

Vlastimil DRBAL, *Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.–8. Jahrhundert). Paganen, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten. Byzanz zwischen Orient und Okzident*, 7. Regensburg, Schnell & Steiner 2018. 247 S. ISBN 978-3-88467-295-2.

Das Pilgerwesen als kultur- und religionsübergreifendes Phänomen ist schon gelegentlich thematisiert worden (vgl. etwa TH. PRATSCH, *Auf den Spuren der Heiligen. Pilgerschaft im Oströmischen und Byzantinischen Reich. Pax Geschichte* 2, 2007, 22f. zum jüdischen Vorbild des christlichen Pilgerwesens). Eine umfassende – transdisziplinäre und komparatistische – Untersuchung zu Parallelen und Differenzen in den religiös definierten europäischen Pilgerkulturen – zum einen im antiken Polytheismus, zum anderen in den drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam – lag jedoch bisher nicht vor, vielmehr wurde das Pilgerwesen üblicherweise überwiegend isoliert und jeweils im Kontext der einzelnen Religion als spezifisches Phänomen ebendieser Religion betrachtet. Der Fokus lag dabei naturgemäß eher auf einer Betonung des Besonderen und Trennenden als auf einer Schau des Verbindenden und Gemeinsamen. Letztere Sichtweise hat sich Vlastimil DRBAL nunmehr zu eigen gemacht.

In der Einführung erörtert DRBAL einige grundlegende Fragen zum Pilgerwesen sowie zur Vorgehensweise: die Forschungsgeschichte und Definition des Pilgerwesens, den chronologischen Rahmen der Arbeit, das 3./4.–8. Jh. als Zeitraum, in dem zum einen der Polytheismus noch präsent ist, zum anderen die drei abrahamitischen Religionen in Konkurrenz zueinander geraten, den geographischen Rahmen, die Beschränkung auf das europäisch-vorderasiatische Pilgerwesen, Heilige Orte als Pilgerziele sowie Konflikt und Toleranz zwischen den drei großen monotheistischen Religionen in der Spätantike.

Ein erstes Kapitel widmet DRBAL dem Pilgerwesen in den älteren polytheistischen („paganen“) Religionen und Kulturen vom Alten Orient über die griechische Welt und den Nahen Osten bis nach Ägypten. Die Quellen zu diesen Kulturen erwähnen den Besuch eines Heiligtums häufig im Verlaufe einer Reise, die eigentlich oder zumindest auch anderen Zwecken diene. Daraus resultierte eine Diskussion darüber, ob diese Reisen als Pilgerfahrten im engeren Sinne zu verstehen sind. Jedoch sind die Übereinstimmungen zwischen polytheistischen und monotheistischen Pilgerpraktiken so groß, dass die Einbeziehung der paganen Pilgerfahrten in eine religions- und kulturübergreifende Untersuchung des Pilgerwesens nicht nur gerechtfertigt, sondern sogar geboten erscheint, um eben zu zeigen, dass das Pilgerwesen gerade kein Privileg der abrahamitischen Religionen war und ist (S. 43f.). Im Anschluss stellt DRBAL einige dieser paganen und teilweise später auch noch frühchristlichen Pilgerstätten genauer vor: Antiocheia und

den Berg Kasios, das syrische Kalksteinmassiv, Ägypten, Abydos und das Tal der Könige, die Memnon-Kolosse, die Sphinx von Gizeh und den Tempel von Philae.

Das zweite Kapitel ist der jüdischen Pilgerfahrt gewidmet. Ihr Beginn bleibt etwas im Dunkeln und wird von der Forschung kontrovers diskutiert. Als gesichert kann jedoch der Zusammenhang mit dem Tempel in Jerusalem schon als frühes zentrales Pilgerziel, ebenso wie die drei jüdischen Hohefeste – Pessach, Wochenfest und Laubhüttenfest – als Zeitpunkte der Pilgerfahrt (der männlichen Gläubigen) gelten. Aber auch andere Kultstätten und Pilgerziele spielten wohl in der Frühzeit eine nicht unbedeutende Rolle. Zum Massenphänomen wurde die jüdische Pilgerfahrt nach Jerusalem und zum zweiten Tempel jedoch erst unter König Herodes dem Großen (73–4 v. Chr.). Die ungefähre Zahl der jüdischen Jerusalem-Pilger in dieser Zeit ist nur schwer zu schätzen, könnte an den Hohefesten allerdings leicht das Doppelte, Dreifache oder gar Vierfache der damaligen Einwohnerzahl der Stadt (geschätzte 60.000 bis 80.000) erreicht haben. Auch für die in der Diaspora lebenden Juden war der Tempel in Jerusalem das zentrale Pilgerziel, eine Wallfahrt dorthin war aber keineswegs verbindlich. Die Diaspora-Juden kannten auch kleinere, lokale Pilgerziele, so etwa Elephantine und Leontopolis in Ägypten oder die Gräber der Propheten. Über das Ausmaß und die Folgen der Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer gibt es unterschiedliche Ansichten. Vermutlich waren aber auch noch die Ruinen des Tempels ein veritables Pilgerziel. Allerdings brechen nach der Zerstörung des Tempels und insbesondere nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes im Jahre 135 n. Chr. für die Juden in und um Jerusalem unruhige Zeiten an, so dass die jüdische Präsenz in und die Pilgerfahrt nach Jerusalem nur noch unzureichend fassbar werden. Unter Kaiser Konstantin begann im 4. Jh. die Umwandlung Jerusalems in eine christliche Stadt; große Kirchenbauten, allen voran die Grabeskirche, prägten nun das Bild der Stadt als neue, christliche Pilgerziele und überlagerten damit das vormals jüdische religiöse Zentrum. An dieser neuen Situation konnten weder der erfolglose Versuch des Wiederaufbaus des jüdischen Tempels unter Julian Apostata (361–363 n. Chr.) noch die persische Besetzung der Stadt (614–629) etwas ändern. Mit der arabischen Eroberung Palästinas und der Einnahme Jerusalems im Jahre 637 n. Chr. verbesserte sich die Situation der Juden durch die tolerante Politik des Kalifen 'Omar und seiner Nachfolger. Sie konnten sich nun wieder stärker in der Stadt ansiedeln und die Ruinen des Tempels verehren. Ein Wiederaufbau des jüdischen Tempels gelingt jedoch nicht und muss schließlich mit der Errichtung des Felsendoms am Ende des 7. Jh.s endgültig *ad acta* gelegt werden. Dennoch kamen im 7. und 8. Jh. wieder größere Mengen an jüdischen Pilgern nach Jerusalem, um an der Westmauer des Tempelbezirkes zu beten. Gegen Ende dieses Kapitels beschäftigt sich DRBAL recht

ausführlich (S. 110–125) und sehr erhellend mit den jüdischen Wurzeln der frühchristlichen Pilgerfahrt.

Die christliche Pilgerfahrt wird im dritten Kapitel beleuchtet. Das frühe Christentum steht der Pilgerfahrt zunächst zwiespältig gegenüber. Zwar besitzt auch für das junge Christentum das Heilige Land und vor allem Jerusalem als Wirkungs- und Kreuzigungsstätte Jesu eine große Anziehungskraft, zunächst möchte man sich jedoch von der paganen und vor allem der jüdischen Pilgerpraxis abgrenzen. Bereits die Kirchenväter selbst (Gregor von Nyssa, Hieronymus, Augustinus, Theodoret von Kyrrhos, Isidor von Sevilla u. a.) haben dazu recht unterschiedliche und nicht immer konsistente Ansichten. Auch das frühe Mönchtum scheint zunächst mit dem Pilgerwesen nur schwer vereinbar, betont es doch die *stabilitas loci*, den Verbleib am Rückzugsort bzw. dem Kloster. Auf der anderen Seite führt aber das aufkommende christliche Pilgerwesen zu einer Reihe von Klostergründungen im Heiligen Land, so dass zumindest das palästinensische Mönchtum von Anfang an in einem engen Zusammenhang mit der christlichen Pilgerpraxis steht. Überdies lässt sich das Motiv der Pilgerfahrt sowohl im Alten wie auch im Neuen Testament finden (S. 132). Zwar hat es auch bereits eine vor-konstantinische christliche Pilgerfahrt nach Jerusalem gegeben, dennoch wird der Beginn einer sozusagen institutionalisierten christlichen Pilgerfahrt der Überlieferung zufolge mit der Reise der Augusta Helena nach Palästina und der Kreuzesauffindung wohl im Jahre 326 in Verbindung gebracht. Diese Pilgerreise und ihre ausführliche Beschreibung durch Eusebios wurden gewissermaßen zum Muster und Vorbild einer christlichen Pilgerfahrt nach Jerusalem und ins Heilige Land, die sich in der Folge einer zunehmenden Beliebtheit erfreute.

Das vierte Kapitel ist der islamischen Pilgerfahrt gewidmet. Der Islam stützt sich in vielen Punkten auf die jüdisch-christliche Tradition (S. 139–149). Bereits in vorislamischer Zeit hatten christliche Araber eine Pilgertradition entwickelt. An einigen Orten, etwa in Sergiupolis (Resafa) im Nordosten Syriens, wurde diese Tradition auch von den inzwischen islamisierten Arabern zunächst noch beibehalten. Als einzige kanonische Pilgerfahrt (arab. Haddsch) gilt aber im Islam die alljährliche Pilgerfahrt zur Kaaba nach Mekka, die auch als eine der fünf Säulen des Islam im Koran festgehalten wurde. Die Fahrten zu anderen traditionellen Pilgerzielen wie Medina, Jerusalem und an andere heilige Orte wurden folgerichtig zu Besuchen (arab. Ziyārat) herabgestuft. Lediglich auf Jerusalem als Ziel islamischer Pilgerfahrt wird dann noch näher eingegangen.

Ein fünftes Kapitel behandelt multireligiöse Pilgerorte im Nahen Osten, also Orte, die für mehrere Religionen als Pilgerziele galten. Als solche klassifiziert DRBAL dann Mamre (Mambre), Hebron, Gilgal sowie das Grab des Königs David auf dem Berg Zion, das Grab der drei Heiligen auf dem Ölberg und die Kathisma-Kirche. Anschließend finden sich einige Überlegungen zu Pilgerflaschen und ihrer

Herstellung und Nutzung in verschiedenen oder mehreren Religionen sowie einige Bemerkungen zu Petrus dem Iberer, dem monophysitischen Bischof von Maiuma in Gaza im 5. Jh., der nach seinem Tod multireligiöse Verehrung durch Christen, Juden und Samaritaner genoss. Ein weiterer Abschnitt ist schließlich „Pilgerfahrten zu Heilkulten zwischen Heidentum und Christentum“ (S. 193–195) gewidmet.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass alle vier Pilgertraditionen, pagane, jüdische, christliche und islamische, die im spätantiken Nahen Osten zusammentrafen, einander berührt, überlagert und beeinflusst haben. Punktuell finden sich Hinweise auf eine synchrone multireligiöse Nutzung bestimmter Kultorte oder öfter noch auf eine diachrone interreligiöse Kontinuität der Nutzung dieser Kultorte. Den archäologischen Erkenntnissen ist hier laut DRBAL generell der Vorzug zu geben vor den Aussagen der schriftlichen Quellen, die die Ereignisse stets vom Standpunkt einer bestimmten Religion aus beurteilen und daher eine entsprechende Tendenz aufweisen. Das Buch ist ein deutlicher Verweis auf die allgemeinen und religionsübergreifenden Muster der menschlichen kulturellen und religiösen Praxis der Pilgerfahrt und damit ein gelungener Beitrag zu einem fruchtbaren interreligiösen Dialog.

Dr. Thomas Pratsch: Johannes Gutenberg-Universität Mainz, Historisches Seminar:
Byzantinistik, Jakob-Welder-Weg 18, D-55099 Mainz, DEUTSCHLAND; pratsch@uni-mainz.de

Detlef MELSBACH, *Bildung und Religion. Strukturen paganer Theologie in Salustios' Περί θεῶν καὶ κόσμου. Studien zur Kirchengeschichte*, 7. Hamburg, Kovač 2007. 248 S. ISBN 978-3-8300-3260-1.

Eine Rezension, die mehr als zehn Jahre nach Erscheinen des Buches verfasst und publiziert wird, bedarf als unübliches Phänomen einer Rechtfertigung, doch erklärt sie sich ganz einfach aus der Gelegenheit: Prosopographische Studien, die auch den Prätorianerpräfekten Salustius Saturninius Secundus (zur leichteren Unterscheidung wird er hier Secundus, der Prätorianerpräfekt Galliens Sallustius und der Autor Salustios genannt) behandeln, ergaben eine Reihe von Gedanken zu gerade den Teilen des Buches, die in den bisherigen Rezensionen, worin vor allem religions- und philosophiegeschichtliche Aspekte diskutiert werden, nur wenig Beachtung fanden. Durch das Entgegenkommen sowohl des Verlages Dr. Kovač, der auch nach so langer Zeit ein Rezensionsexemplar zur Verfügung stellte, als auch der Redaktion der Byzantinischen Zeitschrift, für die ihnen hier mein Dank