

ANTIQUITAS • BYZANTIUM • RENASCENTIA XXI.
(BIBLIOTHECA BYZANTINA IV)

BYZANZ
UND DAS ABENDLAND IV.
Studia
Byzantino-Occidentalia



EÖTVÖS-JÓZSEF-COLLEGIUM
ELTE

BYZANZ UND DAS ABENDLAND IV.
STUDIA BYZANTINO-OCCIDENTALIA

Antiquitas • Byzantium • Renascentia XXI.

Bibliotheca Byzantina IV

Herausgegeben von

Zoltán Farkas
László Horváth
Tamás Mészáros

Eötvös-József-Collegium
2016

Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia

Herausgegeben von

Erika Juhász

Eötvös-József-Collegium
Budapest 2016

Herausgegeben im Rahmen des vom
Nationalen Forschungsfonds Ungarn geförderten Projekts OTKA Nr. 104456
und des vom Ministerium für nationale Ressourcen unterstützten Projekts
für ungarische Fachkollegien NTP-SZKOLL Nr. 160018



Die dem Band zugrunde liegende internationale Tagung wurde vom Österreichischen Kulturforum Budapest und vom FWF Projekt Nr. P25485 unterstützt.



Verantwortlicher Herausgeber:
László Horváth, Direktor des Eötvös-József-Collegiums

Anschrift: ELTE Eötvös-József-Collegium
H-1118 Budapest, Ménesi út 11-13

© Eötvös-József-Collegium und die einzelnen VerfasserInnen, 2016
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-615-5371-68-4
ISSN 2064-2369

Druck: Komáromi Nyomda és Kiadó Kft.
H-2900 Komárom, Igmándi út 1
Verantwortlicher Direktor: János Kovács

Vlastimil Drbal

Das andere Bild des byzantinischen Palästinas: Das nicht-christliche Pilgerwesen in Palästina zwischen dem 4. und 7. Jh.

Die Entwicklung Palästinas zwischen dem 4. und 7. Jh. wird meistens mit der Christianisierung dieser Region verbunden, wobei ein großes Gewicht auf die mit der Kaisermutter Helena angesetzte christliche Pilgerfahrt gelegt wird. Man geht dabei von einer schnellen Christianisierung des als „Heiliges Land“ genannten Raumes aus. Das Ziel dieses Beitrages ist es, dieses Bild zu korrigieren. Ausgehend von neueren Forschungen über den Christianisierungsprozess im spätantiken Palästina werden wir uns ausführlicher mit der nicht-christlichen Pilgerfahrt in dieser Region beschäftigen.¹

Zunächst wollen wir das allgemein verbreitete Bild eines ausschließlich christlichen Palästinas dieser Zeit revidieren. Von einer schnell abgeschlossenen Christianisierung kann man nur im Falle Jerusalems reden, die Stadt (bzw. das damit verbundene Konzept) stellte jedoch im Rahmen der jüdisch-christlichen Polemik in Palästina einen Sonderfall dar. Für die frühen Christen war Jerusalem mit seinem Tempel der Kern des Judentums und des damit verbundenen jüdischen Kultes. Die neue christliche Religion bemühte sich deshalb, die jüdische Zentralität von Jerusalem zu eliminieren und stattdessen ihr Konzept des christlichen Jerusalem durchzusetzen.² Unter Konstantin begann in der Tat die Umwandlung der seit 250 Jahren größtenteils paganen *Aelia Capitolina* in eine christliche Stadt: Es entstanden hier große Kirchenbauten,

¹ Der Beitrag entstand im Rahmen des Forschungsprojektes „Für Seelenheil und Lebensglück: Studien zum byzantinischen Pilgerwesen und seinen Wurzeln“ (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz). <http://web.rgzm.de/forschung/schwerpunkte-und-projekte/a/artic-le/fuer-seelenheil-und-lebensglueck-studien-zum-byzantinischen-pilgerwesen-und-seinen-wurzeln.html>. Der Autor beteiligt sich daran mit dem Teilprojekt „Vorchristliche Wurzeln und Christianisierung vorchristlicher Heiligtümer“.

² PRAWER, J., Christian Attitudes towards Jerusalem in the Early Middle Ages. In: PRAWER, J. – BEN-SHAMMAI H. (Hrsgg.), *The History of Jerusalem: The Early Muslim Period 638–1099*. Jerusalem 1996, 311–312.

die Stadt begann, in größeren Mengen Ziel der christlichen Pilger zu sein. Der Übergang vom alten jüdischen zum neuen christlichen Jerusalem wurde programmatisch von Eusebius präsentiert. Es ist bezeichnend, dass Eusebius hier das christliche und jüdische Jerusalem gegenüberstellt, die reale pagane Stadt hatte für ihn keine Bedeutung:

Und so wurde beim heilbringenden Martyrium das neue Jerusalem errichtet, dem von alters her bekannten (= jüdischen) gegenüber, das wegen der Befleckung durch den Gottesmord auf das Äußerste verwüstet worden war und so die geschuldete Strafe der gotteslosen Bewohner bezahlt hatte. Diesem gegenüber als verherrlichte der Kaiser (= Konstantin der Große) den heilbringenden Sieg über den Tod mit reicher und verschwenderischer Großzügigkeit, so dass dies wohl das durch prophetische Gottesworte verkündete völlig neue Jerusalem ist, worüber große, von göttlichem Geist eingegebene Weissagungen Unendliches künden.³

Der Prozess der Konversion Jerusalems in eine christliche Stadt stieß bei den Juden nur auf einen geringen Widerstand. Jerusalem (*Aelia Capitolina*) war seit Hadrians Herrschaft eine mehrheitlich pagane Stadt, in der möglicherweise nur eine kleine Anzahl von Juden lebte.⁴ Auch wenn Jerusalem in der Spätantike als eine mehrheitlich christliche Stadt bezeichnet werden kann, haben wir Belege auch für Besuche jüdischer Pilger.

Anders verhielt es sich in anderen Teilen Palästinas. Noch zu Beginn des 4. Jh.s stellten Juden die größte Bevölkerungsgruppe dar, danach folgte die pagane Bevölkerung, die Samaritaner und eine ziemlich kleine christliche Gemeinschaft. Der Christianisierungsprozess fand in Palästina im 2. und 3. Jh. nur im kleinen Ausmass und mit Verspätung statt.⁵ Im Laufe des 4. und 5. Jh.s wuchs dann der Anteil der Christen durch Zuwanderung und Konversion aus der paganen Welt, später auch aus der samaritanischen Gemeinde. Die im 4. Jh. entstandene christliche Elite in Palästina war eine in Klöstern lebende Gesellschaft von Immigranten. Die neu errichteten christlichen Klöster blieben zunächst nur „Inseln“ in einer sonst nicht-christlichen Umgebung.

³ Eus. VC III,33.

⁴ Ausführlich zur Frage nach der jüdischen Präsenz in Jerusalem vgl. DRBAL, V., *Multireligiöse Pilgerfahrt* (im Druck).

⁵ HAHN, J., *Gewalt und religiöser Konflikt. Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (Von Konstantin bis Theodosius II.)*. Berlin 2004, 193.

Das Land wurde seit dem 4. Jh. zwar massiv christianisiert, und im 5. Jh. stellten die Christen schon die Mehrheit der Bevölkerung Palästinas dar, die starke pagane und jüdische Präsenz lässt sich jedoch lange nachweisen.⁶ Jüdische Gemeinschaft konnte sich vor allem in geschlossenen Siedlungsgebieten (insbesondere in Galiläa) halten. Die heidnische Bevölkerung war in den großen urbanen Zentren und Verwaltungssitzen der Provinz stark vertreten, dominierte in den Städten der südlichen Küstenregion und im dortigen Hinterland.⁷

Die neue imperiale Macht, die Palästina im 4. Jh. zum „heiligen Land“ der Christen machte und versuchte, es möglichst schnell zu christianisieren, schaffte es also nicht, die ethnische und religiöse Mosaik des Landes in einen Monolith, d.h. in eine Gesellschaft mit nur einem Glauben, zu transformieren. In den christlichen Berichten findet man nur selten Erwähnungen der anderen religiösen Gruppen und wenn doch, dann (insbesondere bei den Juden) in einem polemischen Ton. Diese Quellen im Bezug auf die nicht-christliche Pilgerfahrt kritisch zu behandeln und sie mit den archäologischen Funden zu vergleichen, stellt das eigentliche Thema dieses Beitrages dar.

Seit der Gründung der *Aelia Capitolina* unter Kaiser Hadrian soll für die Juden ein Verbot bestanden haben, die Stadt zu betreten. Es ist jedoch diesbezüglich darauf hinzuweisen, dass dieses Verbot ausschließlich bei christlichen Autoren belegt ist. Meines Erachtens ist mit einem eingeschränkten Zugang der Juden in ihre heilige Stadt zu rechnen, ein vollständiges Verbot wäre auch aus praktischen Gründen nicht durchsetzbar gewesen.⁸ Für die byzantinische Zeit besitzen wir nur wenige Belege für eine ständige Präsenz der Juden in Jerusalem, diese ist dann insbesondere mit der kurzen Regierungszeit des Kaiser Julian Apostata (361-363) und mit der persischen Okkupation (614-628) in Verbindung zu bringen.

⁶ BAR, D., Rural Monasticism as a Key Element in the Christianization of Byzantine Palestine. *Harvard Theological Review* 98 (2005) 61–65. BAR, D., Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine. In: HAHN, J – EMMEL, S. – GOTTER, U. (Hrsgg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden – Boston 2008, 285–287. Y. Tsafirir zufolge überlebten die paganen Gemeinschaften in Palästina nicht die erste Hälfte des 5. Jh.s. TSAFRIR, Y., The Fate of Pagan Cult Places in Palestine: The Archaeological Evidence with Emphasis on Bet Shean. In: LAPIN, H. (Hrsg.), *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*. Bethesda, MD 1998, 199–200. – Es ist also die Ansicht von einigen Forschern abzulehnen, die von einer schnellen Christianisierung Palästinas reden. *Im Jahrzehnt von 325-335 veränderte Palästina sein Gesicht: es wurde ein christliches Land und Jerusalem eine christliche Stadt*. DONNER, H., *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher Palästina-pilger (4.–7. Jahrhundert)*. Stuttgart 2002², 27.

⁷ HAHN (Anm. 5) 192.

⁸ Ausführlich zu dieser Problematik DRBAL (Anm. 4).

Deutlich mehr Belege besitzen wir aus byzantinischer Zeit zur jüdischen Pilgerfahrt nach Jerusalem. Die meisten dieser Nachrichten stammen von christlichen Autoren (oft Pilgern), die Palästina als ein rein christliches Land betrachteten; diese Texte müssen deshalb mit großer Vorsicht interpretiert werden. Sie stehen den Juden sehr negativ gegenüber und sind als Erfüllung der prophetischen Aussage zu verstehen, derzufolge die Römer die Verbrechen der Juden strafen werden, was auf die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. hindeutet. Die jüdischen Pilger (bzw. die Juden allgemein) passten nicht in das christliche Konzept, weshalb sie – wenn sie ausnahmsweise erwähnt werden – nur negativ beurteilt werden.

Die Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. (mit Verweis auf die Worte Christi Mt 24,2) symbolisierte im Selbstverständnis der Christen das Strafgericht Gottes an den Juden für die Ermordung des Herrn. Sie stellte den Beweis für die Ablöse des Alten Bundes durch den Neuen, also den Übergang der Auserwähltheit Israels auf die Kirche Christi, und wiederholtes Schlüsselargument in der Auseinandersetzung mit den Judentum dar. Vor diesem Hintergrund wurde die Ruinenstätte des Tempels von den christlichen Jerusalem-Pilgern aufgesucht: Sie wollten sich einerseits der unanfechtbaren heilsgeschichtlichen Wahrheit ihres Glaubens versichern, andererseits stellte für sie der zerstörte Tempel den Beweis für die Hinfälligkeit jüdischer Deutungen dar.

In der Nähe der im 2. Jh. n. Chr. errichteten Standbilder auf dem Tempelberg sah der Pilger von Bordeaux um 333 n. Chr. einen durchbohrten Stein, zu dem die Juden kamen. Das Ziel der jüdischen Pilger waren die Überreste des im Jahre 70 n. Chr. zerstörten Tempels:

Ferner sind dort zwei Statuen Hadrians; und nicht weit von den Statuen entfernt ist ein durchbohrter Stein (lat. lapis pertusus), zu dem die Juden alljährlich kommen, ihn salben, mit Seufzen wehklagen, ihre Kleider zerreißen und dann wieder fortgehen.⁹

Etwa gleichzeitig (um 335) schrieb Eusebius seinen Psalmenkommentar:

⁹ Pilger von Bordeaux 16 (ed. DONNER, H., *Pilgerfahrt ins Heilige Land*. Stuttgart 2002²). Was unter dem „durchbohrten Stein“ zu verstehen ist, ist nicht ganz klar: War es eine skurrile Steininformation oder möglicherweise der ausgehöhlte heilige Felsen, der später zum Zentrum des Felsendomes wurde? Vgl. GERHARDS, M., Heiliger Fels und Tempel. *Ugarit-Forschungen* 45 (2014) 161–200.

Abend für Abend kommen sie (= Juden) wieder, sie kläffen wie Hunde, durchstreifen die Stadt. (...) Von da (= seit der Zerstörung des Tempels) ist dem ganzen jüdischen Volk der Zugang zu den Stätten untersagt. (...) Deshalb stehen sie bis heute rund um die Berge und im Kreis herumgehend von ferne.¹⁰

Das Zitat bezieht sich auf das angebliche Verbot für die Juden, Jerusalem zu betreten. Eusebius will uns denken lassen, dass dieses Verbot weiterbestand und die jüdischen Pilger die Stadt selbst nicht besuchen durften und diese nur von umliegenden Hügeln betrachten konnten. Noch ausführlicher drückt sich Hieronymus am Ende des 4. Jahrhunderts aus:

Bis zum heutigen Tag ist es diesen treulosen Pächtern wegen der Ermordung der Diener (= der Propheten) und zuletzt des Sohnes Gottes verboten, Jerusalem zu betreten, außer zum Klagen. Und die Erlaubnis, über der Ruine ihrer Stadt zu klagen, erkaufen sie mit Geld, damit sie, die einst das Blut des Messias erkauften, jetzt ihrer eigenen Träne kaufen und nicht einmal das Weinen für sie gratis sei. Sieh, wie sich seit dem Tag, an dem Jerusalem von den Römern genommen und zerstört wurde, altersschwache Weibchen und mit Lumpen und Jahren bedeckte Greise versammeln und mit ihren Leibern den Zorn Gottes demonstrieren. Es versammelt sich die Menge der Unglücklichen, damit ein unglückliches Volk die Ruinen seines Tempels beklagt – und dennoch nicht des Erbarmen würdig ist – während das Kreuzesholz des Herrn aufscheint und auf seiner Anastasis leuchtet und vom Ölberg herab das Zeichen des Kreuzes strahlt.¹¹

Hieronymus berichtet also mit Schadenfreude und im kritischen Ton (die Juden mussten angeblich für das Betreten der Stadt zahlen) über die Versuche der Juden, ihre heilige Stadt zu besuchen, die doch in Hieronymus' Augen inzwischen zur heiligen Stadt der Christen wurde.

In der Vita des Barsauma wird eine dramatische, 438/439 datierte Geschichte erzählt: Etwa 40 seiner Gefährten begegnete beim Aufstieg von der Siloaque bei dem „Horn (*qarna*) des Tempels“ einer gewaltigen Menge jüdischer Pilger, die den Bereich des zerstörten Tempels anlässlich des Sukkot-Festes aufsuchten. Die Zahl von 103.000 jüdischen Pilgern muss als völlig unrealistisch abgelehnt werden. Diese Juden

¹⁰ Eus., Kommentar zu Ps 59,15.

¹¹ Hier., Komm. zu Zefanja 1,15.

trugen schwarze Kleider und weinten; sie zerrissen ihre Kleider und bedeckten sich mit Staub. Sie waren, Männer und Frauen, ungefähr 103.000. Einer der Jünger des Barsauma riet den andern zur Flucht, weil der Zorn Gottes auf die Juden fallen würde. Sie gingen weg, und die Juden sahen in einer Vision die himmlischen Heerscharen gegen sie hinaufsteigen und sie wurden gesteint, ohne dass man ausmachen konnte, woher die Steine kamen.¹²

In die byzantinische Zeit fallen zwei Versuche der Juden um den Wiederaufbau ihres Tempels.¹³ Kaiser Julian Apostata (361–363) ordnete im Rahmen seiner antichristlichen Politik die Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels an. Die Juden waren für Julian im Rahmen seiner antichristlichen Politik sozusagen Verbündete, die er möglicherweise auch als Kooperationspartner bei seiner geplanten militärischen Kampagne gegen die Perser ansah. Möglicherweise dachte Julian nicht nur an eine Wiedererrichtung des Jerusalemer Tempels, sondern diese war nur der erste Schritt seines eigentlichen Zieles: nämlich der Neubegründung des jüdischen Jerusalem, das Julian den Juden als Gegenleistung für ein Gebet für den Sieg des Kaisers im Perserkrieg versprach.¹⁴ In diesem Kontext wäre der neuerrichtete Tempel auch das erneuerte Ziel der Pilgerfahrt geworden.

¹² Zitiert nach: KÜCHLER, M., *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt*. Göttingen 2014³, 231.

¹³ In den arabischen Quellen findet man jedoch auch Informationen zur Bautätigkeit der Christen auf dem früheren Tempelberg. Die Nachricht hat sich beim arabischen Historiker des 10. Jh.s Ibn al-Muraǧǧa erhalten, der sich dabei auf Ka' b al-Ahbār stützt. Der frühislamische Historiker Ka' b al-Ahbār war ursprünglich ein jemenitischer Jude, der während des Kalifats von 'Omar ibn al-Chattab zum Islam konvertierte. Bei diesem Bau handelte es sich jedoch nicht um einen Wiederaufbau des jüdischen Tempels, sondern um die Errichtung einer christlichen Kirche. Als der Bau dreimal zusammenstürzte, soll ein alter Herr (= Jesus) den Christen nahegelegt haben, die Kirche nicht hier, sondern an der Stelle der Grabeskirche zu errichten. Die Nachricht stellt somit ein interessantes Zeugnis für die Verlegung des heiligsten Ortes Jerusalems vom (jüdischen) Tempelberg zur (christlichen) Grabeskirche dar. Vgl. BUSSE, H., *The Church of the Holy Sepulchre, the Church of the Agony, and the Temple. The Reflection of a Christian Belief in Islamic Tradition*. *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 9 (1987) 279–283.

¹⁴ HAHN, J., *Kaiser Julian und ein dritter Tempel? Idee, Wirklichkeit und Wirkung eines gescheiterten Projektes*. In: HAHN, J. – RONNING, CH. (Hrsgg.), *Zerstörungen des Jerusalemer Tempels. Geschehen – Wahrnehmung – Bewältigung*. Tübingen 2002, 244, 248–252. Das erneuerte jüdische Jerusalem im Zentrum eines jüdischen Tempelstaates (mit klarer territorialer Abgrenzung) würde die Beseitigung des im Entstehen begriffenen christlichen Jerusalem bedeuten. Ein solcher Tempelstaat wäre somit Bestandteil eines umfassenden Konzeptes der Verehrung aller nationalen, lokalen und anderen Gottheiten im Römischen Reich. Vgl. HAHN 255.

Für die kurze Zeit der jüdischen Besitznahme von Jerusalem nach der Eroberung der Stadt durch die Perser im Jahre 614 gibt es literarische Belege, die auf einen Versuch seitens der Juden, den Tempel wiederzuerrichten, hinweisen würden. Das liturgische Gedicht (sog. Pijjut) von Eleazar ha-Qallir, das in die Jahre 629–634 datiert werden kann, weist jedoch eher auf die unerreichten Wünsche der Juden hin, den Tempel wiederzuerrichten, als auf den realen Wiederaufbau:

*Das heilige Volk wird etwas Ruhe bekommen, denn Assur (= Persien) erlaubt ihm, den Heiligen Tempel zu gründen. Und sie werden dort den heiligen Altar erbauen und Opfer darbringen. Aber sie werden nicht fähig sein, den Tempel zu errichten, denn der Reis aus dem heiligen Stumpf (Jes 11,1,10) ist noch nicht gekommen.*¹⁵

Zu den wenigen archäologischen Belegen jüdischer Präsenz in Jerusalem in byzantinischer Zeit gehört das nahe der Südwestecke des Haram gelegene byzantinische Hofhaus (das sog. „Haus der Menorot“). In seinem Schutt wurden auf Architekturfragmenten Abbildungen des siebenarmigen Leuchters (Menora) gefunden: Zwei Leuchter sind auf einem Türsturz mit einem byzantinischen Kreuz in der Mitte zu finden; ein weiterer Leuchter befand sich auf einem Steinquader und einer am ursprünglichen Ort neben einer Kultnische im oberen Stock. Dies führte die Forscher zur Annahme, dass dieses byzantinische Haus als Synagoge verwendet wurde. Der Fund einer Silbermünze des Perserkönigs Chosraus II. (590–628) weist darauf hin, dass dies in die persische Eroberung Jerusalems am Anfang des 7. Jh.s datiert werden kann.¹⁶

Auch archäologische Funde belegen die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem in byzantinischer Zeit. Im südlichen Teil der Westmauer, unter dem Robinsonbogen, wurde eine hebräische Inschrift mit einer Anspielung an das Buch Jesaja (66,13–14) eingraviert:

*Und ihr werdet sehen und freuen wird sich euer Herz
und ihre Gebeine (werden) wie Gras.*

¹⁵ Deutsche Übersetzung nach: KÜCHLER (Anm. 12) 127. Zu den jüdischen Ritualgedichten des 6. und 7. Jh.s vgl. LIEBER, L. S., *A Vocabulary of Desire. The Song of Songs in the Early Synagogue*. Leiden 2014. STEMBERGER, G., Jerusalem in the Early Seventh Century: Hopes and Aspirations of Christians and Jews. In: LAVINE, L. I. (Hrsg.), *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity, and Islam*. New York 1999, 268–270.

¹⁶ BEN-DOV, M., *In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem*. New York 1985, 264–266. KÜCHLER (Anm. 12) 219, 222, 390.

Den israelischen Forschern B. Mazar und M. Ben-Dov zufolge reflektieren die Verse die visionären Aktivitäten der Juden, das jüdische Jerusalem wiederaufzubauen und den Tempel zu seinem alten Ruhm zu bringen. Wird die Inschrift meistens mit dem Wiederaufbau des Tempels unter Julian Apostata in Verbindung gebracht, muss hinzugefügt werden, dass aus epigraphischer Sicht eine Datierung auch ins 7./8. Jh. möglich ist.¹⁷ In Zusammenhang mit der oben angeführten dramatischen Geschichte in der Vita des Barsauma wird die hebräische Inschrift eines jüdischen Pilgers gebracht, die sich auf dem sechsten Stein vor dem Zweiertor befindet: *Jeremiah, Sohn des Gedaljah, Sohn des Rabbi Josef*.¹⁸

Es sollen aber bezüglich der Pilgerfahrt nach Jerusalem insbesondere die hexagonalen Pilgerflaschen angesprochen werden, die sich durch dieselbe Glas- und Farbstruktur, Intaglio-Technik und hohle Henkel auszeichnen, was darauf hinweist, dass sie in derselben Werkstatt hergestellt wurden. Nur die Reliefs ermöglichen eine Unterscheidung, ob die „Kunden“ christliche, jüdische oder möglicherweise auch muslimische Pilger waren.¹⁹ Leider ist bei der Mehrheit der Pilgerflaschen die Provenienz unbekannt oder wird durch die Aussagen der Antiquitätshändler nur vermutet.

Die Mehrheit der Pilgerflaschen wurde von D. Barag, der nur christliche und jüdische Pilgerflaschen unterschied, zwischen 578 und 614 (oder möglicherweise 636) datiert.²⁰ J. Raby datierte die Pilgerflaschen ins 7. Jh. (sowohl vor als auch nach der Eroberung Jerusalems durch die Araber) und brachte sie nicht nur mit der christlichen und jüdischen, sondern auch mit der muslimischen Pilgerfahrt in Verbindung. Möglicherweise hängen die Pilgerflaschen mit der Salbung des heiligen Felsens, der zum Kern des Felsendomes wurde, zusammen. Die Glasfunde aus dem Bereich südlich und südwestlich des Tempelberges weisen darauf hin, dass die Salbe im umayyadischen Gebäude IV vorbereitet wurde.²¹

Auch an anderen Orten Palästinas lassen sich in der Spätantike jüdische, aber auch pagane Pilger belegen. Die Juden pilgerten schon in der Antike zu den

¹⁷ MAZAR, B., *The Excavations in the Old City of Jerusalem Near the Temple Mount. Preliminary Report of the Second and Third Seasons 1969–1970*. Jerusalem 1971, 23; BEN-DOV (Anm. 16) 219.

¹⁸ KÜCHLER (Anm. 12) 231.

¹⁹ BARAG, D., Glass Pilgrim Vessels from Jerusalem. *Journal of Glass Studies* 12 (1970) 62. RABY, J., In Vitro Veritas. Glass Pilgrim Vessels from 7th-Century Jerusalem. In: JOHNS, J. (Hrsg.), *Bayt al-Magdis. Jerusalem and Early Islam*. London 1999, 139, 158.

²⁰ BARAG (Anm. 19) 45–46.

²¹ RABY (Anm. 19) 170–183.

Gräbern ihrer Propheten und Märtyrer, und diese Sitte setzten sie auch seit dem 4. Jh. fort. Da in dieser Zeit die christliche Pilgerlandschaft in Palästina erst im Entstehen war, besuchten auch die frühen christlichen Pilger (u.a. der Pilger von Bordeaux, Egeria) diese Stätten, die hier die alttestamentlichen Heiligen oft mit ihren eigenen christlichen Heiligen identifizierten. Hier knüpften die christlichen Pilger an die jüdische Pilgerpraxis an.²²

An erster Stelle ist hier Mamre zu nennen.²³ Ein weiterer solcher Ort war Gilgal, das laut Eusebius östlich von Jericho lag, bis heute jedoch nicht lokalisiert wurde. A. M. Schneider setzte Anfang der 1930er Jahre Gilgal mit Chirbet Mefdschir gleich, das etwa 2 km nordöstlich des alten Jericho liegt, wo in der Tat Funde aus byzantinischer Zeit (u.a. Überreste eines byzantinischen Klosters) gefunden wurden. Diese Gleichsetzung wird jedoch in der neueren Forschung nicht akzeptiert. Schon im Alten Testament wurde Gilgal als jüdischer Pilgerort der Nordstämme genannt. Eusebius erwähnt, dass die Stätte zu seiner Zeit ein paganer Ritualort war.²⁴ Die christlichen Pilger (der Pilger von Bordeaux, der Pilger von Piacenza) betrachteten Gilgal mit Jericho und der Quelle der Prophetin Elisa als eine Einheit.²⁵ Die Heilquelle von Ein Tzur, die von Christen, Juden und Samaritanern besucht wurde, wurde vom Autor im Artikel über die spätantiken Heilkulte behandelt.²⁶

Es kann noch hinzugefügt werden, dass die christliche Deutung der alten jüdischen Propheten- und Märtyrerstätten sich nicht nur auf Palästina beschränkte. Das Haus in Harran, das nach Überlieferung mit Abraham in Verbindung gebracht wurde, ließen die frühen Christen, wie dies die Pilgerin Egeria berichtet, in ein Martyrium des lokalen Mönches Helpidius umwandeln:

²² WILKINSON, J., Visits to Jewish Tombs by Early Christians. *JbAC Erg.* - Bd. 20 (1995) 464–465.

WILKINSON, J., Jewish Holy Places and the Origins of Christian Pilgrimage. In: OUSTERHOUT, R. (Hrsg.), *The Blessings of Pilgrimage*. Urbana – Chicago 1990, 51–52.

²³ Hierzu ausführlich: DRBAL, V., Pilgrimage and Multi-Religious Worship: Palestinian Mamre in Late Antiquity. In: FRIESE, W. – KRISTENSEN, T. M., *Excavating Pilgrimage. Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*. Farnham 2016. im Druck.

²⁴ Eus., *Onom.* 64,24 (ed. KLOSTERMANN, E., *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Leipzig 1904).

²⁵ Itin. Burd. 60–61. Pilger von Piacenza 13. SCHNEIDER, A. M., Das byzantinische Gilgal (chirbet mefdschir). *ZDPV* 54 (1931) 50–59.

²⁶ DRBAL, V., Spätantike Heilkulte in Palästina und in Ägypten zwischen Heidentum und Christentum. In: JUHÁSZ, E. (Hrsg.), *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Orientalia*. Budapest 2015, 237.

Denn die Kirche, die, wie ich sagte, vor der Stadt ist, ehrwürdige Frauen, meine Schwestern, wo einst das Haus Abrahams war, dort ist jetzt auch ein Martyrium errichtet, d.h. eines hl. Mönches namens Helpidius. Das aber traf sich für uns sehr gut, dass wir dorthin am Tag vor dem Fest dieses hl. Helpidius hinkamen, am 23. April, an welchem Tag von überall her und von allen Teilen Mesopotamiens alle Mönche nach Charra (= Harran) kommen mussten, auch die älteren, die in der Einsamkeit wohnen und die man Asketen nennt, an diesem Tag, der dort sehr festlich begangen wird, auch in Erinnerung an den hl. Abraham, weil es sein Haus war, wo jetzt die Kirche steht, in der der Leib des hl. Märtyrers beigesetzt ist.²⁷

Dies bedeutet jedoch nicht, dass bei den frühen Christen die Verbindung der Stadt mit Abraham verschwand, im Gegenteil. Egeria bezeichnet Harran ausdrücklich als eine Stadt Abrahams, von wo der Erzvater weiter nach Kanaan zog (Gen 12,1–4).²⁸

Die Übernahme der jüdischen Kultorte in Palästina durch die Christen war ein langer und eigentlich nie abgeschlossener Prozess, der in vielen Fällen bis heute verfolgt werden kann. Als Beispiel kann das berühmte Rachel-Grab am Stadtrand von Bethlehem genannt werden.²⁹ Es kann angenommen werden, dass sich an diesen Orten in der Spätantike jüdische und christliche Pilger trafen, aber nur in wenigen Fällen (wie in Mamre) sprechen die Quellen darüber. Die Übernahme der jüdischen Kultorte insbesondere in Regionen, in denen die Christen in dieser Zeit noch keine Mehrheit bildeten, verlief jedoch vermutlich nicht ganz friedlich. So wissen wir, dass das Grab von Joseph in Sichem mit Gewalt durch die Christen unter Kaiser Markianos (450–457) übernommen wurde.³⁰

In diesem Kontext soll noch Kafarnaum behandelt werden, in der Spätantike ein christlicher Pilgerort in einem sonst exklusiv jüdischem Gebiet. Die jüdischen Quellen und archäologische Überreste von vielen Synagogen in der Gegend belegen in der Spätantike eine dichte jüdische Besiedlung. In Kafarnaum entstand nach 380 eine Hauskirche, das sog. „Haus des Petrus“, die im 5. Jh. durch ein Oktogon überbaut wurde. Die Kirche wurde zum Ziel von vielen

²⁷ Egeria 20.5.

²⁸ JOHNSON, S. F., *Literary Territories. Cartographical Thinking in Late Antiquity*. Oxford 2016, 23.

²⁹ STRICKERT, F., *Rachel Weeping. Jews, Christians, and Muslims at the Fortress Tomb*. Collegeville, Minnesota 2007.

³⁰ PUMMER, R., *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritanism*. Tübingen 2002, 180.

christlichen Pilgern (darunter der Pilgerin Egeria), die auch ihren Besuch beschrieben. In diesen Berichten ist aber nie von der großen und prächtigen Synagoge von Kafarnaum die Rede, obwohl sich diese nur etwa 30 m von der Kirche befand. Von früheren Forschern wurde die Synagoge ins 2. bis 4. Jh. datiert, also in die Zeit vor dem Bau der Kirche. Unzählige Kleinmünzen, die unter ihrem Fußboden gefunden wurden, belegen jedoch, dass die Synagoge wohl erst am Ende des 5. Jh.s, möglicherweise (so J. Magness) erst in der 1. Hälfte des 6. Jh.s entstand,³¹ also zu einer Zeit, als schon viele christliche Pilger nach Kafarnaum kamen. Dieses enge Nebeneinander der jüdischen und christlichen Gemeinde wird in der Forschung verschieden interpretiert. J. E. Taylor zufolge erlaubte den Bau der kleinen christlichen Kirche die jüdische Gemeinde, die das wichtigste Wort in Kafarnaum zu sagen hatte. Die Autorin vermutet, dass die örtlichen Juden vom christlichen Pilgerwesen profitierten.³²

Das spätantike Palästina blieb noch im 5., teilweise sogar im 6. Jh. nicht christlich. Bei den vielen christlichen Klöstern und Kirchen handelte es sich oft (wie im Falle von Kafarnaum) um eine „Insel“ im sonst jüdischen oder gar paganen Umfeld. In dieses Bild des spätantiken Palästinas passt auch die Pilgerfahrt. Obwohl dies die christlichen Pilger nur in Ausnahmefällen erwähnen, trafen sie zumindest an einigen Pilgerorten auch jüdische und pagane Pilger. Nach Jerusalem kamen, auch nachdem die Stadt zum wichtigsten Pilgerort des Christentums wurde, weiterhin jüdische Pilger. Ihre Anzahl blieb vermutlich beschränkt, es handelte sich jedoch nicht um eine solche Ausnahme, wie es sich die christlichen Autoren gewünscht hätten. Das Bild des spätantiken Palästinas, das vor uns insbesondere anhand neuerer archäologischer Forschungen entsteht, entspricht somit nur beschränkt dem Bild, das uns die christlichen Pilgerberichte hinterließen. Palästina war alles andere als eine homogen christliche Region, in die nur christliche Pilger strömten.

³¹ FISCHER, M., Kapharnaum. Eine Retrospektive. *JbAC* 44 (2001) 157–158. MAGNESS, J., The Question of Synagogue. The Problem of Typology. In: AVERY-PECK, A. J. – NEUSNER, J. (Hrsgg.), *Judaism in Late Antiquity II/4. The Special Problem of the Synagogue*. Leiden 2001, 18–26.

³² TAYLOR, J. E., Capernaum and Its 'Jewish-Christians': A Re-examination of the Franciscan Excavations. *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society* 9 (1989-90) 25–26.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	11
Peter Schreiner	
Byzantinische Literatur und lateinische Literatur des Mittelalters: Ein Vergleich im Überblick (500/600–1200)	13
Hermann Harrauer	
Der Alltag eines Papyrologen	29
Pia Carolla	
Priscus of Panion, John Malalas and the <i>Chronicon Paschale</i> (CP): a Complex Relationship	51
Laura Carrara	
Die Alleinherrschaft Justinians in der Chronik des Malalas und im <i>Chronicon Paschale</i> : Eine Quellenstudie	71
Vlastimil Drbal	
Das andere Bild des byzantinischen Palästinas: Das nicht-christliche Pilgerwesen in Palästina zwischen dem 4. und 7. Jh.....	95
Nicolas Drocourt	
Au nez et à la barbe de l'ambassadeur. Cheveux, poils et pilosité dans les contacts diplomatiques entre Byzance et l'Occident (VI ^e -XII ^e s.).....	107
Emese Egedi-Kovács	
Quelques remarques sur la langue de la traduction française dite d'Ivion de <i>Barlaam et Josaphat</i> (ms. Athon. Ivion 463).....	135
Péter Ekler	
Findings on the Text of the Bessarion Corvina Codex (Budapest, National Széchényi Library, Cod. Lat. 438).....	143
Erika Elia	
Die Methoden eines Kopisten des 16. Jahrhunderts und die Abschriften des <i>Chronicon Paschale</i>	149
Zoltán Farkas	
Byzantine Studies in Eötvös József Collegium	163
Olivier Gengler	
Johannes Malalas und seine Quellen: Überlegungen zum Fall Philostratos (Malalas XII 26)	175

Erika Juhász	
Bemerkungen zu den Konsullisten in der Osterchronik	187
Tamás Mészáros	
Laonikos on the Ethnonyms of the Hungarians	195
Bojana Pavlović	
Nikephoros Gregoras und das Nikänische Reich	203
Juan Signes Codoñer	
Dates or Narrative? Looking for Structures in Middle Byzantine Historiography (9 th to 11 th Century).....	227
Vratislav Zervan	
Konnte Nikephoros Kallistou Xanthopoulos lateinisch? (Zum Gebrauch der lateinischen Lehnwörter in der Kirchengeschichte).....	257
Verzeichnis der bisher erschienenen Bände der Editionsreihe „Antiquitas • Byzantium • Renascentia“	273

Verzeichnis der bisher erschienenen Bände der Editionsreihe „Antiquitas • Byzantium • Renascentia“

Herausgegeben

von

Zoltán Farkas, László Horváth und Tamás Mészáros

ISSN: 2064-2369

I. Szepessy Tibor: *Bevezetés az ógörög verstanba*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-10-3. 266 p.

II: Kapitánffy István – Szepessy Tibor (szerk.): *Bevezetés az ógörög irodalom történetébe*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-08-0. 276 p.

III: Tóth Iván: *Alexandros Homérosa. Arrhianos-tanulmányok*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-03-5. 208 p.

IV: *Philologia nostra. Bollók János összegyűjtött tanulmányai*. Szerkesztette: Mészáros Tamás. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-00-4. 516 p.

V: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland: Begegnungen zwischen Ost und West*. Bibliotheca Byzantina 1. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2013. ISBN: 978-615-5371-15-8. 375 p.

VI: Achilleus Tatios: *Leukippé és Kleitophón története*. Fordította: Szepessy Tibor. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-27-1. 153 p.

VII: Szepessy Tibor (szerk.): *Római költők antológiája*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-25-7. 575 p.

VIII: Maywald József – Vayer Lajos – Mészáros Ede: *Görög nyelvtan*. Szerkesztette: Mayer Gyula. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-31-8. 333 p.

IX: Jacqueline de Romilly – Monique Trédé: *Az ógörög nyelv szelleme*. Fordította: Vargyas Brigitta. Szerkesztette: Horváth László. TypoteX Kiadó, Budapest, 2014. ISBN: 978-963-2793-95-5. 135 p.

X: László Horváth (Hrsg.): *Investigatio Fontium. Griechische und lateinische Quellen mit Erläuterungen. Beiträge der Tagung Klassisches Altertum – Byzanz – Humanismus der XI. Ungarischen Konferenz für Altertumswissenschaft*. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-33-2. 281 p.

XI: Horváth László: *Az új Hypereidés. Szövegkiadás, tanulmányok és magyarázatok*. TypoteX, Budapest, 2015. ISBN: 978-963-2798-18-9. 301 p.

XII: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia*. Bibliotheca Byzantina 2. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2014. ISBN: 978-615-5371-36-3. 212 p.

XIII: János Nagyillés – Attila Hajdú – Gergő Gellérfi – Anne Horn Baroody – Sam Baroody (eds.): *Sapiens Ubique Civis. Proceedings of the International Conference on Classical Studies (Szeged, Hungary, 2013)*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-40-0. 424 p.

XIV: Zsuzsanna Ötvös: „Janus Pannonius’s Vocabularium”. *The Complex Analysis of the Ms. ÖNB Suppl. Gr. 45*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-41-7. 354 p.

XV: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland III. Studia Byzantino-Occidentalia*. Bibliotheca Byzantina 3. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-44-8. 302 p.

XVI: Emese Egedi-Kovács (éd.): *Byzance et l’Occident II. Tradition, transmission, traduction*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-46-2. 238 p.

XVII: Ágnes Ludmann (ed.): *Mare nostrum. Studia Iberica, Italica, Graeca. Atti del convegno internazionale Byzanz und das Abendland – Byzance et l’Occident III (24-25 novembre 2014)*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-45-5. 186 p.

XVIII: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung II. Beiträge der Tagung 'Quelle und Deutung' am 26. November 2014 (EC Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, I.II)*. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest, 2015. ISBN: 978-615-5371-47-9. 158 p.

XIX: Dión Chrysostomos, *Tróját nem vették be (szerkesztette, fordította, előszóval és magyarázatokkal ellátta: Szepessy Tibor)*. Eötvös-József Collegium ELTE, Budapest 2016. ISBN: 978-615-5371-55-4. 172 p.

XX: Balázs Sára (Hrsg.): *Drei deutschsprachige Handschriften des Opusculum tripartitum des Johannes Gerson. Synoptische Ausgabe der Fassungen in den Codices StB Melk, Cod. 235, StB Melk, Cod. 570 und Innsbruck, ULB Tirol, Serv. I b 3*. EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. II.I. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5371-66-0. 332 p.

XXI: Erika Juhász (Hrsg.): *Byzanz und das Abendland IV. Studia Byzantino-Occidentalia*. Bibliotheca Byzantina 4. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-68-4. 276 p.

XXII: Emese Egedi-Kovács (éd.) : *Byzance et l'Occident III. Écrits et manuscrits*. Collège Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN : 978-615-5371-63-9. 336 p.

XXIII: Ágnes Ludmann (ed.): *Italia Nostra. Studi filologici italo-ungheresi*. Collegio Eötvös József ELTE, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-65-3.

XXIV: Balázs Sára (Hrsg.): *Quelle und Deutung III. Beiträge der Tagung Quelle und Deutung III am 25. November 2015*. EC-Beiträge zur Erforschung deutschsprachiger Handschriften des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Bd. I.III. ELTE Eötvös-József-Collegium, Budapest, 2016. [ISSN 2064-969X] ISBN 978-615-5371-67-7. 212 p.

XXV: Dora E. Solti (ed.): *Studia Hellenica*. ELTE Eötvös József Collegium, Budapest, 2016. ISBN: 978-615-5371-69-1.