ages*. In: F. Carlà / M. Gori (Hrsg.), *Gift Giving and the »Embedded« Economy in the Ancient World*. *Akademiekonferenzen* 17 (Heidelberg 2014) 337-351.
- Incubazione: L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*. *Rivista di Storia del Cristianesimo* 7, 2010, 149-180.
- Canivet, Michaelion: P. Canivet, *Le Michaelion de Hûarte (V^e s.) e le culte syrien des anges*. *Byzantion* 50, 1980, 85-117.
- Carlà/Gori, Introduction: F. Carlà / M. Gori, *Introduction*. In: F. Carlà / M. Gori (Hrsg.), *Gift Giving and the »Embedded« Economy in the Ancient World*. *Akademiekonferenzen* 17 (Heidelberg 2004) 7-47.

- Carrié, Market Economies: J.-M. Carrié, Were Late Roman and Byzantine Economies Market Economies? A Comparative Look at Historiography. In: C. Morrisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 13-26.
- Vitalité de l'industrie textile: J.-M. Carrié, Vitalité de l'industrie textile à la fin de l'Antiquité: considérations économiques et technologiques. *Antiquité Tardive* 12, 2004, 13-43.
- Cartledge, Economy of Ancient Greece: P. Cartledge, The Economy (Economies) of Ancient Greece. In: W. Scheidel / S. von Reden (Hrsg.), *The Ancient Economy* (Edinburgh 2002) 11-32. Nachdruck von: *Dialogos* [London] 5, 1998, 4-24.
- Caseau, Experiencing the Sacred: B. Caseau, Experiencing the Sacred. In: C. Nesbitt / M. P. C. Jackson (Hrsg.), *Experiencing Byzantium* (Aldershot 2013) 59-77.
- Hôpitaux byzantins: B. Caseau, Les hôpitaux byzantins: modernité et flexibilité. In: S. le Clech-Charton (Hrsg.), *Les établissements hospitaliers en France du Moyen Âge au XIX^e siècle: espaces, objets et populations* (Dijon 2010) 221-234.
- Monastères et banquets: B. Caseau, Monastères et banquets à Byzance. In: J. Leclant / A. Vauchez / M. Satrie (Hrsg.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée, de l'Antiquité à la Renaissance* (Paris 2008) 223-269.
- Ordinary Objects: B. Caseau, Ordinary Objects in Christian Healing Sanctuaries. In: L. Lavan / E. Swift / T. Putzeys (Hrsg.), *Objects in Context – Objects in Use: Material Spatiality in Late Antiquity* (Leiden 2007) 625-654.
- Parfum et guérison: B. Caseau, Parfum et guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins. In: V. Boudon-Millot / B. Pouderon (Hrsg.), *Les pères de l'église face à la science médicale de leur temps* (Paris 2005) 141-191.
- Caseau/Fayant, Le renouveau: B. Caseau / M.-C. Fayant, Le renouveau du culte des stylites syriens aux X^e et XI^e siècles? *La Vie abrégée de Syméon Stylite le Jeune* (BHG 1691C). TM 21/2, 2017, 701-732.
- Casson, Travel: L. Casson, *Travel in the Ancient World* (Baltimore 1974).
- Caucci von Saucken, Via Francigena: P. Caucci von Saucken, Die Via Francigena und die Pilgerstraßen nach Rom. In: P. Caucci von Saucken (Hrsg.), *Pilgerziele der Christenheit: Santiago, Rom, Jerusalem* (Stuttgart 1999) 137-186.
- Cavallo/Gribomont/Loerke, Codex Purpureus Rossanensis: G. Cavallo / J. Gribomont / W. C. Loerke, *Codex Purpureus Rossanensis, Commentarium* (Roma 1987).
- Çetinkaya, Kosmidion: H. Çetinkaya, The Kosmidion at Constantinople. In: *Kat. Istanbul* 2015, 127-137.
- Charanis, Monastic Properties: P. Charanis, The Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire. *DOP* 4, 1948, 53-118.
- Chareyron, Pèlerins: N. Chareyron, *Pèlerins de Jérusalem au Moyen Âge: l'aventure du saint voyage d'après journaux et mémoires* (Paris 2000).
- Cheyne, Bithynie: J.-C. Cheyne, L'époque byzantine. In: B. Geyer / J. Lefort (Hrsg.), *La Bithynie au Moyen Âge. Réalités byzantines 9* (Paris 2003) 312-350.
- Chitwood, Gedenken und Kultus: Z. Chitwood, Gedenken und Kultus: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 2, 147-165.
- Gesellschaftlicher Wandel: Z. Chitwood, Gesellschaftlicher Wandel: Griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 3, 323-333.
- Periodisierungen: Z. Chitwood, Periodisierungen: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 1, 299-313.
- Proprietary Church: Z. Chitwood, The Proprietary Church and Monastery in Byzantium and the Eastern Christian World. *Viator* 47/3, 2016, 27-46.
- Religiöses Verdienst: Z. Chitwood, Religiöses Verdienst und weltliche Ambitionen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 2, 61-72.
- Schriftzeugnisse: Z. Chitwood, Schriftzeugnisse: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 1, 397-411.
- Soziale Positionen: Z. Chitwood, Soziale Positionen der Akteure: Griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 3, 77-96.
- Stiftungsorganisation: Z. Chitwood, Stiftungsorganisation: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 2, 554-567.
- Stiftungsvermögen und Erträge: Z. Chitwood, Stiftungsvermögen und Erträge: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 2, 324-336.
- Typologisierungen: Z. Chitwood, Typologisierungen: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 1, 212-229.
- Wohltätigkeit und Bildung: Z. Chitwood, Wohltätigkeit und Bildung: griechisch-orthodoxe Christen. In: *Borgolte, Enzyklopädie* 2, 242-257.
- Christern, Abu Mina und Qal'at Sim'an: J. Christern, Die Pilgerheiligtümer von Abu Mina und Qal'at Sim'an. In: *Kat. Frankfurt a.M.* 1983, 211-222.
- Tebessa: J. Christern, Das frühchristliche Pilgerheiligtum von Tebessa: Architektur und Ornamentik einer spätantiken Bauhütte in Nordafrika (Wiesbaden 1976).
- Ciggaar, Les villes: K. N. Ciggaar, Les villes de province byzantines et les échanges culturels: quelques traducteurs peu connus. In: M. Balard / É. Malamut / J.-M. Spieser (Hrsg.), *Byzance et le monde extérieur: contacts, relations, échanges* (Paris 2005) 83-95.
- Western Travellers: K. N. Ciggaar, Western Travellers to Constantinople: The West and Byzantium, 962-1204. *Cultural and Political Relations. The Medieval Mediterranean* 10 (Leiden 1996).
- Cipolla, The Italian and Iberian Peninsulas: C. M. Cipolla, The Italian and Iberian Peninsulas. In: M. M. Postan / E. E. Rich / E. Miller (Hrsg.), *Economic Organization and Policies in the Middle Ages. The Cambridge Economic History of Europe 3: Economic Organization and Policies in the Middle Ages* (Cambridge 1963) 397-429.
- Cline, Two-Sided Mold: R. H. Cline, A Two-Sided Mold and the Entrepreneurial Spirit of Pilgrimage Souvenir Production in Late Antique Syria-Palestine. *Journal of Late Antiquity* 7, 2014, 28-48.
- Coase, Firm: R. H. Coase, The Nature of the Firm. *Economica*, N.S. 4, 1937, 386-405.
- Cohen, Pilgrim-Badge Trade: E. Cohen, In haec signa: Pilgrim-Badge Trade in Southern France. *Journal of Medieval History* 2, 1976, 193-214.
- Coleman/Eade, Reframing Pilgrimage: S. Coleman / J. Eade, Introduction: Reframing Pilgrimage. In: S. Coleman / J. Eade (Hrsg.), *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion* (London, New York 2004) 1-25.

- Coleman/Elsner, Pilgrim's Progress: S. Coleman / J. Elsner, The Pilgrim's Progress: Art, Architecture and Ritual Movement at Sinai. *World Archaeology* 26, 1994, 73-89.
- Constable, Monachisme et pèlerinage: G. Constable, Monachisme et pèlerinage au Moyen Âges. *Revue historique* 258, 1977, 3-27.
- Opposition: G. Constable, Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages. *Studia Gratiana* 19, 1976, 125-146.
- Constable, Funduq: O. R. Constable, Funduq, Fondaco, and Khān in the Wake of Christian Commerce and Crusade. In: A. E. Laiou / R. P. Mottahedeh (Hrsg.), *The Crusades from the Perspective of Byzantium and the Muslim World* (Washington, D.C. 2001) 145-156.
- Housing: O. R. Constable, Housing the Stranger in the Mediterranean World: Lodging, Trade, and Travel in Late Antiquity and the Middle Ages (Cambridge 2009).
- Constantelos, Byzantine Philanthropy: D. J. Constantelos, Byzantine Philanthropy and Social Welfare (New Rochelle NY 1991).
- Corbo, Santo Sepolcro: V. C. Corbo, Il Santo Sepolcro di Gerusalemme: aspetti archeologici dalle origini al periodo crociato. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior* 29 (Jerusalem 1981-1982).
- Cosentino, La perception: S. Cosentino, La perception du domaine économique dans la Chronographie de Théophane. *TM* 19, 2015, 327-352.
- Ricchezza: S. Cosentino, Ricchezza e investimento della chiesa di Ravenna tra la tarda antichità e l'alto medioevo. In: S. Gelichi / R. Hodges (Hrsg.), *From One Sea to Another: Trading Places in the European and Mediterranean Early Middle Ages* (Turnhout 2012) 417-439.
- Cowdrey, Pope Victor: H. E. J. Cowdrey, Pope Victor and the Empress A. *BZ* 84/85, 1991/1992, 43-47.
- Craft, Dynamic Landscapes: S. Craft, Dynamic Landscapes in Late Roman and Byzantine Anatolia: Pilgrimage, Travel Infrastructure, and Landscape Archaeology [unpubl. Diss. Brown University 2012].
- Crislip, Monastery to Hospital: A. T. Crislip, From Monastery to Hospital: Christian Monasticism and the Transformation of Health Care in Late Antiquity (*Ann Arbor MI* 42008).
- Csepregi, Characteristics of Dream Healing: I. Csepregi, The Miracles of Saints Cosmas and Damian: Characteristics of Dream Healing. *Annual of Medieval Studies at CEU* 8, 2002, 89-122.
- Compositional History: I. Csepregi, The Compositional History of Greek Christian Incubation Miracle Collections: Saint Thecla, Saint Cosmas and Damian, Saint Cyrus and John, Saint Artemios [unpubl. Ph.D. diss. Budapest 2007].
- Cutler, Industries of Art: A. Cutler, Industries of Art. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 2, 555-587.
- Dagron, Auteur des Actes et des Miracles: G. Dagron, L'auteur des »Actes« et des »Miracles« de saint Thècle. *AnBoll* 92, 1974, 5-11.
- Dagron, Firmament: G. Dagron, Das Firmament soll christlich werden. Zu zwei Seefahrtskalendern des 10. Jahrhunderts. In: G. Prinzing / D. Simon (Hrsg.), *Fest und Alltag in Byzanz* (München 1990) 145-156.
- Naissance: G. Dagron, Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451. *Bibliothèque byzantine* 7 (Paris 1974).
- Thècle: G. Dagron, Vie et miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction, et commentaire. *SubsHag* 62 (Bruxelles 1978).
- Urban Economy: G. Dagron, The Urban Economy. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 2, 393-461.
- Dahari, Monastic Settlements: U. Dahari, Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archeological Remains. *Israel Antiquities Authority Reports* 9 (Jerusalem 2000).
- Daim/Fourlas u. a., Bestandskatalog Badisches Landesmuseum I: F. Daim / B. Fourlas / K. Horst / V. Tsamakda, Spätantike und Byzanz: Bestandskatalog Badisches Landesmuseum Karlsruhe 1: Objekte aus Bein, Elfenbein, Glas, Keramik, Metall und Stein. *BOO* 8 (Mainz 2017).
- Dain/Rouillard, Inscription d'asile: A. Dain / G. Rouillard, Une inscription relative au droit d'asile, conservée au Louvre. *Byzantion* 5, 1929/1930, 315-326.
- Dalton, Early Christian Antiquities of the British Museum: O. M. Dalton, Catalogue of Early Christian Antiquities and Objects from the Christian East in the Department of British and Mediaeval Antiquities and Ethnography of the British Museum (London 1901).
- Darblade, Collection canonique arabe des Melkites: J. B. Darblade, La collection canonique Arabe des Melkites (XIII^e-XVII^e siècles). *Fonti, ser. II* 13 (Harissa 1946).
- Darrouzès, Offikia: J. Darrouzès, Recherches sur les Ὀφφίκια de l'église byzantine. *Archives de l'Orient chrétien* 11 (Paris 1970).
- Datema, Asterius of Amasea: C. Datema, Asterius of Amasea, Homilies I-XIV: Text, Introduction and Notes (Leiden 1970).
- Dauphin, From Apollo: C. Dauphin, From Apollo and Asclepius to Christ: Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor. *Liber Annuus* 49, 1999, 397-430.
- Davidson, Minor Objects: G. R. Davidson, The Minor Objects. *Corinth* 12 (Cambridge MA 1952).
- Davidson/Dunn-Wood, Pilgrimage: L. K. Davidson / M. Dunn-Wood, Pilgrimage in the Middle Ages: A Research Guide (New York 1993).
- Davis, Pilgrimage and Cult: S. J. Davis, Pilgrimage and the Cult of Saint Thecla in Late Antique Egypt. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998) 303-339.
- Thecla: S. J. Davis, The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity. *Oxford Early Christian Studies* (Oxford 2001).
- Day, Levant Trade: J. Day, Levant Trade in the Middle Ages. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 2, 807-814.
- Deichmann, Märtyrerbasilika: F. W. Deichmann, Märtyrerbasilika, Martyrion, Memoria und Altgrab. *Römische Mitteilungen* 77, 1970, 144-169.
- Delahaye, Le culte de Méнас: G.-R. Delahaye, Le culte de saint Méнас: témoignage des relations entre l'Égypte copte et la Gaule mérovingienne. In: X. Delestre / P. Périn / M. Kazanski (Hrsg.), *La Méditerranée et le monde mérovingien: témoins archéologiques* (Aix-en-Provence 2005) 257-270.
- Delaunay, Médecine: P. Delaunay, La médecine et l'église: contribution à l'histoire de l'exercice médicale (Paris 1948).
- Delehaye, Bobbio: H. Delehaye, Les ampoules et les médaillons de Bobbio. *Journal des savants* 1929, 453-457.
- Cinq leçons: H. Delehaye, Cinq leçons sur la méthode hagiographique. *SubsHag* 21 (Bruxelles 1934).

- Euchaita: H. Delehay, Euchaita et la légende de S. Théodore. In: W. H. Buckler / W. M. Calder (Hrsg.), *Anatolian Studies Presented to Sir William Mitchell Ramsay*. Publications of the University of Manchester 160 (London 1923) 129-134.
- Les origines: H. Delehay, *Les origines du culte des martyrs* (Bruxelles 21933).
- Libelli miraculorum: H. Delehay, *Les premiers »libelli miraculorum«*. *AnBoll* 29, 1910, 427-434.
- Saint Méнас: H. Delehay, *L'invention des reliques de Saint Méнас à Constantinople*. *AnBoll* 29, 1910, 117-150.
- Saints militaires: H. Delehay, *Les légendes grecques des saints militaires* (Paris 1909; Ndr. New York 1975).
- Saints stylites: H. Delehay, *Les saints stylites*. *SubsHag* 14 (Bruxelles 1923; Ndr. Bruxelles 1989).
- Les légendes hagiographiques: H. Delehay, *Les légendes hagiographiques*. *SubsHag* 18 (Bruxelles 41955).
- Dennett, Conversion and Poll Tax: D. C. Dennett, *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. *Harvard Historical Monographs* 22 (Cambridge MA 1950; Ndr. New York 1973 als *Islamic Taxation: Two Studies*).
- Déroche, Léontios de Néapolis: V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*. *Studia Byzantina Upsaliensia* 3 (Uppsala 1995).
- Pourquoi: V. Déroche, *Pourquoi écrivait-on des recueils de miracle? L'exemple des miracles de saint Artemios*. In: C. Jolivet-Lévy / M. Kaplan / J.-P. Sodini (Hrsg.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments* (Paris 1993) 95-116.
- Syméon Stylite le Jeune: V. Déroche, *Quelques interrogations à propos de la Vie de Syméon Stylite le Jeune*. *Eranos* 94, 1996, 65-83.
- Thésaurisation: V. Déroche, *Thésaurisation et circulation monétaire chez les moines d'après la littérature édifiante de l'Antiquité tardive*. *TM* 16, 2010, 245-252.
- Vraiment anargyres: V. Déroche, *Vraiment anargyres? Don et contredon dans les recueils de miracles protobyzantins*. In: B. Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*. Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. *Monographies* 23 (Paris 2006) 153-158.
- Déroche u. a., *Monde byzantin*: V. Déroche / G. Saint-Guillain / V. Puech / A. Papaconstantinou / S. Métivier, *Le monde byzantin 750-1204: économie et société* (Paris 2007).
- Destephen, *La chute d'Hypatius*: S. Destephen, *La chute d'Hypatius, archevêque d'Éphèse (540/541)*. *REB* 67, 2009, 131-149.
- Le prince chrétien en pèlerinage: S. Destephen, *Le prince chrétien en pèlerinage*. *TM* 22/2, 2018, 269-313.
- Devos, *La date du voyage*: P. Devos, *La date du voyage d'Égerie*. *AnBoll* 85, 1967, 165-197.
- Dey, *Aurelian Wall*: H. W. Dey, *The Aurelian Wall and the Refashioning of Imperial Rome, AD 271-855* (Cambridge 2001).
- Didebuidze, *Georgian Pilgrimage*: M. Didebuidze, *Georgian Pilgrimage Routes and Sites*. In: E. Hadjityphonos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessalonica 2008) 145-155.
- Diethart, *Materialien aus den Papyri*: J. Diethart, *Materialien aus den Papyri zur byzantinischen Lexikographie*. In: E. Trapp / J. Diethart / G. Fatouros / A. Steiner / W. Hörandner (Hrsg.), *Studien zur byzantinischen Lexikographie*. *Byzantina Vindobonensia* 18 (Wien 1988) 49-69.
- Dignas, *Economy of the Sacred*: B. Dignas, *Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor* (Oxford 2002).
- Dimitroukas, *Endeixeis*: I. Ch. Dimitroukas, *Ενδείξεις για τη διάρκεια των χειρσαίων ταξιδιών και μετακινήσεων στο Βυζάντιο (6^{ος}-11^{ος} αιώνας)*. *Βυζαντινά Σύμμεικτα* 12, 1998, 1-36.
- Reisen und Verkehr: I. Ch. Dimitroukas, *Reisen und Verkehr im Byzantinischen Reich vom Anfang des 6. Jahrhunderts bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts*. *Historical Monographs* 18 (Athens 1997).
- Djjobadze, *Archeological Investigations*: W. Z. Djjobadze, *Archeological Investigations in the Region West of Antioch On-The-Orontes*. *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie* 13 (Stuttgart 1986).
- von Dobschütz, *Christusbilder*: E. von Dobschütz, *Christusbilder: Untersuchungen zur christlichen Legende*. *TU* 3 (Leipzig 1899).
- Doens, *Nicon*: I. Doens, *Nicon de la Montagne noire*. *Byzantion* 24, 1954, 131-140.
- Dölger, *Finanzverwaltung*: F. Dölger, *Beiträge zur Geschichte der byzantinischen Finanzverwaltung, besonders des 10. und 11. Jahrhunderts* (Hildesheim 1927; Ndr. Darmstadt 1960).
- Regesten: F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 1282-1341* (München 1960).
- Dölger/Müller, *Regesten*: F. Dölger / A. E. Müller, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453* (München 2003).
- Dölger/Wirth, *Regesten*: F. Dölger / P. Wirth, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 1025-1204* (München 1995).
- Donner, *Älteste Berichte christlicher Palästina-pilger*: H. Donner, *Pilgerfahrt ins Heilige Land: die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.-7. Jahrhundert)* (Stuttgart 2002).
- Drbal, *Pilgerfahrt*: V. Drbal, *Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.-8. Jahrhundert)*. *Paganen, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen: Fragen der Kontinuitäten*. *BOO* 7 (Mainz 2018).
- Drews, *Eulogien*: P. D. Drews, *Zur Geschichte der »Eulogien« in der alten Kirche*. *Zeitschrift für praktische Theologie* 20, 1898, 18-39.
- Drijvers, *Helena*: J. W. Drijvers, *Helena Augusta: The Mother of Constantine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross* (Leiden 1992).
- Promoting Jerusalem: J. W. Drijvers, *Promoting Jerusalem: Cyril and the True Cross*. In: J. W. Drijvers / J. W. Watt (Hrsg.), *Portraits of Spiritual Authority. Religions in the Graeco-Roman World* 137 (Leiden 1999) 79-95.
- DuCange, *Glossarium*: C. d. F. DuCange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* (Lugduni 1688; Ndr. Paris 1943).
- Duffy, *Observations*: J. M. Duffy, *Observations on Sophronius' »Miracles of Cyrus and John«*. *Journal of Theological Studies*, N. S. 35, 1984, 71-90.
- Work of John of Amalfi: J. M. Duffy, *Byzantine Religious Tales in Latin Translation: The Work of John of Amalfi*. In: A. Brown / B. Neil (Hrsg.), *Byzantine Culture in Translation* (Leiden 2017) 115-125.

- Duncan-Flowers, Pilgrim's Ampulla: M. J. Duncan-Flowers, A Pilgrim's Ampulla from the Shrine of St. John the Evangelist at Ephesus. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*. Illinois Byzantine Studies 1 (Urbana IL 1990) 125-139.
- Duncan-Jones, Economy: R. Duncan-Jones, *The Economy of the Roman Empire: Quantitative Studies* (Cambridge 1982).
- Dupront, Sacré: A. Dupront, *Du sacré: croisades et pèlerinages, images et langages* (Paris 1987).
- Durand, Byzance: J. Durand, *Byzance: l'art byzantin dans les collections publiques françaises* (Paris 1992).
- Durliat, Ville antique: J. Durliat, *De la ville antique à la ville byzantine: le problème des subsistances*. Collection de l'École Française de Rome 136 (Paris 1990).
- Duval, Inhumation: Y. Duval, *Auprès des saints corps et âme: l'inhumation »ad sanctos« dans le chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècle* (Paris 1988).
- Duval/Popović, Caričin Grad: N. Duval / V. Popović, *Caričin Grad 1: Les basiliques B et J de Caričin Grad*. Collection de l'École Française de Rome 75,1 (Belgrade 1984).
- Drescher, Apa Mena: J. Drescher, *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*. Edited with Translation and Commentary. Publications of the Society of Archaeology in Egypt. Texts and Documents (Le Caire 1946).
- Eade/Sallnow, Introduction: J. Eade / M. J. Sallnow, Introduction. In: J. Eade / M. J. Sallnow (Hrsg.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage* (London, New York 1990) 1-29.
- Eastmond, Body vs. Column: A. Eastmond, *Body vs. Column: The Cults of St Symeon Stylites*. In: L. James (Hrsg.), *Desire and Denial in Byzantium* (Aldershot 1999) 87-100.
- Eck, Handelstätigkeit: W. Eck, *Handelstätigkeit christlicher Kleriker in der Spätantike*. *Memorias de historia Antigua-Universidad de Oviedo* 4, 1980, 127-137.
- Eddé/Micheau/Picard, Communautés chrétiennes: A.-M. Eddé / F. Micheau / C. Picard, *Communautés chrétiennes en pays d'Islam: du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*. Regards sur l'histoire: histoire médiévale (Paris 1997).
- Effenberger, Kirche des hl. Romanos: A. Effenberger, *Die Kirche des hl. Romanos in Konstantinopel und ihr Umfeld*. *Millennium-Jahrbuch* 14, 2017, 191-225.
- Konstantinopel als Pilgerziel: A. Effenberger, *Konstantinopel als Pilgerziel*. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 143-152.
- Reliquientopographie: A. Effenberger, *Zur »Reliquientopographie« von Konstantinopel in mittelbyzantinischer Zeit*. *Millennium-Jahrbuch* 12, 2015, 265-327.
- Efthymiadis, A Day and Ten Months: S. Efthymiadis, *A Day and Ten Months in the Life of a Lonely Bachelor: The Other Byzantium in Miracula Artemii* 18 and 22. *DOP* 58, 2004, 1-26.
- Collections of Miracles: S. Efthymiadis, *Collections of Miracles (Fifth-Fifteenth Centuries)*. In: S. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2: Genres and Contexts* (Aldershot 2014) 103-131.
- Greek Byzantine Collections: S. Efthymiadis, *Greek Byzantine Collections of Miracles: A Chronological and Bibliographical Survey*. *Symbolae Osloenses* 74, 1999, 195-211.
- L'incubation: S. Efthymiadis, *L'incubation à l'époque mésobyzantine: problèmes de survivance historique et de représentation littéraire (VIII^e-XIII^e siècle)*. In: O. Delouis / S. Métivier / P. Pagès (Hrsg.), *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d'histoire byzantine offerts à Michel Kaplan*. *Byzantina Sorbonensia* 29 (Paris 2016) 155-169.
- Medieval Thessalonike: S. Efthymiadis, *Medieval Thessalonike and the Miracles of its Saints: Big and Small Demands Made on Exclusive Rights (Ninth-Twelfth Centuries)*. In: S. Efthymiadis (Hrsg.), *Hagiography in Byzantium: Literature, Social History and Cult*. *Variorum Collecta Studies* 989 (Farnham 2011) XIII 1-16.
- Monastère de la source: S. Efthymiadis, *Le monastère de la source à Constantinople et ses deux recueils de miracles*. *Entre hagiographie et patriographie*. *REB* 64/65, 2006/2007, 283-309.
- Eger, Spaces between the Teeth: A. A. Eger, *The Spaces between the Teeth: A Gazetteer of Towns on the Islamic-Byzantine Frontier* (Istanbul 2011).
- Eggertsson, Economic Behavior: T. Eggertsson, *Economic Behavior and Institutions* (Cambridge 1990).
- Ehlers, Heinrich der Löwe: J. Ehlers, *Heinrich der Löwe: eine Biographie* (München 2008).
- von Ehrenheim, Pilgrimage for Dreams: H. von Ehrenheim, *Pilgrimage for Dreams in Late Antiquity and Early Byzantium: Continuity of the Pagan Ritual or Development within Christian Miracle Tradition?* *Scandinavian Journal for Byzantine and Modern Greek Studies* 2, 2016, 53-95.
- Eichner, Aspekte des Alltagslebens: I. Eichner, *Aspekte des Alltagslebens im Pauloskloster (Deir el-Bachit) von Theben-West/Oberägypten anhand archäologischer Belege*. In: F. Daim / J. Drauschke (Hrsg.), *Hinter den Mauern und auf dem offenen Land: Leben im Byzantinischen Reich*. *BOO* 3 (Mainz 2016) 159-169.
- Eliade, Das Heilige: M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (Frankfurt a. M. 1987).
- Elliott, Tax Exemptions: T. G. Elliott, *The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II*. *Phoenix* 32, 1978, 326-336.
- Elm, Kapitel der regulierten Chorherren: K. Elm, *Das Kapitel der regulierten Chorherren vom Heiligen Grab in Jerusalem*. In: K. Elm / C. D. Fonseca (Hrsg.), *Militia sancti sepulcri: idea e istituzioni* (Città del Vaticano 1998) 203-222.
- Nec minori celebritate: K. Elm, *Nec minori celebritate a catholicis cultoribus observatur et colitur: Zwei Berichte über die 1119/20 erfolgte Auffindung und Erhebung der Gebeine der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob*. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49, 1997, 318-344.
- Elsner, Excavating Pilgrimage: J. Elsner, *Excavating Pilgrimage: Response*. In: T. M. Kristensen / W. Friese (Hrsg.), *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World* (London 2017) 265-274.
- Introduction: J. Elsner, Introduction. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* (Oxford 2005) 1-38.
- Piety and Passion: J. Elsner, *Piety and Passion: Contest and Consensus in the Audiences for Early Christian Pilgrimage*. In: J. Elsner / I. Rutherford (Hrsg.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods* (Oxford 2005) 411-434.

- Replicating Palestine: J. Elsner, Replicating Palestine and Reversing the Reformation: Pilgrimage and Collecting at Bobbio, Monza and Walsingham. *Journal of the History of Collections* 9, 1997, 117-130.
- Elton, Alan: H. W. Elton, Alan. In: H. W. Elton / E. Equini-Schneider / D. Wannagat (Hrsg.), *Temple to Church: The Transformation of Religious Sites from Paganism to Christianity in Cilicia* (Istanbul 2007) 45-60.
- Alahan and Zeno: H. W. Elton, Alan and Zeno. *Anatolian Studies* 52, 2002, 153-157.
- Elton u. a., Urban Centre in Isauria: H. W. Elton / M. P. C. Jackson / G. Mietke / J. Newhard / L. Özgenel / E. Twigger, A New Late-Roman Urban Centre in Isauria. *JRA* 19, 2006, 300-311.
- Elwert, Sanktionen: G. Elwert, Sanktionen, Ehre und Gabenökonomie: kulturelle Mechanismen der Einbettung von Märkten. In: H. Berghoff / J. Vogel (Hrsg.), *Wirtschaftsgeschichte als Kulturgeschichte: Dimensionen eines Perspektivenwechsels* (Frankfurt a. M. 2004) 117-142.
- Engberg, Trier and Sinai: S. G. Engberg, Trier and Sinai: Saint Symeon's Book. *Scriptorium* 59, 2005, 132-146.
- Engemann, Abu Mina: J. Engemann, Das Ende der Wallfahrten nach Abu Mina und die Datierung früher islamischer glasierter Keramik in Ägypten. *JbAC* 32, 1989, 161-177.
- Eulogien und Votive: J. Engemann, Eulogien und Votive. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 223-233.
- Jerusalem der Pilger: J. Engemann, Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wallfahrt im Frühmittelalter. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 24-35.
- Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische frühchristliche Pilgerampullen: Erstveröffentlichungen und Berichtungen. *JbAC* 45, 2002, 153-169.
- Palästinensische Pilgerampullen: J. Engemann, Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut in Bonn. *JbAC* 16, 1973, 5-27.
- Everett, Liber de apparitione: N. Everett, The liber de apparitione S. Michaelis in Monte Gargano and the Hagiography of Dispossession. *AnBoll* 120, 2002, 364-391.
- von Falkenhausen, Dominazione: V. von Falkenhausen, La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo (Bari 1978).
- Otranto: V. von Falkenhausen, Tra Occidente e Oriente: Otranto in epoca bizantina. In: H. Houben (Hrsg.), *Otranto nel Medioevo: tra Bisanzio e l'Occidente* (Otranto 2007) 13-60.
- Rolle der Wallfahrt: V. von Falkenhausen, Die Rolle der Wallfahrt nach Jerusalem im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen. In: W. Brandmüller (Hrsg.), *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo* (Città del Vaticano 2003) 29-45.
- San Pietro: V. von Falkenhausen, San Pietro nella religiosità bizantina. In: *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto medioevo* 2. *SCIAM* 34 (Spoleto 1988) 627-658.
- Städte: V. von Falkenhausen, Die Städte im byzantinischen Italien. *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge* 101, 1989, 401-464.
- Straßen und Verkehr: V. von Falkenhausen, Straßen und Verkehr im byzantinischen Südalien (6. bis 11. Jahrhundert). In: T. Szabó (Hrsg.), *Die Welt der europäischen Straßen von der Antike bis in die frühe Neuzeit* (Köln 2009) 119-137.
- Fattal, Statut légal: A. Fattal, Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam (Beyrouth 1958).
- Favreau, Rudolf von Pfullendorf: M.-L. Favreau, Zur Pilgerfahrt des Grafen Rudolf von Pfullendorf. Ein unbeachteter Originalbrief aus dem Jahre 1180. *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 123, 1975, 31-45.
- Favreau-Lilie, German Empire and Palestine: M.-L. Favreau-Lilie, The German Empire and Palestine: German Pilgrimages to Jerusalem between the 12th and 16th Century. *Journal of Medieval History* 21, 1995, 321-341.
- Featherstone/Mango, Three Miracle Stories: M. Featherstone / C. A. Mango, Three Miracle Stories from Constantinople. In: V. Ruggieri / L. Pieralli (Hrsg.), *Εὐκοσμία: studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi* S. J. (Catanzaro 2003) 229-242.
- Fehr/Gächter, Fairness: E. Fehr / S. Gächter, Fairness and Retaliation: The Economics of Reciprocity. *Journal of Economic Perspectives* 14, 2000, 159-181.
- Feissel, Chroniques: D. Feissel, Chroniques d'épigraphie byzantine 1987-2004. *CNRS Monographies* 20 (Paris 2006).
- Felix, Byzanz und die islamische Welt: W. Felix, Byzanz und die islamische Welt im früheren 11. Jahrhundert: Geschichte der politischen Beziehungen von 1001 bis 1055. *Byzantina Vindobonensia* 14 (Wien 1981).
- Feller, La richesse des moines: L. Feller, La richesse des moines: économie morale et économie politique au Haut Moyen Âge. In: *Monachesimi d'orient e d'occidente nell'alto medioevo* 2. *SCIAM* 64 (Spoleto 2017) 845-869.
- Ferrari, Donazione: G. Ferrari, La donazione nei papiri di Ravenna. In: *Studi in onore di Salvatore Riccobono nel 40 anno del suo insegnamento* 1 (Palermo 1936) 455-483.
- Festugière, Collections grecques de miracles: A.-J. Festugière, Sainte Thècle, Saints Côme et Damien, Saints Cyr et Jean (extraits), Saint Georges. *Collections grecques de miracles* (Paris 1971).
- Feurer, Wallfahrt: R. Feuer, Wallfahrt und Wallfahrtsarchitektur: Versuch einer Vergegenwärtigung des Fragenkomplexes (Zürich 1980).
- Fevrier, Fêtes chrétiennes: P.-A. Février, Approches de fêtes chrétiennes (fin du IV^e s. et V^e s.). In: *La fête, pratique et discours: d'Alexandrie hellénistique à la Mission de Besançon*. *Annales littéraires de l'Université de Besançon* 262 (Paris 1981) 149-164.
- Fiey, Martyrion de Léonce: J.-M. Fiey, Un grand sanctuaire perdu? Le martyrion de Saint Léonce à Tripoli. *Le Muséon* 95, 1982, 77-98.
- Pèlerinage des Nestoriens et Jacobites: J.-M. Fiey, Le pèlerinage des Nestoriens et Jacobites à Jérusalem. *Cahiers de civilisation médiévale*, 12^e année 46, 1969, 113-126.
- Figueras, Pilgrims to Sinai: P. Figueras, Pilgrims to Sinai in the Byzantine Negev. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 756-762.
- Filipová, Monza Collection: A. Filipová, On the Origins of the Monza Collection of Holy Land Ampullae: The Legend of Gregory the Great's Gift of Relics to Theodelinda Reconsidered. *Arte Lombarda* 173/74, 2015, 5-16.

- Finley, Ancient Economy: M. I. Finley, *The Ancient Economy* (Berkeley 1973).
- Firatlı, Uşak-Selçukler kazısı: N. Firatlı, Uşak-Selçukler kazısı ve çevre araştırmaları 1966-1970. *Türk Arkeoloji Dergisi* 19/2, 1970, 109-160.
- Fischer, Der niedere Klerus: B. Fischer, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen: ein Beitrag zur Geschichte der Ordines Minores*. *Zeitschrift für katholische Theologie* 62, 1938, 37-75.
- Fisher, Usual Miracle: E. A. Fisher, Michael Psellos on the »Usual« Miracle at Blachernae, the Law, and Neoplatonism. In: D. F. Sullivan / E. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot*. *The Medieval Mediterranean* 92 (Leiden 2012) 187-204.
- Fleischer, Hand der Artemis: R. Fleischer, *Eine silberne Hand der Artemis von Ephesos im Archäologischen Museum der Universität Münster*. *Boreas* 23, 2000, 191-194.
- Flemming, Akten der ephesinischen Synode: J. Flemming, *Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449*. *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse, N.F.* 15 (Berlin 1917; Ndr. Göttingen 1970).
- Flusin, Nouvelle Jérusalem: B. Flusin, *Construire une nouvelle Jérusalem: Constantinople et les reliques*. In: M. A. Amir-Moezzi / J. Scheid (Hrsg.), *L'Orient dans l'histoire religieuse de l'Europe: l'invention des origines*. *Bibliothèque de l'école pratique des hautes études, section des sciences religieuses* 110 (Turnhout 2000) 51-70.
- Syméon et les philologues: B. Flusin, *Syméon et les philologues, ou la mort du stylite*. In: C. Jolivet-Lévy / M. Kaplan / J.-P. Sodini (Hrsg.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*. *Byzantina Sorbonensia* 11 (Paris 1993) 1-23.
- Forsyth, Cilicia: G. H. Forsyth, *Architectural Notes on a Trip Through Cilicia*. *DOP* 11, 1957, 223-236.
- Mount Sinai: G. H. Forsyth, *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian*. *DOP* 22, 1968, 1-19.
- Foskolou, Blessing for Sale: V. A. Foskolou, *Blessing for Sale? On the Production and Distribution of Pilgrim Mementoes in Byzantium*. *BZ* 105, 2012, 53-84.
- Glass Medallions: V. A. Foskolou, *Glass Medallions with Religious Themes in the Byzantine Collection at the Benaki Museum. A Contribution to the Study of Pilgrim Tokens in Late Middle Ages*. *Μουσείο Μπενάκη* 4, 2004, 51-73.
- Reading the Images: V. A. Foskolou, »Reading« the Images on Pilgrim Mementoes (Eulogies): Their Iconography as a Source for the Cult of Saints in the Early Byzantine Period. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 315-325.
- Foss, Autonomus: C. Foss, *St. Autonomus and His Church in Bithynia*. *DOP* 41, 1987, 187-198.
- Ephesus: C. Foss, *Ephesus after Antiquity: A Late Antique, Byzantine and Turkish City* (Cambridge MA 1979).
- Pilgrimage: C. Foss, *Pilgrimage in Medieval Asia Minor*. *DOP* 56, 2002, 129-151.
- Fourlas, Acheiropoietos-Basilika: B. Fourlas, *Die Mosaiken der Acheiropoietos-Basilika in Thessaloniki*. *Millennium-Studien* 35 (Berlin 2009).
- Church Silver Offered: B. Fourlas, *Early Byzantine Church Silver Offered for the Eternal Rest of Framarich and Karilos: Evidence of »the Army of Heroic Men« Raised by Tiberius II Constantine?* In: S. Esders / Y. Fox / Y. Hen / L. Sarti (Hrsg.), *East and West in the Early Middle Ages: The Merovingian Kingdoms in Mediterranean Perspective* (Cambridge 2019) 87-107.
- Fowden, Barbarian Plain: E. K. Fowden, *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran. The Transformation of the Classical Heritage* 28 (Berkeley 1999).
- Frambach, Evolution moderner ökonomischer Kategorien: H. A. Frambach, *Die Evolution moderner ökonomischer Kategorien. Entstehung und Wandel zentraler Begriffe der neoklassischen ökonomischen Theorie*. *Volkswirtschaftliche Schriften* 428 (Berlin 1993).
- Franchi dei Cavalieri, Il Menologio: P. Franchi dei Cavalieri, *Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano greco, 1613)*. *Codices e Vaticanis selecti* 8 (Torino 1907).
- France, Coming of the Normans to Italy: J. France, *The Occasion of the Coming of the Normans to Italy*. *Journal of Medieval History* 17, 1991, 185-205.
- Frank, Memory of the Eyes: G. Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrimage to Living Saints in Christian Late Antiquity. Transformations of the Classical Heritage* 30 (Berkeley 2000).
- Loca Sancta Souvenirs: G. Frank, *Loca Sancta Souvenirs and the Art of Memory*. In: B. Chevallier-Caseau / J.-C. Cheynet / V. Déroche (Hrsg.), *Pèlerinages et Lieux Saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*. *Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance. Monographies* 23 (Paris 2006) 193-201.
- French, A Road Problem: D. H. French, *A Road Problem: Roman or Byzantine? IstMitt* 43, 1993, 445-464.
- Roman Roads 1: D. R. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor. Fasc. 1: The Pilgrim's Road*. *BAR* 105 (Oxford 1981).
- Roman Roads 2,2: D. H. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor 2: An Interim Catalogue of Milestones 2*. *BAR* 393 (Oxford 1988).
- Roman Roads 3,2: D. H. French, *Roman Roads and Milestones of Asia Minor 3,2* (Ankara 2012).
- Frendo, Miracles of Demetrius: J. D. C. Frendo, *The Miracles of St Demetrius and the Capture of Thessaloniki: An Examination of the Purpose, Significance and Authenticity of John Kaminian's 'De Expugnatione Thessalonicae'*. *Byzantinoslavica* 58, 1997, 205-224.
- Fried, Zerstörung des Heiligen Grabes: J. Fried, »999 Jahre nach Christi Geburt: der Antichrist«: Wie die Zerstörung des Heiligen Grabes zum apokalyptischen Zeichen wurde und die Denkfigur universaler Judenverfolgung hervorbrachte. In: T. Pratsch (Hrsg.), *Konflikt und Bewältigung: die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009* (Berlin 2011) 97-138.
- Friedman, Pilgrims in the Shadow: Y. Friedman, *Pilgrims in the Shadow of the Crusader Kingdom*. In: S. Rozenberg (Hrsg.), *Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem 1999) 101-109.
- Between Warfare and Conflict Resolution: Y. Friedman, *Between Warfare and Conflict Resolution: Pilgrimage and Politics in the Holy Land*. In: A. M. Pazos (Hrsg.), *Pilgrims and Politics: Rediscovering the Power of the Pilgrimage*. *Compostela International Studies in Pilgrimage History and Culture* (Aldershot 2012) 55-68.
- Frolow, Vraie Croix: A. Frolow, *La relique de la vraie Croix: recherches sur le développement d'un culte*. *Archives de l'Orient chrétien* 7 (Paris 1961).

- Fuenteseca Degeneffe, De emphyteutico: M. Fuenteseca Degeneffe, De emphyteutico iure (Madrid 2003).
- Galadza, Liturgy: D. Galadza, Liturgy and Byzantinization in Jerusalem. Oxford Early Christian Studies (Oxford 2018).
- Galatariotou, Neophytos: C. Galatariotou, The Making of a Saint: The Life, Times and Sanctification of Neophytos the Recluse (Cambridge 1991).
- Galavaris, Bread and Liturgy: G. P. Galavaris, Bread and the Liturgy: The Symbolism of Early Christian and Byzantine Bread Stamps (Madison WI 1970).
- Gargiulo, Iconografia del pellegrino: M. Gargiulo, L'iconografia del pellegrino. In: M. Oldoni (Hrsg.), Fra Roma e Gerusalemme nel medioevo: paesaggi umani ed ambientali del pellegrinaggio meridionale (Salerno 2005) 435-487.
- Gascou, Arabic Taxation: J. Gascou, Arabic Taxation in the Mid-Seventh-Century Greek Papyri. TM 17, 2013, 671-677.
- Deux inscriptions: J. Gascou, Deux inscriptions byzantines de Haute-Égypte (réédition de I. Thèbes-Syène 196 r^o et v^o). TM 12, 1994, 323-342.
- Religion et identité communautaire: J. Gascou, Religion et identité communautaire à Alexandrie à la fin de l'époque byzantine, d'après les »Miracles des saints Cyr et Jean«. In: J.-Y. Empereur / C. Décobert (Hrsg.), Alexandrie médiévale 3. Études alexandrines 16 (Le Caire 2008) 69-88.
- Gatier, Inscriptions de la Syrie XXI: P.-L. Gatier, Inscriptions grecques et latines de la Syrie XXI: Inscriptions de la Jordanie 2: Région centrale (Amman, Hesban, Madaba, Main, Dhiban) (Paris 1896).
- Gazeau, Normannia monastica: V. Gazeau, Normannia monastica (Caen 2007).
- Geary, Furta Sacra: P. J. Geary, Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages (Princeton 1990).
- Saint and Shrine: P. J. Geary, The Saint and the Shrine: The Pilgrim's Goal in the Middle Ages. In: L. Kriss-Rettenbeck / G. Möhler (Hrsg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen (München 1984) 265-273.
- Geelhaar/Thomas, Stiftung und Staat: T. Geelhaar / J. Thomas (Hrsg.), Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive Stiftungsgeschichten 6 (Berlin 2011).
- Gelichi, L'isola del vescovo: S. Gelichi, L'isola del vescovo: gli scavi archeologici intorno alla Cattedrale di Comacchio (Firenze 2009).
- Tra Comacchio e Venezia: S. Gelichi, Tra Comacchio e Venezia: economia, società e insediamenti nell'arco nord adriatico durante l'alto Medioevo. In: F. Berti (Hrsg.), Uomini, territorio e culto dall'antichità all'alto Medioevo (Ferrara 2007) 365-386.
- Gemici, Antinomies of Embeddedness: K. Gemici, Karl Polanyi and the Antinomies of Embeddedness. Socio-Economic Review 6, 2008, 5-33.
- George, Menaslegenden: B. George, Menaslegenden und Pilgerindustrie. Medelhavsmuseet Bulletin 9, 1974, 30-39.
- Gerolymatou, Agores: M. Gerolymatou, Αγρές, έμποροι και εμπόριο στο Βυζάντιο (9^{ος}-12^{ος} αι.) (Athēna 2008).
- D'Artémis à Christodule: M. Gerolymatou, D'Artémis à saint Christodule: le pèlerinage à Patmos (XII^e-XV^e siècles). In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 97-105.
- Gerstel, Tiles of Nicomedia: S. E. J. Gerstel, »Tiles of Nicomedia« and the Cult of Saint Panteleimon. In: D. F. Sullivan / E. A. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot. The Medieval Mediterranean 92 (Leiden 2012) 173-186.
- Gerstel/Talbot, Lay Piety: S. E. J. Gerstel / A.-M. M. Talbot, The Culture of Lay Piety in Medieval Byzantium, 1054-1453. In: M. Angold (Hrsg.), The Cambridge History of Christianity 5: Eastern Christianity (London 2006) 79-100.
- Gessel, Johannestradiation: W. M. Gessel, Die Johannestradiation auf dem Ayasoluk im Lichte der apokryphen Johannesakten. In: R. Schulz / M. Görg (Hrsg.), Lingua restituta orientalis. Festgabe für Julius Assfalg. Ägypten und Altes Testament 20 (Wiesbaden 1990) 108-113.
- Giankou, Nikōn: Th. X. Giankou, Νίκων Μαυρορείτης: Βίος – συγγραφικό έργο – κανονική διδασκαλία (Thessalonikē 1991).
- Giardina, Transition to Late Antiquity: A. Giardina, The Transition to Late Antiquity. In: W. Scheidel / I. Morris / R. P. Saller (Hrsg.), The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World (Cambridge 2007) 743-768.
- Gil, Palestine: M. Gil, A History of Palestine, 634-1099 [übers. E. Broido] (Cambridge 1992).
- Gilli, Ampolle di San Mena: M. Gilli, Le ampolle di San Mena: religiosità, cultura material e sistema produttivo (Rom 2002).
- Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters: H.-J. Gilomen, Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters (München 2014).
- Glabinas, Eris: A. A. Glabinas, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081-1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἀγίων εἰκόνων ἔρις (1081-1095). Βυζαντινὰ Κείμενα καὶ Μελέται 6 (Thessalonikē 1972).
- Gofas, Byzantine Law of Interest: D. Gofas, The Byzantine Law of Interest. In: Laiou, Economic History of Byzantium 3, 1095-1104.
- Goitein, Cairo Geniza I: S. D. Goitein, A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza 1: Economic Foundations (Berkeley 1967).
- Evidence on the Muslim Poll Tax: S. D. Goitein, Evidence on the Muslim Poll Tax from Non-Muslim Sources: A Geniza Study. Journal of the Economic and Social History of the Orient 6, 1963, 278-295.
- Gonis, Arabs, Monks, and Taxes: N. Gonis, Arabs, Monks, and Taxes: Notes on Documents from Deir el-Bala'izah. ZPE 148, 2004, 213-224.
- Two Poll-Tax Receipts: N. Gonis, Two Poll-Tax Receipts from Early Islamic Egypt. ZPE 131, 2000, 150-154.
- Gonosová/Kondoleon, Art of Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts: A. Gonosová / C. Kondoleon, Art of Late Rome and Byzantium in the Virginia Museum of Fine Arts (Richmond VA 1994).
- Gorce, Voyages: D. Gorce, Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles (Paris 1925).
- Gough, Alahan: M. Gough, Alahan: An Early Christian Monastery in Southern Turkey. Pontifical Institute of Mediaeval Studies Studies and Texts 73 (Toronto 1985).
- Emperor Zeno: M. Gough, The Emperor Zeno and Some Cilician Churches. Anatolian Studies 22, 1972, 199-212.
- Grabar, Ampoules: A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Monza – Bobbio) (Paris 1958).

- Martyrium: A. Grabar, *Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique* (Paris 1946).
- Grabois, Le pèlerin occidental: A. Grabois, *Le pèlerin occidental en Terre Sainte au Moyen Âge*. Bibliothèque du Moyen Âge 13 (Bruxelles 1998).
- Medieval Pilgrims: A. Grabois, *Medieval Pilgrims, the Holy Land and Its Image in European Civilisation*. In: M. Sharon (Hrsg.), *The Holy Land in History and Thought* (Leiden 1988) 65-79.
- Graf, Christliche arabische Literatur: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur 1-5* (Città del Vaticano 1944; Ndr. 1966).
- Graf, Roman Festivals: F. Graf, *Roman Festivals in the Greek East: From the Early Empire to the Middle Byzantine Era. Greek Culture in the Roman World* (Cambridge 2015).
- Granovetter, Economic Action: M. Granovetter, *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness*. *American Journal of Sociology* 91, 1985, 481-510.
- Grant, Byzantium's Ashes: A. C. Grant, *Byzantium's Ashes and the Bones of St Nicholas: Two Translations as Turning Points, 1087-1100*. In: M. Kinloch / A. MacFarlane (Hrsg.), *Trends and Turning Points: Constructing the Late Antique and Byzantine World. The Medieval Mediterranean 117* (Leiden 2019) 247-265.
- Greenewalt/Rautman, Sardis Campaign: C. H. Greenewalt / M. L. Rautman, *The Sardis Campaigns of 1994 and 1995*. *American Journal of Archaeology* 102, 1998, 469-505.
- Greenfield, Blazing Beacon: R. Greenfield, *Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion*. *DOP* 56, 2002, 213-241.
- Grierson, Commerce in the Dark Ages: P. Grierson, *Commerce in the Dark Ages: A Critique of the Evidence*. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5th ser. 9, 1959, 123-140.
- Griffing, Asiatic Ampullae: R. P. Griffing, *An Early Christian Ivory Plaque in Cyprus and Notes on the Asiatic Ampullae*. *Art Bulletin* 20, 1938, 266-279.
- Griffith, Anthony David: S. H. Griffith, *Anthony David of Baghdad, Scribe and Monk of Mar Sabas: Arabic in the Monasteries of Palestine*. *Church History* 58, 1989, 7-19.
- Church of Jerusalem: S. H. Griffith, *The Church of Jerusalem and the »Melkites«: The Making of an »Arab Orthodox« Christian Identity in the World of Islam (750-1050 CE)*. In: O. Limor / G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdom. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5* (Turnhout 2006) 175-204.
- Life of Theodore of Edessa: S. H. Griffith, *The Life of Theodore of Edessa: History, Hagiography, and Religious Apologetics in Mar Saba Monastery in Early Abbasid Times*. In: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 98 (Leuven 2001) 147-169.
- Grossmann, Abū Mīnā I: P. Grossmann, *Abū Mīnā I: die Gruftkirche und die Gruft*. *Archäologische Veröffentlichungen* 44 (Mainz 1989).
- Abū Mīnā II: P. Grossmann, *Abū Mīnā II: das Baptisterium* (Mainz 2004).
- Pilgerunterkünfte: P. Grossmann, *Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā*. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 201-210.
- Pilgrimage Center: P. Grossmann, *The Pilgrimage Center of Abū Mīnā*. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998) 281-302.
- Städtegründungen: P. Grossmann, *Abū Mīnā. Eine der letzten Städtegründungen der Antike*. In: E.-L. Schwandner / K. Rheidt (Hrsg.), *Stadt und Umland: neue Ergebnisse der archäologischen Bau- und Siedlungsforschung* (Mainz 1999) 287-293.
- Grossmann/Kosciuk, Excavations: P. Grossmann / J. Kosciuk, *Report on Excavations at Abu Mina in Spring 2005*. *Bulletin de la société d'archéologie copte* 44, 2005, 29-44.
- Grumel, Miracle habituel: V. Grumel, *Le »miracle habituel« de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople*. *EO* 30, 1931, 129-146.
- Grumel/Laurent/Darrouzès (Hrsg.), *Regestes: V. Grumel / V. Laurent / J. Darrouzès (Hrsg.), Les registes des actes du Patriarcat de Constantinople 1-2* (Paris 1932 u. 1979).
- Grégoire, Géographie byzantine: H. Grégoire, *Géographie byzantine*. *BZ* 19, 1910, 59-62.
- Guarducci, Ricordo di Terra Santa: M. Guarducci, *Un ricordo di Terra Santa ad Aquileia*. *Aquileia Nostra* 45, 1974, 617-630.
- Guran, New Jerusalem: P. Guran, *The Constantinople – New Jerusalem at the Crossing of Sacred Space and Political Theology*. In: A. Lidov (Hrsg.), *New Jerusalem. Hierotopy and Iconography of Sacred Spaces* (Moscow 2009) 35-57.
- Günther, Frühgeschichte des Christentums in Ephesus: M. Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus. Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1* (Frankfurt a. M. 1995).
- Haas, Alexandria and the Mareotis: C. Haas, *Alexandria and the Mareotis Region*. In: T. S. Burns / J. W. Eadie (Hrsg.), *Urban Centers and Rural Contexts in Late Antiquity* (East Lansing 2001) 47-62.
- Haase, Koptische Quellen zum Konzil von Nicäa: F. Haase, *Die koptischen Quellen zum Konzil von Nicäa. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 10,4* (Paderborn 1920).
- Haasis-Berner, Pilgerzeichen: A. Haasis-Berner, *Pilgerzeichen des Hochmittelalters. Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 94* (Würzburg 2003).
- Hagemann, Stellung der Piae Causae: H.-R. Hagemann, *Die Stellung der Piae Causae nach justinianischem Rechte*. *Basler Studien zur Rechtswissenschaft* 37 (Basel 1953).
- Hahn, Loca Sancta Souvenirs: C. Hahn, *Loca Sancta Souvenirs: Sealing the Pilgrim's Experience*. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*. *Illinois Byzantine Studies* 1 (Urbana IL 1990) 85-96.
- Seeing and Believing: C. Hahn, *Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines*. *Speculum* 72, 1997, 1079-1106.
- Haldon, Byzantine Successor State: J. F. Haldon, *The Byzantine Successor State*. In: P. F. Bang / W. Scheidel (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the State in the Ancient Near East and Mediterranean* (Oxford 2013) 475-497.
- Byzantium in the Seventh Century: J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge 1997).
- Information and War: J. F. Haldon, *Information and War: Some Comments on Defensive Strategy and Information in the Middle Byzantine Period (ca. A.D. 660-1025)*. In: A. Sarantis / C. Neil (Hrsg.),

- War and Warfare in Late Antiquity. Current Perspectives. *Late Antique Archaeology* 8 (Leiden 2013) 373-393.
- Miracles of Artemios: J. F. Haldon, The Miracles of Artemios and Contemporary Attitudes: Context and Significance. In: V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt (Hrsg.), *The Miracles of St Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium. The Medieval Mediterranean* 13 (Leiden 1997) 33-73.
- Roads and Communications: J. F. Haldon, Roads and Communications in the Byzantine Empire: Wagons, Horses, and Supplies. In: J. H. Pryor (Hrsg.), *Logistics of Warfare in the Age of the Crusades* (Sydney 2006) 131-158.
- Social Élites: J. F. Haldon, Social Élites, Wealth, and Power. In: J. F. Haldon (Hrsg.), *The Social History of Byzantium* (Chichester 2009) 168-211.
- Tale: J. F. Haldon, A Tale of Two Saints: The Martyrdoms and Miracles of Saints Theodore »the Recruit« and »the General«. *Translated Texts for Byzantinists* 2 (Liverpool 2016).
- Tortured by my Conscience: J. F. Haldon, »Tortured by my Conscience«. The *Laudatio Therapontis*: A Neglected Source of the Later Seventh or Early Eighth Century. In: H. Amirav / B. Ter Haar Romeny (Hrsg.), *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron* (Leuven 2007) 263-278.
- Haldon u. a., Euchaita: J. F. Haldon / H. W. Elton / J. Newhard, Euchaita. In: S. R. Steadman / G. McMahon (Hrsg.), *The Archaeology of Anatolia: Current Work (2013-2014)* (Cambridge 2015) 332-355.
- Halevi, Explorer of the Muslim Lake: L. Halevi, Bernard, Explorer of the Muslim Lake: A Pilgrimage from Rome to Jerusalem, 867. *Medieval Encounters* 4, 1998, 24-50.
- Hamidullah, Nouveaux documents: M. Hamidullah, Nouveaux documents sur les rapports de l'Europe avec l'Orient musulman au Moyen Âge. *Arabica* 7, 1960, 281-300.
- Hamilton, Manuel and Baldwin: B. Hamilton, Manuel I Comnenus and Baldwin IV of Jerusalem. In: J. Chrysostomides (Hrsg.), *Καθηγήτρια: Essays Presented to Joan Hussey for Her 80th Birthday* (Camberley 1988) 353-375.
- Handley, Scratching as Devotion: M. A. Handley, Scratching as Devotion: Graffiti, Pilgrimage and Liturgy in the Late Antique and Early Medieval West. In: K. Bolle / C. Machado / C. Witschel (Hrsg.), *The Epigraphic Cultures of Late Antiquity* (Stuttgart 2017) 555-593.
- Hannick, Taktikon: C. Hannick, Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge: Griechischer Text und kirchenslavische Übersetzung des 14. Jahrhunderts 1-2 (Freiburg i. Br. 2014).
- Harbaugh, Donations: W. T. Harbaugh, What Do Donations Buy? A Model of Philanthropy Based on Prestige and Warm Glow. *Journal of Public Economics* 67, 1998, 269-284.
- Prestige Motive: W. T. Harbaugh, The Prestige Motive for Making Charitable Transfers. *American Economic Review* 88, 1998, 277-282.
- Harvey, Economic Expansion: A. E. Harvey, Economic Expansion in the Byzantine Empire 900-1200 (Cambridge 1989).
- Melito and Jerusalem: A. E. Harvey, Melito and Jerusalem. *Journal of Theological Studies*, N. S. 17, 1966, 401-404.
- Haskins, Canterbury Monk: C. H. Haskins, A Canterbury Monk at Constantinople. *English Historical Review* 25, 1910, 293-295.
- Hasse-Ungeheuer, Mönchtum in der Religionspolitik: A. Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I.: Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden. *Millennium-Studien* 59 (Berlin 2016).
- Heath, Pilgrim Life: S. Heath, *Pilgrim Life in the Middle Ages* (London 2¹⁹⁵⁰).
- Heberdey/Wilhelm, Kilikien: R. Heberdey / A. Wilhelm, Reisen in Kilikien. *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften* 44,6 (Wien 1896).
- Heffening, Islamisches Fremdenrecht: W. Heffening, Das islamische Fremdenrecht bis zu den islamisch-fränkischen Staatsverträgen: Eine rechtshistorische Studie zum Fiqh. *Beiträge zum Rechts- und Wirtschaftsleben des islamischen Orients* (Hannover 1925).
- Heid, Ursprung der Helenalegende: S. Heid, Der Ursprung der Helenalegende im Pilgerbetrieb Jerusalems. *JbAC* 32, 1989, 41-71.
- Heiska, Economy and Livelihoods: N. Heiska, The Economy and Livelihoods of the Early Christian Monasteries in Palestine [unpubl. M.A. thesis Helsinki 2004].
- Hellenkemper, Kirchenstiftung des Kaisers Zenon: H. Hellenkemper, Die Kirchenstiftung des Kaisers Zenon im Wallfahrtsheiligtum der heiligen Thekla bei Seleukeia. *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 47, 1986, 63-90.
- Wallfahrtsstätten in Kleinasien: H. Hellenkemper, Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 259-271.
- Hen, Holy Land Pilgrims: Y. Hen, Holy Land Pilgrims from Frankish Gaul. *Revue belge de philologie et d'histoire* 76, 1998, 291-306.
- Hendy, Administrative Basis: M. F. Hendy, On the Administrative Basis of the Byzantine Coinage c. 400-c. 900 and the Reforms of Heraclius. *Birmingham Historical Journal* 12, 1970, 129-154.
- Byzantine Monetary Economy: M. F. Hendy, *Studies in the Byzantine Monetary Economy c. 300-1450* (Cambridge 1985).
- Economy and State: M. F. Hendy, Economy and State in Late Rome and Early Byzantium: An Introduction. In: M. F. Hendy (Hrsg.), *The Economy, Fiscal Administration and Coinage of Byzantium* (Northampton 1989) 1-23.
- Herbers/Kühne, Mittelalterliche Pilgerzeichen: K. Herbers / H. Kühne, Einführung: Mittelalterliche Pilgerzeichen – zur Geschichte und den gegenwärtigen Perspektiven ihrer Erforschung. In: K. Herbers / H. Kühne (Hrsg.), *Pilgerzeichen – »Pilgerstraßen«*. *Jakobus-Studien* 20 (Tübingen 2013) 7-27.
- Herman, Benefizialwesen: E. Herman, Zum kirchlichen Benefizialwesen im byzantinischen Reich. In: *Atti del 5° congresso internazionale di studi bizantini* 1 (Roma 1939) 657-671.
- Bischöfliches Abgabewesen: E. Herman, Das bischöfliche Abgabewesen im Patriarchat von Konstantinopel vom XI. bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts. *OCP* 5, 1939, 434-513.
- Kirchliche Einkünfte: E. Herman, Die kirchlichen Einkünfte des byzantinischen Niederklerus. *OCP* 8, 1942, 378-442.
- Stabilitas loci: E. Herman, La »stabilitas loci« nel monachismo bizantino. *OCP* 21, 1955, 116-142.
- Herrin, From Bread and Circuses to Soup and Salvation: J. Herrin, From Bread and Circuses to Soup and Salvation: The Origins of Byzantine

- Charity. In: J. Herrin (Hrsg.), *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire* (Princeton 2013) 267-298.
- Ideals of Charity: J. Herrin, *Ideals of Charity, Realities of Welfare: The Philanthropic Activity of the Byzantine Church*. In: J. Herrin (Hrsg.), *Margins and Metropolis. Authority across the Byzantine Empire* (Princeton 2013) 298-311.
- Herzfeld/Guyer, Meriamlik und Korykos: E. Herzfeld / S. Guyer, *Meriamlik und Korykos. Zwei christliche Ruinenstätten des Rauhen Kilikiens. Monumenta Asiae Minoris Antiquae 2* (Manchester 1930).
- Hesse, Wirtschaftsgeschichte: J.-O. Hesse, *Wirtschaftsgeschichte: Entstehung und Wandel der modernen Wirtschaft. Historische Einführungen 15* (Frankfurt a.M. 2013).
- Hester, Italo-Greeks: D. P. Hester, *Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Analekta Vlatadon 55* (Thessaloniki 1992).
- Heyden, Orientierung: K. Heyden, *Orientierung: die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike. Jerusalem Theologisches Forum 28* (Münster 2014).
- Hiestand, Anfänge der Johanniter: R. Hiestand, *Die Anfänge der Johanniter*. In: J. Fleckenstein (Hrsg.), *Die geistlichen Ritterorden Europas im Mittelalter. Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte, Vorträge und Forschungen 26* (Sigmaringen 1980) 31-80.
- Higgins, Chosroes II's Votive Offerings: M. J. Higgins, *Chosroes II's Votive Offerings at Sergiopolis. BZ 48, 1955, 89-102.*
- Hild, Strassensystem: F. Hild, *Das byzantinische Strassensystem in Kappadokien. Veröffentlichungen der Kommission für die Tabula Imperii Byzantini 2* (Wien 1977).
- Via Sebaste: F. Hild, *Die Via Sebaste in Kleinasien*. In: C. Stavrakos / A.-K. Wassiliou / M. K. Krikorian (Hrsg.), *Υπέρμαχος: Studien zu Byzantinistik, Armenologie und Georgistik. Festschrift für Werner Seibt zum 65. Geburtstag* (Wiesbaden 2008) 59-72.
- Hild/Hellenkemper, Kilikien und Isaurien: F. Hild / H. Hellenkemper, *Kilikien und Isaurien. TIB 5* (Wien 1990).
- Lykien und Pamphylien: F. Hild / H. Hellenkemper, *Lykien und Pamphylien. TIB 8* (Wien 2004).
- Hild/Restle, Kappadokien: F. Hild / M. Restle, *Kappadokien (Kappadokia, Charsianon, Sebasteia und Lykandos). TIB 2* (Wien 1981).
- Hill, Churches of Cilicia and Isauria: S. J. Hill, *The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria. Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 1* (Aldershot 1996).
- Monastery: S. J. Hill, *When is a Monastery not a Monastery?* In: M. Mullett / A. Kirby (Hrsg.), *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* (Belfast 1994) 137-145.
- Hiltbrunner, Gastfreundschaft: O. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft in der Antike und im frühen Christentum* (Darmstadt 2005).
- Hirschfeld, Judean Desert Monasteries: Y. Hirschfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period* (New Haven 1992).
- Mt. Berenice: Y. Hirschfeld, *Imperial Building Activity during the Reign of Justinian and Pilgrimage to the Holy Land in Light of the Excavations on Mt. Berenice, Tiberias. Revue biblique 106, 1999, 236-249.*
- Hodges, Adriatic Sea Trade: R. Hodges, *Adriatic Sea Trade in a European Perspective*. In: S. Gelichi / R. Hodges (Hrsg.), *From One Sea to Another: Trading Places in the European and Mediterranean Early Middle Ages* (Turnhout 2012) 207-234.
- Dark Age Economics: R. Hodges, *Dark Age Economics: A New Audit* (London 2012).
- Hodges/Whitehouse, Mohammed: R. Hodges / D. Whitehouse, *Mohammed, Charlemagne and the Origins of Europe: Archaeology and the Pirenne Thesis* (London 1983).
- Hoeffler/Ariely, Constructing Stable Preferences: S. Hoeffler / D. Ariely, *Constructing Stable Preferences: A Look into Dimensions of Experience and their Impact on Preference Stability. Journal of Consumer Psychology 8, 1999, 113-139.*
- Hofmeister, Heilige Öle: P. Hofmeister, *Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche: eine kirchenrechtlich-liturgische Abhandlung. Das östliche Christentum, N.F. 6/7* (Würzburg 1948).
- Holum, Hadrian and Helena: K. G. Holum, *Hadrian and St. Helena: Imperial Travel and the Origins of Christian Holy Land Pilgrimage*. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage. Illinois Byzantine Studies 1* (Urbana IL 1990) 66-81.
- Theodosian Empresses: K. G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity. The Transformation of the Classical Heritage 3* (Berkeley 1982).
- Hondius, SEG: J. E. Hondius, *Supplementum Epigraphicum Graecum* (Leiden 1923-1950).
- Honey, Miracles of Thekla: L. Honey, *Topography in the Miracles of Thekla: Reconfiguring Rough Cilicia*. In: M. C. Hoff / R. F. Townsend (Hrsg.), *Rough Cilicia: New Historical and Archaeological Approaches* (Oxford 2013) 252-259.
- Honigmann, Evêques et évêchés monophysites: E. Honigmann, *Evêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. CSCO 127* (Louvain 1951).
- Ostgrenze: E. Honigmann, *Die Ostgrenze des Byzantinischen Reiches von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen* (Bruxelles 1935).
- Horden, Confraternities: P. Horden, *The Confraternities in Byzantium*. In: W. J. Sheils / D. Wood (Hrsg.), *Voluntary Religion* (Worcester 1986) 25-45.
- Horden/Purcell, Corrupting Sea: P. Horden / N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford 2000).
- Horn, Asceticism: C. B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-Century Palestine: The Career of Peter the Iberian. Oxford Early Christian Studies* (Oxford 2006).
- Children as Pilgrims: C. B. Horn, *Children as Pilgrims and the Cult of Holy Children in the Early Syriac Tradition: The Cases of Theodoret of Cyrrhus and the Child-Martyrs Behnâm, Sarah and Cyriacus. Aram 18/19, 2006/2007, 439-462.*
- Houben, Auf dem Weg ins Heilige Land: H. Houben, *Auf dem Weg ins Heilige Land: Deutsche Pilger, Kreuzfahrer und Ordensritter in Italien*. In: N. Jaspert / S. Tebruck (Hrsg.), *Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.-13. Jahrhundert)* (Ostfildern 2016) 103-118.
- van Houts, Normandy: E. M. C. van Houts, *Normandy and Byzantium in the Eleventh Century. Byzantion 55, 1985, 544-559.*
- Howard, Venice as Gateway: D. Howard, *Venice as Gateway to the Holy Land: Pilgrims as Agents of Transmission*. In: P. Davies / D. Howard / W. Pullan (Hrsg.), *Architecture and Pilgrimage, 1000-1500: Southern Europe and Beyond* (Farnham 2013) 87-110.

- Howard-Johnston, Crown Lands: J. D. Howard-Johnston, Crown Lands and the Defence of Imperial Authority in the Tenth and Eleventh Centuries. *BF* 21, 1995, 75-100.
- Hoyland, Seeing Islam: R. G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam. *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 13 (Princeton 1997).
- Hoyland/Waidler, Adomnán's De Locis Sanctis: R. G. Hoyland / S. Waidler, Adomnán's De Locis Sanctis and the Seventh-Century Near East. *English Historical Review* 129, 2014, 787-807.
- Hunger, Hochsprachliche profane Literatur: H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner 1-2. *Handbuch der Altertumswissenschaft* 12,5 (München 1978).
- Hunsucker/Roels, Vergessene Erinnerung: R. G. R. Hunsucker / E. J. J. Roels, Eine vergessene Erinnerung an das byzantinische Rom: Neudeutung und Rezeptionsgeschichte einer Grabinschrift aus dem 7. Jahrhundert in der S. Cecilia in Trastevere. In: M. Verhoeven / L. Bosman / H. van Asperen (Hrsg.), *Monuments and Memory: Christian Cult Buildings and Constructions of the Past. Essays in Honour of Sible de Blaauw* (Turnhout 2016) 31-42.
- Hunt, Christian Pilgrims: E. D. Hunt, Were there Christian Pilgrims before Constantine? In: J. Stopford (Hrsg.), *Pilgrimage Explored* (York 1999) 25-40.
- Holy Land Pilgrimage: E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire A.D. 312-460* (Oxford 1982).
- Silvia: E. D. Hunt, St. Silvia of Aquitaine: The Role of a Theodosian Pilgrim in the Society of East and West. *Journal of Theological Studies*, N. S. 23, 1972, 351-373.
- Hunter-Crawley, Pilgrimage Made Portable: H. Hunter-Crawley, *Pilgrimage Made Portable: A Sensory Archaeology of the Monza-Bobbio Ampullae*. *Herom* 1, 2012, 135-156.
- Hussey, Orthodox Church: J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. *Oxford History of the Christian Church* (Oxford 1986).
- Huxley, John of Gotthia: G. L. Huxley, On the Vita of St. John of Gotthia. *GRBS* 19, 1978, 161-169.
- Sixty Martyrs: G. L. Huxley, The Sixty Martyrs of Jerusalem. *GRBS* 18, 1977, 369-374.
- Hénaff, Ceremonial Gift-Giving: M. Hénaff, Ceremonial Gift-Giving: The Lessons of Anthropology from Mauss and Beyond. In: M. L. Satloff (Hrsg.), *The Gift in Antiquity* (Malden MA 2013) 12-24.
- Hörmann/Keil/Miltner, Johanneskirche: H. Hörmann / J. Keil / F. Miltner, Die Johanneskirche. *Forschungen in Ephesos* 4,3 (Wien 1951).
- Hübner, Klerus: S. Hübner, Der Klerus in der Gesellschaft des spätantiken Kleinasiens. *Altertumswissenschaftliches Kolloquium* 15 (Stuttgart 2005).
- Ikonomopoulos, Byzantium and Jerusalem: K. Ikonopoulos, Byzantium and Jerusalem, 813-975: From Indifference to Intervention. In: S. Neocleous (Hrsg.), *Sailing to Byzantium* (Cambridge 2009) 7-25.
- Immerzeel, Saydnaya: M. Immerzeel, The Monastery of Our Lady of Saydnaya and its Icon. *Eastern Christian Art* 4, 2007, 13-26.
- Ionescu/Opriș, O ampulla: M. Ionescu / I. I. C. Opriș, O ampulla din Asia Minor recent descoperită la Callatis. *Thraco-Dacica* 19, 1998, 167-170.
- Irsigler/Reichert, Foires: F. Irsigler / W. Reichert, Les foires de Champagne. In: F. Irsigler / M. Pauly (Hrsg.), *Messen, Jahrmärkte und Stadtentwicklung in Europa. Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte* 5 (Trier 2007) 89-105.
- Ismail, Islamisches Steuersystem: K.-E. Ismail, Das islamische Steuersystem vom 7. bis 12. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung seiner Umsetzung in den eroberten Gebieten. *Wirtschafts- und Rechtsgeschichte* 17 (Köln 1989).
- Jacoby, Amalfi nell'XI secolo: D. Jacoby, Amalfi nell'XI secolo: commercio e navigazione nei documenti della Ghenizà del Cairo. *Rassegna del centro di cultura e storia Amalfitana*, N. S. 18, 2008, 81-90.
- Byzantine Trade with Egypt: D. Jacoby, Byzantine Trade with Egypt from the Mid-Tenth Century to the Fourth Crusade. *Θησαυρίσματα* 30, 2000, 25-77.
- Crete in the Navigation and Trade Networks: D. Jacoby, Byzantine Crete in the Navigation and Trade Networks of Venice and Genoa. In: L. Balletto (Hrsg.), *Oriente e Occidente tra medioevo ed età moderna: studi in onore di Geo Pistario* 1 (Genova 1997) 517-540.
- Economic Impact of Pilgrimage: D. Jacoby, The Economic Impact of Christian Pilgrimage on the Holy Land, Eighth-Sixteenth Century – A Long-Term Overview. In: F. Ammannati (Hrsg.), *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea, 1000-1800* (Firenze 2012) 697-712.
- Evolving Routes: D. Jacoby, Evolving Routes of Western Pilgrimage to the Holy Land, Eleventh to Fifteenth Century: An Overview. In: K. Herbers / H. C. Lehner (Hrsg.), *Unterwegs im Namen der Religion: Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien* 2 (Stuttgart 2016) 75-97.
- Gunther of Bamberg: D. Jacoby, Bishop Gunther of Bamberg, Byzantium and Christian Pilgrimage to the Holy Land in the Eleventh Century. In: L. M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie: Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur*. *Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik* 7 (Wiesbaden 2005) 267-285.
- Hospitaller Ships: D. Jacoby, Hospitaller Ships and Transportation across the Mediterranean. In: K. Borchardt / N. Jaspert / H. J. Nicholson (Hrsg.), *The Hospitallers, the Mediterranean and Europe*. *Festschrift für Anthony Luttrell* (Aldershot 2007) 57-72.
- Pilgrimage in Crusader Acre: D. Jacoby, Pilgrimage in Crusader Acre: The Pardons d'Acre. In: Y. Hen (Hrsg.), *De Sion exhibit lex et verbum domini de Hierusalem: Essays on Medieval Law, Liturgy and Literature in Honour of Amnon Linder*. *Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages* 1 (Turnhout 2001) 105-117.
- Ports of Pilgrimage: D. Jacoby, Ports of Pilgrimage to the Holy Land, Eleventh-Fourteenth Century: Jaffa, Acre, Alexandria. In: M. Bacci / M. Rohde (Hrsg.), *The Holy Portolano: The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages* (Berlin 2014) 51-71.
- Ruolo di Acri: D. Jacoby, Il ruolo di Acri nel pellegrinaggio a Gerusalemme. In: M. S. Calò Mariani (Hrsg.), *Il cammino di Gerusalemme* (Bari 2002) 31-50.
- Social Elite and Market Economy: D. Jacoby, The Byzantine Social Elite and the Market Economy, Eleventh to Mid-Fifteenth Century. In: A. Frazier / P. Nold (Hrsg.), *Essays in Renaissance Thought and Letters*. In Honor of John Monfasani (Leiden 2015) 67-86.
- Venetians in Cyprus: D. Jacoby, The Venetians in Byzantine and Lusignan Cyprus: Trade, Settlement, and Politics. In: A. Nicolaou-Konnari (Hrsg.), *Η γαληνοτάτη και η ευγενεστάτη η Βενετία στην Κύπρο και η Κύπρος στη Βενετία* (Nicosia 2009) 59-100.

- Jalabert/Mouterde, *Inscriptions de la Syrie*: L. Jalabert / R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie III, 1: Région de l'Amanus, Antioche* (Paris 1950).
- Janin, *Grands centres*: R. Janin, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins* (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique). *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 2* (Paris 1975).
- Siège de Constantinople: R. Janin, *La siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique: les églises et les monastères*. *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin 1* (Paris 1969).
- Jankowiak, *Notitia*: M. Jankowiak, *The Notitia 1 and the Impact of Arab Invasions on Asia Minor*. *Millennium-Jahrbuch 10*, 2013, 435-461.
- Jarawan, *Collection arabe des Melkites*: E. Jarawan, *La collection arabe des Melkites et sa physiognomie propre d'après document et textes en comparaison avec droit byzantin*. *Apollinaris 41*, 1968, 151-257.
- Jaritz, *Arabische Quellen zum Heiligen Menas*: F. Jaritz, *Die arabischen Quellen zum Heiligen Menas*. *Abhandlungen des DAI Kairo, islamische Reihe 7* (Heidelberg 1993).
- Jašaeva, *Legacy of Byzantine Cherson*: T. J. Jašaeva, *The Legacy of Byzantine Cherson: 185 Years of Excavation at Tauric Chersonesos* (Sevastopol, Austin 2012).
- Pilgerandenken im byzantinischen Cherson: T. J. Jašaeva, *Pilgerandenken im byzantinischen Cherson*. In: *Kat. Bonn 2010/1, Bd. 2/1*, 479-491.
- Jaspert, *Eleventh-Century Pilgrimage*: N. Jaspert, *Eleventh-Century Pilgrimage from Catalonia to Jerusalem: New Sources on the Foundation of the First Crusade*. *Crusades 14*, 2015, 1-47.
- Jenkins, *Flight of Samonas*: R. J. H. Jenkins, *The Flight of Samonas*. *Speculum 23*, 1948, 217-235.
- Jensen, *Baptismal Practises*: R. M. Jensen, *Baptismal Practises at North-African Martyrs' Shrines*. In: D. Hellholm / T. Vegge / Ø. Norderval / C. Hellholm (Hrsg.), *Ablution, Initiation, and Baptism: Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity 2* (Berlin 2011) 1673-1695.
- Saints' Relics: R. M. Jensen, *Saints' Relics and the Consecration of Church Buildings in Rome*. *SP 71*, 2014, 153-169.
- Johnson, *Life and Miracles of Thekla*: S. F. Johnson, *The Life and Miracles of Thekla: A Literary Study*. *Hellenic Studies 13* (Washington, D.C. 2006).
- Jones, *Church Finance*: A. H. M. Jones, *Church Finance in the Fifth and Sixth Centuries*. *Journal of Theological Studies, N.S. 11*, 1960, 84-94.
- Cities: A. H. M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1971).
- Later Roman Empire: A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey 1-3* (Oxford 1964).
- Jones, *Economic Theory*: D. W. Jones, *Economic Theory and the Ancient Mediterranean* (Chichester 2014).
- Jongman, *Modern Economic Theory*: W. M. Jongman, *Why Modern Economic Theory Applies, Even to the Distant Roman Past*. In: H. Platts / J. Pearce / C. Barron / J. Lundock / J. Yoo (Hrsg.), *23rd Annual Theoretical Roman Archaeology Conference in London 2013* (Oxford 2014) 27-36.
- Joranson, *Palestine Pilgrimage of Henry the Lion*: E. Joranson, *The Palestine Pilgrimage of Henry the Lion*. In: J. L. Cate / E. N. Anderson (Hrsg.), *Medieval and Historiographical Essays in Honour of James Westfall Thompson* (Chicago 1938) 146-225.
- Spurious Letter: E. Joranson, *The Problem of the Spurious Letter of Emperor Alexius to the Court of Flanders*. *The American Historical Review 55*, 1950, 811-832.
- Jotischky, *Christians*: A. Jotischky, *The Christians of Jerusalem, the Holy Sepulchre and the Origins of the First Crusade*. *Crusades 7*, 2008, 35-57.
- Jouravel, *Antonij von Novgorod*: A. Jouravel, *Antonij von Novgorod: schlechter Topograph oder »Reliquienpilger«? Über die Notwendigkeit der neuerlichen Lektüre eines vieldiskutierten Textes*. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil 153-162*.
- Jullien/Jullien, *Hnana*: C. Jullien / F. Jullien, *Du hnana ou la bénédiction contestée*. In: F. Briquel Chatonnet / M. Debié (Hrsg.), *Sur les pas des Araméens chrétiens: mélanges offerts à Alain Desreumaux*. *Cahiers d'études syriaques 1* (Paris 2010) 333-348.
- Kahneman, *Psychological Perspective*: D. Kahneman, *A Psychological Perspective on Economics*. *American Economic Review 93*, 2003, 162-168.
- Kahneman/Tversky, *Prospect Theory*: D. Kahneman / A. Tversky, *Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk*. *Econometrica 47*, 1979, 263-291.
- Kalantarjan, *Ampula*: A. A. Kalantarjan, *Ампула с изображением св. Андрея из Двина*. *Советская археология 1968/1*, 274-276.
- Kalavrezou, *Helping Hands*: I. Kalavrezou, *Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court*. In: H. Maguire (Hrsg.), *Byzantine Court Culture from 829 to 1204* (Washington, D.C. 1997) 53-79.
- Kaldellis, *Christian Parthenon*: A. E. Kaldellis, *The Christian Parthenon: Classicism and Pilgrimage in Byzantine Athens* (Cambridge 2009).
- Kaldellis/Efthymiadis, *Byzantine Lesbos*: A. E. Kaldellis / S. Efthymiadis, *The Prosopography of Byzantine Lesbos (284-1355): A Contribution to the Social History of the Byzantine Province*. *Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 22* (Wien 2010).
- Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen*: W. Kallfelz, *Nichtmuslimische Untertanen im Islam: Grundlage, Ideologie und Praxis der Politik frühislamischer Herrscher gegenüber ihren nichtmuslimischen Untertanen mit besonderem Blick auf die Dynastie der Abbasiden (749-1248)*. *Studies in Oriental Religions 34* (Wiesbaden 1995).
- Kalligas/Kalligas/Stroud, *Tairia*: A. G. Kalligas / H. A. Kalligas / R. S. Stroud, *A Church with a Roman Inscription in Tairia, Monemvasia*. *Annual of the British School at Athens 97*, 2002, 469-490.
- Kallirro, *Resting Place*: L. Kallirro, *A Resting Place for the »First of Angels«: The Michaelion at Sosthenion*. In: A. J. Simpson (Hrsg.), *Byzantium 1180-1204: The Sad Quarter of a Century* (Athens 2015) 245-249.
- Kaplan, *Chrétienté byzantine*: M. Kaplan, *La chrétienté byzantine, du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*. *Images et reliques. Moines et moniales*. Constantinople et Rome. *Regards sur l'histoire 116* (Paris 1997).
- Économie du monastère de la Kosmosôteira: M. Kaplan, *L'économie du monastère de la Kosmosôteira fondé par Isaac Comnène d'après le typikon (1152)*. *TM 16*, 2010, 455-483.
- Le pèlerinage auprès du saint vivant: M. Kaplan, *Le pèlerinage auprès du saint vivant dans l'hagiographie byzantine jusqu'au XI^e siècle*. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil 291-301*.

- Léontios: M. Kaplan, Léontios de Jérusalem, moine ou évêque? In: E. Kountoura-Galake (Hrsg.), *The Heroes of the Orthodox Church: New Saints, 8th-16th c.* (Athens 2004) 295-311.
- Les hommes et la terre: M. Kaplan, *Les hommes et la terre à Byzance du VI^e au XI^e siècle propriété et exploitation du sol.* *Byzantina Sorbonensia* 10 (Paris 1992).
- Les moins et leurs biens: M. Kaplan, *Les moines et leurs biens fonciers à Byzance du VIII^e au X^e siècle: acquisition, conservation et mise en valeur.* In: A. Dierkens / D. Misonne / J.-M. Sansterre (Hrsg.), *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII^e au X^e siècle: aspects internes et relations avec la société* (Bruxelles 1993) 209-223.
- Les saints en pèlerinage: M. Kaplan, *Les saints en pèlerinage à l'époque mésobyzantine (7^e-12^e siècles).* *DOP* 56, 2002, 109-127.
- Monks and Trade: M. Kaplan, *Monks and Trade in Byzantium from the Tenth to the Twelfth Century.* In: P. Magdalino / N. Necipoğlu (Hrsg.), *Trade in Byzantium* (Istanbul 2016) 55-64.
- Une hôtesse importante: M. Kaplan, *Une hôtesse importante de l'église Saint-Jean-Baptiste de l'Oxeia à Constantinople: Fébronie.* In: D. F. Sullivan / E. A. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot. The Medieval Mediterranean* 92 (Leiden 2012) 31-52.
- Vie de Daniel le Stylite: M. Kaplan, *L'espace et le sacré dans la Vie de Daniel le Stylite.* In: M. Kaplan (Hrsg.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées.* *Byzantina Sorbonensia* 18 (Paris 2001) 199-217.
- Vie de Théodora de Thessalonique: M. Kaplan, *La Vie de Théodora de Thessalonique, un écrit familial.* In: L. Brubaker / S. Tougher (Hrsg.), *Approaches to the Byzantine Family. Birmingham Byzantine and Ottoman Studies* 14 (Farnham 2013) 285-301.
- Kaplan/Kountoura-Galake, *Economy and Society:* M. Kaplan / E. Kountoura-Galake, *Economy and Society in Byzantine Hagiography: Realia and Methodological Questions.* In: S. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 2: Genres and Contexts* (Aldershot 2014) 389-418.
- Karagianni, *Pilgrimage Churches:* F. Karagianni, *Pilgrimage Churches as Ecclesiastical Centres and Places of Worship.* In: E. Hadjistryphonos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessalonica 2008) 331-340.
- Karayannopoulos/Weiss, *Quellenkunde:* J. E. Karayannopoulos / G. Weiss, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324-1453).* *Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 14 (Wiesbaden 1982).
- Karlin-Hayter, *Vita Euthymii:* P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii patriarchae CP.* *Bibliothèque de Byzantion* 3 (Bruxelles 1970).
- Karnapp, *Khan:* W. Karnapp, *Der Khan in der syrischen Ruinenstadt Resafa.* *Archäologischer Anzeiger* 1978, 136-150.
- Karpozilos, *Ioannēs Mauropous:* A. Karpozilos, *Συμβολή στη μελέτη του βίου και του έργου του Ἰωάννη Μαυρόποδος* (Ioannina 1982).
- Taxidiōtikēs perigraphēs: A. Karpozilos, *Ταξιδιωτικές περιγραφές και εντυπώσεις σε επιστολογραφικά κείμενα.* In: N. G. Moschonas (Hrsg.), *Η επικοινωνία στο Βυζάντιο* (Athēna 1993) 511-541.
- Karwiese, *Marienkirche:* S. Karwiese, *Erster vorläufiger Gesamtbericht über die Wiederaufnahme der archäologischen Untersuchung der Marienkirche in Ephesos.* *Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften* 200 (Wien 1989).
- Karydis, *Evolution of the Church:* N. Karydis, *The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period.* *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 84, 2015, 97-128.
- Kat. Berlin 1982: K. Kohlmeyer / E. Strommenger, *Land des Baal: Syrien, Forum der Völker und Kulturen* [Ausstellungskat. Museum für Vor- und Frühgeschichte, Berlin-West] (Mainz 1982).
- Kat. Bonn 2010/1: F. Daim / J. Drauschke (Hrsg.), *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter: Pracht und Alltag eines Weltreiches* [Ausstellungskat. Bonner Kunsthalle] (Mainz 2010).
- 2010/2: J. Frings (Hrsg.), *Byzanz – Pracht und Alltag* [Ausstellungskat. Bonner Kunsthalle] (München 2010).
- Kat. Bremen 1982: J. Wittstock (Hrsg.), *Aus dem Alltag der mittelalterlichen Stadt* [Ausstellungskat. Bremer Landesmuseum] (Bremen 1982).
- Kat. Carnuntum 2013-16: F. Humer / G. Kremer / E. Pollhammer / A. Pülz, *A.D. 313: von Carnuntum zum Christentum* [Ausstellungskat. Carnuntum] (Sankt Pölten 2014).
- Kat. Frankfurt a. M. 1983: H. Beck / P. Bol (Hrsg.), *Spätantike und frühes Christentum* [Ausstellungskat. Liebieghaus, Museum alter Plastik] (Frankfurt a. M. 1983).
- Kat. Istanbul 2010: K. S. Durak, *From Byzantium to Istanbul: 8000 Years of a Capital* [Ausstellungskat. Sakıp Sabancı Museum] (Istanbul 2010).
- 2015: B. Pitakaris / G. Tanman (Hrsg.), *Life Is Short, Art Long: The Art of Healing in Byzantium, New Perspectives* [Ausstellungskat. Pera Museum] (Istanbul 2015).
- Kat. Jerusalem 2000: Y. Israeli / D. Mevorah, *Cradle of Christianity* [Ausstellungskat. Israel Museum] (Jerusalem 2000).
- Kat. München 2004: L. Wamser, *Die Welt von Byzanz – Europas östliches Erbe: Glanz, Krisen und Fortleben einer tausendjährigen Kultur* [Ausstellungskat. Archäologisches Museum München] (Stuttgart 2004).
- Kat. New York 1997: H. C. Evans / W. D. Wixom, *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843-1261* [Ausstellungskat. Metropolitan Museum of Art] (New York 1997).
- 2004: H. C. Evans, *Byzantium: Faith and Power, 1261-1557* [Ausstellungskat. Metropolitan Museum of Art] (New Haven 2004).
- Kat. Princeton 1986: S. Ćurčić / A. St. Clair, *Byzantium at Princeton: Byzantine Art and Archaeology at Princeton University* [Ausstellungskat. Princeton University] (Princeton 1986).
- Kat. Raleigh 1996: R. Martin Nagy / C. L. Meyers / E. M. Meyers / Z. Weiss, *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture* [Ausstellungskat. North Carolina Museum of Art] (Winona Lake IN 1996).
- Kat. Thessaloniki 2001: D. Papanikola-Bakirtzis, *Everyday Life in Byzantium* [Ausstellungskat. Λευκός Πύργος, Thessalonikē] (Athens 2002).
- Katsioti, *Pēlina phialidia:* A. Katsiōti, *Πηλίνα φιαλιδία-ευλογίες από τα Δωδεκάνησα.* *DeltChrA* 30, 2009, 271-282.
- Katsioti/Mastrochristos, *Aspects of Pilgrimage:* A. Katsioti / N. Mastrochristos, *Aspects of Pilgrimage in the Eastern Mediterranean during the Early Byzantine Period: Archaeological Evidence from Rhodes.* In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 83-95.
- Kaufhold, *Bedeutung Jerusalems:* H. Kaufhold, *Zur Bedeutung Jerusalems für die syrisch-orthodoxe Kirche.* In: W. Brandmüller (Hrsg.), *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del Medioevo* (Città del Vaticano 2003) 132-165.

- Jerusalem-pilger: H. Kaufhold, Der Ehrentitel »Jerusalem-pilger« (syrisch maqdšāyā, arabisch maqdisī, armenisch mahtesi). OC 75, 1991, 44-61.
- Sources of Canon Law: H. Kaufhold, Sources of Canon Law in the Eastern Churches. In: W. Hartmann / K. Pennington (Hrsg.), The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500 (Washington, D.C. 2009) 215-342.
- Kazaku, Egeria: M. Kazaku (Hrsg.), Egeria: Mediterranean Medieval Places of Pilgrimage: Network for the Documentation, Preservation and Enhancement of Monuments in the Euromediterranean Area (Athens 2008).
- Kazhdan, Authenticity of Kaminiates: A. Kazhdan, Some Questions Addressed to the Scholars Who Believe in the Authenticity of Kaminiates' Capture of Thessalonika. BZ 71, 1978, 301-314.
- Hagiographical Notes: A. Kazhdan, Hagiographical Notes (17-20). Erytheia 9, 1988, 197-209.
- History of Byzantine Literature: A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650-850) (Athens 1999).
- Kaçar, Church Councils: T. Kaçar, Church Councils and their Impact on the Economy of the Cities in Asia Minor. In: S. Mitchell / C. Katsari (Hrsg.), Patterns in the Economy of Roman Asia Minor (Swansea 2005) 305-318.
- Kaminski-Menssen, Liebieghaus: G. Kaminski-Menssen, Bildwerke aus Ton, Bein und Metall im Liebieghaus, Museum alter Plastik. Bildwerke der Sammlung Kaufmann 3 (Kassel 1996).
- Keil/Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien: J. Keil / A. Wilhelm, Denkmäler aus dem Rauhen Kilikien. Monumenta Asiae Minoris Antiquae 3 (Manchester 1931).
- Kennedy, Melkite Church: H. N. Kennedy, The Melkite Church from the Islamic Conquest to the Crusades: Continuity and Adaptation in the Byzantine Legacy. In: 17th Intern. Byzantine Congress, Major Papers (New Rochelle 1986) 325-343.
- Prophet: H. N. Kennedy, The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the Sixth to the Eleventh Century. A History of the Near East 1 (Harlow 2004).
- Khitrowo, Pèlerinage de Euphrosine: B. de Khitrowo, Pèlerinage en Palestine de l'abbesse Euphrosine, princesse de Polotsk (1173). ROL 3, 1895, 32-35.
- Kislinger, Dyrrhachion: E. Kislinger, Dyrrhachion und die Küsten von Epirus und Dalmatien im frühen Mittelalter: Beobachtungen zur Entwicklung der byzantinischen Oberhoheit. Millennium-Jahrbuch 8, 2011, 313-352.
- Gastgewerbe und Beherbergung: E. Kislinger, Gastgewerbe und Beherbergung in frühbyzantinischer Zeit. Eine realienkundliche Studie aufgrund hagiographischer und historiographischer Quellen [unpubl. Diss. Wien 1982].
- Kaiser Julian: E. Kislinger, Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia. In: W. Hörandner / J. Koder / O. Kresten / E. Trapp (Hrsg.), Βύζαντιος. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag (Wien 1984) 171-184.
- Making for the Holy Places: E. Kislinger, Making for the Holy Places (7th-10th Centuries): The Sea-Routes. In: E. Hadjityrphos (Hrsg.), Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives (Thessalonika 2008) 119-124.
- Panegyreis: E. Kislinger, Pilger und Panegyreis: zwischen Kult und Kommerz. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 359-366.
- Sightseeing: E. Kislinger, Sightseeing in the Byzantine Empire. In: N. G. Moschonas (Hrsg.), Η επικοινωνία στο Βυζάντιο (Athēna 1993) 457-468.
- Realität und Mentalität: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege in Byzanz: Realität und Mentalität, Möglichkeiten und Grenzen. In: Proceedings of the 22nd Intern. Congress of Byzantine Studies 1 (Sofia 2011) 341-387.
- Reisen und Verkehrswege: E. Kislinger, Reisen und Verkehrswege zwischen Byzanz und dem Abendland vom neunten bis in die Mitte des elften Jahrhunderts. In: E. Konstantinou (Hrsg.), Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jahrhundert (Köln 1997) 231-257.
- Verkehrsrouten zur See: E. Kislinger, Verkehrsrouten zur See im byzantinischen Raum. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (Hrsg.), Handlungsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert) (Wien 2010) 149-174.
- Verkehrswege und Versorgung: E. Kislinger, Verkehrswege und Versorgung im byzantinischen Kernraum. In: Kat. Bonn 2010/2, 76-81.
- Xenon und Nosokomeion: E. Kislinger, Xenon und Nosokomeion. Hospitäler in Byzanz. Historia Hospitalium 17, 1986/1988, 7-16.
- Kiss, Ampoules de Saint Ména: Z. Kiss, Les ampoules de Saint Ména découvertes à Kôm el-Dikka (1961-1981). Alexandria 5 (Varsovie 1989).
- Klausen-Nottmeyer, Eulogien: S. Klausen-Nottmeyer, Eulogien: Transport und Weitergabe von Segenskraft. Ergebnisse einer Zusammenstellung von Pilgerandenken. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991 (Münster 1995) 922-927.
- Kleberg, Hôtels: T. Kleberg, Hôtels, restaurants et cabarets dans l'antiquité romaine: études historiques et philologiques. Bibliotheca Ekmaniana 61 (Uppsala 1957).
- Klein, Constantine: H. A. Klein, Constantine, Helena, and the Cult of the True Cross in Constantinople. In: J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), Byzance et les reliques du Christ. 20^e congrès intern. des études byzantines (Paris 2004) 31-59.
- Sacred Relics: H. A. Klein, Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople. In: F. A. Bauer (Hrsg.), Visualisierungen von Herrschaft (Istanbul 2006) 79-99.
- Klein, Hesychie zu Ökonomie: K. M. Klein, Von Hesychie zu Ökonomie: zur Finanzierung der Wüstenklöster Palästinas (5.-6. Jh.). Millennium-Jahrbuch 15, 2018, 37-67.
- Politics of Holy Space: K. M. Klein, The Politics of Holy Space: Jerusalem in the Theodosian Era. In: J. Weiss / S. Salih (Hrsg.), Locating the Middle Ages: The Spaces and Places of Medieval Culture. King's College London Medieval Studies 22 (London 2012) 95-107.
- Klein, Palästina-wallfahrt: R. Klein, Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt in konstantinischer Zeit. Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 85, 1990, 145-181.
- Knecht, Justinianisches Kirchenvermögenrecht: A. Knecht, Das System des Justinianischen Kirchenvermögensrechtes. Kirchenrechtliche Abhandlungen 22 (Stuttgart 1905; Ndr. Amsterdam 1963).
- Knibbe, Tempel der flavischen Augusti: D. Knibbe, Der Tempel der flavischen Augusti in Ephesos und Johannes der »Theologe«. In: R. Pillin-

- ger / O. Kresten / F. Krinzingler / E. Russo (Hrsg.), *Efeso paleocristiana e bizantina* (Wien 1999) 71-80.
- Koch, Siebenschläferlegende: J. Koch, *Die Siebenschläferlegende, ihr Ursprung und ihre Verbreitung: Eine mythologisch-literaturgeschichtliche Studie* (Leipzig 1883).
- Koder, Mönchtum und Kloster: J. Koder, *Mönchtum und Kloster als Faktoren der byzantinischen Siedlungsgeographie. Acta Byzantina Fennica*, F.S. 7, 1995, 7-44.
- Problemwörter: J. Koder, »Problemwörter« im Eparchikon Biblion. In: W. Hörandner / E. Trapp (Hrsg.), *Lexicographica Byzantina* (Wien 1991) 185-197.
- Koder/Hild, Hellas und Thessalia: J. Koder / F. Hild, *Hellas und Thessalia. TIB 1* (Wien 1976).
- Koester, Ephesos: H. Koester, *Ephesos in Early Christian Literature*. In: H. Koester (Hrsg.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture. Harvard Theological Studies 41* (Valley Forge PA 1995) 119-140.
- Kofsky, Peter the Iberian: A. Kofsky, *Peter the Iberian: Pilgrimage, Monasticism and Ecclesiastical Politics in Byzantine Palestine. Liber Annuus 47*, 1997, 209-222.
- Kokkinia, Rosen für die Toten: C. Kokkinia, *Rosen für die Toten im griechischen Raum und eine neue ροδισμός-Inschrift aus Bithynien. Museum Helveticum 56*, 1999, 204-221.
- Koldewij, Medieval Pilgrim Badges: A. M. Koldewij, *Medieval Pilgrim Badges Found in the Netherlands. In: Art and Symbolism 7* (York 1992) 41-46.
- Kollwitz, Grabungen in Resafa: J. Kollwitz, *Die Grabungen in Resafa. In: Neue deutsche Ausgrabungen im Mittelmeergebiet und im Vorderen Orient* (Berlin 1959) 45-70.
- Kondyli, Tracing Monastic Economic Interests: F. Kondyli, *Tracing Monastic Economic Interests and Their Impact on the Rural Landscape of Late Byzantine Lemnos. DOP 64*, 2010, 129-150.
- Konrad/Sack, Wiederverwendung von Baugliedern: C. B. Konrad / D. Sack, *Die Wiederverwendung von Baugliedern in der Pilgerkirche (Basilika A) und in der Großen Moschee von Resafa-Sergiupolis/Rusafat Hisam. In: I. Gerlach / D. Raue (Hrsg.), Zwischenbericht des DAI-Cluster 4: Heiligtümer. Gestalt und Ritual. Kontinuität und Veränderung 10* (Berlin 2010) 63-73.
- Kontogiannis/Arvaniti, Minor Objects from Medieval Andros: N. D. Kontogiannis / S. I. Arvaniti, *Placing »Contexts« in a Context: Minor Objects from Medieval Andros. In: B. Böhlendorf-Arslan / A. Ricci (Hrsg.), Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts* (Istanbul 2012) 249-261.
- Kontouma, John of Antioch: V. Kontouma, *John III of Antioch (996-1021) and the Life of John of Damascus* (BHG 884). In: V. Kontouma (Hrsg.), *John of Damascus: New Studies on His Life and Works. Variorum Collected Studies 1053* (Farnham 2016) II 1-26.
- Korn, Institutionenökonomik: E. Korn, *(Neue) Institutionenökonomik und ihre Anwendung auf die Alte Welt. In: K. Droß-Krüpe / S. Föllinger / K. Ruffing (Hrsg.), Antike Wirtschaft und ihre kulturelle Prägung* (Wiesbaden 2016) 1-10.
- Kosiński, Zenos Church Donations: R. Kosiński, *Emperor Zenos Church Donations. In: E. Dąbrowy / M. Dzielskiej / M. Salamona / S. Sprawskiego (Hrsg.), Hortus historiae: Księga pamiątkowa ku czci profesora Józefa Wolskiego w setną rocznicę urodzin* (Kraków 2010) 35-49.
- Köster, Mittelalterliche Pilgerzeichen: K. Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen. In: L. Kriss-Rettenbeck / G. Möhler (Hrsg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen* (München 1984) 203-223.
- Kotansky, Incantations and Prayers: R. Kotansky, *Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets. In: C. A. Faraone / D. Obbink (Hrsg.), Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* (Oxford 1991) 107-137.
- Kötting, *Ecclesia peregrinans II*: B. Kötting (Hrsg.), *Ecclesia peregrinans II. Das Gottesvolk unterwegs. Münsterische Beiträge zur Theologie 54* (Münster 1988) 245-251.
- Grabkirche: B. Kötting, *Die Tradition der Grabkirche. In: Kötting, Ecclesia peregrinans II*, 199-210.
- Peregrinatio religiosa: B. Kötting, *Peregrinatio religiosa: Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster 1980).
- Reliquienkult: B. Kötting, *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. In: Kötting, Ecclesia peregrinans II*, 90-119.
- Reliquienübertragungen: B. Kötting, *Reliquienübertragungen in den ersten christlichen Jahrhunderten. In: Kötting, Ecclesia peregrinans II*, 85-89.
- Reliquienverehrung: B. Kötting, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung, und ihre Formen. In: Kötting, Ecclesia peregrinans II*, 61-74.
- Wallfahrten zu lebenden Personen: B. Kötting, *Wallfahrten zu lebenden Personen im Altertum. In: L. Kriss-Rettenbeck / G. Möhler (Hrsg.), Wallfahrt kennt keine Grenzen* (München 1984) 226-234.
- Wallfahrtskritik: B. Kötting, *Gregor von Nyssas Wallfahrtskritik. In: Kötting, Ecclesia peregrinans II*, 245-251.
- Kötzsche, Heiliges Grab: L. Kötzsche, *Das Heilige Grab in Jerusalem und seine Nachfolge. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 272-290.
- Jerusalemmer Pilgerampullen: L. Kötzsche, *Zwei Jerusalemmer Pilgerampullen aus der Kreuzfahrerzeit. Zeitschrift für Kunstgeschichte 51*, 1988, 13-32.
- Kötzsche-Breitenburg, Pilgerandenken: L. Kötzsche-Breitenburg, *Pilgerandenken aus dem Heiligen Land: Drei Neuerwerbungen des Württembergischen Landesmuseums in Stuttgart. In: E. Dassmann (Hrsg.), Vivarium: Festschrift Theodor Klauser zum 90. Geburtstag. JbAC, Ergänzungsband 11* (Münster 1984) 229-246.
- Koukoules, *Bios kai politismos*: Ph. Koukoules, *Βυζαντινῶν βίος και πολιτισμός 1-6. Collection de l'Institut Français d'Athènes 10-13*. 43. 73. 76. 90 (Athènes 1948-1955).
- Kraemer, Excavations at Nessana III: C. J. Kraemer, *Excavations at Nessana 3: Non-Literary Papyri* (Princeton 1958).
- Kramer, Kuppelbasilika: J. Kramer, *Ein Fund an der Kuppelbasilika von Meriamlik. BZ 56*, 1963, 304-307.
- Kraus, Kleriker: C. R. Kraus, *Kleriker im späten Byzanz: Anagnosten, Hypodiakone, Diakone und Priester 1261-1453. Mainzer Veröffentlichungen zur Byzantinistik 9* (Wiesbaden 2007).
- Krause, Palästinensische Pilgerampullen: K. Krause, *Darstellungen der Kreuzesverehrung auf palästinensischen Pilgerampullen. Mitteilungen zur spätantiken Archäologie und byzantinischen Kunstgeschichte 2*, 2000, 9-51.

- Kravari/Lefort/Morrisson, *Hommes et richesses*: V. Kravari / J. Lefort / C. Morisson (Hrsg.), *Hommes et richesses dans l'Empire byzantin 1-2. Réalités byzantines 1/3* (Paris 1991).
- Kresten, Geleitbrief: O. Kresten, *Der Geleitbrief: Ein wenig beachteter Typus der byzantinischen Kaiserurkunde. Mit einem Exkurs zur Verwendung des Terminus Sigillion in der byzantinischen Kaiserkanzlei. Römische historische Mitteilungen 38*, 1996, 41-83.
- Kretzenbacher, Gefangenenretter: L. Kretzenbacher, *Griechische Reiterheilige als Gefangenenretter: Bilder zu mittelalterlichen Legenden um Georgios, Demetrios und Nikolaos. Sitzungsberichte der Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse 421* (Wien 1983).
- Kristensen, *Cult of Thekla*: T. M. Kristensen, *Landscape, Space, and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik. Journal of Early Christian Studies 24*, 2016, 229-263.
- Representation of Pilgrimage: T. M. Kristensen, *Textiles, Tattoos and the Representation of Pilgrimage in the Roman and Early Christian Periods. Herom 1*, 2012, 107-134.
- Krueger, *Christian Piety*: D. Krueger, *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*. In: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian* (Cambridge 2005) 291-315.
- Healing: D. Krueger, *Healing and Salvation in Byzantium*. In: *Kat. Istanbul 2015*, 15-28.
- Liturgical Subjects: D. Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium. Divinations: Rereading Late Ancient Religion* (Philadelphia 2014).
- Liturgical Time: D. Krueger, *Liturgical Time and Holy Land Reliquaries in Early Byzantium*. In: C. J. Hahn / H. A. Klein (Hrsg.), *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (Washington, D.C. 2015) 111-131.
- Krumbacher, Georg: K. Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung. Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse 25,3* (München 1911).
- Krumeich, Paula von Rom: C. Krumeich, *Paula von Rom: christliche Mittlerin zwischen Okzident und Orient. Eine Biographie* (Bonn 2002).
- Kruse, Messen: H. Kruse, *Die Messen des Pariser Raumes im Hoch- und Spätmittelalter*. In: S. Cavaciocchi (Hrsg.), *Fiere e mercati nella integrazione delle economie europee secc. XIII-XVIII* (Firenze 2001) 609-624.
- Krönung, Al-Häkim: B. Krönung, *Al-Häkim und die Zerstörung der Grabeskirche*. In: T. Pratsch (Hrsg.), *Konflikt und Bewältigung: die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009* (Berlin 2011) 139-157.
- Employment of Christian Mediators: B. Krönung, *The Employment of Christian Mediators by Muslim Rulers in the Arab-Byzantine Diplomatic Relations in the Tenth and Eleventh Centuries*. In: Z. Chitwood / J. Pahlitzsch (Hrsg.), *Ambassadors, Artists, Theologians: Byzantine Relations with the Near East from the Ninth to the Thirteenth Centuries. BOO 12* (Mainz 2019) 71-83.
- Külzer, *Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage*: A. Külzer, *Byzantine and Early Post-Byzantine Pilgrimage to the Holy Land and to Mount Sinai*. In: R. J. Macrides (Hrsg.), *Travel in the Byzantine World* (Aldershot 2000) 149-161.
- Ephesos: A. Külzer, *Ephesos im siebten Jahrhundert: Notizen zur Stadtgeschichte. Porphyra 20*, 2013, 4-16.
- Handelsgüter und Verkehrswege: A. Külzer, *Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren*. In: E. Kislinger / J. Koder / A. Külzer (Hrsg.), *Handelsgüter und Verkehrswege. Aspekte der Warenversorgung im östlichen Mittelmeerraum (4. bis 15. Jahrhundert)* (Wien 2010) 185-196.
- Ostthrakien: A. Külzer, *Ostthrakien (Europe). TIB 12* (Wien 2008).
- Peregrinatio graeca: A. Külzer, *Peregrinatio graeca in terram sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Studien und Texte zur Byzantinistik 2* (Frankfurt a. M. 1994).
- Pilgerzentren: A. Külzer, *Pilgerzentren in Kleinasien: Heilige, Orte und Wege*. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil 163-174*.
- Reisende in Gottes Namen: A. Külzer, *Pilger: Reisende in Gottes Namen*. In: C. Gastgeber / F. Daim (Hrsg.), *Byzantium as Bridge between West and East* (Wien 2015) 51-64.
- Reisende und Reiseliteratur: A. Külzer, *Reisende und Reiseliteratur im Byzantinischen Reich. Σύμμεικτα 14*, 2001, 77-93.
- Künzl/Köppel, *Souvenirs und Devotionalien*: E. Künzl / G. Köppel, *Souvenirs und Devotionalien: Zeugnisse des geschäftlichen, religiösen und kulturellen Tourismus im antiken Römerreich* (Mainz 2002).
- Kurtz, *Unedierte Texte*: E. Kurtz, *Unedierte Texte aus der Zeit des Kaisers Johannes Komnenos. BZ 16*, 1907, 69-119.
- Kyriakakis, *Burial Costums*: J. Kyriakakis, *Byzantine Burial Costums: Care of the Deceased from Death to the Prothesis. Greek Orthodox Theological Review 19*, 1974, 37-72.
- Lafontaine-Dosogne, *Influence du culte*: J. Lafontaine-Dosogne, *L'influence du culte de saint Syméon Stylite le Jeune sur les monuments et les représentations figurées de Géorgie. Byzantion 41*, 1971, 183-196.
- Itinéraires archéologiques: J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques dans la région d'Antioche: recherches sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune. Bibliothèque de Byzantion 4* (Bruxelles 1967).
- Lagioia, *Apparitio*: A. Lagioia, *Una versione greca inedita della Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano (BHG 1288h, Messan. gr. 29). Vetera Christianorum 51*, 2014, 163-195.
- Lahrkamp, *Mittelalterliche Jerusalemfahrten*: H. Lahrkamp, *Mittelalterliche Jerusalemfahrten und Orientreisen westfälischer Pilger und Kreuzritter. Westfälische Zeitschrift 106*, 1956, 269-346.
- Laiou, *Church and Economic Thought*: A. E. Laiou, *The Church, Economic Thought and Economic Practice*. In: R. F. Taft (Hrsg.), *The Christian East, its Institutions and its Thought: A Critical Reflection. OCA 251* (Rom 1996) 435-464.
- Economic and Noneconomic Exchange: A. E. Laiou, *Economic and Noneconomic Exchange*. In: Laiou, *Economic History of Byzantium 2*, 681-696.
- Economic History of Byzantium: A. E. Laiou (Hrsg.), *The Economic History of Byzantium: From the Seventh through the Fifteenth Century 1-3. DOS 39* (Washington, D.C. 2002).
- Economic Thought and Ideology: A. E. Laiou, *Economic Thought and Ideology*. In: Laiou, *Economic History of Byzantium 3*, 1123-1144.
- Exchange and Trade: A. E. Laiou, *Exchange and Trade, Seventh-Twelfth Centuries*. In: Laiou, *Economic History of Byzantium 2*, 697-770.

- God and Mammon: A. E. Laiou, God and Mammon: Credit, Trade, Profit and the Canonists. In: N. A. Oikonomides (Hrsg.), *Byzantium in the 12th Century* (Athens 1991) 261-300.
- Händler und Kaufleute: A. E. Laiou, Händler und Kaufleute auf dem Jahrmakrt. In: G. Prinzing / D. Simon (Hrsg.), *Fest und Alltag in Byzanz* (München 1990) 53-70.
- Overview: A. E. Laiou, The Byzantine Economy: An Overview. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 3, 1145-1164.
- Regional Networks: A. E. Laiou, Regional Networks in the Balkans in the Middle and Late Byzantine Periods. In: C. Morrisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 125-146.
- Social Justice: A. E. Laiou, Social Justice: Exchange and Prosperity in Byzantium. In: *Economic Thought and Economic Life in Byzantium. Variorum Collected Studies* 1033 (Farnham 2013) III 1-25.
- Traders and Seafarers: A. E. Laiou, Byzantine Traders and Seafarers. In: S. Vryonis jr. (Hrsg.), *The Greeks and the Sea. Hellenism* 18 (New Rochelle NY 1993) 79-96.
- Writing the Economic History: A. E. Laiou, Writing the Economic History of Byzantium. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 1, 3-8.
- Laiou/Morrisson, Byzantine Economy: A. E. Laiou / C. Morrisson, *The Byzantine Economy. Cambridge Medieval Textbooks* (Cambridge 2007).
- Lambert/Pedemonte Demeglio, Ampolle devozionali: C. Lambert / P. Pedemonte Demeglio, Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo. *Antiquité Tardive* 2, 1994, 205-231.
- Lampropoulou, Panēgyreis: A. I. Lampropoulou, Οι πανηγύρεις στην Πελοπόννησο κατά την Μεσαιωνική εποχή. In: X. Αγγελίδη (Hrsg.), *Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο* (Athēna 1989) 291-310.
- Lampros, Tria keimena: S. Lampros, Τρία κείμενα συμβάλλοντα εις την ιστορίαν του ναυτικού παρά τοις Βυζαντινοίς. *Νέος Ἑλληνομνήμων* 9, 1912, 162-177.
- Landi, Stifterfamilie von Sonnenburg: W. Landi, Die Stifterfamilie von Sonnenburg: Untersuchungen zur Genealogie der Grafen von Pustertal in ottonischer und frühsalischer Zeit und zu ihren Nachkommen in Bayern, Kärnten und Friaul. *Nearchos* 20, 2012, 252-307.
- Lane Fox, Life of Daniel: R. Lane Fox, The Life of Daniel. In: M. J. Edwards / S. Swain (Hrsg.), *Portraits: Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire* (Oxford 1997) 175-225.
- Langholm, Price and Value: O. Langholm, Price and Value in the Aristotelian Tradition (Bergen 1979).
- Lapina, Demetrius of Thessaloniki: E. Lapina, Demetrius of Thessaloniki: Patron Saint of Crusaders. *Viator* 40, 2009, 93-112.
- Lassotta, Pilger- und Fremdenherbergen: A. Lassotta, Pilger- und Fremdenherbergen und ihre Gäste. Zu einer besonderen Form des Hospitals vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit. In: L. Kriss-Rettenbeck / G. Möhler (Hrsg.), *Wallfahrt kennt keine Grenzen* (München 1984) 128-142.
- Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie: J. Lassus, Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgique des édifices du culte chrétien, en Syrie, du III^e siècle à la conquête musulmane. *Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth* 42 (Paris 1947).
- Un moule à eulogies: J. Lassus, Un moule à eulogies de Saint Syméon le Jeune. *Monuments et Mémoires. Fondation Eugène Piot* 51, 1960, 149-150.
- Lauffer, Diokletians Preisedikt: S. Lauffer, Diokletians Preisedikt (Berlin 1971).
- Lefort, Rural Economy: J. Lefort, The Rural Economy, Seventh-Twelfth Centuries. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 1, 231-310.
- Une grande fortune: J. Lefort, Une grande fortune foncière aux X^e-XIII^e s.: les biens du monastère d'Iviron. In: *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident Méditerranéen (X^e-XIII^e siècles): bilan et perspectives de recherches* (Paris 1980) 727-742.
- Lehmann/Holum, Inscriptions of Caesarea Maritima: C. M. Lehmann / K. G. Holum, The Greek and Latin Inscriptions of Caesarea Maritima: The Joint Expedition to Caesarea Maritima. *Excavation Reports* 5 (Boston 2000).
- Leipoldt, Sozialer Gedanke: J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche (Leipzig 1952).
- Lentini, Viaggio di Gisulfo: A. Lentini, Sul viaggio costantinopolitano di Gisulfo di Salerno con l'arcivescovo Alfano. In: *Atti del 3^o congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo* (Spoleto 1959) 437-443.
- Leo Imperiale, Late Medieval Pilgrim Ampullae: M. Leo Imperiale, Late Medieval Pilgrim Ampullae from Southern Apulia: An Indicator of Long-Distance Pilgrimage or of Local Shrines? In: P. M. Militello / H. Oniz (Hrsg.), *Proceedings of the 15th Symposium on Mediterranean Archaeology* 2 (Oxford 2015).
- Sanctum oleum: M. Leo Imperiale, »Sanctum oleum sume«: le ampolle a eulogia di tipo microasiatico da Hierapolis di Frigia. In: F. d'Andria / M. P. Caggia / T. Ismaelli (Hrsg.), *Hierapolis di Frigia VIII. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007-2011*, 2. Hierapolis di Frigia 8 (Istanbul 2016) 663-674.
- Leontaritou, Ekklesiastika axiōmata: Leontaritou, Εκκλησιαστικά αξιώματα και υπηρεσίες στην πρώιμη και μέση βυζαντινή περίοδο. *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte* 8 (Athen 1996).
- Levy-Rubin, Non-Muslims: M. Levy-Rubin, Non-Muslims in the Early Islamic Empire: From Surrender to Coexistence (Cambridge 2011).
- Reorganisation: M. Levy-Rubin, The Reorganisation of the Patriarchate of Jerusalem during the Early Muslim Period. *Aram* 15, 2003, 197-226.
- Lewicki, Voies maritimes: T. Lewicki, Les voies maritimes de la Méditerranée dans la haut Moyen Âge d'après les sources arabes. In: *La navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo* 2. *SCIAM* 25 (Spoleto 1978) 439-480.
- Leyerle, Communication and Travel: B. Leyerle, Communication and Travel. In: P. F. Esler (Hrsg.), *The Early Christian World* 1 (New York 2000) 452-474.
- Pilgrim Eulogiae: B. Leyerle, Pilgrim Eulogiae and Domestic Rituals. *Archiv für Religionsgeschichte* 10, 2008, 223-237.
- Lidov, Byzantine Jerusalem: A. Lidov, A Byzantine Jerusalem: The Imperial Pharos Chapel as the Holy Sepulchre. In: A. Hoffmann / G. Wolf (Hrsg.), *Jerusalem as Narrative Space* (Leiden 2012) 63-103.
- Hierotopy: A. Lidov, Hierotopy: The Creation of Sacred Space as a Form of Creativity and Subject of Cultural History. In: A. Lidov (Hrsg.), *Hierotopy: Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia* (Moscow 2006) 33-58.
- de Ligt, Fairs and Markets: L. de Ligt, Fairs and Markets in the Roman Empire: Economic and Social Aspects of Periodic Trade in a Pre-Industrial Society. *Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology* 11 (Amsterdam 1993).

- de Ligt/de Neeve, Ancient Periodic Markets: L. de Ligt / P. W. de Neeve, Ancient Periodic Markets: Festivals and Fairs. *Athenaeum* 66, 1988, 391-416.
- Lilie, Handel und Politik: R.-J. Lilie, Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen Venedig, Pisa und Genua in der Epoche der Komnenen und der Angeloi (1081-1204) (Amsterdam 1984).
- Straßen und Verkehrswesen: R.-J. Lilie, Straßen und Verkehrswesen in Byzanz. In: T. Szabó (Hrsg.), *Die Welt der europäischen Straßen von der Antike bis in die frühe Neuzeit* (Köln 2009) 19-32.
- Lilie u. a., PmbZ I Prolegomena: R.-J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / I. Rochow, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit 1 (641-867). Prolegomena* (Berlin 1998).
- PmbZ II Prolegomena: R.-J. Lilie / C. Ludwig / T. Pratsch / B. Zielke, *Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit 2 (867-1025). Prolegomena* (Berlin 2009).
- Limberis, Architects of Piety: V. M. Limberis, *Architects of Piety: The Capadocian Fathers and the Cult of the Martyrs* (Oxford 2011).
- Council of Ephesos: V. M. Limberis, The Council of Ephesos: The Demise of the See of Ephesos and the Rise of the Cult of the Theotokos. In: H. Koester (Hrsg.), *Ephesos: Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture*. *Harvard Theological Studies* 41 (Valley Forge PA 1995) 321-340.
- Limor, Holy Journey: O. Limor, »Holy Journey«: Pilgrimage and Christian Sacred Landscape. In: O. Limor / G. G. Stroumsa (Hrsg.), *Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 5* (Turnhout 2006) 321-353.
- Pilgrims and Authors: O. Limor, Pilgrims and Authors: Adomnán's *De locis sanctis* and Hugeburc's *Hodoeporicon Sancti Willibaldi*. *Revue Benedictine* 114, 2004, 235-275.
- Linder, Christian Communitates: A. Linder, Christian Communitates in Jerusalem. In: J. Praver / H. Ben-Shammai (Hrsg.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period, 638-1099* (Jerusalem 1996) 121-162.
- Litsas, Choricus of Gaza: F. K. Litsas, Choricus of Gaza and His Descriptions of Festivals at Gaza. *JÖB* 32, 1982, 427-432.
- Lohse, Typologisierungen: T. Lohse, Typologisierungen: Lateinische Christen. In: Borgolte, *Enzyklopädie* 1, 165-182.
- Lošek, Great Pilgrimage: F. Lošek, »Et bellum inire sunt coacti«: The Great Pilgrimage of 1065. In: M. W. Herren / C. J. McDonough / R. G. Arthur (Hrsg.), *Latin Culture in the Eleventh Century: Proceedings of the 3rd Intern. Conference on Medieval Latin Studies 2* (Turnhout 2002) 61-72.
- Loud, Age of Robert Guiscard: G. A. Loud, *The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest* (Harlow 2000).
- Norman Italy and the Holy Land: G. A. Loud, Norman Italy and the Holy Land. In: B. Z. Kedar (Hrsg.), *The Horns of Hattin* (London 1992) 49-62.
- Lounghis/Blysidu/Lampakes, Regesten: T. C. Lounghis / B. N. Blysidu / S. Lampakes, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565. Quellen und Studien zur Geschichte Zyperns 52* (Nicosia 2005).
- Love, Excavations at Knidos: I. C. Love, A Preliminary Report of the Excavations at Knidos, 1970. *American Journal of Archaeology* 76, 1972, 61-76.
- Luchterhandt, Popes and the Loca Sancta: M. Luchterhandt, The Popes and the Loca Sancta of Jerusalem: Relic Practice and Relic Diplomacy in the Eastern Mediterranean after the Muslim Conquest. In: R. Barta / N. Bodner / B. Kuehnel (Hrsg.), *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place 500-1500* (London 2017) 36-63.
- Luckmann, Unsichtbare Religion: T. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (Frankfurt a.M. 1991).
- Maas, Kontakion auf Theodoros: P. Maas, Kontakion auf den hl. Theodoros unter dem Namen des Romanos. *OC, N.S.* 2, 1912, 48-63.
- MacDougall, Festival of Demetrios: B. MacDougall, The Festival of Saint Demetrios, the Timarion, and the Aithiopia. *BMGS* 40, 2016, 136-150.
- Madden, Mosaic Pavements: A. M. Madden, *Corpus of Byzantine Church Mosaic Pavements from Israel and the Palestinian Territories*. *Colloquia Antiqua* 13 (Leuven 2014).
- Maeir/Strauss, Pilgrim Flask: A. M. Maeir / Y. Strauss, A Pilgrim Flask of Anatolian Origin from Late Byzantine/Early Umayyad Jerusalem. *Anatolian Studies* 45, 1995, 237-241.
- Magdalino, Demetrios: P. Magdalino, St. Demetrios and Leo VI. *Byzantinoslavica* 51, 1990, 198-201.
- Église du Phare: P. Magdalino, L'église du Phare et les reliques de la passion à Constantinople (VII^e/VIII^e-XIII^e siècles). In: J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ. 20^e congrès intern. des études byzantines* (Paris 2004) 15-30.
- Empire of Manuel: P. Magdalino, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180* (Cambridge 1993).
- Grain Supply: P. Magdalino, The Grain Supply of Constantinople, Ninth-Twelfth Centuries. In: C. A. Mango / G. Dagron (Hrsg.), *Constantinople and its Hinterland* (Aldershot 1995) 35-47.
- Magen, Mount Gerizim: Y. Magen, The Church of Mary Theotokos on Mount Gerizim. In: G. C. Bottini / L. di Segni / E. Alliata (Hrsg.), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries*. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior* 36 (Jerusalem 1990) 333-342.
- Magen/Talgam, Monastery of Martyrius: Y. Magen / R. Talgam, The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adummim (Khirbet el-Muraşşas) and its Mosaics. In: G. C. Bottini / L. Di Segni / E. Alliata (Hrsg.), *Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries*. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio maior* 36 (Jerusalem 1990) 91-152.
- Magoulias, Bathhouse: H. J. Magoulias, Bathhouse, Inn, Tavern, Prostitution and the Stage as Seen in the Lives of the Saints in the Sixth and Seventh Centuries. *EEBS* 38, 1971, 233-252.
- Maguire, Medieval Art in Southern Italy: H. Maguire, *Medieval Art in Southern Italy: Latin Drama and the Greek Literary Imagination*. In: N. A. Oikonomidès (Hrsg.), *L'Ellenismo italiota dal VII al XII secolo: alla memoria di Nikos Panagiotakis* (Athens 2001) 219-239.
- Majeska, Medallion: G. P. Majeska, A Medallion of the Prophet Daniel in the Dumbarton Oaks Collection. *DOP* 28, 1974, 361-366.
- Russian Pilgrims: G. P. Majeska, *Russian Pilgrims in Constantinople*. *DOP* 56, 2002, 93-108.
- Russian Travelers: G. P. Majeska, *Russian Travelers to Constantinople in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*. *DOS* 19 (Washington, D.C. 1984).

- Makris, Ships: G. Makris, Ships. In: Laiou, Economic History of Byzantium 1, 91-100.
- Maladakis, Monastisches Pilgerwesen: V. Maladakis, Monastisches Pilgerwesen zum Athos im 10. und 11. Jahrhundert: Die sozioökonomischen Faktoren. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 303-311.
- Malamut, Constantin Manassès: É. Malamut, Le récit de voyage (Hodoparikon) de Constantin Manassès (1160-1162). In: H. Bresc / E. Tixier du Mesnil (Hrsg.), Géographes et voyageurs au Moyen Âge (Paris 2013) 253-273.
- Les voyageurs: É. Malamut, Les voyageurs à l'époque médiévale. In: B. Geyer / J. Lefort (Hrsg.), La Bithynie au Moyen Âge. Réalités byzantines 9 (Paris 2003) 473-484.
- Route des saints byzantins: É. Malamut, Sur la route des saints byzantins (Paris 1993).
- Voyages et de la littérature voyageuse: É. Malamut, Des voyages et de la littérature voyageuse à Byzance: un autre espace, une autre société (IV^e-XII^e siècles). In: A. Dierkens / J.-M. Sansterre (Hrsg.), Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle (Liège 2000) 189-213.
- Maltezou, Adeies eleutherēs kyklophorias: Ch. A. Maltezou, Ἄδειες ἐλευθέρης κυκλοφορίας (12^{ος}-15^{ος} αἰ.): συμβολή στὴν ἔρευνα τοῦ θεσμοῦ τῶν διαβατηρίων ἐγγράφων. In: L. Bratzioti (Hrsg.), Θυμίαμα στὴ μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα (Athēna 1994) 173-179.
- Mango, Church at Vize: C. A. Mango, The Byzantine Church at Vize (Bizye) in Thrace and St. Mary the Younger. ZRVI 11, 1968, 9-13.
- Cosmas and Damian: C. A. Mango, On the Cult of Saints Cosmas and Damian at Constantinople. In: L. Bratzioti (Hrsg.), Θυμίαμα στὴ μνήμη τῆς Λασκαρίνας Μπούρα (Athēna 1994) 189-192.
- Germia: C. A. Mango, The Pilgrimage Centre of St. Michael at Germia. JÖB 36, 1986, 117-132.
- Germia Postscript: C. A. Mango, Germia: A Postscript. JÖB 41, 1991, 297-300.
- Isaurian Builders: C. A. Mango, Isaurian Builders. In: P. Wirth (Hrsg.), Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag (Heidelberg 1966) 358-365.
- Journey round the Coast: C. A. Mango, A Journey round the Coast of the Black Sea in the Ninth Century. Palaeoslavica 10/1, 2002, 255-264.
- Michael and Attis: C. A. Mango, St. Michael and Attis. DeltChrA 12, 1984, 39-62.
- Notes on Byzantine Monuments: C. A. Mango, Notes on Byzantine Monuments. DOP 23/24, 1969/1970, 369-375.
- Origins of the Blachernai Shrine: C. A. Mango, The Origins of the Blachernai Shrine at Constantinople. In: N. Cambi / E. Marin (Hrsg.), Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae 2 (Vatikanstadt, Split 1998) 61-76.
- Pilgrim's Motivation: C. A. Mango, The Pilgrim's Motivation. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991 (Münster 1995) 1-9.
- Mango/Scott, Theophanes: C. A. Mango / R. D. Scott (Hrsg.), The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284-813 (Oxford 1997).
- Mango/Ševčenko, Three Inscriptions: C. A. Mango / I. Ševčenko, Three Inscriptions of the Reigns of Anastasius I and Constantine V. BZ 65, 1972, 379-393.
- Maniatis, Operationalization: G. C. Maniatis, Operationalization of the Concept of Just Price in the Byzantine Legal, Economic and Political System. Byzantion 71, 2001, 131-193.
- Price Formation: G. C. Maniatis, Price Formation in the Byzantine Economy, Tenth to Fifteenth Centuries. Byzantion 73, 2003, 401-444.
- Economic Institutions: G. C. Maniatis, The Economic Institutions of the Byzantine State. Byzantion 86, 2016, 205-259.
- Maraval, Earliest Phase of Christian Pilgrimage: P. Maraval, The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century). DOP 56, 2002, 63-74.
- Égérie: P. Maraval, Égérie: journal de voyage (Itinéraire): introduction, texte critique, traduction, notes et cartes. SC 296 (Paris 1997).
- Jérusalem: P. Maraval, Jérusalem, cité sainte? Les hésitations des Pères du IV^e siècle. In: M. Hengel / S. Mittmann / A. M. Schwemer (Hrsg.), La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes (Tübingen 2000) 351-365.
- Le temps du pèlerin: P. Maraval, Le temps du pèlerin (IV^e-VII^e siècles). In: Temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge (Paris 1983) 479-488.
- Lieux saints et pèlerinages: P. Maraval, Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe (Paris 2004).
- Marazzi, I Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae: F. Marazzi, I »Patrimonia Sanctae Romanae Ecclesiae« nel Lazio (secoli IV-X): struttura amministrativa a prassi gestionali. Nuovi studi storici 37 (Roma 1998).
- Marcovich, Itinerary: M. Marcovich, The Itinerary of Constantine Manasses. Illinois Classical Studies 12, 1987, 277-291.
- Marek, Geschichte Kleinasiens: C. Marek, Geschichte Kleinasiens in der Antike (München 2010).
- Marek/Adak, Epigraphische Forschungen: C. Marek / M. Adak, Epigraphische Forschungen in Bithynien, Paphlagonien, Galatien und Pontos (Istanbul 2016).
- Markowski, Crucesignatus: M. Markowski, Crucesignatus: Its Origins and Early Usage. Journal of Medieval History 10, 1984, 157-165.
- Markschies, Himmlisches und irdisches Jerusalem: J. Markschies, Himmlisches und irdisches Jerusalem im antiken Christentum. In: M. Hengel / S. Mittmann / A. M. Schwemer (Hrsg.), La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes (Tübingen 2000) 303-350.
- Markus, Places Become Holy: R. A. Markus, How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places. Journal of Early Christian Studies 2, 1994, 257-271.
- Martin-Hisard, Culte de l'archange Michel: B. Martin-Hisard, Le culte de l'archange Michel dans l'empire byzantin (VIII^e-XI^e siècles). In: C. Carletti / G. Otranto (Hrsg.), Culto e insediamenti micaelici nell'Italia meridionale fra tarda Antichità e Medioevo (Bari 1994) 351-373.
- Pantoléon: B. Martin-Hisard, Hagiographie et liturgie: Pantoléon et l'enkômion pour l'archange Michel (BHG 1289). In: D. Atanassova / T. Chronz (Hrsg.), Σύναξις καθολικῆς: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag (Wien 2014) 451-476.

- Pérégrination du moine Hilarion: B. Martin-Hisard, La pérégrination du moine géorgien Hilarion au IX^e siècle. *Bedi Kartlisa* 39, 1981, 101-138.
- Mateos, Le typicon de la Grande Église: J. Mateos, Le typicon de la Grande Église: Ms. Sainte-Croix n° 40, X^e siècle. OCA 165/166 (Roma 1962/1963).
- Mauss, Gabe: M. Mauss, Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Übers. E. Moldenhauer (Frankfurt a.M. 1984).
- Mayer/Allen, Churches of Antioch: W. Mayer / P. Allen, The Churches of Syrian Antioch (300-638 CE). *Late Antique History and Religion* 5 (Leuven 2012).
- Mayerson, Pilgrim Routes to Mount Sinai: P. Mayerson, The Pilgrim Routes to Mount Sinai and the Armenians. *Israel Exploration Journal* 32, 1982, 44-57.
- McCormick, Charlemagne's Survey: M. McCormick, Charlemagne's Survey of the Holy Land: Wealth, Personnel, and Buildings of a Mediterranean Church between Antiquity and the Middle Ages (Washington, D.C. 2011).
- Movements and Markets: M. McCormick, Movements and Markets in the First Millennium: Information, Containers, and Shipwrecks. In: C. Morisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 51-98.
- Origins of the European Economy: M. McCormick, Origins of the European Economy: Communications and Commerce, A.D. 300-900 (Cambridge 2002).
- Pèlerins occidentaux: M. McCormick, Les pèlerins occidentaux à Jérusalem, VIII^e-IX^e siècles. In: A. Dierkens / J.-M. Sansterre (Hrsg.), *Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle* (Liège 2000) 289-306.
- Textes, images et iconoclasme: M. McCormick, Textes, images et iconoclasme dans le cadre des relations entre Byzance et l'Occident carolingien. In: *Testo e immagine nell'alto medioevo* 1. SCIAM 41 (Spoleto 1994) 95-158.
- McCulloh, Cult of Relics: J. M. McCulloh, The Cult of Relics in the Letters and Dialogues of Pope Gregory the Great. *Traditio* 32, 1976, 145-184.
- McGuckin, Xeniteia: J. McGuckin, Aliens and Citizens of Elsewhere: Xeniteia in East Christian Monastic Literature. In: D. C. Smythe (Hrsg.), *Strangers to Themselves: The Byzantine Outsider* (Aldershot 2000) 23-38.
- Mécérian, Les inscriptions: J. Mécérian, Les inscriptions du Mont Admirable. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 38, 1962, 297-330.
- Monastère: J. Mécérian, Monastère de Saint-Siméon-Stylite-le-Jeune, exposé des fouilles. *CRAI* 92/93, 1948, 323-328.
- Meek, Lucca and Pilgrimage: C. Meek, Lucca and Pilgrimage in the Later Middle Ages: A Two-Way Traffic. In: A. M. Pazos (Hrsg.), *Pilgrims and Politics: Rediscovering the Power of the Pilgrimage* (Aldershot 2012) 103-118.
- Megaw, Campanopetra: A. H. S. Megaw, The Campanopetra Reconsidered: The Pilgrimage Church of the Apostle Barnabas? In: E. M. Jeffreys (Hrsg.), *Byzantine Style Religion and Civilization in Honour of Sir Steven Runciman* (Cambridge 2006) 394-404.
- Meimaris, Sacred Names: Y. E. Meimaris, Sacred Names, Saints, Martyrs and Church Officials in the Greek Inscriptions and Papyri Pertaining of the Christian Church of Palestine. *Μελετήματα* 2 (Athènes 1986).
- de Mély, Exuviae Sacrae Constantinopolitanae III: F. de Mély, Exuviae Sacrae Constantinopolitanae 3 (Paris 1904).
- Menger, Volkswirtschaftslehre: C. Menger, Grundsätze der Volkswirtschaftslehre (Wien 1923).
- Menthon, Une terre de légendes: B. Menthon, Une terre de légendes: l'Olympe de Bithynie: ses saints, ses couvents, ses sites (Paris 1935).
- Mentzou-Meïmari, Eparchiaka euagē idrymata: K. Mentzou-Meïmari, Ἐπαρχιακά εὐαγῆ ἰδρύματα μέχρι τοῦ τέλους τῆς Εἰκονομαχίας. *Byzantina* 11, 1982, 243-308.
- Mercangöz, Kadikalesi/Anaia Kazısı: Z. Mercangöz, Kuşadası, Kadikalesi/Anaia Kazısı: Bizans Döneminden Birkaç Küçük Buluntu. In: B. Böhlendorf-Arslan / A. Ricci (Hrsg.), *Byzantine Small Finds in Archaeological Contexts* (Istanbul 2012) 223-232.
- Merianos, Literary Allusions: G. Merianos, Literary Allusions to Trade and Merchants: The »Great Merchant« in Late Twelfth-Century Byzantium. In: A. J. Simpson (Hrsg.), *Byzantium 1180-1204: The Sad Quarter of a Century* (Athens 2015) 221-243.
- Oikonomikes idees: G. Merianos, Οικονομικές ιδέες στο Βυζάντιο τον 12^ο αιώνα: οι περί οικονομίας απόψεις του Ευσταθίου Θεσσαλονίκης (Athènes 2008).
- Merlat, Images de Syméon le Jeune: P. Merlat, Nouvelles images de saint Syméon le Jeune. *Revue archéologique*, 6^e série 31/32, 1949, 720-731.
- Messis, Littérature: C. Messis, Littérature, voyage et politique au XII^e siècle: l'ekphrasis des lieux saints de Jean »Phokas«. In: V. Vavřínek / P. Odorico / V. Drbal (Hrsg.), *Ekphrasis: la représentation des monuments dans les littératures byzantine et byzantino-slaves réelles et imaginaires* (Prag 2011) 146-166.
- Messis, Vies d'Hosios Mélétiος: C. Messis, Deux versions de la même »vérité«: les deux Vies d'Hosios Mélétiος au XII^e siècle. In: P. Odorico / P. A. Agapitos (Hrsg.), *Les Vies des saints à Byzance: genre littéraire ou biographie historique?* (Paris 2004) 303-345.
- Metaxas, Frühbyzantinische Ampullen: S. Metaxas, Frühbyzantinische Ampullen und Amphoriskoi aus Ephesos. In: F. Krinzinger (Hrsg.), *Spätantike und mittelalterliche Keramik aus Ephesos* (Wien 2005) 67-123.
- Metcalf, Templars as Bankers: D. M. Metcalf, The Templars as Bankers and Monetary Transfer between West and East in the Twelfth Century. In: P. W. Edbury / D. M. Metcalf (Hrsg.), *Coinage in the Latin East: The 4th Oxford Symposium on Coinage and Monetary History* (Oxford 1980) 1-17.
- Métivier/Papaconstantinou, Institutions et associations charitables: S. Métivier / A. Papaconstantinou, Institutions et associations charitables. In: S. Métivier (Hrsg.), *Économie et société à Byzance (VIII^e-XII^e siècle): textes et documents*. *Byzantina Sorbonensia* 24 (Paris 2007) 167-176.
- Metzger, Ampoules à eulogie: C. Metzger, Les ampoules à eulogie du musée du Louvre. *Notes et documents des musées de France* 3 (Paris 1981).
- Meyer, Late Antique Church at Qausiyeh: W. Meyer, The Late Antique Church at Qausiyeh Reconsidered: Memory and Martyr Burial in Syrian Antioch. In: J. Leemans (Hrsg.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity: Festschrift Boudewijn Dehandschutter* (Leuven 2010) 161-177.
- Micheau, Itinéraires maritimes: F. Micheau, Les itinéraires maritimes et continentaux des pèlerinages vers Jérusalem. In: *Occident et Orient au X^e siècle* (Paris 1979) 79-104.

- Michel, Wechselverkehr: A. Michel, Der kirchliche Wechselverkehr zwischen West und Ost vor dem verschärften Schisma des Kerullarios (1054). *Ostkirchliche Studien* 1, 1952, 145-173.
- Mietke, Basilika von Meriamlik: G. Mietke, Bauphasen und Datierung der Basilika von Meriamlik (Ayatekla). In: I. Eichner / V. Tsamakda (Hrsg.), *Syrien und seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Studien und Perspektiven* 25 (Wiesbaden 2009) 37-56.
- Miller, Economic Policies: E. Miller, The Economic Policies of Governments. In: M. M. Postan / E. E. Rich / E. Miller (Hrsg.), *Economic Organization and Policies in the Middle Ages. The Cambridge Economic History of Europe 3: Economic Organization and Policies in the Middle Ages* (Cambridge 1963) 281-429.
- Millet, Mission archéologique: G. Millet, La mission archéologique du P. Mécérian dans l'Antiochène. *CRAI* 77/3, 1933, 343-348.
- Millett, Sale: P. Millett, Sale, Credit and Exchange in Athenian Law and Society. In: P. Cartledge / P. Millett / S. Todd (Hrsg.), *Nomos: Essays in Athenian Law, Politics and Society* (Cambridge 1990) 167-194.
- Minc, Regional Market Systems: L. D. Minc, Monitoring Regional Market Systems in Prehistory: Models, Methods, and Metrics. *Journal of Anthropological Archaeology* 25, 2006, 82-116.
- Minić, Mačvanska Mitrovica: D. Minić, Le site d'habitation médiéval de Mačvanska Mitrovica. *Sirmium* 11 (Beograd 1980).
- Mitchell, Archaeology of Pilgrimage: J. Mitchell, The Archaeology of Pilgrimage in Late Antique Albania: The Basilica of the Forty Martyrs. In: W. Bowden / L. Lavan / C. Machado (Hrsg.), *Recent Research on the Late Antique Countryside* (Leiden 2004) 145-186.
- Mitchiner, Medieval Pilgrims and Secular Badges: M. Mitchiner, *Medieval Pilgrims and Secular Badges* (London 1986).
- Mitford, New Inscriptions: T. B. Mitford, Some New Inscriptions from Early Christian Cyprus. *Byzantion* 20, 1950, 105-175.
- Montinaro, Les fausses donations de Constantin: F. Montinaro, Les fausses donations de Constantin dans le Liber pontificalis. *Millennium-Jahrbuch* 12, 2015, 203-230.
- Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of Cyrus and John: D. Montserrat, Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity. In: D. Frankfurter (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden 1998) 257-279.
- Morris, Monks and Laymen: R. Morris, Monks and Laymen in Byzantium, 843-1118 (Cambridge MA 1995).
- Morris, The Two Faces of Nikephoros Phokas: C. Morris, The Two Faces of Nikephoros Phokas. *BMG* 12, 1988, 83-115.
- Morrisson, Byzantine Money: C. Morisson, Byzantine Money: Its Production and Circulation. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 3, 909-966.
- Coinage and Money: C. Morisson, Coinage and Money in Byzantine Typika. *DOP* 56, 2002, 263-275.
- Introduction: C. Morisson, Introduction. In: C. Morisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 1-9.
- Weighing: C. Morisson, Weighing, Measuring, Paying: Exchanges in the Market and the Marketplace. In: C. Morisson (Hrsg.), *Trade and Markets in Byzantium* (Washington, D.C. 2012) 379-398.
- Mougoyianni, Pilgrimage: P. Mougoyianni, Pilgrimage and Greek Identity in Byzantine and Norman Southern Italy (9th-12th Century). In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 73-82.
- Moutsopoulos, Basilikē tou Achilleiou: N. K. Moutsopoulos, Η βασιλική του αγίου Αχιλλείου στην Πρέσπα 1-3 (Thessalonikē 1989).
- Muhammad, Clysmā: T. M. Muhammad, Clysmā in the Literary and Documentary Arab Sources. In: A. al-Helabi / M. al-Moraekhi / D. Letsios / A. Abduljabbar (Hrsg.), *Arabia, Greece and Byzantium: Cultural Contacts in Ancient and Medieval Times* 2 (Riad 2012) 281-307.
- Mundell Mango, Byzantine Trade: M. Mundell Mango, Byzantine Trade: Local, Regional, Interregional and International. In: M. Mundell Mango (Hrsg.), *The Archaeology of Local, Regional and International Exchange* (Farnham 2009) 3-14.
- Syrian Ecclesiastical Silver Treasures: M. Mundell Mango, The Origins of the Syrian Ecclesiastical Silver Treasures of the Sixth-Seventh Centuries. In: F. Baratte (Hrsg.), *Argenterie Romaine et Byzantine* (Paris 1988) 163-178.
- Uses of Liturgical Silver: M. Mundell Mango, The Uses of Liturgical Silver, 4th-7th Centuries. In: C. Morris (Hrsg.), *Church and People in Byzantium* (Birmingham 1990) 245-261.
- Musin, Palomničestvo: A. E. Musin, Паломничество в Древней Руси: исторические концепции и археологические реалии. In: L. A. Beljaev (Hrsg.), *Archeologia Abrahamica: Исследования в области археологии и художественной традиции иудаизма, христианства и ислама* (Moskva 2009) 231-272.
- Musset, Pèlerins et pèlerinages en Normandie: L. Musset, Recherches sur les pèlerins et pèlerinages en Normandie jusqu'à la première croisade. *Annales de Normandie* 12, 1962, 127-150.
- Muthesius, Studies in Silk: A. M. Muthesius, *Studies in Silk in Byzantium* (London 2004).
- Nasrallah, Couvents de la Syrie: J. Nasrallah, Couvents de la Syrie du Nord portant le nom de Siméon. *Syria – Revue d'art oriental et d'archéologie* 49, 1972, 127-159.
- Histoire du mouvement littéraire: J. Nasrallah, Histoire du mouvement littéraire dans l'église Melchite du V^e au XX^e siècle: contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne 2,2 (Louvain 1987).
- Nau, Miracle de Saint Michel: F. Nau, Le miracle de Saint Michel à Colosses. In: *PO* 4 (1908) 542-562.
- Naumann/Belting, Euphemia-Kirche: R. Naumann / H. Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken. *Istanbul Forschungen* 25 (Berlin 1966).
- Naumann u. a., Recent Archaeological Research: R. Naumann u. a., Recent Archaeological Research in Turkey. *Anatolian Studies* 29, 1979, 181-210.
- Nelson, Information and Consumer Behavior: P. Nelson, Information and Consumer Behavior. *Journal of Political Economy* 78, 1970, 311-329.
- Nesbitt, Introduction: J. W. Nesbitt, Introduction. In: V. S. Crisafulli / J. W. Nesbitt (Hrsg.), *The Miracles of St Artemios: A Collection of Miracle Stories by an Anonymous Author of Seventh-Century Byzantium. The Medieval Mediterranean* 13 (Leiden 1997) 1-30.
- Monastery of Diomedes: J. W. Nesbitt, The Monastery of Diomedes. In: D. F. Sullivan / E. A. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot. The Medieval Mediterranean* 92 (Leiden 2012) 339-345.

- Nesbitt/Oikonomides, Catalogue: J. W. Nesbitt / N. A. Oikonomides, Catalogue of Byzantine Seals at Dumbarton Oaks and in the Fogg Museum of Art 1-6 (Washington, D.C. 1991/2009).
- Neville, Information: L. Neville, Information, Ceremony and Power in Byzantine Fiscal Registers: Varieties of Function in the Cadaster of Thebes. *BMGS* 25, 2001, 20-43.
- Marcian Treatise: L. Neville, The Marcian Treatise on Taxation and the Nature of Bureaucracy in Byzantium. *BF* 26, 2000, 47-62.
- Nichanian, Distinction: M. Nichanian, La distinction à Byzance: société de cour et hiérarchie des dignités à Constantinople (VI^e-IX^e s.). *TM* 17, 2013, 579-636.
- Niewöhner, Germia: P. Niewöhner, Germia 2010. The Byzantine Pilgrimage Site and its History. *AST* 29/3, 2011, 95-114.
- Monumente von Milet: P. Niewöhner, Neue spät- und nachantike Monumente von Milet und der mittelbyzantinische Zerfall des anatolischen Städtewesens. *Archäologischer Anzeiger* 2013, 165-233.
- Myra: P. Niewöhner, Neues zum Grab des hl. Nikolaus von Myra. *JbAC* 46, 2003, 119-133.
- Trierer Prozessionselfenbein: P. Niewöhner, Historisch-topographische Überlegungen zum Trierer Prozessionselfenbein, dem Christusbild an der Chalke, Kaiserin Irenes Triumph im Bilderstreit und der Euphemiakirche am Hippodrom. *Millennium-Jahrbuch* 11, 2014, 261-288.
- Niewöhner/Rheidt, Michaelskirche in Germia: P. Niewöhner / K. Rheidt, Die Michaelskirche in Germia (Galatien, Türkei): Ein kaiserlicher Wallfahrtsort und sein provinzielles Umfeld. *Archäologischer Anzeiger* 2010, 137-160.
- Niewöhner u. a., Byzantine Pilgrimage in Germia: P. Niewöhner u. a., Bronze Age Höyüks, Iron Age Hilltop Forts, Roman Poleis and Byzantine Pilgrimage in Germia and its Vicinity. »Connectivity« and a Lack of »Definite Places« on the Central Anatolian High Plateau. *Anatolian Studies* 63, 2013, 97-136.
- Nilles, Kalendarium manuale: N. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis: academiis clericorum accommodatum 1-2 (Innsbruck 21897).
- North, Government and the Cost of Exchange: D. C. North, Government and the Cost of Exchange in History. *Journal of Economic History* 44, 1984, 255-264.
- Structure and Performance: D. C. North, Structure and Performance: The Task of Economic History. *Journal of Economic Literature* 16, 1978, 963-978.
- Nuzzo/Leucci/Negri, Martyrium of Philip: L. Nuzzo / G. Leucci / S. Negri, GPR, ERT and Magnetic Investigations inside the Martyrium of St Philip, Hierapolis, Turkey. *Archaeological Prospection* 16, 2009, 177-192.
- Nystazopoulou-Pélékidou, Les couvents: M. Nystazopoulou-Pélékidou, Les couvents de l'espace égéen et leur activité maritime, X^e-XIII^e s. *Σύμμεικτα* 15, 2003, 109-130.
- Ohler, Reisen: N. Ohler, Reisen im Mittelalter (München 42004).
- Ohme, Sources of Greek Canon Law: H. Ohme, Sources of the Greek Canon Law to the Quinisext Council (691/2): Councils and Church Fathers. In: A. Hartmann / K. Pennington (Hrsg.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500* (Washington, D.C. 2009) 24-114.
- Oikonomidès, Dédoublement de Théodore: N. A. Oikonomidès, Le dédoublement de saint Théodore et les villes d'Euchaïta et d'Euchaneia. *AnBoll* 104, 1986, 327-335.
- Economic Region: N. A. Oikonomides, The Economic Region of Constantinople: From Directed Economy to Free Economy, and the Role of the Italians. In: G. Arnaldi / G. Cavallo (Hrsg.), *Europa medievale e mondo bizantino: contatti effettivi e possibilità di studi comparati* (Roma 1997) 221-238.
- Fiscalité et exemption fiscale: N. A. Oikonomidès, Fiscalité et exemption fiscale à Byzance (IX^e-XI^e s.). Institut de recherches byzantines, *Monographies* 2 (Athènes 1996).
- Marchand: N. A. Oikonomidès, Le marchand byzantin des provinces (IX^e-XI^e s.). In: *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area Euroasiatica e l'area Mediterranea* 2. *SCIAM* 40 (Spoleto 1993) 633-660.
- Medieval Via Egnatia: N. A. Oikonomides, The Medieval Via Egnatia. In: E. A. Zachariadou (Hrsg.), *The Via Egnatia under Ottoman Rule (1380-1699)* (Rethymnon 1996) 9-16.
- Role of the Byzantine State: N. A. Oikonomides, The Role of the Byzantine State in the Economy. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 3, 973-1058.
- Oldfield, Sanctity and Pilgrimage: P. Oldfield, Sanctity and Pilgrimage in Medieval Southern Italy, 1000-1200 (Cambridge 2014).
- Use and Abuse: P. Oldfield, The Use and Abuse of Pilgrims in Norman Italy. In: K. Hurlock / P. Oldfield (Hrsg.), *Crusading and Pilgrimage in the Norman World* (Woodbridge 2015) 139-156.
- O'Loughlin, Adomnán's Plans: T. O'Loughlin, Adomnán's Plans in the Context of His Imagining »the Most Famous City«. *Proceedings of the British Academy* 175, 2012, 15-40.
- Orlandos/Vranousès, Charagmata: A. K. Orlandos / L. Vranousès, Τα χαραγμάτα του Παρθενώνος (Athènes 1973).
- Orssaud/Sodini, Lampes tournées: D. Orssaud / J.-P. Sodini, Les lampes tournées de Qal'at Sem'an et leurs parallèles dans le bassin méditerranéen. In: G. Démians d'Archimbaud (Hrsg.), *La céramique médiévale en Méditerranée. Actes du 6^e congrès intern. de l'AIECM2* (Aix-en-Provence 1997) 63-72.
- Otranto, Il Regnum longobardo e Gargano: G. Otranto, Il Regnum longobardo e il santuario del Gargano: note di epigrafia e storia. *Vetera Christianorum* 22, 1985, 165-180.
- Rayonnement du sanctuaire: G. Otranto, Le rayonnement du sanctuaire de Saint-Michel au Mont Gargan en Italie du sud à l'époque médiévale. In: J. Leclant / J. de la Genière / A. Vauchez (Hrsg.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne* (Paris 2010) 323-357.
- Otranto/Carletti, Santuario di Michele Arcangelo: G. Otranto / C. Carletti, Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano dalle origini al X secolo. *Scavi e ricerche* 4 (Bari 1990).
- Ousterhout, Loca Sancta: R. G. Ousterhout, Loca Sancta and the Architectural Response to Pilgrimage. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage. Illinois Byzantine Studies* 1 (Urbana IL 1990) 108-124.
- Rebuilding the Temple: R. G. Ousterhout, Rebuilding the Temple: Constantine Monomachus and the Holy Sepulchre. *Journal of the Society of Architectural Historians* 48, 1989, 66-78.

- Sanctity of Place: R. G. Ousterhout, *The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem versus Constantinople*. In: B. D. Wescoat / R. G. Ousterhout (Hrsg.), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (Cambridge 2012) 281-306.
- Settlement in Cappadocia: R. G. Ousterhout, *A Byzantine Settlement in Cappadocia*. DOS 42 (Washington, D.C. 2005).
- Ovadia, Churches: A. Ovadia, *Churches of the Age of Justinian in Israel*. In: N. Cambi / E. Marin (Hrsg.), *Acta XIII Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae 2* (Città del Vaticano, Split 1998) 77-96.
- Özaslan, Cosmidion: N. Özaslan, *From the Shrine of Cosmidion to the Shrine of Eyp̄n Ensari*. GRBS 40, 1999, 379-399.
- Pahlitzsch, Byzantine Monasticism and the Holy Land: J. Pahlitzsch, *Byzantine Monasticism and the Holy Land: Palestine in Byzantine Hagiography of the 11th and 12th Centuries*. In: D. Bertaina / S. Toenies Keating / M. N. Swanson / A. Treiger (Hrsg.), *Heirs of the Apostles: Studies on Arabic Christianity in Honor of Sidney H. Griffith*. Arab Christianity: Texts and Studies 1 (Leiden 2019) 231-255.
- Graeci und Suriani: J. Pahlitzsch, *Graeci und Suriani im Palästina der Kreuzfahrerzeit: Beiträge und Quellen zur Geschichte des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Jerusalem*. Berliner Historische Studien 33 (Berlin 2001).
- Melkites in Fatimid Egypt and Syria: J. Pahlitzsch, *The Melkites in Fatimid Egypt and Syria (1021-1171)*. Medieval Encounters 21, 2015, 485-515.
- Nicaea and Ephesus under Turkish Rule: J. Pahlitzsch, *The Greek Orthodox Communities of Nicaea and Ephesus under Turkish Rule in the Fourteenth Century: A New Reading of Old Sources*. In: A. C. S. Peacock / B. de Nicola / S. Nur Yildiz (Hrsg.), *Islam and Christianity in Medieval Anatolia* (Aldershot 2015) 147-164.
- Papachryssanthou, Hiérissos: D. Papachryssanthou, *Un évêché byzantin: Hiérissos en Chalcidique*. TM 8, 1981, 373-396.
- Papaconstantinou, Manne de saint Jean: A. Papaconstantinou, *La manne de saint Jean. À propos d'un ensemble de cuillers inscrites*. REB 59, 2001, 239-246.
- Culte des saints en Égypte: A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantines aux Abbassides: l'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes* (Paris 2001).
- Actes Thébains: A. Papaconstantinou, *Θεία οικονομία: les actes Thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie*. TM 14, 2002, 511-526.
- Donation and Negotiation: A. Papaconstantinou, *Donation and Negotiation: Formal Gifts to Religious Institutions in Late Antiquity*. In: J.-M. Spieser / É. Yota (Hrsg.), *Donations et donateurs dans la société et l'art byzantins*. Réalités byzantines 14 (Paris 2012) 75-95.
- Papagianni, Legal Institutions and Practice: E. S. Papagianni, *Legal Institutions and Practice in Matters of Ecclesiastical Property*. In: Laiou, *Economic History of Byzantium* 3, 1059-1069.
- Oikonomika tou klērou: E. S. Papagiannē, *Τὰ οικονομικά τοῦ ἐγγάμου κλήρου στὸ Βυζάντιο*. Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte 1 (Athen 1986).
- Organosē: E. S. Papagiannē, *Η ὀργάνωση των ἐμποροπανηγύρεων κατὰ τὴ νομοθεσία καὶ τὴ νομολογία τῆς μέσης βυζαντινῆς περιόδου*. In: A. N. Sakkoula (Hrsg.), *Αναμνηστικός τόμος καθηγητῆ Αντωνίου Μ. Αντάπαση* (Athēna 2013) 815-820.
- Panegyreis: E. S. Papagiannē, *Οἱ πανηγύρεις των ναῶν τῆς Θεσσαλονίκης καὶ τὰ ἑσοδά τους στις ἀρχές του 15^{ου} αἰῶνα*. In: K. Babouskos (Hrsg.), *Πρακτικά β' διεθνούς συμποσίου για τὴ βυζαντινὴ Μακεδονία* (Thessalonikē 2003) 143-154.
- Papoulia, Jahrmärkte I: V. Papoulia, *Die Jahrmärkte in Byzanz als Ausdruck der Autarkie des byzantinischen Stadtwesens*. Études Balkaniques 3/4, 1997, 130-137.
- Jahrmärkte II: B. Papoulia, *Jahrmärkte in Byzanz*. In: F. Irsigler / M. Pauly (Hrsg.), *Messen, Jahrmärkte und Stadtentwicklung in Europa*. Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte 5 (Trier 2007) 41-49.
- Pargoire, Mont Saint-Auxence: J. Pargoire, *Mont Saint-Auxence: étude historique et topographique*. In: L. Clugnet (Hrsg.), *Bibliothèque hagiographique Orientale* 6 (Paris 1904) 15-130.
- Pascal, Les pèlerinages de l'orthodoxie: P. Pascal, *Les pèlerinages de l'orthodoxie*. Lumen Vitae 13, 1958, 258-266.
- Patlagean, Marchés du grand commerce: E. Patlagean, *Byzance et les marchés du grand commerce, vers 830-vers 1030: entre Pirenne et Polanyi*. In: *Mercati e mercanti nell'alto medioevo: l'area Euroasiatica e l'area Mediterranea* 2. SCIAM 40 (Spoleto 1993) 587-629.
- Pauvreté: E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4^e-7^e siècles*. Civilisations et sociétés 48 (Paris 1977).
- Theodora de Thessalonique: E. Patlagean, *Theodora de Thessalonique: Une sainte moniale et un culte citadin (IX^e-XX^e siècle)*. In: S. Boesch Gajano / L. Sebastiani (Hrsg.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale* (Roma 1984) 39-67.
- Patrich, Impact of Muslim Conquest: J. Patrich, *The Impact of the Muslim Conquest on Monasticism in the Desert of Jerusalem*. In: A. Borrut / M. Debié / A. Papaconstantinou / D. Pieri / J.-P. Sodini (Hrsg.), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides: peuplement et dynamiques spatiales* (Turnhout 2011) 205-218.
- Four Christian Objects: J. Patrich, *Four Christian Objects from Caesarea Maritima*. In: J. Patrich (Hrsg.), *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palaestinae*. Ancient Judaism and Early Christianity 77 (Leiden 2011) 249-258.
- Patterson Ševčenko, Tomb of Manuel I Komnenos: N. Patterson Ševčenko, *The Tomb of Manuel I Komnenos, Again*. In: A. Odekan / E. Akyurek / N. Necipoğlu (Hrsg.), *Change in the Byzantine World in the Twelfth and Thirteenth Centuries* (Istanbul 2010) 609-616.
- Paul-Zinserling, Pilgerampulle: V. Paul-Zinserling, *Eine Pilgerampulle in Jena*. In: O. Pilz / M. Vorderstein (Hrsg.), *Keraunia: Beiträge zu Mythos, Kult und Heiligtum in der Antike*. Beiträge zur Altertumskunde 298 (Berlin 2011) 227-231.
- Peers, Apprehending the Archangel: G. Peers, *Apprehending the Archangel*. BMGS 20, 1996, 100-121.
- Peeters, Église géorgienne du Clibanion: P. Peeters, *L'église géorgienne du Clibanion au Mont Admirable*. AnBoll 46, 1928, 241-286.
- Légende de Saïdnaia: P. Peeters, *La légende de Saïdnaia*. AnBoll 25, 1906, 137-157.
- Rezension zu Karolides: P. Peeters, *Rezension zu: P. Karolides, Bemerkungen zu den alten kleinasiatischen Sprachen und Mythen*. AnBoll 38, 1920, 191-195.
- Pentcheva, Sensual Icon: B. V. Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual, and the Senses in Byzantium* (University Park PA 2010).

- Peschlow, Zisternen von Meriamlik: U. Peschlow, Die Zisternen von Meriamlik. Fragen zu Bau- und Mauertechnik im Bezirk von Ayatekla. In: I. Eichner / V. Tsamakda (Hrsg.), *Syrien und seine Nachbarn von der Spätantike bis in die islamische Zeit. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz: Kunst im ersten Jahrtausend. Studien und Perspektiven 25* (Wiesbaden 2009) 57-80.
- Peters, Jerusalem: F. E. Peters, Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times (Princeton 1985).
- Pétridès, Le monastère des Spoudæi: S. Pétridès, Le monastère des Spoudæi à Jérusalem et les Spoudæi de Constantinople. *EO 4*, 1900/1901, 225-231.
- Peyer, Gastfreundschaft: H. C. Peyer, Von der Gastfreundschaft zum Gasthaus: Studien zur Gastlichkeit im Mittelalter. *Schriften der MGH 31* (Hannover 1987).
- Peña, Lieux de pèlerinage: I. Peña, Lieux de pèlerinage en Syrie. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 38* (Milano 2000).
- Peña/Castellana/Fernandez, Stylites syriens: I. Peña / P. Castellana / R. Fernandez, Les stylites syriens. *Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 16* (Milano 1975).
- Phenix/Horn, Rabbula Corpus: R. R. Phenix jr. / C. B. Horn, The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns. *Writings from the Greco-Roman World 17* (Atlanta 2017).
- Philipsborn, Krankenhauswesen: A. Philipsborn, Der Fortschritt in der Entwicklung des byzantinischen Krankenhauswesens. *BZ 54*, 1961, 338-365.
- Piatnitsky, Cult of the Seven Sleepers: Y. Piatnitsky, The Cult of »the Seven Sleepers of Ephesos« in Byzantine and Postbyzantine Painting. In: H. Friesinger / F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos* (Wien 1999) 361-366.
- Piccirillo, Stampo per eulogia: M. Piccirillo, Uno stampo per eulogia trovato a Gerusalemme. *Liber Annuus 44*, 1994, 585-590.
- Pickert, Sehnsucht nach Ewigkeit: S. Pickert, Sehnsucht nach Ewigkeit: Römische Stiftungen aus der Zeit des Augustus (27 v. Chr.-14 n. Chr.) (Saarbrücken 2008).
- Pieri, Les bâtiments d'accueil: D. Pieri, Saint-Syméon-le-Stylite (Syrie du Nord): les bâtiments d'accueil et les boutiques à l'entrée du sanctuaire. *CRAI 153*, 2009, 1393-1420.
- Pietri, Evergétisme: C. Pietri, Evergétisme et richesses ecclésiastiques dans l'Italie du IV^e à la fin du V^e s.: l'exemple romain. *Ktema 3*, 1978, 317-337.
- Pillinger, Martyrer und Reliquienkult: R. Pillinger, Martyrer und Reliquienkult in Ephesos. In: *Early Christian Martyrs and Relics and their Veneration in East and West* (Varna 2006) 49-55.
- Siebenschläfer-Coemeterium: R. Pillinger, Kleiner Führer durch das Siebenschläfer-Coemeterium in Ephesos. *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie 7*, 2001, 26-34.
- Pinto, Costi del pellegrinaggio: G. Pinto, I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani). In: F. Carini (Hrsg.), *Toscana e Terrasanta nel medioevo* (Firenze 1982) 257-284.
- Pirenne, Mahomet et Charlemagne: H. Pirenne, Mahomet et Charlemagne (Paris 1937).
- Pitarakis, Lead Flasks: B. Pitarakis, New Evidence on Lead Flasks and Devotional Patterns: From Crusader Jerusalem to Byzantium. In: D. F. Sullivan / E. A. Fisher / S. Papaioannou (Hrsg.), *Byzantine Religious Culture: Studies in Honor of Alice-Mary Talbot. The Medieval Mediterranean 92* (Leiden 2012) 239-265.
- Plunian, Sanctuaire de Euphémie: Y. Plunian, La localisation du sanctuaire de sainte Euphémie à Kadiköy, l'ancienne Chalcedoine. *REB 73*, 2015, 267-291.
- Podskalsky, Theologische Literatur: G. Podskalsky, Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865-1459 (München 2000).
- Poidebard/Mouterde, Serge: A. Poidebard / R. Mouterde, À propos de saint Serge: aviation et épigraphie. *AnBoll 67*, 1949, 109-116.
- Polanyi, Economy as Instituted Process: K. Polanyi, The Economy as Instituted Process. In: K. Polanyi / C. M. Arensberg / H. W. Pearson (Hrsg.), *Trade and Market in the Early Empires: Economies in History and Theory* (Glencoe IL 1957) 243-269.
- Great Transformation: K. Polanyi, The Great Transformation (New York 1944).
- Poll, Die διάγραφον-Steuer: I. Poll, Die διάγραφον-Steuer im spätbyzantinischen und früh-arabischen Ägypten. *Tyche 14*, 1999, 237-274.
- Poncelet, Boémond: A. Poncelet, Boémond et S. Léonard. *AnBoll 31*, 1912, 24-44.
- Popović, Balkan Fairs: M. S. Popović, New Insights into the History of Balkan Fairs in the Historical Region of Macedonia (13th-19th Centuries). *Bulgaria Mediaevalis 2*, 2011, 757-776.
- Popper, Logik der Forschung: K. R. Popper, Logik der Forschung (Tübingen 1959).
- Poulsen, Pilgrim Flask: B. Poulsen, A Pilgrim Flask from Halikarnassos. In: L. Karlsson / S. Carlsson / J. Blid Kullberg (Hrsg.), *Λάβρος: Studies Presented to Pontus Hellström. Boreas 35* (Uppsala 2014) 479-495.
- Pratsch, Hagiographischer Topos: T. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit. *Millennium-Studien 6* (Berlin 2005).
- Inkubationsdarstellungen: T. Pratsch, »...erwachte und war geheilt«: Inkubationsdarstellungen in byzantinischen Heiligenviten. *Zeitschrift für antikes Christentum 17*, 2013, 68-86.
- Jugendliche: T. Pratsch, Jugendliche und Heilung. In: D. Ariantzi (Hrsg.), *Coming of Age in Byzantium: Adolescence and Society* (Berlin 2017) 237-249.
- Platz der Grabeskirche: T. Pratsch, Der Platz der Grabeskirche in der christlichen Verehrung im Osten. In: T. Pratsch (Hrsg.), *Konflikt und Bewältigung. Die Zerstörung der Grabeskirche zu Jerusalem im Jahre 1009* (Berlin 2011) 57-66.
- Prigent, Confiscation des patrimoines pontificaux: V. Prigent, Les empereurs isauriens et la confiscation des patrimoines pontificaux d'Italie du Sud. *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge 116*, 2004, 557-594.
- Le stockage: V. Prigent, Le stockage du grain dans le monde byzantin (VII^e-XII^e siècle). *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge 120*, 2008, 7-37.
- Pringle, Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: D. Pringle, The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus 1-4 (Cambridge 1993-2009).

- Pilgrimage: D. Pringle, *Pilgrimage to Jerusalem and the Holy Land, 1187-1291*. *Crusade Texts in Translation* 23 (Farnham 2012).
- Prinzing, Bild Justinians: G. Prinzing, *Das Bild Justinians I. in der späteren Überlieferung der Byzantiner vom 7. bis 15. Jahrhundert*. *FM* 7, 1986, 1-99.
- Pryor, *Origins of Economy*: F. L. Pryor, *The Origins of the Economy: A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies* (New York 1977).
- Pryor, *Geography*: J. H. Pryor, *Geography, Technology, and War. Studies in the Maritime History of the Mediterranean 649-1571* (Cambridge 1988).
- Puzicha, *Christus peregrinus*: M. Puzicha, *Christus peregrinus: die Fremdenaufnahme (Mt 25, 35) als Werk der privaten Wohltätigkeit im Urteil der Alten Kirche*. *Münsterische Beiträge zur Theologie* 47 (Münster 1980).
- Pülz, *Archaeological Evidence*: *Archaeological Evidence of Christian Pilgrimage in Ephesus*. *Herom* 1, 2012, 225-260.
- Ephesos als Pilgerzentrum: A. Pülz, *Ephesos als christliches Pilgerzentrum*. *Mitteilungen zur Christlichen Archäologie* 16, 2010, 71-102.
- Quatremère / Smith, *Thesaurus Syriacus*: É. M. Quatremère / R. P. Smith, *Thesaurus Syriacus* (Oxford 1879/1901).
- Ragia, *Latros*: E. Ragia, *Λάτρος: ένα άγνωστο μοναστικό κέντρο στη δυτική Μικρά Ασία, με λεπτομερή σχολιασμό των εγγράφων του αρχείου της μονής Θεοτόκου του Στύλου* (Thessalonikē 2008).
- Rāgib, *Sauf-conduits*: Y. Rāgib, *Sauf-conduits d'Égypte omeyyade et abbasside*. *Annales islamologiques* 31, 1997, 143-168.
- Rahmani, *Eulogia Stamp from the Gaza Region*: L. Y. Rahmani, *A »Eulogia« Stamp from the Gaza Region*. *Israel Exploration Journal* 20, 1970, 105-108.
- Eulogia Tokens: L. Y. Rahmani, *Eulogia Tokens from Byzantine Bet She'an*. *'Atiqot* 22, 1993, 109-119.
- Solomon Tokens: L. Y. Rahmani, *The Byzantine Solomon »Eulogia« Tokens in the British Museum*. *Israel Exploration Journal* 49, 1999, 92-104.
- Raptis, *Emporikos chartēs*: K. Th. Raptis, *Ο εμπορικός χάρτης της βυζαντινής Θεσσαλονίκης: ιχνηλατώντας τις αγορές της πόλης από τον 9^ο αιώνα έως την οθωμανική κατάκτηση*. *DeltChrA* 38, 2017, 105-124.
- Rautman, *Stylite Ampulla at Sardis*: M. L. Rautman, *A Stylite Ampulla at Sardis*. *TM* 15, 2005, 713-721.
- Re, *From Greek Southern Italy to Jerusalem*: M. Re, *From Greek Southern Italy to Jerusalem: Monks, Saints and Pilgrims*. In: E. Hadjityrionos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessalonica 2008) 171-176.
- Italo-Greek Hagiography: M. Re, *Italo-Greek Hagiography*. In: S. Efthymiadis (Hrsg.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography 1: Periods and Places* (Farnham 2011) 227-258.
- Redigolo, *San Mena*: A. Redigolo, *San Mena: iconografia, origini e diffusione del culto* [unpubl. Diss. Venezia 2012].
- Reekmans, *Implantation monumentale*: L. Reekmans, *L'implantation monumentale chrétienne dans la paysage urbain de Rome de 300 à 850*. In: *Actes du 11^e congrès intern. d'archéologie chrétienne 2* (Rome 1989) 861-916.
- Siedlungsbildung: L. Reekmans, *Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten*. In: E. Dassmann / K. S. Frank (Hrsg.), *Pietas: Festschrift für Bernhard Kötting*. *JbAC, suppl.* 8 (Münster 1980) 325-355.
- Reichert, *Asien und Europa*: F. Reichert, *Asien und Europa im Mittelalter: Studien zur Geschichte des Reisens* (Göttingen 2014).
- Reinstein, *Economics of the Gift*: D. Reinstein, *The Economics of the Gift*. In: F. Carlà / M. Gori (Hrsg.), *Gift Giving and the »Embedded« Economy in the Ancient World*. *Akademiekonferenzen* 17 (Heidelberg 2014) 85-101.
- Resmini, *St. Maximin vor Trier*: B. Resmini, *Die Benediktinerabtei St. Maximin vor Trier*. *Germania Sacra*, 3. F. 11: *Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier* (Berlin 2016).
- Rey-Coquais, *Inscriptions du Mont Admirable*: J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions du Mont Admirable*. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 52, 1991/1992, 199-226.
- Reynolds, *Monasticism in Early Islamic Palestine*: D. Reynolds, *Monasticism in Early Islamic Palestine: Contours of Debate*. In: R. G. Hoyland (Hrsg.), *The Late Antique World of Early Islam: Muslims among Christians and Jews in the East Mediterranean*. *Studies in Late Antiquity and Early Islam* 25 (Princeton 2015) 339-391.
- Riant, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae*: P. E. D. Riant, *Exuviae Sacrae Constantinopolitanae 1-2* (Genf 1877-1878; Ndr. Paris 2004).
- L'invention de la sépulture des patriarches: P. E. D. Riant, *L'invention de la sépulture des patriarches Abraham, Isaac et Jacob à Hébron, le 25 juin 1119*. *AOL* 2, 1884, 411-421. 512-513.
- Voyage en Terre-Sainte: P. E. D. Riant, *Voyage en Terre-Sainte d'un maire de Bordeaux au XIV^e siècle*. *AOL* 2, 1884, 378-388.
- Riba, *Le voyage*: B. Riba, *Le voyage des pèlerins chrétiens dans le Proche-Orient antique au témoignage de l'archéologie (IV^e-VII^e siècles)*. *Antiquité Tardive* 24, 2016, 171-184.
- Ricci, *Alahan*: A. Ricci, *Alahan, di nuovo*. *Rivista dell'istituto di archeologia e storia dell'arte* 66, 2011, 37-48.
- Richard, *Pilgrimage*: J. Richard, *Pilgrimage, Christian*. In: J. B. Friedman / K. Mossler (Hrsg.), *Trade, Travel, and Exploration in the Middle Ages: An Encyclopedia* (New York 2000) 478-483.
- Richter/Furubotn, *Neue Institutionenökonomik*: R. Richter / E. G. Furubotn, *Neue Institutionenökonomik. Eine Einführung und kritische Würdigung* (Tübingen 1996).
- Riedel, *Kirchenrechtsquellen*: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien* (Leipzig 1900; Ndr. Aalen 1968).
- Rigo, *Alle origini dell'Athos*: A. Rigo, *Alle origini dell'Athos: la vita di Pietro l'Athonita* (Magnano 1999).
- Riley-Smith, *Death and Burial of Latin Pilgrims*: J. Riley-Smith, *The Death and Burial of Latin Christian Pilgrims to Jerusalem and Acre, 1099-1291*. *Crusades* 7, 2008, 165-179.
- von Rintelen, *Italia Byzantina*: W. von Rintelen, *Kultgeographische Studien in der Italia Byzantina. Untersuchungen über die Kulte des Erzengels Michael und der Madonna di Constantinopoli in Süditalien*. *Archiv für Vergleichende Kulturwissenschaft* 3 (Meisenheim a. Glan 1968).
- Risos, *Vlachs of Larissa*: A. Risos, *The Vlachs of Larissa in the 10th Century*. *Byzantinoslavica* 51, 1990, 202-207.

- Robbins, Nature and Significance of Economic Science: L. Robbins, An Essay on the Nature and Significance of Economic Science (London 21935).
- Roberg, Das älteste Nekrolog: F. Roberg, Das älteste »Nekrolog« des Klosters St. Maximin vor Trier. MGH Libri mem. N. S. 8 (Hannover 2008).
- Robert, Documents d'Asie Mineure: L. Robert, Documents d'Asie Mineure. Bulletin de correspondance hellénique 108, 1984, 457-532.
- Rochow, Kaiser Konstantin: I. Rochow, Kaiser Konstantin V. (741-775): Materialien zu seinem Leben und Nachleben. BBS 1 (Frankfurt a. M. 1994).
- Rodziewicz, Philoxenite: M. Rodziewicz, Philoxenite: Pilgrimage Harbor of Abu Mina. Bulletin de la société d'archéologie d'Alexandrie 47, 2003, 27-47.
- Rose, Church Union Plans: R. B. Rose, Church Union Plans in the Crusader Kingdoms: An Account of a Visit by the Greek Patriarch Leontios to the Holy Land in A.D. 1177-1178. The Catholic Historical Review 73, 1987, 371-390.
- Rosenqvist, Local Worshipers: J. O. Rosenqvist, Local Worshipers, Imperial Patrons: Pilgrimage to St. Eugenios of Trebizond. DOP 56, 2002, 193-212.
- Röhrich, Bibliotheca: R. Röhrich, Bibliotheca Geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichnis der von 333 bis 1878 verfassten Literatur über das Heilige Land mit dem Versuch einer Cartographie (Berlin 21963).
- Rostovtzeff, Social and Economic History: M. I. Rostovtzeff, The Social and Economic History of the Roman Empire 1-2 (Oxford 21957).
- Röwekamp, Egeria: G. Röwekamp, Egeria, Itinerarium / Reisebericht, mit Auszügen aus Petrus Diaconus, De locis sanctis / Die heiligen Stätten. Fontes Christiani 29 (Darmstadt 2017).
- Ruffing, Neue Institutionenökonomik: K. Ruffing, Neue Institutionenökonomik (NIÖ) und antike Wirtschaft. In: K. Droß-Krüpe / S. Föllinger / K. Ruffing (Hrsg.), Antike Wirtschaft und ihre kulturelle Prägung (Wiesbaden 2016) 11-22.
- Runciman, Protectorate: S. Runciman, The Byzantine »Protectorate« in the Holy Land in the XI Century. Byzantion 18, 1946/1948, 207-215.
- Rupprecht, Cosmas et Damianus: E. Rupprecht (Hrsg.), Cosmae et Damiani sanctorum medicorum vitam et miracula e codice Londinensi. Neue deutsche Forschungen 20 (Berlin 1935).
- Russell, Archaeological Context of Magic: J. Russell, The Archaeological Context of Magic in the Early Byzantine Period. In: H. Maguire (Hrsg.), Byzantine Magic (Washington, D.C. 1995) 35-50.
- Rutherford, State Pilgrims and Sacred Observers: I. Rutherford, State Pilgrims and Sacred Observers in Ancient Greece: A Study of Theoria and Theoroi (Cambridge 2013).
- Sahner, Christian Martyrs: C. C. Sahner, Christian Martyrs under Islam: Religious Violence and the Making of the Muslim World (Princeton 2018).
- de Sainte-Marthe, Gallia Christiana: D. de Sainte-Marthe, Gallia Christiana, in provincias ecclesiasticas distributa, qua series & historia archiepiscoporum, episcoporum & abbatum ab origine ecclesiarum ad nostra tempora 1-16 (Parisii 1715-1865).
- Saller/Bagatti, Town of Nebo: S. J. Saller / B. Bagatti, The Town of Nebo (Khirbet el-Mekhayyat) with a Brief Survey of Other Ancient Christian Monuments in Transjordan. Pubblicazioni dello Studium Biblicum Franciscanum 7 (Jerusalem 1949).
- Sanfo, Hierapolis: V. Sanfo, Hierapolis di Frigia, 1957-1987 (Milano 1988).
- Sartiaux, Nouvelles recherches: F. Sartiaux, Nouvelles recherches sur le site de Phocée. CRAI 65, 1921, 119-129.
- Saunders, Qal'at Seman: W. B. R. Saunders, Qal'at Seman: A Frontier Fort of the Tenth and Eleventh Centuries. In: S. Mitchell (Hrsg.), Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia (Oxford 1983) 291-303.
- Savage, Pilgrimages and Shrines: H. L. Savage, Pilgrimages and Shrines in Palestine and Syria after 1095. In: H. W. Hazard (Hrsg.), The Art and Architecture of the Crusader States. A History of the Crusades 4 (Madison WI 1977) 36-68.
- Saxer, Pilgerwesen in Italien: V. Saxer, Pilgerwesen in Italien und Rom im späten Altertum und Frühmittelalter. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991 (Münster 1995) 36-57.
- Schachner, Archaeology of the Stylite: L. A. Schachner, The Archaeology of the Stylite. In: D. M. Gwynn / S. Bangert (Hrsg.), Religious Diversity in Late Antiquity. Late Antique Archaeology 6 (Leiden 2010) 329-397.
- Schäfer, Bronzestempel des Isidor: S. Schäfer, Δέξαι εὐλογίαν: Der Bronzestempel mit der Darstellung des heiligen Isidor von Chios und sein möglicher Verwendungszweck. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 327-342.
- Schaller, Erzengel Michael: A. Schaller, Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter: Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita. Vestigia Bibliae 26/27 (Bern 2006).
- Schauta, Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen: M. Schauta, Die ersten Jahrhunderte christlicher Pilgerreisen im Spiegel spätantiker und frühmittelalterlicher Quellen. Grazer altertumskundliche Studien 10 (Frankfurt a. M. 2008).
- Scheidel, Approaching the Roman Economy: W. Scheidel, Approaching the Roman Economy. In: W. Scheidel (Hrsg.), The Cambridge Companion to the Roman Economy (Cambridge 2012) 1-21.
- Scheidel/Morris/Saller, Introduction: W. Scheidel / I. Morris / R. P. Saller, Introduction. In: W. Scheidel / I. Morris / R. P. Saller (Hrsg.), The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World (Cambridge 2007) 1-12.
- Schein, Latin Hospices: S. Schein, Latin Hospices in Jerusalem in the Late Middle Ages. ZDPV 101, 1985, 82-92.
- Scherrer, Historical Topography of Ephesos: P. Scherrer, The Historical Topography of Ephesos. In: D. Parrish (Hrsg.), Urbanism in Western Asia Minor. New Studies on Aphrodisias, Ephesos, Hierapolis, Pergamon, Perge and Xanthos (Portsmouth RI 2001) 57-87.
- Schick, Christian Communities: R. Schick, The Christian Communities of Palestine from Byzantine to Islamic Rule: A Historical and Archaeological Study. Studies in Late Antiquity and Early Islam 2 (Princeton 1995).
- Who Came on Pilgrimage: R. Schick, Who Came on Pilgrimage to Jerusalem in the Mamluk and Ottoman Periods? An Interreligious Comparison. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 243-258.
- Schilbach, Metrologie: E. Schilbach, Byzantinische Metrologie. Handbuch der Altertumswissenschaft 12,4 (München 1970).
- Schmid, Byzantisches Zehntwesen: H. F. Schmid, Byzantisches Zehntwesen. Jahrbuch der österreichischen byzantinischen Gesellschaft 6, 1957, 45-110.
- Schon, Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium: D. Schon, Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium und das authentische Recht im

- christlichen Orient: eine Untersuchung zur Tradition des Kirchenrechts in sechs katholischen Ostkirchen. Das östliche Christentum, N. F. 47 (Würzburg 1999).
- Schmelz, Kirchliche Amtsträger: G. Schmelz, Kirchliche Amtsträger im spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka (München, Leipzig 2002).
- Schmugge, Anfänge des Pilgerverkehrs: L. Schmugge, Zu den Anfängen des organisierten Pilgerverkehrs und zur Unterbringung und Verpflegung von Pilgern im Mittelalter. In: H. C. Peyer (Hrsg.), Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien 3 (München 1983) 37-60.
- Schneider, Blachernen: A. M. Schneider, Die Blachernen. Oriens 4, 1951, 82-120.
- Euphemia: A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon. In: A. Grillmeier / H. Bacht (Hrsg.), Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart 1 (Würzburg 1951) 291-302.
- Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita: A. M. Schneider, Das Itinerarium des Epiphanius Hagiopolita. ZDPV 63, 1940, 143-154.
- Samos: A. M. Schneider, Samos in frühchristlicher und byzantinischer Zeit. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts in Athen 54, 1929, 96-141.
- Schreiner, Brief an Robert von Flandern: P. Schreiner, Der Brief Alexios' I. Komnenos an den Grafen Robert von Flandern und das Problem gefälschter byzantinischer Kaiserschreiben in den westlichen Quellen. In: G. di Gregorio / O. Kresten (Hrsg.), Documenti medievali greci e latini: studi comparativi (Spoleto 1998) 111-140.
- Konstantinopel: P. Schreiner, Konstantinopel – eine Stadt ohne Menschen? Reisende aus fünf Kulturkreisen berichten. In: F. Reichert (Hrsg.), Fernreisen im Mittelalter. Das Mittelalter: Perspektiven mediävistischer Forschung 3,2 (1998) 127-139.
- Schuhmann, Sakraltopographie von Resafa: A. Schuhmann, Die Entwicklung der Sakraltopographie von Resafa/Sergiopolis und die Inszenierung des Ortes als Stätte des Sergiosmartyriums. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 59-72.
- Schuster, Una collezione d'eulogie: I. Schuster, Di una collezione d'eulogie dei luoghi santi di Palestina. Nuovo bullettino di archeologia cristiana 7, 1901, 259-268.
- Scott/Kamili, Late Byzantine Glazed Pottery: J. A. Scott / D. C. Kamili, Late Byzantine Glazed Pottery from Sardis. In: Actes du 15^e congrès intern. d'études byzantines 2,2 (Athènes 1981) 679-696.
- Di Segni, Epigraphic Documentation: L. di Segni, Epigraphic Documentation on Building in the Provinces of Palaestina and Arabia, 4th-7th c. In: J. H. Humphrey (Hrsg.), The Roman and Byzantine Near East 2 (Portsmouth RI 1999) 149-178.
- Seibt, Enigma of Soteropolis: W. Seibt, The Enigma of Soteropolis. REB 75, 2017, 321-327.
- Semoglou, Paratērēseis: A. Semoglou, Παρατηρήσεις στον διάκοσμο των πύλων ευλογιών από το προσκύνημα του Αγίου Ιωάννη του Θεολόγου στην Έφεσο. Βυζαντινά 25, 2005, 99-116.
- Thekla: A. Semoglou, Η Θέκλα στην αυγή του χριστιανισμού: εικονογραφική μελέτη της πρώτης γυναίκας μάρτυρα στην τέχνη της Ύστερης Αρχαιότητας (Thessalonikē 2014).
- Ševčenko, Early Period of the Sinai Monastery: I. Ševčenko, The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions. DOP 20, 1966, 255-264.
- Sever Georgousakis, Pilgrim's Self-Identification: D. Sever Georgousakis, A Pilgrim's Self-Identification: Sixth-and Seventh-Century Lead Pilgrim Flasks from the Holy Land. Diogenes 4, 2016, 35-48.
- Severin, Pilgerwesen und Herbergen: H.-G. Severin, Pilgerwesen und Herbergen. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991 (Münster 1995) 329-339.
- Shahîd, Arab Christian Pilgrimages: I. Shahîd, Arab Christian Pilgrimages in the Proto-Byzantine Period (V-VII Centuries). In: D. Frankfurter (Hrsg.), Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt (Leiden 1998) 373-389.
- Byzantium and Arabs in the Fifth Century: I. Shahîd, Byzantium and the Arabs in the Fifth Century (Washington, D.C. 1989).
- Shaw, Bandit Highlands: B. Shaw, Bandit Highlands and Lowland Peace: The Mountains of Isauria-Cilicia. Journal of the Economic and Social History of the Orient 33, 1990, 199-233.
- Shepard, Holy Land: J. Shepard, Holy Land, Lost Lands, Realpolitik: Imperial Byzantine Thinking about Syria and Palestine. Al-Qanṭara 33, 2012, 505-545.
- Sheridan, Monastic Xeniteia: M. Sheridan, Monastic Xeniteia. In: M. Sheridan (Hrsg.), From the Nile to the Rhone and beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation. Analecta Monastica 12 (Roma 2012) 467-478.
- Shetereva, Early Christian Ampullae: I. Shetereva, Early Christian Ampullae from Sliven, South Bulgaria. Archaeologia Bulgarica 3, 1999, 85-88.
- Sigalas, Enkomion: A. Sigalas, Des Chryssippos von Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron. ByzA 7 (Leipzig 1921).
- Sijpesteijn/Clackson, Trilingual Tax Demand: P. M. Sijpesteijn / S. Clackson, P. Clackson 45-46. A Mid-Eighth-Century Trilingual Tax Demand Related to the Monastery of Apa Apollo at Bawit. In: A. Boud'Hors / J. Clackson / C. Louis / P. M. Sijpesteijn (Hrsg.), Monastic Estates in Late Antiquity and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri, and Essays in Memory of Sarah Clackson (Cincinnati OH 2009) 102-119.
- Silber, Neither Mauss nor Veyne: I. F. Silber, Neither Mauss, nor Veyne: Peter Brown's Interpretative Path to the Gift. In: M. L. Satlof (Hrsg.), The Gift in Antiquity (Malden MA 2013) 202-220.
- Simek, Altnordische Kosmographie: R. Simek, Altnordische Kosmographie: Studien und Quellen zu Weltbild und Weltbeschreibung in Norwegen und Island vom 12. bis zum 14. Jahrhundert. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 4 (Berlin 1990).
- Simon, Frühbyzantinisches Emphyteuserrecht: D. Simon, Das frühbyzantinische Emphyteuserrecht. In: J. Modrzejewski / D. Liebs (Hrsg.), Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte 3 (Köln 1982) 365-422.
- Simonsen, Caliphal Taxation System: J. B. Simonsen, Studies in the Genesis and Early Development of the Caliphal Taxation System with Special References to Circumstances in the Arab Peninsula, Egypt and Palestine (Copenhagen 1988).
- Simpson, Propaganda Value: A. J. Simpson, The Propaganda Value of Imperial Patronage: Ecclesiastical Foundations and Charitable Establishments in the Late Twelfth Century. BZ 108, 2015, 179-206.

- Şimşek/Duman, Ampullalar: C. Şimşek / B. Duman, Laodikeia da Bulunan Ampullalar. *Olba* 15, 2007, 73-102.
- Sivan, Pilgrimage: H. S. Sivan, Pilgrimage, Monasticism, and the Emergence of Christian Palestine in the 4th Century. In: R. G. Ousterhout (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*. Illinois Byzantine Studies 1 (Urbana IL 1990) 54-65.
- Sklarakides, Holy Fire: C. K. Sklarakides, Holy Fire – The Miracle of Holy Saturday at the Tomb of Christ: Forty-Five Historical Accounts (9th-16th c.) (Athens 2011).
- Smyrliis, Fortune des grands monastères byzantins: K. Smyrliis, La fortune des grands monastères byzantins (fin du X^e-milieu du XIV^e siècle). Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 21 (Paris 2006).
- Management of Monastic Estates: K. Smyrliis, The Management of Monastic Estates: The Evidence of the Typika. *DOP* 56, 2002, 245-261.
- Priesthood: K. Smyrliis, Priesthood and Empire: Ecclesiastical Wealth and Privilege under the Early Palaiologoi. In: C. Gastgeber / E. Mitsiou / J. Preiser-Kapeller / V. Zervan (Hrsg.), *The Patriarchate of Constantinople in Context and Comparison* (Wien 2017) 94-103.
- Trade Regulation: K. Smyrliis, Trade Regulation and Taxation in Byzantium, Eleventh-Twelfth Centuries. In: N. Necipoğlu / P. Magdalino (Hrsg.), *Trade in Byzantium* (Istanbul 2016) 65-87.
- Smyrliis/Banev/Konstantinidis, Mount Athos: K. Smyrliis / G. Banev / G. Konstantinidis, Mount Athos and the Economy of Chalkidike, Tenth to Fifteenth Century. In: K. Chrysochoidēs (Hrsg.), *Η εξακτινωση του Αγίου Όρους στον ορθόδοξο κόσμο: τα μετόχια* (Thessalonikē 2015) 35-39.
- Sode, Viten des Michael Synkellos und der Graptoi: C. Sode, Jerusalem – Konstantinopel – Rom: die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi. *Altertumswissenschaftliches Kolloquium* 4 (Stuttgart 2001).
- Sodini, Collection Michel Khoury: J.-P. Sodini, Objets de dévotion de la collection Michel Khoury. *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 63, 2010/2011, 19-62.
- Eulogies trouvées: J.-P. Sodini, Eulogies trouvées à Qal'at Sem'an (Saint-Syméon près d'Alep) ne représentant pas le saint. In: F. Baratte / J.-P. Caillet / C. Metzger (Hrsg.), *Orbis romanus christianusque: ab Diocletiani aetate usque ad Hieracium*. Travaux sur l'Antiquité Tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval (Paris 1995) 225-236.
- Hierarchisation des espaces: J.-P. Sodini, La hiérarchisation des espaces à Qalat Sem'an. In: M. Kaplan (Hrsg.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident: études comparées*. Byzantina Sorbonensia 18 (Paris 2001) 251-262.
- Iconographie de Syméon l'Alépin: J.-P. Sodini, Remarques sur l'iconographie de Syméon l'Alépin, le premier Stylite. *Monuments et Mémoires*. Fondation Eugène Piot 70, 1989, 29-53.
- Influence de Syméon: J.-P. Sodini, Saint Syméon: l'influence de saint Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène. In: J. Leclant / J. de la Genière / A. Vauchez (Hrsg.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'antiquité à l'époque moderne* (Paris 2010) 295-322.
- La terre de semelles: J.-P. Sodini, La terre de semelles: images pieuses ramenées par les pèlerins des Lieux saints (Terre sainte, martyria d'Orient). *Journal des savants* 1, 2011, 77-140.
- Lieu de pèlerinage: J.-P. Sodini, Saint Syméon, lieu de pèlerinage. *DeltChrA* 38, 2017, 1-34.
- Nouvelles eulogies: J.-P. Sodini, Nouvelles eulogies de Syméon. In: C. Jolivet-Lévy / M. Kaplan / J.-P. Sodini (Hrsg.), *Les saints et leur sanctuaire à Byzance: textes, images et monuments*. Byzantina Sorbonensia 11 (Paris 1993) 25-33.
- Stylites syriens: J.-P. Sodini, Les stylites syriens (V^e-VI^e siècles) entre cultes locaux et pèlerinages »internationaux«. In: A. Vauchez (Hrsg.), *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours: actes du Congrès national des sociétés historiques et scientifiques* (Paris 2012) 5-23.
- Tombes privilégiées: J.-P. Sodini, Les »tombes privilégiées« dans l'Orient chrétien (à l'exception du diocèse d'Égypte). In: Y. Duval / J.-C. Picard (Hrsg.), *L'inhumation privilégiée du IV^e au VIII^e siècle en Occident* (Paris 1986) 233-243.
- Wallfahrtszentrum: J.-P. Sodini, Qal'at Sem'an: ein Wallfahrtszentrum. In: E. M. Rupprechtsberger (Hrsg.), *Syrien von den Aposteln zu den Kalifen* (Linz 1993) 128-143.
- Sodini/Morrisson, Niveaux d'occupation: J.-P. Sodini / C. Morisson, Niveaux d'occupation et de fréquentation d'un site de pèlerinage: Saint-Syméon des Byzantins aux califes. In: A. Borrut / M. Debié / A. Papaconstantinou / D. Pieri / J.-P. Sodini (Hrsg.), *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides: peuplement et dynamiques spatiales* (Turnhout 2012) 123-138.
- Sodini u. a., Argiles et eulogies: J.-P. Sodini / M. Gérard / A. Person / C. Metzger, Argiles et eulogies en forme de jetons: Qal'at Sem'an en est-il une source possible? In: H. Maguire (Hrsg.), *Materials Analysis of Byzantine Pottery* (Washington, D.C. 1998) 9-24.
- Sokolov, Verehrung: K. Sokolov, Die Verehrung des hl. Demetrios von Thessaloniki im Zweiten Bulgarischen Reich anhand archäologischer Funde. In: Ariantzi/Eichner, *Seelenheil* 119-130.
- Sonderkamp, Kanonikon: J. A. M. Sonderkamp, Eine Textsammlung zum Kanonikon. *FM* 9, 1993, 113-136.
- Sophianos, Nikolaos: D. Z. Sophianos, Άγιος Νικόλαος ὁ ἐν Βουναίη: ἀνέκδοτα ἀγιολογικά κείμενά – ἱστορικά εἰδήσεις περὶ τῆς μεσαιωνικῆς Θεσσαλίας (10ο αἰῶν) (Athēna 1972).
- Sotinel, Christian Gift: C. Sotinel, The Christian Gift and its Economic Impact in Late Antiquity. In: C. Sotinel (Hrsg.), *Church and Society in Late Antique Italy and Beyond* (Farnham 2010) IX, 1-23.
- Soustal, Nikopolis: P. Soustal, Nikopolis und Kephallenia. *TIB* 3 (Wien 1981).
- Thrakien: P. Soustal, Thrakien (Thrake, Rhodope und Haimimontos). *TIB* 6 (Wien 1991).
- Spera, Johannipolis: L. Spera, Dalla tomba alla »città« di Paolo: profilo topografico della Johannipolis. In: O. Bucarelli / M. M. Morales (Hrsg.), *Paulo apostolo martyri: l'apostolo San Paolo nella storia, nell'arte e nell'archeologia* (Roma 2011) 119-161.
- Spier, Byzantine Magical Amulets: J. Spier, Medieval Byzantine Magical Amulets and their Tradition. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56, 1993, 25-62.
- Spieser, Thessalonique: J.-M. Spieser, Thessalonique et ses monuments du IV^e au VI^e siècle. Contribution à l'étude d'une ville paléochrétienne (Paris 1984).
- Starodubcev, Sveti vrtlar: T. Starodubcev, Свети вртлар и свети епископ: представе и поштовање светих мученика са именом Фока. *Zograf* 37, 2013, 37-53.

- Stavrakos, Molybdoskepastos: C. Stavrakos, *The Sixteenth-Century Donor Inscriptions in the Monastery of the Dormition of the Virgin (Theotokos Molybdoskepastos): The Legend of the Emperor Constantine IV as Founder of Monasteries in Epirus* (Wiesbaden 2013).
- Stephenson, Tomb of Basil: P. Stephenson, *The Tomb of Basil II*. In: A. Monchizadeh / L. M. Hoffmann (Hrsg.), *Zwischen Polis, Provinz und Peripherie. Beiträge zur byzantinischen Geschichte und Kultur* (Wiesbaden 2005) 227-238.
- Sternberg, *Orientalium more secutus*: T. Sternberg, *Orientalium more secutus. Räume und Institutionen der Caritas des 5. bis 7. Jh. in Gallien*. JbAC, Ergänzungsband 16 (Münster 1991).
- Stoddard, *Defining and Classifying Pilgrimages*: R. H. Stoddard, *Defining and Classifying Pilgrimages*. In: R. H. Stoddard / A. Morinia (Hrsg.), *Sacred Places, Sacred Spaces: The Geography of Pilgrimages* (Baton Rouge LA 1997) 41-60.
- Stone, *Dorylaion Revisited*: A. F. Stone, *Dorylaion Revisited: Manuel I Komnenos and the Refortification of Dorylaion and Soublaion in 1175*. REB 61, 2003, 183-199.
- Grand Hetaireiarch: A. F. Stone, *The Grand Hetaireiarch John Doukas: The Career of a Twelfth-Century Soldier and Diplomat*. Byzantion 69, 1999, 145-164.
- Stone, *Armenian Pilgrim*: M. E. Stone, *An Armenian Pilgrim to the Holy Land in the Early Byzantine Era*. Revue des études arméniennes 18, 1984, 173-178.
- Holy Land Pilgrimage of Armenians: M. E. Stone, *Holy Land Pilgrimage of Armenians before the Arab Conquest*. Revue biblique 93, 1986, 93-110.
- Stopani, *Le vie di pellegrinaggio*: R. Stopani, *Le vie di pellegrinaggio del Medioevo: gli itinerari per Roma, Gerusalemme, Compostella* (Firenze 1991).
- Via Francigena: R. Stopani, *La Via Francigena: una strada europea nell'Italia del Medioevo* (Firenze 21992).
- Via Francigena del Sud: R. Stopani, *La Via Francigena del Sud: l'Appia Traiana nel Medioevo. Le vie della storia* 11 (Firenze 1992).
- Stopford, *Archaeology of Pilgrimage*: J. Stopford, *Some Approaches to an Archaeology of Christian Pilgrimage*. World Archaeology 26, 1994, 57-72.
- Strube, *Baudekoration*: Ch. Strube, *Baudekoration im Nordsyrischen Kalksteinmassiv 1: Kapitell-, Tür- und Gesimsformen der Kirchen des 4. und 5. Jahrhunderts n. Chr. Damaszener Forschungen* 5 (Mainz 1993).
- Qasr ibn Wardan: Ch. Strube, *Die Kapitelle von Qasr ibn Wardan: Antiocheia und Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. JbAC 26, 1983, 59-106.
- Tote Städte: Ch. Strube, *Die »Toten Städte«. Stadt und Land in Nord-syrien während der Spätantike* (Mainz 2000).
- Sumption, *Pilgrimage*: J. Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* (London 1975).
- Svoronos, *Privilèges de l'Église*: N. G. Svoronos, *Les privilèges de l'Église à l'époque des Comnènes: un rescrit inédit de Manuel I^{er} Comnène*. TM 1, 1965, 325-392.
- Swoboda/Keil/Knoll, *Denkmäler aus Lykaonien*: H. Swoboda / J. Keil / F. Knoll, *Denkmäler aus Lykaonien, Pamphylien und Isaurien*. Deutsche Gesellschaft der Wissenschaften und Künste für die Tschechoslowakische Republik in Prag (Brünn 1935).
- Syon, *Souvenirs*: D. Syon, *Souvenirs from the Holy Land: A Crusader Workshop of Lead Ampullae from Acre*. In: S. Rozenberg (Hrsg.), *Knights of the Holy Land: The Crusader Kingdom of Jerusalem* (Jerusalem 1999) 111-115.
- Szabó, *Xenodochia*: T. Szabó, *Xenodochia, Hospitäler und Herbergen – kirchliche und kommerzielle Gastung im mittelalterlichen Italien (7. bis 14. Jahrhundert)*. In: H. C. Peyer (Hrsg.), *Gastfreundschaft, Taverne und Gasthaus im Mittelalter. Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien* 3 (München 1983) 61-92.
- Talbot, *Epigrams of Manuel Philes*: A.-M. M. Talbot, *Epigrams of Manuel Philes on the Theotokos tes Peges and its Art*. DOP 48, 1994, 135-165.
- Family Cults: A.-M. M. Talbot, *Family Cults in Byzantium: The Case of St Theodora of Thessalonike*. In: J. O. Rosenqvist (Hrsg.), *Λεμῶν: Studies Presented to Lennart Rydén on his 65th Birthday* (Uppsala 1996) 49-69.
- Holy Women of Byzantium: *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation*. Byzantine Saints' Lives in Translation 1 (Washington, D.C. 1996)
- Metaphrasis: A.-M. M. Talbot, *Metaphrasis in the Early Palaiologan Period: The Miracula of Kosmas and Damian by Maximos the Deacon*. In: E. Kountoura-Galake (Hrsg.), *The Heroes of the Orthodox Church: New Saints, 8th-16th c* (Athens 2004) 227-237.
- Miracula of Pege: A.-M. M. Talbot, *The Anonymous Miracula of the Pege Shrine in Constantinople*. Palaeoslavica 10, 2002, 222-228.
- Pilgrimage to Healing Shrines: A.-M. M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*. DOP 56, 2002, 153-173.
- Pilgrimage to the Holy Land: A.-M. M. Talbot, *Byzantine Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century*. In: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*. Orientalia Lovaniensia Analecta 98 (Leuven 2001) 97-110.
- Relics of New Saints: A.-M. M. Talbot, *The Relics of New Saints: Deposition, Translation, and Veneration in Middle and Late Byzantium*. In: C. J. Hahn / H. A. Klein (Hrsg.), *Saints and Sacred Matter: The Cult of Relics in Byzantium and Beyond* (Washington, D.C. 2015) 215-230.
- Two Accounts of Miracles: A.-M. M. Talbot, *Two Accounts of Miracles at the Pege Shrine in Constantinople*. TM 14, 2002, 605-615.
- Talbot/Johnson, *Miracle Tales*: A.-M. M. Talbot / S. F. Johnson, *Miracle Tales from Byzantium*. Dumbarton Oaks Medieval Library 12 (Cambridge MA 2012).
- Tamcke, *Abraham of Kashkar's Pilgrimage*: M. Tamcke, *Abraham of Kashkar's Pilgrimage*. Aram 18/19, 2006/2007, 477-482.
- Tavlakis, *Pilgrimages to Mount Athos*: I. Tavlakis, *The History of Pilgrimages to Mount Athos: An Initial Approach*. In: E. Hadjityrphonos (Hrsg.), *Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives* (Thessalonica 2008) 166-170.
- Taylor, *Christians and the Holy Places*: J. Taylor, *Christians and the Holy Places: The Myth of Jewish-Christian Origins* (Oxford 1993).
- Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie*: G. Tchalenko, *Villages antiques de la Syrie du Nord: Le Massif du Bélus à l'époque romaine* 1. Bibliothèque archéologique et historique de l'Institut français d'archéologie de Beyrouth 50 (Paris 1953).

- Tchekhanovets, Early Georgian Pilgrimage: Y. Tchekhanovets, Early Georgian Pilgrimage to the Holy Land. *Liber Annuus* 61, 2011, 453-471.
- Tchkoidze, Ilariōn: E. Tchkoidze, Ένας Γεωργιανός προσκυνητής στον βυζαντινό κόσμο του 9^{ου} αιώνα: ο άγιος Ιλαρίων ο Γεωργιανός (Athēna 2011).
- Teeter, Letters of Recommendation or Peace: T. M. Teeter, Letters of Recommendation or Letters of Peace? In: B. Kramer (Hrsg.), Akten des 21. intern. Papyrologenkongresses (Berlin 1997) 954-960.
- Telfer, Constantine's Holy Land Plan: W. Telfer, Constantine's Holy Land Plan. *SP* 1, 1957, 696-700.
- Temin, Roman Market Economy: P. Temin, The Roman Market Economy (Princeton 2012).
- Teteriatnikov, Devotional Crosses: N. Teteriatnikov, Devotional Crosses in the Columns and Walls of Hagia Sophia. *Byzantion* 68, 1998, 419-445.
- Virgin Zoodochos Pege: N. Teteriatnikov, The Image of the Virgin Zoodochos Pege: Two Questions Concerning its Origin. In: M. Vassilaki (Hrsg.), Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium (Aldershot 2004) 225-238.
- Teule, Perception of Jerusalem Pilgrimage: H. G. B. Teule, The Perception of the Jerusalem Pilgrimage in Syriac Monastic Circles. In: R. Lavenant (Hrsg.), 6th Symposium Syriacum (Roma 1994) 311-321.
- Thiel, Johanneskirche: A. Thiel, Die Johanneskirche in Ephesos. Spätantike, frühes Christentum, Byzanz B 16 (Wiesbaden 2005).
- Thomas, Charanis Thesis Revisited: J. P. Thomas, The Charanis Thesis Revisited. In: T. Geelhaar / J. Thomas (Hrsg.), Stiftung und Staat im Mittelalter. Eine byzantinisch-lateineuropäische Quellenanthologie in komparatistischer Perspektive. *Stiftungsgeschichten* 6 (Berlin 2011) 57-68.
- In perpetuum: J. P. Thomas, In perpetuum: Social and Political Consequences of Byzantine Patrons' Aspirations for Performance for their Foundations. In: M. Borgolte (Hrsg.), Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne: auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen. *Stiftungsgeschichten* 4 (Berlin 2005) 123-135.
- Private Religious Foundations: J. P. Thomas, Private Religious Foundations in the Byzantine Empire (Washington, D.C. 1987).
- Thomov, Maritime Ex-Voto Graffito: T. Thomov, Maritime Ex-Voto Graffito from the Church of Hagia Sophia, Constantinople. *Byzantinoslavica* 73, 2015, 57-74.
- Thomson, Armenian Pilgrim: R. W. Thomson, A Seventh Century Armenian Pilgrim on Mount Tabor. *Journal of Theological Studies*, N.S. 18, 1967, 27-33.
- Thomson, Relations between the Fatimid and Byzantine Empires: K. E. F. Thomson, Relations between the Fatimid and Byzantine Empires during the Reign of the Caliph al-Mustansir bi'llah, 1036-1094/427-487. *BMGS* 32, 2008, 50-62.
- Thonemann, Maeander Valley: P. Thonemann, The Maeander Valley: A Historical Geography from Antiquity to Byzantium. *Greek Culture in the Roman World* (Cambridge 2011).
- Thür, Spätantikes Ephesos: H. Thür, Das spätantike Ephesos. Aspekte zur Frage der Christianisierung des Stadtbildes. In: G. Brands / H.-G. Severin (Hrsg.), Die spätantike Stadt und ihre Christianisierung (Wiesbaden 2003) 259-273.
- Tjäder, Nichtliterarische lateinische Papyri Italiens: J.-O. Tjäder, Die nicht-literarischen lateinischen Papyri Italiens aus der Zeit 445-700: 1-3 (Lund 1955).
- Todt, Region und Patriarchat: K.-P. Todt, Region und griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit (969-1084) (Wiesbaden 2019).
- Todt/Vest, Syria: K.-P. Todt / B. A. Vest, Syria (Syria Prote, Syria Deutera, Syria Euphratesia) 1-3. *TIB* 15 (Wien 2014).
- Torrey, Letters of Simeon Stylite: C. C. Torrey, The Letters of Simeon the Stylite. *Journal of the American Oriental Society* 20, 1899, 253-276.
- Totev, Thessalonican Eulogia: K. Totev, Thessalonican Eulogia Found in Bulgaria: Lead Ampules, Enkolpia and Icons from the 12th-15th Centuries (Veliko Tärnovo 2011).
- Treu, Christliche Empfehlungs-Schemabriefe: K. Treu, Christliche Empfehlungs-Schemabriefe auf Papyrus In: T. Lefèvre (Hrsg.), *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof. E. de Strycker* (Antwerpen, Utrecht 1973) 629-636.
- van Tricht, Latin Renovatio: F. van Tricht, The Latin Renovatio of Byzantium: The Empire of Constantinople (1204-1228). *The Medieval Mediterranean* 90 (Leiden 2011).
- Troianos, Synodalakt des Sisinius: S. Troianos, Ein Synodalakt des Sisinius zu den bischöflichen Einkünften. *FM* 3 (1979) 211-220.
- Trombley, Exception of Euchaita: F. R. Trombley, The Decline of the Seventh-Century Town: The Exception of Euchaita. In: S. Vryonis jr. (Hrsg.), *Byzantine Studies in Honor of Milton V. Anastos* (Malibu 1985) 65-90.
- Tsafirir, Four Eulogia Tokens: Y. Tsafirir, Four Eulogia Tokens Found in Bet Shean – Scythopolis (Israel). In: R. Harreither / P. Pergola / R. Pillinger / A. Pülz (Hrsg.), Akten des 14. intern. Kongresses für christliche Archäologie 2 (Città del Vaticano 2006) 731-734.
- Tsantilas, Ioannēs Mauropous: G. Tsantilas, Ο Ιωάννης Μαυρόπουλος και η απεικόνιση των αυτοκρατόρων στο ναό του Αρχαγγέλου Μιχαήλ στο Σωσθένιο τον 11^ο αιώνα. *DeltChrA* 26, 2005, 327-338.
- Tucci, Servizi marittimi veneziani: U. Tucci, I servizi marittimi veneziani per il pellegrinaggio in Terrasanta nel Medioevo. *Studi veneziani*, N.S. 9, 1985, 43-66.
- Tuchelt, Didyma: K. Tuchelt, Didyma: Bericht über die Arbeiten der Jahre 1975-1979. *IstMitt* 30, 1980, 99-189.
- Türker, Myra'da Nikolaos: A. Ç. Türker, Myra'da Aziz Nikolaos'un Yağ Kultüyle İlişkili Seramik Kaplar. *Adalya* 8, 2005, 311-327.
- Turner, Center Out There: V. W. Turner, The Center Out There: Pilgrim's Goal. *History of Religions* 12, 1973, 191-230.
- Turner/Turner, Image and Pilgrimage: V. W. Turner / E. Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives (New York 1978).
- Turnovsky, Pottery of the Church of Mary: P. Turnovsky, Late Antique and Byzantine Pottery of the Church of St. Mary in Ephesos: An Introduction. *Rei Cretariae Romanae Fautorum Acta* 39, 2005, 217-224.
- Udovitch, Duration of Commercial Voyages: A. L. Udovitch, Time, the Sea and Society: Duration of Commercial Voyages on the Southern Shores of the Mediterranean during the High Middle Ages. In: *La navigazione mediterranea nell'alto medioevo. SCIAM* 25 (Spoleto 1978) 505-563.

- Ughelli, Italia sacra: F. Ughelli, Italia sacra sive de episcopis Italiae et insularum adjacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem 1-10 (Venetiis 1717-1722; Ndr. 1970).
- Ulbert, Archäologische Forschungen: T. Ulbert, Resafa-Sergiupolis. Archäologische Forschungen in der nord-syrischen Pilgerstadt. In: E. M. Rupprechtsberger (Hrsg.), Syrien von den Aposteln zu den Kalifen (Linz 1993) 112-127.
- Basilika des Heiligen Kreuzes: T. Ulbert, Die Basilika des Heiligen Kreuzes in Resafa-Sergiupolis. Resafa 2 (Mainz 1986).
- von Ulrich, Wallfahrt und Wallfahrtskritik: J. von Ulrich, Wallfahrt und Wallfahrtskritik bei Gregor von Nyssa. *Journal of Ancient Christianity* 3, 1999, 87-96.
- Vanni, Overland Balkan Routes: F. Vanni, Overland Balkan Routes in the Middle Ages. In: E. Hadjityrphos (Hrsg.), Routes of Faith in the Medieval Mediterranean: History, Monuments, People, Pilgrimage Perspectives (Thessalonica 2008) 125-144.
- Varinlioğlu, Living in a Marginal Environment: G. Varinlioğlu, Living in a Marginal Environment: Rural Habitat and Landscape in Southeastern Isauria. *DOP* 61, 2007, 287-317.
- Vasilievskij, Materialy: V. G. Vasilievskij, Материалы для внутренней истории Византийского государства; Меры в защиту крестьянского землевладения 4 (Leningrad 1930) 250-331.
- van den Ven, Martyrium en triconque: P. van den Ven, Le martyrium en triconque dans la Vie de Sainte Marthe. *Byzantion* 31, 1961, 249-255.
- Vie ancienne: P. van den Ven, La Vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592) 1-2. *SubsHag* 32 (Bruxelles 1962-1970).
- Veneskey, Alternative Topographies: L. E. Veneskey, Alternative Topographies: Loca Sancta Surrogates and Site Circulation in Late Antiquity and Byzantium [unpubl. Diss. Northwestern University 2012].
- Verdier, Medallion of Symeon the Younger: P. Verdier, A Medallion of Saint Symeon the Younger. *The Bulletin of the Cleveland Museum of Art* 67, 1980, 17-26.
- Verlinden, Robert le Frison: C. Verlinden, Robert le Frison, Comte de Flandre: étude d'histoire politique (Antwerpen 1935).
- Verlinden, Markets and Fairs: O. Verlinden, Markets and Fairs. In: M. M. Postan / E. E. Rich / E. Miller (Hrsg.), Economic Organization and Policies in the Middle Ages. *The Cambridge Economic History of Europe 3: Economic Organization and Policies in the Middle Ages* (Cambridge 1963) 119-153.
- Vikan, Byzantine Pilgrims' Art: G. Vikan, Byzantine Pilgrims' Art. In: L. Safran (Hrsg.), Heaven on Earth. Art and the Church in Byzantium (University Park PA 1998) 229-266.
- Early Byzantine Pilgrimage Art: G. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Art. *Dumbarton Oaks Byzantine Collection Publications* 5 (Washington, D.C. 2010).
- Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia: G. Vikan, Early Byzantine Pilgrimage Devotionalia as Evidence of the Appearance of Pilgrimage Shrines. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), Akten des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991 (Münster 1995) 377-388.
- Two Unpublished Pilgrim Tokens: G. Vikan, Two Unpublished Pilgrim Tokens in the Benaki Museum and the Group to which They Belong. In: L. Bratzioti (Hrsg.), Θυσία στη μνήμη της Λασκαρίνας Μπούρα (Athēna 1994) 341-346.
- Vincent, Éléona: L.-H. Vincent, L'Éléona: sanctuaire primitif de l'ascension. *Revue biblique* 64, 1957, 48-71.
- Vogel, Le pèlerinage pénitentiel: C. Vogel, Le pèlerinage pénitentiel. *Revue des sciences religieuses* 38, 1964, 113-153.
- Volanakis, Baptisterien von Ephesos: J. E. Volanakis, Die Baptisterien von Ephesos und die Spendung der Taufe in frühchristlicher Zeit. In: H. Friesinger / F. Krinzing (Hrsg.), 100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos (Wien 1999) 349-353.
- Volbach, Ikonographie des Styliten Symeon: W. F. Volbach, Zur Ikonographie des Styliten Symeon des Jüngeren. *Tortulae* 30, 1966, 293-299.
- Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit: R. Volk, Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika. *Miscellanea Byzantina Monacensia* 28 (München 1983).
- Voltaggio, Xenodochia and Hospitia: M. Voltaggio, Xenodochia and Hospitia in Sixth-Century Jerusalem: Indicators for the Byzantine Pilgrimage to the Holy Places. *ZDPV* 127, 2011, 197-210.
- Vorderstrasse, Archaeology of the Antiochene: T. Vorderstrasse, Archaeology of the Antiochene Region in the Crusader Period. In: K. N. Ciggaar / D. M. Metcalf (Hrsg.), East and West in the Medieval Eastern Mediterranean 1. Antioch from the Byzantine Reconquest until the End of the Crusader Principality (Leuven 2006) 319-336.
- van de Vorst, Saint Phocas: C. van de Vorst, Saint Phocas. *AnBoll* 30, 1911, 252-295.
- Vryonis, Panegyris: S. Vryonis jr., The Panēgyris of the Byzantine Saint: A Study in the Nature of a Medieval Institution, its Origins and Fate. In: S. Hackel (Hrsg.), The Byzantine Saint: University of Birmingham 14th Spring Symposium of Byzantine Studies (London 1981) 196-227.
- Walker, Holy City: P. W. L. Walker, Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century. *Oxford Early Christian Studies* (Oxford 1990).
- Walmsley, Byzantine Palestine: A. Walmsley, Byzantine Palestine and Arabia: Urban Prosperity in Late Antiquity. In: N. Christie / S. T. Loseby (Hrsg.), Towns in Transition: Urban Evolution in Late Antiquity and the Early Middle Ages (Aldershot 1996) 126-158.
- Walser, Germia: A. V. Walser, Germia: ein anatolischer Pilgerort in byzantinischer Zeit. In: Ariantzi/Eichner, Seelenheil 175-186.
- Walter, Theodore: C. Walter, Theodore, Archetype of the Warrior Saint. *REB* 57, 1999, 163-210.
- Ward, Mirage of the Saracen: W. D. Ward, The Mirage of the Saracen: Christians and Nomads in the Sinai Peninsula in Late Antiquity. *Transformation of the Classical Heritage* 54 (Oakland CA 2015).
- Wassiliou-Seibt, Pronoetes: A.-K. Wassiliou-Seibt, Der Terminus προνοητής in der byzantinischen Verwaltung. *ZRVI* 50, 2013, 149-162.
- Wattenbach, Aus Handschriften: W. Wattenbach, Aus Handschriften. *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 7, 1882, 396-400.
- Webb, Pilgrimage in the Medieval West: D. Webb, Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West (London, New York 2001).
- Weitzmann, Loca Sancta: K. Weitzmann, »Loca Sancta« and the Representational Arts of Palestine. *DOP* 28, 1974, 31-55.
- Welles, Inscriptions: C. B. Welles, Inscriptions. In: C. H. Kraeling (Hrsg.), Gerasa: City of the Decapolis. An Account Embodying the Record of a Joint Excavation Conducted by Yale University and the British School

- of Archaeology in Jerusalem (1928-1930), and Yale University and the American Schools of Oriental Research (1930-1931, 1933-1934) (New Haven CT 1938) 355-494. 573-616.
- Wentzel, Medaillon mit Theodor: H. Wentzel, Das Medaillon mit dem Hl. Theodor und die venezianischen Glaspasten im byzantinischen Stil. In: Festschrift für Erich Meyer zum sechzigsten Geburtstag: Studien zu Werken in den Sammlungen des Museums für Kunst und Gewerbe Hamburg (Hamburg 1957) 50-67.
- Wetzig, Alahan: N. Wetzig, Alahan Manastir. Alte Befunde – Neue Deutungen. *Olba* 22, 2014, 393-444.
- Weyl Carr, Icons and the Object of Pilgrimage: A.-M. Weyl Carr, Icons and the Object of Pilgrimage in Middle Byzantine Constantinople. *DOP* 56, 2002, 75-92.
- Whiting, Braided Networks: M. E. S. Whiting, Braided Networks in the Late Antique Holy Land: The Spatial and Economic Relationship between »Sacred« Travel and »Worldly« Infrastructure. In: A. Collar / T. M. Kristensen (Hrsg.), *Going, Gathering and Giving: The Experience Economy of Ancient Mediterranean Pilgrimage* (Leiden 2019) forthcoming.
- Travel in the Late Antique Levant: M. E. S. Whiting, *Travel in the Late Antique Levant: A Study of Networks of Communication and Travel Infrastructure in the 4th-7th Centuries* [unpubl. Ph.D. diss. Oxford 2013].
- Whittow, Trade: M. Whittow, How Much Trade was Local, Regional and Inter-Regional? A Comparative Perspective on the Late Antique Economy. In: L. Lavan (Hrsg.), *Local Economies? Production and Exchange of Inland Regions in Late Antiquity*. *Late Antique Archaeology* 10 (Leiden 2013) 133-165.
- Wickham, Conclusions: C. Wickham, Conclusions. In: W. Davies / P. Fouracre (Hrsg.), *The Languages of Gift in the Early Middle Ages* (Cambridge 2010) 238-261.
- Framing the Early Middle Ages: C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800* (Oxford 2005).
- Wieland, Altar und Altargrab: F. Wieland, Altar und Altargrab der christlichen Kirchen im 4. Jahrhundert: Neue Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie. *Mensa und Confessio* 2 (Leipzig 1912).
- Wilkinson, Egeria's Travels: J. Wilkinson, Egeria's Travels: Translated with Supporting Documents and Notes (Oxford 3rd 1999).
- Pilgrims during the Byzantine Period: J. Wilkinson, *Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period*. *Palestine Exploration Quarterly* 108, 1976, 75-101.
- Pilgrims before the Crusades: J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades* (Warminster 2nd 2002).
- Wilson, Developments in Mediterranean Shipping: A. Wilson, Developments in Mediterranean Shipping and Maritime Trade from the Hellenistic Period to AD 1000. In: D. Robinson / A. Wilson (Hrsg.), *Maritime Archaeology and Ancient Trade in the Mediterranean* (Oxford 2011) 33-59.
- Windisch, Die ältesten christlichen Palästina-pilger: H. Windisch, Die ältesten christlichen Palästina-pilger. *ZDPV* 48, 1925, 145-158.
- Wipszycka, Institutional Church: E. Wipszycka, The Institutional Church. In: R. S. Bagnall (Hrsg.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700* (Cambridge 2007) 331-349.
- L'économie du patriarcat: E. Wipszycka, L'économie du patriarcat alexandrin à travers les Vies de saint Jean l'Aumônier. In: C. Décobert (Hrsg.), *Alexandrie médiévale 2. Études alexandrines* 8 (Le Caire 2002) 61-81.
- Ordres mineurs: E. Wipszycka, Les ordres mineurs dans l'église d'Égypte du IV^e au VIII^e siècle. *Journal of Juristic Papyrology* 23, 1993, 181-215.
- Ressources et activités économiques: E. Wipszycka, Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IV^e au VIII^e siècle (Bruxelles 1972).
- Wisskirchen, Pilger von Bordeaux: R. Wisskirchen, Der Reisebericht des Pilgers von Bordeaux: Wirtschaftliche und rechtliche Überlegungen. In: E. Dassmann / J. Engemann (Hrsg.), *Actes des 12. intern. Kongresses für christliche Archäologie in Bonn 1991* (Münster 1995) 1289-1294.
- Witt, Staatliche Museen zu Berlin: J. Witt, Staatliche Museen zu Berlin. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst. *Werke der Alltagskultur 1 Menasampullen*. Bestandskataloge 2 (Wiesbaden 2000).
- Votivwesen: J. Witt, »Hyper euches« – in Erfüllung eines Gelübdes: Untersuchungen zum Votivwesen in frühbyzantinischer Zeit (Erlangen 2006).
- Wittmann, Kosmas und Damian: A. Wittmann, Kosmas und Damian: Kultausbreitung und Volksdevotion (Berlin 1967).
- Wittstock, Pilgerzeichen: J. Wittstock, Pilgerzeichen und andere Wallfahrtsdevotionalien in Norddeutschland. In: *Kat. Bremen* 1982, 193-200.
- Wood, Review Article: I. Wood, Review Article: Landscapes Compared. *Early Medieval Europe* 15, 2007, 223-237.
- Woods, Arculf's Luggage: D. Woods, Arculf's Luggage: The Sources for Adomnán's »De locis sanctis«. *Ériu [Dublin]* 52, 2002, 25-52.
- Circumstances of Adomnán's Composition: D. Woods, On the Circumstances of Adomnán's Composition of the *De Locis Sanctis*. In: J. M. Wooding / R. Aist / T. O. Clancy / T. O'Loughlin (Hrsg.), *Adomnán of Iona: Theologian, Lawmaker, Peacemaker* (Dublin 2010) 193-204.
- The 60 Martyrs of Gaza: D. Woods, The 60 Martyrs of Gaza and the Martyrdom of Bishop Sophronius of Jerusalem. *Aram* 15, 2004, 129-150.
- Wortley, Marian Relics: J. Wortley, The Marian Relics at Constantinople. *GRBS* 45, 2005, 171-187.
- Relics of the Friends of Jesus: J. Wortley, Relics of »the Friends of Jesus« at Constantinople. In: J. Durand / B. Flusin (Hrsg.), *Byzance et les reliques du Christ. 20^e congrès intern. des études byzantines* (Paris 2004) 143-157.
- Xyngopoulos, Eulogia: A. Xyngopoulos, Εὐλογία τοῦ ἁγίου Συμεῶν. *EEBS* 18, 1948, 78-98.
- Yalçin/Büyükkolancı, Architravi del templon: A. B. Yalçin / M. Büyükkolancı, Gli architravi del templon medievale della basilica di S. Giovanni. In: L. Padovese (Hrsg.), *Atti dell'IX Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo* 2002 (Rom 2003) 293-305.
- Yasin, Pilgrim and Arch: A. M. Yasin, The Pilgrim and the Arch: Paths and Passageways at Qal'at Sem'an, Sinai, Abu Mena, and Tebessa. In: T. M. Kristensen / W. Friese (Hrsg.), *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World* (London 2017) 166-186.
- Prayers on Site: A. M. Yasin, Prayers on Site: The Materiality of Devotional Graffiti and the Production of Early Christian Sacred Space.

- In: A. Eastmond (Hrsg.), *Viewing Inscriptions in the Late Antique and Medieval Worlds* (Cambridge 2015) 36-60.
- Saints and Church Spaces: A. M. Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean. Architecture, Cult, and Community. Greek Culture in the Roman World 8* (Cambridge 2009).
- Sight Lines of Sanctity: A. M. Yasin, *Sight Lines of Sanctity at Late Antique Martyria*. In: B. D. Wescoat / R. G. Ousterhout (Hrsg.), *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (Cambridge 2012) 248-280.
- Yelda Olcay Uçkan, *Olympus'ta Ticaret*: B. Yelda Olcay Uçkan, *Olympus'ta Ticaret*. In: N. Necipoğlu / P. Magdalino (Hrsg.), *Trade in Byzantium* (Istanbul 2016) 489-501.
- Yener-Marksteiner, *Limyra*: B. Yener-Marksteiner, *Limyra als Bischofssitz: Einblicke in die Keramik mit christlicher Symbolik*. In: F. Blakolmer / M. Seyer / H. D. Szemethy (Hrsg.), *Angekommen auf Ithaka: Festgabe für Jürgen Borchhardt zum 80. Geburtstag* (Wien 2016) 185-199.
- Yıldız Ötügen, *Konstantin*: S. Yıldız Ötügen, *Konstantin IX.: »Soliman«, »Einzelkämpfer«, »Siegbringer« und die »unbesiegbare« Theotokos*. In: N. Necipoglu (Hrsg.), *Byzantine Constantinople: Monuments, Topography and Everyday Life* (Leiden 2001) 175-185.
- Zacos/Veglery, *Byzantine Lead Seals*: G. Zacos / A. Veglery, *Byzantine Lead Seals* (Basel 1972).
- Zalesskaja, *Ampuly-Évlogii*: V. N. Zalesskaja, *Ампулы-эвлогии из Малой Азии (IV-VI вв.)*. VV 47, 1986, 182-190.
- Représentation des visions apocalyptiques: V. Zalesskaya, *La représentation des visions apocalyptiques sur les monuments éphésiens du VI^e siècle*. In: H. Friesinger / F. Krinzinger (Hrsg.), *100 Jahre österreichische Forschungen in Ephesos* (Wien 1999) 355-359.
- Zavagno, *Cyprus*: L. Zavagno, *Cyprus between Late Antiquity and the Early Middle Ages (ca. 600-800): An Island in Transition*. *Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 21* (London 2017).
- Zeisel, *Economic Survey*: W. N. Zeisel, *An Economic Survey of the Early Byzantine Church* [unpubl. Ph.D. Diss. New Brunswick 1975].
- Zimmermann, *Sieben-Schläfer-Zömeterium*: N. Zimmermann, *Das Sieben-Schläfer-Zömeterium in Ephesos: Neue Forschungen zu Baugeschichte und Ausstattung eines ungewöhnlichen Bestattungkomplexes*. *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes 80*, 2011, 365-407.
- Živojinović, *Trade of Mount Athos*: M. Živojinović, *The Trade of Mount Athos Monasteries*. *ZRVI 29/30*, 1991, 101-116.
- Zuckerman, *Aphroditô*: C. Zuckerman, *Du village à l'Empire: autour du registre fiscal d'Aphroditô (525/526)*. *Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation de Byzance, Monographies 16* (Paris 2004).
- Learning from the Enemy: C. Zuckerman, *Learning from the Enemy and More: Studies in »Dark Centuries« Byzantium*. *Millennium-Jahrbuch 2*, 2005, 79-135.
- Theodore the Recruit: C. Zuckerman, *The Reign of Constantine V in the Miracles of St. Theodore the Recruit (BHG 1764)*. *REB 46*, 1988, 191-210.
- Zuiderhoek, *Politics of Munificence*: A. Zuiderhoek, *The Politics of Munificence in the Roman Empire: Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*. *Greek Culture in the Roman World* (Cambridge 2009).
- Zwingmann, *Antiker Tourismus*: N. Zwingmann, *Antiker Tourismus in Kleinasien und auf den vorgelagerten Inseln: Selbstvergewisserung in der Fremde*. *Abhandlungen zur Alten Geschichte 59* (Bonn 2012).

Verwendete Siglen

AASS	Acta Sanctorum, 1-71 (Paris 1863-1940)	CPG	Clavis Patrum Graecorum, hrsg. v. M. Geerard / F. Glorie (Turnhout 1974-1987)
AAthos	Archives de l' Athos (Paris 1937-).	CRAI	Comptes-rendus des séances de l'année de l'Académie des inscriptions et belles-lettres
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum, hrsg. v. E. Schwartz u. a. (Berlin 1927-)	CS	Cistercian Studies
AnBoll	Analecta Bollandiana (Brüssel 1882-)	CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
AOL	Archives de l'Orient Latin.	CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae
AST	Araştırma Sonuçları Toplantısı.	CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
BAR	British Archaeological Reports (Oxford 1974-).	DACL	Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie
BBA	Berliner Byzantinistische Arbeiten.	DeltChrA	Δελτίον της χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας
BKl	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (Hamm, Nordhausen 1975-).	DOP	Dumbarton Oaks Papers
BF	Byzantinische Forschungen (Amsterdam 1966-).	DOS	Dumbarton Oaks Studies
BHG	F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca (Bruxelles 31957)	EEBS	Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν
BHL	Bibliotheca hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis, hrsg. v. Socii Bollandiani (Bruxelles 1898-1901 [1949]); supplement (Bruxelles 1911 [1984])	EI ²	Encyclopaedia of Islam. New Edition (Leiden u. a. 1954-2004)
BHO	P. Peeters, Bibliotheca hagiographica Orientalis (Brüssel 1910; Ndr. Profondville 1954).	EO	Échos d'Orient
BMFD	J. Thomas / A. C. Hero (Hrsg.), Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Translation of the Surviving Founders' »Typika« and Testaments (Washington, D.C. 2000).	FM	Fontes Minores
BOO	Byzanz zwischen Orient und Okzident. Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz	GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (Leipzig, Berlin 1897-1989); N. F. (Berlin 1995-).
ByzA	Byzantisches Archiv	GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
BZ	Byzantinische Zeitschrift	IRAİK	Известия Русского археологического института в Константинополе – Izvestija Russkogo Archeologičeskago Instituta v Konstantinopole
CCSA	Corpus Christianorum, series apocrypha	IstMitt	Istanbuler Mitteilungen
CCSG	Corpus Christianorum, series graeca	JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
CCSL	Corpus Christianorum, series latina	JÖB	Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik
CCCM	Corpus Christianorum, continuatio medievalis	JRA	Journal of Roman Archaeology
CFHB	Corpus Fontium Historiae Byzantinae	Lampe	G. W. H. Lampe, A Patristic Greek Lexicon (Oxford 1961-1968)
CMR	D. Thomas (Hrsg.), Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History 1-5 (Leiden 2009-2013).	LBG	E. Trapp, Lexikon zur byzantinischen Gräzität
		LSJ	H. G. Liddell / R. Scott / H. S. Jones u. a., A Greek-English Lexicon (Oxford 91996)

Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Paris, Leipzig 1901-1927)	ROC	Revue de l'Orient Chrétien
		ROL	Revue de l'Orient Latin
MGH	Monumenta Germaniae Historica.	RSBN	Rivista di studi bizantini e neoellenici
MM	F. Miklosich / J. Müller (Hrsg.), Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana 1-6 (Vindobonae 1860-90; Ndr. Aalen 1968).	SC	Sources Chrétiennes
		SCIAM	Settimane di Studio del Centro Italiano sull'Alto Medioevo
OC	Oriens Christianus	SEG	Supplementum epigraphicum graecum
OCA	Orientalia Christiana Analecta	SubsHag	Subsidia Hagiographica
OCP	Orientalia Christiana Periodica	SP	Studia Patristica
ODB	The Oxford Dictionary of Byzantium	Synax. CP	H. Delehay (Hrsg.), Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris (Bruxellis 1902; Ndr. Wetteren 1985).
PG	Patrologiae cursus completus, Series graeca, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1857-1866)	TIB	Tabula imperii byzantini
PL	Patrologia cursus completus, Series latina, hrsg. v. J.-P. Migne (Paris 1844-1880).	TLG	Thesaurus Linguae Graecae
PLP	Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit	TLL	Thesaurus Linguae Latinae
PLRE	The Prosopography of the Later Roman Empire	TM	Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'Histoire et de Civilisation Byzantines
PmbZ	Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit	TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
PO	Patrologia Orientalis, hrsg. v. R. Graffin / F. Nau (Paris 1904-)	VV	Византийский временник – Vizantiniiski vremennik
PPS	Православный Палестинский сборник – Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik	ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins
PTS	Patristische Texte und Studien	ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum	ZRVI	Зборник радова Византолошког института – Zbornik radova Vizantološkog instituta
RbK	Reallexikon zur byzantinischen Kunst		
REB	Revue des Études Byzantines		
RHC	Recueil des historiens des croisades		

Index

- Abraamios der Syrer 59
Abraham von Kaškar 59
Abū Mīnā 25. 29. 44-45. 56. 85-86. 100. 107-108. 116-117. 121. 131. 135-136. 162. 164. 174. 177. 182. 191
Abydos 80. 151
Adalgerius von Conques 63
Adomnán von Iona 60. 82. 102. 126. 164. 171
Adso von Montier-en-Der 63
Agapios II., Patriarch von Antiocheia (978-996) 31. 125
Āgina 56. 126
Akkon 62. 67. 76. 81. 115. 130
Alahan manastir 34. 45. 100. 184
Alderald von Troyes 63
Alexander III., Papst (1159-1181) 52. 102
Alexios I., Kaiser (1081-1118) 66. 145. 168
Alexios I., Patriarch von Konstantinopel (1025-1043) 170
Alfanus I., Erzbischof von Salerno (1058-1085) 66
al-Ḥākīm, Kalif (996-1021) 63
al-Ma'mūn, Kalif (813-833) 31. 61. 111
Alypios von Hadrianoupolis 38. 59
Amastris 26. 87. 93. 109. 182
Ambrosius von Mailand 50. 155. 158
Anastasios I., Kaiser (491-518) 29. 33-34. 37. 43. 160. 166. 190
Anastasios Sinaites 108
Andronikos II., Kaiser (1282-1328) 42. 145
Ankyra 35. 59. 72. 146
Anonymus Mercati 28. 41
Antonij von Novgorod 28. 41-43
Antonios der Jüngere 77
Archippos von Chonai 26
Arculf 28. 60. 82. 110. 164
Arkadios, Kaiser (395-408) 161. 190
Askalon 59. 73. 97. 140. 166
Astypalaia 61. 63. 76
Athanasios Athonites 62. 75. 89. 109
Athen 47. 61-62. 66-67. 75. 89-90. 141. 171
Athos, Berg 18. 44. 62. 65. 88. 146. 159. 172. 174. 184
Attaleia 60-61. 63. 67. 75. 151
Augustinus von Hippo 37. 51. 86. 111. 171

Bakchos der Jüngere 141
Baptisterium 29-32. 34-36. 45
Bari 63. 67. 75. 80. 82. 184

Bartholomaios von Simeri 99
Basileios I., Kaiser (867-886) 41. 151
Basileios II., Kaiser (976-1025) 11. 37. 40. 43. 54. 90. 146. 159. 175. 191
Basiliskos, Kaiser (475-476) 39
Belgrad 63-64
Bernard der Mönch 28. 55. 61. 70. 75. 82-83. 94
Berrhoia/Aleppo 87. 141
Bethlehem 17. 45. 50. 59. 61-65. 67. 79. 96. 113. 166
Bithynischer Olymp 18. 44. 61. 78. 91
Bizye 56. 87-88
Blachernai 26. 39-42. 47. 89. 126
Bohemund von Tarent 17
Bononius von Lucedio 62
Bordeaux, Pilger von 27. 50. 58. 70. 96

Caesarea
 maritima 64. 66. 87. 125. 184
 Mazaka 72. 86. 159
Carbone, Kloster in Lukanien 17
Chalkedon 44. 59. 65. 109. 126. 130. 141. 180
Chalkoprateia 40. 161. 182
Chariton, Jerusalempilger, 4. Jh. 58
Cherson 39. 126
Chios 87. 89. 173
Chonai 24. 26-27. 34. 47. 63. 70. 89-91. 98. 120. 141. 143-144. 148. 166. 184. 190
Christodoulos, Patriarch von Jerusalem (937-951) 62
Christodoulos von Patmos 66
Christophoros, Patriarch von Antiocheia (960-967) 31
Chrysippos von Jerusalem 25. 148

Daniel Stylites 43. 54
Daniil von Černigov 28. 67. 75-76. 80
Demetrianos von Chytroi 110
Dietrich von Verdun 65
Dionysios Stoudites 16. 61
Diospolis/Lydda 26. 56. 64. 80. 140. 147. 162. 164. 166
Domenicus, Jerusalempilger, 9. Jh. 61
Dorylaion 35. 52. 72
Dounale 62
Dyrrhachion 75

Egelwinus von Canterbury 65
Egeria 27. 33-34. 37. 50. 58. 71. 96. 111

Eirene, Kaiserin (797-802) 40-41. 173

Ekbert von Fulda 65

Elaia
Distrikt von Konstantinopel 26. 42. 46-47. 87. 182
Hafenstadt 181

Elias der Jüngere 62. 75

Elias Speliotes 75. 109

Emesa 61. 82

Ephesos 32. 36-38. 44-45. 47. 56. 60. 63. 67. 70. 89-91. 108. 119.
130-131. 136. 141. 144. 146. 148. 190

Epiphanius Hagiopolites 28. 62. 70. 75

EuBoia 88-89

Euchaïta 24. 37-38. 59. 65. 91. 96. 121. 140-141. 148-149. 163.
182. 190

Eudokimos der Jüngere 110

Eufrosinija von Polotsk 67

Eutaktos von Satala 58

Euthymios der Große 59. 109

Euthymios der Jüngere 78. 110

Fidelis, Jerusalempilger, 8./9. Jh. 60

Frotmund 16. 94

Fulco III. d'Anjou Nerra 63

Galesion 18. 89. 98. 152. 162

Garizim, Pilgerziel in Palästina 44. 51

Gaza 58-60. 140. 142. 144. 147. 151. 161. 185

Georgios Hagioretas 32. 38. 65

Georgios Tornikes 37

Geraud von Corbie 66

Germia 32. 34-35. 47. 86. 166. 171. 190

Giovanni von Amalfi 66

Giraud von Thouars 63

Gregorios Akritas 60

Gregorios Dekapolites 77

Gregorios, Jerusalempilger, 10. Jh. 15

Gregor I., Papst (590-604) 45. 101. 111-112. 171. 180. 186

Gregor von Nyssa 51. 107

Gregor von Tours 17. 37. 111. 131

Guido von Anderlecht 63

Guido von Pisa 28. 75. 88. 126-127. 141

Guillaume d'Angoulême 63-64

Guillermus von Vienne 62

Gunther von Bamberg 64. 66. 70

Hadrian I., Papst (772-795) 95. 173

Hebron 50. 113

Heinrich der Löwe, Herzog von Sachsen (1142-1180) 54. 67

Herakleia Perinthos 88. 141. 147

Herakleios, Kaiser (610-641) 40. 160. 190

Hierapolis
ad Lycum 38. 45. 47. 87. 119. 161. 171. 190
apud Euphratem 32

Hugo aus Aquitanien 63

Iacinthus, Jerusalempilger, 11. Jh. 28

Ikonion 60. 64. 67. 72. 90

Inkubation 26. 29. 38. 42-43. 46-47. 162. 181

Ioannes Chrysostomos 50-51. 96. 98. 142-143

Ioannes Doukas, Jerusalempilger, 12. Jh. 16. 28. 67

Ioannes IV., Patriarch von Antiocheia (1089-1100) 187

Ioannes IX., Patriarch von Konstantinopel (1111-1134) 142

Ioannes Kourkouas 41

Ioannes Lazaropoulos 27. 147

Ioannes Mauropous 24. 38. 43. 140. 148

Ioannes Moschos 38. 59. 75. 97. 105. 162. 183. 185

Ioannes Orphanotrophos 44. 89

Ioannes von Damaskos 186

Ioannes von Gotthia 60

Ioannes von Thessaloniki 26

Ioannes Xiphilinos 27. 134

Ioannikios 77

Ioannina 145. 147

Isaakios II., Kaiser (1185-1195) 43. 98

Ivo III., Abt von Séz 65

Jaffa 61-62. 64-67. 70. 76. 81

Jericho 62. 64. 80. 96-97. 100. 107. 132. 162. 166

Johannes I., Kaiser (969-976) 164

Johannes II., Kaiser (1118-1143) 52. 67

Johannes III., Abt von Montecassino 62

Jordan 59-62. 64-65. 67. 79-80. 96. 107. 110. 113. 166. 184

Joseph von Canterbury, Pilger, 11. Jh. 28. 41. 66

Julian II., Kaiser (360-363) 93. 149

Justin I., Kaiser (518-527) 39

Justin II., Kaiser (565-578) 39

Justinian I., Kaiser (527-565) 29. 33. 35-36. 38-39. 41-43. 52. 95.
97-98. 101. 142. 146. 153-154. 157. 160-161. 167-169. 172-173.
175. 177. 190

Kana 113. 116

Karl der Große 57. 61. 83. 97

Karthago 58. 95

Kašiš von Chios 59

Konstans II., Kaiser (641-668) 146. 172-173

Konstantin I., Kaiser (306-337) 18. 43. 49. 190

Konstantin IV., Kaiser (668-685) 145-146

Konstantin V., Kaiser (741-775) 143

Konstantin VI., Kaiser (780-797) 37. 90. 144. 173

Konstantin VII., Kaiser (913-959) 11. 24. 27. 91. 109. 158

Konstantin VIII., Kaiser (1025-1028) 64
 Konstantin IX., Kaiser (1042-1055) 64-65. 90. 162. 184
 Konstantinos loudaios 75. 77
 Konstantinos Manasses 16. 28. 67. 75
 Korinthos 56. 67. 71. 75. 80. 115. 125-127. 130
 Kosmidion 25. 42-43. 46-47. 51. 89. 109. 126. 133. 163-164. 190
 Kozma Presviter 79
 Kreta 56. 60. 75-77
 Kyprianos von Marga 59
 Kyrillos, Bischof von Jerusalem (348/350-386) 168. 187
 Kyrillos Phileotes 40. 98. 163

 Lakedaimon 71. 88. 130. 141
 Lambert von Hersfeld 65
 Laodicea
 ad Lycum 38. 95. 119
 ad mare 64-66
 Latmos, Berg 18. 44. 110. 141
 Lazaros Galesiotes 27. 31. 38. 63. 70. 89. 122. 162-163
 Leon I., Kaiser (457-474) 30. 41. 43. 153
 Leon III., Kaiser (717-741) 172
 Leon IV., Kaiser (775-780) 40
 Leon VI., Kaiser (886-912) 41. 91. 151. 171
 Leon von Catania 88. 134
 Leontios von Jerusalem 43. 67. 75. 80. 109
 eontios von Kontobakion 61
 Lietbert von Cambrai 65
 Loukas Steiriotes 62. 88. 110
 Loukas von Isola Capo Rizzuto 88

 Madyta 80
 Makarios Peleketes 110
 Maldeveus von Verdun 60
 Mambre 50. 96
 Manuel I., Kaiser (1143-1180) 16. 37. 52. 67. 90. 150
 Maria die Ägypterin 59. 73
 Maria die Jüngere 56. 88. 109-110. 190
 Mariam 65
 Marina von Skanion 65
 Markian, Kaiser (450-457) 158
 Mar Saba 18. 61. 63. 72. 96-97
 Matrona von Perge 59
 Maurikios, Kaiser (582-602) 39. 41. 98. 111
 Maximos Diakonos 25. 42
 Meginfried von Waldeck 58. 64
 Melania die Ältere 58. 96
 Melania die Jüngere 59. 96
 Meletios von Myopolis 66
 Melitene 59. 72

 Menouthis 26. 46-47. 56. 86-87. 133. 162. 179
 Meriamlik 25. 28. 44-47. 55. 59. 85-86. 171. 190
 Michael I., Kaiser (811-813) 160
 Michael IV., Kaiser (1034-1041) 37. 42. 64. 89-90
 Michael VII., Kaiser (1071-1078) 43
 Michael VIII., Kaiser (1259-1282) 42. 145
 Monemvasia 60. 184
 Mons admirabilis 17. 31. 44-45. 47. 64-65. 86. 100. 124-125. 128.
 130-131. 161
 Monte Gargano 27. 45. 56. 60. 63. 66-67. 80. 141. 162
 Myra 32. 44-45. 56. 59. 63. 66-67. 73. 80. 89-90. 107. 109. 121. 141.
 147-149. 152. 162. 184. 190
 Mytilene 89. 149. 162

 Nāşer-e Khoshraw 57
 Naupaktos 75
 Nazareth 39. 62. 67. 113. 190
 Neophytos von Zypern 67
 Nikaia 64. 66
 Nikephoros I., Kaiser (802-810) 173
 Nikephoros II., Kaiser (963-969) 40. 62. 159
 Nikephoros Gregoras 148
 Nikephoros Kallistos 26. 39
 Nikephoros Ouranos 31. 148
 Niketas von Thessaloniki 26. 160
 Nikolaos Hagiotheodoretos 141
 Nikolaos Sionites 59. 73. 87
 Nikolaos Stoudites 77
 Nikomedeia 47. 66. 88. 98. 141-142. 146
 Nikon Metanoeite 71. 88. 108. 130
 Nikon vom Schwarzen Berg 32. 65. 97. 103. 167
 Nikulás Bergsson 67

 Ochrid 147
 Othmar von Hainburg 64. 70
 Ottwin von Lurn 63
 Oxeia 26. 42. 45-46. 87. 97. 109. 126. 161-162. 181

 Pantoleon von Konstantinopel 26. 35
 Paraskeue von Epibatai 62
 Patara 61. 87
 Patmos 18. 173-174
 Patras 56. 67. 75. 80. 109
 Paula von Rom 58. 75. 80. 96. 166
 Paulinus von Nola 51. 99
 Paulos, Jerusalemepilger, 10. Jh. 62. 75
 Pedachthoe 117. 139. 190
 Pege 26. 41. 43. 48. 89. 126. 163-164. 190
 Petritzion 98. 103. 173. 175. 179

Petronas 42
 Petros Athonites 77
 Petros der Iberer 59
 Petros III., Patriarch von Antiocheia (1052-1057) 65. 78
 Petros Thaumaturgos 61. 75
 Petros von Atroa 70. 72. 77. 181
 Phantinos der Jüngere 70. 75. 109
 Pharoskirche 37. 40-41
 Phatrynos, Pilgerziel in Nordkleinasien 26. 182. 185
 Philagathos 51
 Philoxenite 29. 182
 Philoxenos von Mabbüġ/Hierapolis 51
 Photios, Patriarch von Konstantinopel (858-867. 878-886) 38. 190
 Phremenna, Pilgerziel in Nordsyrien 25. 164
 Phrygella 87
 Piacenza, Pilger von 28-29. 71. 102. 109-111. 171
 Pilgergraffiti 32. 39. 47
 Pilgerstraße 59. 72. 96
 Poppo von Trier 63
 Porphyrios von Gaza 58. 166
 Portus St. Symeonis 32. 65. 76
 Postumianus, Jerusalempilger, 5. Jh. 58

 Qal'at Sim'ân 17. 30-31. 44-45. 85-86. 100. 122-124. 130-131. 135. 141. 149. 183

 Rabbula von Edessa 58
 Ramla 64. 140. 152
 Ravenna 145. 156. 173-174. 177. 186
 Reginbert von Verdun 64
 Resafa 32-33. 37. 44-45. 47-48. 56. 59. 85. 100. 113. 140. 152. 160. 163
 Rhaidestos 88. 98. 103. 146
 Rhodos 67. 73. 75-76. 80. 87
 Romanos I., Kaiser (920-944) 41. 158
 Romanos III., Kaiser (1028-1034) 141

 Saewulf 28. 67. 75. 80
 Salerno 63
 Samaria 50. 115
 Sardeis 107. 125
 Şaydnâyâ 62. 65. 110
 Seleucia
 ad Calycadnum 25. 33. 60. 87. 96. 117. 141. 146-147. 159. 161
 Pieria 60. 183
 Severos von Antiocheia 30. 33. 182
 Silvinus von Toulouse 60
 Sinaï, Berg 17. 44. 54. 58-63. 71. 79. 97. 105. 184. 190
 Sinope 141. 148

 Sisinius II., Patriarch von Konstantinopel (996-998) 27. 174-175
 Smyrna 89. 125. 162
 Sophronios von Jerusalem 26. 29. 59. 86-87
 Sosthenion 30. 43. 46. 97
 Stephanos der Jüngere 88
 Stephanos I., Patriarch von Konstantinopel (886-893) 163
 Stephanos Sabaïtes 82. 102
 Stephanos von Sugdaia 77. 89
 Symeon von Syrakus 63
 Syrakus 60. 62. 88. 184

 Tarragonensis 55, Pilger, 11. Jh. 28. 41
 Thabor, Berg 17. 61. 67. 80. 113. 190
 Theodora von Thessaloniki 88. 109. 129. 190
 Theodoret von Kyrrhos 30. 108. 139. 150. 156
 Theodoros III., Patriarch von Antiocheia (1034-1042) 31
 Theodoros, Jerusalempilger, 10. Jh. 62
 Theodoros Stoudites 61. 101. 142. 150
 Theodoros von Sykeon 35. 42. 48. 59. 87. 110. 121. 166
 Theodosios I., Kaiser (379-395) 50
 Theodosios II., Kaiser (408-450) 29. 37. 160. 190
 Theophilos, Kaiser (829-842) 41. 61
 Thessaloniki 56. 66. 80. 86. 88-90. 109-110. 127-128. 130. 135. 140-142. 147-148. 151. 161. 184
 Theveste 44-45. 100
 Thierry von St.-Évroult 58
 Thomaïs von Lesbos 88
 Thomas von Maurienne 60
 Tortosa 59. 60. 64. 82
 Trapezunt 27. 88. 141. 147. 149. 151. 165. 176
 Tripoli 59. 63-66. 75. 183
 Tyros 60. 62. 67. 82. 87. 183

 Venedig 61. 63-64. 74. 76-77. 81. 182
 Via Egnatia 72. 75. 103. 192
 Via Francigena 71. 80. 96. 99
 Via Imperialis 67. 72. 98. 103. 192
 Via Maris 59. 64. 67. 78. 96
 Via sacra 29-30. 38. 45. 100. 123
 Via Traiana 71-72. 80. 102
 Victor III., Papst (1086-1087) 52. 103. 192

 Wilhelm von Straßburg 64
 Willibald 16. 60. 70. 75. 82-83. 98

 Zenon, Kaiser (474-491) 29-30. 33-34. 43. 95. 117
 Zypern 27. 59-62. 65-67. 75. 77-78. 80. 85. 87. 98. 109. 141. 182

Frömmigkeit ist nicht die alleinige Triebfeder für die Entwicklung des christlichen Pilgerwesens. Das Buch behandelt in einer weiten chronologischen und räumlichen Perspektive die ökonomischen Zusammenhänge, die auf das byzantinische Pilgerwesen (5.-12. Jh.) einwirkten. Das Pilgern ist stets religiös motiviert und sozial eingebettet, doch die nähere Auswahl des Pilgerziels, die Pilgerroute, die Dankesgaben bei der Ankunft und vieles andere mehr wurden und werden durch ökonomische Grundkonstanten und zeitabhängige sozioökonomische Dynamiken bestimmt. Der Band beleuchtet die byzantinischen Pilgerheiligtümer, untersucht ihre Genese, aber auch ihre Organisations- und Finanzierungsstruktur, die bereits in der Spätantike durch Gesetze gerahmt wurde.

**Byzanz zwischen Orient und Okzident:
Veröffentlichungen des Leibniz-WissenschaftsCampus Mainz / Frankfurt**

Die Reihe Byzanz zwischen Orient und Okzident wird vom Vorstand des gleichnamigen Leibniz-WissenschaftsCampus, einer Kooperation des Römisch-Germanischen Zentralmuseums, der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, der Goethe-Universität Frankfurt und des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, herausgegeben.

Die Reihe dient als Publikationsorgan für das Forschungsprogramm des Leibniz-WissenschaftsCampus, das Byzanz, seine Brückenfunktion zwischen Ost und West sowie kulturelle Transfer- und Rezeptionsprozesse von der Antike bis in die Neuzeit in den Blick nimmt. Die Methoden und Untersuchungsgegenstände der verschiedenen Disziplinen, die sich mit Byzanz beschäftigen, werden dabei jenseits traditioneller Fächergrenzen zusammengeführt, um mit einem historisch-kulturwissenschaftlichen Zugang Byzanz und seine materielle und immaterielle Kultur umfassend zu erforschen.