

Staub als Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Pilgerwesen: Das Fallbeispiel Ephesos

Andreas Pülz

Ephesos war bereits seit der spätantik-frühbyzantinischen Zeit ein wichtiges christliches Pilgerzentrum von internationalem Ruf. Diese Bedeutung sollte die Stadt bis in die spätbyzantinische Zeit behalten und selbst für die jüngere Neuzeit finden sich Belege für zumindest kleinere Pilgeraktivitäten. Zentraler Wallfahrtsort war vor allem die Basilika über dem Grab des heiligen Johannes, der nach den literarischen Quellen die schwierige Aufgabe der kultischen Nachfolge der Stadtgöttin Artemis erfüllt zu haben scheint. Das christliche Pilgerziel verdankte seine Berühmtheit vor allem aber dem literarisch gut belegten Staubwunder des Johannes, das sich auch archäologisch sehr gut nachvollziehen lässt. Diese als „Manna“ bezeichnete Eulogie wurde offensichtlich in kleine Ampullen gefüllt und den Pilgerreisenden auf ihre Reise mitgegeben.

Ephesus was an important Christian pilgrimage center with an international reputation from the late antique/early Byzantine period onwards until the 14th century AD. There is even evidence of at least minor pilgrimage activities in the more recent modern period. The central place of pilgrimage was above all the basilica above the tomb of St. John, who, according to literary sources, seems to have fulfilled the difficult task of the cultic succession to the city goddess Artemis. However, the Christian pilgrimage destination owed its fame above all to John's well-documented miracle of dust, which can also be traced very well archaeologically. This eulogion, known as 'manna', was apparently filled into small ampoules and given to the pilgrims on their journey.

1. Einführung

Einleitend sei festgehalten, dass Eulogien in christlichem Kontext zunächst wörtlich genommen „das gute Wort“ bzw. „die gute Rede“ und in übertragenem Sinne auch das Gebet meint.¹ Des Weiteren konnten Eulogien in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten aber auch Substanzen benennen, die man während oder für liturgische Handlungen benötigte, so z. B. Wasser (für die Taufe), Öl (für die Salbung nach der Taufe) oder Brot (für die Eucharistie). Auch gibt es bereits im frühen 3. Jahr-



memo

Empfohlene Zitierweise:
Pülz, Andreas: Staub als Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Pilgerwesen. Das Fallbeispiel Ephesos. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, S. 50–69. doi: 10.25536/20251204.

1 Lampe 1978, S. 569f.

hundert n. Chr. einen Beleg, der das bei der Agape verwendete Brot als Eulogion bezeichnet.² In einem weiteren Schritt sollte sich die Bedeutung des Begriffes nochmals erweitern und sich auf zunächst profane Gegenstände bzw. Materialien beziehen, die durch das in Kontaktkommen mit Reliquien oder heiligen Stätten und/oder durch Weihung/Segnung selbst zu segenspendenden Gaben werden, die von den Pilger:innen von den jeweiligen besuchten heiligen Orten mit in die Heimat genommen werden konnten.³ Eulogia sind also wesentlich von Gegenständen, die die Pilger:innen lediglich als Andenken von ihren Reisen mitgebracht haben, zu unterscheiden. Ein sehr bekanntes paganes Beispiel einer Devotionalie aus Ephesos stellen im Übrigen die kleinen Modelle des Artemistempels dar, die von den Silberschmieden angefertigt und an die Besucher:innen verkauft worden sind.⁴

Bei den Eulogien, die den Pilgerreisenden auf ihrer Wallfahrt übergeben worden sind, handelt es sich in der Regel um Kontaktreliquien, also um Material, das mit Reliquien der ersten oder auch zweiten Ordnung in Berührung gekommen ist. Unter Reliquien der ersten Klasse werden Körperreliquien eines bzw. einer Heiligen verstanden, unter jenen der zweiten Klasse sind hingegen Gegenstände oder ist Material zu verstehen, die bzw. das von dem/der Heiligen zu Lebzeiten berührt oder benutzt worden ist (etwa von diesen getragene Kleidung wie Hemden, Gürtel, Schuhe etc.).⁵ Eine Ausnahme stellen hier die Eulogien dar, die noch zu Lebzeiten des heiligen Simeon Stylites des Älteren (gest. 459) an die Pilger:innen gingen. Hier handelt es sich etwa um Fäden/Haare vom (Fell-)Gewand oder um Essensreste (wie etwa Linsen); zudem wurden aus Öl und Staub aus dem direkten Umfeld des Heiligen Eulogien gefertigt und den Pilger:innen mitgegeben.⁶ Pilgereulogien „galten als gottgesandt und versprachen eine ihnen innewohnende heilige Kraft dank ihres Kontakts mit einer Reliquie. Diese Kraft sollte apotropäisch, prophylaktisch gegenüber Übeln aller Art und genesungsförderlich wirken“.⁷

Die Materialien, die als Pilgereulogien Verwendung fanden, waren sehr vielfältig und konnten sowohl aus flüssigen als auch aus festen Stoffen sowie aus Kombinationen unterschiedlichster Art bestehen. Großer Beliebtheit erfreute sich gesegnetes Wasser, das beispielhaft in den kleinasiatischen Pilgerzentren in Kolossae/Chonai (Erzengel Michael),⁸ Germia (Erzengel Michael)⁹ oder Hierapolis (hl. Philippus)¹⁰ ausgegeben worden ist.

Als Eulogion weit verbreitet war auch (Oliven-)Öl, das vor allem in Jerusalem an die Pilger:innen verteilt und hier durch Kontakt mit dem

2 Siehe Hippolyt: *Traditio Apostolica*, S. 24f. (Botte 1984, S. 66f.); Stuiber 1966, Sp. 921f.

3 Vgl. Kötting 1957, Sp. 862–871; Ritter 2019, S. 105–110. Aus der reichen Literatur zu den Forschungen zum Pilgerwesen in der Antike und dem Mittelalter vgl. vor allem Kötting 1980; Külzer 1994; Drbal 2018; Ariantzi/Eichner 2018.

4 Vgl. die Erzählung über die vom Silberschmied Demetrius in Ephesos inszenierten Tumulte (vgl. Apg. 19,23–40); allg. cf. Kötting 1980, S. 32–57; Fugger 2022, S. 292.

5 Zur schwierigen Frage von Kategorisierung und Klassifizierung von Reliquien vgl. etwa Smith 2015; zur Unterscheidung von Andenken bzw. Devotionalien siehe Ritter 2019, S. 107.

6 Vgl. hierzu Stuiber 1966, Sp. 927; Kötting 1980, S. 118f. Dagegen dürften die mit dem Bild des Styliten geschmückten Jetons in eine Zeit erst nach seinem Tode fallen. Siehe Ritter 2019, S. 122f.

7 Ritter 2019, S. 107; siehe auch Külzer 2025, Sp. 1231.

8 Kötting 1980, S. 166–171.

9 Niewöhner/Rheidt 2010.

10 D'Andria 2011–2012.

Kreuz Christi oder der Lampe am Grab Christi gewonnen wurde.¹¹ Aber auch im ägyptischen Abu Mina (hl. Menas) spielte Öl, das mit dem Grab des Heiligen in Berührung gekommen war, eine zentrale Rolle.¹² Berühmt ist schließlich das mit verschiedenen Pflanzen/Gewürzen angereicherte wohlduftende Öl (in den Quellen Myron genannt), das nach Kontakt mit Reliquien (etwa im Grab eines Heiligen) z.B. in Thessaloniki (hl. Demetrios, hl. Theodora) oder in Myra (hl. Nikolaus) in kleine Fläschchen abgefüllt den Pilger:innen als segenspendende Eulogie mitgegeben wurde.¹³ Belegt sind aber auch Mischungen von unterschiedlichen Stoffen, so eine aus Wachs und Öl gewonnene Salbe (κηρωτή), die als Schmerzmittel etwa für Konstantinopel (hl. Artemios/Oxeia, hl. Kosmas und hl. Damian/Kosmidion, hl. Therapon) belegt ist.¹⁴

Zu den festen Stoffen, aus denen Eulogien gewonnen und die an verschiedenen Orten der spätantiken und mittelalterlichen christlichen Oikumene den Gläubigen übergeben wurden, zählen darüber hinaus vor allem Sand und Staub sowie Erde. Zu den bekanntesten Pilgerorten mit Eulogien auf Basis dieser Materialien gehören etwa Amastris (hl. Hyacinthus)¹⁵, Euchaita (hl. Theodor),¹⁶ Qal'at Sim'an (hl. Simeon Stylites d. Ä.)¹⁷ sowie biblische Stätten wie der Ölberg in Jerusalem, von dem offensichtlich besonders viel Erde mitgenommen wurde. Daher befürchtete man auch, dass dieser allmählich abgetragen werden könnte.¹⁸ Das Eulogienmaterial Erde/Sand/Staub konnte entweder in Reinform und unbehandelt in kleinen Behältnissen oder aber auch weiterverarbeitet und beispielsweise zu ‚Jetons‘ gepresst oder gebrannt weitergegeben werden. Sie werden etwa bei Gregor von Tours als *tortulae* (Törtchen) bezeichnet.¹⁹ Darüber hinaus findet sich für die Eulogie Staub auch der Name Manna (μάννα – Pulver). So entquoll beispielsweise in Patras aus dem Grab des Apostels Andreas neben wohlduftendem Öl auch Manna, das ‚mehlartig‘ beschrieben wird und als Heilmittel gegen Krankheiten und Gebrechen Verwendung gefunden haben soll.²⁰ Und dem Staub aus der sogenannten Milchgrotte in Bethlehem schrieb man die Fähigkeit zu, „das etwaige Unvermögen junger Mütter, stillen zu können, zu beheben“.²¹

Aber auch in Ephesos und seinem in der gesamten Oikumene bekannten Pilgerzentrum, der Johannesbasilika, spielte Staub als Eulogienmaterial eine zentrale Rolle. Im Folgenden sei diese ephesische Eulogie näher beleuchtet und ihre Herkunft und Verwendung sowie ihre Wirksamkeit thematisiert. Dabei können sich die Überlegungen auf eine reiche schriftliche Überlieferung, die einen Zeitraum von etwa tausend Jahren abdeckt, stützen. Sehr hilfreich für die Studie ist zudem die Tatsache, dass der

11 Vgl. Ritter 2019, S. 111–116.

12 Grossmann 2018, S. 204; Engemann 1995, S. 226. Möglicherweise spielte aber auch gesegnetes Wasser als Eulogie eine Rolle, vgl. Kötting 1980, S. 199f. und 408.

13 Bakirtzis 1990; Bakirtzis 2002; Bauer 2013, S. 344–350 (Thessaloniki); Anrich 1913; Peschlow 1973/74; Niewöhner 2013 (Myra).

14 Cf. Kötting 1980, S. 211–222 und die Belege bei Ritter 2019, S. 108f.

15 Cf. Nicetae Paphlagonis Laudatio in Hyacinthum Amastrenum XIX 21f. (Patrologia Cursus Completus, Series Graeca = PG 105, Sp. 437–440); Ritter 2019, S. 109.

16 Kötting 1980, S. 161–166, bes. 164.

17 Kötting 1980, S. 119; Ritter 2019, S. 122–124.

18 Sulp. Severus, Chronica. II 33, 7f. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum = CSEL 1866/105, Sp. 437–440).

19 Greg. v. Tours: In gloria martyrum 6 (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum = MGH. SS. rer. Mer. I 2, Krusch 1885, S. 42); Kötting 1980, S. 407.

20 Greg. v. Tours: In gloria martyrum 30 (MGH. SS. rer. Mer. I 2, S. 55); Kötting 1980, S. 227.

21 Külzer 1994, S. 104.

archäologische Befund, also der erhaltene Denkmalbestand direkt mit den Beschreibungen in den literarischen Quellen in Beziehung gesetzt werden kann. Darüber hinaus scheinen auch die zahlreichen Kleinfunde, im Konkreten die Pilgerfläschchen/Ampullen zur Aufnahme der Eulogie, das gut rekonstruierbare Gesamtbild zu vervollständigen.

2. Die literarischen Quellen

Inhaltlicher Ausgangspunkt der bedeutendsten Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Ephesos ist eine legendenhafte Erzählung über das Leben und das Wirken des Jüngers und Evangelisten Johannes, dessen Missionsgebiet nach Eusebius von Caesarea Kleinasien dargestellt hat.²² Dieser Johannes – er wird in den Quellen auch mit dem Beinamen ‚Theologos‘ genannt – soll aber mit dem in der Basilika am Ayasoluk-Hügel verehrten Heiligen identisch sein.²³ In der Kirchengeschichte des Eusebius findet sich nicht nur der älteste Beleg für die Existenz eines Johannesgrabes in Ephesos,²⁴ sondern auch die erstmalige Erwähnung der apokryphen Johannesakten.²⁵ Sie datieren nach heutigem Kenntnisstand zum Teil in die zweite Hälfte des 2. bzw. in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. In diesen Akten werden zwei Aufenthalte des Heiligen in Ephesos erwähnt, wobei im Rahmen des ersten die bekannte Auseinandersetzung des Jüngers und Evangelisten mit den Tempelbesucher:innen im Artemision stattgefunden hat. Diese gipfelte letztlich in der partiellen Zerstörung des paganen Tempels alleine durch das Gebet des Heiligen.²⁶ Der zweite Aufenthalt des Johannes in Ephesos endet in seinem Heimgang, in den Akten ‚Metastasis‘ bezeichnet:

Er sagte zu Verus: ‚Nimm zwei Brüder mit Körben und Spaten und begleite mich‘. Verus zögerte nicht und führte aus, was von Johannes, dem Diener Gottes angeordnet worden war. Nun ging der selige Johannes aus dem Haus und schritt vor die Tore [...] Und als er zur Gedächtnisstätte eines unserer Brüder gekommen war, sagte er zu den jungen Männern: ‚Grabt Kinder!‘ Und jene gruben. Er aber setzte ihnen mehr zu und sagte: ‚Tiefer soll die Grube sein!‘ [...] Als aber die jungen Männer die Grube vollendet hatten, wie er es gewünscht hatte, da legte er, während wir nichts davon wußten, die Oberkleider ab und warf sie wie für ein Lager in die tiefe Grube und streckte im Untergewand die Hände zum Gebet empor“. „[...] Und als er sich versiegelt hatte, sagte er: ‚Du bist mit mir, Herr Jesus Christus‘; [und] legte sich in die Grube nieder, wo er seine Kleider ausgebreitet hatte. Und er sagte zu uns: ‚Friede mit euch, Brüder‘, und er gab freudig den Geist auf.“²⁷

22 Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae Libri Decem = Eus. Hist. Eccl. III 3, 1 (PG 20, Sp. 215f.).

23 Vgl. Eus. hist. eccl. III 23, 1–4 und 31, 1–3 (PG 20, Sp. 255–258 und Sp. 279f.). Zur viel diskutierten Frage nach dem ephesischen Johannes vgl. Karwiese 1995, S. 94–98 und vor allem Günther 1995, S. 88–123.

24 Eus. Hist. eccl. III 31, 3f und V 24, 3f. (PG 20, Sp. 279f. und Sp. 493–496).

25 Eus. hist. eccl. III 25, 6 (PG 20, Sp. 267f.); Gessel 1990; zum archäologischen Befund vgl. Pülz 2010, S. 78–85; Pülz 2012, S. 230–232.

26 Acta Iohannis cap. 38–42 (Corpus Christianorum Series Apocryphorum = CCSA 1, S. 219–223).

27 Acta Iohannis cap. 110f. und 115 (CCSA 1, S. 305–307 und 315); Gessel 1990, S. 111f.; Foss 1979, S. 32–36.

Während Johannes nach diesen Formulierungen also im Grab liegend verstarb, war der Leib des Heiligen nach späteren Texterweiterungen bereits tags darauf bzw. nach drei Tagen nicht mehr aufzufinden, da Johannes entrückt worden sei. In einer weiteren Version fanden die Brüder am nächsten Tag nur mehr die Sandalen am leeren Grab. Zudem sahen sie in diesem die Erde ‚sprudeln‘. Dieses Sprudeln bzw. das Hervorquellen einer Substanz aus dem leeren Grab des Johannes wird im Übrigen im 6. Jahrhundert nochmals in der sog. Passio des Iohannis des Melito von Laodikeia und bei Ephraim von Antiochien erwähnt.²⁸ Bereits zu Beginn des 5. Jahrhunderts berichtet Augustinus unter ausdrücklicher Berufung auf apokryphe Quellen sehr ausführlich über Johannes in Ephesos. Demnach sei dieser nämlich nicht gestorben, sondern vielmehr nur eingeschlafen, jedoch – da man ihn für tot hielt – letztlich bestattet worden. Bis zur Wiederkehr des Herrn würde dieser Zustand aber anhalten, wobei Augustinus hier einen Bezug auf Joh. 21, 22–23 herstellt.²⁹ Und gleichsam als Beweis dieses Schlafens würde sein Atem in regelmäßigen Abständen den umliegenden Staub (*pulvis*) in seiner Grabkammer aufwirbeln, womit dieser letztlich aus der Tiefe, i.e. der Grabkammer an die Oberfläche geweht/geblasen werde ([...] *non defunctum, sed defuncto similem cubuisse, et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat sic manere, suamque vitam scaturigine pulveris indicare; qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli*). Augustinus vermeidet es im Übrigen, seine persönliche Meinung zu diesen Vorgängen zu formulieren. Er unterstreicht aber, dass diejenigen Personen, die davon berichten würden, vertrauenswürdig seien und man letztlich bei der Autopsie schon sehen werde, ob die dementsprechenden Erzählungen zutreffen oder nicht (*Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat vel patiatur terra quod dicitur; quia et revera non a levibus hominibus id audivimus*).³⁰

Der älteste Beleg für den ephesischen Staub auch außerhalb Kleinasien wird bereits in das ausgehende 4. bzw. beginnende 5. Jahrhundert datiert. Denn die christliche Gemeinde in Aquileia scheint schon zur Zeit ihres Bischofs Chromatius (gest. 407) den Staub aus dem johanneischen Grab als Reliquie besessen zu haben.³¹

Aus mittelalterlichen Quellen ist schließlich bekannt, dass dieses Manna im Zentrum zweier Feste pro Jahr stand. Im Konkreten handelt es sich um die Gedenkfeier anlässlich der Metastasis des Heiligen (26. September) sowie um das sog. ‚Erntefest‘ des Manna (8. Mai). So ist für letzteres Fest im Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanum (10. Jahrhundert) vermerkt: *An diesem Tage weht aus dem Grab des Theologen Johannes alljährlich heiliger Staub, den die einheimischen ‚Manna‘ nennen. Die Pilger nehmen ihn und gebrauchen ihn als Heilmittel für allerlei Leiden, zur Heilung der Seele und zur Kräftigung des Leibes*.³²

²⁸ Schäferdiek 1997, S. 190 mit Quellenangaben.

²⁹ Hier findet eine Frage des Petrus an Christus zum weiteren Schicksal des Johannes, wobei die Jünger die Antwort missverstehen und glauben, Johannes werde nicht sterben, sondern bis zur Wiederkehr Christi am jüngsten Tag auf der Erde bleiben.

³⁰ Augustinus – In Evangelium Iohannis Tractatus 124, 2 (CCSL 36, S. 681f.).

³¹ Schäferdiek 1997, S. 190 mit Quellenangabe.

³² Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. = Propylaeum Ad Acta Sanctorum Novembris = Propyl. Ad AA. SS. Nov., S. 665; Übersetzung nach Kötting 1980, S. 177.

Eine weitere literarische Quelle des 10. Jahrhunderts liegt mit der Vita des Johannes des Symeon Metaphrastes vor, die vom feinen, alle Krankheiten heilenden Staub aus dem Grab des Johannes berichtet, der während der Feiern an alle Anwesende verteilt wurde.³³

Eine sehr ausführliche Beschreibung der Begebenheiten rund um das Grab des Johannes findet sich schließlich noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. So berichtet der katalanische Chronist Ramon Muntaner,³⁴ dass einmal im Jahr anlässlich der Johannesfeierlichkeiten der Staub während der Vespers wie ein Wasserstrahl durch eine Marmorplatte im Altarraum aufgestiegen sei. Dieses Manna aber sei in Kombination mit Wasser oder Wein ein Heilmittel gegen verschiedenste Krankheiten gewesen, das auch in Seenöten geholfen habe:

And in the said place, Ephesus, is the tomb which monsenyer Saint John the Evangelist entered when he had taken leave of the people; and then a cloud as of fire was seen, in which, it is believed, he ascended to Heaven, body and soul. And this would well seem to be so, from the miracle which is seen every year at his tomb; namely, that on Saint Stephen's day, every year, at the hour of vespers, there comes out of the tomb (which is four-cornered and stands at the foot of the altar and has a beautiful marble slab on the top, full twelve palms long and five broad) and in the middle of the slab there are nine very small holes, and out of these holes, as vespers are being sung on St. Stephen's day (on which day the vespers are of St. John), manna like sand comes out of each hole and rises a full palm high from the slab, as a jet of water rises up. ... and it lasts all night and then all Saint John's day until sunset. There is so much of this manna, by the time the sun has set and it has ceased to issue out, that, altogether, there are of it full three cuarteras of Barcelona. And this manna is marvelously good for many things; for instance he who drinks it when he feels fever coming on will never have fever again. Also, if a lady is in travail and cannot bring forth, if she drinks it with water or with wine, she will be delivered at once. And again, if there is a storm at sea and some of the manna is thrown in the sea three times in the name of the holy Trinity and Our Lady Saint Mary and the Blessed Saint John the Evangelist, at once the storm ceases. And again, he who suffers from gall stones, and drinks it in the said names, recovers at once. And some of this manna is given to all pilgrims who come there; but it only appears once a year.³⁵

Zusammenfassend kann also festgehalten werden, dass das Staubwunder des Johannes und das wunderwirkende und segensspendende Manna, das ab dem 4. Jahrhundert den Pilger:innen als Eulogie mitgegeben worden war, literarisch sehr gut belegt ist. Hinzu kommen literarische Quellen, die zwar eine Pilgerfahrt an das Grab des Johannes anführen, dabei aber keinen Bezug zum Staubwunder und zur Eulogie aufweisen. Auswahlweise angeführt seien etwa für das 4. Jahrhundert die Pilgerin Egeria/Aetheria³⁶ und für das 5. Jahrhundert Kaiser Theodosius II., der kurz vor seinem Tode im Jahre 450 Johannes an dessen Grab

33 Symeon Metaphrastes, Vita S. Ioannis Evangelista 7 (PG 117, Sp. 704 f.); vgl. auch das Menologium Graecorum, 88 (PG 117, Sp. 441/442).

34 Vgl. Muntaner cap. 206 (Lanz 1844, S. 371).

35 Englische Übersetzung: Goodenough 1921, S. 499f.; Foss 1979, S. 127.

36 Egeria. Itinerarium 23, 10 (Röwekamp 2017, S. 206f.).

hinsichtlich seines Nachfolgers um Rat gebeten hatte.³⁷ Zu diesem pilgerte im 6. Jahrhundert auch ein Anachoret aus Palästina³⁸ und in den Jahren zwischen 724 und 726 ferner der Wallfahrer Willibald von Eichstätt.³⁹ Für das ausgehende 8. Jahrhundert ist zudem ein Besuch des Kaisers Konstantin VI. aus Dankbarkeit nach dessen Sieg über die Araber bezeugt.⁴⁰ Auch für das 12. Jahrhundert sind Pilger:innen noch belegt, so etwa der slawische Abt Daniel.⁴¹ Darüber hinaus sind Besuche für das 13. und 14. Jahrhundert überliefert, auch wenn die Kirche im Zuge ihres wechselhaften Schicksals zu diesem Zeitpunkt ihre liturgische Funktion bereits eingebüßt hatte.⁴² So konnte man nach Auskunft des Ludolph von Suchem (Sudheim) um 1340 das Grab des Johannes noch gegen Bezahlung besuchen, obwohl zu diesem Zeitpunkt einige Teile der Anlage zu einem Kaufhaus, andere wiederum zu einer Moschee (von deren Minarett heute nur mehr einige wenige Stufen im Bereich des Exonarthex der Basilika zeugen) umfunktioniert worden waren.⁴³

3. Die archäologische Evidenz

Lassen sich dieses literarisch über die Jahrhunderte hinweg also mehrfach belegte Wunder und das Grab des Heiligen in der Johannesbasilika (**Abb. 1**) von Ephesos auch archäologisch nachweisen?⁴⁴ Den einzigen literarischen Hinweis auf das Grab und auf die Örtlichkeit bietet Gregor von Tours, der von einem dachlosen Raum mit vier Wänden nahe der Hügelspitze spricht: *Sunt autem in summitate montis illius proximi quattuor sine tecto parietes*.⁴⁵ Mit dieser Formulierung bezog sich Gregor aber nicht auf die Anlage des 6. Jahrhunderts, sondern auf eine Zeit, als der Grabraum des Johannes (**Abb. 2, Nr. I**) und die anderen drei ebenfalls in den anstehenden Felsen geschlagenen Kammern (sie waren über kurze Gangbereiche miteinander verbunden [**Abb. 2, Nr. II–IV**]) noch nicht unter dem Altarbereich der späteren Basilika zu liegen gekommen waren. Vielleicht ist mit Gregors Formulierung also die erste bauliche Maßnahme über dem Heiligengrab gemeint, im Konkreten, die zu Beginn des 4. Jahrhunderts über den Kammern errichtete kleine Memoria in Form eines Tetrapylons,⁴⁶



Abb. 1 Johannesbasilika, Presbyterium; Blick nach Westen (Foto A. Pülz, © ÖAI/ÖAW).

37 Georgios Cedrenos. *Compendium Historiarum* I cap. 343 (PG 121, Sp. 602).

38 Johannes Moschos *Pratum Spirituale* 180 (PG 87/3, Sp. 3052).

39 Willibaldus 1874, S. 20.

40 Theophanis *Chronographia* 6287 = ad annum 794/95 n. Chr. (De Boor 1883, S. 469); vgl. Mango/Scott 1997, S. 645.

41 Wilson 1895, S. 5f.

42 Vgl. dazu die Zusammenfassung bei Wohlers-Scharf 1995, S. 18f.

43 Ludolph v. Suchem: *De itinere terrae sanctae* cap. 18 (Deycks 1851, S. 24).

44 Näheres zur Baugeschichte der Johannesbasilika siehe Hörmann 1951; Restle 1971, S. 180–192; Foss 1979, S. 87–92, 125–127, 135f., 144–148; Thiel 2005; Zu den unterschiedlichen Bauphasen der frühbyzantinischen Zeit vgl. besonders: Karydis 2015.

45 Greg. v. Tours: *In gloria martyrum* I 29 (MGH. SS. rer. Mer. I 2, Krusch 1885, S. 55): *Sunt autem in summitate montis illius proximi quattuor sine tecto parietes*.

46 Restle 1995, S. 469f.; Hörmann 1951, S. 179–199; Hellenkemper 1995, S. 260–271.

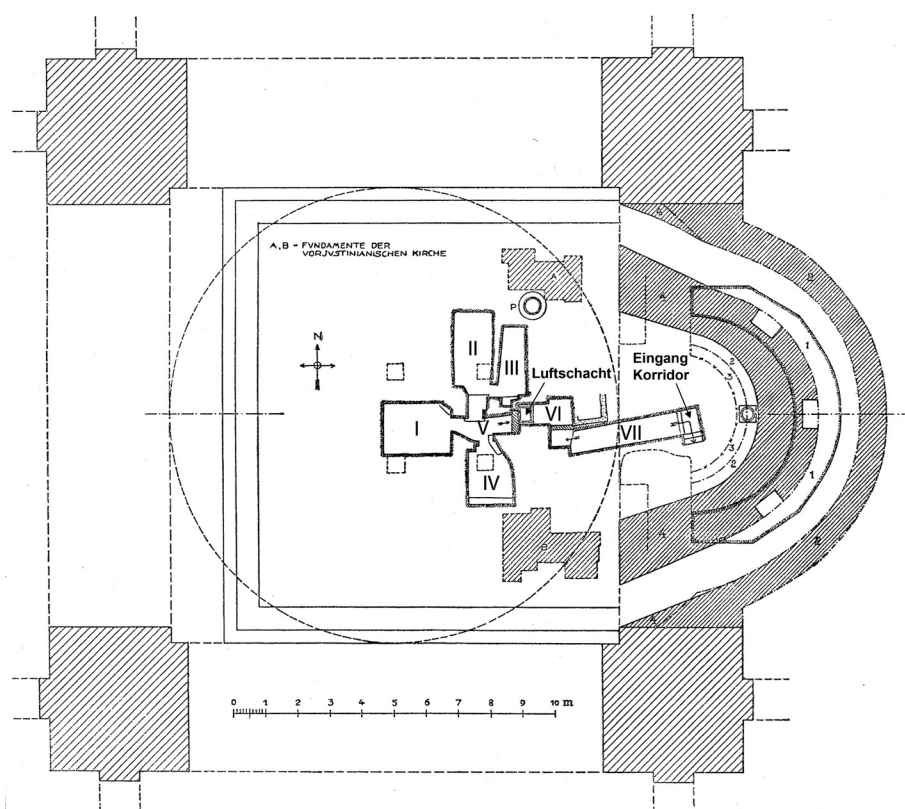


Abb. 2 Johannesbasilika, Plan der Grabkammern unter dem Altarbereich (Hörmann 1951, 198, Abb. 55).

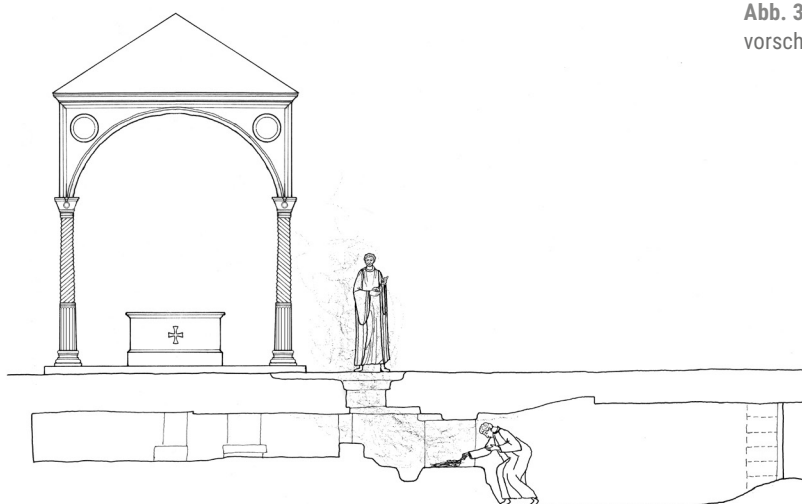
dessen Interkolumnien noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit Wänden verschlossen worden sind. Auch wurde in dieser Phase eine Apsis an der Ostseite angesetzt. Wann diese $19,5 \times 18,5$ m große Memoria aber durch jene basilikale Anlage ersetzt wurde, in der sich nach dem Zeugnis des Cyrill auch die Konzilsväter von 431 zum Gebet versammelt hatten,⁴⁷ ist nicht gesichert. Aufgrund der archäologischen Befunde scheint aber eine Datierung der 80 m langen Anlage in das ausgehende 4. bzw. beginnende 5. Jahrhundert wahrscheinlich zu sein. Schließlich berichtet Prokopios, dass Kaiser Justinian I. im 6. Jahrhundert den Abriss und vollkommenen Neubau der Johanneskirche in Auftrag gegeben habe, da die alte Kirche mittlerweile baufällig und zudem zu klein (um den Anforderungen eines Pilgerzentrums gerecht werden zu können?) gewesen sei.⁴⁸ Diese monumentale Anlage erreichte letztlich zusammen mit dem vorgeblendeten Atrium ein Ausmaß von $130 \text{ m} \times 70 \text{ m}$, wobei unter der mächtigen Vierungskuppel der Kirche der Altarbereich mit dem darunter befindlichen Grab zu liegen kam.

Das Kammersystem, im Konkreten das direkt unter dem Altar liegende Grab des Heiligen (**Abb. 2, Nr. I**), war sicherlich das eigentliche ‚Kultzentrum‘. Allerdings war dieses wie auch die anderen kleinen Grabkammern angesichts der lichten Höhe von lediglich 70 cm nicht begehbar, wodurch sie also nicht für den Besuch durch Gläubige ausgelegt waren. Auch der wohl später, im Zuge der Basilikaerrichtung angelegte Zugangskorridor (**Abb. 2, Nr. VII**) eignete sich offensichtlich nicht für den Besuch einer Vielzahl von Pilger:innen, da seine Höhe von bis zu 1,4 m (Breite: 70–80 cm)

⁴⁷ Cyrillus Alexandrinus. *Homiliae Diversae* 1 div. (PG 77, Sp. 938 D).

⁴⁸ Prokopios. *De Aedificiis* 5, 1, 4–6 (Dewing /Downey 1971, S. 316 und 318). Zur Vermutung, der Neubau wäre bereits von Justin I. in Angriff genommen worden, vgl. Restle 1971, S. 190; Verzone 1982, S. 218–222; Büyükkolancı 1995, S. 602.

Abb. 3 Johannesbasilika, Staubwunder, Rekonstruktionsvorschlag (gez. N. Pieper, © ÖAI/ÖAW).



lediglich ein gebücktes Gehen erlaubt hätte. Zudem fehlt ein weiterer Ein- bzw. Ausgang in die oder aus den unterirdischen Kammern, womit lediglich eine sehr begrenzte Anzahl von Besucher:innen/Pilger:innen sich zur gleichen Zeit im Gang aufhalten hätten können. Somit weist der *in situ* Befund wohl darauf hin, dass der Gang lediglich im Zusammenhang mit dem Staubwunder, i.e. mit der Gewinnung des Eulogions Verwendung fand. Es liegt nahe, dass es wohl vor allem Klerikern (Diakonen?) vorbehalten gewesen sein wird, sich in das Kammersystem zu zwängen, um hier den Staub für das vermeintliche Wunder aufzuwirbeln.

Der archäologische Befund erlaubt es, die Gewinnung des „Manna“ und wohl auch die Inszenierung des Staubwunders in Ephesos in seinen Grundzügen zu rekonstruieren (**Abb. 3**).⁴⁹ Im Konkreten sei auf einen Luftschacht am westlichen Ende von Raum VI (**Abb. 2, Nr. VI**) hingewiesen, der eine direkte Verbindung mit dem darüberliegenden Presbyteriums-bereich der Kirche herstellte. Es handelt sich hierbei offensichtlich genau um jene Stelle, an der laut Muntaner⁵⁰ noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts das Manna aus einer Marmorplatte mit neun Löchern hervorgequollen sein soll. Nach Ausweis des archäologischen Befundes⁵¹ war dieser Schacht in frühbyzantinischer Zeit allerdings nicht mit einer Platte abgedeckt. Vielmehr weist die Austrittsstelle im Fußboden des 6. Jahrhunderts auf eine rechteckige Marmorfassung (**Abb. 1**) hin, wobei noch die Standspuren von kleinen Säulchen an den vier Ecken erhalten geblieben sind.⁵² Vielleicht darf hier also eine Tischplatte auf vier Füßen rekonstruiert werden, zwischen denen der aufsteigende Staub in den Altarraum gelangen konnte. Für die an der Presbyteriumsabschran-kung stehenden Pilger:innen muss diese Austrittsstelle des Staubes hinter dem Altarstandplatz aber gut sichtbar gewesen sein. Dieses als Eulogie übergebene Manna sollte nach Auskunft von Muntaner mit Wasser oder Wein vermischt getrunken werden. Nach derzeitigem Kenntnisstand ist allerdings nicht mehr zu klären, ob auch diese flüssigen Substanzen den Pilger:innen gereicht wurden. Zwar fand sich an der nördlichen Ecke der

⁴⁹ Pülz 2010, S. 81 Abb. 6; Pülz 2012, S. 232 Abb. 3; vgl. auch Hörmann 1951, S. 180f.; Kötting 1980, S. 176f.

⁵⁰ Vgl. Muntaner, cap. 206 (Lanz 1844, S. 371).

⁵¹ Hörmann 1951, S. 186 und Taf. XL.

⁵² Angesichts von runden und rechteckigen Einlassungen ist hier von zwei unterschiedlichen Phasen auszugehen.

Grabanlage ein in den Boden eingelassener Tonpithos, der vom Estrichboden vollkommen abgedeckt gewesen sein muss,⁵³ doch erlaubt der heutige Befund nicht mehr zu entscheiden, wie und wo dieses Wasser aufgefangen und abgefüllt werden konnte und ob es mit dem Staubwunder in Beziehung zu setzen ist.

4. Pilgerfläschchen – Ampullen

In welchen Behältnissen wurde das ephesische Manna aber den Pilger:innen mitgegeben? Es liegt nahe, hier eine spezielle Ampullenart namhaft zu machen, die besonders im kleinasiatischen Raum verbreitet war und dementsprechend in der wissenschaftlichen Literatur unter dem Namen ‚Kleinasiatische Pilgerampullen‘ geführt wird.⁵⁴ Der in das 5. bis 7. Jahrhundert datierende Typus war in der Regel etwa 4 bis 8 cm groß und wies durchwegs zwei Durchlochungen auf, die auf ein Tragen der kleinen Fläschchen um den Hals hinweisen. Wie die auffallenden dekortypologischen Beziehungen bzw. Parallelen zwischen den ephesischen Lampen und den Fläschchen sowie die fabric-Übereinstimmungen aber nahelegen, scheint diese Ampullengruppe vornehmlich in Ephesos hergestellt worden zu sein.⁵⁵ Gegen einen ausschließlichen Produktionsort Ephesos spricht allerdings das breite Spektrum an unterschiedlichen Dekor-motiven auf den Pilgerfläschchen, weshalb eine parallele Herstellung in mehreren Städten Kleinasiens anzunehmen ist. Ein solcher Ansatz würde auch erklären, warum die Mehrzahl der bekannten Bildmotive keinen direkten ephesischen Bezug zeigt.⁵⁶

Kleine Behältnisse in Form kleinerer Flaschen oder Ampullen, die dem Transport von segenspendenden Materialien wie Öl, Wasser oder Erde/Staub dienten, sind für die frühbyzantinische Zeit vielfach belegt. Besondere Verbreitung erfreuten sich etwa die sog. Menasampullen, deren bildlicher Schmuck fast ausschließlich den namensgebenden Heiligen bzw. sein Heiligtum Abu Mena in Ägypten zum Inhalt hatten.⁵⁷ Ähnliches gilt auch für die sog. Palästinischen Pilgerampullen mit ihrer auf Christus bzw. auf mit ihm verbundenen heiligen Stättenweisenden Ikonographie.⁵⁸ Dagegen zeigt der Bildschmuck der ‚kleinasiatischen‘ Ampullen ein sehr heterogenes Motivspektrum. So erfreuten sich unter den nichtfiguralen Darstellungen besonders das Kreuz sowie verschiedene Rosettenformen großer Beliebtheit. Unter den figuralen Motiven finden sich Tierdarstellungen, wie etwa Buckelrinder, Adler, Esel oder Bären. Bei den anthropomorphen Darstellungen überwiegen schließlich frontal wiedergegebene Personen mit einem vor die Brust gehaltenem Buch/Codex (**Abb. 4**). Bei keinem der bekannten Beispiele ist ein Nimbus gesichert. Dies gilt auch für jene Abbildungen von Personen, die aufgrund der beigegebenen

53 Keil 1929, S. 59f. mit Abb. 36; Kötting 1980, S. 177.

54 Auswahl der neueren Literatur bei Pülz 2017, S. 266f., Fn. 1.

55 Vgl. Ladstätter 2019, S. 52 und Ladstätter 2010, S. 507.

56 Anderson 2004, S. 83: „The diversity of characters appearing on ampullae should be taken to indicate that the flasks were associated with a range of saints and shrines“ und S. 88: „Variations in fabric and design suggest that ampullae were produced at more than one site“.

57 Vgl. Witt 2000, S. 33–60, sowie Metzger 1981, S. 9–16, Kat. Nr. 1–96.

58 Siehe u.a. Grabar 1958; Engemann 1973; Hunter-Crawley 2012; Krueger 2015; Bergmeier 2018 mit weiterführender Literatur.



Abb. 4 Johannesbasilika, Ampulle mit Heiligen (Ladstätter 2010, S. 507 Abb. 18).

Attribute oder der Beischriften eindeutig benannt werden können. Exemplarisch hervorgehoben seien hier etwa die Ampullen mit der Büste des beischriftlich gesicherten Apostels Andreas.⁵⁹ Darüber hinaus finden sich zahlreiche Beispiele von reitenden Männern und Frauen oder auch Personen in einem Schiff. Diese Motive scheinen auf den ersten Blick auf biblische Themen, im Konkreten auf den Einzug Jesu in Jerusalem (Mt. 21, 1–11) bzw. um die Flucht nach Ägypten (Mt. 2, 13) oder auf die Beschwichtigung des Seesturmes (Mk. 4, 35–41) zu weisen. Allerdings unterscheiden sich die Darstellungen auf den Ampullen deutlich von der für die frühbyzantinische Zeit gesicherten Ikonographie der genannten Bibelszenen, weshalb mit großer Wahrscheinlichkeit eine Interpretation der dargestellten Personen als Pilger:innen naheliegt. Das schließt aber keineswegs eine zumindest inhaltliche Bezugnahme auf die betreffenden biblischen Ereignisse aus.⁶⁰

Die Pilgerreisenden erhofften sich von der mitgeführten Eulogie also einen besonderen Schutz auch auf ihrer mitunter beschwerlichen und gefährlichen Reise. Diese konnte über den Landweg erfolgen (zu Fuß, oder mit Hilfe von Reittieren wie Esel oder Pferd) oder auch auf dem Wasser. Dementsprechend findet sich das Motiv eines Segelbootes mit drei darin sitzenden Personen auf den ephesischen Ampullen. Aber auch die bereits genannten Menasampullen kennen dieses Motiv, das auf der jeweils gegenüberliegenden Flaschenseite die Darstellung des heiligen Menas zeigt.⁶¹ Eine vergleichbare Kombination ist für die ephesischen Ampullen belegt, denn bei diesen wurde die Schiffsszene mit der Darstellung des Lokalheiligen, i. e. Johannes, kombiniert. Er wird auf den Ampullen in der Regel als ältere Person mit vollem Bart dargestellt, wobei Johannes vielfach unter einer Bogenarchitektur steht bzw. von dieser bekrönt wird.⁶² Es würde sich zumindest anbieten und zudem naheliegen, in dieser

59 Exemplarisch hervorgehoben seien die Ampullen mit der Büste des beischriftlich gesicherten Apostels Andreas (Metzger 1981, S. 49, Kat. Nr. 123–125) bzw. des Apostels Petrus (Metzger 1981, S. 46, Kat. Nr. 116).

60 Vikan 1991, S. 84.

61 Witt 2000, S. 58 und 132, Nr. 22.

62 Metzger 1981, Kat. Nr. 104–112.



Abb. 5 Johannesbasilika, Ampulle mit Fassadenarchitektur unter Ziborium (Pülz 2017, S. 501 Abb. XIV-1).



Abb. 6 Johannesbasilika, Ampulle mit Kreuz auf Sockel unter Ziborium (Pülz 2017, S. 502 Abb. XIV-3).

Architektur eine Anspielung oder einen Hinweis auf das Ziborium der Johannesbasilika über dem Altar und dem Grab des Heiligen zu vermuten. Auch eine aus dem kleinasiatischen Sardis stammende Ampulle zeigt Johannes in dieser Weise wiedergegeben. Beigefügt findet sich zudem eine Beischrift, in der der Heilige um Schutz und Hilfe gebeten wird: BOEIOE T(O)YC ΞEN(O)YC (Erbarme dich der Fremden, i.e. der Reisenden).⁶³

Hervorgehoben sei auch eine mehrfach belegte Motivkombination auf den beiden Flaschenhälften, die in der Forschung sehr kontrovers und heterogen interpretiert wird. Im Konkreten handelt es sich auf der einen Seite um die Darstellung einer Fassadenarchitektur unter einem nahezu halbkreisförmigen Bogen (**Abb. 5**). Dieser ruht auf zwei mit Kanneluren geschmückten Säulen. Die Fassade unter der Arkade weist eine geöffnete Tür auf, in der eine bärtige Person mit langem Gewand und vor die Brust gehaltenem Buch steht. In der Forschungsliteratur wird die genannte Darstellung sehr unterschiedlich interpretiert. So finden sich etwa die Deutung als Auferweckung des Lazarus, als symbolische Tür am Übergang vom Leben zum Tod, als Auferstehung Christi oder auch als unbestimmter Heiliger.⁶⁴ Zu den genannten Interpretationsvorschlägen des Aediculamotivs kommt nunmehr auch die Deutung als Grab des Philippos in Hierapolis⁶⁵ und zuletzt als Grab des Johannes in Ephesos⁶⁶ hinzu.

⁶³ Greenewalt/Rautman 1998, S. 486, Abb. 13.

⁶⁴ Pülz 2017, S. 274–276.

⁶⁵ D'Andria 2011–2012, S. 46: „La rappresentazione della tomba in questi esemplari presenta alcune significative coincidenze con la facciata della tomba C127, per la presenza delle colonnine a scanalature oblique ai due lati, e dell'arco sormontante la conchiglia sopra l'ingresso. Ritengo dunque sostenibile l'ipotesi che queste ampolle dei pellegrini possano attribuirsi ad una fabbrica ierapolitana attiva nell'ambito del Santuario di S. Filippo.“ Vgl. auch die zeichnerische Rekonstruktion des Philippusgrabes S. 27, Abb. 18. Siehe zudem Leo Imperiale 2016, S. 667–669.

⁶⁶ Zaleskaya 1999, S. 356 und vor allem Pülz 2017, S. 277–280.

Dass es sich bei der Ampullendarstellung um das Ziborium der Johannesbasilika handelt, kann letztlich nur vorgeschlagen, aber nicht bewiesen werden. Auch sind die heute aufrechtstehenden Säulenschäfte des Ziboriums (**Abb. 1**), die wie jene auf den Ampullen ebenfalls Kanneluren aufweisen, kein schlagkräftiger Beweis, handelt es sich hierbei doch um Spolienmaterial, dessen ehemalige Zugehörigkeit zum Ziborium aufgrund der Fundsituation keineswegs gesichert ist.⁶⁷ Letztlich ist bei der Ampullendarstellung eine ikonographische Verkürzung vorauszusetzen, bei welcher der ziboriumsbekrönte Altartisch durch das direkt darunter liegende Grab ersetzt wird. In der offenen Tür steht der Grabherr – der vermeintlich verstorbene, laut Legende aber nur schlafende Johannes. Er hält ein Buch vor seiner Brust, das demnach als Evangeliar bzw. als das Buch der Offenbarung zu interpretieren ist. Letztere gehört auch zu den für das Mittelalter überlieferten Reliquien in der Johannesbasilika. So werden neben dem Original der Apokalypse noch ein Kreuzpartikel und ein Hemd, das von der Gottesmutter gewebt und dem Lieblingsjünger geschenkt worden ist, erwähnt.⁶⁸

Welches Motiv findet sich aber auf der anderen Flaschenhälfte? Alle heute bekannten Ampullen mit Grab und Ziborium zeigen auf der gegenüberliegenden Flaschenseite durchwegs dasselbe Motiv (**Abb. 6**). Dabei handelt es sich um eine Bogenarchitektur, unter der ein hoher zylindrischer Sockel wiedergegeben ist. Auf diesem ist ein großes Kreuz mit sich leicht erweiternden Hastenenden wiedergegeben. Unter Hinweis auf die ikonographischen Ähnlichkeiten wird dieses Motiv zumeist als Grab Christi interpretiert. Darüber hinaus wird aber auch ein ephesischer Zusammenhang (Grab des Johannes) bzw. eine Deutung als Triumphkreuz (Sieg über den Tod) ventiliert. Diesen Ansätzen wurde zuletzt ein weiterer Vorschlag hinzugefügt und die Darstellung mit dem Staubwunder des Johannes in Verbindung gebracht.⁶⁹ Im Konkreten könnte es sich um die oben genannte Austrittsstelle des Manna handeln, das unter dem Altar aufgewirbelt und im Presbyteriumsbereich ausgetreten ist. Allerdings muss dezidiert darauf hingewiesen werden, dass der archäologische Befund sowie der *in situ* – Bestand vor Ort eindeutig auf eine rechteckige Tischkonstruktion hinweisen (auf der auch ein Kreuz aufgestellt gewesen sein könnte), während auf den Ampullen eine zylindrische Konstruktion abgebildet ist. Vielleicht lässt sich diese Diskrepanz aber mit unterschiedlichen Phasen erklären, wobei die auf den Ampullen abgebildete Gestaltung der Staubaustrittsstelle wohl die ältere (vorjustinianische?) sein müsste.⁷⁰ Abschließend sei festgehalten, dass die beiden Bildmotive auf den genannten Ampullen also mit einem ausschließlich ephesischen bzw. johanneischen Bezug interpretiert werden können, wobei sie offensichtlich ein fixes Bildpaar mit einer engen inhaltlichen Beziehung zueinander darstellen. Sie zeigen auf der einen Seite das Grab des Johannes und auf der anderen Seite die Stelle seines Staubwunders.⁷¹

67 Siehe hierzu Hörmann 1951, S. 138f. (Säulenschaft), 174f. (Ziboriums-Rekonstruktion); siehe auch Thiel 2005, S. 63–65.

68 Muntaner, cap. 234: „[...] E la tercera reliquia era un libre que sapella Pocalipsi, qui era escrit ab lletres daur per la ma propria del benauenturat mosenyher sent loan: e en les cubertes hauia axi mateix una gran riquesa de pedres precioses.“ (Lanz 1844, S. 419); Pülz 2010, S. 83.

69 Pülz 2017, S. 280–282; Hörmann 1951, S. 186 und Taf. XL.

70 Zum archäologischen Befund im Presbyteriumsbereich vgl. Hörmann 1951, S. 179–190.

71 Pülz 2017, S. 282.

Finden sich auf den sog. Kleinasiatischen Pilgerampullen aber noch weitere Motive, die mit der Stadt Ephesos in Verbindung gebracht werden könnten? In den literarischen Quellen belegt ist ja eine Vielzahl an weiteren Märtyrern und Heiligen,⁷² unter denen die sieben Jünglinge (Sieben Schläfer), über deren Schicksal bereits Gregor von Tours⁷³ berichtete, besondere Erwähnung verdienen. Denn auch ihre Gräber in der nach ihnen benannten Nekropole im Osten der Stadt wird in den oben genannten Pilgerberichten immer wieder als Ziel von Wallfahrten genannt.⁷⁴ Leider ist es nach dem heutigen Kenntnisstand aber (noch) nicht möglich festzustellen, ob unter den zahlreichen dargestellten Personen auch die Jünglinge zu finden sind. In dieser Hinsicht würden sich aber jene Ampullen anbieten, die – wie bereits erwähnt – auf der einen Seite Johannes unter einem Bogen, auf der gegenüberliegenden Ampullenseite aber jeweils eine bartlose Figur mit kurzem Haar zeigen (**Abb. 4**). Die Personen halten jeweils ein Buch vor der Brust.⁷⁵ Darüber hinaus gibt es auch Ampullen mit bartlosen, wohl jüngeren Personen als Büste wiederum mit Buch vor der Brust dargestellt. Und auch in diesen Fällen wird das Motiv auf der gegenüberliegenden Seite jeweils mit älteren, bärtigen Personen kombiniert.⁷⁶ Sollte bei den genannten Ampullen, die wiederum fixe Motivpaarungen aufweisen, also eine Kombination aus den bekanntesten Heiligen der Stadt (Johannes und die Sieben Schläfer) gegeben sein?

Mit Ephesos untrennbar verbunden ist aber auch die Gottesmutter Maria und das dritte Ökumenische Konzil, welches 431 zur Klärung der Frage nach dem Verhältnis der beiden Naturen Christi und daraus resultierend der Bezeichnung Marias als Theotokos oder Christotokos in der Stadt getagt hatte. Es liegt nahe, angesichts der erfolgten Dogmatisierung Mariens als ‚Gottesgebärerin‘ auch mit einer besonderen Verehrung der Muttergottes in Ephesos bereits in frühbyzantinischer Zeit zu rechnen.

5. Ein neuzeitlicher Befund

Allerdings sprechen die oben genannten literarischen Quellen für die spätantike und byzantinische Zeit eindeutig für eine Konzentration auf die Verehrung des heiligen Johannes. Es war offensichtlich nicht die Gottesmutter, sondern der Apostel und Evangelist Johannes, dem man die schwierige Aufgabe der Auseinandersetzung mit der mächtigen paganen Muttergottheit Artemis übertragen hatte und der letztlich auch das Erbe der ephesischen Stadtgöttin antreten sollte. Dementsprechend kann es nicht verwundern, dass sich auch in der patristischen Literatur keine Hinweise finden, die eine direkte Beziehung zwischen Artemis und Maria herstellten. Gegen eine Artemis-Kultnachfolge in Ephesos durch Maria spricht aber nicht nur die fehlende direkte Beziehung, sondern vor allem die Tatsache, dass für die gesamte byzantinische Zeit keine spezielle Marienverehrung in der ehemaligen Metropolis Asiae belegt ist. So finden sich in den Quellen keine Hinweise auf besondere Stätten in Ephesos, mit

72 Pillinger 1996.

73 Greg. v. Tours: In gloria martyrum 1, 94 (MGH. SS. rer. Mer. I 2, Krusch 1885, S. 100–102).

74 Miltner 1937; Zimmermann 2019.

75 Metzger 1981, Kat. Nr. 108–112.

76 So z.B. Metzger 1981, Kat. Nr. 127; Pülz 2010, S. 82, Abb. 7.

denen Maria in Verbindung gebracht worden wäre.⁷⁷ In diesen Befund reiht sich nun auch die auffallend geringe Anzahl von Ampullen mit eindeutigen Mariendarstellungen ein. So findet sich unter den derzeit bekannten ca. 500 Ampullen mit figürlichen Darstellungen lediglich eine Handvoll, die die Gottesmutter Maria mit dem Kind zeigen. Zu diesen ist eine einzelne Ampulle hinzu zählen, auf der sich die Anbetung des Christuskindes auf dem Schoß Mariens durch die drei Magier abgebildet findet.

Während also nach Ausweis der archäologischen und literarischen Quellen besonders die Johannesbasilika und das Zömetorium der Sieben Schläfer das Ziel nationaler sowie internationaler Pilgerreisender gewesen ist, häufen sich besonders im 19. Jahrhundert die Quellen, nach denen neue Pilgerziele besucht werden und nunmehr auch die Gottesmutter Maria ins Zentrum der Verehrung rückte. Nicht weniger als 33 Marienheiligtümer soll es am Ende des genannten Jahrhunderts in der näheren Umgebung von Ephesos gegeben haben. Zweifellos im Zentrum stand hier das sog. Wohn- und Sterbehaus Mariens in den Bergen über der antiken Stadt (heute Meryemana). Dieses Pilgerziel verdankte seine Berühmtheit und geistliche Bedeutung den Visionen der stigmatisierten Nonne Anna Katharina von Emmerich († 1824).⁷⁸

Zu den genannten neuzeitlichen Marienkultorten dürfte auch eine Höhlenanlage in einer Felswand an der Nordseite des nach Şirince führenden Tales westlich von Ephesos gehören, die zumindest seit dem späteren 19. Jahrhundert der lokalen griechischen Bevölkerung unter der Bezeichnung Galaktiki Panagia bzw. türkisch: Sütlü Panaya/Süt ini/Süt Kayası (= Milchige Allheilige/Milchiger Felsen) bekannt war.⁷⁹ Es handelt sich hierbei um ein verzweigtes Gangsystem, das über zwei getrennte Zugänge und im Inneren über einen ca. 8–10 × 20 m messenden und bis zu 8 m hohen Raum verfügte. Leider fehlen bis dato eingehende Studien,⁸⁰ sodass keine konkreten Aussagen zur zeitlichen Einordnung der Anlage gemacht werden können. Die wenigen erhaltenen Malereienreste im Eingangsbereich (u. a. ein thronender Christus mit Kreuznimbus, Besuch Marias bei Elisabeth, vgl. Lk. 1,39f.)⁸¹ sowie die spärliche, an der Oberfläche anzutreffende glasierte Keramik erlauben aber zumindest eine grobe Datierung der Anlage in die spätbyzantinische Zeit. Die Bekanntheit der Anlage auch noch in der jüngeren Neuzeit liegt wohl in einer Lokaltadt begründet, die auch für die oben angeführten volkstümlichen Namensversionen verantwortlich zu zeichnen scheinen. Nach dieser vermochte nämlich das milchige Wasser, das von den Stalaktiten im Inneren der Höhle tropfte, jenen Frauen zu helfen, die wegen zu geringen Milch-



Abb. 7 Galaktiki Panagia, Zerkleinerte Kalkspatre am Eingang (Foto: A. Pülz, © ÖAI/ÖAW).

⁷⁷ Zur Frage der Marienverehrung in Ephesos und zur Kultnachfolge der Artemis vgl. Pülz 2008 sowie Pülz 2010, S. 71–75.

⁷⁸ Vgl. Pülz/Ladstätter 2006.

⁷⁹ Pülz 2010, S. 99–101.

⁸⁰ Zu den bisher einzigen Untersuchungen vgl. Atalay 1983.

⁸¹ Zimmermann 2019, S. 657.

flusses Schwierigkeiten beim Stillen ihrer Neugeborenen hatten. Eine ähnliche Wirkung wurde auch dem Auflegen von kleinen Steinen aus der Höhle auf die Brust zugeschrieben. Ein noch heute im Höhleninneren befestigter Strick zum Erklimmen der Felswand und zum Erreichen geeigneter Sinterstellen sowie zerkleinerte Kalkspatreste am Eingang (auch ein Handschuh zum Schutz vor etwaigen Verletzungen liegt bereit, **Abb. 7**) beweisen, dass diese heilende Wirkung offenbar bis heute bekannt ist. Wie lange diese Tradition aber zurückreicht, ist derzeit jedoch ebenso wie die Frage, ob ein ursächlicher Zusammenhang mit der Darstellung der beiden schwangeren Frauen am Höhleneingang (Besuch Marias bei Elisabeth, vgl. Lk. 1,39f.) gegeben ist, nicht sicher zu beantworten.

6. Abschließende Bemerkungen

Zusammenfassend kann somit festgehalten werden, dass sich Ephesos aufgrund des Staubwunders des Johannes bereits seit der spätantik-frühbyzantinischen Zeit sukzessive zu einem bekannten christlichen Pilgerzentrum von internationalem Ruf entwickelt hat. Zentrales Wallfahrtsziel war vor allem die Basilika über dem Grab des Heiligen, der nach den literarischen Quellen die schwierige Aufgabe der kultischen Nachfolge der Stadtgöttin Artemis erfüllt zu haben scheint. Die reiche schriftliche Überlieferung belegt nicht nur die internationale Bekanntheit des Pilgerortes und die zentrale Bedeutung des Johannes. Vielmehr liefert sie auch detaillierte Angaben zur heilenden Wirkung der Eulogie, und belegt zudem die Weitergabe bzw. Verteilung des Staubes an die Pilgerreisenden. Darüber hinaus spiegelt sich der sich um den vermeintlich verstorbenen, tatsächlich aber nur schlafenden Apostel entwickelte Kult auch im archäologischen Befund wider. So erlaubt der Denkmalbestand selbst nach Jahrhunderten noch eine weitgehend gesicherte Rekonstruktion der Abläufe rund um die Gewinnung der Manna genannten Eulogie. Schließlich komplettieren die zahlreich bekannten Kleinfunde in Form von Pilgerfläschchen/Ampullen, die der Aufnahme und dem Transport des Staubes dienten, das gut rekonstruierbare Gesamtbild. Dagegen fließen die archäologischen und die literarischen Quellen zu den anderen bekannten, in Ephesos verehrten Heiligen auffallend spärlich – ein Umstand, der die zentrale Bedeutung des Johannes zusätzlich untermauert.

Bis dato nicht eingehend untersucht wurden Fragen zur Organisation und zur Wirtschaft des Pilgerbetriebes in Ephesos. In diesen Zusammenhang gehören etwa Fragen, die die Produktion der Ampullen und deren Verkauf auf regionaler und/oder lokaler Ebene betreffen. Zu den Aspekten gehören ferner Fragen nach der notwendigen Infrastruktur in der Stadt, im Konkreten etwa den Übernachtungsmöglichkeiten in speziell eingerichteten Pilgerherbergen, oder auch nach den vielfach mit Pilgerzentren verbundenen lokalen Märkten. So ist für Ephesos etwa ein spezieller Johannesmarkt literarisch überliefert, der sehr hohe Umsätze und damit auch hohe Steuereinnahmen lukriert haben muss. Dies lässt sich jedenfalls von einer Schenkung Kaiser Konstantin VI. am Ende des 8. Jahrhunderts anlässlich seines Besuches am Grab des heiligen Johannes ableiten, hatte der Kaiser doch Steuereinnahmen in Höhe von ca. 100 Goldpfund dem Pilgerzentrum bzw. den diesen verwaltenden (kirch-

lichen?) Stellen zur Deckung der laufenden Kosten überlassen.⁸² Um die hier kurz angesprochenen Fragen aber beantworten zu können, müssen die Ergebnisse der derzeit laufenden themenrelevanten Studien, die auch direkte Vergleiche mit anderen Pilgerzentren, etwa in Hierapolis, beinhalten, abgewartet werden.

82 Foss 1979, S. 110.

7. Bibliografie

- Anderson, William: An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks. In: *Anatolian Studies* 2004 (54), S. 79–93.
- Anrich, Gustav Adolf: Hagios Nikolaos. Der Heilige Nikolaus in der griechischen Kirche. Texte und Untersuchungen 1–2. Leipzig-Berlin 1913–1917.
- Ariantzi, Despoina/Eichner, Ina (Hg.): Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. Mainz 2018.
- Atalay, Erol: Eine christliche Kulthöhle in der Nähe von Ephesos. In: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts (ÖJh)* 1983 (54), S. 129–131.
- Bakirtzis, Christos: Byzantine Ampullae from Thessaloniki. In: Ousterhout, Robert (Hg.): *The Blessings of Pilgrimage*. Urbana/Chicago 1990, S. 140–149.
- Bakirtzis, Christos: Pilgrimage to Thessalonike: The Tomb of St. Demetrios. In: *Dumbarton Oaks Papers* 2002 (56), S. 175–192.
- Bauer, Franz Alto: Eine Stadt und ihr Patron. Thessaloniki und der Heilige Demetrios. Regensburg 2013.
- Bergmeier, Armin F.: Behältnisse visueller Erfahrungen: die Pilgerampullen von Monza und Bobbio. In: Ariantzi, Despoina/Eichner, Ina (Hg.): Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln. Mainz 2018, S. 343–354.
- Botte, Bernard (Hg.): Hippolyti Romani Traditio Apostolica: Hippolyte de Rome. La tradition apostolique. Sources Chrétiennes 11, 2. Aufl. Paris 1984.
- Büyükkolancı, Mustafa: Zur Bauchronologie der justinianischen Johanneskirche in Ephesos. In: Dassmann, Ernst/Engemann, Josef (Hg.): *Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie*, Bonn, 22.–28. September 1991. Münster 1995, S. 598–602.
- Junod, Éric (Hg.): *Corpus Christianorum Series Apocryphorum I*, Turnhout 1983.
- Corpus Christianorum Series Latina* Bd. 36, ed. Willems, Radbodus, Turnhout 1954.
- De Boor, Carolus: *Theophanis Chronographia I*. Lipsiae 1883.
- Halm, Karl (Hg.): *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1*, Wien 1866.
- Delehaye, Hippolyte (ed.): *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum Ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902.
- Dewing, Henry B./Downey, Glanville (eds): *Procopius VII. The Loeb Classical Library 343*. London-Cambridge MA 1971.
- Deycks, Ferdinand (Hg.): *Ludolph von Suchem: De itinere terrae sanctae*. Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 25. Stuttgart 1851, S. 1–104.
- Drbal, Vlastimil: Pilgerfahrt im spätantiken Nahen Osten (3./4.–8. Jahrhundert). Paganes, christliches, jüdisches und islamisches Pilgerwesen. Fragen der Kontinuitäten. Mainz 2018.
- D’Andria, Francesco: Il Santuario e la Tomba dell’apostolo Filippo a Hierapolis di Frigia. In: *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia* 2011–2012 (84), S. 1–52.

- Engemann, Josef: Palästinensische Pilgerampullen im F. J. Dölger-Institut. In: Jahrbuch für Antike und Christentum (JbAC) 1973 (16), S. 5–27.
- Engemann, Josef: Eulogien und Votive. In: Dassmann, Ernst/Engemann, Josef (Hg.): Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie, Bonn, 22.–28. September 1991. Münster 1995, S. 223–233.
- Foss, Clive: Ephesus after Antiquity. A Late Antique, Byzantine and Turkish City. Cambridge u. a. 1979.
- Fugger, Verena: Das Artemision von Ephesos im Spannungsfeld sakraltopografischer Transformationsprozesse in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit. In: Alkier, Stefan (Hg.): Konstellationen antiker Tempelwirtschaft. Neue Perspektiven auf den Tempel am Garizim, den Jerusalemer Tempel und das Artemision in Ephesos, Paderborn 2022, S. 274–300.
- Gessel, Wilhelm M.: Die Johannedstradition auf dem Ayasoluk im Lichte der apokryphen Johannesakten. In: Schulz, Regine / Görg, Manfred (Hg.): *Lingua restituta orientalis*. Festschrift ABfalg, Julius. Wiesbaden 1990, S. 108–113.
- Grabar, Andre: *Ampoules des Terre Sainte* (Monza – Bobbio). Paris 1958.
- Lady Goodenough (trans.): *The Chronicle of Muntaner*. London 1921.
- Greenewalt, Crawford H. / Rautman, Marcus L.: The Sardis Campaigns of 1994 and 1995. In: *American Journal of Archaeology* 1998 (102), S. 469–505.
- Grossmann, Peter: Pilgerunterkünfte in Abū Mīnā. In: Ariantzi, Despoina/Eichner, Ina (Hg.): *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*. Mainz 2018, S. 201–210.
- Günther, Matthias: *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*. Frankfurt am Main u. a. 1995.
- Halm, Karl (Hg.): *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 1, Wien 1866.
- Hellenkemper, Hansgerd: Frühe christliche Wallfahrtsstätten in Kleinasien. In: Dassmann, Ernst/Engemann, Josef (Hg.): Akten des XII. Internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn 1991, S. 259–271.
- Hörmann, Hans: *Die Johanneskirche. Forschungen in Ephesos* (FiE) IV/3. Wien 1951.
- Hunter-Crawley, Heather: *Pilgrimage Made Portable: A Sensory Archaeology of the Monza-Bobbio Ampullae*. In: *Journal on Hellenistic and Roman Culture* (HEROM) 2012 (1), S. 135–156.
- Karwiese, Stefan: *Groß ist die Artemis von Ephesos. Die Geschichte einer der großen Städte der Antike*. Wien 1995.
- Karydis, Nikolaus: The Evolution of the Church of St. John at Ephesos during the Early Byzantine Period. In: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Institutes in Wien* 84, 2015, S. 97–128.
- Keil, Josef: 13. vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephesos. In: *Jahreshefte des Österreichischen Archäologischen Instituts* (ÖJh) 1929 (24), S. 61–67.
- Kötting, Bernhard: *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) 3, 1957, Sp. 862–871, s. v. Devotionalien.
- Kötting, Bernhard: *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. Münster 1980.
- Krueger, Derek: Liturgical Time and Holy Land Reliquaries in early Byzantium. In: Hahn, Cynthia / Klein, Holger A. (Hg.): *Saints and Sacred Matter. The Cults of Relics in Byzantium and Beyond*. Washington D.C. 2015, S. 111–131.
- Krusch, Bruno (Hg.): *Gregorii Episcopi Turonensis Miracula et Opera Minora*, II. Hannover 1885 (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiarum I 2, repr. 1969).
- Külzer, Andreas: *Peregrinatio graeca in terram sanctam: Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*. Frankfurt a. M. 1994.
- Külzer, Andreas: Pilgerzentren in Kleinasien: Heilige, Orte und Wege. In: Ariantzi, Despoina / Eichner, Ina (Hg.): *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*. Mainz 2018, S. 163–174.

- Külzer, Andreas: Reallexikon zur byzantinischen Kunst (RbK) 7. Stuttgart 2025, Sp. 1229–1239., s.v. Phylakterion (in Druck).
- Ladstätter, Sabine: Ephesos in byzantinischer Zeit. Das letzte Kapitel der Geschichte einer antiken Großstadt. In: Daim, Falko / Drauschke, Jörg (Hg.): Byzanz – Das Römerreich im Mittelalter. Mainz 2010, S. 493–519.
- Ladstätter, Sabine: Ephesos from Late Antiquity until the Middle Ages. An Archaeological Introduction. In: Ladstätter, Sabine / Magdalino, Paul (Hg.): Ephesos from Late Antiquity until the Late Middle Ages. Wien 2019, S. 11–72.
- Lampe, Geoffrey Willam Hugo: A Patristic Greek Lexicon. 5. Auflage. Oxford 1978.
- Lanz, Karl (Hg.): Chronik des edlen En Ramon Muntaner. Stuttgart 1844.
- Leo Imperiale, Marco: “Sanctum oleum sume”. Le ampolle a eulogia di tipo microasiatico da Hierapolis di Frigia. In: D’Andria, Francesco/Piera Caggia, Marco/Ismaelli, Tommaso (Hg.): Hierapolis di Frigia VIII. Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007–2011. Istanbul 2016, S. 663–674.
- Mango, Cyril/Scott, Roger: The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813. Oxford 1997.
- Metzger, Catherine: Les ampoules à eulogie du musée du Louvre. Notes et documents des musées de France 3. Paris 1981.
- Miltner, Franz: Das Cömeterium der Sieben Schläfer. Forschungen in Ephesos (FiE) IV/2. Wien 1937.
- Niewöhner, Philipp: Neues zum Grab des Hl. Nikolaus von Myra. In: Jahrbuch für Antike und Christentum 46 (2003) S. 119–133.
- Niewöhner, Philipp/Rheidt, Klaus: Die Michaelskirche in Germia (Galatien, Türkei): Ein kaiserlicher Wallfahrtsort und sein provinzielles Umfeld. In: Archäologischer Anzeiger 2010, S. 137–160.
- Peschlow, Urs: Fragmente eines Heiligersarkophages in Myra. Istanbul Mitteilungen (IstMitt) 23/24 (1973/74), S. 225–231.
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 20 (1857).
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 77 (1864).
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 87/3 (1863).
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 116 (1891).
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 117 (1894).
- Migne, Jacques Paul (ed.): Patrologia Cursus Completus, Series Graeca, Paris 1857–1894, vol. 121 (1894).
- Pillinger, Renate: Die christlichen Denkmäler in Ephesos. Eine Bestandsaufnahme als Rück- und Vorschau. In: Mitteilungen zur Christlichen Archäologie (MiChA) 1996 (2), S. 39–70.
- Delehay, Hippolyte (Hg.): Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum Ad Acta Sanctorum Novembris, Bruxelles 1902.
- Pülz, Andreas/Ladstätter, Sabine: Meryemana bei Ephesos. Zur archäologischen Untersuchung des Jahres 2003. In: Anzeiger der philosophisch-historischen Klasse der Österreichischen 2006 (114), S. 71–104.
- Pülz, Andreas: Von der Göttin zur Gottesmutter? Artemis und Maria. In: Muss, Ulrike (Hg.): Die Archäologie der ephesischen Artemis. Gestalt und Ritual eines Heiligtums. Wien 2008, S. 67–75.
- Pülz, Andreas: Ephesos als Pilgerzentrum. In: Mitteilungen zur Christlichen Archäologie (MiChA) 2010 (16), S. 71–102.
- Pülz, Andreas: Archaeological Evidence of Christian Pilgrimage in Ephesus. In: HEROM. Journal on Hellenistic and Roman Material Culture 2012 (1), S. 225–260.
- Pülz, Andreas: Zur Ikonographie der sogenannten Kleinasiatischen Pilgerampullen. In: Külzer, Andreas/Popović, Mihailo (Hg.):

- Space, Landscapes and Settlements in Byzantium. Wien–Novi Sad 2017, S. 265–282.
- Restle, Marcell: Reallexikon zur byzantinischen Kunst 2. Stuttgart 1971, Sp. 164–207 s. v. Ephesos.
- Restle, Marcell: Reallexikon zur byzantinischen Kunst 5. Stuttgart 1995, Sp. 454–484, s. v. Krypta.
- Ritter, Markus: Zwischen Glaube und Geld. Zur Ökonomie des byzantinischen Pilgerwesens (4.–12. Jh.). Byzanz zwischen Orient und Okzident 14. Mainz 2019.
- Röwekamp, Georg: Egeria. Itinerarium. Reisebericht mit Auszügen aus Petrus Diaconus De locis sanctis. Die heiligen Stätten [FC 20]. Freiburg–Basel–Wien 2017.
- Schäferdiek, Knut: Johannesakten. In: Schneemelcher, Wilhelm (Hg.): Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes. Tübingen 1997, S. 138–190.
- Smith, Julia M. H.: Relics. An Evolving Tradition in Latin Christianity. In: Hahn, Cynthia / Klein Holger A. (Hg.): Saints and Sacred Matter. The Cults of Relics in Byzantium and Beyond. Washington D.C. 2015, S. 41–60.
- Stuiber, Alfred: Reallexikon für Antike und Christentum 6, 1966, Sp. 900–929, s. v. Eulogia.
- Thiel, Andreas: Die Johanneskirche in Ephesos. Spätantike – Frühes Christentum – Byzanz. Kunst im ersten Jahrtausend. Wiesbaden 2005.
- Verzone, Paolo: Le Fasi costruttive della basilica di S. Giovanni de Efeso. In: Rendiconti. Pontifica Accademia Romana di Archaeologia (RendPontAc) 1979/1980 (51/52), S. 213–235.
- Vikan, Gary: Guided by Land and Sea: Pilgrim Art and Pilgrim Travel in Early Byzantium. In: Dassmann Ernst (Red.): Tesserae, Festschrift Engemann, Josef. Münster 1991, S. 74–92.
- Willibaldus: Itinerarium. In: Tobler, Titus (Hg.): Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV. Leipzig 1874, S. 1–55.
- Wilson, Charles Williams (Hg.): The Pilgrimage of the Russian Abbot Daniel to the Holy Land 1106–1107 AD. London 1895.
- Witt, Janette: Werke der Alltagskultur. Teil 1: Menasampullen. Staatliche Museen zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst. Wiesbaden 2000.
- Wohlers-Scharf, Traute: Die Forschungsgeschichte von Ephesos. Entdeckungen, Grabungen und Persönlichkeiten. Frankfurt a. Main 1995.
- Zalesskaya, Vera: La représentation des visions apocalyptiques sur les monuments ephesiens du VIIe siècle. In: Friesinger, Herwig / Krinzinger, Friedrich (Hg.): 100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Wien 1999, S. 355–359.
- Zimmermann, Norbert / Ladstätter Sabine: Wall Painting in Ephesos from Hellenistic to the Byzantine Period. Istanbul 2011.
- Zimmermann, Norbert: The Seven Sleepers of Ephesos: From the First Community Cemetery to a Place of Pilgrimage. In: Ladstätter, Sabine / Magdalino, Paul (Hg.): Ephesos from Late Antiquity until the Late Middle Ages. Wien 2019, S. 257–271.

Artikel aus

MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken.

DOI: 10.25536/2523-2932122025

Titel

Staub als Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Pilgerwesen: Das Fallbeispiel Ephesos

Autor

Andreas Pülz

Kontakt

andreas.puelz@oeaw.ac.at

Website

<https://www.oeaw.ac.at/oeai/institut/team/person/andreas-puelz>

Institution

Österreichisches Archäologisches Institut | Austrian Archaeological Institute

Österreichische Akademie der Wissenschaften | Austrian Academy of Sciences

DOI des Artikels

<http://dx.doi.org/10.25536/20251204>

Erstveröffentlichung

Oktober 2025

Letzte Überprüfung aller Verweise

15.09.2025

Lizenz

Sofern nicht anders angegeben CC BY-SA 4.0

Medienlizenzen

Medienrechte liegen, sofern nicht anders angegeben, bei den Autor*innen

Empfohlene Zitierweise

Pülz, Andreas: Staub als Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Pilgerwesen. Das Fallbeispiel Ephesos. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, S. 50–69. doi: 10.25536/20251204.

Inhalt

MEMO 12 (2025): Holy Dust

**Staub. Einleitende Gedanken zu Transformationsprozessen
und Gedächtnispotenzial**

Sabine Miesgang

1–11

Holy Dust: Prophylactic, Apotropaic and Therapeutic

Christopher J. Duffin, Jan Weertz, Els Weertz

12–36

**Miraculous Mountains, Hole-y Shrines: Sacred Dust and
Healing in Late Antiquity**

Lauren Baker

37–49

**Staub als Eulogie im spätantik-mittelalterlichen Pilgerwesen:
Das Fallbeispiel Ephesos**

Andreas Pülz

50–69