

Handelsgüter und Verkehrswege: Wirtschaftliche Aspekte byzantinischer Pilgerzentren

Bei der Lektüre von byzantinischen Texten, die das Phänomen der Wallfahrt ansprechen, stößt man immer wieder auf Aussagen, wonach die jeweiligen Heil- und Anbetungsstätten zu bestimmten Zeiten von *sehr vielen*, ja teilweise sogar von *unzähligen* Gläubigen aufgesucht worden seien. Entsprechende Zeugnisse sind beispielsweise zu den Verehrungsstätten des Apostels Johannes in Ephesos, der heiligen Thekla in Meriamlik bei Seleukeia, des heiligen Theodōros im pontischen Euchaïta oder des Erzengels Michaël in Chōnai in Phrygien, aber auch zu zahlreichen anderen Orten im östlichen Mittelmeerraum überliefert¹. Während die theologischen Phänomene des christlichen Wallfahrtswesens nun schon vielfach wissenschaftlich untersucht worden sind und heute für das lateinische Mittelalter ebenso wie für die byzantinische Welt als im allgemeinen gut erforscht gelten können, sind Überlegungen zur Wirtschafts- oder zur Siedlungsgeschichte, zur Landschaftsbezogenheit der einzelnen Pilgerzentren ungleich seltener angestellt worden: die Frage etwa, wie die erwähnten Besuchermassen in den teilweise recht abgelegenen und häufig genug extremen klimatischen Bedingungen ausgesetzten Wallfahrtsstätten in Kleinasien, in Syrien oder in Ägypten versorgt und betreut worden sind, wurde nur selten gestellt; in der gelehrten Literatur wird Gesichtspunkten dieser Art, so man sie überhaupt berücksichtigt und nicht als bloße literarische Übertreibungen einstuft, nur ein geringer Raum zugestanden. Ein allgemeiner Überblick, der auf die unterschiedlichen Aspekte der Begründung und Entwicklung von Wallfahrtszentren ebenso eingeht wie auf den dort betriebenen Warenaustausch, auf die Versorgung und Bedarfsdeckung von Pilgern wie von denjenigen, die am Heiligen Ort ansässig waren, wurde unseres Wissens nach bislang noch nicht vorgelegt, die folgenden Ausführungen mögen daher als ein erster Schritt in diese Richtung verstanden werden.

THEORETISCHE VORAUSSETZUNGEN FÜR DIE ENTSTEHUNG VON PILGERZENTREN

Vorab eine kurze theoretische Betrachtung zur Entstehung von Pilgerzentren. Der rumänische Religionshistoriker Mircea Eliade hat den Sachverhalt zutreffend erklärt durch eine vor Ort erfolgte Hierophanie, eine persönliche Vergegenwärtigung des Göttlichen, welche die bisherige Homogenität des Raumes zerstört und der Stätte des Geschehens eine höhere Qualität gegenüber ihrer profanen Umgebung zumißt. Durch die Manifestation des Heiligen entsteht in dem zuvor grenzenlos einheitlichen Raum ein Zentrum, ein *Fenster zum Kosmos*, das der religiöse Mensch gerne aufsucht, um wenigstens eine gewisse Zeit über in dieser besonderen und ausgezeichneten Atmosphäre zu verweilen und dem Göttlichen nahe sein zu können, durchaus in der Überzeugung, daß seine individuellen Bitten und Anliegen hier eher eine Erfüllung finden werden als anderswo².

¹ Vgl. C. FOSS, Pilgrimage in Medieval Asia Minor. *DOP* 56 (2002) 129–151; P. MARAVAL, Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe. Paris 1985; B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche. Münster 1950, unter anderem 91 (Jerusalem). 140–160 (Meriamlik). 160–166 (Euchaïta). 166–171 (Chōnai). 171–183 (Ephesos). Einige repräsentative Quellenbelege: G. DAGRON, Vie et Miracles de Sainte Thècle: texte grec, traduction et commentaire (*Subsidia hagiographica* 62). Brüssel 1978 (zu Meriamlik in frühbyzantinischer Zeit); Eusebios von Kaisareia, Demonstratio evangelica VI 18, 23, ed. G. DINDORFIUS, Eusebii Caesariensis opera III „Demonstrationis evangelicae libri I–X“. Leipzig 1867, 390 (zu Jerusalem im vierten Jahrhundert); S.P.N. Gregorii episcopi Nysseni oratio laudatoria sancti ac magni martyris Theodori. *PG* 46, 735–748 (zu Euchaïta im vierten Jahrhundert); La vie de Saint Cyrille le Philéote moine Byzantin (+ 1110). Introduction, texte critique, traduction et notes par E. SARGOLOGOS (*Subs. Hag.* 39). Brüssel 1964, cap. 18,1:94, 18,5:98 (zu Chōnai im zwölften Jahrhundert); Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe 1106–1107, in: Itinéraires russes en Orient, traduits pour la Société de l'Orient Latin par B. DE KHITROWO. Genf 1889, 3–83, 7 (zu Ephesos im zwölften Jahrhundert); Daniel von Ephesos, Diēgēsis kai periodos tōn hagiōn topōn, ed. G. DESTUNIS (*Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik [= PPS]* 8). St. Petersburg 1884, cap. 17 (zur Jordan-Region im 15. Jahrhundert). Hunderte weiterer Belege ließen sich anführen.

² M. ELIADE, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen. Frankfurt/M. 1990 (Hamburg 1957), besonders 27–29.

Diese seit alters in den unterschiedlichsten Kulturkreisen belegte Vorstellung läßt sich im Christentum seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, dem Ende der Naherwartungshaltung der Parousie Jesu Christi, nachweisen; sie wurde in erster Linie mit jenen Plätzen verbunden, an denen sich der dreieinige Gott persönlich offenbart hatte, so in Palästina oder auf dem Sinai³.

Andere Orte wurden als heilig verehrt, weil sie sich mit niederen himmlischen Mächten oder aber mit gotterfüllten Persönlichkeiten in Beziehung setzen ließen: in diesen Kontext gehören die verschiedenen Engelheiligtümer in Ägypten oder in Kleinasien (besonders in Phrygien)⁴ ebenso wie Stätten, die durch die Präsenz von heiligmäßigen Menschen hervorgehoben waren. Beispielhaft seien Ortschaften erwähnt mit apostolischer Tradition wie Antiocheia, Ephesos oder Rom, die weitverstreuten Kultstätten der christlichen Märtyrer, die seit der Mitte des dritten Jahrhunderts besonders an ihren Gräbern eine starke Verehrung erlebten⁵, weiterhin die Wirkungsstätten von Säulenheiligen wie Sōsthenion am Bosphoros (Aufenthaltort des Styliten Daniël, gest. 493), Qal'at Simān oder der *Mons admirabilis* in Syrien (Symeōn der Ältere, gest. 459, beziehungsweise Symeōn der Jüngere, gest. 592), der Berg Galēsion nahe bei Ephesos (Lazaros, gest. 1053) und viele andere mehr⁶. Nicht zuletzt konnten einzelne Orte über den ebenfalls in vorkonstantinischer Zeit aufgekommenen Reliquienkult eine höhere religiöse Wertigkeit erhalten, insbesondere dann, wenn die Reliquien in großer Zahl an einer Stätte versammelt waren und durch ihre regelmäßig dokumentierte Wundertätigkeit die Anwesenheit des Göttlichen offenbar machten, eine theologische Vorstellung, von der bekanntermaßen das Reichszentrum Kōnstantinupolis besonders profitiert hat, die aber seit der mittelbyzantinischen Zeit auch für die Dēmētrios-Stadt Thessalonikē von Bedeutung sein sollte⁷.

Diesen theologischen Voraussetzungen müssen freilich auch einige Faktoren zur Seite gestellt werden, die in den Bereich des Profan-Weltlichen gehören. Damit ein Heiliger Ort, sei er nun die aktuelle Wirkungsstätte eines lebenden Heiligen oder aber bereits aus der biblisch-hagiographischen Tradition bekannt, wirklich im Bewußtsein weiter Kreise präsent werden konnte und die Möglichkeit erhielt, zu einem überregionalen, vielleicht sogar oikumenischen Pilgerzentrum aufzusteigen, mußte beispielsweise seine Erreichbarkeit gewährleistet sein, das heißt, er hatte Teil des bestehenden Städte- und Wegenetzes zu sein⁸. Ortschaften inmitten des Ödlandes, in unzugänglichen Waldgebieten oder in extremen Hochlagen hatten demgegenüber deutlich geringere Chancen, zu einer Wallfahrtsstätte zu werden oder aber diesen Ruf auf Dauer zu festigen, entsprechende Negativbeispiele sind etwa die ägyptische Wüste, ungeachtet des Wirkens des heiligen Antonios (gest. 356)

³ Vgl. KÖTTING, *Peregrinatio* 83–85 *et passim*. H. WINDISCH, Die ältesten christlichen Palästinapilger. *Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins* 48 (1925) 145–158. Zunehmend zeichnet sich in der wissenschaftlichen Literatur die Tendenz ab, die Anfänge der Palästina-wallfahrten erst in das vierte Jahrhundert zu verlegen, so beispielsweise bei MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages* 23–29. Dieser zeitliche Ansatz vermag freilich wichtige Quellenzeugnisse wie den Bericht des Eusebios von Kaisareia über die Reismotivation eines Alexanders von Kappadokien im dritten Jahrhundert (Eusebios, *Hist. eccl.* 6,11,2 [Eusebius, *Kirchengeschichte*, hrsg. v. E. SCHWARTZ. Leipzig ²1914, 231]) nicht zufriedenstellend zu erklären.

⁴ Didymus, *De trinitate* II 8 (*PG* 39, 589). Theodoret von Kyrrhos, *Comm. in Col.* 2,18; 3,17 (*PG* 82, 613.620). KÖTTING, *Peregrinatio* 166–169, 189. Das Verbot des Engelkultes durch die Synode von Laodikeia um 360 blieb weitgehend folgenlos. Die Theologen hatten damals aus der Motivation heraus gehandelt, die Gläubigen vor der Gefahr des Judaisierens wie des Abdriftens in gnostisch-häretische Anschauungen zu bewahren und damit auf konkrete Zeitumstände des vierten Jahrhunderts reagiert, die sich aber schon alsbald verändern sollten und zu den tatsächlichen Lebensbedingungen der späteren Generationen keinen Bezug mehr hatten.

⁵ P. MARAVAL, The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the Near East (before the 7th Century). *DOP* 56 (2002) 63–74, 65–69.

⁶ Einführend KÖTTING, *Peregrinatio* 297–302 „Die Wallfahrt zu lebenden Personen“; H. DELEHAYE, *Les saints stylites (Subsidia hagiographica* 14). Paris – Brüssel 1923.

⁷ B. KÖTTING, Heiligenverehrung, in: IDEM, *Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze*, II Münster 1988, 75–84; IDEM, Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung. *Op. cit.* 120–136; MARAVAL, Earliest Phase 70; IDEM, *Lieux saints* 92–104 „Constantinople“; CH. BAKIRTZIS, Le culte de Sainte Démétrius, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband*. 20 [1995]). Münster 1995, 58–68.

⁸ Grundlegend MARAVAL, *Lieux saints* 163–167; I. C. DIMITROUKAS, Reisen und Verkehr im Byzantinischen Reich vom Anfang des 6. Jhr. bis zur Mitte des 11. Jhr., I–II (*Historical Monographs* 18). Athen 1997; N. OHLER, Reisen im Mittelalter. München – Zürich ²1988, 21–193 „Grundlagen und Bedingungen“; E. OLSHAUSEN – H. SONNABEND (Hrsg.), *Zu Wasser und zu Land. Verkehrswege in der antiken Welt. (Stuttgarter Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums* 7). Stuttgart 2002. Vgl. auch *Itineraria Romana. Römische Reisewege an der Hand der Tabula Peutingeriana* dargestellt von K. MILLER. Stuttgart 1916 (ND. Rom 1964).

und zahlreicher anderer frühchristlicher Asketen⁹, oder auch die ostthrakischen Ortschaften Bizyē und Philea, die trotz ihrer hochgeschätzten lokalen Heiligen wie Maria der Jüngerin (gest. um 903) und Kyrillos (gest. 1110) keine überregionalen Anziehungspunkte für Pilger werden konnten¹⁰. Auf der Wegenbindung war nahe- liegenderweise ebenso wie am Zielort der Reise selber ein Mindestmaß an äußerer Sicherheit zu gewährleisten. Es ist kein Zufall, daß zahlreiche byzantinische Pilgerzentren in dem Moment, in dem sich die politischen Umstände ungünstig veränderten, etwa durch die arabischen Eroberungen im Orient des siebten Jahrhunderts oder durch die seldschukische Landnahme in Kleinasien ab dem elften Jahrhundert, schlagartig an Größe und Einfluß verloren oder sogar vollkommen in der Bedeutungslosigkeit versanken.

Über die Gewährleistung von Zugänglichkeit und Reisesicherheit hinaus mußten die Gläubigen natürlich auch die Möglichkeit haben, am Heiligen Ort wie auch auf dem Weg dorthin ihre elementaren menschlichen Bedürfnisse zu befriedigen: dies beinhaltet die ausreichende Bereitstellung von Wasser und Nahrungsmitteln, gegebenenfalls aber auch die Gewähr von ärztlicher Versorgung und von Unterkünften zum Schutz vor Niederschlägen, Sonneneinfall und extremen Temperaturen. All diese Forderungen ließen sich in den großen, historisch gewachsenen Ansiedlungen wie Jerusalem, Ephesos, Konstantinupolis oder Thessalonikē problemlos erfüllen. Ihnen fiel es damit wesentlich leichter, in den Rang christlicher Pilgerzentren aufzusteigen als beispielsweise dem Berg Galēsion, als Qal'at Simān oder dem ägyptischen Abu Mēna, Stätten, an denen sich zwar auch eine Manifestation des Heiligen vollzogen hatte, die aber ungeachtet dessen erst einmal unter erheblichen Aufwendungen eine adäquate Infrastruktur entwickeln mußten. In Zeiten politischer Instabilität waren diese kleinen Zentren zudem gefährdeter als die wohlbefestigten Städte, der Strom der Pilger konnte hier leichter unterbrochen werden, der Periode ihrer aktiven Phase waren damit von vornherein engere Grenzen gesetzt.

DIE LANDSCHAFTSBEZOGENHEIT DER PILGERZENTREN UND ALLGEMEINE ASPEKTE DER VERSORGUNG

Die Hierophanie als Grundlage für die Entstehung eines Heiligen Ortes konnte sich zwar überall ereignen, um ein Pilgerzentrum entstehen zu lassen, mußten in der Praxis aber bestimmte äußere Voraussetzungen gegeben sein: hierzu gehörte eine ganzjährig nutzbare Wasserstelle sowie Böden, die sich in einem geeigneten Ausmaß zur landwirtschaftlichen Nutzung eigneten. Die Stätte durfte keinen regelmäßigen Überschwemmungen ausgesetzt sein; Regionen, die häufig von Erdbeben heimgesucht wurden, beherbergten nur in Ausnahmefällen dauerhaft eine Wallfahrtsstätte. In jedem Fall hatte die Möglichkeit zu bestehen, daß mit einem vertretbaren Aufwand das Baumaterial für die zahlreichen Sakral-, Wirtschafts- und Repräsentationsbauten herbeigeschafft werden konnte, deren Errichtung zur Ehrung des Numinosen ebenso notwendig war wie aus Gründen einer erfolgreichen Standortwerbung¹¹.

Im Idealfall erfolgte die Wasserversorgung der einzelnen Ortschaften auf natürliche Art durch Quellen, Seen und Flüsse. Tatsächlich aber mußte sie in dem in weiten Teilen wasserarmen östlichen Mittelmeerraum oftmals künstlich herbeigeführt werden, das heißt durch Brunnenanlagen, Zisternen und Wasserleitungen, die sich aber nur mit einem entsprechenden baulichen und finanziellen Aufwand realisieren ließen. Die vergleichsweise preiswerten Brunnenanlagen gehörten zum Standard byzantinischer Pilgerzentren, auch Zisternen lassen sich nahezu überall nachweisen. Für die Trinkwasserversorgung waren sie zumeist geschlossen, von Bogenkonstruktionen oder Kreuzgewölben überdacht, bei einer Verwendung zu Bewässerungszwecken dagegen in der Regel offen. Das Heiligtum der heiligen Thekla in Meriamlik besaß beispielsweise zehn Zisternen, teilweise von erheblicher Größe¹², in Qal'at Simān hatte eine der aufgefundenen Zisternen bei einer Tiefe von mehr

⁹ Vgl. D.J. CHITTY, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*. Oxford 1966.

¹⁰ Zu Maria vgl. einführend Angeliki E. LAIOU, *Life of St. Mary the Younger*, in: Alice-Mary TALBOT (Hrsg.), *Holy women of Byzantium. Ten Saints' lives in English translation*. Washington, D.C. 1996, 239–289; zu Kyrillos E. SARGOLOGOS, *La vie de Saint Cyrille le Philéote moine Byzantin*. Zu den letztgenannten Ortschaften vgl. auch A. KÜLZER, *Ostthrakien (Euröpē) (TIB 12)*. Wien 2008, 288–294 (Bizyē), 585–587 (Philea).

¹¹ Vgl. allgemein C. A. DOXIADIS – J. G. PAPAIOANNOU, *Ecumenopolis. The Inevitable City of the Future*. Athen 1974, 41ff.

¹² H. HELLENKEMPER, *Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien*, in: *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband 20* [1995]). Münster 1995, 259–271, 269. F. HILD – H. HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien (TIB 5)*. Wien 1990, 441–443.

als zwölf Metern einen Durchmesser von dreißig Metern¹³. Große Wallfahrtszentren leisteten sich darüber hinaus sogar regionale Wasserleitungen, die entsprechenden Baureste in Meriamlik erlauben eine Datierung in das vierte oder fünfte Jahrhundert, in Ephesos wurde ein Aquädukt im sechsten Jahrhundert aus dem Gebiet von Sirince her angelegt. In Kleinasien standen einige Pilgerorte mit Quellen in Verbindung, die nicht nur zu Heilzwecken verwendet wurden, sondern auch die tägliche Wasserration der Besucher garantierten; in Syrien oder der *Terra Sancta* begegnet dieses Phänomen in geringerem Ausmaße. Dagegen sind aus dem westlich von Alexandria gelegenen Abu Mēna sogar Bäder bekannt, die von den Pilgern genutzt werden durften¹⁴. Nur in wenigen Ortschaften wurden keine größeren Zisternen oder Wasserleitungen angelegt; ein solches Beispiel ist der ausgedehnte, durch mehrere inschriftlich belegte Herbergen als Pilgerzentrum ausgewiesene Klosterkomplex im isaurischen Apádnas, heute Alahan Manastırı, zwanzig Kilometer von Klaudiupolis (Mut) entfernt, wo die natürlichen Ressourcen ausreichend groß gewesen sind¹⁵.

Ein erheblicher Teil der Wasservorräte diente der Versorgung der unentbehrlichen Nutztiere wie der Pflege und dem Unterhalt der landwirtschaftlichen Anbauflächen. Analog zu den Klosterzentren, denen Johannes Koder vor einigen Jahren eine grundlegende Untersuchung gewidmet hat¹⁶, hatten die Pilgerzentren als im wesentlichen religiös geprägte Ansiedlungen einen vergleichsweise hohen Bedarf an Getreide und Gemüse. Dies erfordert einen entsprechend qualitätvollen Boden, aber auch ein höheres Quantum an Wasser als es jene Siedlungsstätten aufzuwenden hatten, die einen Gutteil ihrer Versorgung aus der Viehwirtschaft abdecken konnten, einem Wirtschaftszweig, der auf dem geringerwertigen und weniger Zuwendungen erfordernden Weideland wurzelte. In der griechischsprachigen Orientliteratur wird immer wieder die Fruchtbarkeit der *Terra Sancta* hervorgehoben, vielfältig sind auch die Hinweise auf Gartenanlagen am Sinai, in denen Feigen, Öl- und Mandelbäume, Pflaumen, Erbsen, Kohl, Gurken und Melonen gediehen. Mehrere versörmige Pilgerführer des 16. und 17. Jahrhunderts verweisen auf Weingärten, in denen die Fruchtstöcke zum Schutz vor Schädlingen mit Pech bestrichen wurden¹⁷. Mitunter entsteht freilich der Eindruck, daß der explizite Hinweis auf die Fruchtbarkeit der Böden und die Qualität der angebauten Produkte ein literarischer Topos sein könnte, der die besondere Gottgefälligkeit dieser idealen Landschaft unterstreichen soll: so erwähnte der Pilger Iōannēs Phokas in seiner 1177 abgefaßten Palästinabeschreibung, daß die verschiedenen Klöster der Jordanregion das infolge von Bewässerung fruchtbare Gebiet um Jericho in Parzellen aufgeteilt hatten, die intensiv bewirtschaftet wurden und reichen Gewinn abwarfen, während der Gesandte Kōnstantinos Manassēs, der die *Terra Sancta* nur wenige Jahre zuvor im Auftrag des Kaisers Manuēl I. Komnēnos (1143–80) bereisen mußte, am gleichen Ort nur von den „Brennöfen Jerichos“ sprechen mochte, von einer „stickigen Sandebene, dürr, verglüht und ausgetrocknet, in die das Feuer der Sonne so sehr hineinbrennt, daß es auf das Gehirn einwirkt“¹⁸.

¹³ J.-P. SODINI, Qal'at Sem'an: Quelques données nouvelles in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband 20* [1995]). Münster 1995, 348–368.

¹⁴ H.-G. SEVERIN, Pilgerwesen und Herbergen, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband 20* [1995]). Münster 1995, 329–339, 334; E. KISLINGER, Kaiser Julian und die (christlichen) Xenodocheia, in: Byzantios. Festschrift für Herbert Hunger zum 70. Geburtstag. Wien 1984, 171–184.

¹⁵ HELLENKEMPER, Wallfahrtsstätten 264–266; HILD – HELLENKEMPER, Kilikien und Isaurien 193f. C. MANGO, Gernia: A Postscript. *JÖB* 41 (1991) 297–300, 298–300 glaubt zwar auch an einen Wallfahrtsort, schließt aber zumindestens für das fünfte Jahrhundert die Existenz eines Klosters aus.

¹⁶ J. KODER, Mönchtum und Kloster als Faktoren der byzantinischen Siedlungsgeographie. *Acta Byzantina Fennica* 7 (1993/94) 7–44. Vgl. weiterhin IDEM, The Urban Character of the Early Byzantine Empire: Some Reflections on a Settlement Geographical Approach to the Topic, in: 17th International Byzantine Congress. Major Papers. New Rochelle, N.Y. 1986, 155–187 und IDEM, Land use and settlement: theoretical approaches, in: J.F. HALDON (ed.), General Issues in the Study of Medieval Logistics. Sources, Problems and Methodologies. *History of Warfare* 36. Leiden – Boston 2006, 159–183.

¹⁷ A. KÜLZER, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit. Frankfurt/M. u.a. 1994, 106. Vgl. J. KODER, Der Lebensraum der Byzantiner. Historisch-geographischer Abriss ihres mittelalterlichen Staates im östlichen Mittelmeerraum (*Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 1*). Graz–Köln–Wien 1984. (Nachdruck mit bibliographischen Nachträgen Wien 2001) 61. Die Praxis war bereits in der Antike bekannt: Strabōn VII 5,8.

¹⁸ J. TROICKIJ, Iōannu tu Phoka ekphrasis en synopsei tōn ap' Antiocheias mechris Hierosolymōn kastrōn kai chōrōn Syrias, Phoinikēs kai tōn kata Palaistinēn hagiōn topōn. Syngramma hellēnikon tēs ib' hekatontaetēridos ekdothen kai metaphrasten (*PPS* 23). St. Petersburg 1889, cap. 20. K. HORNA, Das Hodoiporikon des Konstantin Manasses. *BZ* 13 (1904) 313–355 (Text 325–347, hier Buch I Verse 280–287). Vgl. A. KÜLZER, Konstantinos Manasses und Johannes Phokas – zwei byzantinische Orientreisende des 12. Jahrhunderts, in: Xenja VON ERTZDORFF-KUPFFER – G. GIESEMANN (Hrsg.), unter redaktioneller Mitarbeit v. R. SCHULZ, Erkundung

Um den jährlichen Gemüse- und Getreidebedarf einer Person zu decken, ist im östlichen Mittelmeerraum unter den Produktionsbedingungen der vorindustriellen Zeit von einer Anbaufläche von ungefähr 40 m² auszugehen¹⁹; eine Wallfahrtsstätte, an der sich im Jahr durchschnittlich nur einhundert Personen aufhielten, seien diese nun Geistliche, lokale Arbeiter oder Pilger, benötigte demnach bereits eine Anbaufläche von 4.000 m² mit entsprechender Bewässerung. Mit wachsendem Bekanntheitsgrad und daraus resultierenden ansteigenden Besucherzahlen wuchs auch der Bedarf an landwirtschaftlich verwertbarer Fläche: es zeigt sich, daß es in vielen Fällen unumgänglich war, einen Teil der benötigten Versorgungsgüter von außerhalb herbeizuschaffen. Das Katharinenkloster auf dem Sinai verfügte zu diesem Zweck über Metochia, etwa in der sechzig Kilometer entfernten Pharan-Oase oder in Kairo, in denen Lebensmittel für den Unterhalt der Mönche wie der Besucher produziert wurden. Entsprechendes läßt sich für die Pilgerzentren in der *Terra Sancta* und in Kleinasien postulieren, zumal der Brauch ebendort bereits in Verbindung mit antiken Kultrationen nachgewiesen ist²⁰.

ANPASSUNG UND ENTWICKLUNG: ANMERKUNGEN ZUR SIEDLUNGSBILDUNG UND ZU DEN VERKEHRSWEGEN

Die Manifestation des Heiligen stellte zwar ebenso wie die angesprochenen naturräumlichen Gegebenheiten eine Voraussetzung für die Entstehung eines Pilgerzentrums dar, garantierte aber noch keineswegs seinen dauerhaften Bestand. Hierzu mußten vielmehr gerade an kleineren Stätten abseits der großen Siedlungszentren erhebliche Anstrengungen unternommen werden, um auf dem zuvor weitgehend unbestellten Land einen baulichen Gesamtkomplex entstehen zu lassen, der von der großen Kraft des vor Ort Verehrten kündete, um auf diese Weise die Pilger zu beeindrucken, weitere Gläubige anzuziehen und damit nicht zuletzt dauerhafte Einnahmen erwirtschaften zu können²¹. Häufig genug mußte von einer kaum entwickelten Basis aus eine Infrastruktur geschaffen werden, die breitere Ansprüche zu befriedigen vermochte und den im Idealfall immer zahlreicher werdenden Besuchern über den bloßen Kontakt mit dem Gegenstand ihrer Verehrung hinaus auch Raum bot für vor- und nachbereitende Liturgien, für rituelle Waschungen und für Ruhestätten. Möglichkeiten zur Abwicklung eines Handelslebens waren zu gewährleisten, sollten aber den eigentlichen religiösen Betrieb der Stätte nicht zu sehr beeinträchtigen. Über die baulichen Ausgestaltungen hinaus hatten die vor Ort Ansässigen auch eine hohe Flexibilität zu beweisen, um anderen Herausforderungen begegnen zu können, bestanden diese nun in der Bewältigung von etwaigen logistischen Engpässen durch ein unerwartet großes Pilgeraufkommen oder in der Reaktion auf bestimmte politische Veränderungen. Dazu einige repräsentative Beispiele:

Das ursprünglich größtenteils von Bauern bewohnte kleine Dorf Telanissos (Deir Simān) am Fuße des Jebel Barakāt nordöstlich von Antiocheia erlebte mit dem in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts einsetzenden Kult um den Styliten Symeōn den Älteren eine erhebliche bauliche Erweiterung; diese setzte sich auch über den Tod des Heiligen hinaus im sechsten Jahrhundert fort. Im Süden der alten Siedlung entstand damals ein gänzlich neues Viertel mit insgesamt zwölf Herbergskomplexen²². Zudem wurden in der Umgebung drei weitere Klöster angelegt, zwei im Westen, eines im Osten des Dorfes. Auch diese waren mit Wohnanlagen ausgestattet sowie mit verschiedenen Bauten von unklarer Funktion, die möglicherweise zu bestimmten Zeiten ebenfalls der Beherbergung von Reisenden gedient haben könnten. Um die Anbindung des Wallfahrtszentrums von Antiocheia aus sicherzustellen, wurden schon im fünften Jahrhundert auf der Hauptzufahrtsstraße Klöster angelegt: das Kloster Qasr el-Banāt befand sich ungefähr auf halbem Weg am Jebel Barīsa, das Kloster von Deir Turmānīn an jener Stelle, wo die in Richtung Aleppo führende Hauptstraße verlassen werden musste. Beide waren mit geräumigen Herbergstrakten und großen Zisternenanlagen ausgestattet. Weiterhin findet sich

und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte. Vorträge eines Interdisziplinären Symposiums vom 19.–24. Juni 2000 an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Amsterdam–New York 2003, 185–209.

¹⁹ KODER, Siedlungsgeographie 18. IDEM, Gemüse in Byzanz. Die Versorgung Konstantinopels mit Frischgemüse im Lichte der Geoponika (*Byzantinische Geschichtsschreiber, Ergänzungsband 3*). Wien 1993, 69f.

²⁰ HELLENKEMPER, Wallfahrtsstätten 268; KODER, Siedlungsgeographie 22–24.

²¹ Vgl. B. BRENK, Der Kultort, seine Zugänglichkeit und seine Besucher, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie. Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband 20* [1995]). Münster 1995, 69–122, 70f.

²² SEVERIN, Pilgerwesen 331; KÖTTING, Peregrinatio 113–131; G. TCHALENKO, Villages antiques de la Syrie du Nord. Le massif du Bélus à l'époque romaine, I. Paris 1953, 223–276; L. REEKMANS, Siedlungsbildung bei spätantiken Wallfahrtsstätten, in: *Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting* (= *JbAC, Ergänzungsband 8*). Münster 1980, 325–355, v.a. 325–328.

zwischen Deir Turmānīn und Deir Simān bei Murārēt Za'ter eine große Höhle mit einer Wasserstelle, die wohl ebenfalls der Versorgung der Reisenden dienlich war²³.

In der Judäischen Wüste sind schon in frühbyzantinischer Zeit zahlreiche Klostergründungen überliefert; die Anlagen waren teilweise von erheblicher Ausdehnung: das Kloster Mar Saba unweit von Jerusalem soll in seinen besten Zeiten um die tausend Mönche beherbergt haben, das Kloster des Theodosios Koinobiarchēs besaß bis zu 400 Mönche. Diese literarisch überlieferten Angaben erscheinen mitnichten zu hoch, sie finden sich vielmehr durch den archäologischen Befund bestätigt²⁴. Der Verfall des römischen Wegenetzes und die zunehmende Unsicherheit des Reisens führten dazu, daß sich schon in mittelbyzantinischer Zeit eine feste Besichtigungsroutenroute in der *Terra Sancta* auszuprägen begann: die Pilger verzichteten nun immer häufiger auf den Besuch der Heiligen Stätten in Galiläa (etwa Kana, Nazareth, das Meer von Tiberias) und zogen zumeist nur noch von der Hafenstadt Jaffa aus über Lydda-Diospolis, der Stadt des heiligen Geōrgios, bis nach Jerusalem, dann nach Jericho, zum Jordan und zur Nordküste des Toten Meeres, um über Bethlehem wieder zum Mittelmeer zurückzukehren. Um dieses angesichts der Fülle der in der Region präsenten Heiligen Orte vergleichsweise schmale Besichtigungsprogramm weiter anzureichern, wurde der Standort verschiedener Stätten stillschweigend verlagert, die Städte Sodom und Gomorrhā beispielsweise präsentierte man den Pilgern nicht mehr historisch korrekt am südlichen Ufer des Toten Meeres, dessen Besuch zu aufwendig gewesen wäre, sondern am bequem zu erreichenden Nordrand des Gewässers²⁵.

Auf der Halbinsel Sinai gab es drei größere Siedlungszentren, allesamt im Süden gelegen, in Rhaitu, in der Pharan-Oase und auf den Anhöhen des eigentlichen Berges Sinai²⁶; sie waren auf einem festgefügt, aber gefährlichen und versorgungsarmen Weg von Ägypten wie vom Heiligen Land aus zu erreichen und miteinander verbunden. Das Zentrum am Berg Sinai bestand aus zwei Teilen, einem kleineren in dem noch wenig erforschten Gebiet um den Jebel Umm Shomer (2.570 Meter) im Südwesten und einem ausgedehnten in der aufgrund von Steigungsregen mit 65 Millimetern Niederschlag im Jahresdurchschnitt relativ begünstigten Region um das Katharinenkloster, zwischen dem Jebel Sufsafeh (2.168 Meter), dem Jebel ed-Deir (2.080 Meter) und dem Jebel Mūsā (2.285 Meter). Dieser ursprünglich jüdische Wallfahrtsort kann seit dem ausgehenden dritten, frühen vierten Jahrhundert eine christliche Tradition aufweisen; seine Existenz wurde freilich erst durch das Vorhandensein von Wasser und einem grundsätzlich kultivierbaren Boden ermöglicht: die ob der Höhenlage immer wieder, besonders aber in den Wintermonaten kurz und heftig niedergehenden Niederschläge wurden aufgefangen und über eigens angelegte Kanäle auf die Anbauflächen geleitet (Sturzwasserlandwirtschaft). Mit diesem ansonsten ungenutzt abfließenden Regenwasser konnten verschiedene Täler und einige der weitläufigen Wadis einer landwirtschaftlichen Nutzung unterzogen werden; in der Region sind darum zahlreiche Wasserleitungen, aber auch mehrere Auffangbecken archäologisch nachgewiesen. Allein die Möglichkeit, die geringen natürlichen Gegebenheiten in dieser Form nutzbar machen zu können, erlaubte die Entwicklung vom Heiligen Ort zu einem oikumenischen Pilgerzentrum²⁷.

Eines der bedeutendsten christlichen Wallfahrtszentren in Ägypten befand sich in Abu Mēna westlich von Alexandria; die Verehrung des heiligen Mēnas läßt sich hier ab dem späten vierten Jahrhundert nachweisen. Nach der arabischen Landnahme im siebten Jahrhundert schwand seine überregionale Bedeutung, doch konnte der Ort in bescheidenerem Ausmaß als ein koptisches Heiligtum fortbestehen, eine letzte Blüte erlebte er im elften und zwölften Jahrhundert. Anfangs waren das Heiligengrab und die Kirche räumlich getrennt, nur kleine Pilgergruppen konnten daher Zugang zum Heiligen Ort erhalten. So setzte wohl noch im fünften Jahrhundert

²³ Vgl. K. BAEDEKER (Hrsg.), Palästina und Syrien nebst den Haupttrouten durch Mesopotamien und Babylonien. Leipzig 1904, 338. KÖTTING, *Peregrinatio* 130; TCHALENKO, *Syrie du Nord*, I 127–129, 155–158, 159–161, 165f, 174f. *et passim*.

²⁴ J. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims Before the Crusades*. Warminster 2002, 297, 342 (Lit.). J. PATRICH (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 98). Leuven 2001; Y. HIRSCHFELD, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*. New Haven – London 1992, 15f., 24–26, 59f., 159–61, 183f., 198f. *et passim*.

²⁵ Vgl. KÜLZER, *Peregrinatio graeca* 37, 267f.

²⁶ I. FINKELSTEIN, *Byzantine Monastic Remains in the Southern Sinai. With a Contribution by A. OVADIAH on Greek Inscriptions in Deir Rumhan, Sinai*. *DOP* 39 (1985) 39–79, 39f. WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims* 31, 350. MARAVAL, *Lieux saints* 308–310. KÜLZER, *Peregrinatio graeca* 251–253, 260–266. F.-M. ABEL, *Géographie de la Palestine*, I. *Géographie physique et historique*. Paris 1933, 391–396.

²⁷ FINKELSTEIN, *Monastic Remains* 51f., 63, 67f., 71 *et passim*. KODER, *Siedlungsgeographie* 21f.

eine bauliche Erweiterung ein, die das Grab in die Kirche miteinbezog; im sechsten Jahrhundert bestand dann bereits ein ausgedehnter Komplex mit mehreren Bädern und zahlreichen Pilgerunterkünften, in denen die Besucher nach Geschlechtern getrennt untergebracht worden sind. Vor Ort gab es eine Keramikproduktion, zudem wurde in großem Ausmaß Wein angebaut, in der Region sind mehr als zwölf Weinpressen aufgefunden worden; jüngst wurde auch ein Versorgungsraum mit großen eingelassenen Amphoren ergraben²⁸.

Kleinasien ist eine Region von enormer geographischer Ausdehnung, in der schon in der Antike zahlreiche regionale und überregionale Heiligtümer nebeneinander bestanden. Das Christentum hatte sich mit diesem Erbe auseinanderzusetzen. Es ist dabei erstaunlich, daß nur vergleichsweise wenige Kultorte unter den veränderten religiösen Bedingungen ihre Bedeutung behaupten konnten²⁹, noch geringer ist die Zahl jener Stätten, die als Wallfahrtszentrum neu begründet worden sind. Das wichtigste Pilgerziel in der ganzen Region war zweifellos Ephesos, das durch das Grab des Apostels Johannes, des Lieblingsjüngers Jesu von Nazareth, besonders ausgezeichnet war, eine heilige Stätte, die bereits im Bericht der Egeria 384/85 Erwähnung gefunden hat und in der Mitte des fünften Jahrhunderts von einer mächtigen Kirchenanlage überdeckt wurde³⁰. Weitere wichtige Verehrungsstätten waren die Grotte der Siebenschläfer und das Grab der Maria von Magdala, ab dem elften Jahrhundert bestand auf dem unweiten Berg GalëSION mit der Verehrungsstätte des heiligen Lazaros ein zusätzlicher bedeutender Anziehungspunkt für die Pilger³¹. Ephesos konnte seine Stellung als Wallfahrtszentrum über Jahrhunderte hinaus wahren, überstand noch 1304 eine Plünderung durch die Seldschuken und versank erst gegen Ende des 14. Jahrhunderts in der Bedeutungslosigkeit.

Zu Beginn des siebten Jahrhunderts hob Iōannēs Moschos die Bedeutung der kleinasiatischen Zentren Ephesos, Meriamlik, der Ort der heiligen Thekla, und Euchaïta, die Verehrungsstätte des heiligen Theodōros, hervor³². An den beiden letztgenannten Orten sind immer wieder große Pilgeransammlungen belegt; Euchaïta konnte sogar ebenso wie Chōnai in Phrygien aufgrund der Bedeutung, die ihm durch die Pilger zugekommen war, in den Rang einer Metropolis aufsteigen³³. Der enorme wirtschaftliche Aufschwung, den die Stadt wenigstens bis zum elften Jahrhundert verzeichnen konnte, veranlaßte das ebenfalls in Pontos gelegene Euchania, sich gleichfalls als Verehrungsort des heiligen Theodōros auszugeben und ab dem neunten Jahrhundert mit der anderen Stätte in Konkurrenz zu treten, ein Anliegen, dem aber trotz des Besuches des Kaisers Iōannēs I. Tzimiskēs (969–976) kein dauerhafter Erfolg beschieden war³⁴.

Den wichtigsten Verehrungsstätten in Kleinasien sind weiterhin Kaisareia zuzurechnen, die Stadt des heiligen Basileios, Myra, Stadt des heiligen Nikolaos, Nikaia, Stätte des heiligen Tryphōn und zweimaliger Konzilsort, sowie der Bithynische Olymp³⁵. Letzterer verdankte seinen Ruhm dem Faktum, daß er in der zweiten Phase des Ikonoklasmus ein Hort der Bilderfreunde gewesen war. Dieser zeitbedingte Umstand und das Fehlen eines zentralen Wallfahrtsortes am Berg selber führte aber dazu, daß der Pilgerstrom ab dem ausklingenden zehnten Jahrhundert kontinuierlich geringer wurde und schließlich versiegte, ein Umstand, von dem der günstiger gelegene Berg Ganos an der ostthrakischen Küste des Marmarameeres profitieren konnte, der seinerseits ab dem zehnten Jahrhundert zu einem der wichtigsten Wallfahrtszentren im weiteren Hinterland der Reichshauptstadt Kōnstantinopolis aufsteigen konnte³⁶.

²⁸ P. GROSSMANN, The Pilgrimage center of Abû Mīnâ, in: D. FRANKFURTER (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden–Boston–Köln 1998, 281–302, 298. IDEM, Report on the Excavations at Abû Mīnâ in Spring 2001. *Bulletin de la Société d'Archéologie copte* 41 (2002) 15–31.

²⁹ Selbst so wichtige antike Kultzentren wie Pergamon oder Didyma verloren in der Spätantike ihre Bedeutung.

³⁰ KÖTTING, *Peregrinatio 171–180*. *Peregrinatio Aetheriae* XXIII 10 (Egeria, *Itinerarium*, ed. P. MARAVAL. *Sources chrétiennes* 296. Paris 1982, 232). HELLENKEMPER, *Wallfahrtsstätten* 260–262; C. FOSS, *Ephesus after Antiquity: A late antique, Byzantine and Turkish City*. Cambridge u.a. 1979; IDEM, *Asia Minor* 130f., 138 *et passim*.

³¹ KÖTTING, *Peregrinatio 180–183*; FOSS, *Ephesus* 33, 42f., 84–86, 110, 122, 192–195 *et passim*. Zum heiligen Lazaros vgl. R. GREENFIELD, *Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion*. *DOP* 56 (2002) 213–241. *The Life of Lazaros of Mt. Galesion: an eleventh-century pillar saint*. Introduction, translation, and notes by R. P. H. GREENFIELD (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 3). Washington, D.C. 2000.

³² Ioannis Moschi *Pratum Spirituale*. *PG* 87/3, 2843–3116, 3052. HILD – HELLENKEMPER, *Kilikien und Isaurien* 441.

³³ FOSS, *Asia Minor* 131, 138f. KÖTTING, *Peregrinatio* 164, 171.

³⁴ FOSS, *Asia Minor* 131. Vgl. N. OIKONOMIDIS, *Le dédoublement de Saint Théodore et les villes d'Euchaita et d'Euchaneia*. *AnBoll* 104 (1986) 327–335.

³⁵ FOSS, *Asia Minor* 131f.

³⁶ Vgl. A. KÜLZER, *Das Ganos-Gebirge in Ostthrakien (Işıklar Dağı)*, in: P. SOUSTAL (Hrsg.), *Heilige Berge und Wüsten. Byzanz und sein Umfeld (Veröffentlichungen zur Byzanzforschung 16)*. Wien 2009, 41–52.

Die Metropole am Bosphoros war ursprünglich frei von Hierophanien, begann aber schon im vierten Jahrhundert über Reliquientranslationen ihre religiöse Wertigkeit zu erhöhen. Ab dem fünften Jahrhundert setzte ein verstärkter Pilgerstrom ein, nicht zuletzt ob des Wirkens des als *holy man* verehrten Styliten Daniël im unweiten Sōsthenion³⁷. Abermals ein Jahrhundert später berichten dann *Miracula*-Sammlungen von zahlreichen Heilungssuchenden in den Klosteranlagen von Kosmidion und tēs Pēgēs, beide wenig außerhalb der Stadtmauern (*apud muros*) gelegen. Die Bewegung dauerte wenigstens bis in die späte mittelbyzantinische Zeit hinein, allerdings verraten die erhaltenen Texte, daß die meisten Pilger aus der Umgebung gekommen sind, ein überregionaler Kurtourismus hat wohl nicht existiert³⁸. Speziell nach dem politischen Verlust der *Terra Sancta* im siebten Jahrhundert erlebte Kōnstantinupolis als das *Neue Jerusalem* einen verstärkten Pilgerstrom, ein Phänomen, das ebenso für Thessalonikē, die Stadt des heiligen Dēmētrios, zutraf. Für beide Fällen ist allerdings festzuhalten, daß die gewachsene religiöse Dimension keinerlei nennenswerten Einfluß auf die Siedlungsentwicklung genommen hat; gemessen an den zahlreichen Besuchern dieser Städte waren die religiös motivierten Reisenden zu vernachlässigen.

Die Versorgung der Pilger mußte nicht nur am Heiligen Ort selber, sondern auch auf dem Weg dorthin gewährleistet sein, eine Forderung, die sich wiederum für die großen Siedlungen leichter erfüllen ließ als für die kleinen Orte, die mit dem Numinosen in Berührung gekommen waren. In der Spätantike konnten einige gesellschaftlich hochstehende Persönlichkeiten die Annehmlichkeiten des *cursus publicus* mit den zahlreichen *mansiones* und *mutationes* genießen, die Mehrheit der Reisenden aber hatte sich mit schlechter ausgebauten Wegen und einfacheren Bedingungen abzufinden³⁹.

Aus syrischen Quellen der frühbyzantinischen Zeit geht hervor, daß Mönche an den Zufahrtsstraßen zu den Heiligen Stätten mit Wasser gefüllte Tonkrüge aufstellten, um so die Reisenden zu versorgen; teilweise haben sie sogar Brunnenanlagen gegraben und betreut, um auf diese Weise das christliche Liebesgebot gegenüber den Fremden zu erfüllen. Auch Einsiedler sorgten sich um die Betreuung der Reisenden, ein Faktum, das gerade in arabischen Quellen des Frühmittelalters immer wieder hervorgehoben wird (Typus des mildtätigen *rāhib*)⁴⁰. Führten die Reiserouten über längere Strecken durch öde, wasserarme Landstriche, so sind Klostergründungen entlang des Weges bezeugt, um dergestalt Versorgungseinrichtungen zu schaffen, auch wenn dies dem monastischen Ideal der Abgeschiedenheit ebenso zuwiderlief wie konkreten Sicherheitserwägungen. Der Kirchenvater Hieronymus (gest. 420) berichtet von einer solchen Gründung, die seine Freundin Paula auf dem Weg nach Bethlehem hatte vornehmen lassen, hier war das Kloster mit einem eigenen Xenodochion verbunden⁴¹; mehrere andere Zeugnisse dieser Art stammen aus dem Syrien des sechsten Jahrhunderts.

Diese Anlagen besaßen oftmals Gärten und Anbauflächen, deren Erträge ausdrücklich nicht nur der Eigenversorgung der Mönche dienten, sondern auch für Reisende und Bedürftige bestimmt waren⁴². Zuweilen stützten sie sich auf ein unveräußerliches, an den frommen Zweck gebundenes Vermögen; derartige ist im späten sechsten Jahrhundert beispielsweise für nestorianische Klöster bezeugt. In der Regel erhielten die Klöster zusätzliche Erträge aus Landwirtschaftsgütern, die ihnen direkt unterstanden, sowie verschiedene andere Zuwendungen. So wird beispielsweise in der syrischen *Vita* des Rabbūlā aus dem fünften Jahrhundert von einem Xenodochion in Edessa erzählt, für dessen Unterhalt auf Geheiß des Ortsbischofs die Einkünfte einiger Dörfer der Gemeinde zu verwenden waren⁴³. Analog wurde jenes Pilgerhospiz, das Michaël Attaleiatēs im elften Jahrhundert in Raidestos anlegen ließ, von Gütern der Umgebung versorgt⁴⁴, zahllose weitere Beispiele ließen sich anführen. Die *Vita* des heiligen Jaqūb (gest. 421) berichtet, wie im fünften Jahrhundert im Tūr

³⁷ HELLENKEMPER, Wallfahrtsstätten 267. Grundlegend MARAVAL, *Lieux saints* 92–104.

³⁸ Vgl. Alice-Mary TALBOT, *Pilgrimage to Healing Shrines. The Evidence of Miracle Accounts*. *DOP* 56 (2002) 153–173. Zu den beiden genannten Klöstern vgl. A. KÜLZER, *Ostthrakien (Eurōpē) (TIB 12)*. Wien 2008, 471–473 (Kosmidion), 573–575 (Pēgē).

³⁹ KÖTTING, *Peregrinatio 345f.* D. GORCE, *Les voyages. L'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des IV^e et V^e siècles*. Paris 1925, 57–59.

⁴⁰ A. VÖÖBUS, *Einiges über die karitative Tätigkeit des syrischen Mönchtums. Ein Beitrag zur Geschichte der Liebestätigkeit im Orient (Contributions of Baltic University 51)*. Pinneberg 1947, 1–27, 3–9; D. GORCE, *Die Gastfreundschaft der altchristlichen Einsiedler und Mönche*. *JbAC* 15 (1972) 66–91.

⁴¹ Hieronymus, ep. CVIII 14 (ed. I. HILBERG. *CSEL* 55. Wien 1912, 306–351, 324f.). WILKINSON, *Jerusalem Pilgrims 2f.*, 79–91.

⁴² VÖÖBUS, *Mönchtum* 14.

⁴³ VÖÖBUS, *Mönchtum* 22f.

⁴⁴ R. VOLK, *Gesundheitswesen und Wohltätigkeit im Spiegel der byzantinischen Klostertypika (MBM 28)*. München 1983, 85–91.

᾽Abdīn aus einer Versorgungsstation für Reisende, die von nur drei Personen betreut wurde, durch zahlreiche Stiftungen und Geschenke angeregt ein Kloster mit ungefähr einhundert Insassen entstanden ist, das selbst Viehherden und ausgedehnte Landwirtschaftsflächen sein eigen nennen konnte⁴⁵. Die Nachrichten über die Gründung von Xenodochien in Kleinasien mehren sich seit der Mitte des vierten Jahrhunderts, in Syrien sind sie seit dem fünften Jahrhundert in größerer Zahl nachgewiesen; im sechsten Jahrhundert berichtete der Historiker Prokopios von Kaisareia von eigens eingerichteten Xenodochien in Kōnstantinupolis, auch in Jerusalem und in anderen Ortschaften in der *Terra Sancta* sind sie zu dieser Zeit in reicher Zahl belegt⁴⁶. Neben diesen unentgeltlich zu benutzenden Einrichtungen wurden immer wieder von Privatpersonen oder staatlichen Stellen auch gewerbliche Gasthäuser (*katagōgia*, *katalymata*, *pandocheia*) errichtet⁴⁷, in denen die Reisenden für die Unterkunft zu bezahlen hatten.

HANDEL, MÄRKTE UND PANEGYRIEN

Es klang bereits an, daß die Pilgerorte nicht alleine als Stätten religiöser Verehrung, sondern auch als Zentren des Warenaustausches eine beträchtliche Bedeutung besessen haben, ein Faktum, das weiteren Kreisen nicht zuletzt durch eine grundlegende Studie von Speros Vryonis Jr. bewußt worden sein dürfte⁴⁸. Das ganze Jahr über wurde an den Pilgerzentren mit Lebensmitteln, mit Stoffen und Kleidung sowie natürlich mit Eulogien Handel getrieben; ein besonders großes Ausmaß erreichte der Warenaustausch aber an den speziellen Festtagen des vor Ort verehrten Heiligen, wurden zu dieser Zeit doch regelmäßig die höchsten Besucherzahlen verzeichnet. Die Panegyrien setzten jeweils etwa eine Woche vor dem Festtag ein, in Meriamlik, dem Ort der heiligen Thekla, wurden sie um den 24. September gefeiert, in Thessalonikē um den 26. Oktober, in Myra um den 6. Dezember, in Ephesos waren der 8. Mai und der 26. September als Hauptfesttage des Apostels Johannes von besonderer Wichtigkeit. Im Jahre 795 gewährte Kaiser Konstantin VI. (780–97) dem Johannesmarkt sogar das Privileg ermäßigter Steuerabgaben (*kommerkion*)⁴⁹. Auch in mittelbyzantinischer Zeit wurden die Panegyrien aufwendig begangen, entsprechende Zeugnisse liegen beispielsweise aus Chōnai in Phrygien, aber auch aus Euchaïta vor, wo sich nach den Worten des Iōannēs Mauropos (gest. wohl nach 1082) zum 17. Februar, dem Fest des heiligen Theodōros Tērōn, die Märkte und Säulenhallen mit Leben füllten⁵⁰.

Die ausführlichste Beschreibung dieser Art stammt aus dem Thessalonikē des zwölften Jahrhunderts und ist einem kappadokischen Autor, möglicherweise Nikolaos Kalliklēs, zuzuweisen. Danach wurden außerhalb der Stadtmauern ausgedehnte Zeltreihen aufgeschlagen, die einen zentralen Hof in ihrer Mitte bildeten; in diesem vollzog sich unter dem Segen des heiligen Dēmētrios der Warenaustausch. Aus ganz Makedonien und den angrenzenden Balkanregionen kamen Besucher zusammen, um mit Lebensmitteln, Stoffen und Textilien sowie anderen Produkten zu handeln, die aus Ägypten und der Levante, aus Spanien, Italien und dem Schwarzmeergebiet herbeigebracht worden waren. Auch Pferde und Ochsen wurden verkauft, Schweine, Schafe und Hunde, dies unter großem Lärm und parallel zu den Liturgien zu Ehren des Heiligen⁵¹. Das Nebeneinander von

⁴⁵ F. NAU, Vie de Jacques. *Revue de l'Orient chrétien* 20 (1915–1917) 1–32, 10–12.

⁴⁶ Prokopii Caesariensis opera omnia I–II. De bellis libri VIII, ed. J. HAURY. Leipzig 1905 (ND. Leipzig 1963) 1,11,24–27; O. HILTBRUNNER, Xenodocheion. *RE* II 18 (1967) 1487–1503, 1496f.; KÖTTING, Peregrinatio 130, 366–386; SEVERIN, Pilgerwesen 329f *et passim*; Konstantina MENTZU-MEIMARĒ, Ἐπαρχιακὰ Εὐαγγῆ Ἰδρύματα μέχρι τοῦ τέλους τῆς Εἰκονομαχίας. *Byzantina* 11 (1982) 243–308.

⁴⁷ KISLINGER, Xenodocheia 180–183.

⁴⁸ SP. VRYONIS JR., The Panēgyris of the Byzantine Saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate, in: S. HACKEL (Hrsg.), *The Byzantine Saint*. University of Birmingham. Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. London 1981. New York 2001, 196–227; Angeliki E. LAIOU, Händler und Kaufleute auf dem Jahrmarkt, in: *Fest und Alltag in Byzanz*, hrsg. von G. PRINZING – D. SIMON. München 1990, 53–70, 189–194.

⁴⁹ VRYONIS, Panēgyris 202; KÖTTING, Peregrinatio 177; vgl. auch Angeliki LAIOU, Exchange and Trade, Seventh–Twelfth Centuries, in: *The Economic History of Byzantium. From the Seventh through the Fifteenth Century*. Editor-in-Chief EADEM, Scholarly Committee CH. BOURAS – Cécile MORRISSON – N. OIKONOMIDES – C. PITSAKIS. Bd. II, Washington, D.C. 2002, 697–770, 709–710.

⁵⁰ VRYONIS, Panēgyris 202, 216. P. DE LARGARDE – J. BOLLIG, Iohannis Eucharitarum metropolitae quae supersunt in cod. vaticano graeco 676. Berlin 1882, 131f.

⁵¹ VRYONIS, Panēgyris 203. R. ROMANO, Pseudo-Luciano. Timarione. Testo critico, introduzione, traduzione commentario e lessico. Neapel 1974, 53–59.

Profanem und Sakralem ist schon bei den Panegyrien des Altertums belegt, beispielhaft sei auf den Bericht des Pausanias über das Fest der Göttin Isis in Tithoréa in Phokis hingewiesen⁵².

In diesem Kontext war das Auftreten mannigfacher Versuchungen und Ausschweifungen unvermeidlich, im fünften Jahrhundert ist derartige explizit im Bericht eines Anonymos über die Panegyrien zu Ehren der heiligen Thekla erwähnt⁵³. Insbesondere die Existenz weiblicher Verlockungen hat bis in das sechste Jahrhundert hinein immer wieder verschiedene Kirchenväter ermuntert, gegen die Panegyrien anzuschreiben, doch blieben ihre Bemühungen letztlich fruchtlos, die Kirche sah sich schließlich gezwungen, das Phänomen der Jahrmärkte zu akzeptieren⁵⁴. Dies geschah nicht ohne Teilerfolge: so berichtete der Kirchengeschichtsschreiber Sōzomenos in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts von einem Markt, der zu Zeiten Kaiser Konstantins des Großen jeden Sommer bei der Eiche Mambre auf dem Rāmet el-Halīl (1.020 Meter) drei Kilometer nördlich von Hebron (das antike Terebinthus) stattgefunden habe. Hier trafen sich Juden, Christen und Heiden zu gemeinschaftlichem Gebet und Handel, bis daß das Zusammentreffen der Religionen auf die Intervention der Kaiserin Helena hin verboten wurde⁵⁵.

Ein wichtiges Handelsgut an allen byzantinischen Wallfahrtszentren waren die Eulogien, deren Bedeutung aus der Sehnsucht der Pilger erwuchs, etwas von der Heiligkeit des Ortes mit sich in die Heimat zu nehmen, dies weniger als ein bloßes Andenken denn in dem Glauben, die physischen und psychischen Heilkräfte des Sakralen so gleichsam apotropäisch dauerhaft für sich nutzen zu können⁵⁶. Die Eulogien waren von unterschiedlicher Gestalt: in Ephesos und Euchaïta wurde Heiliger Staub vertrieben, in Myra Heiliges Öl, in der *Terra Sancta* unter anderem Wasser vom Jordan; die Substanzen standen in Ampullen aus Glas, Ton oder Metall bereit, wie sie vielfach aus Abu Mēna oder aus dem Palästina des sechsten und siebten Jahrhunderts erhalten sind. Der Wallfahrtsort in Ägypten wurde auch gerne von Gläubigen aufgesucht, die einen bislang unerfüllt gebliebenen Kinderwunsch hegten. Aus diesem Grunde konnte man hier kleine Plastiken von Schwangeren kaufen, Idole, die in reicher Zahl überliefert sind⁵⁷.

Die Erzeugung der Eulogien läßt sich in Abu Mēna, aber auch an anderen Stätten als ein regelrechter Industriezweig von beträchtlichem Umfang charakterisieren. Selbst im Hof der Grabeskirche zu Jerusalem ist eine Devotionalienherstellung belegt: bis in das 18. Jahrhundert hinein standen hier Ölpresen, deren Endprodukt in Ampullen gefüllt und von den ansässigen Mönchen verkauft wurde⁵⁸. Darüber hinaus wurden in der *Terra Sancta* schriftliche Pilgerführer vertrieben, die in drei verschiedenen Darstellungstypen erhalten sind⁵⁹. Diese Art von Gebrauchsliteratur mit Andenkencharakter scheint auch in Kōnstantinupolis vorhanden gewesen zu sein, wenngleich sich die Texte hier nicht im griechischen Original erhalten haben, sondern nur in übersetzter Form überliefert sind oder aber sich aus anderen literarischen Erzeugnissen, insbesondere aus den Besuchsberichten russischer Pilger, rekonstruieren lassen⁶⁰.

An den Wallfahrtsstätten trafen Angehörige unterschiedlicher Gesellschaftsschichten und aller Altersklassen zusammen; insbesondere zu den Märkten und Panegyrien sind an den Heiligen Orten neben Vertretern der Geistlichkeit, der hohen Militärs und Regierungsbeamten auch zahlreiche Bauern, einfache Händler, Soldaten

⁵² Pausanias X 32,14. VRYONIS, Panēgyris 208f.

⁵³ DAGRON, Thècle 380f.; HELLENKEMPER, Wallfahrtsstätten 264; KÖTTING, Peregrinatio 154f.

⁵⁴ Bedeutende Gegner waren beispielsweise Basileios von Kaisareia (gest. 379), Iōannēs Chrysostomos (gest. 404) und Chorikios von Gaza (sechstes Jahrhundert), vgl. VRYONIS, Panēgyris 210f.

⁵⁵ Sozomenus Kirchengeschichte, hrsg. von J. BIDEZ, eingeleitet, zum Druck besorgt u. mit Registern versehen von G.CH. HANSEN. 2. durchgesehene Auflage Berlin 1995, II 4,3: 54f.; vgl. VRYONIS, Panēgyris 213; WILKINSON, Jerusalem Pilgrims 359; MARAVAL, Lieux saints 275; ABEL, Géographie de la Palestine 64, 453.

⁵⁶ J. ENGEMANN, Eulogien und Votive, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband 20* [1995]). Münster 1995, 223–233, 223f. u. A. 7 (Lit.); G. VIKAN, Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium. *DOP* 38 (1984) 65–86; KÖTTING, Peregrinatio 403–405.

⁵⁷ ENGEMANN, Eulogien 231f.; GROSSMANN, Pilgrimage center 300. Die Figuren wurden von C. M. KAUFMANN, Altchristliche Frauenvotivstatuetten der Menasstadt und ihre paganen Vorbilder. *BNJ* 2 (1921) 303–10 ebenso wie von KÖTTING, Peregrinatio 399 als Votive eingeschätzt.

⁵⁸ BRENK, Kultort 103; A. GRABAR, Ampoules de terre sainte (Monza – Bobio). Paris 1958, 17, 20, 22, 25.

⁵⁹ KÜLZER, Peregrinatio graeca 35–62.

⁶⁰ G. MAJESKA, Russian Pilgrims in Constantinople. *DOP* 56 (2002) 93–108; E. KISLINGER, Sightseeing in the Byzantine Empire, in: *Hē epikoinōnia sto Byzantio. Praktika tu B' Diethnus Symposiu tu Kentru Byzantinōn Ereunōn*. Athen 1993, 464f. Zum übersetzten Text vgl. Krijnie CIGGAAR, Une description de Constantinople traduit par un pèlerin anglais. *REB* 34 (1976) 211–267.

und Seeleute nachgewiesen⁶¹. Die Besucher lassen sich grundsätzlich unterteilen in eine eher kleine Gruppe von sogenannten *long distance travellers* und in eine größere Gruppe von Leuten, die aus der Umgebung des jeweiligen Zentrums stammten und folglich zumeist den einfacheren Bevölkerungsschichten zuzurechnen sind, so explizit nachgewiesen im Myra des frühen neunten Jahrhunderts⁶². In der *Terra Sancta*, wo es bedeutend mehr oikumenische Pilgerzentren gegeben hat als beispielsweise in Kleinasien, sind auch mehr Personen von geistlichem Rang und hoher sozialer Stellung nachgewiesen⁶³. Aus der höheren Bildung dieser Reisenden erklärt sich, daß wesentlich mehr Berichte über Pilgerfahrten im Heiligen Land denn über solche zu Ortschaften im Pontos, in Phrygien oder in Lykien verfaßt worden sind. Im allgemeinen war die Verweildauer der *long distance traveller* in den Pilgerzentren länger als die von Leuten, die aus der näheren Umgebung der Wallfahrtsstätte angereist sind. Stiftungen zu Ehren des Heiligen wurden grundsätzlich von beiden Personengruppen vorgenommen, fielen aber bei den Vertretern der ersten Gruppe ob ihres in der Regel größeren Vermögens oftmals reichhaltiger aus.

Die überregional bekannten Pilgerzentren konnten aus den Gaben ihrer Besucher bedeutende Einkünfte beziehen: für Abu Mēna beispielsweise sind neben Edelmetallen und Schmuck auch Holz, Schweine, Kamele und Pferde als Motivgaben bezeugt. Ein Teil dieser Einnahmen wurde an den Patriarchat von Alexandria weitergegeben; dieser besaß ein solches Ausmaß, daß noch im neunten Jahrhundert, also zu einer Zeit, als der Höhepunkt der Wallfahrten längst überschritten war, der Patriarch Iakōbos (819–30) in große finanzielle Schwierigkeiten geriet, als die Pilgerfahrten aus äußeren Umständen heraus für eine gewisse Zeit unterbrochen waren und die Gelder aus Abu Mēna ausfielen⁶⁴. Der Kirchenschatz der heiligen Thekla war hochberühmt und mußte gegen die Begehrlichkeit der Geistlichen im nahen Seleukeia verteidigt werden⁶⁵. Auch der Reichtum Jerusalems wurde seit dem vierten Jahrhundert immer wieder hervorgehoben; der Kirchenvater Hieronymus klagte den Ortsbischof Iōannēs (386–417) sogar an, aus der Frömmigkeit der Pilger gezielten Gewinn zu ziehen⁶⁶. Als dagegen die Auferstehungskirche zu Jerusalem im sechsten Jahrhundert ob der hohen Kosten für Unterkunft und Versorgung zahlreicher Pilger zu verarmen drohte, erlaubte Kaiser Justinian I. (527–65) in einer Novelle, Immobilien aus dem Kirchenbesitz zu verkaufen, um den momentanen Engpaß auf diese Weise zu beheben, dies freilich eine Ausnahme eines ansonsten generell bestehenden Veräußerungsverbot⁶⁷.

Die vorgebrachten Ausführungen mußten notgedrungen kurz und überblicksartig bleiben; sie haben aber dennoch zeigen können, daß die Manifestation des Heiligen für sich genommen viel zu wenig war, um ein Pilgerzentrum entstehen zu lassen. Erst konkrete naturräumliche Voraussetzungen ermöglichten seine Entstehung, immer wieder mußte man in der Lage sein, auf veränderte Rahmenbedingungen flexibel zu reagieren, um den Fortbestand der Stätte aufrechtzuerhalten. Waren diese Bedingungen aber erfüllt, so konnten die Pilgerzentren gedeihen und jenseits ihrer religiösen Dimension auch eine enorme wirtschaftliche Bedeutung erlangen. Die Berücksichtigung dieser so grundverschiedenen Faktoren ist entscheidend, wenn man das Wesen der byzantinischen Wallfahrtsstätten wirklich begreifen will, ein wesentliches Faktum, das über die zumeist lediglich in diesem Kontext thematisierten theologischen, archäologischen und kunsthistorischen Einzelaspekte hinaus nicht in Vergessenheit geraten sollte.

⁶¹ VRYONIS, Panēgyris 201; DAGRON, Thècle 378.

⁶² FOSS, Asia Minor 147; KÖTTING, Peregrinatio 343.

⁶³ FOSS, Asia Minor 146, 148f.

⁶⁴ ENGEMANN, Eulogien 229.

⁶⁵ HELLENKEMPER, Wallfahrtsstätten 270; DAGRON, Thècle 66, 374f.

⁶⁶ Hieronymus, Contra Iōannem Hieros. 14 (PL 23, 371–412, 383). ENGEMANN, Eulogie 229.

⁶⁷ J. ENGEMANN, Das Jerusalem der Pilger. Kreuzauffindung und Wallfahrt, in: Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie, Bonn 22.–28. September 1991 (= *JbAC, Ergänzungsband* 20 [1995]). Münster 1995, 24–35, 35; IDEM, Eulogien 229.

Byzantinische Pilgerzentren

