

Einführung

1. ORIENTIERUNG

Diese Untersuchung befasst sich mit der Ausbildung und Ausbreitung der Idee vom Heiligen Land¹ sowie mit Kontinuitäten und Modifikationen in der inhaltlichen Ausgestaltung dieser Idee innerhalb des westlichen antiken Christentums.

An wissenschaftlichen Publikationen über das Heilige Land in der Antike mangelt es nicht. Doch hat die Forschung sich bisher auf die Geschichte des Christentums in Palästina,² das Pilgerwesen im Heiligen Land³ und die Theologiegeschichte Jerusalems⁴ konzentriert. Wo, wann, wie und warum sich im westlichen Teil des Römischen Reiches die Vorstellung ausprägte, dass in der südlichen Levante⁵ das Heilige Land der Christenheit zu finden sei, und weshalb diese Vorstellung innerhalb kurzer Zeit zu einer enorm wirkmächtigen und bis heute anhaltenden Popularität gelangte, ist bisher noch nicht hinreichend untersucht worden.⁶

¹ „Heiliges Land“ und „Heilige Stadt“ sind im Folgenden grundsätzlich groß geschrieben, wenn diese Bezeichnungen als Synonyme für Palästina bzw. Jerusalem gebraucht werden. Ist dagegen der Diskurs im Blick, ob und inwiefern Orte im Christentum überhaupt als „heilig“ angesehen werden können, so sind „heiliges Land“ und „heilige Stadt“ klein geschrieben.

² Vgl. aus jüngerer Zeit die Sammelbände HEYER 2000; LIMOR/STROUMSA 2006.

³ KÖTTING 1950; HUNT 1982; MARAVAL 1985; KLEIN 1990; FORTNER/ROTTLOFF 2000; WILKINSON 2002; BITTON-ASHKELONY 2005.

⁴ WALKER 1990; STROUMSA 1998; STOLTMANN 1999; HENGEL/MITTMANN/SCHWEMER 2000; MARKSCHIES 2000; REUDENBACH 2008; HÄUSL 2011; FUB 2012. Für die Bedeutung des irdischen Jerusalem in der frühchristlichen Theologie hat BROX 1986 wesentliche Linien aufgezeigt. Beiträge zu allen genannten Aspekten in Spätantike und Mittelalter vereint LEVINE 1999.

⁵ VIEWEGER 2011, 23-25 spricht mit guten Gründen konsequent von der „südlichen Levante“, weil dies die einzige politisch und sachlich korrekte Bezeichnung für das umstrittene Land ist. Im Zusammenhang einer Untersuchung zur Spätantike ist jedoch der von Kaiser Hadrian nach der Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstandes bei der Neueinteilung der Provinzen eingeführte Name Palaestina ebenso sachgerecht. Es soll aber immerhin erwähnt werden, dass Hadrians Namenswahl für die Provinzen durchaus in polemischer Absicht geschah: Indem er die Provincia Iudaea durch die Provincia Palaestina ersetzte, spielte der Kaiser auf die Philister, die Erzfeinde der Israeliten vom 12. bis zum 10. Jh. v. Chr., an.

⁶ Die Beantwortung dieser Fragen erfordert eine thematisch breite Anlage der Studie, die viele Quellen, Autoren, Themen und Diskurse berücksichtigt, zu denen im einzelnen viel geforscht wurde. Die Priorität liegt auf der sorgfältigen Analyse der literarischen und ikonographischen Quellen. Forschungsdiskurse werden, sofern sie nicht unmittelbaren Einfluss auf die Argumentation haben, grundsätzlich in den Fußnoten verhandelt. Dabei sind die wichtigen Forschungsbeiträge aus neuerer Zeit

Der Aufstieg Palästinas zum Heiligen Land der Christen ist vor allem deshalb erstaunlich, weil die heiligen Schriften der frühen Christenheit ihn nicht unbedingt nahelegen.⁷ Die biblischen Belege für die Wortverbindung *ἀγία γῆ* lassen sich an einer Hand abzählen: In Sach 2,16 LXX findet sich die Verheißung: „Und der Herr wird Juda in Besitz nehmen als sein Erbteil in heiligem Land/auf heiligem Boden und wird Jerusalem wieder erwählen.“ Hier wird – wie auch in Ex 3,5 LXX, wo *ἀγία γῆ* eindeutig die Bedeutung „heiliger Boden“ hat⁸ –, die Heiligkeit des Ortes durch die Gegenwart Gottes konstituiert,⁹ während in Ex 23,20,¹⁰ Weish 12,3 und 2 Makk 1,7 das Land als geographische, vielleicht sogar politische Größe im Blick ist.¹¹ Landverheißung, Landnahme und Landverlust spielen gleichwohl in den alttestamentlichen Schriften eine herausragende Rolle. Neuere exegetische Untersuchungen haben die Vielfalt der Landtheologien im Alten Testament aufgedeckt.¹²

möglichst breit berücksichtigt. Ältere Forschungsliteratur und -diskussionen werden aufgearbeitet, sofern sie für aktuelle Forschungsdiskurse von bleibender Bedeutung oder für meine eigene Argumentation unmittelbar relevant sind.

⁷ Einen knappen Überblick über die Landthematik in der biblischen Theologie gibt KRAUS 2003. Eine umfassende Darstellung des Themas unter Berücksichtigung der neueren Einzelforschungen steht seit Davies 1974 aus. BRUEGGEMANN 2002 und ZAPFF 2006 beleuchten immerhin wichtige Aspekte einer biblischen Theologie vom Land. Der von KOERRENZ/WACKER 2008 herausgegebene 23. Band des Jahrbuchs für Biblische Theologie, der dem Thema „Heiliges Land“ gewidmet ist, vereint exegetische und rezeptionsgeschichtliche Beiträge, kann aber naturgemäß die Lücke einer umfassenden biblischen Theologie des Heiligen Landes nicht schließen. Die Herausgeber konstatieren selbst im Vorwort (S. VI) das Fehlen vertiefender exegetischer Einzelstudien und einer Gesamtdarstellung sowie einer christlich-biblischen Hermeneutik zum Heiligen Land. Mit der Studie von DE VOS 2012, die alt-, zwischen- und neutestamentliche Terminologien und Vorstellungskontexte vom „Heiligen Land“ exemplarisch berücksichtigt, liegt jetzt zumindest ein fundierter Versuch einer solchen Gesamtdarstellung vor.

⁸ Die – für die frühen Christen maßgebliche – Septuaginta übersetzt mit *γῆ ἀγία* in Ex 3,5 und Sach 2,16 das Hebräische *אֶרֶץ הַקֹּדֶשׁ*. Der deutschen Formulierung „heiliges Land“ würde eher das hebräische *אֶרֶץ הַקֹּדֶשׁ* entsprechen, aber diese Verbindung taucht in der ganzen hebräischen Bibel nicht ein einziges Mal auf. Wenn vom Land die Rede ist, wird allermeist die Bezeichnung *יִשְׂרָאֵל* („Land Israel“) gebraucht.

⁹ Zu dieser Stelle vgl. die Analyse von LUX 2009, der zeigt, dass die Vorstellung der Heiligkeit des Landes in der Gottesgegenwart begründet ist, sowie DE VOS 2012, 80 mit aufschlussreichen Beobachtungen zum vielfältigen Gebrauch von *γῆ* in der Septuaginta.

¹⁰ Die Septuaginta übersetzt an dieser Stelle das hebräische *מְקוֹם* mit *γῆ*.

¹¹ Vgl. zu dieser Stelle DE VOS 2012,73-79, der den polemischen Kontext von 2 Makk 1-10a hervorhebt, in dem das „Heilige Land“ in Palästina und der Jerusalemer Tempel gegenüber den Juden in Ägypten als einzig legitim propagiert werden.

¹² HABEL 1995 unterscheidet sechs unterschiedliche „Land Ideologies“ im Alten Testament. Vertiefende Einzelstudien zur Landthematik in alttestamentlichen Büchern bieten neben KARTVEIT 1989 (für die Chronikbücher) die Beiträge in JBTh 23: FISCHER 2008 (Genesis); NOORT 2008 (Leviticus); LIESS 2008 (Psalmen); sowie die Beiträge in VAN RUITEN/DE VOS 2009.

Auch in der Beurteilung der Landthematik im Neuen Testament hat die jüngere Forschung den Blick für die Pluralität der biblischen Theologien geschärft.¹³ Die pauschale und immer noch weit verbreitete Ansicht, dass die alttestamentlichen Landverheißungen im Neuen Testament „transzendiert“ oder „spiritualisiert“ würden, bedarf der Differenzierung.¹⁴ Zum einen gibt es bereits in nachexilischen Texten des Alten Testaments Belege für die Metaphorisierung des Landes.¹⁵ Zum anderen ist die metaphorisierende und transzendierende Umdeutung des Landes im hellenistischen Judentum, zum Beispiel bei Philo von Alexandrien oder bei den Verfassern des *Testamentum Hiob* und der *Assumptio Moysis*, wesentlich stärker ausgeprägt als etwa im Matthäus- oder Lukasevangelium.¹⁶ Eine eindeutige christliche Transzendierung der Landverheißung findet sich nur im Hebräerbrief.¹⁷

Im Blick auf die Bedeutung des Landes für die Verkündigung Jesu herrscht Uneinigkeit in der Forschung: Während W. Kraus feststellte, dass „Jesus der Dimension des Landes kein besonderes Gewicht beigemessen“¹⁸ habe, versuchte J.P. Laaksonen¹⁹ zu zeigen, dass das Land integraler Bestandteil von Jesu Verkündigung des Gottesreiches war, obwohl er es kaum explizit erwähnte. Dies näher zu untersuchen, ist nicht Aufgabe der vorliegenden Studie.²⁰ Doch stellt sich die Ausgangslage für die Erforschung der christlichen Quellen seit dem 2. Jahrhundert in ganz ähnlicher Weise dar wie für die Landthematik im Neuen Testament: Immer wieder ist in wissenschaftlichen und populärwissenschaftlichen Texten zu lesen, dass die Christen in den ersten

¹³ Vgl. z.B. SANDERS 1999.

¹⁴ Dies betonen besonders VAHRENHORST 2008 und BURGE 2010.

¹⁵ Vgl. dazu HOSSFELD 1993.

¹⁶ Zur Landthematik in den jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit vgl. DE VOS 2008; BÖRSCHEL 2003; LAAKSONEN 2002, 85-176; speziell für Philo vgl. DE VOS 2012, 87-100. DAVIES 1974, WOLFF 1989 und WENELL 2007 haben vergleichende Studien zur Landthematik in frühjüdischen und neutestamentlichen Schriften vorgelegt.

¹⁷ Vgl. BACKHAUS 2001, der den Begriff γῆ τῆς ἐπαγγελίας in Hebr 11,9 treffend mit den Worten kommentiert (S. 174): „Das Land, auf das die Verheißung zielte, wird zum fremden Land, in dem die Verheißung gilt.“

¹⁸ KRAUS 2003, 257.

¹⁹ LAAKSONEN 2002.

²⁰ DE VOS 2012 versucht, diese Alternative mit dem Verweis auf die sozial-relationale Dimension des Landes in jüdischen und christlichen Glaubensgemeinschaften zu überwinden. Damit werde jeder „Identitätsraum“, ob konkret oder mental, zum „heiligen Land.“ Das Anliegen von de Vos, zu einer Befriedung der Frontstellungen im jüdisch-christlichen Gespräch über das Heilige Land beizutragen, ist zweifellos berechtigt. Ob aber die Feststellung, dass es beiden Glaubensgemeinschaften im Grunde nur um die Nähe Gottes gehe, und dass deshalb in beiden Gemeinschaften im Prinzip jeder Raum zu heiligem Land werden könne, eine solche Befriedung konkurrierender Ansprüche auf das konkrete Palästina wirklich zu leisten vermag, ist fraglich.

drei Jahrhunderten kein Interesse am irdischen Palästina gehabt hätten und dass die Idee vom Heiligen Land erst im 4. Jahrhundert als Folge der Kirchbauten Kaiser Konstantins, dann freilich in rasanter Geschwindigkeit, in christlichen Kreisen populär geworden sei.²¹

Diese Ansicht wird in der vorliegenden Studie in zweifacher Hinsicht in Frage gestellt. Zum einen soll gezeigt werden, dass die besondere Bedeutung des irdischen Palästina und Jerusalems für Christen bereits in vorkonstantinischer Zeit in unterschiedlichen Kontexten intensiv diskutiert wurde und dass wesentliche, mit der Idee vom Heiligen Land verbundene Motive bereits in diesen Diskursen zu finden sind (Erstes Kapitel). Zum anderen versteht sich diese Studie als ein Beitrag zu einer differenzierteren Sicht der Bedeutung des Heiligen Landes in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit, indem die häufig vollzogene Engführung der Fragestellung auf das spätantike Pilgerwesen durch eine Betrachtung anderer Kontexte aufgebrochen wird. Diese Kontexte sind Kirchenpolitik (Zweites Kapitel), hagiographische Diskurse (Drittes Kapitel) sowie Kunst und Liturgie (Viertes Kapitel). Dabei ist mit dem Titel „Orientierung“ bereits die Hauptthese der Studie angedeutet: Nicht die explizite Rede von der *terra sancta*, sondern die faktische Ausrichtung an Palästina in verschiedenen Bereichen führte zur Ausbildung und Ausbreitung der Idee vom Heiligen Land in der westlichen Christenheit.

2. FORSCHUNGSSTAND UND FRAGESTELLUNG

Die bisher einzige ideengeschichtlich angelegte Monographie zum christlichen Heiligen Land veröffentlichte der amerikanische Kirchenhistoriker Robert L. Wilken im Jahr 1992 unter dem Titel „The Land Called Holy. Palestine in Christian History and Thought“. Diese materialreiche Studie ist Voraussetzung und Ausgangspunkt für jede weitere Beschäftigung mit der Idee vom christlichen Heiligen Land. Auch die Leitfragen und methodischen Entscheidungen für die hier vorgelegte Untersuchung sind aus der kritischen Auseinandersetzung mit Wilkens Buch entstanden.

(1) Bereits im Titel zu Wilkens Studie deutet sich ein grundsätzliches Problem an, das der Autor jedoch nicht explizit reflektiert. Nicht als „The Holy Land“, sondern als „The Land Called Holy“ bezeichnet Wilken Palästina. Daraus ergibt sich die Frage: Wer nennt Palästina Heiliges Land? Für moderne Christen ist diese Bezeichnung zum Synonym für die südliche Levante geworden. Es gehört aber zu den überraschenden Erkenntnissen der Beschäftigung mit den spät-

²¹ Für Belege für diese Sicht siehe im Ersten Kapitel, S. 17f.

antiken christlichen Quellen, dass der Terminus *terra sancta* bzw. *ἅγία γῆ* darin äußerst selten erscheint. Quellensprachlich etabliert sich die *terra sancta* erst im Zeitalter der Kreuzzüge.²² Eine terminologisch ausgerichtete Studie zum christlichen Heiligen Land in der Antike hätte daher nur wenige Seiten zu füllen. Allerdings würde eine Untersuchung des Begriffs das Phänomen auch nur sehr unzulänglich erfassen. Dies wird am bereits oben erwähnten Ungleichgewicht zwischen expliziter Terminologie und theologischer Bedeutung des Landes im Alten Testament deutlich. Auch für die christliche Idee vom Heiligen Land ist nicht so sehr der Begriff, sondern vielmehr die Vorstellung relevant, dass die südliche Levante und das irdische Jerusalem für die Christen – als einzelne und als Gemeinschaft – heilsrelevant sind bzw. in vielerlei Hinsicht heilvolle Wirkung entfalten. Diese Vorstellung findet sich in vielen christlichen Dokumenten, und dass einflussreiche Theologen wie Gregor von Nyssa und Augustinus sie heftig bestritten haben, kann durchaus als Beweis für ihre Popularität gewertet werden.²³ Die antiken Christen – ebenso wie die Autoren der biblischen Bücher – *nennen* Palästina nicht oder nur sehr selten „heiliges Land“ (*terra sancta*), aber sie schreiben diesem Gebiet soteriologische Qualität zu. Wilken beschränkt seine Untersuchung daher völlig zu Recht nicht auf Texte, in denen explizit von *terra sancta* bzw. *ἅγία γῆ* die Rede ist. Dennoch bleiben seine Ausführungen in gewisser Hinsicht auf die Begriffsbildung fixiert.²⁴

Die vorliegende Studie möchte die christliche Hagiographie Palästinas ohne eine Fixierung auf den Begriff „heiliges Land“ nachzeichnen. Im Hintergrund steht ein Verständnis von Hagiographie, das nicht ausschließlich solche Phänomene in den Blick nimmt, die in den Quellentexten explizit mit Termini für „heilig“ versehen werden, sondern auch solche, die diese Zuschreibung ideengeschichtlich vorbereitet haben. Dies impliziert eine Erweiterung des in der bisherigen Forschung fokussierten „hagiographischen Diskurses“²⁵:

²² Vgl. WILKEN 1992, XV; DE GEUS 2009, 405.

²³ Vgl. dazu unten im Dritten Kapitel, S. 200-203.

²⁴ Dies wird etwa in folgender Ausführung deutlich: „As I have mentioned on several occasions, the term Holy Land occurs infrequently in early Christian literature. When it does appear it is interpreted as a Jewish expression signifying the land promised to Abraham and his descendants that would one day be restored to Jewish people. For this reason, the term was rejected out-of-hand by Christian thinkers (...). But it was the monks of the Judean desert who first gave it a distinctly Christian content and used it as a self-conscious designation for Christian Jerusalem and the territory surrounding it.“ (WILKEN 1992, 166). Wilkens unterschwellige Fixierung auf die Begriffsbildung zeigt sich darin, dass in seiner Darstellung eben jene Mönche auch die entscheidende Kraft bei der Ausbildung der Idee vom Heiligen Land waren, vgl. dazu unten S. 7-9.

²⁵ Zu diesem Begriff vgl. den Artikel „Heiligenverehrung II (Hagiographie)“ im Reallexikon für Antike und Christentum von VAN UYTFANGHE 1988. Es ist van Uyt-

Zum einen war dieser Diskurs in der Antike nicht auf Personen beschränkt, wie es in der Forschung häufig den Anschein hat. Orte und Zeiten waren seit der klassischen Antike zu jeder Zeit Gegenstand des Diskurses über Heiligkeit. Die „Personifizierung“ von Heiligkeit ist ein spezifisch christliches Phänomen, das seine Wurzeln bereits im Neuen Testament hat²⁶ und sich bis in die Engführung des hagiographischen Diskurses auf Personen in der modernen Forschung auswirkt. Mit diesem Zugriff wird man dem Quellenbestand jedoch nur teilweise gerecht. Zwar wird in vielen Texten die Heiligkeit Palästinas von der Heiligkeit von Personen – in erster Linie vom Jesus Christus, aber auch von Märtyrern und Asketinnen – abgeleitet. Aber schon diese Ableitung ist eben Teil des hagiographischen Diskurses über das Heilige Land –, innerhalb dessen es auch andere Begründungsstrategien für Heiligkeit gibt. Die Frage, wie die Heiligkeit von Personen und die Heiligkeit von Orten in den Quellen zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, ist ein wichtiger Bestandteil der Rekonstruktion des hagiographischen Diskurses über das Heilige Land.²⁷

Zum anderen muss eine ausschließliche Reduktion auf das Begriffsfeld „heilig“ und überhaupt auf schriftliche Dokumente vermieden werden, wenn man davon ausgeht, dass Heiligkeit in der Antike allen Personen, Orten, Zeiten und Gegenständen zugesprochen werden kann, für die eine besondere Nähe zu Gott behauptet wird oder die eine solche Nähe ermöglichen sollen. Deshalb werden in dieser Studie auch Bauwerke, Bilder und liturgische Bräuche als Quellen für die Rekonstruktion des hagiographischen Diskurses über die südliche Levante ausgewertet.

(2) Wilken untersuchte die Entwicklung der Idee vom Heiligen Land von den Anfängen bis zur arabischen Eroberung Palästinas. Es

fanghes Verdienst, dass er das Verständnis von Hagiographie aus der zweifachen Engführung auf die literarische Gattung der Heiligenviten einerseits und den innerchristlichen Diskurs andererseits geführt hat. Für ein umfassendes Verständnis von Heiligkeit und Diskursen über Heiligkeit muss jedoch eine weitere Öffnung erfolgen: einerseits zu apersonalen Trägern von Heiligkeit (also Orten, Zeiten, Gegenständen), andererseits zu anderen als explizit auf Heiligkeit Bezug nehmenden Quellen. Zum „hagiographischen Diskurs“ gehören also alle expliziten oder impliziten, intern oder nach außen geführten und ein breites Quellenspektrum umfassenden Diskussionen über Heiligkeit in ihren Konkretionen, vgl. dazu GEMEINHARDT/HEYDEN 2012, 417-438.

²⁶ Diesen Schluss zieht DAVIES 1974 am Ende seiner Untersuchung der Landthematik in den Evangelien: „For the holiness of place, Christianity has fundamentally, though not consistently, substituted the holiness of Person: it has Christified holy space.“ (S. 386). BURGE 2010 hat diese Sicht bestätigt: „the New Testament applies to the person of Christ religious language formerly devoted to the Holy Land or the Temple. He is the new spatiality, the new locale where God may be met.“ Die hier für die Evangelien konstatierte „Christisierung“ des heiligen Raumes setzt sich als Personalisierung im Märtyrer- und Heiligenkult des Christentums fort.

²⁷ Siehe dazu das Dritte Kapitel (S. 183-247) und in der Auswertung S. 348-352.

ist sein ausdrückliches Anliegen und sein Verdienst, dass er die christliche Idee vom Heiligen Land in den Kontext der jüdischen Ideengeschichte gestellt hat.²⁸ Die besondere Beziehung der Christen zum verheißenen Land ist ein Erbe der hebräischen Bibel und der zwischentestamentarischen Schriften – ein Erbe, um das Juden und Christen gerungen und bisweilen auch direkt miteinander gestritten haben.

In einer gewissen Spannung zu dieser aufgezeigten Kontinuität steht aber die Hauptthese des Buches: Wilken versucht nämlich zu zeigen, dass die Idee von Palästina als einem *christlichen* Heiligen Land erst seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts ausgeprägt worden sei, und zwar von den Mönchen, die, aus dem Osten kommend, Jerusalem und die Wüste Juda bevölkerten.²⁹ Für sie war Palästina nicht als biblisches Land der Verheißung, sondern ausschließlich als Ort des Lebens und Sterbens Jesu Christi von Bedeutung. Sie rühmten sich, jeden Tag mit ihren eigenen Händen „die Wahrheit zu berühren durch die Orte, an denen das Geheimnis der Auferstehung unseres Gottes und Retters stattgefunden hat“ und leiteten aus ihrem Wohnort Jerusalem eine besondere Autorität in dogmatischen Fragen ab.³⁰ Wie sich diese Konzeption eines christlichen Heiligen Landes zu den jüdischen Landverheißungen und ihrer christlichen Exegese in den ersten Jahrhunderten verhält, wird in Wilkens Darstellung nicht deutlich. Beide Stränge stehen unvermittelt nebeneinander, und es entsteht ein Bild, wonach die Bautätigkeit Konstantins und die Propaganda Eusebs von Caesarea im 4. Jahrhundert einen unvermittelt und schlagartig einsetzenden Pilgerstrom in Gang setzten, mit dem auch diejenigen Mönche das Land besiedelten, die später die Idee von Palästina als Heiligem Land der Christen entwickelten. Warum aber Konstantin in Palästina eine rege Bautätigkeit entfaltete und warum die Christen dann auch tatsächlich aus dem Westen nach Palästina reisten, bleibt unverständlich. Setzen nicht die Bautätigkeit Konstantins und die Besiedelung Palästinas durch christliche Pilger und Mönche bereits die Idee der Heiligkeit des Landes voraus?

²⁸ WILKEN 1992 widmet daher die ersten drei Kapitel seines Buches der Bedeutung des Landes in biblischen und zwischentestamentarischen Schriften.

²⁹ Diese These rahmt die Untersuchung von WILKEN ein. S. 1: „The Christian holy land was the work of Christians living in Palestine in the centuries before the country was conquered by the Muslims. Its architects were the holy men and women who came to live in Jerusalem and in the desert east of the city“, S. 249: „The idea of a Christian Holy Land was largely the work of those who resided in Palestine.“

³⁰ Vgl. den Brief der Mönche Sabas und Theodosios an Kaiser Anastasios, zitiert in Cyr. Scyth., v. Sab. 57 (TU 49/2, 152-157, hier: 154,15-18 Schwartz): καὶ οἰοῦναι χερσὶν οἰκειάις καθ' ἑκάστην τὴν ἀλήθειαν ψηλαφῶντες οἱ ταύτης οἰκήτορες δι' αὐτῶν τῶν σεβασμίῳ τῶν, ἐν οἷς τὸ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτήρος ἡμῶν ἐπράχθη μυστήριον.

In diesem Zusammenhang ist die Beurteilung des frühchristlichen Chiliasmus entscheidend, der Wilken zufolge keine Bedeutung für die Idee vom Heiligen Land hat, da er von vornherein nicht auf das irdische Jerusalem bezogen gewesen sei.³¹ Stefan Heid hat dagegen in seiner Monographie „Chiliasmus und Antichrist-Mythos“ von 1993 den Chiliasmus als „frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land“ in den Blick genommen und wichtige Impulse für das Verständnis dieser im frühen Christentum breit rezipierten eschatologischen Hoffnung gegeben. Während Wilken und andere den Chiliasmus (und seine Ablehnung) als eine Frucht der Auseinandersetzung mit zeitgenössischen eschatologischen Hoffnungen im Judentum ansehen, deutet Heid ihn als eine plausible, ja notwendige Konsequenz aus der christlichen Jesaja-Exegese. In der Auseinandersetzung mit Markion habe sich (bei Justin, Irenäus und später bei Victorin von Pettau sowie – in anderer, spiritualisierter Form – bei Tertullian und Hippolyt) ein „Heilig-Land-Chiliasmus“ entwickelt, in dem die Kontinuität der Heilsgeschichte durch das Festhalten an der biblischen Landverheißung gewahrt werden sollte und daher die Hoffnung auf eine Restitution Jerusalems auf das ganze Land erweitert wurde. Dieser erweiterte Chiliasmus wirft ein neues Licht auf die Bedeutung des Heiligen Landes für das frühe Christentum. Die Grundannahme Wilkens, dass die Idee des Heiligen Landes erst im 5. Jahrhundert und in Palästina selbst entstanden sei, bedarf vor diesem Hintergrund einer Revision anhand der Quellen.

Dabei fällt auf, dass der „Heilig-Land-Chiliasmus“ im Westen entstanden ist und dass gerade die entschiedensten Gegner chiliastischer Gedanken, Origenes und Eusebius, in Palästina lebten. Ist also die Idee von Palästina als Heiligem Land der Christen nicht von den griechischen und orientalischen Mönchen des 4. bis 7. Jahrhunderts, sondern von westlichen Theologen der ersten drei Jahrhunderte ausgeprägt und von Kaisern aus dem Westen politisch genutzt worden? War Konstantins Bautätigkeit womöglich (auch) von der Vorstellung Jerusalems als „Ausgangs- und Mittelpunkt des christlichen Geschichtsverständnisses“³² inspiriert, wie sie sich bei Justin und Irenäus findet? Diesen Fragen wird in den ersten beiden Kapiteln nachgegangen.

³¹ Vgl. etwa die Formulierung WILKEN 1992, 63: „For the Christian holy land, memory will be a more potent force than hope.“ Dass aber die eschatologische Hoffnung auch etwas über das gegenwärtige Verhältnis der Autoren zu Palästina aussagt, hat HARRELSON 1995, 148 in seiner Rezension zu Wilkens Buch betont: „The pictures of the land and the city are by no means only pictures of a coming chronological time. They portray the way that the holy land is purposed by God to be in the here and now.“

³² So die Formulierung von BROX 1986, 162.

(3) Wilken fokussiert seine Untersuchung auf das Christentum in Palästina. Um den anhaltenden Strom von Pilgern und Mönchen erklären zu können, muss man jedoch aufzeigen, worin die Attraktivität dieses Landes für Auswärtige lag. Zudem mündete ein besonderes Verhältnis zu Palästina in der Antike nicht notwendig (ebensowenig wie heute) in einer Pilgerfahrt, die damals (mehr als heute) ein Privileg der oberen Schichten war. Die Quellen bezeugen, dass Palästina für die Christen außerhalb Palästinas in Lektüre und Anschauung, in Alltag und Liturgie als „heiliges“ Land galt. Pilgerinnen wie Egeria und Asketen wie Hieronymus zogen sich nicht nach Palästina zurück, sondern standen in regem Austausch mit ihrer Heimat. Wie sie zur Verbreitung der Idee vom Heiligen Land beitrugen und welche Funktion diese Idee im hagiographischen Diskurs des Westens hatte, wird im Dritten Kapitel der vorliegenden Studie exemplarisch dargestellt. Im Verlauf des 4. Jahrhunderts gewann das Heilige Land durch Vermittlung der Pilger eine Strahlkraft, die sich nicht nur in schriftlichen, sondern auch in bildlichen Dokumenten niederschlug. Deshalb wird im vierten Kapitel thematisiert, welchen Einfluss die heiligen Stätten Palästinas in nachkonstantinischer Zeit auf die westliche Kunst ausübten.

Die Beschränkung auf die „westliche Christenheit“³³ ergibt sich sachlich aus dem Befund, dass die Idee von Palästina als Heiligem Land der Christen im westlichen Teil des Römischen Reiches ausgebildet wurde, sowie aus dem Ziel, die Wurzeln einer Idee freizulegen, die die abendländische Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte bis ins Zeitalter der Kreuzzüge und weit darüber hinaus geprägt hat. Dass es ebenso lohnend wäre, die Idee des Heiligen Landes im byzantinischen und orientalischen Christentum zu untersuchen, ist damit keineswegs bestritten.

Die vorliegende Studie versteht sich somit als Korrelat zu Wilkens Buch aus der Perspektive des westlichen Christentums. Wilken betrachtet die Idee des Heiligen Landes in erster Linie im Kontext Palästinas. Seine These, dass die christliche Idee vom Heiligen Land von byzantinischen und orientalischen Mönchen in Palästina im 5. und 6. Jahrhundert entwickelt worden sei, mag aus diesem Blickwinkel zutreffend sein. Sie erklärt aber nicht die enorme Wirkung, die diese Idee im Abendland über die Kreuzzüge bis zur gegenwärtigen „Heilig-Land-Frömmigkeit“ vieler Christen entfaltet hat. Es gilt also, den hagiographischen Diskurs (im oben erläuterten, weiten Sinn) über Palästina für die westliche antike Christenheit zu rekonstruieren.

³³ Zu diesem Begriff siehe die Erläuterungen S. 10-12.

3. EINGRENZUNGEN

Der Untertitel des Buches: „Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike“ impliziert Eingrenzungen des Untersuchungsgegenstandes, die der Erklärung bedürfen:

Westlich

Kann man überhaupt sinnvoll von einer *westlichen* Christenheit in der Antike reden? Justin etwa ist im Osten, in Palästina, geboren, lebte dann in Kleinasien und schließlich in Rom und schrieb griechisch. Ist er ein „westlicher“ Christ? Hieronymus wurde in Dalmatien, also im Grenzgebiet zwischen östlichem und westlichem Teil des Imperiums, geboren; er lebte und wirkte zunächst in Italien, verbrachte aber den größten Teil seines Lebens in Bethlehem. Ist er ein „westlicher“ Christ?

So berechtigt die Forderung nach Regionalisierung oder auch Individualisierung der Geschichtsschreibung ist,³⁴ so verlangen doch bestimmte Themen einen weiteren Horizont als den Fokus auf einzelne Autoren oder Regionen. Die Frage nach der Berechtigung einer Unterscheidung von Ost und West im Römischen Reich der Kaiserzeit wird in der Forschung selten explizit diskutiert, und doch gehört sie zu den unerlässlichen heuristischen Vorentscheidungen jeder thematischen und somit personenübergreifend angelegten Studie.³⁵ Inwiefern kann also mit Blick auf Palästina von einem westlichen Christentum in der Antike gesprochen werden?

Spätestens seit dem 4. Jahrhundert manifestiert sich (vor allem sprachlich) eine unterschiedliche kulturelle Entwicklung der seit 395 n.Chr. auch politisch getrennten Hälften des Reiches. Auf der Synode von Serdica (343) wurden erstmals kirchenpolitische Differenzen zwischen Ost und West offensichtlich. Im Westen setzte sich das Lateinische als kirchliche Verkehrssprache durch, die Kenntnis des Griechischen nahm rapide ab und wurde nur noch von einer kleinen, gebildeten Elite gepflegt. Hieronymus und Rufin etwa blieben, obwohl im Osten lebend, Teil dieses lateinischen Kulturkreises und wirkten – nicht zuletzt durch ihre Übersetzungen griechischer Werke ins Lateinische – ganz gezielt auf ihn ein, während sie sich kaum an den auf Griechisch geführten Debatten in ihrem unmittelbaren Umfeld beteiligten.

³⁴ Vgl. MARKSCHIES 2001, 37.

³⁵ Eine Ausnahme stellt der diesem Thema gewidmete Aufsatz von BROWN 1976 dar. Vgl. daneben die knappen Ausführungen von MARKSCHIES 2001, 34-37 und GEMEINHARDT 2007, 22-24; DEMANDT 1998 stellt die Frage erstaunlicherweise nicht explizit.

Kann man also ab dem 4. Jahrhundert das Lateinische als Identifikationsmerkmal westlichen Christentums ansetzen, so gestaltet sich die Abgrenzung für die vorkonstantinische Zeit schwieriger. Was und wer gehört zur (griechischsprachigen) Vorgeschichte des lateinischen Christentums – und inwiefern? Markion, Justin, Irenäus und Hippolyt sind sicherlich weniger als Zeugen einer spezifisch „westlichen“ Theologie zu betrachten, sondern eher als Vermittler von in Kleinasien beheimateten theologischen Gedanken in den Westen. Dennoch sind sie Gegenstand dieser Untersuchung, weil sie ihre Werke im Westen verfasst haben und als kirchliche Lehrer das Denken und Glauben westlicher Christen prägten. Hinzu kommen Theologen, die im Osten wirkten, deren Werk aber im Westen erheblichen (und literarisch gut dokumentierten) Einfluss hatte. Origenes etwa hat das Denken vieler westlicher Christen in so entscheidendem Maß geprägt, dass auch seine Aussagen Beachtung finden müssen, wenn man die Sicht eines Hieronymus oder Rufin, einer Melania oder Paula auf das Heilige Land verstehen will. Ähnliches gilt für die ursprünglich kleinasiatische Bewegung des Montanismus, die für das Verständnis der Jerusalem-Theologie(n) Tertullians und damit für Christen in Nordafrika von Bedeutung ist.

Sowohl Justin als auch Hieronymus, sowohl Markion als auch Origenes, sowohl Melania als auch Egeria kommen in dieser Studie zu Wort – die einen, weil sie im Westen gewirkt haben, die anderen, weil sie vom Osten aus in den Westen hinein gewirkt haben. Das Kriterium für das Adjektiv „westlich“ ist also die anhand der Quellen nachweisliche Wirkung auf die Christenheit im westlichen Teil des römischen Imperiums, deren Kennzeichen seit dem 4. Jahrhundert die lateinische Sprache ist.

Die Rede von einem westlichen Christentum in der Antike ist und bleibt grundsätzlich problembehaftet, und keinesfalls soll suggeriert werden, es habe eine spezifisch westliche Theologie oder gar ein homogenes westliches Christentum gegeben. Das Gegenteil ist der Fall. Die Vielfalt innerhalb des „westlichen“ Christentums im oben definierten Sinn zeigt sich auch in den Diskursen zum Heiligen Land – und doch wird deutlich werden, dass die Orientierung an Palästina auch zu einer Vertiefung des Selbstverständnisses westlicher Christen *als* westliche Christen beigetragen hat.

Christenheit

Als Erbe des Judentums ist das Heilige Land natürlich Streitpunkt zwischen Juden und Christen gewesen. Wenn hier dennoch der innerchristliche Diskurs in den Vordergrund gerückt wird, so geschieht das