

Vlastimil Drbal

## Spätantike Heilkulte in Palästina und in Ägypten zwischen Heidentum und Christentum

Die Erforschung des spätantiken Pilgerwesens<sup>1</sup> hat zum Ziel, die Problematik überkonfessionell zu betrachten und auf die Gemeinsamkeiten, aber auch auf Unterschiede der Pilgerfahrten der Religionen der Spätantike hinzuweisen. Ohne die Bedeutung der christlichen Pilgerfahrt insbesondere ins Heilige Land herabsetzen zu wollen, ist es das Anliegen des Autors, die Problematik in einem breiteren Rahmen der Spätantikenforschung zu sehen und auf die nicht zu übersehende Kontinuität hinzuweisen.<sup>2</sup>

Sucht man nach den Gemeinsamkeiten zwischen dem paganen und christlichen Pilgerwesen, mag es nicht überraschen, dass diese insbesondere bei den Heilkulten zu beobachten sind. Der Glaube, an einem heiligen Ort geheilt zu werden oder die Heilung einer nahen Person herbeiführen zu können, dürfte allen Kulturen gemeinsam sein. Viele ursprünglich pagane Heilkulte wurden von den Christen übernommen, die heilenden Kräfte des Ortes blieben aber bestehen; in diesem Bereich ist die Kontinuität am ehesten zu erwarten.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 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“.

<sup>2</sup> Dies war auch das Anliegen meines Beitrages über die Pilgerfahrt der Kaisermutter Helena ins Heilige Land und diejenige des Athener Intellektuellen Nikagoras ins ägyptische Tal der Könige. Vgl. DRBAL, V., Die christliche und pagane Pilgerfahrt in der Zeit Konstantins des Großen: die heilige Helena vs. Nikagoras von Athen. In: JUHÁSZ, E. (Hrsg.), *Byzanz und das Abendland II. Studia Byzantino-Occidentalia*. Budapest 2014. 119–133.

<sup>3</sup> GREGORY, T. E., The Survival of Paganism in Christian Greece: A Critical Essay. *American Journal of Philology* 107 (1986) 241.– Dabei sollen natürlich die bedeutenden Unterschiede, die mit dem Wesen des Heidentums und der christlichen Religion verbunden sind, nicht außer Acht gelassen werden. Für die Heilung in den paganen Heiligtümern war ein vorangehendes Opfer und eine nachträgliche Bezahlung erforderlich. Im christianisierten Athen heilten demgegenüber

Der folgende Beitrag verweist zuerst auf einige bekannte Heilkulte in Griechenland und in Kleinasien, konzentriert sich jedoch auf einige Besonderheiten bei den Heilkulturen in Palästina und in Ägypten.

Im Zentrum des Heiligtums des Gottes Asklepios am Südrand der Akropolis von Athen stand ein kleiner Tempel, dessen Wände mit Tafelchen mit Gliedmaßen behängt waren. Im so genannten Abaton legten sich die Gläubigen nach rituellen Waschungen hin, um im Schlaf Heilung zu erfahren. In der Vita des Proklos ist der Kult des Asklepios noch im 5. Jh. n. Chr. bezeugt. Ende des 5. oder in der ersten Hälfte des 6. Jhs wurde über dem paganen Heiligtum eine christliche Basilika gebaut, wobei es bis heute umstritten ist, ob der alte Bau durch ein Erdbeben oder absichtlich von den Christen zerstört wurde. In die Kirche wurde die heilige Quelle und ein Großteil des Abatons inkorporiert. Deshalb wird in der Forschung vermutet, dass auch in der christlichen Kirche ein ähnliches Ritual wie in dem paganen Heiligtum betrieben wurde.<sup>4</sup>

Die *Vita der Hl. Thekla* aus dem 5. Jh. n. Chr. enthält drei interessante Stellen, in denen die Heilkunst der christlichen Heiligen mit derjenigen von

---

die Brüder Kosmas und Damian als ἀνάργυροι („ohne Geld“), dieselbe Bezeichnung ist auch für Kyros und Johannes in Menouthis bezeugt. Die kostenlose Heilung gemeinsam mit einem verstärkten Augenmerk auf sozial Schwache können somit als einzige bedeutende Unterschiede der christlichen Heilkulte gegenüber den paganen bezeichnet werden. Vgl. MARKSCHIES, CH., *Gesund werden im Schlaf. Einige Rezepte aus der Antike*. In: BRANDENBURG, H. – HEID, S. – MARKSCHIES, S. (Hrsg.), *Salute e guarigione nella tarda antichità: Atti della giornata tematica dei Seminari di Archeologia cristiana* (Roma, 20 maggio 2004). Città del Vaticano 2007. 208–209 (vgl. auch nachfolgenden allgemeinen religionsgeschichtlichen Überlegungen: 209–216). Was die Gemeinsamkeiten zwischen Asklepios und Christus in der Spätantike betrifft, wies schon H. Schadewaldt auf die christlichen Züge von Asklepios bei Julian Apostata hin. Vgl. SCHADEWALDT, H., *Asklepios und Christus. Die Medizinische Welt* 31 (1967) 1755–1761. Diese Gemeinsamkeiten führten in der frühchristlichen Kunst zur Entstehung eines von Asklepios beeinflussten Typus „Christus medicus“. Hierzu ausführlich vgl.: KNIPP, D., *‘Christus medicus’ in der frühchristlichen Sarkophagskulptur. Ikonografische Studien zur Sepulkralkunst des späten vierten Jahrhunderts*. Leiden 1998.

<sup>4</sup> GREGORY (Anm. 3) 237–239. DALY, O., *Alte Rituale in neuem Gewand? Zu Fortleben und Umdeutung heidnischer Rituale in der Spätantike*. In: METZNER-NEBELSICK, C. (Hrsg.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur Vorderasiatischen, Prähistorischen und Klassischen Archäologie, Ägyptologie, Alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft*. Rahden 2003. 176–177. KARVIERI, A., *The Christianization of an Ancient Pilgrimage Site: A Case Study of the Athenian Asklepieion*. In: DASSMANN, E. – ENGEMANN, J. (Hrsg.), *Akten des XII. Kongresses für Christliche Archäologie* (Bonn, 22.–28. September 1991), Teil 2 (JbAC Erg. 20/2). Rom – Münster 1995. 898–905. O. Dally vermutet, daß die Kirche dem heiligen Andreas, dem Patron der Heilkunst, geweiht wurde. Demgegenüber ist Ch. Marksches der Ansicht, die Kirche sei den aus Syrien stammenden Ärztebrüdern Kosmas und Damian geweiht worden. Vgl. MARKSCHIES (Anm. 3) 198–200.

Apollon Sarpedonios verglichen wird. In zwei Fällen ist Apollon Sarpedonios in der Heilkunst nicht erfolgreich und Thekla muss ihn sozusagen ersetzen; im dritten Fall wird der (pagane) Rhetor Aretarchos "direkt" von der Hl. Thekla geheilt, dieser schreibt jedoch ungerechterweise seine Heilung dem paganen Gott zu. Die betroffenen Stellen wollen natürlich auf die Ineffizienz des paganen Heilkultes verweisen, sie belegen jedoch indirekt nicht nur seine medizinischen Kompetenzen, sondern auch den Umstand, dass im 5. Jh. n. Chr. der Sarpedonios-Kult in Seleukeia am Kalykadmos im kleinasiatischen Kilikien noch nicht gänzlich verdrängt wurde. Es wird deshalb in der Forschung vermutet, dass es sich auch beim paganen Kult des Apollon Sarpedonios um einen Heilkult handelte, obwohl die antik-paganen Quellen dies nicht ansprechen und wir diesbezüglich nur eine umstrittene Stelle von Tertullian besitzen. Dies würde auch die Tatsache erklären, warum beim christlichen Kult der Hl. Thekla ein so großer Wert auf ihre Heilkunst gelegt wurde.<sup>5</sup>

## Palästina

Die Hafenstadt Dor lag in der Antike etwa 12 km nördlich von Caesarea Maritima. Jüngere Ausgrabungen haben in der Unterstadt, direkt am *Cardo Maximus*, Bauten freigelegt, die von der Ausgräberin Claudine Dauphin als ein in die hellenistische Zeit datiertes Asklepios-Heiligtum gedeutet werden. Die bauliche Gestalt des Heiligtums erinnert unmittelbar an die oben beschriebene Situation in Athen; auch das Heiligtum von Dor kann zum so genannten „Tempel-Stoa-Typus“ gezählt werden, bei dem sich neben dem Tempel eine lange Halle befindet, die den Ausgräbern zufolge dem Heilschlaf diente.<sup>6</sup> An der Stelle dieses Heiligtums entstand später<sup>7</sup> eine dreischiffige Kirche, vermutlich die Bischofskirche der Stadt, die an der wichtigen Pilgeroute nach

---

<sup>5</sup> DAGRON, G., *Vie et miracles de sainte Thècle: text grec, traduction et commentaire*. Paris 1978. Tertullian, *De anima* 46,11. NISSEN, C., *Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos*. *Kernos* 14 (2001) 111–131.

<sup>6</sup> MARKSCHIES (Anm. 3) 203–204. Zu Vergleichen mit anderen griechischen Heiligtümern vgl. DAUPHIN, C., *From Apollo and Asclepius to Christ. Pilgrimage and Healing at the Temple and Episcopal Basilica of Dor*. *Liber Annuus* 49 (1999) 406–407.

<sup>7</sup> Die Entstehungszeit der christlichen Kirche stellt nach wie vor einen Streitpunkt unter den Wissenschaftlern dar. Der Ausgräberin C. Dauphin zufolge wurde die Kirche frühestens in der Mitte des 4. Jh.s n. Chr. gebaut und nach einem Brand im 5. Jh. wiederhergestellt. Vgl. DAUPHIN (Anm. 6) 401. S. Markschies geht von einer Erbauungszeit erst im 5. oder 6. Jh. aus. Vgl. MARKSCHIES (Anm. 3) 200–202.

Jerusalem lag.<sup>8</sup> Im Unterschied zum Asklepios-Heiligtum von Athen wurde in Dor die Schlafhalle nicht einfach in die Kirchenanlage integriert; nördlich von ihr wurden Annexbauten errichtet, die dem Heilschlaf in christlicher Zeit dienten. Der Komplex diente auch in christlicher Zeit als Pilgerzentrum, wobei Apollon und Asklepios durch einen unbekanntenen christlichen Heiligen ersetzt wurden.<sup>9</sup>

Die warmen Quellen von Gadara (heute Hammat Gader), die sich im Jarmuk-Tal im Nordosten Israels befinden, sind seit der Antike bekannt. Zunächst galten jedoch die heißen Quellen als schädlich, besonders für Tiere.<sup>10</sup> Vermutlich erst im 2. Jh. n. Chr. wurde die heilsame Wirkung des Wassers gegen vielfältige Hautleiden erkannt und ein Kurort hier aufgebaut.<sup>11</sup> Es entwickelte sich bald ein lebhaftes Badeleben, das im 3. Jh. n. Chr. u.a. durch Origenes bezeugt ist;<sup>12</sup> der Badeort wurde auch von vielen Rabbinern besucht.<sup>13</sup> Vor allem aber belegen die vielen Besucherinschriften die Beliebtheit des Kurortes, die den Ort als heilig (ἱερός oder ἅγιος τόπος) bezeichneten.<sup>14</sup> Auf der anderen Seite galt der Ort als ein Vergnügungszentrum, in dem die Prostitution ein gewöhnliches Phänomen war. Auf ein frivoles Leben weisen nicht nur die christlichen Quellen hin,<sup>15</sup> sondern sind auch aus der rabbinischen Literatur bekannt.<sup>16</sup>

Im 4. Jh. n. Chr. wurde der Badekomplex nach einem Erdbeben prächtig wiederaufgebaut. Dem paganen Philosophen Eunapios zufolge war Gadara nach Baiae (im Golf von Neapel) der schönste Badeort der antiken Welt.<sup>17</sup> Von den christlichen Autoren hört man aber eher kritische Stimmen. So fand

<sup>8</sup> DAUPHIN, C., Dora-Dor: A Station for Pilgrims in the Byzantine Period on Their Way to Jerusalem. In: TSAFRIR, Y. (Hrsg.), *Ancient Churches Revealed*. Jerusalem 1993. 90–97.

<sup>9</sup> Ausführlich: DAUPHIN, Apollo and Asclepius (Anm. 6) 397–425. Vgl. auch: MARKSCHIES (Anm. 3) 204.

<sup>10</sup> Strabo 16,2,45.

<sup>11</sup> DVORJETSKI, E., *Leisure, Pleasure and Healing. Spa Culture and Medicine in Ancient Eastern Mediterranean*. Leiden 2007. 144. Zur archäologischen Erforschung des Ortes vgl. HIRSCHFELD, Y., *The Roman Baths of Hammat Gader: Final Report*. Jerusalem 1997.

<sup>12</sup> Origenes, *comm. in Io.* VI 41,24.

<sup>13</sup> DVORJETSKI (Anm. 11) 144–145. DVORJETSKI, E., Medical Hot Springs in Eretz-Israel and in the Decapolis During the Hellenistic, Roman and Byzantine Periods. *ARAM* 4 (1992) 435.

<sup>14</sup> DI SEGNI, L., Greek Inscriptions from the Bathhouse in Hammath Gader. *ARAM* 4 (1992) 307–328.

<sup>15</sup> Epiphanius, *Panarion* 30,7.

<sup>16</sup> DVORJETSKI (Anm. 13) 435.

<sup>17</sup> Eunapios, *Vitae sophistarum* 459.

Epiphanius von Salamis unangebracht, dass Männer und Frauen hier gemeinschaftlich badeten.<sup>18</sup> Um 570 besuchte Gadara der „Pilger von Piacenza“, der das Heilverfahren beschrieb, das in dieser Zeit schon lange unter christlichen Vorzeichen stand.<sup>19</sup> Die Heilquellen von Gadara wurden, wie es die arabischen Inschriften belegen, auch in der Umayyadenzeit weiter besucht.<sup>20</sup>

Bei einigen Heilulten lässt sich anhand der archäologischen Situation und der zur Verfügung stehenden Quellen nicht eindeutig entscheiden, ob es sich um einen paganen, christlichen oder gar einen jüdischen Pilgerort handelte. Dies ist der Fall von der natürlichen Quelle von Ein-Tzur, die sich etwa 10 km nordöstlich von Caesarea Maritima befindet.<sup>21</sup> Wir besitzen zwar die Beschreibung des Ortes vom „Pilger von Bordeaux“, der 333 n. Chr. Palästina als einer der ersten christlichen Pilger nach der Kaisermutter Helena besuchte. Die Quelle wurde ihm zufolge von Frauen besucht, die ein Kind bekommen wollten. Die große Anzahl von Münzen, die hier bei der archäologischen Erforschung des Ortes in den letzten Jahren gefunden wurden, werden deshalb von den Forschern als Votivgaben der Frauen gedeutet; diese Votivgaben erlauben jedoch keine Zuordnung zu einer Religion. Es stellt sich somit die Frage, ob die vom „Pilger von Bordeaux“ erwähnte Sitte christlich (oder nur christlich) war oder ob sie (zumindest zum Teil) in Verbindung mit den in der Umgebung lebenden Juden, Samaritanern und Heiden gebracht werden soll. In dieser frühen Phase der christlichen Pilgerfahrt nach Palästina wurden nämlich von den christlichen Pilgern oft alttestamentliche Orte besucht (die christliche Landschaft des Heiligen Landes war erst im Entstehen). Es ist deshalb wahrscheinlich, dass die Heilquelle von Ein-Tzur auch von jüdischen und paganen Frauen genutzt wurde. Die Münzfunde belegen, dass der kleine Pilgerort seinen Höhepunkt im 6. Jh. erreichte; in dieser Zeit war sein Charakter höchstwahrscheinlich nur christlich.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Epiphanius, *Panarion* 30,7.

<sup>19</sup> Pilger von Piacenza, *Itinerarium* 7.

<sup>20</sup> FOWDEN, G., Hellenism and the Umayyads. In: FOWDEN, G. – FOWDEN, E. K. (Hrsgg.), *Studies on Hellenism, Christianity and Umayyads*. Athens 2004. 25–26. HASSON, I., Remarques sur l'inscription de l'époque de Mu'awiya à Hammat Gader. *IEJ* 32 (1982) 97–101.

<sup>21</sup> Heute ist sie Bestandteil des berühmten Rotschild-Gartens Ramat Hanadiv, in dem 1954 Baron Edmond de Rotschild mit seiner Frau bestattet wurden.

<sup>22</sup> *Itinerarium Burdigalense* 585–586. Vgl. BAR, D., Continuity and Change in the Cultic Topography of Late Antique Palestine. In: HAHN, J. – EMMEL, S. – GOTTER, U. (Hrsg.), *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden – Boston 2008. 277–278. HIRSCHFELD, Y., *Ramat Hanadiv Excavations: Final Report of the 1984-1998 Seasons*. Jerusalem 2000. 377–419.

Der Heilaspekt spielte auch eine nicht unbedeutende Rolle bei der Pilgerfahrt nach Jerusalem, die die so genannte Siloaquelle betrifft. Auch hier sind Pilger verschiedener Religionen in unterschiedlichen Zeiten belegt. Die Siloaquelle befindet sich im oberen Siloabecken, am Ende des im 8. Jh. v. Chr. entstandenen Hiskijatunnels. Der hier beginnende Kanal führt gegen Südwesten zum unteren Siloabecken (Birket al-Ḥamra), wo sich in der hellenistisch-römischen Zeit ein Wasserspeicher befand. Die Siloaquelle spielte mit ihrem kultisch reinen und heilenden Wasser schon seit frühjüdischer Zeit eine wichtige Rolle. Hier fanden feierliche Prozessionen statt, bei denen Wasser aus dem Siloa zum Brandopferaltar im Tempel getragen wurde. Unter Herodes dem Großen war der Ort für den Pilgerbetrieb und die Tempelliturgie mit ihren Wasserzeremonien besonders wichtig. Dies belegt auch die christliche Geschichte vom Blindgeborenen – der durch die Waschung im Siloabecken wieder sehen konnte –, die den jüdischen Glauben an die heilende Kraft des Wassers wiedergibt.<sup>23</sup> Die so genannte Theodotos-Inschrift verweist auf die Existenz einer nahegelegenen Synagoge, deren Bestandteil auch kultische Wasseranlagen waren.<sup>24</sup> In römischer Zeit (nach 70 n. Chr.) wurde hier ein Badehaus der römischen Militärkolonie errichtet. Aufgrund der Münzfunde wird an der Quelle ein Heiligtum zu Ehren der Tyche oder Hygieia vermutet.<sup>25</sup> Die Heiligkeit des Wassers der Siloaquelle bestätigt auch Flavius Josephus, der in ihrem Versiegen vor der Ankunft des Titus (68 n. Chr.) eine Art von Vorsehung dafür sah, dass „die Gottheit aus dem Tempel gewichen ist und sich auf die Seite der Römer gestellt hat“.<sup>26</sup> Die Heiligkeit der Siloaquelle wurde auch in frühchristlicher Zeit geschätzt. Schon der „Pilger von Bordeaux“ (333) erwähnt sie und bestätigt ihre Verbundenheit mit dem jüdischen Glauben:

„Wenn du außerhalb von Jerusalem zum Zion hinaufsteigst, befindet sich auf der linken Seite, und zwar unten im Tale neben der Mauer, ein Teich mit Namen Siloa. Er hat einen vierfachen Säulenumgang, (...). Diese Quelle fließt

<sup>23</sup> Joh 9,1–7.

<sup>24</sup> KLOPPENBORG, J. S., Dating Theodotos (CIJ II 1404). *Journal of Jewish Studies* 51 (2000) 243–280. GALOR, K. – BLOEDHORN, H., *The Archaeology of Jerusalem. From the Origins to the Ottomans*. New Haven – London 2013. 111–112.

<sup>25</sup> KÜCHLER, M., *Jerusalem. Ein Handbuch und Studienreiseführer zur Heiligen Stadt* (2. Aufl.). Göttingen 2014. 70–72; 99.

<sup>26</sup> Flav. Jos, *Bell.* 5,410. Er erwähnt diesbezüglich ein ähnliches Versiegen vor der Ankunft von Pompeius und der Babylonier.

sechs Tage und Nächte; am siebenten Tag aber ist Sabbath, da fließt sie weder am Tage noch in der Nacht.“<sup>27</sup>

Die Kaiserin Eudokia (um 400–460) ließ oberhalb des römischen Badehauses eine dreischiffige Basilika zur Erinnerung an die Blindenheilung (Joh. 9) errichten, die viele christliche Pilger anzog. Der „Pilger von Piacenza“ erwähnt um 570 die Kirche nur beiläufig, mehr widmet er sich dem Badebetrieb an der Quelle. Aus seiner Beschreibung geht hervor, dass er in einen religiösen Bereich (der nach Geschlechtern getrennt wurde) und in ein Badebecken für das Volk eingeteilt war:

„Wir stiegen auf vielen Stufen zu den Quellen Siloa hinab. Dort befindet sich eine *basilica volubilis*, unterhalb welcher Siloa entspringt. Sie hat zwei von Menschenhand gemachte marmorne Wannen und zwischen den Becken Trennungsschranken. In ihnen badet man, um Segen zu erlangen, im einen die Männer, im anderen die Frauen. In diesen Wassern werden viele (wunderbare Sachen) gezeigt, sogar die Aussätzigen werden gereinigt. – Vor dem Atrium ist ein großes, von Menschenhand gebautes Becken, in dem das Volk mit Eifer badet, denn zu bestimmten Stunden läßt die Quelle selbst viel Wasser in die Becken fließen, das durch das Josafattal [= Kidrontal] (...) hinab fließt und in den Jordan einmündet.“<sup>28</sup>

Auch in muslimischer Zeit, nachdem die christliche Kirche im 9./10. Jh. verfiel oder zerstört wurde, war die Heilkraft der Quelle, die nun 'Ain Selwan hieß, bekannt und genutzt. Die Anlage befand sich seit frühislamischer Zeit außerhalb der Stadt, die Gegend war jedoch weiterhin bewohnt. Der schiitische Muslim Nasir-i Chusrav beschreibt 1047 in seinem persisch verfassten Reisebuch (Safarname) den Pilgerweg entlang der muslimischen Orte von Jerusalem, darunter auch die Siloaquelle:

„Geht man von der Stadt eine halbe Wegstunde südwärts und steigt in eine Schlucht [= Stadttal] hinab, so trifft man auf eine Quelle, die aus dem Felsen hervorkommt. Man nennt sie 'Ain-Salwan, »die Quelle von Siloa«. Hier sind viele Gebäude errichtet, (...). Man sagt, wer in diesem Wasser Kopf und Leib wasche, den verlassen Leiden und Krankheiten. Man hat an dieser Quelle viele

---

<sup>27</sup> Pilger von Bordeaux 16.

<sup>28</sup> Pilger von Piacenza 24. Vgl. KÜCHLER (Anm. 25) 99–100.

Stiftungen errichtet. Jerusalem hat ein schönes Krankenhaus mit zahlreichen Stiftungen. Viele Leute erhalten hier Arzneien und Heiltränke. Ärzte sind da, die aus den Mitteln der Stiftung Gehalt empfangen. Das Krankenhaus und die Freitagsmoschee stehen am Rande des Höllentales.<sup>29</sup>

## Ägypten

Das Heiligtum von Menouthis (das heutige Abukir), das sich etwa 25 km östlich von Alexandria befand, war in der römischen Zeit ein bedeutendes Zentrum der Isis-Verehrung, in der byzantinischen Periode wurden hier die Märtyrer Kyros und Johannes verehrt. In beiden Epochen pilgerten nach Menouthis große Mengen von Pilgern. Bei unseren Nachforschungen zu Menouthis müssen wir uns größtenteil nur auf literarische Quellen stützen, da der Ort selbst bis jetzt nur sehr unzureichend erforscht wurde.<sup>30</sup> Erst durch die neuesten Untersuchungen des Unterwasserarchäologen F. Goddio konnte im Jahre 2000 der berühmte Isis-Tempel gefunden werden.<sup>31</sup> Eine Besonderheit des Heiligtums von Menouthis war möglicherweise die Koexistenz der paganen und christlichen Heilpraxis im 5. Jh.

Nach der epigraphischen Evidenz war Menouthis in der römischen Zeit ein Isis-Heiligtum mit einer Orakelfunktion und einem Heilkult, zu dem Pilger nicht nur aus Ägypten, sondern auch aus weit entfernten Ländern kamen.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Nasir-i Chusrav 7. Vgl. Vgl. KÜCHLER (Anm. 25) 100; 739–748 (Übersetzung des Textes). – Die Siloaquelle als ein Ort, der von Pilgern aller drei Religionen, die ins Wasser tauchten oder ihr Gesicht benetzten, besucht wurde, wurde noch im 19. Jh. vom Schweizer Palästinaforscher Titus Tobler beschrieben. Vgl. TOBLER, T., *Die Siloaquelle nahe der Oelberg*. St. Gallen 1852. 23–32.

<sup>30</sup> Die älteren archäologischen Untersuchungen summarisiert: MONTERRAT, D., *Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity*. In: FRANKFURTER, D. (Hrsg.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden 1998. 257–258 (Anm. 1). – Unsere Kenntnis der byzantinischen Pilgerstätte (im 7. Jh.) stützt sich nahezu ausnahmsweise auf Informationen, die sich in verschiedenen Werken des Jerusalemer Patriarchen Sophronius (560–638) befinden. Es handelt sich um das Enkomion auf die Hl. Kyros und Johannes (PG 87,3: 3379–3422), um einen Bericht von mehr als 70 Wundern der beiden Heiligen in Menouthis (PG 87,3: 3423–3675) und um eine kurze Vita der Heiligen (PG 87,3: 3677–3696). Aus Sophronius' Schriften geht hervor, dass der Besuch von Menouthis für die verzweifelten Pilger oft die letzte Chance war, geheilt zu werden. Umso mehr ist es zu bedauern, dass wir diese Nachrichten nicht mit den Besuchergraffiti vergleichen können. Vgl. MONTERRAT (Anm. 30) 266–267.

<sup>31</sup> GODDIO, F., *Topography and Excavation of Heraclion-Thonis and East Canopus (1996-2006)*. Oxford 2007. 27–28.

<sup>32</sup> MONTERRAT (Anm. 30) 258. VIDMAN, L., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Serapiacae*. Berlin 1969. 202; 203; 258 (Nr. 403; 406; 556a). Nr. 403 und 556a stammen aus Rom. – Ähnlich



Die Kranken wurden hier wie in den erwähnten Asklepios-Heiligtümern durch Heilschlaf gesund gemacht. Im Unterschied zu den Sarapis-Heiligtümern in Alexandria und Kanopus ist dasjenige von Isis in Menouthis am Ende des 4. Jh.s nicht zerstört worden. Im 5. Jh. kam es zur Transformation des paganen Pilgerzentrums in ein christliches, das den Märtyrern Kyros und Johannes geweiht wurde und den Höhepunkt im 6. und 7. Jh. erreichte. Die literarischen Quellen erlauben jedoch verschiedene Deutungen dieses Wandels.<sup>33</sup>

Die ältere Forschung ging davon aus, dass der Beginn des christlichen Heiligtums von Menouthis in den Anfang des 5. Jh.s zu datieren ist, wobei dies auch das Ende der paganen Verehrung bedeutete.<sup>34</sup> Demgegenüber steht jedoch die Nachricht der (in der syrischen Version erhaltenen) Vita des Hl. Severus des Bischofs und Kirchenhistorikers Zacharias von Mytilene, die das Ende der Isis-Verehrung in Menouthis in die letzten Jahre des Patriarchats von Petros II. Mongus (477; 482–488) ansetzt.<sup>35</sup> Nach neuerer Forschung ist es deshalb wahrscheinlicher, dass in der von diesen Quellen umrahmten Periode der pagane Isis-Kult und der christliche Kult der Hl. Kyros und Johannes koexistierten.<sup>36</sup>

Diesbezüglich ist auch eine Information des Patriarchen von Alexandria Kyryll (412–444) zur Pilgerfahrt von besonderer Bedeutung. Wie er berichtet,

---

wie zum paganen Isis-Heiligtum kamen auch zum christlichen Heiligtum Pilger nicht nur aus Ägypten, sondern auch aus entfernteren Regionen, was in Ägypten bezüglich eines Märtyrerkultes gemeinsam mit Abu Mina eine Ausnahme darstellte (die Ziele der ausländischen Pilger in Ägypten waren sonst die Asketen in der Thebais und im Wadi Natrun oder nun biblisch interpretierte Bauten der altägyptischen Kultur).

<sup>33</sup> TAKÁCS, S., *The Magic of Isis Replaced, or Cyril of Alexandria's Attempt at Redirecting Religious Devotion*. *POIKILA BYZANTINA* 13 (1994) 500–502. MONTSERRAT (Anm. 30) 257–266.

<sup>34</sup> HERZOG, R., *Der Kampf um den Kult von Menouthis*. In: KLAUSER, TH. – RUCKER, A. (Hrsg.), *Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums*. F. J. Dölger zum sechzigsten Geburtstag. Münster 1939. 121 (R. Herzog nahm hypothetisch an, dass der Isis-Kult im geheimen noch bis zum Ende des 5. Jh.s andauerte). Die ältere Literatur ist bei S. Timm zusammengefaßt. Vgl. TIMM, S., *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* (Teil 1: A-C). *Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters, der Sketis und der Sinai-Region*. Wiesbaden 1984. 438–446. Diese Ansicht stützt sich auf der Nachricht, dass der Patriarch Kyryll von Alexandria vor 429 die Gebeine der Hl. Kyros und Johannes von Alexandria nach Menouthis überführte.

<sup>35</sup> Zacharias Scholastikos, *Vita Severi* 27–32 (ed. Kugener).

<sup>36</sup> MONTSERRAT (Anm. 30) 261–266. GROSSMANN, P., *Zur Gründung des Heilungszentrums der Hl. Kyros und Johannes bei Menouthis*. In: CZERNY, E. et al. (Hrsg.), *Timelines III. Studies in Honour of Manfred Bietak*. Leuven – Paris – Dudley 2006. 203–212. Dagegen jedoch: E. Wipszycka (WIPSZYCKA, E.), *La christianisation de l'Égypte aux IV<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. Aspects sociaux et ethniques*. *Aegyptus* 68 (1988) 138–142, die den Beginn der christlichen Pilgerfahrt erst an das Ende des 5. Jh.s ansetzt (mit Verweisen auf ältere Forschungsliteratur: L. Duchesne, H. Delehaye).

sei das (pagane) Heilungszentrum zu seiner Zeit in Betrieb gewesen und wurde auch von zahlreichen Christen besucht:

„Dieses Gebiet benötigt dringend Ärzte, die mit Gottes Hilfe heilen. Damit also für den Nutzen aller Orte gesorgt sei (...) – denn die Leute gingen, weil sie kein Märtyrergrab hatten, an gewisse andere Plätze, und sündigten, obwohl sie Christen waren –; deshalb musste ich notgedrungen Reliquien heiliger Märtyrer suchen.“<sup>37</sup>

Während dies durch Sophronios, den Patriarchen von Jerusalem (560–638), bestätigt wird<sup>38</sup>, finden wir in der *Vita Petrus* des Iberers die Nachricht, dass noch in der Zeit des Patriarchen Timotheos Salophakiolos (460–475, 477–482) Heilungen in einem Serapeion von Alexandria durchgeführt wurden<sup>39</sup>. P. Großmann zufolge handelt es sich hierbei um das Isisheiligtum von Menouthis.<sup>40</sup> Das christliche Heilungszentrum der Märtyrer Kyros und Johannes machte der heidnischen Stätte bald Konkurrenz und lockte sogar Heiden an, was letztendlich zum Ende des Isis-Heiligtums führte. Dies wäre ein weiterer Hinweis auf die zeitliche Koexistenz des heidnischen und christlichen Kultes und der damit verbundenen Pilgerfahrt.

Anhand der Inschriften, die vom Tempel des Amenophis, Sohn des Hapu, der auf der Terrasse des Totentempels der Königin Hatschepsut stand, stammen, lässt sich in Deir el-Bahari der ptolemäisch-römischen Zeit der Heilkult des Amenophis und Imhotep nachweisen. In der byzantinischen Zeit lebte dieser Heilkult im christlichen Kloster, das auf der Terrasse des Hatschepsut-Tempels gebaut wurde, weiter.

Auf der zweiten Terrasse des Totentempels der Königin Hatschepsut (18. Dynastie), der zu den Meisterwerken der altägyptischen Baukunst gehört, wurde in ptolemäischer Zeit ein Tempel gebaut, der Amenhotep und Imhotep geweiht wurde. Er benutzte zwei bestehende Räume des Hatschepsut-Tempels, zu denen ein dritter Raum und ein Kiosk hinzugebaut wurden. Um 300 v. Chr. ist der Kult von Amenhotep belegt, etwa zwei Jahrhunderte später kam die Verehrung von Imhotep hinzu.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> MERKELBACH, R., *Isis Regina - Zeus Sarapis*. München – Leipzig 2001. 327. Vgl. GROSSMANN (Anm. 36) 203–204.

<sup>38</sup> Sophronios, *Laudes* 24.

<sup>39</sup> Petrus der Iberer (ed. Raabe) 71.

<sup>40</sup> GROSSMANN (Anm. 36).

<sup>41</sup> Zum Bestandteil des Hatschepsut-Tempel, der auf einem Felsen gebaut wurde, gehörten auch in

Amenhotep, Sohn des Hapu, war ein Beamte Amenhoteps III. und wurde bis in die römische Zeit wegen seiner Heilkunst verehrt. Amenhotep unterstützte seine Verehrung schon zu seinen Lebzeiten. Ihr Zentrum war sein südlich des berühmten Memnoneions (des Tempels Amenhoteps III., von dem sich heute nur die Memnon-Kolosse erhalten haben) gelegener Totentempel.<sup>42</sup> Der Totenkult des Amenhotep blühte bis mindestens zum Ende der 21. Dynastie (10. Jh. v. Chr.), in der 3. Zwischenzeit (10.–4. Jh. v. Chr.) kam es zu seinem Niedergang. Am Anfang der Ptolemäerzeit (um 300 v. Chr.) wurde Amenhoteps Totentempel verlassen, etwa zur gleichen Zeit ist der Beginn seiner Verehrung auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels nachgewiesen.<sup>43</sup>

Auch die Verehrung von Imhotep, des legendären Baumeisters der Djoser-Pyramide in Sakkara (3. Dynastie), knüpfte an diejenige des Neuen Reiches an. In der 26. Dynastie wurde Imhotep zu einem Vollgott mit einem Tempel in Memphis in der Nähe von Serapeum, er wirkte seit dieser Zeit als Helfer bei Krankheiten (u. a. Kinderlosigkeit). Zahlreiche Votivfunde aus Nord-Sakkara weisen darauf hin, dass der Tempel viele Pilger anzog.<sup>44</sup> In der ptolemäisch-römischen Zeit wurde Imhotep mit Asklepios, dem griechischen Gott der Medizin, gleichgesetzt; auf der anderen Seite behielt Imhotep auch seine altägyptischen Wesenszüge. Während der ptolemäischen Zeit verbreitete sich der Kult von Imhotep im ganzen Ägypten (seine Verehrung ist in Heliopolis, Dendera, Esna, Edfu, Alexandria und Philae belegt), ist aber auch in Unternubien (u. a. in Kalabscha) und in Meroe nachgewiesen.<sup>45</sup>

An den Wänden des Tempels wurde eine große Menge von Besucherinschriften aus der ptolemäischen und frühen römischen Periode gefunden.<sup>46</sup> A. Łajtar

---

den Felsen gehauene Kammer, von denen einige ursprünglich der Verehrung des altägyptischen Gottes Amun dienten, seit Anfang der ptolemäischen Zeit wurde aber in ihnen der offizielle Kult des Amenhotep, Sohn des Hapu, eingeführt. Ausführlich zum Beginn der Amenhotep- und Imhotep-Verehrung in Deir el-Bahari mit Verweisen auf betreffende Quellen vgl. ŁAJTAR, A., *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of Egyptian Temple Based on Greek Sources*. Warsaw 2006. 22–31.

<sup>42</sup> ARNOLD, D., *Die Tempel Ägyptens. Götterwohnungen – Baudenkmäler – Kultstätten*. Augsburg 1996. 148 (Nr. 58).

<sup>43</sup> ŁAJTAR (Anm. 41) 14–15.

<sup>44</sup> ŁAJTAR (Anm. 41) 12.

<sup>45</sup> ŁAJTAR (Anm. 41) 12–13.

<sup>46</sup> Etwa 310 griechische Inschriften stammen aus der ptolemäisch-römischen Zeit (und etwa 12 aus der Spätantike), dazu kommen 180 demotische Inschriften. ŁAJTAR (Anm. 41) 87. Die demotischen Inschriften sollten von dem vor Kurzem verstorbenen J. K. Winnicki publiziert werden.

unterscheidet eine frühe Phase (frühe ptolemäische Zeit bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.), in der er das absolute Fehlen von ägyptischen Namen unter den griechischen Inschriften so deutet, dass die allermeisten Besucher gebürtige Griechen waren. Die einheimischen ägyptischen Besucher hinterließen meistens demotische Inschriften. In der zweiten Phase (Mitte des 2. Jh.s v. Chr. – 2. Jh. n. Chr.) befinden sich auf den griechischen Inschriften griechische und ägyptische Namen nebeneinander, wobei der Name des in der Thebais verehrten Kriegsgottes Montu zum häufigen Bestandteil des Namens der Besucher wurde.<sup>47</sup>

Das größte Problem bei der Auswertung der Inschriften stellt die Tatsache dar, dass die allermeisten Inschriften nur den Namen des Besuchers erwähnen ohne jegliche weitere Information zur Herkunft des Besuchers, zu seinem Stand oder zum Grund seines Besuchs.<sup>48</sup> Die Tatsache, dass die Namen alleine nicht als Indikatoren der Ethnizität im ptolemäischen Ägypten dienen können, ist den Forschern seit langer Zeit bekannt. Die Onomastik erlaubt es nach A. Łajtar nichtsdestoweniger, das *catchment area* der Besucher zu definieren: Es handelte sich bei diesen meistens um lokale Bewohner der Thebais. Auf dem thebanischen Westufer kamen sie aus der Region um Hermonthis im Norden und aus der Perithebas<sup>49</sup> im Süden; auf dem thebaischen Ostufer aus Diospolis Magna und umliegenden Dörfern.<sup>50</sup> Die erhaltenen Inschriften belegen, dass der Tempel als eine Orakelstätte und dem Heilkult diente. Die Besucher drücken darin bei Amenhotep und Imhotep ihren Dank für die Genesung aus.<sup>51</sup> Über die Heiltechniken wissen wir aber sehr wenig, es kann jedoch angenommen werden, dass auch hier durch Heilschlaf geheilt wurde. Darauf deutet die Erwähnung im Polyaratos Ostrakon (26–27) hin, wo Polyaratos behauptet, dass ihm Amenhotep erschien und er daraufhin geheilt wurde. Auch die Tatsache, dass einige Besuche im Tempel mehrere Tage verbrachten (d.h. hier übernachteten), könnte auf eine Inkubation hinweisen.<sup>52</sup>

---

Zu den demotischen Inschriften vgl. auch KARKOWSKI, J. – WINNICKI, J. K., Amenhotep Son of Hapu and Imhotep at Deir El-Bahari – Some Reconsiderations. *MDAIK* 39 (1983) 101–102.

<sup>47</sup> ŁAJTAR (Anm. 41) 81–82.

<sup>48</sup> Zu den wenigen Ausnahmen vgl. ŁAJTAR (Anm. 41) 83–84; BATAILLE, A., *Les inscriptions grecques du temple de Hatshepsout à Deir el-Bahari*. Le Caire 1951. XVI. A. Łajtar zieht daraus die Schlussfolgerung, dass die Besucher aus den mittleren und unteren Sozialschichten kamen.

<sup>49</sup> Zum Gau von Perithebas vgl. HUSS, W., *Die Verwaltung des ptolemäischen Reiches*. München 2011. 102–103.

<sup>50</sup> ŁAJTAR (Anm. 41) 83. BATAILLE (Anm. 48) XVI.

<sup>51</sup> LASKOWSKA-KUSZTAL, E., *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*. Varsovie 1984. 106–113.

<sup>52</sup> ŁAJTAR, A., The Cult of Amenhotep Son of Hapu and Imhotep in Deir el-Bahari in the Hellenistic

Der Kult von Amenophis und Imhotep dauerte in Deir el-Bahari, wie die besprochenen Inschriften belegen, etwa 500 Jahre: vom Beginn des 3. Jh.s v. Chr. bis in die 2. Hälfte des 2. Jh.s n. Chr. Die von A. Łajtar auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels gefundenen Inschriften sind Belege für fortbestehende Besuche im 4. Jahrhundert n. Chr. Diese so genannten Proskynema-Inschriften hinterließen Handwerker aus Hermonthis, etwa 20 km von Deir el-Bahari gelegen. Welche Götter jedoch von ihnen verehrt wurden, wird in den Inschriften nicht erwähnt; es ist möglich, wie A. Łajtar vorschlägt, dass dies Amenhotep, Sohn von Hapu, und Imhotep waren.<sup>53</sup>

Wahrscheinlich am Ende des 6. Jh.s<sup>54</sup> entstand auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels (an derselben Stelle, wo in der Antike der Tempel des Amenhotep und Imhotep stand und diese verehrt wurden) ein byzantinisches Kloster, das aller Wahrscheinlichkeit nach dem Hl. Phoibamon geweiht wurde.<sup>55</sup> Dieses Kloster bestand bis zum Ende des 8. Jh.s.<sup>56</sup> Wie die unzähligen koptischen Graffiti an den Wänden des Hatschepsut-Tempels belegen, wurde das Phoibamon-Kloster von vielen christlichen Pilgern besucht. War das Ziel der paganen Pilger die Heilkunst des Amenhotep und Imhotep, übernahm nun

---

and Roman Periods. In: A. DELATTRE, A. – HEILPORN, P. (Hrsg.), „*Et maintenant ce ne sont plus que des villages...*“. *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*. Bruxelles 2008. 121.

<sup>53</sup> ŁAJTAR, A., *Proskynema* Inscriptions of a Corporation of Iron-Workers from Hermonthis in the Temple of Queen Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. A.D. *The Journal of Juristic Papyrology* 21 (1991) 53–70.

<sup>54</sup> A. Bataille glaubte mit Hinweis auf die Inschriften Nr. 42 (?), 142, 185, 187 und 188, die sich auf das Kloster beziehen, dass es schon in den Beginn des 5. Jh.s zu datieren ist, was jedoch eher unwahrscheinlich ist. Vgl. BATAILLE (Anm. 48) XXV.

<sup>55</sup> Die Identifizierung des Klosters von Deir el-Bahari als Phoibamon-Kloster schlug W. E. Crum vor. Vgl. CRUM, W. E., *Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others*. London 1902. XII. Dagegen: STERN, L. Die Säule aus Philae in Berlin. *ZAS* 22 (1884) 56 (suchte das Phoibamon-Kloster in dem auf dem Hügel von Qurna gelegenen Deir el-Bahit). In der Region von Theben gab es somit zwei Phoibamon-Klöster: das eine lag auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels, das zweite wurde von der Société d'Archéologie Copte 1948-49 auf dem Westufer des Nils (zwischen Armant und Medinet Habu) ausgegraben. Vgl. KRAUSE, M., Zwei Phoibamon-Klöster in Theben-West. *MDAIK* 37 (1981) 266. Von den Arabern wurde es „nördliches Kloster“ (Deir el-Bahari) genannt. Dieser Name wurde von den Archäologen auf die ganze archäologische Stätte übertragen.

<sup>56</sup> GODLEWSKI, W., *Le monastère de St Phoibamon (Deir el-Bahari)*. Varsovie 1986. 60–78. ŁAJTAR, Deir el-Bahari (Anm. 41) 94; 103. Die Überreste des Tempels (einschließlich eines etwa 8 m hohen Turmes) wurden am Ende des 19. Jh.s durch E. Naville (Egypt Exploration Fund) abgetragen, ohne es vorher zu vermessen und einen Plan der Einbauten aus der koptischen Periode anzufertigen. Vgl. KRAUSE (Anm. 55) 264.

der Hl. Phoibamon die Heilkunst. Dies belegen große Mengen von Votivgaben, die im 8. Jh. von Besuchern zur Erfüllung der Gelöbnisse während ihrer Krankheit geschenkt wurden. Besonders praktiziert wurde die Inkubation: Eltern brachten ihre Kinder und setzten sie vor dem Altar oder vor dem Heiligtum aus. Einige Besucher blieben einige Zeit im Kloster: Waren es bei einigen nur wenige Tage, verbrachten andere eine Woche oder gar einen Monat im Kloster.<sup>57</sup> Aus den Graffiti geht auch hervor, dass das Ende des Klosters im späten 8. Jh. nicht das Ende der Pilgerfahrt bedeutete; der Ort wurde bis ins 13. Jh. von Pilgern besucht.

Der auf der oberen Terrasse des Hatschepsut-Tempels belegte antike und christliche Heilkult ist ein besonderer Beleg von Kontinuität eines Pilgerortes zwischen der Antike und der byzantinischen Zeit. Er zeigt, dass die Menschen aus der Umgebung den Ort auch nach der Durchsetzung des Christentums mit Heilkunst verbanden. Interessanterweise lebte der Heilkult auch in der muslimisch-arabischen Zeit fort, nachdem das christliche Kloster nicht mehr bestand.

---

<sup>57</sup> BIEDENKOPF-ZIEHNER, A., *Koptische Schenkungsurkunden aus der Thebais. Formeln und Topoi der Urkunden, Aussagen der Urkunden, Indices*. Wiesbaden 2001. 87–88. PAPAConstantinou, A., Notes sur les actes de donation d'enfant au monastère thébain de Saint-Phoibammon. *Journal of Juristic Papyrology* 32 (2002) 87. LAJTAR (Anm. 41) 94; 103.