

# 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 vollständig<sup>2190</sup>, 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 wirtschaftete<sup>2191</sup>. 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 gerechtfertigt<sup>2192</sup>.

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)<sup>2193</sup> gelangte das Veräußerungsverbot i. J. 470 unter Kaiser Leon I. in die kaiserliche Gesetzgebung und wurde unverändert in den *Codex Iustinianus*

aufgenommen<sup>2194</sup>. Zeugnisse aus dem Ägypten des 6. Jahrhunderts lassen – zumindest in den Eigenkirchen – an einer durchgreifenden Beachtung des Verbots zweifeln<sup>2195</sup>, 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-konsumtionsfähiges Gut geschenkt wird, das allerdings regelmäßige und auf Dauer angelegte Erträge abwirft<sup>2196</sup>. 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 Einkünften<sup>2197</sup>.

Stets wurde angenommen, dass der Großteil der Einnahmen von Pilgerkirchen durch Stiftungen und Schenkungen generiert wurde; im Falle der Stiftungen freilich aus deren Renten<sup>2198</sup>. 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 Reziprozität<sup>2199</sup>, 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 herausheben<sup>2200</sup>. 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 Mauss<sup>2201</sup> 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*<sup>2202</sup>. 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*<sup>2203</sup>. 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 fassen<sup>2204</sup>. 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 Diskurselement<sup>2205</sup>, 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* umschreibt<sup>2206</sup>, 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*)<sup>2207</sup>. 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 werden<sup>2208</sup>. 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 präsentieren<sup>2209</sup>. 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«)<sup>2210</sup> 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 Gebenden<sup>2211</sup> (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?«<sup>2212</sup>.

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 erlangen<sup>2213</sup>, 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 worden<sup>2214</sup>. Die Gaben sollten mit Gott versöhnen<sup>2215</sup> und eine Vergebung der Sünden erreichen<sup>2216</sup>. Die christlich-sakrale Gabenform ist also eine vollkommen neuartige und markiert einen qualitativen Sprung zu den Stiftungen in den traditionellen Kulturen<sup>2217</sup>. Die durchschnittliche Motivation zur Gabe verschob sich für die Christen vom gesellschaftlichen Statusgewinn in Richtung zu einem erhofften himmlischen Lohn<sup>2218</sup>, 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*)<sup>2219</sup>, sondern gründeten oder bedachten kirchliche Einrichtungen<sup>2220</sup>.

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«<sup>2221</sup>.

Nach allgemeiner Auffassung dehnte sich das Vermögen der Klöster spätestens seit dem 7. Jahrhundert rascher aus als das der Bistümer<sup>2222</sup>, 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 »ce-remonial 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 instru-mento 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 wurden<sup>2223</sup>. 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) einzuordnen<sup>2224</sup>. 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 belegt<sup>2225</sup>. 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*)<sup>2226</sup>.

Aus diesem Grund und auch im Lichte einer späteren ökonomischen Interpretation erscheint es wenig sinnvoll, die *Motivation* der *barmherzigen Gaben* als Analysegrundlage heranzuziehen<sup>2227</sup>. 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 erkannten<sup>2228</sup>. 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. *oblaciones* 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 messe<sup>2229</sup>. Dies äußerte er im Kontext seiner Beschreibung der Nachbildungen von Körperteilen, die geheilt wurden (eine pagane Tradition, die im Christentum weiterlebte<sup>2230</sup>) 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 Theodoret 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.)<sup>2231</sup>, 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 sei<sup>2232</sup>. 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 wurden<sup>2233</sup>. Zu diesen sich rentierenden Gaben gehören Ländereien, Immobilien, Anteile an Unternehmungen wie Bäckereien, Viehbestände und Arbeitskräfte (auch Kinder<sup>2234</sup>). Diese fielen in die Kategorie der δωρεαί und mussten notariell und unter Zeugen geschenkt werden<sup>2235</sup>. 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 Bistümer<sup>2236</sup>. Das Verpachten der Güter wurde unumgänglich und mittels einfacher Verpachtung oder der Institution der Emphyteuse realisiert (diese ist ein veräußerliches Nutzungsrecht)<sup>2237</sup>. Die Verpachtung in dieser Rechtsform wurde von Justinian I. auf maximal drei Generationen begrenzt<sup>2238</sup>, um ein Entgleiten der Landgüter aus dem Kirchenbesitz zu verhindern<sup>2239</sup>.

Aufgrund der Überlieferungssituation sind zwar vornehmlich Schenkungen zugunsten von Klöstern dokumentiert<sup>2240</sup>, doch waren Pilgerkirchen ebenfalls Nutznießer der Schenkungen der Gläubigen<sup>2241</sup>. Davon geht auch schon Hansgerd Hellenkemper aus, indem er von den Klöstern in Analogie auf die gesamte Kirche schließt<sup>2242</sup>. Eine gegenteilige Position scheint Eleutheria Papagianni zu vertreten, die von einem relationalen Übergewicht von Landüberschreibungen an Klöster spricht<sup>2243</sup>. 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 Helenopolitani 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.)<sup>2244</sup>. 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 Canetti<sup>2245</sup> sehr selten gesichert als ex-voto-Gaben überliefert und in den Quellen entweder als auf die Seelenrettung abzielend<sup>2246</sup> 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 festgehalten<sup>2247</sup> (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. μνημόσυνα) auf das Seelenheil des Erblassers hinwirkte<sup>2248</sup>. 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 reservieren<sup>2249</sup>. Daraus erwuchs in der mittelbyzantinischen Zeit schließlich eine Festlegung des Anteils auf ein Drittel der Erbschaft<sup>2250</sup>. 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 sind<sup>2251</sup>. Testierungen zugunsten von Heiligtümern im Moment der Abreise von Pilgern sind dagegen bspw. in Katalonien besonders für das 11. Jahrhundert reichlich in Privaturkunden überliefert<sup>2252</sup> und waren generell im lateinischen Westen

weit verbreitet<sup>2253</sup>. 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«<sup>2254</sup>. Ambrosius kritisierte etwa, dass einige Gläubige ihre Eltern ob der Almosen an Fremde vergessen würden<sup>2255</sup>.

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 festzustellen<sup>2256</sup>. 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«<sup>2257</sup>.

Die vorteilhaften justinianischen Bestimmungen, die Landüberschreibungen zugunsten der Kirche beförderten<sup>2258</sup>, 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. vermuten<sup>2259</sup>). 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 Scheltoma/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 imperituit 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 benennt<sup>2260</sup>. 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* ausnahm<sup>2261</sup>. Mittlerweile wird allgemein angenommen, dass diese Bestimmungen aus fiskalischen Erwägungen erlassen wurden<sup>2262</sup>. 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)<sup>2263</sup>. In der Folgezeit wurde jedenfalls weiter zusätzliches Land an bereits existierende Kirchen und Klöster überschrieben, wie beispielsweise Niketas Choniates beklagte<sup>2264</sup>. 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 Ereignis<sup>2265</sup>.

### 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 Objektstiftungen<sup>2266</sup>. 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 überliefert<sup>2267</sup>. Die oftmals geweihten Gegenstände waren für den Gebrauch in der Liturgie bestimmt<sup>2268</sup>, 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 durften<sup>2269</sup>. 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 lagerte<sup>2270</sup>, wurde gegen den Zugriff der Metropolitankirche von Tarsos verteidigt<sup>2271</sup>. Über die Jahrhunderte sammelte sich erhebliches Edelmetallvermögen, meist aus Silber, in den Händen der Kirche an<sup>2272</sup>. Die Hagia Sophia allein besaß in der Mitte des 6. Jahrhunderts – gebunden in ihrer Ausstattung – 40 000 Silberpfund<sup>2273</sup> und Ioannes Eleemosynarios fand zu seiner Inthronisation zum Patriarchen Alexandreas angeblich 8000 Goldpfund im Episkopeion vor (i. J. 609/610)<sup>2274</sup>. 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 kamen<sup>2275</sup>. 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 Beute<sup>2276</sup>. 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 gehortet<sup>2277</sup>. Skeuophylakia hatten folglich oft überdurchschnittlich dicke Mauern, wie sich auch im archäologischen Befund zeigt<sup>2278</sup>. Bis in das 7. Jahrhundert überwog Silber als Reservemetal deutlich, da es bis 615 keine nennenswerte Münzprägung in Silber gab<sup>2279</sup> 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 Solidi<sup>2280</sup>, lag also bei etwa 18 : 1. Das änderte sich auch nicht wesentlich nach der Einbeziehung von Silber in das byzantinische Währungssystem<sup>2281</sup>.

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 Währungssystem<sup>2282</sup> 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)<sup>2283</sup>, der aus der Bekaa-Ebene stammende Schatz im Badischen Landesmuseum Karlsruhe (6. Jh.)<sup>2284</sup> und der lykische Sion- bzw. Kumluca-Schatz (6. Jh.)<sup>2285</sup> 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)<sup>2286</sup>, während des Kaisers Gattin Eudokia ein Kreuz auf dem Ölberg aufstellen ließ<sup>2287</sup>. Justinian I. und Theodora schickten der Sergioskirche in Resafa i. J. 542 ebenfalls ein Goldkreuz<sup>2288</sup> und sollen außerdem den umfangreichen Jerusalemer Tempelschatz nach seiner Rückerlangung (533) »restituiert«, also dem Patriarchat Jerusalems übersandt haben<sup>2289</sup>. 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)<sup>2290</sup>.

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)<sup>2291</sup>, 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 können<sup>2292</sup>. 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*<sup>2293</sup>. 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. 592<sup>2294</sup>. 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) ableitet<sup>2295</sup>. 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 sollten<sup>2296</sup>. 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 erwähnt<sup>2297</sup>.

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 schenkten<sup>2298</sup> 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 erwähnen<sup>2299</sup>, die sich auch in den dort erhaltenen Mosaiken widerspiegeln, da sie Gelübdeformeln und Danksagungen an den Heiligen enthalten<sup>2300</sup>.

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 ließ<sup>2301</sup>, oder für den Mons admirabilis, der seine starke Umfassungsmauer durch Pilgerstiftungen erhielt<sup>2302</sup>. 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 darbrachten<sup>2303</sup>. Laut der Vita entstand der monumentale Komplex ohne bischöfliche oder gar kaiserliche Unterstützung, sondern nur durch Gaben von Pilgern und Unterstützung der Gläubigen<sup>2304</sup>. Das Artemios-Heiligtum in Oxeia (Konstantinopel, Mitte 7. Jh.) wurde von einem auswärtigen Schiffsbauer mit einem neuen Chorgestühl bedacht<sup>2305</sup>. 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 ersetzen<sup>2306</sup>.

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 lassen<sup>2307</sup>, habe er von den Gläubigen keine Geldgeschenke annehmen wollen, sondern er habe angeblich einen Architekten für den Bau eines Heilbades sowie Getreide zur Armenspeisung erbeten<sup>2308</sup>. 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 Solidi<sup>2309</sup>. 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 ἤξαστο καὶ αἱ πηγαὶ τῶν θερμῶν ὑδάτων ἀνέβλυσαν, ἀπονείμαι 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 hatte<sup>2310</sup>. 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 erlangen<sup>2311</sup>. 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 übergeben<sup>2312</sup>. 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.)<sup>2313</sup>. 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 dienen<sup>2314</sup>. 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 Getreide<sup>2315</sup>. 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«<sup>2316</sup>.

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 war<sup>2317</sup>. In einem anderen Wunder wird von zwei Kaufleuten berichtet, die jeweils 1000 Solidi (etwa 14 Goldpfund) gestiftet haben sollen<sup>2318</sup>. An anderer Stelle schenkte ein Pilger dem Menasheiligtum zwölf Solidi<sup>2319</sup>.

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 Pausolyte<sup>2320</sup>. Die Höhe der Summe war wohl nicht allein in ihrer Stellung am Hof begründet, sondern auch – wie Rosemary Morris bereits vermutet<sup>2321</sup> – 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 hatte<sup>2322</sup>.

In Menouthis gaben zwei Pilgerinnen nach dem Erkennen ihrer Heilung über Mittelsmänner zwei Tremissi und ein Schwein als Gabe an das Heiligtum<sup>2323</sup>. Neben den Geldzahlungen erscheinen Naturalienschenkungen aller Art<sup>2324</sup>, seien es Viktualien, Textilien<sup>2325</sup>, Kodices<sup>2326</sup>, Nutztiere oder Verbrauchsgüter wie Kerzen, Lampenöl und Weihrauch<sup>2327</sup>. 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«<sup>2328</sup>. 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 Ötügen, 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 ναῷ τοῦ Προδρόμου ποιεῖ τὴν κανδήλαν κατὰ τὴν κρατοῦσαν συνήθειαν οἶνω καὶ ἐλαίῳ ἐπ' ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

Belegt sind auch eher kuriose Fälle, wie Schweine<sup>2329</sup>, Pferde<sup>2330</sup>, Kamel<sup>2331</sup> und Stutenfohlen<sup>2332</sup> oder eine Holzladung<sup>2333</sup>. Ein Lamm wurde dem Kosmidion in Konstantinopel gegeben (6. Jh.)<sup>2334</sup>. Pilger übergaben dem Theodoros-Heiligtum von Euchaïta jeweils eine Kuh<sup>2335</sup>, ein Huhn<sup>2336</sup> und zu anderer Gelegenheit einen Stier<sup>2337</sup> (8. Jh.). Das Sergiosheiligtum in Resafa erhielt im 6. Jahrhundert bspw. Hühner zum Geschenk<sup>2338</sup>. 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 soll<sup>2339</sup>.

Diese προσφοραί genannten Gaben sollten laut dem Kanonisten Alexios Aristenos (12. Jh.) nicht so sehr dem Bischof, sondern vielmehr dem niederen Klerus und Bedürftigen zugutekommen<sup>2340</sup>. Sein Zeitgenosse Theodoros Balsamon (12. Jh.) urteilte, dass die προσφοραί unter dem Klerus verteilt werden müssten<sup>2341</sup>. 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 waren<sup>2342</sup>. 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« behaupten<sup>2343</sup>.

### 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 zurück<sup>2344</sup> und auch Kyrillos Phileotes lehnte eine Landschenkung des Konstantinos Choirosphaktes ab<sup>2345</sup>. 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«<sup>2346</sup>.

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 Chryssippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 9 (332 Sigalas; 77 Haldon).

2336 Chryssippi presbyteri Hierosolymitanis *Miracula Theodori Tironis*, mir. 6, 1-2 (327-328 Sigalas; 75 Haldon).

2337 Chryssippi 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 stiftete<sup>2347</sup>. 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 Gewalt<sup>2348</sup>.

Ein ähnlich bemerkenswertes Wunder kolportiert Adomnán 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) übergab<sup>2349</sup>.

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 werden<sup>2350</sup>. Der Heilige verhandelt auch nicht über die gegebenen Gelübde und Geschenkezusagen, sondern fordert das Versprochene exakt ein, da er ideell nicht aufseiten des Gebenden, sondern Gottes steht<sup>2351</sup>. 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 ereilt<sup>2352</sup>.

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*<sup>2353</sup> und greifen den eingangs erwähnten Gedanken Theodorets auf: »mit angemessenem Wert, so viel wie ihm [zu geben] möglich ist«<sup>2354</sup>. 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«<sup>2355</sup>. 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 zu<sup>2356</sup>. Ihre Reaktion auf das Angebot: »Diese [Münzen] erscheinen mir annehmbar, und ich werde sie nicht abweisen«<sup>2357</sup>. 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 δεκτὰ 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 gesundete<sup>2358</sup>.

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 überreicht<sup>2359</sup>.

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 hatte<sup>2360</sup>. 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 werden<sup>2361</sup>. 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 Prestigee Erwartungen erwächst«<sup>2362</sup>.

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*<sup>2363</sup> 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«<sup>2364</sup> 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 Seelenheil<sup>2365</sup>. 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*<sup>2366</sup>), erscheinen folglich nicht in Testamenten und wurden viel häufiger philanthropisch markiert. Aus diesen Gründen ist bei ihnen der Prestigegewinn 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 Pilgern<sup>2367</sup> sowie Subsidien von entfernteren Gönnern erhielten<sup>2368</sup>. Mehrfach bezeugt sind Jahrgelder an Kirchen und ganze Heiligtümer seitens der aristokratischen Eliten, welche in Gold geleistet wurden<sup>2369</sup>. Im Gegenzug wurden die Spender in Listen namentlich festgehalten und öffentlich verlautbart<sup>2370</sup>. 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 Prestigegewinn 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 Kaiserhaus<sup>2371</sup>. Hier seien nur einige Beispiele genannt: Kaiser Anastasios I. gab Gold an die Mönche des Johannes-Klosters am Taufort Jesu am Jordan<sup>2372</sup>. Im Jahre 532 schenkte der eigentlich noch den traditionellen Kulturen 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 hatte<sup>2373</sup>. Porphyrios von Gaza gab sein gesamtes, aus 1400 Solidi (etwa 20 Goldpfund) bestehendes Vermögen vorgeblich komplett in Askalon und Jerusalem an unterschiedliche Empfänger und Institutionen<sup>2374</sup>. Etwa zeitgleich schenkte Licinus aus der Baetica (Südspanien, um 400) reichlich an die Kirchen von Jerusalem und Alexandria<sup>2375</sup>, 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 hinterließ<sup>2376</sup>.

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 Ägypten<sup>2377</sup>. 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 übergeben<sup>2378</sup>. 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. 9.).

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.)<sup>2379</sup>. 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. Theodosios<sup>2380</sup> als auch laut der Vita des Theodoros von Sykeon<sup>2381</sup> 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 habe<sup>2382</sup> (unklar bleibt allerdings,

2365 Chitwood, Gedenken und Kultus 147-165; Chitwood, Typologisierungen 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 erhielten<sup>2383</sup> 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 bemerkt<sup>2384</sup>.

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«<sup>2385</sup>) 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 konnte<sup>2386</sup>. Denn die Gaben werden üblicherweise nicht linear bekanntgemacht, sondern

nach Gruppen des Ausmaßes der Schenkung relational in Gruppen gestaffelt<sup>2387</sup>. 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)<sup>2388</sup> 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 Fixierung<sup>2389</sup> 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 hatte<sup>2390</sup>.

Zusammenfassend kann man also festhalten, dass sich für die *Gabenform* der *gegenseitigen Hilfeleistung*, die der philanthropischen Sphäre zuzurechnen sind, die von Déroche<sup>2391</sup> 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 gestellt<sup>2392</sup> und mussten (wie alle Schenkungen) bis zu einem Wert von 500 Solidi nicht angezeigt (d. h. insinuiert) werden<sup>2393</sup>. 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. Zwangsvollstreckung<sup>2394</sup>. 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 Kirchenbauten<sup>2395</sup>. 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 kehrten<sup>2396</sup>. 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 war<sup>2397</sup>. 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 bekämpfen<sup>2398</sup>. 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 Kriegsgefangenen<sup>2399</sup>. Diese Bestimmung zum Gefangenenloskauf findet sich später auch im Westen wieder<sup>2400</sup>. 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 freikaufte<sup>2401</sup>. 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 Normannen<sup>2402</sup>.

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«<sup>2403</sup>.

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 hatte<sup>2404</sup>. 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 seien<sup>2405</sup>. 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 δυνατῇ 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 Kirchengut 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 [...]«<sup>2406</sup>.

Angesicht 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 gestattet<sup>2407</sup>. 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 entsprach<sup>2408</sup>. 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«<sup>2409</sup>. 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 Externalitäten<sup>2410</sup> steigern und zu Fehlallokationen führen musste<sup>2411</sup>.

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 hinzu<sup>2412</sup>, 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 Nutzen<sup>2413</sup>. 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, συνισταμένης 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 berichten<sup>2414</sup>. Diese Gebühren flossen anteilig an die Polis. Ähnliche Gebühren fielen bei der Initiation in einen der Mysterienkulte<sup>2415</sup> 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 Obolen<sup>2416</sup>.

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 konnten<sup>2417</sup>. Zwar wurden eigentliche liturgische Gebühren mehrfach verdammt<sup>2418</sup>, 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‹«<sup>2419</sup>. Letztendlich zeigt die Nichtaufnahme des justinianischen Verbots von Gebühren und verpflichtenden Gaben für liturgische Handlungen in den Basiliken Leons VI<sup>2420</sup>, 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 etablieren<sup>2421</sup>.

In der kanonistischen Bestimmung Theodoros Balsamons, dass eingeforderte Stolgebühren sehr streng verboten, aber freiwillige Gaben erlaubt seien<sup>2422</sup>, zeigt sich die inkonsequente Haltung in der Kultpraxis. Etliche Male belegt sind Taufgeschenke, Eucharistiegebühren, Eheerlaubnisgebühren, Beerdigungskosten und Rechtsgebühren (bei bischöflicher Gerichtsbarkeit)<sup>2423</sup>. 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 sollten<sup>2424</sup>.

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 fortgeführt<sup>2425</sup>, 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 versichern<sup>2426</sup>. 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, *Oikonomia 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 usurarium 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, *Oikonomia 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«<sup>2427</sup>. 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 werden<sup>2428</sup>. 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«<sup>2429</sup>. Diese Praxis nahm ihren Ausgang an Bestattungsplätzen von Märtyrern, verbreitete sich dann aber aufgrund der Reliquienrekondierung in Altäre in allen Kirchenbauten<sup>2430</sup>. Zwar war bis ins 6. Jahrhundert der Zugriff auf Bestattungsplätze in Kirchen stark reglementiert und qua Gesetz nur Klerikern und Angehörigen des Kaiserhauses erlaubt<sup>2431</sup>, doch das Ignorieren dieser Bestimmung lässt sich archäologisch vielfach fassen und die Beschränkung wurde folgerichtig in den Basiliken Leons VI. (promulgiert 888/889) offiziell aufgehoben<sup>2432</sup>.

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 erhofften<sup>2433</sup>. 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* bezeichnete<sup>2434</sup> und der auch ein Jahrhundert später von Adomnán erwähnt wird<sup>2435</sup>. Auffällig

umfangreich ist ohnehin die archäologisch zu greifende Bestattungspraxis um Pilgerheiligtümer; Hierapolis am Lykos, Germia, Meriamlik und Athen (Parthenon) wurden bereits genannt<sup>2436</sup>.

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«<sup>2437</sup>. 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 Titelkirche Santa Cecilia in Rom an, sechs Solidi für den vermutlich im Naos zu verortenden Platz an den Archipresbyteros Victor gezahlt zu haben<sup>2438</sup>. 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 rücktransportiert<sup>2439</sup>. Eine sogenannte *donatio mortis causa* konnte zugunsten einer Kommemoration des Verstorbenen zusätzlich folgen (s. S. 224)<sup>2440</sup>. 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<sup>2441</sup> 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 wurden<sup>2442</sup>. 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)<sup>2443</sup>.

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 investieren<sup>2444</sup>. 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 lässt<sup>2445</sup>, war er zweifellos im 8./9. Jahrhundert verhältnismäßig weit umfangreicher als noch im 5./6. Jahrhundert<sup>2446</sup>. In jedem Fall setzte sich das Bemühen der monastischen und kirchlichen Administrationen fort, Landbesitz in bestimmten Gegenden zu bündeln und zu vermehren<sup>2447</sup>, sei es durch Tausch<sup>2448</sup> 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 Hierissos<sup>2449</sup> und auf der Insel Lemnos mit Konsequenzen für die dortige Landbesitzstruktur<sup>2450</sup>. Während Jaques Lefort annimmt, dass verstreuter Besitz einer Institution ihre große Bedeutung anzuzeigen vermag<sup>2451</sup>, 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 Institutionalisierung<sup>2452</sup> 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*)<sup>2453</sup>, 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. thematisiert<sup>2454</sup>, 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 abwarfen<sup>2455</sup>. 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)<sup>2456</sup>.

Zusammengenommen bedeutet das für Sizilien, dass mehr als die Hälfte der sizilianischen Landgüter in Kirchenbesitz gewesen sein müssen<sup>2457</sup>. Allerdings ist Sizilien nicht nur bezüglich der Quellenlage ein Einzelfall, sondern auch bezüglich seiner Rolle, die Justinian I. der Insel zudedacht hatte, als er nach ihrer Rückeroberung den Bischöfen von Rom und Ravenna umfangreiche Patrimonien zuwies<sup>2458</sup>. 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«<sup>2459</sup>. Diese Aussage steht im Einklang mit den wenigen erhaltenen ravennatischen Urkunden<sup>2460</sup>. Wie die Schenkungsquellen in diesem Falle relational gewichtet waren, ist unklar.

Leider lässt es sich den Quellen nicht entnehmen, welchen Anteil Landschenkungen an Pilgerheiligtümer 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)<sup>2461</sup> wurde grundsätzlich auch auf kirchlichem Grund erhoben<sup>2462</sup>, allerdings gab es zeitweise dauerhafte Befreiungen (λογίσμα) für einzelne kirchliche Einrichtungen<sup>2463</sup>. Ausgenommen waren kirchliche Güter allerdings

zumeist von einigen irregulär erhobenen Sondersteuern und Diensten, die summarisch als μουνέρα/ἐπερείεις bezeichnet wurden<sup>2464</sup>, 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)<sup>2465</sup> und weiteren kleineren Steuern, welche besonders Oikonomides in den Blick nahm<sup>2466</sup>. 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.)<sup>2467</sup>. 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) abverlangt<sup>2468</sup>.

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 schließen<sup>2469</sup>. 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 änderte<sup>2470</sup>. Ein gutes Beispiel hierfür bildet das Theotokos-Kosmosoteira-Kloster (Thrakien, 12. Jh.), wo der für die Landbewirtschaftung Verantwortliche *προνοητεύων* hieß<sup>2471</sup>. 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 wurde<sup>2472</sup>.

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*<sup>2473</sup> ein, der die Produktion beaufsichtigte, Buch führte, neue Bauern ansiedelte, Land meliorierte (als *καλλιεργήματα* sind Bewässerungskanäle, Pflanzungen, Mühlenbau belegt)<sup>2474</sup> oder Besitz zukaufte und die Abgaben einzog. Die *Metochiaroi* waren entweder Mönche oder bezahlte Laien – bei Nonnenklöstern natürlich stets Laien<sup>2475</sup>. 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 wurden<sup>2476</sup>. 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 abholte<sup>2477</sup>. 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 konnten<sup>2478</sup>. Noch einträglicher wurden solche Verschiffungen durch Handelssteuerbefreiungen, von denen wir teilweise wissen: Im Falle von Ravenna im 7. Jahrhundert (*portaticum* und *teloneum*)<sup>2479</sup> und von Grado im 9. Jahrhundert für vier Schiffe<sup>2480</sup>. 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)<sup>2481</sup>. 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« ließen<sup>2482</sup>.

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 untragbar<sup>2483</sup>, rechtfertigte der Kanonist Theodoros Balsamon (12. Jh.) deren Einkünfte zugunsten der Kirche, solange Kleriker sie nicht besuchten oder gar führten<sup>2484</sup>.

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 Kleriker<sup>2485</sup>, sondern auch der Patriarch von Alexandria (7. Jh.) Zinsen nahmen<sup>2486</sup>. 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 durchzuführen<sup>2487</sup>. 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«<sup>2488</sup>.

Später trat noch eine weitere Einkommensquelle für die Bistümer hinzu: das *κανονικόν*<sup>2489</sup>. 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 zahlen<sup>2490</sup>. 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, Oikonomika 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 (διάπια/lat. *beneficium*), das seit der Mitte des 3. Jahrhunderts weitgehend professionalisiert war<sup>2491</sup>. 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 Modioi<sup>2492</sup>. Spezialisierte Mönche des 12. Jahrhunderts konnten etwa dieselben Geldzahlungen wie Priester erhalten, wie das Beispiel des Pantokrator Klosters zeigt<sup>2493</sup>, 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 einzuhegen<sup>2494</sup>, indem der nötige Klerus auch privat finanziert werden sollte, mithin durch das Stiftungsvermögen, wie Justinian I. bestimmte<sup>2495</sup>. Vielfach sind Verpfändungen und zur Bekämpfung dessen gesetzliche Bestimmungen zur Begrenzung des bezahlten Personals belegt, wenn die Personalkosten des Heiligtums die Einkünfte überschritten<sup>2496</sup>. 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)<sup>2497</sup>. Gregorios Pakourianos legte die jährlichen Gehaltszahlungen auf 20 Solidi für Priestermonche und 36 Solidi für den Abt seines Klosters fest<sup>2498</sup>. 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 wurden<sup>2499</sup>, 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 Gebäude<sup>2500</sup> und deren Beleuchtung (Öl, Kerzen)<sup>2501</sup> 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 Solidi<sup>2502</sup>). 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 bezifferte<sup>2503</sup>, 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 waren<sup>2504</sup>, 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 Personal<sup>2505</sup>, 550 Solidi für den Patriarchat, 300 Solidi für Instandhaltung und Beleuchtung (*fabrica*) und 100 Solidi für die *ǰizya* (½ Solidus p. c.)<sup>2506</sup>. 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 war<sup>2507</sup>.

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 machen<sup>2508</sup>. 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 auslegte<sup>2509</sup>. 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 bewahren<sup>2510</sup>.

## 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 Īšōʿyahb I. (582-595) stattfand<sup>2511</sup>. 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 anderswo<sup>2512</sup>. 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«<sup>2513</sup>, wie es in der Übersetzung Chabots heißt.

Auch im Brief desselben Katholikos an Bischof Yaʿqōb von Deirin/Darai schildert er bezüglich des 15. Kanons den Missstand, dass die Gläubigen »églises étrangères« anstatt den eigenen Gotteshäusern, besonders den Taufkirchen, stiften würden<sup>2514</sup>. 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 wird<sup>2515</sup>. 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 werde<sup>2516</sup>. 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«<sup>2517</sup>.

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«<sup>2518</sup>.

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 wurde<sup>2519</sup>.

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 können<sup>2520</sup>. 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 ist<sup>2521</sup>, 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 Goldpfund<sup>2522</sup>. Nach allem was zu vermuten ist, resultierten die Einkünfte der römischen Kirche zu jener Zeit noch vorwiegend aus einmaligen Schenkungen<sup>2523</sup>, 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 macht<sup>2524</sup>. 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«<sup>2525</sup>. 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 wurden<sup>2526</sup>. 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)<sup>2527</sup>. 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 Zeit<sup>2528</sup>: 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 Jahreseinkommen<sup>2529</sup>.

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 seien<sup>2530</sup>. 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, [...]«<sup>2531</sup>. Unbestreitbar aber bil-

deten die Schenkungen und Stiftungen an die Kirche von Anbeginn an die Grundlage des Kirchenbesitzes insgesamt<sup>2532</sup> und sicherten den stetigen Ausbau des Vermögens speziell der Pilgerheiligtümer in der Spätantike und der mittelbyzantinischen Zeit<sup>2533</sup>.

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, Charisticariat 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.