

JUDENTUM – CHRISTENTUM – ISLAM

INTERRELIGIÖSE STUDIEN

Herausgegeben
von

Johann Ev. Hafner – Patrick Franke –
Heinz-Günther Schöttler –
Susanne Talabardon – Reinhard Zintl
Zentrum für Interreligiöse Studien
der Universität Bamberg

BAND 10

ERGON VERLAG

Pilgern

Innere Disposition und
praktischer Vollzug

Herausgegeben von

Johann Ev. Hafner
Susanne Talabardon
Jenny Vorpahl

ERGON VERLAG

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

© 2012 Ergon-Verlag GmbH · 97074 Würzburg
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier, Ergon-Verlag GmbH

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-89913-802-3
ISSN 1866-4873

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	7
I. Historische Stationen	
<i>Rüdiger Liwak</i>	
„In Gottes Namen fahren wir...“ Zur Bedeutung von Wallfahrtstraditionen im Alten Israel.....	17
<i>Dalia Marx</i>	
Der fehlende Tempel – Der Stellenwert des zerstörten Tempels in der Kultur des Volkes Israels.....	41
<i>Johann Ev. Hafner</i>	
Pilgern in der Spätantike. Motive und Strukturen in Egerias „Itinerarium“	65
<i>Marie-Luise Heckmann</i>	
Ein Heiliger mit vielen Gesichtern. Jakobus von Compostela im 12. Jahrhundert	87
<i>Heinz-Dieter Heimann</i>	
„... in großer eil gen der Wilssnagk gelaufen“ Gezählte Frömmigkeit, Kultwerbung und kulturelle Polarisierung über die Wilsnacker Wallfahrten	105
<i>Daniel Vorpahl</i>	
„Wozu in die Ferne schweifen ...?“ Zur Geschichte der Pilgerkritik, ihrer Argumentation und Wirkung	125
II. Aktuelle Formen	
<i>Susanne Talabardon</i>	
Ans Ende der Welt – zu den eigenen Wurzeln. Geschichte(n) chassidischen Pilgerns.....	151
<i>Hans-Michael Hausig</i>	
<i>ḥaġġ, ‘umra und ziyāra.</i> Formen des freiwilligen und verpflichtenden Pilgerns im Islam.....	183
<i>Jenny Vorpahl</i>	
Pilgerberichte im Wandel der Zeit. Jakobspilger zwischen Neuzeit und Moderne.....	197

<i>Christina Tölkes</i> Moderner Pilgertourismus in Rom. Eine empirische, motivorientierte Studie	233
<i>Stefan Gatzhammer</i> Aspekte des religiös motivierten Tourismus in Europa heute. Motivation, Ziele, Trends	253
<i>Ulrich Knefelkamp</i> Wege der Jakobspilger in Brandenburg. Ein Projektbericht	271
Autorenverzeichnis	291
Sachregister.....	295

Vorwort

Spätestens seit sich ein allseits beliebter Fernsehstar ebenso überraschend wie öffentlichkeitswirksam auf eine Pilgerreise nach Santiago de Compostela begab, scheint das Wallfahren auch in Westeuropa einen ungeahnten Aufschwung zu nehmen. Die überaus zahlreichen praktischen und populärwissenschaftlichen Bücher der jüngsten Zeit, die eine nach spirituellen Erfahrungen dürstende Leserschaft zur Nachahmung ermuntern, bezeugen diesen Trend. Das Neue an dieser Literatur ist die ausführliche Darstellung des individuellen Erlebens während der Pilgerfahrt.¹ Sie schildert weniger, *wie* man eine Pilgerreise macht, sondern *was* eine Pilgerreise mit einem macht. Auch die akademische Bühne hat das Pilgern erneut prominent auf den Spielplan gesetzt, wobei die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Wallfahrens schon seit langem im Gange ist. Das Thema war nie ganz vergessen, da es heilige Wege und Wanderungen in allen religiösen Kulturen in nahezu allen Epochen gegeben hat. Untersuchungen zu griechisch-römischen, islamischen, christlichen, jüdischen oder buddhistischen Wallfahrten zeigen sich daher ebenso erforderlich wie jene zu heiligen Wegen der Ureinwohner Nordamerikas, Sibiriens oder Australiens. Weil es sich bei Pilgerfahrten um ausgesprochen komplexe Vorgänge handelt, bei denen soziale Prozesse, Rituale, geographische Gegebenheiten, rechtliche und architektonische Setzungen oder historische Rahmenbedingungen ineinander greifen,² haben die ‚zuständigen‘ wissenschaftlichen Teildisziplinen – wie Religionssoziologie,³ -geographie,⁴ -geschich-

¹ Vgl. zum Beispiel Coelho, Paolo: Auf dem Jakobsweg. Tagebuch einer Pilgerreise nach Santiago de Compostela, erw. Neuausg., Zürich 2007; McLaine, Shirley: Der Jakobsweg. Eine spirituelle Reise, München 2001; *Bernhard, Felix*: Dem eigenen Leben auf der Spur. Als Pilger auf dem Jakobsweg, Frankfurt am Main 2007; *Kerkeling, Hape*: Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg, München 2006; *Müller, Anne-Kathrin*: Mein Jakobsweg. „Von Erfurt bis ans Ende der Welt“. Ein Erlebnisbericht von Anne-Kathrin Müller, Andisleben 2007; *Schönborn-Aich, Stefanie*: Auf den Spuren der Pilger. Mein Weg nach Santiago, Freiburg im Breisgau 2006.

² Zum Zusammenspiel städtebaulicher, geomantischer und astronomischer Vorstellungen im bekanntesten Pilgerort Indiens, Vārāṇasī, vgl. Singh, Rana P. B.: Banaras. Making of India's heritage city. Planing Earth & cultural understanding series, Band 3, Newcastle 2009 sowie Singh, Rana P. B. (Hg.): Banāras (Vārāṇasī): cosmic order, sacred city, Hindu traditions. Cultural traditions of India, Band 5, Vārāṇasī 1993.

³ Die späterhin viel diskutierte Grundlage religionssoziologischer Erforschung von Wallfahrten legte Victor Turner. Vgl. Turner, Victor u.a.: Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives. Lectures on the history of religions, N.S., Band 11, New York 1996 [Nachdr.]; Ders.: The Center Out There: Pilgrim's Goal, in: History of Religions 12(3) (1973), S. 191-230.

⁴ Vgl. Bhardwaj, Surinder Mohan (Hg. u.a.): Pilgrimage in World Religions. Geographia Religionum, Band 4, Berlin 1988 sowie Stoddard, Robert H. (Hg. u.a.): Sacred places, sacred spaces. The geography of pilgrimages. Geoscience and man, Band 34, Baton Rouge 1997.

Pilgern in der Spätantike

Motive und Strukturen in Egerias „Itinerarium“

Johann Ev. Hafner

1. ‚Pilgern‘ – neutestamentliche Spuren und heutiges Kirchenverständnis

Das Christentum hat in seinen Anfängen keine theologische Bindung an den Ort, an dem das Heilsgeschehen stattfand. Weder die Briefe noch die Apostelgeschichte erwähnen, dass Paulus die Stätten von Christi Wirken besuchte, als er in Jerusalem war. Wahrscheinlich hat Paulus schlicht die Kollekte der übrigen Gemeinden nach Jerusalem getragen, ein Deal, den er mit der judenchristlichen Fraktion gemacht hat: freie Hand in den Heidengebieten, dafür die Solidarität dieser neu gegründeten Gemeinden mit der Muttergemeinde in Jerusalem. Zwar wird Paulus in Apg 20 dargestellt, als ob er begierig danach war, nach Jerusalem zu fahren (anstatt nach Ephesus), aber die Gründe werden nicht genannt. Die Richtung des jungen Christentums verläuft zentrifugal – als Ausstrahlen der Stadt auf dem Berge auf den Rest der Welt – und weniger zentripetal als Pilgerzug der Völker nach Jerusalem. Die Apostelgeschichte als ganze stellt das schrittweise Ausbreiten des Christentums von Jerusalem ausgehend über Antiochien (Jordanien, Syrien), Pamphylien (Südküste von Türkei), dann Mazedonien und Achaia (Griechenland) und schließlich Rom (Italien) dar. Das Heilige Land spielt im paulinischen Christentum keine Rolle, weil der Glaube an Christus alle Unterscheidungen in Nationen und sogar die zwischen Juden und Heiden aufzuheben vermag. Wenn Paulus noch Jerusalem-Traditionen aufgreift,¹ dann, um das Gericht Gottes über Jerusalem anzuzeigen. Christus wird auf den Wolken wiederkommen, das Gericht nicht *aus*², sondern *über* Jerusalem haltend.

Paulus betrachtet Jerusalem zudem als Ausgangspunkt seiner Mission (Röm 15,19b), nicht als Zielpunkt. Der wahre Ort Gottes sind die Gläubigen selbst: „Ihr seid der Tempel Gottes und der Geist Gottes wohnt in euch.“ (1 Kor 3,16) Auch wenn Lukas den Mittelteil seines Evangeliums (Lk 9,51-19,27) als Reisebericht über Jesu Wanderung von Galiläa über Samaria und Jericho nach Jerusalem inszeniert, zitiert er an keiner Stelle die Tradition der Jerusalemwall-

¹ Z.B. in 1 Thess 2,3f: „Zuerst muss der Abfall von Gott kommen [...] der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, daß er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt.“ Zur Diskussion vgl. Motyer, Steve: Paul and Pilgrimage, S. 50-72.

² In Röm 11,26 zitiert er Jes 59 „Der Retter wird aus Zion kommen“, hier aber eindeutig als Aussage, dass Christus aus dem Volk Israel stammt, das derzeit verstockt bleibt.

fahrt, wie sie in den Psalmen anklingt.³ Jesus tritt dann auch in den Tempel als warnender Prophet ein, nicht als Pilger. Und das Johannesevangelium streitet die Heilsbedeutsamkeit von Orten schlicht ab: Statt in Jerusalem sollte Gott „im Geist und in der Wahrheit“ (Joh 4,23)⁴ angebetet werden.

Erst im letzten Buch des Neuen Testaments werden Bilder vorgestellt, aus denen sich später die klassische Aufteilung der Kirche in *ecclesia militans*, *ecclesia patiens* und *ecclesia triumphans* (streitende, leidende und siegende Kirche) entwickelt. Sie entstanden um 100 n.d.Z. unter dem Eindruck von Christenverfolgungen: Die Johannesapokalypse beschreibt das Jüngste Gericht als eine Audienz auf dem Berg Zion (vgl. Offb 4 und 14), die der thronende Gott und das Lamm geben. Das Lamm bricht die sieben Siegel und verkündet die Zahl der Erwählten 144.000, zwölf aus jedem Stamm Israels. Dazu kommt „eine große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“ (Offb 7,9). Die Erlösten tragen das Pilgergewand und ziehen aus allen Nationen zum Zelt (vgl. Offb 7,15). Hier wird die Hoffnung von der Völkerwallfahrt aus Jes 2 aufgenommen und um ein Detail erweitert: Aus dem Himmel senkt sich die neue Stadt Jerusalem (vgl. Offb 21,9-22,5) auf den Zionshügel herab.⁵ Dort versammelt sich die triumphierende Kirche in Sicherheit und zum Lobgesang und vermählt sich als ‚Braut des Lammes‘ mit dem Lamm. Zwischen Thronsaalvision und Herabkunft des neuen Jerusalems finden heftige Kämpfe zwischen dem Teufelsdrachen und Michael statt sowie zwischen zwei gehörnten Tiermonstren und den Menschen. Zwischen dem Kommen Christi und seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten stehen die Gläubigen, die streitende Kirche, in brutalen Auseinandersetzungen mit den Mächten der Welt.

Die Spannung zwischen der schon ergangenen Erlösung durch Tod und Auferstehung Christi und der kurz bevorstehenden Erlösung durch Wiederkehr und Gericht Christi kann nicht in dieser Schärfe aufrechterhalten werden. Man muss Wege finden, im Irdischen zu leben. Das verlangt von den Gläubigen eine paradoxe Hal-

³ Das Psalmenbuch Ps 120-134 aus sehr kurzen, leicht zu merkenden Liedern/Rufen wurde wahrscheinlich zeitgleich mit dem Hiobbuch um 350 v.d.Z., also ca. 150 Jahre nach dem Wiederaufbau des Tempels, von Jerusalemer Priestern zu einem Pilgerbuch zusammen gestellt. Vgl. Zenger, Erich: Psalmen. Wer dieses Brevier liest und liturgische Gesänge und Loblieder auf den Tempel erwartet, wird enttäuscht. Nur Ps 122 handelt vom Hinaufzug zur starken Stadt Jerusalem, die anderen Psalmen sind Bitten und Klagen von Unterdrückten. Die starke Einbettung des Wallfahrtsmotivs in Motive der Lebensunsicherheit zeigt, dass ‚Wallfahrt‘ in diesen Liedern weniger die Reise mit einem festen Ziel meint, sondern für die Situation steht, sich über die Gefährdungen bewusst zu werden, sie auszusprechen und vor Gott zu tragen. Sicherheit gibt es nicht in der erfahrbaren Welt, v.a. nicht unter dem persischen Steuerjoch um 350 v.d.Z., sondern nur am Ziel, bei Gott, in einem neuen Jerusalem.

⁴ Joh 4,21: „Glaube mir, Frau, die Stunde kommt, zu der ihr weder auf diesem Berg [Gazim] noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet.“ Um 400 n.d.Z. rät Hieronymus mit diesem Argument dem Paulinus von Nola von einer Pilgerfahrt nach Jerusalem ab. Vgl. Hieronymus: Epistula 58, 2f.

⁵ Sie wird als Kubus mit 144 Ellen (75 Meter) Kantenlänge beschrieben, ein deutlicher Hinweis auf das quadratische Allerheiligste im Jerusalemer Tempel.

tung zur Welt. Einerseits Welttdistanz, weil das Gericht bald kommt, andererseits Weltengagement, weil das Gericht noch auf sich warten lässt. Offensichtlich gab es apokalyptische Fraktionen, die eine völlige Auflösung der Moral predigten, wenn ohnehin alles zu Ende geht. Dagegen wendet sich der Hebräerbrief: Bruderliebe, Gastfreundschaft, eheliche Treue usw. sollen bleiben (vgl. Hebr 13,1-5). Im Hebräerbrief besteht die Pilgerschaft weniger aus der Standhaftigkeit in endzeitlichen Verfolgungen, sondern darin, beharrlich in dieser Welt zu leben, *als ob* sie morgen zu Ende wäre. „Lasst uns also zu ihm [Christus] vor das Lager hinausziehen [die Welt verlassen] und seine Schmach auf uns nehmen. Denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige.“ (Hebr 13,13). Mit der Zeit wurde die *ecclesia militans* zur *ecclesia peregrinans*. Während das apokalyptische Setting die Kirche als blutigen, aber geretteten Rest der Menschheit ausmalt, zeigt das Bild der Pilgerin ein abgeklärtes Weltverhältnis: Statt dem kontradiktorischen Gegensatz von Kirche und Welt, in dem die Kirche eine Art Gegenwelt darstellt, herrscht nun ein milderer, konträrer Gegensatz. Die Pilgerin weiß, dass sie in dieser Welt wandelt, ihren Gesetzen unterworfen ist, für das Wohl der Welt sorgen soll, aber ihr Ziel im Jenseits hat. Die Welt ist nicht mehr die Gegnerin als Ganze, sondern die Bühne, auf der das Heilsdrama stattfindet.

Im Laufe der Jahrtausende ist das Bild der Pilgerin zur bevorzugten Metapher für das Selbstverständnis der katholischen Kirche avanciert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die erste dogmatisierte Selbstbeschreibung der katholischen Kirche formuliert. Darin werden anstatt der üblichen Attribute aus den frühchristlichen Symbolen (die vier *notae ecclesiae*: eine, heilige, katholische, apostolische) vier Bilder aus der Bibel verwendet „Schafstall Gottes“, „Acker/Weinberg Gottes“, „Tempel/Haus Gottes“ und „himmlisches Jerusalem/Braut des Lammes“.⁶ Während die ersten drei Bilder eher für ihre dauerhafte Existenz in dieser Welt stehen, deutet das vierte Bild vom endzeitlichen Jerusalem ihre Vor-Läufigkeit an: Die Kirche wird erst, was sie ist. Sie erlebt einen ständigen Wandel bis zur endgültigen Verwandlung im Himmel. Solange aber die Kirche hier auf Erden in Pilgerschaft fern vom Herrn lebt [*peregrinatur a Domino*] (vgl. 2 Kor 5,6), weiß sie sich in der Fremde [*exsulem se habet*], so dass sie sucht und sinnt nach dem, was oben ist [*ita ut quae sursum sunt quaerat et sapiat*] [...]“⁷ Als *ecclesia peregrinans* trägt sie „in ihren Sakramenten und Institutionen, die zu dieser Zeit gehören, die Ges-

⁶ Zweites Vatikanisches Konzil: Lumen gentium (LG) 6. Das maßgebliche Bild von den „Gliedern am Leib Christi“ wird erst in LG 7 erwähnt. LG 8 über das Mischwesen der Kirche endet: „Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin [*peregrinando procurrit*]“ und verkündet das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt (vgl. 1 Kor 11,26).“

⁷ Dieses Bild wird in LG 9 über die Sendung der Kirche wieder aufgegriffen: „Wie aber schon das Israel dem Fleische nach auf seiner Wüstenwanderung [*qui in deserto peregrinabatur*] Kirche Gottes genannt wird (vgl. 2 Esr 13,1; Num 20,4; Dtn 23,1ff.), so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13,14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht [*qui in praesenti saeculo incedens, futuram eamque manentem civitatem inquiri*], Kirche Christi genannt (vgl. Mt 16,18).“

talt dieser Welt, die vergeht“.⁸ Das Bild der Pilgerin kritisiert und ergänzt eine zu starke Idealisierung⁹ von Kirche durch den Gedanken, dass Kirche vorläufig und unfertig existiert.

Wann ist es dazu gekommen, dass die ursprüngliche Indifferenz des Christentums gegenüber Pilgerzielen aufgegeben wurde, so dass die Metapher des Pilgerns eine solche Bedeutung erlangen konnte? Hierzu müssen wir in die Spätantike zurückgehen. Dort fand in relativ kurzer Zeit ein Wandel statt, der im Folgenden am ersten Pilgerziel und den ersten Pilgerberichten der Christenheit, allen voran dem der Egeria, illustriert wird.

2. Jerusalem

2.1 Vom Zeichen der Zerstörung zur Stadt des Christentums

Christen im 2. Jh. greifen die Rede der neutestamentlichen Bilder als die Stadt da droben (vgl. Gal 4,26), als himmlisches Jerusalem (vgl. Hebr 12,22) auf und setzen sich von den Juden ab, indem sie deren Hoffnung auf eine Wiederherstellung des irdischen Jerusalem kritisieren. Irenäus gesteht der Stadt noch die heilsgeschichtliche Rolle zu, als Pflanze eine Frucht (Christus) hervorgebracht zu haben,¹⁰ nun aber sei diese Aufgabe erfüllt. Jerusalem ist bei Irenäus nicht verdammt, wohl aber funktionslos. Die neue Welt wird zwar ein neues schöneres Jerusalem enthalten,¹¹ aber das wird erst in der Endzeit eintreten. Bis dahin bleibt diese Stadt nur eine Allegorie für den künftigen Frieden. Origenes mahnt, nicht das irdische Jerusalem zu suchen, sondern seine höhere Bedeutung zu sehen, wie man auch die Heilige Schrift nicht buchstäblich, sondern allegorisch zu deuten habe.¹²

Dies ändert sich am Ende des 3. Jhs.: Nun kommt die Überzeugung auf, dass Jerusalem als negative Allegorie zu gelten habe. Folglich interessierten sich die ersten christlichen Pilger für Jerusalem als Zeichen für die Verwerfung der Tempelreligion: Eusebius erwähnt als einzige Wallfahrer dorthin einige Christen, die sich von der Zerstörung der Stadt ein Bild machen wollen.¹³ Dort ist nichts mehr zu sehen, aber gerade das zeigt, dass Jesu Tempeldrohungen sich erfüllt haben. Pionios von Smyrna, sieht „ein Land, das bis auf den heutigen Tag vom Zorn Gottes zeugt, den sich wegen der Sündhaftigkeit seiner Bewohner zugezogen

⁸ Zweites Vatikanisches Konzil: LG 48.

⁹ Vgl. noch die 6. Synode von Toledo 638 n.d.Z.: „Wir glauben auch, daß die katholische Kirche ohne Makel im Werk und ohne Runzel [vgl. Eph 5,23-27] im Glauben sein Leib ist [...]“ Denzinger, Heinrich: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Nr. 439.

¹⁰ Vgl. Irenäus: Adversus haereses 4,4,2.

¹¹ Vgl. Justin: Dialogus cum Tryphone 80.

¹² Vgl. Origenes: De principiis 2,11,2.

¹³ Vgl. Eusebius: Demonstratio Evangelica, 6,18.

hat.“¹⁴ Wie stark der Gedanke der Verworfenheit Jerusalems nachwirkte, zeigt noch der Versuch des heidnischen Kaiser Julians, den Tempel wieder aufzubauen, um Christi Weissagung von seiner Zerstörung zu widerlegen.

Wenn Jerusalem wieder eine heilige Stadt werden soll, dann muss man sie dazu machen. Diese Aufgabe übernimmt Kaiser Konstantin ab 324 n.d.Z. Von nun an wird aus dem verwüsteten das heilige Land, in dem viele christliche Klöster und Kirchen an alt- und neutestamentlichen Orten entstehen. Der Kaiser befiehlt den Abriss des hadrianischen Venustempels und den Bau einer Kirche 335;¹⁵ er lässt nach dem Grab Christi suchen, es finden und mit einem Kirchenbau ehren. Wie unklar die Erinnerung an das Grab Christi vor 325 war, zeigt die vage Beschreibung des Eusebius in seinem *Onomastikon* (um 295), Golgotha läge „nördlich des Zionsberges“¹⁶. Umso größer ist die Überraschung, als man unter den Fundamenten des Venustempels eine Grabkammer findet. Dass man später unter den Balken und Steinen auch noch das Kreuz Christi gefunden zu haben glaubte, ist freilich der Glaubensbereitschaft der Ausgräber geschuldet. Um die wichtigsten Stationen des Lebens Jesu auch in Gebäuden abzubilden, lässt Konstantin neben der Grabeskirche in Jerusalem (Tod und Auferstehung) auch die Eleonakirche auf dem Ölberg (Himmelfahrt) und die Geburtskirche in Betlehem (Inkarnation) erbauen. Dabei war er von der Überzeugung geleitet, dass diese Orte dem wenige Monate vorher in Nikaia verabschiedeten Credo die nötige Anschauung gaben.¹⁷

Also: Mit der konstantinischen Wende rückte die historische Bedeutung Jerusalems neben der theologischen Bedeutung wieder in den Blick.¹⁸ Die Stadt, welche den Erlöser nicht erkannt hat, wird zum Zeichen für den Triumph des Christentums. War bisher die Zerstörung als *Zeichen* für die Ablösung des alten Israels durch das neue Israel gedeutet worden, so wurden die historischen Stätten nun zum faktischen *Beleg* für Leben und Sterben Christi. Das Interesse wandte sich von der Gesamtgröße Stadt ab und den einzelnen Orten und Gebäuden zu. Die eschatologische Erwartung wird nun in den Feiern des Leidens und der Auferstehung an den historischen Stätten konkret. Unter den Zeitzeugen lassen sich verschiedene Absichten herauslesen: Während Cyrill diese Kirche vornehmlich über dem Sterbeort (Golgotha) interpretiert, versteht sie Eusebius als Auferstehungsort (Grabeskirche). Dahinter stehen zwei unterschiedliche Theologien: Cyrill unterstreicht das Kreuz (Kalvarienkapelle) als lokalisierbaren Ort der Erlösung, Eusebius die Grabeshöhle als Ausgangspunkt der universalen Theophanie.¹⁹ Und dahinter wiederum stehen unterschiedliche Auffassungen von der Bedeutung der

¹⁴ Zit. in: Maraval, Pierre: Die Anfänge der Pilgerfahrten, S. 27.

¹⁵ Vgl. Eusebius: De Vita Constantini 3,25-40.

¹⁶ Eusebius: Onomastikon 74,21. Diese Erwähnung ist die erste topographische Bestimmung der Grabeskirche.

¹⁷ Dies wird auch im Bericht des Hieronymus über die Pilgerfahrt der Paula deutlich: Diese hat ihre Höhepunkte in der Anastasis und der Geburtskirche (s.u.).

¹⁸ Vgl. Brox, Norbert: Das ‚irdische Jerusalem‘, S. 168-172.

¹⁹ Vgl. Wilken, Peter W. L.: Holy City, Holy Places, S. 252-260.

Jerusalem Ortikirche, die sich mit der konstantinischen Wende anschickte, selbst zu einer der Hauptkirchen der Christenheit aufzurücken.

2.2 Jerusalem – die ersten zwei Jahrhunderte

Wie grundstürzend diese Entwicklung war, zeigt ein Blick auf das vorkonstantinische Jerusalem. Der Faden der Kontinuität des Christentums dort ist sehr dünn: Was bislang noch sichtbar war, wurde 135 n.d.Z. in der Bar Kochba-Revolution von Hadrian gänzlich vernichtet und durch eine Siedlung ersetzt, in deren Mitte ein Tempel für Jupiter/Astarte (kleinasiatische Fruchtbarkeitsgöttin) stand. Die Nachfolgestadt Aelia Capitolina hat nicht nur den Namen ‚Jerusalem‘ getilgt, die Stadt wurde ganz neu – nach dem römischen Standardstraßenmuster – angelegt und mit einer anderen Bevölkerung besiedelt.²⁰ Allen Beschnittenen wurde verboten, diese Stadt zu betreten. Daher ist es unwahrscheinlich, dass sich Erinnerungen an Ortstraditionen erhalten haben. Zudem verschob sich das Autoritätszentrum im Laufe des zweiten Jahrhunderts nach Antiochia, nach Alexandria und v.a. nach Rom.²¹

Vor 135 n.d.Z. florierte das Christentum außerhalb Jerusalems: in der Hafencity Caesarea; die paulinischen Gemeinden bildeten sich in Antiochia und anderswo; die literarische Produktivität war in Syrien, Kleinasien und Rom viel höher als in Palästina. Komplementär zum Ausfall des faktischen Jerusalems entsteht in der rabbinischen Tradition und im jungen Christentum das ideale Jerusalem der Mischna bzw. der Apokalyptik. Unabhängig und zeitgleich entwerfen die Johannesoffenbarung und das vierte Buch Esra das Bild eines endzeitlichen Jerusalems, sei es in der Allegorie der ‚Tochter‘, sei es als himmlische Festung.

Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, dass Jerusalem durchgängig ab dem 1. Jh. eine christliche Kirche besaß.²² Laut Epiphanius befand sich zur Zeit Hadrians eine Kirche im zerstörten Jerusalem; auch der Pilger von Bordeaux erwähnt 333 dort eine letzte Synagoge;²³ und Eusebius erwähnt, dass in Jerusalem ein Bischofsstuhl Jakobs aufbewahrt würde.²⁴ Eventuell hat sich hierüber eine sehr alte

²⁰ Egeria nennt sicherheitshalber noch beide Namen: „*regressus sum in Helia, id est in Ierusalem*“. Als Textausgabe wird im Folgenden verwendet: Egeria: Itinerarium/Reisebericht. Lateinisch-Deutsch, Fontes Christiani, Band 20, übers. und eingeleitet von Georg Röwekamp, Freiburg u.a. 2000. (Im Folgenden mit ‚Itin.‘ abgekürzt). Hier: Itin. 9,7.

²¹ Obwohl Rom als Hure Babylon und Zentrum der Kaiservergötzung galt, erlangte die Hauptstadt ihren Rang, weil sich in Rom die „von den Aposteln stammende Tradition und den für die Menschen gepredigten Glauben nur am Beispiel der besonders großen und besonders alten [*maximae et antiquissimae*] und aller Welt bekannten, von den beiden hochberühmten Aposteln Petrus und Paulus in Rom gegründeten und organisierten Kirche [*fundatae et constitutae*]“ (Irenäus: *Adversus haereses* 3,3,2) befindet. Nach Rom soll man fahren, will man das wahre apostolische Evangelium hören.

²² Vgl. Wilken, Peter W. L.: *Holy City, Holy Places?*, S. 289.

²³ Vgl. Klein, Richard: *Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt*, S. 148.

²⁴ Vgl. Eusebius: *Kirchengeschichte*. 7,32,19.

Ortstradition erhalten, wonach Christus „in der Mitte Jerusalems“ gekreuzigt worden war, welche der erste christliche Jerusalemreisende, Melito von Sardes (um 170) aufgegriffen haben könnte.²⁵

Vor 320 sind nur wenige Heilig-Land-Fahrten bekannt, die noch nicht im Voll-sinn Pilgerfahrten, eher Forschungsreisen aus theologischem Interesse waren: Melito soll laut Eusebius nach Jerusalem gereist sein, um den alttestamentlichen Schriftkanon zu überprüfen; ein Alexander aus Kappadokien will um 220 dort die Stätten „erkunden“;²⁶ Origenes reiste zwischen 245 und 254 dorthin, um zu forschen.²⁷ Erst der Pilger aus Bordeaux unternimmt seine Reise (333 n.d.Z.) als Pilgerfahrt; er reist nicht *im* Heiligen Land, er fährt heilige Stätten ab,²⁸ wobei die alttestamentlichen Ziele (Gräber der Propheten und Patriarchen) bei weitem die neutestamentlichen überwiegen. Aber auch bei ihm finden sich noch Bildungsmotive: Er interessiert sich auf seiner Reise auch für das Grab des Euripides und des Hannibal.²⁹

Erst mit den kaiserlichen Kirchengründungen beginnt auch ein klares *religiöses* Interesse an Jerusalem zu entstehen. Nach Konstantin, v.a. nach dem Vorbild der Kaiserinmutter pilgern Scharen aus allen Völkern ins ‚Heilige Land‘, ein Begriff, der sich erst ab dieser Zeit einbürgert.³⁰ Der Zustrom führt zum Bau von Wegen, Hospizen und Klöstern und hat u.a. zur Folge, dass der Trubel bald Kritik auf sich zieht.³¹ Während der Pilger aus Bordeaux an keiner Stelle von Gebeten oder Liturgien berichtet und er noch anhand von Ruinen die biblische Bedeutung imaginieren muss, findet Egeria 50 Jahre später bereits eine entwickelte Kloster- und Kirchenlandschaft vor, die im 5. Jh. noch um ein Netz von Hospizen, sog. Xenodochien, erweitert wird.³²

Dass aber die christliche Wallfahrt mit der Infrastruktur nicht frömmere wurde, zeigt der Bericht des Pilgers von Piacenza³³ um 570, der eine ähnlich Route wie Egeria nimmt. Er mischt Beobachtungen zur Schönheit der Jüdinnen in Nazareth

²⁵ Vgl. Melito: Paschahomilie 71. Wahrscheinlich wurde ihm gesagt, dass der hadrianische Venustempel – jetzt das Zentrum der Stadt – auf dem Golgotha-Hügel – vormals außerhalb der Stadt – stand.

²⁶ Vgl. Eusebius: *Kirchengeschichte* 6,11,2.

²⁷ Origenes wird der Kreuzigungsort, der Taufort und die Geburtshöhle gezeigt. Allerdings erwähnt er keine Kirche, die dort gestanden hat. Wahrscheinlich haben sich im 2. Jahrhundert Lokaltraditionen erhalten, die aber noch zu Verehrungsstätten ausgebaut waren. Vgl. Klein, Richard: *Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt*, S. 149.

²⁸ Vgl. hierzu Hunt, Edward David: *Holy Land Pilgrimage*, S. 83-85. Der Pilger bietet einen der wenigen Berichte von jüdischer Pilgerpraxis in Jerusalem, wonach es den Juden erlaubt war, einmal im Jahr zum „durchbohrten Stein“ zu kommen.

²⁹ Vgl. Klein, Richard: *Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt*, S. 173.

³⁰ Vgl. Röwekamp, Georg: *Einleitung*, S. 45.

³¹ Vgl. hierzu den Aufsatz in diesem Band von Daniel Vorpahl: „Wozu in die Ferne schweifen...?“ Zur Geschichte der Pilgerkritik, ihrer Argumentation und Wirkung.

³² Vgl. Klein, Richard: *Die Entwicklung der christlichen Palästina-wallfahrt*, S. 177 und Köting, Bernhard: *Peregrinatio religiosa*, S. 385-386.

³³ Vgl. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 39, S. 159ff.

(vgl. v161), Marienlegenden, Besuche an Heiligengräbern, Bemerkungen zur Unterbringung mit vielen Entfernungsangaben, Tier- und Landschaftsbeschreibungen, Tipps, wo man hinaufgehen, was man anfassen kann etc. Jedoch: außer drei Erwähnungen, dass er bei der Ankunft in Jerusalem den Boden, später die Kreuzesreliquie geküsst habe und er in Memphis ein Bild des Erlösers verehrt habe (vgl. v171f. v189), spielt Gebet keine Rolle. Rituale beobachtet er, ohne teilzunehmen. Es scheint, dass die entstandene Fülle an Verehrungsorten und -brauchtum die religiösen Motive zu überdecken beginnt.

Im Zuge des neuerwachten Interesses wird die Verwerfungs-Hypothese revidiert: Um 350 schreibt Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen nicht mehr von Aelia captiolina (wie es Eusebius kurz vorher noch getan hatte), und er erinnert sich der apokalyptischen Weissagung aus Mt 27, dass die Heiligen nach dem Tode Christi aus den Gräbern steigen und durch die ‚heilige Stadt‘ gehen. Das Gericht habe Cyrill zufolge nur dem Tempel gegolten, nicht aber der Stadt.³⁴ Dort nämlich haben sich die zentralen Heilsereignisse abgespielt: das Abendmahl, die Kreuzigung, die Auferstehung. Christus wird dort aufgrund der Bosheit seiner Bewohner zu Tode gebracht, die Stadt hat ihre Heiligkeit behalten.³⁵

Kurz: Jerusalem ist in den ersten drei Jahrhunderten Allegorie für die künftige Friedensstadt, dann Erinnerung an das ergangene Gericht, schließlich Ziel des Pilgerns.

3. Die Spannung von abstrakten und konkreten Vorstellungen

Warum sollten Christen in der Spätantike nach Jerusalem reisen wollen, war das Christentum doch als diejenige Religion aufgetreten, die tempelkritisch und mit pneumatischem Schriftverständnis auftrat?³⁶ Statt in Statuen sollte Gott in Sakramenten und in reinem Herzen repräsentiert werden, ‚Jerusalem‘ sollte nicht als Ortsbezeichnung, sondern als Name für den Zustand der Erlösten verstanden werden. Gegen diese Abstraktionstendenz stand aber gleichermaßen der Glaube an die Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth. Gott hat es gefallen, zu einem Menschen zu werden, der von sich sagen kann: Wer mich sieht, sieht den Vater! Mit der Inkarnation wurde die Hinwendung zum Sichtbaren, Greifbaren und in Folge dessen auch die langsame Aufweichung des Bilderverbots begründet. Wenn Gott sich nicht an seine eigene Unfassbarkeit hält, muss es der Gläubige auch nicht. Warum soll man Menschen daran hindern, die Stätten zu besuchen, an denen der menschgewordene Gottessohn gewirkt hat? Legt man die Entstehung der apokryphen Literatur daneben, werden zweierlei Dinge deutlich: Erstens ein gesteigertes

³⁴ Vgl. Cyrill von Jerusalem: *Mystagogicae catecheses* 16,34; 14,23; 15,15, die er vor 348 n.d.Z. gehalten hat.

³⁵ Damit leitet Cyrill eine deutliche Neudeutung ein, denn das Neue Testament hatte umgekehrt die Heiligkeit *des Tempels* betont.

³⁶ Vgl. Cardman, Francine: *The Rhetoric of Holy Places*, S. 19-25.

tes Interesse an den Orten, an denen das Heil stattfindet (die Apokryphen sprechen nicht mehr abstrakt vom Himmelreich, sondern beschreiben genau, wie ein Himmel über dem anderen liegt, was den Erlösten dort erwartet und wie man durch die Pforten kommt), und zweitens ein gesteigertes Interesse an dem Aufschlagpunkt des Göttlichen in der Welt: So erklärt sich z.B. die weite Verbreitung der Kindheitsevangelien, in denen die Jugendjahre, die Umstände der Geburt und die Biographie Marias erzählt werden. Dahinter steht der Gedanke, dass Gott sich nicht zufällig inkarniert habe, sondern eine reine Tempeljungfrau ausgewählt habe. Dies lässt sich auch auf Jerusalem übertragen. Trotz aller Universalisierungsansprüche des Christentums (ein Volk aus vielen Nationen) bleibt es an seinen Ursprung in Palästina gebunden. Dass Gott diesen Ort gewählt hat, kann aber – wie bei Maria – keine Zufallswahl sein, sondern dokumentiert, dass hier ein ausgezeichneter, bevorzugenswerter Ort vorliegt. Hier konnte man auf die Jerusalem- und Tempelfrömmigkeit zurückgreifen, wie sie in der Bibel zu finden ist (insbesondere den Psalmen) oder auf Ortstraditionen, wenn der Tempelfelsen als Ort für die Opferung Isaaks, Jakobs Traum oder gar Adams Erschaffung galt.

In einer ersten groben Klassifikation können die Motive des Pilgerns in einer Stufenleiter zunehmender Abstraktion geordnet werden. Die ist keine chronologische Folge, weil sich die Interessen am himmlischen und am irdischen Jerusalem überlappen. Aus der Dichotomie der beiden Jerusalem-Vorstellungen ergeben sich aber logisch folgende Motivlagen:

- Wenn – wie oben dargestellt – ab 300 n.d.Z. das historische Wirken Christi in den Vordergrund tritt, kommt als Pilgerziel nicht allein Jerusalem, sondern ganz Palästina in Betracht. Dahinter steht die Vorstellung, dass sich das Transzendente in der immanenten Welt an bestimmten Orten zeigt und diese Orte die Gegenwart fort dauern lassen.³⁷ Die raumunabhängigen Riten der Sakramente, die man überall feiern kann und die Begegnung mit dem auferstandenen Christus bewirkt, werden durch eine Wallfahrt an den Ort erweitert, an welchem der historische Jesus lebte. Damit ist die Hoffnung verbunden, sich in die Nähe Gottes zu begeben. Als Erinnerungsstätten sind Wallfahrtsziele also nicht nur Gebetsorte, an denen man an einem bestimmten geographischen Punkt zum Göttlichen betet, sondern es sind Stätten, an denen man die Anwesenheit des Göttlichen weiß. Gott *war* hier, und daher *ist* Gott hier!³⁸ Und daher will man dieses Land selbst *betreten*.

³⁷ Vgl. Johannes Chrysostomus, Epistula 47: Die Spuren seiner Geburt, seines Kreuzes und seines Leidens sind „noch lebendig.“

³⁸ Von Paul von Nola (353-431, vgl. Epistula 49) bis zum Kreuzzugslied Walthers von der Vogelweide (ca. 1170-ca. 1230) wird das Heilige Land Palästina als das Stück Erde gepriesen, das Jesu Füße berührt haben. Dessen erste Strophe lautet: „Nun erst lebe ich würdig, / seit mein sündiges Auge sieht / das reine Land und auch die Erde, / der man so viel der Ehren gibt. / Mir ist gescheh'n, worum ich stets bat: / ich bin an die Stätte gekommen, / wo Gott menschlich schritt.“

- Es liegt in der Logik der Pilgerfahrt, auch die Dinge zu *berühren*, welche die Heiligen berührt haben. Das Vorbild hierfür ist die Szene aus dem Markus-evangelium, in der eine Frau das Gewand Christi berührt und allein dadurch geheilt wird (vgl. Mk 5,27-29). Egeria berichtet von dem schon zur Liturgie gehörigen Ritus in Jerusalem, das Kreuz zu küssen.³⁹ Ähnlich betrachtet Paula, den Grabstein in der Grabeskirche nicht nur, sie umarmt ihn innig.⁴⁰
- Schon bald entwickelt sich die Praxis, ein Ding von der heiligen Stätte den Pilgern mitzugeben, sozusagen als mobile Berührung. Eine Frühform dieser *Devotionalien* sind die sog. Eulogien, gesegneter Reiseproviant für die Pilger. Die Mönche auf dem Berg Sinai oder im Garten des Johannes (in Änon) geben Egeria Obst von dort wachsenden Bäumen mit auf den Weg (vgl. Itin. 3,6; 15,6; 21,3). Später wird hieraus die Vielzahl von Pilgerandenken entstehen.⁴¹
- Ein weniger mittelbarer Zugang war die *Imitation*: Pilger aßen, wo Christus gegessen hatte, sie badeten, wo Johannes taufte, sie gingen, dort, wo Jesus gegangen war, sie füllten Wasserkrüge in Kana.⁴² Ins Heilige Land soll der Christ reisen, um die biblischen Geschichte in einer Art *re-enactment* nachzuvollziehen.
- Bereits einen ersten Abstraktionsgrad erreichten jene Pilger, welche die heiligen Stätten *sehen* wollen. In vielen Fällen werden den Pilgern die Dinge aus der biblischen Zeit gezeigt: vom Dornbusch bis zur Grabeshöhle. Und die Gläubigen sind in allen spätantiken Berichten bereit, die Dinge als solche zu sehen.
- Weil es aber nicht in allen Fällen, etwas Eindeutiges zu sehen gibt, sondern nur die Spuren, werden die Pilger zu weiteren Abstraktionen veranlasst. Sie sehen ‚mit den Augen des Glaubens‘, was hier stattgefunden hat. Paula *imaginiert* die Geburt Jesu vor Ort in Bethlehem, wie sie diese aus den Evangelien kennt.⁴³
- Gänzlich abstrahiert sind Pilger wie Gregor von Nyssa, der ca. 380 n.d.Z. kurz vor Egeria das Heilige Land bereist hat und die Stätten als Assoziationshilfe und Allegorie für den Weg der christlichen Seele nahm.⁴⁴ Hier ist das Vorbild die geistige Schriftlektüre, welche das Pneuma hinter/über dem Buchstaben sucht, und die Überzeugung, dass das Christentum jede Ortsverhaftung überwunden habe. Exemplarisch hierfür ist Hieronymus' Ausspruch „*non Hierosolymis fuisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est*“.⁴⁵

³⁹ Vgl. Itin. 37,2.

⁴⁰ Vgl. Hieronymus: Epistula 108, 9,2. Hieronymus ist 385 n.d.Z. nach Palästina übergesiedelt. Auf seiner Reise macht er die Bekanntschaft mit zwei römischen Adligen: Paula und ihre Tochter. Mit ihnen bereist er Palästina. 404 n.d.Z. schreibt er als Nachruf auf die mittlerweile verstorbene Paula einen Brief, in dem er deren Begeisterung während ihrer Pilgerfahrt schildert.

⁴¹ Vgl. Kötting, Bernhard: Peregrinatio religiosa, S. 403-408.

⁴² Vgl. Wilkinson, John: Jerusalem Pilgrims, S. 41.

⁴³ Vgl. Hieronymus: Epistula 108, 10,2.

⁴⁴ Der Nebo steht in Gregors *Das Leben des Mose* nicht für den tatsächlichen Berg, sondern für eine Stufe des Aufstiegs der Seele. Vgl. Hunt, Edward David: Holy Land Pilgrimage, S. 89.

⁴⁵ „Nicht der, welcher in Jerusalem war, sondern der, welcher dort ein gutes Leben führt, ist zu loben.“ Hieronymus: Epistula 58,2. Vgl. hierzu den Beitrag von D. Vorpahl s. FN 31

4. Egeria – eine frühe Pilgerin

4.1 Person und Route

Als Beispiel des neuerwachten Interesses soll im Folgenden Egeria⁴⁶ vorgestellt werden. Glücklicherweise wurde der ausführliche Pilgerbericht dieser aus Galizien oder Südgalien⁴⁷ stammenden Frau (Nonne?)⁴⁸ aus dem Jahr 381-384 überliefert.⁴⁹ Durch einen spektakulären Fund wurde ihr Reisebericht 1884 in einer norditalienischen Bibliothek wiedergefunden. In ihm beschreibt sie, wie sie über den Sinai ins Ostjordanland, nach Mesopotamien und durch Kleinasien reist, insgesamt eine Strecke von ca. 9.000 km. Sie rastet meist in *mansiones*, Gasthäusern auf den *cursus publici*, den römischen Hauptstraßen.⁵⁰ „Wir schickten hier die Soldaten zurück, die uns, solange wir durch gefährliche Gegenden gezogen waren, gemäß der römischen Ordnung Schutz gewährt hatten. Jetzt aber war es nicht weiter nötig, Soldaten in Anspruch zu nehmen, da wir auf einer öffentlichen Straße durch Ägypten waren, die durch das Gebiet führte.“⁵¹

Wahrscheinlich war sie Mitglied in einer Frauengemeinschaft, aus Witwen und Jungfrauen bestehend, die damals hohe Achtung genossen und sich aufgrund ihres Erbteils solche Reisen leisten konnten. Aus den generösen Bemerkungen zu ihren Mitreisenden kann jedenfalls geschlossen werden, dass sie an Diener gewöhnt war. Einer musste ihr an den besuchten Orten die jeweilige Bibelstelle vorlesen. Sie ist keine große Stilistin und pflegt ein einfaches Spätlatein.⁵² Dass so wenig von der Beschweris der Reise die Rede ist, mag daran liegen, dass Egeria selbst wohl die meiste Zeit geritten ist: „Dann (bestieg ich ihn) als auf Weisung Christi, unseres Gottes, und unterstützt durch die Gebete der Heiligen, die bei uns waren, unter großem Kraftaufwand, denn ich mußte zu Fuß hinaufsteigen, weil man den Berg auf gar keinen Fall im Sattel besteigen kann. Die Anstrengung spürte ich dennoch nicht, und zwar deshalb, weil ich sah, wie mein Verlangen auf Weisung Gottes erfüllt wurde: Denn zur vierten Stunde erreichten wir den berühmten Gipfel des heiligen Gottesberges, den Sinai [...]“⁵³

Egeria schreibt einen Bericht im Vollsinn des Wortes. Sie sagt, was sie sieht, und dies oft in listenhafter Einförmigkeit. Egeria notiert, was sie sieht. An keiner Stelle berichtet sie von Gefühlswallungen. Das ist umso verwunderlicher, als die zeit-

⁴⁶ Je nach Handschrift wird die Pilgerin Egeria, Echeria, Eucheria oder Etheria genannt.

⁴⁷ In Itin. 18,2 vergleicht sie spontan den Euphrat mit der Rhône.

⁴⁸ Welchen geistlichen Stand Egeria hatte, wird in der Forschung kontrovers diskutiert. Dass eine auf *stabilitas loci* verpflichtete Nonne/Äbtissin eine derart aufwändige Reise mit Gefolge unternehmen kann, ist sehr unwahrscheinlich, aber nicht ausgeschlossen. Vgl. Sivan, Hagith: Holy Land Pilgrimage, S. 528-535.

⁴⁹ Zur Datierung vgl. Devos, Paul: La date du voyage d'Égérie.

⁵⁰ Vgl. Itin 17,2.

⁵¹ Itin. 9,3.

⁵² Vgl. Doblhofer, Ernst: Drei spätantike Reiseschilderungen, S. 1-22.

⁵³ Itin. 3,2. Etwas anders die ‚Besteigung‘ des Nebo auf dem Pferd, vgl. Itin. 12,1.

gleich pilgernde Paula sich von Gefühlen hinreißen lässt, glaubt man den Beschreibungen des Hieronymus.⁵⁴ Man darf den frühen Wallfahrern nicht einfachhin fromme Vergewisserungsbedürfnisse unterstellen, sondern kann gute theologische Motive anführen. Bisweilen reichert Egeria ihre Ausführungen durch exakte Beschreibungen der Länge eines Weges („500 Schritt vom Meer entfernt“⁵⁵) in Meilen oder der Höhe eines Berges an. „Das Tal ist außerordentlich groß, es liegt am seitlichen Fuß des Gottesberges und ist etwa – soweit wir das mit den Augen abschätzen konnten und die Führer sagten – sechzehn Meilen breit, wie sie sagten.“⁵⁶ Dennoch hat sie kaum Augen für die Natur, es gibt kaum Bemerkungen zu Flora und Fauna. Auch ethnographische Beschreibungen der Normalbevölkerung fehlen fast ganz. Eine der wenigen Ausnahmen ist Itin. 6,1f., wo sie anfängt, von den Kameltreibern in der Oase Faran (nahe dem Sinai-Massiv) zu erzählen. Aber sie tut es nur, weil der biblische Weg durch die Sandwüste verweht wurde und ihre Reisegruppe auf die Wegmarken der Kameltreiber zurückgreifen muss. Zudem unterbricht sie ihre Beschreibung sofort wieder mit der Entschuldigung „Aber wozu noch mehr erzählen?“ (*Et quid plura?*).⁵⁷

Ihre Route verlief in etwa so: Südgallien – Konstantinopel – Jerusalem (381 v.d.Z.) – Alexandria – Heliopolis – östliches Nildelta – Pelusium – Jerusalem (Anfang 383) – Samaria – Nazaret – Kafarnaum – Jericho – Jerusalem (Ende 383) – Pelusium – Klyasma (Suez) – Sinai – auf demselben Weg zurück nach Jerusalem (Anfang 384) – Nebo – Jerusalem (Februar 384) – Karnion/Hiobgrab – Jerusalem (März 384) – Antiochia – Edessa – Haran – Antiochia (Juni 384) – Tarsus – Seleukia – Konstantinopel (dort Endredaktion des Berichts). Egeria war also mindestens sechsmal in Jerusalem, wo sie an den Liturgien über das Kirchenjahr verteilt teilnahm⁵⁸ und diese Beobachtungen in einem eigenen zweiten Teil ihres Itinerariums zusammengefasst hat.

4.2. Motive

Erstes Motiv: Gottes Geheiß und eigene Neugier

Das Zitat macht deutlich, dass Egeria ihre gesamte Reise *iubente Deo* oder *Christo* auf Geheiß Gottes bzw. Christi unternimmt.⁵⁹ Einige ihrer Teilexkursionen – z.B.

⁵⁴ Paula eilt darin von Heiligtum zu Heiligtum. In der Grabeskirche bricht sie in Tränen aus, in Bethlehem erfährt sie eine Vision „mit den Augen des Glaubens“ (Hieronymus: Epistula 108,9,2) von der Krippenszene. Allerdings trägt Hieronymus' Bericht alle Merkmale eines Panegyrikons und kann nur mit Einschränkung als historisches Zeugnis verwertet werden.

⁵⁵ Itin. 6,1, vgl. auch 7,8.

⁵⁶ Itin. 2,1.

⁵⁷ Itin. 6,2. Ganz ähnlich Itin. 9,4. Zu den wenigen außerbiblischen Beobachtungen der Heilig-Land-Pilger vgl. Wilkinson, John: Jerusalem Pilgrims, S. 28-32.

⁵⁸ Der Bischof, den sie dort bei den Liturgien immer wieder beschreibt, muss besagter Kyrill von Jerusalem gewesen sein!

⁵⁹ Vgl. Itin. 3,2; 3,4; 10,1; 10,7; 17,1; 17,3; 20,6.

die Reise von Jerusalem zum Berg Nebo – begründet sie damit, dass Gott ihr befohlen hatte, dies zu wollen. Und Jesus, „unser Gott“,⁶⁰ hilft ihr dabei, diesen Willen zu erfüllen. Dies mag frömmere klingen, als es ist. Nie berichtet sie, wie sie die Weisung Gottes vernimmt, und meist mutet die Formel stereotyp an. Bisweilen wird „auf Geheiß Gottes“ eingefügt, um den eigenen Entschluss mit höherer Würde auszustatten: „da wollte ich, im Namen Gottes und auf seine Weisung hin, noch nach Mesopotamien in Syrien ziehen, um die heiligen Mönche zu besuchen, die dort sehr zahlreich und von solch ausgezeichnetem Lebenswandel sein sollen, daß man es kaum berichten kann“⁶¹. Offensichtlich hat sie Geschichten von tugendhaften Mönchen gehört, die sie nun unmittelbar sehen will. Ihre Reise begründet sie mit ihrer „Neugier“,⁶² die Orte des Erlösers, vor allem aber die extreme Welt der Einsiedler zu sehen. Hier zeigt sich schon, was Victor Turner *superstructure*⁶³ nennen wird: Pilgerpraxis generiert ein breites Feld von Lebensweisen, Ritualen, Artefakten, die mehr Aufmerksamkeit auf sich ziehen, als die eigentlichen Ziele.

Zweites Motiv: Lokaltraditionen

Egeria vermutet an jedem Ort, an dem religiöse Aktivität stattfindet, einen biblischen Ursprung. Sie kann sich bereits auf eine Vielzahl von Klöstern, Militäreskorten, Pilgerführern mit geradezu institutionalisierter Gastfreundschaft verlassen. Einmal schickt der Ortsbischof ihr eine Delegation entgegen, um sie zu empfangen. Wie ein Leitmotiv preist sie die Freundlichkeit der Mönche. Sie dienen Egeria als Führer und erklären die biblische Bedeutung des Ortes. „Und so wurde uns einzeln gezeigt, was nach den heiligen Büchern Mose dort an diesem Ort geschehen sein soll.“⁶⁴ Also: Nicht die Gegenwart eines Monuments, sondern das kirchliche Leben sind für sie die Indikatoren der Vergangenheit. Egeria bewundert diese „Heiligen“⁶⁵, meist Eremiten oder Klostermönche,⁶⁶ die sich an heiligen Orten niedergelassen haben. Mitunter hat man den Eindruck, sie steuert einen Ort deshalb an, weil sie dort Gastfreundschaft erwarten kann. Die Ortskundigen (*loci notores*) erklären der Wissbegierigen, welcher Patriarch/Prophet/Apostel sich hier aufgehalten habe bzw., was Christus hier getan hat. Diese Erklärungen motivieren sie des Öfteren, den nächsten Weg einzuschlagen. Zum Bei-

⁶⁰ Vgl. Itin. 10,1-2. Egeria spricht weder vom Vater noch vom Sohn, weder von dessen einer oder doppelter Natur, obwohl dies Ende des 4. Jahrhunderts allgegenwärtig war.

⁶¹ Itin. 17,1.

⁶² „ut sum satis curiosa“ 16,3. Dieses Wort kommt in ihrem ausführlichen Bericht nur einmal vor in einer Art Entschuldigung, weil sie wissen will, warum bei Tischbe im Jordantal sich eine Einsiedelei befinde, weil das nicht ohne Grund sein könne (*non enim putabam hoc sine causa esse*, ebd.).

⁶³ Vgl. Turner, Victor und Turner, Edith: Image and Pilgrimage in Christian Culture, S. 23.

⁶⁴ Itin. 5,8.

⁶⁵ Auch „sehr heilige Mönche“ (*monachi valde sancti*) genannt. Itin. 5,10.

⁶⁶ Mit „*monasteria*“ kann sowohl ein Konvent als auch eine Einsiedelei gemeint sein. Vgl. 4,5; 9,1-2.

spiel lässt sie sich durch Berichte von Jerusalempilgern dazu bewegen, auch das Hiob-Grab zwischen Damaskus und Amman zu besuchen.⁶⁷

Drittes Motiv: Bewahrheitung der Bibel

Während Eusebius die Stätten in Palästina vor allem als *apodeixis*/Aufweis für die Heilsgeschichte von den Patriarchen über Christus bis zur Ausbreitung des Glaubens benutzt, bleibt Egeria ganz auf biblische Einzelerzählungen fixiert. Von Gastgebern auf eine bestimmte Höhle oder den Dornbusch Mose hingewiesen,⁶⁸ schlägt Egeria in der Bibel nach und verifiziert, was ihr gesagt wurde. Ihre Bewunderung richtet sich vor allem darauf, dass die Dinge so sind, wie sie in der Heiligen Schrift beschrieben sind. Dabei geht die Reisegruppe immer gleich vor: „Das war nämlich unsere Gewohnheit, wenn wir zu den ersehnten Orten kamen, dort zuerst ein Gebet zu sprechen, dann die Lesung selbst aus dem Kodex zu lesen, auch einen die Sache betreffenden Psalm zu rezitieren und dann wieder zu beten.“⁶⁹ Egerias Pilgerfahrt bewegt sich so in einem fünfphasigen hermeneutischen Zirkel:

- Weisung Gottes, das nächste Ziel zu bereisen,
- Erläuterung durch die christlichen Fremdenführer,
- Besichtigung des Ortes,
- Lesen der entsprechenden Bibelstelle, „*sicut scriptum est*“, „*iuxta Scripturas sanctas*“,⁷⁰
- Rezitieren eines passenden Psalms und/oder
- Gebet oder Dankopfer (*oblatio*) für Gott.

Egeria dankt nicht dafür, dass Gott diese Heilstaten vollbracht hat, sondern dass er sie, der Pilgerin, dies sehen ließ. „Und wenn ich auch Gott immer für alles Dank schuldig bin – ich kann doch nicht das Große und die vielen Dinge nennen, die er mir Unwürdigen und Verdienstlosen zuteil werden ließ, indem ich durch all diese Orte gehen durfte, deren ich nicht würdig bin – [...]“⁷¹

Es steht außer Frage, dass Egeria von der Wahrheit der biblischen Berichte ausgeht. Die Pilgerin muss nicht bestätigen, dass die Bibel doch Recht hat, denn sie kann und will nur sehen, was ihr die Bibel vorgibt. Daher gibt es im Bericht auch keine einzige Stelle, in der ein Zweifel an den gezeigten Stätten aufkommt. Wo es Inkonsistenzen zwischen den von Führern gezeigten Orten und dem biblischen Bericht kommt, glättet sie. So erklärt sich Egeria, dass die angeblichen Lagerplätze der Israeliten nicht auf einer Linie liegen, sondern ein Zickzack ergeben.⁷²

⁶⁷ Vgl. Itin. 13,1.

⁶⁸ Vgl. Itin. 4,7.

⁶⁹ Itin. 10,3.

⁷⁰ Itin. 5,12.

⁷¹ Itin. 5,12.

⁷² „Denn, meine Lieben, ihr könnt mir glauben: Die Kinder Israels haben, soweit ich sehen konnte, ihren Weg so gemacht, daß sie, wie weit sie nach rechts abbogen, ebensoweit wie-

Der moderne Leser wundert sich über die Bereitschaft Egerias, alles zu glauben, was präsentiert wird. Ihr wird der brennende Dornbusch gezeigt,⁷³ der Felsen, an dem Moses die Tafeln zerschlug,⁷⁴ die in Salem gefundenen Münzen werden als Beleg für Melchizedeks Palast gedeutet.⁷⁵ [...] Und wo es ihr nicht gezeigt wird, da ergänzt sie: „Vor der Quelle aber befand sich so etwas wie ein See, wo, wie es schien [*parebat fuisse*] der heilige Johannes getauft hat.“⁷⁶ Offensichtliche Widersprüche, dass man die Fundamente des Lagers der Israeliten heute noch sehen könne,⁷⁷ bemerkt sie nicht. Sie schenkt den Fremdenführern naiven Glauben, sind sie doch durch ihre monastische Lebensführung glaubwürdig oder durch den Hinweis, dass sie ihre Information von Älteren (*maiores*) erhalten haben, die diese wiederum von ihren Älteren erhalten haben.⁷⁸ Sie glaubt ihren Führern, und bei direkten Widersprüchen – beispielsweise angesichts des Grabes Mose, das nach Dtn 36,4 keinem Menschen bekannt sei –, da akzeptiert sie die Ortstradition, dass zwar nicht Menschen, wohl aber Engel ihn beerdigt hätten, und das sei hier.⁷⁹ Die jeweiligen Bibelbesuche bestätigen, was der Ort bedeutet, und der Ort bedeutet, was die Bibel beschreibt. Aus heutiger Sicht liest man diesen Bericht, der sich im Zirkel aus Bibelwissen, Lokalinspektion und Liturgie bewegt, mit einem leisen Lächeln, denn wir wissen heute, dass von den 46 biblischen Stätten des vierten Jahrhunderts 34 willkürlich lokalisiert, 4 möglich, 4 falsch und nur 4 verifizierbar sind.⁸⁰

Joseph Ziegler konnte nachweisen, dass Egeria neben der Bibel auch eine lateinische Version des *Onomastikon* des Eusebius, eine Liste biblischer Ortsnamen, verwendet hat.⁸¹ Wo sie einen Namen nicht verstand oder nicht in der Bibel fand, schlug sie in ihrer Ortsliste nach. Die meisten Autoren gehen davon aus, dass Egeria einen Bibelcodex mit sich führte, in dem sie nachprüfte, was über einen besuchten Ort dort geschrieben steht. Dagegen sprechen zwei Argumente: Egeria zitiert oder erwähnt nur an wenigen Orten Bibelstellen und wenn, dann nur aus Gen, Ex, Dtn, Jos, Ri, 1 Kö, 2 Chr und Ps. Während der Reise greift sie also v.a. auf die historischen Bücher des Alten Testaments zurück, für ihren Bericht über die Jerusalemer Liturgie vornehmlich auf die Evangelien.⁸² Mehrmals erinnert sie sich an eine

der nach links zurückkehrten, und wie weit sie auch nach vorne gingen, ebensoweit wieder zurückkehrten.“ Itin. 7,3.

⁷³ Vgl. Itin. 4,7.

⁷⁴ Vgl. Itin. 5,3.

⁷⁵ Vgl. Itin. 14,2.

⁷⁶ Itin. 15,2.

⁷⁷ Vgl. Itin. 10,3.

⁷⁸ Vgl. Itin. 12,3.

⁷⁹ Vgl. Itin. 12,1. Diese Legende berichtet auch Johannes Rufus in seiner Biographie über Petrus, den Iberer (vgl. Pilger Petrus, der Iberer, übers. v. R. Raabe, Leipzig 1985, S. 88), der ca. 100 Jahre nach Egeria ins Heilige Land kam.

⁸⁰ Vgl. Wilkinson, John: Jerusalem Pilgrims, S. 38f.

⁸¹ Ziegler, Josef: Die Peregrinatio, S. 70-84.

⁸² Vgl. Itin. 26; 29,4f.; 33,2; 36,4. Zwar erwähnt sie die Lesung aus den „Schriften der Apostel“ (Itin. 37,6), aber nirgends zitiert sie die Paulusbriefe.

Schriftstelle („wie ich aus den Schriften weiß“),⁸³ oder sie referiert, was ihr von den Führern gesagt wurde, oder sie verweist auf ein biblisches Motiv ohne Stellenangabe.⁸⁴ Hätte sie ein Bibelexemplar zur Hand, würde sie erstens auch aus anderen Büchern verweisen und zweitens öfters direkt zitieren, zumal sie so viel Wert auf die Übereinstimmung von besuchtem Ort und gelesenen Bibelbeleg legt. Egeria zitiert darüber hinaus auch apokryphe Texte wie die Thomasakten oder die Abgarlegende.⁸⁵ Ganz sicherlich hat sie keine außerbiblische Anthologie mit sich geführt, sondern zugehört, wie an den jeweiligen Orten die Mönche aus ihren Lokaltraditionen lasen bzw. Egeria zu Lesen gegeben haben. Zwar war der Kanon der neutestamentlichen Texte zu dieser Zeit längst definiert, „aber vor Ort halten sich Bücher mit fast kanonischer Geltung“.⁸⁶ Egeria hatte ihre Bibel im Kopf. Sie richtet ihre Reiseroute nicht nach der Bibel aus, sondern identifiziert im Nachhinein oder vor Ort, welche biblische Bedeutung die Orte haben. Die Bibel ist nicht ihr Kompass,⁸⁷ wohl aber ihr Baedeker.

Viertes Motiv: Auf dem Wege sein

Richtet man die Aufmerksamkeit allein auf die Frage, *wohin* Menschen der Spätantike pilgern, verliert man aus den Augen, *von wo aus* sie pilgern. Noel Lenski hat gezeigt, dass Pilgerfahrten v.a. bei den Frauen der römischen Aristokratie auch dazu dienten, um von ihren gewalttätigen Verwandten loszukommen: Helena geht auf Abstand zu ihrem Sohn Konstantin, der seinen Sohn, ihren Enkel, Crispus und seine Frau, ihre Schwiegertochter, Fausta, töten ließ. Ihr folgte die Schwiegermutter Konstantins, Eutropia, deren Gatten, Sohn und Tochter, er ebenfalls töten ließ. Auch Eudocia/Athenais, die Frau Theodosius' II., entschied sich, 442 n.d.Z. nach Jerusalem zu gehen, um den Intrigen am Hofe (Vorwurf des Ehebruchs) zu entkommen.⁸⁸ Die Frauen bauen sich dort eine zweite spirituelle Gegenwelt im Vollsinn des Wortes durch Kirchen- und Klostergründungen, Umzüge und Reliquienverehrung. Dort können sie fromme Werke vollbringen, keusch leben und weitab vom Hofe ein Leben in Sicherheit führen. Pilgern bedeutet dann nicht nur, einen bestimmten Ort aufzusuchen, sondern die bisherige Welt zu verlassen.

Egerias Bericht lässt keinerlei Rückschlüsse darauf zu, dass sie vor jemandem flieht, aber auch bei ihr fehlt das Moment der gezielten Pilgerfahrt an einen be-

⁸³ Itin. 20,9. Auch „wie es geschrieben steht“ bezieht sich in Itin. 12,10 auf Num 23f., ohne das Buch oder die Stelle zu zitieren. Oder: „weil ich mich erinnerte, daß geschrieben steht“ Itin. 15,1.

⁸⁴ Vgl. Itin. 12,6.

⁸⁵ Vgl. Itin. 19,2; 19,16.19. Vgl. hierzu Mulzer, Martin: Mit der Bibel in der Hand? S. 159.

⁸⁶ Röwekamp, Georg: Einleitung, S. 39.

⁸⁷ Egeria wählt den nächsten Weg charismatisch: „auf Weisung Gottes“ Itin. 17,1.3; „schien es mir notwendig [...] weiterzuziehen“ (Verweis auf Weisung Jhwhs an Abraham) Itin. 20,1.

⁸⁸ Lenski, Noel: *Empresses in the Holy Land*. S. 117-119; vgl. Clauss, Manfred: *Der Kaiser und sein wahrer Gott*, S. 89-94.

stimmten Ort. Jerusalem dient als Hauptquartier ihrer Reise, ist aber keineswegs das alleinige Ziel. Der Reiseverlauf zeigt, dass sie beabsichtigte, alle Orte der Bibel zu besuchen und damit für gewisse Zeit den Zustand der Heimatlosigkeit zu erleben.⁸⁹ Zwar wird die Vollform der *peregrinatio* als institutionalisiertes Wanderdasein erst mit den iro-schottischen Mönchen erreicht,⁹⁰ aber das Motiv findet sich ansatzweise bei Egeria. Ihre Reise verläuft nach keinem festen Plan, sie entscheidet sich stattdessen oft vor Ort, noch einen anderen Ort zu besuchen. In Sedi-ma/Salem beschließt sie, „sofort“ nachdem man sie darauf hingewiesen hat, dass es in der Nähe eine Melchisedek-Gedenkstätte gibt,⁹¹ dorthin zu reisen. All dies tut sie aber in der Überzeugung, dass sie sich auf den Wegen des Volkes Israels, des wandernden Abrahams oder Christus befindet. Und dennoch verweilt sie nie länger an einem Ort; sie zieht weiter „nachdem nun alles Verlangen gestillt war“⁹². Egeria sucht nicht die Ruhe und die Einsamkeit, sondern will offensichtlich in Bewegung bleiben. Die generelle Orientierung findet sie in der Bibel, die lokale Navigation in den Klöstern. Dabei scheint sie von keiner Widrigkeit angefochten, sie schwebt förmlich durch die Landschaft. Nie berichtet sie von Betrug oder Bedrohung. Es ist auszuschließen, dass sich Egeria bewusst als reiner Tor inszeniert. Diese Frau war voller Begeisterung über Menschen und Landschaften, weil sie auf Schritt und Tritt bemerkt, dass der Erdkreis christlich geworden war. Offensichtlich hat sie nicht erwartet, überall so zuvorkommend bewirtet zu werden und überall die Dinge so vorzufinden, wie sie sich diese vorgestellt hat.

5. Die Überformung des Ortes durch die Zeit

Wenn Jerusalem in der Spätantike zum Magneten für das Pilgern avancierte (siehe Abschnitt 2), warum spielt die Stadt unter den Motiven der Egeria (siehe Abschnitt 4) kaum eine Rolle? Jerusalem ist nur insofern Teil des Itinerariums, als die Stadt als Rast/Durchgangs-Station erwähnt wird. Egerias Aufenthalt dort wird durch die stereotype Formulierung übersprungen „Als nun einige Zeit vergangen war“⁹³. Und: Den ersten Teil außerhalb Jerusalems erzählt sie im Ich/Wir-Stil, der

⁸⁹ Die geistgetriebenen Wanderlehrer („Evangelisten“) wurden im 2. Jh. durch die Ausbildung von Ortshierarchien verdrängt und von wandernden Asketen beerbt, die das Ideal der Xenitia (Heimatlosigkeit) weiter pflegen. Es floriert in Syrien und in Ägypten, dort v.a. in der Form von sesshaften Eremiten. Erst im Zuge der Entdeckung und des Aufbaus der Heiligen Stätten in Palästina im 4. Jh. ereignet sich ein „unmerklicher Übergang von der mönchischen *peregrinatio a patria* zu den schon seit einigen Jahrzehnten zunehmend beliebten *peregrinationes ad loca sancta*.“ von Campenhausen, Hans: *Asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, S. 14.

⁹⁰ Vgl. Adomnan: *Das Leben des Hl. Columba*, 1,2.

⁹¹ Vgl. Itin. 14,1.

⁹² Itin. 4,1.

⁹³ Itin. 9,7, vgl. auch 12,11; 17,1.

zweite Teil in Jerusalem wird in der distanzierten dritten Person berichtet. Der Reisebericht mündet in einer ausführlichen Beschreibung der Tages-, Wochen- und Jahres-Liturgie der Jerusalemer Kirchen.⁹⁴

Egeria vereint in sich zwei verschiedene Phasen der Frühentwicklung des Pilgerns, die den Wechsel der spätantiken Religiosität anzeigen. Die Zeitstruktur beginnt die Orte zu überformen: In der Fläche sind allerlei Pilgerziele meist willkürlich und unsystematisch entstanden. Sie werden von virtuosen Asketen betreut, die erstaunliche Legenden vorweisen können. Die Ortsstruktur weist aber noch keinerlei Entelechie auf: Deshalb mäandert Egeria durch Ägypten, den Sinai, Palästina; sie unterscheidet noch nicht in zentrale und periphere Ziele; alles scheint gleich wichtig, jede Erinnerungsstätte ist ein Beweis für die Schrift im Ganzen. Es gibt zwar heilige Orte, aber noch keinen Weg.

Anders als auf der Hin- und den Wegreisen, wo sie sich für vermeintlich echten Relikte aus der Zeit Jesu interessiert, richtet Egeria in Jerusalem ihre Aufmerksamkeit auf die liturgischen Abläufe. Diese sind nicht gleichwertig, wie die Orte, sondern in dramatischen Bögen aufgebaut von den Begrüßungsriten bis zur Entlassung. Dort ‚bewegt‘ sie sich in einer klaren zeitlichen Ordnung – vom Tagzeitengebet bis zum Kirchenjahr. Orte dort bilden nurmehr integrale Teile von Bittgängen oder die Bühne für Liturgien.⁹⁵ Man kann in Jerusalem und Umgebung die wichtigsten Heilsereignisse *in situ* abschreiten, ohne weit über Land zu reisen. Die Liturgie besteht denn auch in tagelangen Prozessionen von Kirche zu Kirche.⁹⁶ Aus der Individualreise wird Teilnahme: Egeria fügt sich ein in den Strom der Frömmigkeit. Und deshalb erzählt sie nicht, was sie erlebt, sondern beschreibt, wie andere beten. Wo sie auf der Reise die dem Ort entsprechende Stelle („*competens loco ipsi*“⁹⁷) nachschlägt, hört sie nun einer festen Leseordnung zu „passend zu Ort und

⁹⁴ Höhepunkt ist die Kreuzverehrung am Karfreitag, des Kreuzes, das Kaiserin Helena einer späteren Legende zufolge in Jerusalem 60 Jahre zuvor aufgefunden hat. Egeria berichtet ein Kuriosum: Da es schon vorgekommen sei, dass Leute beim frommen Verbeugen vor dem Kreuz Stücke abgebissen haben, wird das Holz von zwei Diakonen bewacht. Vgl. Itin. 37,2. Die Grabeskirche wird von Egeria stets „Auferstehungskirche“ Anastasis genannt, trug aber auch den Namen Martyrium. Zur Zeit Egerias bestand der Komplex aus einem Atrium, dahinter einer fünfschiffigen Basilika, dahinter ein weiteres Atrium mit dem Golgathafelsen und dahinter eine Rotunde über der Grotte des Heiligen Grabs (die eigentliche Anastasis). Am zweiten Atrium muss es noch eine Kapelle (am linken Seitenschiff der Basilika vorne) gegeben haben, die von Egeria „*post crucem*“ (37,1) genannt wird, wo das Kreuzreliquiar aufbewahrt, an den Karfreitagen präsentiert und verehrt wurde.

⁹⁵ Nur an wenigen Stellen lässt sie sich zu Ortbeschreibungen hinreißen (vgl. Itin. 25,8f.), um sich aber sogleich wieder zu unterbrechen: „Um aber auf die Sache zurückzukommen (...)“ (Itin. 25,10).

⁹⁶ Vgl. Hunt, Edward David: Holy Land Pilgrimage, S. 110-117. Während der Bericht des Eusebius sich noch ganz auf die Grabeskirche (ohne Erwähnung von Golgotha) konzentrierte, hatten sich die liturgischen Orte und Wege zur Zeit Egerias bereits weiter entfaltet und werden im Laufe des Jahrhunderts zu einem Netz ausgebaut.

⁹⁷ Itin. 14,2.

Tag“ („*apti loco et diei*“).⁹⁸ Die Beweislektüre ist nun nicht mehr notwendig, weil sie durch vielerlei Katechesen und Predigten ersetzt wird. Im Zentrum Jerusalem hat die Zeitstruktur die Orte bereits überformt; man erinnert nicht nur biblisches Geschehen, man vollzieht es zeit- und ortsidentisch nach „*eadem die [...] in eodem loco*“.⁹⁹ Die Suche nach sächlichen Zeugnissen geht in der sakramentalen Imagination auf.

An Egerias Bericht wird deutlich, dass christliches Pilgern in der Spätantike sich zwar schnell am Interesse an den neugebauten Kirchen und Klöstern im Heiligen Land entzündete, es wird aber ebenso deutlich, dass die Ortsbewegung in die Liturgie mündet. Liturgie kann all das aufnehmen, was beim Pilgern stattfindet: Betreten von heiligen Orten, Berühren von heiligen Dingen, Nachvollzug heiliger Handlungen, Erinnerung bzw. Vorwegnahme von heilsgeschichtlichem Geschehen (siehe Abschnitt 3).¹⁰⁰ Aber darüber hinaus vermag Liturgie, dies in eine zeitliche Struktur zusammenzufügen, welche aus dem Erleben des einzelnen eine Teilnahme am kollektiven Ritual macht. Egerias Bericht aus dem 4. Jh. zeichnet bereits vor, was christlichen Pilgern grundsätzlich ausmachen wird: eine Reise, die ihren Höhepunkt in der Liturgie als strukturierter Zeit hat, worin Orte nur noch relativ sind.

Literatur

Quellen

Cyrril von Jerusalem: *Mystagogicae catecheses* = *Mystagogische Katechesen*: Griechisch-Deutsch, hg. von Norbert Brox, Freiburg im Breisgau 1992.

Egeria: *Itinerarium/Reisebericht*. Lateinisch-Deutsch. *Fontes Christiani*, Band 20, übers. u. eingeleitet von Georg Röwekamp, Freiburg u.a. 2000.

Eusebius: *Demonstratio Evangelica*: Eusebius Werke VI. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Band 23, hg. von I. A. Heikel, Leipzig 1913.

Eusebius: *Kirchengeschichte*, hg. von Heinrich Kraft, Übersetzung von Philipp Haeuser (1932), durchges. von Hans A. Gärtner, München³ 1989.

Eusebius: *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen*. Edition der syrischen Fassung mit griech. Text, engl. u. dtsch. Übersetzung, hg. von Stefan Timm, Berlin 2005.

⁹⁸ Itin. 40,2. Laufend wiederkehrend: *apta ipsi diei* (Itin. 25,10); *apti ipsi diei et loco* (Itin. 29,3); *apte diei ipsi vel loco* (Itin. 31,1); *aptae diei et loco* (Itin. 32,1); *apta loco et diei* (Itin. 36,1); *ipse aptae diei* (Itin. 37,6); *aptas diei* (Itin. 43,6); *per ordinem* (Itin. 26,1) uvm.

⁹⁹ Itin. 39,5; vgl. 26,1, 27,9, 30,1, 35,3, 48,1.

¹⁰⁰ Die Liturgie in Jerusalem hat dafür gesorgt, dass die vielen Einzelkirchen und -reliquien in einer dramatischen Geschichte zusammengefasst blieben und nicht in Lokaltraditionen zerfielen.

- Eusebius*: De Vita Constantini. Griechisch-Deutsch. Fontes Christiani, Band 83, eingel. von Bruno Bleckmann, übers. u. kommentiert von Horst Schneider, Turnhout 2007.
- Hieronymus*: Epistulae. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Band 54-56, hg. von Isidor Hilberg, Wien 1910-1918.
- Irenäus*: Adversus haereses – Gegen die Häresien. Fontes Christiani, Band 8/1-5, übers. u. eingel. von Norbert Brox, Freiburg-Basel-Wien u.a. 1993/1995/2001.
- Justin*: Dialogus cum Tryphone. Griechisch-Englisch, hg. von Miroslav Markovich, New York 1997.
- Melito von Sardes*: Paschahomilie. Textus minores, Band 24, hg. von Bernhard Lohse, Leiden 1958.
- Origenes*: De principiis libris IV – Vier Bücher von den Prinzipien, hg., übers., mit Anm. versehen von Herwig Görgemanns u. Heinrich Karpp, Darmstadt 1992.
- Pilger Petrus, der Iberer*, übers. von Richard Raabe, Leipzig 1985.

Sekundärliteratur

- Adomnan*: Das Leben des heiligen Columba von Iona. Vita S. Columbae. Bibliothek der Mittellateinischen Literatur, Band 8, eingeleitet, übers. u. mit Anm. vers. von Theodor Klüppel, Stuttgart 2010.
- Bitton-Ashkelony, Brouria*: Encountering the sacred. The debate on Christian pilgrimage in late antiquity, Berkeley u.a. 2005.
- Blackman, David R.* (Hg. u.a.): Concordantia in Itinerarium Egeriae, Hildesheim u.a. 1989.
- Brox, Norbert*: Das „irdische Jerusalem“ in der altchristlichen Theologie, in: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie, 28(3) (1986), S. 152-173.
- Busse, Heribert* u.a.: Jerusalemer Heiligtumstraditionen in altkirchlicher und frühislamischer Zeit, in: Abhandlungen des dt. Palästinaverbands, hg. von Siegfried Mittmann u.a., Wiesbaden 1987.
- von Campenhausen, Hans*: Asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1930.
- Cardman, Francine*: The Rhetoric of Holy Places. Palestine in the Fourth Century, in: Studia Patristica 17(1) (1982), S. 18-25.
- Clauss, Manfred*: Der Kaiser und sein wahrer Gott. Der spätantike Streit um die Natur Christi, Darmstadt 2010.
- Denzinger, Heinrich*: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i.Br. u.a. 1991.
- Devos, Paul*: La date du voyage d'Égérie, in: Analecta Bollandiana 85(1967), S.165-194.
- Devos, Paul*: Egeriana IV, in: Analecta Bollandiana 112(1994), S. 241-254.

- Doblhofer, Ernst*: Drei spätantike Reiseschilderungen, in: [o.T.] Festschrift Karl Vretska, hg. von D. Ableitinger u.a., Heidelberg 1970, S. 1-22.
- Hunt, Edward David*: Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460, Oxford 1982.
- Klein, Richard*: Die Entwicklung der christlichen Palästinawallfahrt in konstantinischer Zeit, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 85(1990), S. 145-181.
- Kötting, Bernhard*: Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Regensburg u.a., 1950.
- Lenski, Noel*: Empresses in the Holy Land: The Creation of a Christian Utopia in Late Antique Palestine, in: Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane, hg. von Linda Ellis u.a., Aldershot 2004, S. 113-124.
- Maraval, Pierre*: Die Anfänge der Pilgerfahrten, in: Faszination Jerusalem. Welt und Umwelt der Bibel 16(2) (2000), S. 26-32.
- Meier, L. C.*: Some Remarks on „Itinerarium Egeriae“ 28,4, in: Vigiliae Christianae, 28(1974).
- Motyer, Steve*: Paul and Pilgrimage, in: Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage, hg. von Craig Bartholomew u.a., Burlington 2004, S. 50-72.
- Mulzer, Martin*: Mit der Bibel in der Hand? Egeria und ihr ‚Codex‘, in: Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 112(2) (1996), S. 156-164.
- Röper, Ursula* (Hg.): Sehnsucht nach Jerusalem. Wege zum Heiligen Grab, in: Kultur- und Museumsstandort Heiligengrabe, Band 2, Berlin 2009.
- Röwekamp, Georg*: Einleitung in: Egeria: Itinerarium/Reisebericht. Lateinisch-Deutsch. Fontes Christiani, Band 20, übers. u. eingeleitet von Georg Röwekamp, Freiburg u.a. 2000, S. 9-117.
- Sivan, Hagith*: Holy Land Pilgrimage and Western Audiences. Some Reflections on Egeria and her Circle, in: Classical Quarterly 38(1988), S. 528-535.
- Turner, Victor* u. a.: Image and Pilgrimage in Christian Culture, New York 1978.
- Wilkinson, John*: Jerusalem Pilgrims. Before the Crusades, Warminster 1977.
- Wilken, Peter W. L.*: Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century, Oxford 1990.
- Zenger, Erich*: Psalmen. Auslegungen, Band 2, Freiburg u.a. 2003.
- Ziegler, Josef*: Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius, in: Biblica 12(1931), S. 70-84.