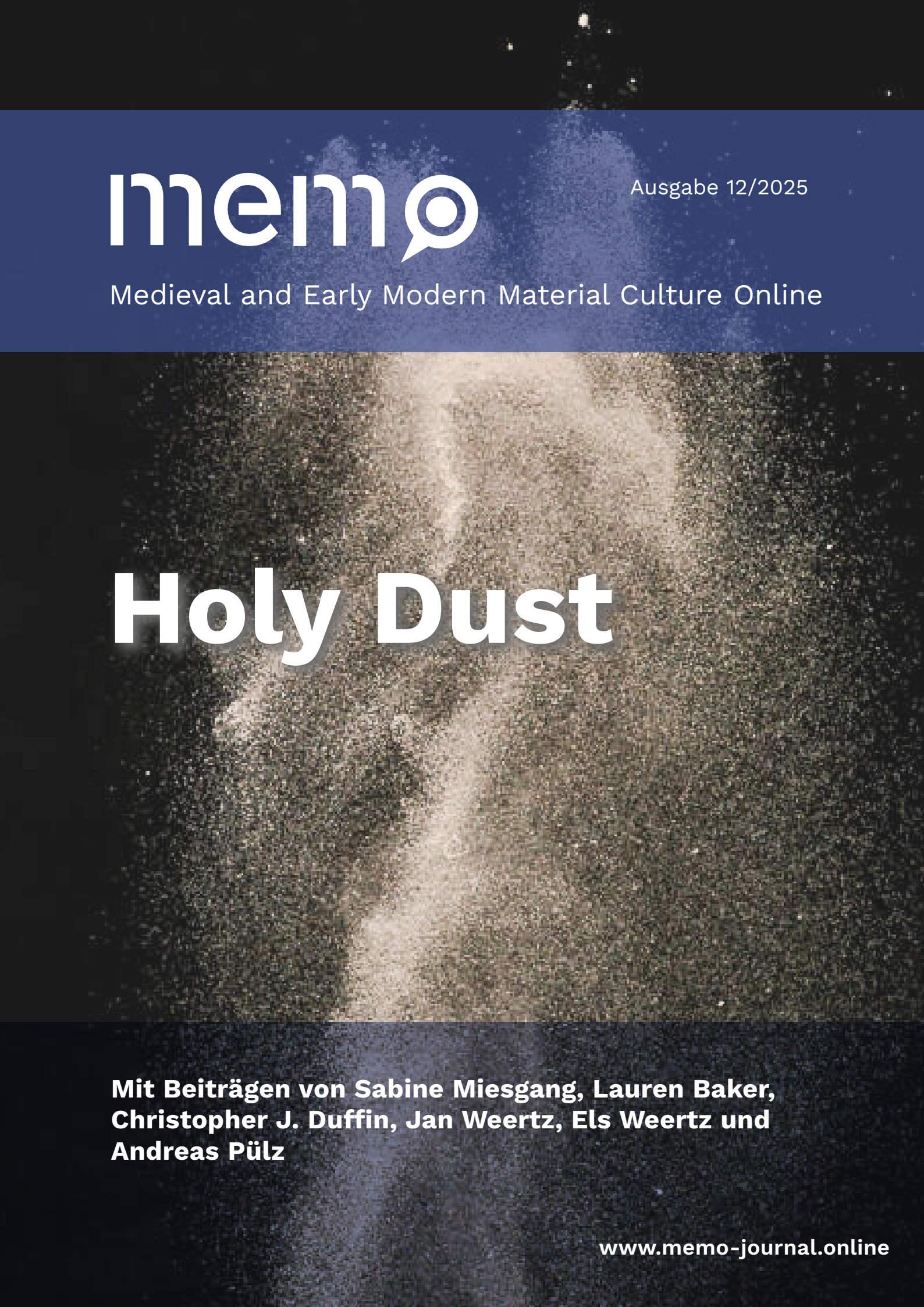




memo

Ausgabe 12/2025

Medieval and Early Modern Material Culture Online

Holy Dust

**Mit Beiträgen von Sabine Miesgang, Lauren Baker,
Christopher J. Duffin, Jan Weertz, Els Weertz und
Andreas Pülz**

www.memo-journal.online

MEMO – Medieval and Early Modern Material Culture Online

MEMO 12 (2025): Holy Dust

DOI: 10.25536/2523-2932122025

Herausgeber / Editor

Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Universität Salzburg, in Zusammenarbeit mit Medium Aevum Quotidianum – Gesellschaft zur Erforschung der materiellen Kultur des Mittelalters.
Institute of Medieval and Early Modern Material Culture, University of Salzburg, in cooperation with Medium Aevum Quotidianum – Society for the Research of Medieval Material Culture.

Verantwortliche Herausgeberinnen und Redaktion / Responsible Editors and Editorial Office

Elisabeth Gruber und Matthias Däumer

Kontakt / Contact

memo@sbg.ac.at

Website

memo.imareal.sbg.ac.at | memo-journal.online

DOI

<https://dx.doi.org/10.25536/2523-2932122025>

ISSN 2523-2932

Erstveröffentlichung / Initial Publication

Oktober 2025

Lizenz / Licence

Falls nicht anders angegeben / If not stated otherwise CC BY-SA 4.0

Medienlizenzen / Media licences

Medienrechte liegen, sofern nicht anders angegeben, bei den Autoren
All media rights belong to the authors unless stated otherwise

Empfohlene Zitierweise / Recommended Citation

MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken. doi: 10.25536/2523-2932122025.

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

Staub. Einleitende Gedanken zu Transformationsprozessen und Gedächtnispotenzial

Sabine Miesgang

Staub ist nicht nur ein sicht- und spürbares Phänomen des Alltags, sondern auch ein Kristallisationspunkt des kulturellen Gedächtnisses einer Gemeinschaft. Staub als Gemisch verschiedener Partikel trägt den Aspekt der Fragmentierung in sich und dient damit als Sinnbild für materielle Transformation, für Werden und Vergehen. Der Beitrag behandelt Staub aus kulturhistorischer Perspektive als Träger religiöser Bedeutung und als Speicher göttlicher Gnade am Beispiel der Fraiseensteine vom Wallfahrtsort Sonntagberg. Damit wird ein Blick auf das metaphorische Potenzial von Staub eröffnet, das dem Themenheft „Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken“ zugrundeliegt

Dust is a visible and tangible phenomenon of everyday life, as well as a central aspect of the cultural memory of a community. As a mixture of different particles, dust embodies fragmentation and serves as a symbol of material transformation and the cycle of life and death. Examining dust from a cultural-historical perspective using the example of the so-called Fraiseensteine, this article explores the role of dust as a carrier of religious meaning and a repository of divine grace. This sheds light on the metaphorical potential of dust, forming the basis of the thematic issue of MEMO called ‘Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken’.

„Free will is your dilemma (what will the dust remember)
Tell me where do you really want to be?
At the end of history?

Bad Religion, End of History, in: Age of Unreason (Label: Epitaph, 2019)

Staub begleitet uns Menschen tagtäglich – mal mehr und mal weniger sichtbar und, wie im Fall von Allergien oder im Fall des Knirschens unter den Füßen, wenn der Staubsauger wieder einmal eingesetzt werden sollte, auch spürbar und zumeist unerwünscht. Jeder kennt Staub. Nicht nur den Hausstaub, sondern auch den Feinstaub, dessen Konzentration in der Luft Auswirkungen auf die Gesundheit von Menschen hat. Die eingangs zitierten Textzeilen aus dem popkulturellen Bereich verweisen über



memo

Empfohlene Zitierweise:
Miesgang, Sabine: Staub. Einleitende Gedanken zu Transformationsprozessen und Gedächtnispotenzial. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, S. 1–11. Pdf-Format, doi: 10.25536/20251201.

diese lebensweltliche Dimension von Staub hinaus auf ein breiteres, keineswegs profanes Bedeutungsspektrum dieses Stoffes hin: auf Staub als *lieu de mémoire*, als Kristallisationspunkt des kulturellen Gedächtnisses einer Gemeinschaft bzw. einer sozialen Gruppe. Staub manifestiert Identität und Erinnerung, Vergangenheit und Gegenwart, Werden und Vergehen – Staub wird als Speicher gedeutet, als materiales Totengedächtnis, und verkörpert somit in nicht-artifizieller Art und Weise den anthropologischen Kern des kulturellen Gedächtnisses.¹

1. Staub

Trotz seiner Alltäglichkeit ist Staub also gar nicht so einfach zu fassen. Aber was ist Staub nun eigentlich? Woraus besteht Staub? Staub ist ein „Element der Vermischung und der Zirkulation“². Staub setzt sich aus Partikeln fester Stoffe zusammen. Es gibt kein bestimmtes Ausgangsmaterial – im Staub als Kollektiv können kleine Teilchen verschiedener Materialien koexistieren.³ Durch die Beschaffenheit als Gemisch von Partikeln ist der Aspekt der Fragmentierung und Zerlegung untrennbar mit Staub verbunden. Staub ist materielle Transformation. Feste Körper besitzen das Potenzial, im Lauf der Zeit zu Staub zu werden – durch Verfall oder durch Zerstörung. Sie verlieren ihre Körperlichkeit, ihre Form und ihre Präsenz: Zerlegt in kleinste Teilchen können feste Körper verteilt und zerstreut werden. Staub besitzt keine Form, aber er besitzt das Potenzial – auch in Verbindung mit anderen Materialien –, geformt zu werden. „Der formende Umgang mit Materialien ist, so könnte man plakativ feststellen, so alt wie die menschliche Kultur selbst; er ist zugleich Kultur begründend wie auch Ausdruck von Kultur.“⁴ Wirkmächtig ist diesbezüglich sicherlich die Schöpfungsgeschichte, wonach Gott den Menschen aus der Erde formt.⁵ In der christlichen Vorstellung ist der logische Schluss aus dieser Entstehungsgeschichte, dass der Mensch nach seinem Tod wieder zur Erde zurückkehrt. Das spiegelt sich auch in den liturgischen Formeln – etwa „Von der Erde bist du genommen und zur Erde kehrst du zurück“ – im Zuge von Bestattungsritualen sowie bei der Liturgie des Aschermittwochs wider.⁶

In diesen, der Entstehung von Dingen aus Staub und der Entstehung von Staub aus Dingen,⁷ zugrundeliegenden bzw. ihnen zugeschriebenen Transformationsprozessen ist wohl auch das metaphorische Potenzial von Staub begründet, das Staub nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Kunst interessant macht.⁸ So beschäftigen sich beispielsweise Alice Mestriner und Ahad Moslemi in ihrer künstlerischen Arbeit mit Staub. Sie bezeichnen Staub als das plastische Gedächtnis der Welt

1 Assmann 2010, S. 33–61.

2 Gethmann/Wagner 2013, S. 7.

3 Gethmann/Wagner 2013, S. 7f.

4 Kührtreiber/Schichta 2023, S. 1.

5 Gen. 2,7. Nach der Vulgata *limus terrae*. Zum Mensch als Produkt eines göttlichen Formgebungsprozesses mit einem Verweis auf antike Parallelen (Ovid) siehe Kührtreiber/Schichta 2023, S. 3–7.

6 Morrison 2019, S. 18f.; Bieritz 2008, S. 150–153.

7 Morrison 2019, S. 18: „Earth is the matter of dirt; dirt is the matter of earth.“ Mit Verweis auf Bynum 2015, S. 231.

8 Gethmann/Wagner 2013, S. 9.

und die Ästhetik der Unsterblichkeit.⁹ Für die Gestaltung des Titelbilds des vorliegenden MEMO-Themenhefts hat sich Ernst Miesgang Gedanken zu Staub gemacht und den Effekt der Pareidolie genutzt, also die Tendenz von Menschen in Dingen oder Mustern Gesichter zu erkennen. Als bildender Künstler arbeitet er in seinem Werk mit verschiedenen Grundmaterialien, die er umformt und denen er damit eine neue Bedeutung gibt. Aus alltäglichen Dingen werden Dinge, die über sich hinausweisen – zur freien Entnahme ausliegende Printmedien, zerrissen in kleine Teile, werden zu überdimensionalen Bildern von Viren, zerschmetterte Porzellanfiguren von Flohmärkten finden sich in anatomisch wirkenden surrealen Collagen wieder. Am Titelbild des Themenheftes wird die Momentaufnahme einer Handvoll Sand – aus einer Spielzeugschaufel in die Luft geworfen – zu einer individuellen Projektionsfläche für die menschliche Wahrnehmung.¹⁰

An sich und aus sich heraus besitzt kein Ding eine Bedeutung. Bedeutungen werden durch Bezüge hergestellt, Bezüge durch Praktiken, verstanden als routinisiertes soziales Handeln, sowie durch Diskursivierungen. Um die Bedeutungen zu entschlüsseln, ist Wissen notwendig.¹¹ Ein Häufchen Staub ist reduziert auf die physische und materielle Ebene erst einmal genau nur ein Häufchen Staub. Weiß die Person, welche das Häufchen wahrnimmt, jedoch um die Herkunft des Staubs, so besteht je nach Wissen der rezipierenden Person die Möglichkeit, dass ein Bedeutungsspektrum eröffnet wird. Die Wirkung von Dingen liegt nicht unveränderbar immanent in ihnen begründet, sondern sie ergibt sich (bzw. wird ausgehandelt oder aktiviert) aus räumlichen, strukturellen, situativen oder performativen Beziehungen zwischen Dingen/Materialien und Menschen sowie zwischen Dingen/Materialien untereinander:¹² „Menschen verschaffen sich Aufschluss über die materielle Welt und bewegen sich in ihr, indem sie Referenzen erkennen und Referenzen bilden.“¹³ Es macht einen Unterschied, ob sich über die Jahre der Vernachlässigung eine Schicht Staub auf einem Bücherregal gebildet hat, die nun wieder entfernt werden muss; oder ob sich eine Ansammlung von Staub in einem Sammelbehälter als Erde aus Jerusalem erweist und somit einen heilsgeschichtlichen Deutungshorizont bietet.

9 Mestriner, Alice/Moslemi, Ahad: Statement, online: <https://www.aliceahad.com/about>: „Dust is a concept and a structure. Dust is the Plastic Memory of the world and the Aesthetic of Immortality. Dust is a long-lived living material from which a new start can be made with a posthuman, post-fiction, post-death and post-linguistic re-framing for a new society and a new way of living the world, because Dust is an ecological *environment* without *environment* (Hervorhebung im Orig., Anm. d. Verf.).“

10 Statement und Portfolio von Ernst Miesgang, online: <https://www.ernstmiesgang.com>. Siehe auch das Interview in der zum Themenheft erschienene Folge „Staubgesicht. Ein Gespräch mit dem Bildenden Künstler Ernst Miesgang“ von „Sonic Trinkets. Ein Podcast zur Dingkultur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit“ von Matthias Däumer für das IMAREAL: Sonic Trinkets, Folge 2.01, online: <https://memo.imareal.sbg.ac.at/podcast>.

11 N. N. 2019, S. 23; Hodder 2012, S. 3.

12 Schlie 2019, S. 9–12, aufbauend auf den *material turn* in den Geisteswissenschaften sowie die Akteur-Netzwerk-Theorie nach Bruno Latour, die den Blick auf die handlungs- und konstellationsdeterminierende Rolle von Objekten ermöglichen. Zu Erde und „Schmutz“ als Aktanten im Kontext von Wallfahrt siehe exemplarisch Morrison 2019.

13 Schlie 2019, S. 14.

2. Sensing Materiality and Virtuality

Die Idee zum aktuellen Themenheft MEMO #12 – „Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken“ ist eines mehrerer Ergebnisse der am Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (IMAREAL) angesiedelten Forschungsperspektive „Sensing Materiality and Virtuality“¹⁴. Die Forschungsperspektive baut auf Überlegungen auf, die am IMAREAL zur Rolle von Material und Materialitäten in der Ausbildung, Stabilisierung und Perpetuierung kultureller Phänomene angestellt wurden. Ziel dieser Überlegungen war es, mit dem Zugriff der Aspektivierung¹⁵ von Material einen interdisziplinär anwendbaren Ansatz zu entwickeln, der die Rolle materialbezogener Eigenschaften und Zuschreibungen berücksichtigt und mit dem herausgearbeitet werden kann, welchen Anteil Materie und Material an produktiven praxeologischen (aber auch diskursiven) Prozessen innerhalb kultureller Systeme haben – etwa an der Medialisierung von religiösen Inhalten.¹⁶

Die Forschungsperspektive „Sensing Materiality and Virtuality“ stellt weiterführend die Frage nach der Rolle des Virtuellen und nimmt vor allem das Spannungsverhältnis von Materialität und Virtualität in den Blick. Ausgehend vom Begriffsverständnis nach Aristoteles bezeichnet Virtualität ein Potenzial bzw. ein Vermögen (*δύναμις* bzw. *virtus*), das nicht zur Ausführung (*ἐνέργεια*) kommt und das nicht physisch vorhanden ist, das aber dennoch auf die reale, sinnlich wahrnehmbare Welt wirkt (wodurch sich das Virtuelle von der Fiktion unterscheidet).¹⁷

Im Zuge dieser Forschungsperspektive – und seit Oktober 2024 auch eingebettet in ein vom Österreichischen Wissenschaftsfonds FWF finanziertes Forschungsprojekt¹⁸ – haben sich der Herausgeber und die Herausgeberin dieses Themenheftes in Verbindung mit den sog. Freisensteinen vom Wallfahrtsort Sonntagberg¹⁹ im Bezirk Amstetten (Niederösterreich) als Speicher/Medium göttlicher Gnade (*virtus*)²⁰ auseinandergesetzt, wobei auch hier Staub und Pulver eine wesentliche Rolle in der Vermittlung spielen, wie im Folgenden kurz dargelegt wird.²¹

14 Forschungsperspektive „Sensing Materiality and Virtuality“, online: <https://www.imareal.sbg.ac.at/forschungsperspektiven/sensing-materiality-and-virtuality>; Antenhofer, Christina/Gruber, Elisabeth/Zerfuß, Alexander (Hg.): *Virtuality and Materiality. Entanglement of Material and Virtual Worlds in the Middle Ages and Early Modern Period*. Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 15, Heidelberg 2026.

15 Gruber u. a. 2023, S. 4f.

16 Forschungsperspektive „Material(i)ties“, online: <https://www.imareal.sbg.ac.at/forschungsperspektiven/materialities>. Zur Aspektivierung siehe Gruber u. a. 2023, mit einem Überblick über die am IMAREAL entwickelten Forschungsperspektiven auf S. 1f.

17 Weber 2024, S. 35–46. Maßgeblich für das Begriffsverständnis im Rahmen der Forschungsperspektive „Sensing Materiality and Virtuality“ künftig Däumer (in Druck).

18 „Salvation Economics and Media. Constituting Social Spaces via Early Modern Pilgrimage in Lower Austria“ (SALVEMED, PAT 1390723), online: <https://www.oeaw.ac.at/ihb/forschungsbereiche/kunstgeschichte/forschung/habsburgische-repraesentation/salvemed>. Das Projekt ist am Institut für die Erforschung der Habsburgermonarchie und des Balkanraumes der Österreichischen Akademie der Wissenschaften angesiedelt, das IMAREAL fungiert als nationaler Kooperationspartner. Projektleitung: Werner Telesko, Projektmitarbeitende: Veronika Decker, Sarah Deichstetter, Thomas Kühtreiber, Sabine Miesgang.

19 Grundlegend zur Wallfahrt auf den Sonntagberg: Überlackner 1968; weiterführend: Taubinger 2019.

20 Zu mit Wundern in Zusammenhang stehenden Begriffen (u. a. *δύναμις* bzw. *virtus* als personaler Machterweis und wirksame Kraft Gottes) und dem Verständnis von Wundern im Neuen Testament als außerordentliche Geschehnisse, die auf das Wirken höherer Mächte hinweisen, siehe Kollmann 2004, S. 389, 397.

21 Kühtreiber/Miesgang (in Druck). An dieser Stelle ist auch Anne Mariss und den Mitgliedern des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) geförderten Wissenschaftlichen Netzwerks „Die Mobilität religiöser Dinge. Devotionale und sakrale Objekte in der

3. Die Fraisensteine vom Sonntagberg

Bei den sog. Fraisensteinen handelt es sich um kleinformatische, meist zwischen 2 und 14 cm hohe, gemodelte Halbreiefs aus Keramik mit der Darstellung der Dreifaltigkeit im Bildtypus Gnadenstuhl bzw. der Gründungslegende der Wallfahrt (**Abb. 1**). Diese Objekte wurden nach schriftlicher Überlieferung ab den 1720er Jahren hergestellt, im Zuge der Wallfahrt an Pilgerinnen und Pilger ausgegeben und standen wohl in Tradition der Schabmadonnen aus Maria Einsiedeln (Schweiz) und Altötting (Bayern).²² Die Wallfahrt zur hl. Dreifaltigkeit auf dem Sonntagberg steht laut der Gründungslegende mit einem Felsen in Verbindung. Ein verzweifelter Hirte soll dort einer Version der Legende zufolge auf der Suche nach seiner Herde Rast gemacht haben. Erschöpft schlief er ein und im Traum



Abb. 1 Sog. Fraisensteine mit der Abbildung der hl. Dreifaltigkeit im Bildtypus Gnadenstuhl, 18. Jahrhundert (Foto: Karin Kührtreiber).

sah er seine Tiere. Als er wieder erwachte, bemerkte der Hirte ein Stück Brot auf dem Felsen. Er stärkte sich damit und fand seine Herde wieder. Der Verweis auf die Eucharistie und die Deutung des Felsens als Altar drängen sich auf. In der Folge spielte der Felsen eine Rolle als Heiltum in der sich im 17. Jahrhundert unter der Betreuung durch das Benediktinerkloster Seitenstetten ausbildenden Wallfahrt. Er galt als Ort, an dem die Gnade Gottes besonders spürbar war und an dem Gebete erhört wurden, weswegen er auch *Wunder- und Zeichenstein*²³ genannt wurde.²⁴ Ein Mirakelbuch, also eine im Druck veröffentlichte Kompilation der Gebetserhörungen am Sonntagberg,²⁵ aus dem Jahr 1759 berichtet, dass Stücke des Felsens bei den Wallfahrenden begehrt waren. Da der Ausbau der Kirche es ohnedem erfordert habe, wurde der Felsen zerschlagen und die Stücke ausgeteilt. Da bei der Zerstörung des Felsens auch „Körnlein“ und Staub entstanden seien, haben die Seitenstettener Geistlichen begonnen, diese unter Lehm und Hafnererde zu mischen und daraus die Fraisensteine herzustellen.²⁶ Fraisensteine fanden sich in der Folge als Teil der geistlichen Hausapotheken, wurden aber auch in Form von (Kom-

frühneuzeitlichen Welt“ für anregende und bereichernde Diskussionen zu danken. Zum Netzwerk siehe online: <https://mobrel.hypotheses.org>.

22 Maurer 2007; Watteck 2004, S. 71; Gugitz 1955, S. 190f.; Brauneck 1978, S. 115; Kriss-Rettenbeck 1971, S. 44.

23 StAS, Handschrift 46 X, pag. 13. Bei dieser Quelle handelt es sich um eine Pergamenthandschrift, die eine deutschsprachige Geschichte der Wallfahrt am Sonntagberg aus dem Jahr 1614 enthält.

24 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, Vorrede.

25 Zu Mirakelbüchern siehe Benedikt 2021, S. 47–57, 142–153.

26 Überlacker 1968, S. 88.

posit-)Amuletten zum Schutz von Mensch und Tier angewandt.²⁷ Eine Art und Weise, den Fraisenstein zu gebrauchen, war das Abschaben und Einnehmen von Keramikstaub. Im Mirakelbuch aus dem Jahr 1752²⁸ sind vier Fälle überliefert, in denen die Inkorporation von aus dem Fraisenstein gewonnenem Pulver eine Rolle spielt. Polixena Buechmayr aus Waidhofen (vmtl. Waidhofen an der Ybbs, Niederösterreich) habe ihrem Kind, als es einmal sehr lange und aus nicht erkennbaren Gründen geschrien habe, von einem Fraisenstein abgeschabten Staub eingegeben, woraufhin das Kind zu schreien aufgehört habe und sieben Blasensteine abgegangen seien.²⁹ Bartholomäus Schlachtner, Schneidermeister aus Pulkau (Bezirk Hollabrunn, Niederösterreich), habe an einem Leistenbruch gelitten, ausgelöst durch heftiges Erbrechen, sodass sein Darm ausgetreten sei. Er habe sich ganz dem Schutz der hl. Dreifaltigkeit anbefohlen und seine Tochter darum gebeten, einen Sonntagberger Stein zu zerstoßen und ihm das Pulver anschließend einzugeben. Nach der Einnahme des Pulvers habe sich das Gedärm in den Körper zurück eingezogen und Bartholomäus Schlachtner sei wieder ganz gesund geworden.³⁰ Regina Hochedlerin aus St. Peter in der Au (Bezirk Amstetten, Niederösterreich) habe an Blutfluss gelitten und sei so schwach gewesen, dass sie keine Lebenszeichen mehr gezeigt habe. Da habe sie ihr Ehemann auf den Sonntagberg verlobt und ihr etwas von dem Sonntagberger Stein eingegeben, woraufhin sie sich erholt habe und wieder ganz gesund geworden sei.³¹ Maria Naglin aus Reinsbach (Bezirk Zwettl, Niederösterreich) habe ihrem kranken Ehemann Johannes, der von *heftiger Frais erbärmlich gequälet* worden sei, von einem Fraisenstein abgeschabtes und mit Wasser vermishtes Pulver eingegeben. Daraufhin sei der Kranke sogleich genesen.³² Das Pulver wurde daneben auch oberflächlich angewandt. Clara Harälin aus St. Peter in der Au (Bezirk Amstetten, Niederösterreich) habe an Schmerzen in der rechten Brust gelitten und Krebs befürchtet. An einem Tag mit besonders großen Schmerzen sei sie vom Bett aufgestanden und habe sich zu einem Fenster begeben, das in Richtung Sonntagberg wies. Auf Knien habe sie Zuflucht zur hl. Dreifaltigkeit gesucht und die schmerzende Stelle mit Pulver bestreut, das sie vom Stein abgeschabt hatte. Augenblicklich sei eine Linderung eingetreten.³³ Eine weitere Art und Weise, das Pulver des Steins zu gebrauchen, die im Zuge der Mirakelberichte überliefert ist, ist das Einblasen. Der Sohn der Barbara Meiningerin aus Wien sei lange Zeit völlig erblindet gewesen. In Vertrauen auf die hl. Dreifaltigkeit habe die Mutter Staub vom Sonntagberger Stein abgeschabt und diesen dem Sohn in die Augen geblasen, was zur Wiederherstellung der Sehkraft geführt haben soll.³⁴

27 Für eine Übersicht der mit Fraisensteinen in Zusammenhang stehenden überlieferten Gebrauchspraktiken siehe Überlacker 1968, S. 88–91.

28 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752. Dazu auch Kühtreiber/Miesgang (in Druck).

29 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 132.

30 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 141f.

31 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 146.

32 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 177–179.

33 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 175f.

34 Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg 1752, S. 196f.

4. Heiliger Staub

Der Felsenstaub vom Sonntagberg war nicht der einzige heilige Staub, der in der Frühen Neuzeit im Umlauf war. In Sammlungen zentraleuropäischer Klöster und Museen finden sich heute Holzschatullen mit Perlmutter-Einlagen, die mit Sand und Erden aus dem Heiligen Land gefüllte Fächer enthalten (Abb. 2).³⁵ Pilgerinnen und Pilger im Veitsdom in Prag schabten Staub vom Grab des hl. Johannes von Nepomuk und nutzten diesen als Medizin.³⁶ Der Benediktinermönch Norbert Pambichler schreibt 1759, Pilgernde würden Erde, Steinchen, Wasser, Blätter von Bäumen und andere kleine Dinge mit nach Hause nehmen, um sie zu verehren, aber auch, um sie als Heilmittel zu verwenden. So würden die Wallfahrenden geweihtes Öl aus Mariazell mitnehmen, Späne der Eiche aus Maria Taferl, welche die Gnadenstatue beherbergte, und vom Sonntagberg neben den Steinchen vom Wunder- oder Zeichenstein auch Wasser aus dem sog. Türkenbründl.³⁷ Die Beispiele ließen sich fortsetzen und die Beiträge in diesem Themenheft zeigen bereits, dass Praktiken, die mit dem Gebrauch von (heiligem) Staub in Verbindung stehen, in der christlichen Kultur keineswegs auf eine Epoche oder einen geographischen Raum beschränkt sind. Das vorliegende Themenheft möchte anhand von drei Beiträgen aus den Fächern Geschichtswissenschaft und Archäologie dazu beitragen, (heiligen) Staub als Objekt sozialen Handelns und als Bedeutungsträger zu fassen.

Christopher Duffin und Jan und Els Weertz geben einen Überblick über die therapeutischen, prophylaktischen und apotropäischen Anwendungen von heiligem Staub in christlichen Kontexten unter Berücksichtigung interkultureller Parallelen. Unter heiligem Staub verstehen die Autoren und die Autorin Pulver beispielsweise aus den Überresten menschlicher Körper, aber auch von Wohnräumen, Gräbern und Schreinen von Heiligen oder von anderen heiligen Orten. Der Beitrag bietet eine strukturierte Systematik des untersuchten Materials in vier Klassen, die sich an der Einteilung von Reliquien im Katholizismus orientiert. Die enge Verbindung von Staub und Totengedenken wird in diesem Beitrag ebenso fassbar, wie das heilende und schützende Potenzial von Staub, der mit bestimmten Orten und Geschehnissen in Beziehung steht.

Lauren Baker gibt einen Einblick in das Thema ihrer an der Central European University (CEU) eingereichten Master-Thesis³⁸ und widmet sich



Abb. 2 Schatulle mit Sand und Erden aus dem Heiligen Land, Holz und Perlmutter, 18. Jahrhundert (?); museumkreativ (Foto: Peter Böttcher).

35 Anne Mariss hat in einem Vortrag in der Reihe „Materielle Welten“, dem virtuellen Salon des IMAREAL, über solche Holzschatullen gesprochen. Ankündigung des Vortrags: Anne Mariss, Staub, Erde, Sand: Reliquienkästchen aus dem Heiligen Land, online: <https://www.imareal.sbg.ac.at/materielle-welten-xvi>.

36 Balbin 1730, S. 78: *Theils hat auch allein der Glaub, das Vertrauen und die Liebe gegen den heiligen Mann geholfen, und weilen sie [die heilsuchenden Pilgerinnen und Pilger, Anm. d. Verf.] kein ander Mittel gehabt, haben sie die Erden, oder den Sand seines Grab-Steins abgeschabet, denselben wider unterschiedliche Mängel und Schwachheiten des Leibes gebraucht, und vergnügliche Hülff empfunden.* Vgl. Miesgang 2022, S. 70, Anm. 204.

37 Pambichler 1759, S. 202.

38 Baker 2024.

dem Verzehr von heiligem Staub³⁹ zu medizinischen Zwecken. Sie untersucht auf Grundlage von Gregor von Tours und Paulinus von Périgeux unter vergleichender Einbeziehung älterer syrischer Fallbeispiele (Symeon Stylites der Ältere und Symeon Stylites der Jüngere) Beispiele aus Zentralgallien des fünften und sechsten Jahrhunderts. Dabei zeichnet sie die Entwicklung sowie die räumliche Verbreitung der Praxis der Inkorporation von heiligem Staub nach und stellt die These auf, dass gallische Praktiken durch jene aus dem Nahen Osten beeinflusst waren.

Andreas Pülz bringt den archäologischen Befund der Johannesbasilika in Ephesos und die zahlreichen Funde von sog. Pilgerampullen – also kleinen kannen- oder flaschenförmigen Gefäßen aus Keramik, die beispielsweise an einer Schnur am Körper getragen werden konnten – mit dem literarisch gut belegten Staubwunder von Ephesos in Verbindung und gibt so Einblick in das spätantik-mittelalterliche Pilgerwesen. Dabei kontextualisiert er den (wie an zahlreichen Fallbeispielen gezeigt recht üblichen) Gebrauch von Staub als Eulogie, d.h. als gesegnetes Andenken, Devotionalie, mit dem diesbezüglichen Gebrauch anderer Stoffe und Materialien (etwa Öl oder Wasser).

In der Tat könnte man das Spektrum allerdings um weitere Kulturen und Zeiten erweitern⁴⁰ – und nicht nur im Hinblick auf den religiösen Bereich. Auch explizit nicht-religiöse Weltanschauungen haben ihre „heiligen“ Orte. So konnten Teilnehmende der Weltfestspiele der Jugend und Studenten 1978 in Havanna (Kuba) Sand von der Playa Giron in der Schweinebucht als Souvenir mitnehmen (Abb. 3). Ebenso war Erde aus der Stadt Uljanowsk als Andenken an die Heimat Lenins im Umlauf (Abb. 4). Weltanschauungen dienen sozusagen als „virtuelle Grundgerüste“ für die Praktiken, die aus amorphen, nicht-artifiziellen Stoffen wie etwa Staub eine kulturelle Umwelt schaffen. In der Diskursivierung des semantischen Gehalts und der Sinnbezüge spielt Sprache eine bedeutende Rolle. Mit Sicherheit lohnenswert wäre daher eine Betrachtung der Wortfelder und Wortbedeutungen von Staub, Erde, Pulver und Asche bzw. *pulvis*, *terra* und *cinis*, die in Mittelalter und Früher Neuzeit ineinandergreifen. Das zeigt der Blick in einschlägige Wörterbücher.⁴¹ Das Wort Pulver kann sich laut Johann und Jakob Grimm sowohl auf einen staubähnlichen geriebenen, gestampften oder gebrannten Stoff beziehen, auf Asche, auf eine Arznei in Pulverform oder aber auf Schießpulver.⁴² Auch Zedlers Universallexikon kennt bei den Bedeutungen von Pulver zu Staub gewordene Körper, insbesondere aber



Abb. 3 Sand von der Playa Giron, Kuba 1978, Souvenir für die Teilnehmer der Weltfestspiele der Jugend und Studenten 1978 in Havanna, 11 × 7 cm; Deutsches Historisches Museum, Inv. SI 90/187 (Foto: Deutsches Historisches Museum).



Abb. 4 Erde aus der Heimat Lenins, UdSSR um 1980, Souvenir aus der Stadt Uljanowsk, Erde, Plexiglas, Holz, 4,5 × 8 × 13 cm; Deutsches Historisches Museum, Inv. SI 90/194, (Foto: Deutsches Historisches Museum).

39 Siehe dazu (mit zahlreichen Beispielen) auch Morrison 2019, S. 12–16.

40 Für ein zeitgenössisches Beispiel aus Chimayo (New Mexico, USA) siehe Morrison 2019, S. 4f. Zum Gebrauch von Grabeserde und anderen Arten von heiligem Staub (auch gewonnen aus Manuskripten mit religiösen Inhalten) im islamischen Kontext siehe Gruber 2024, S. 380–387; Gerami/Syed 2024; Marei/Shanneik 2024, S. 11–16.

41 Zu *cinis*: TLL 3, Sp. 1069–1075; zu *pulvis*: TLL 10,2, Sp. 2625–2632.

42 Grimm/Grimm 1984, Sp. 2217–2219.

steht die Bedeutung als trockenes, klein gestoßenes Arzneimittel im Vordergrund (was durch zahlreiche Pulverrezepte aus dem medizinischen,⁴³ kosmetischen⁴⁴ und „magischen“⁴⁵ Bereich gestützt wird).

Das Verweispotenzial von Staub ist in seiner physischen Verankerung an spezifische Orte und Dinge begründet. In ihrer ökokritischen Auseinandersetzung mit „Schmutz“ untersucht Susan Morrison den Gedanken, dass Geschichte von Menschen dem Erdboden anhaftet.⁴⁶ Die Historikerin Waltraud Schütz äußert basierend auf Arbeiten von Jules Michelet und Carolyn Steedman und einer Informationsbroschüre der British Library zur Zusammensetzung von Archivstaub – nämlich u. a. Schimmelsporen, Überreste von Schädlingen, Textilfasern, Hautzellen und andere organische sowie anorganische Stoffe – ähnliche Gedanken zu Staub in Archiven. Der Kontakt mit dem Staub, der den Archivalien anhaftet, bringt den Forschenden in Berührung mit der (vielleicht schon längst verstorbenen) geschrieben habenden Person.⁴⁷

43 Auch im Bereich der psychischen Gesundheit, etwa *Pulver wider die Melancholey*, Zedler 1731–1754, Bd. 29, Sp. 1380. Zu Pulver als Arznei siehe Keil/Hille/Rappert 2003. Zum Verhältnis von Medizin und Magie in Bezug auf Fossilreste und ihren Derivaten siehe auch Thenius/Vávra 1996, S. 55.

44 Exemplarisch: Pulver, um die Zähne weiß zu machen, Zedler 1731–1754, Bd. 29, Sp. 1414.

45 Exemplarisch: *Pulver, dadurch demjenigen, der einem Jäger die Büchse bezaubert, Schaden zugefüget wird*, Zedler 1731–1754, Bd. 29, Sp. 1374.

46 Morrison 2019, S. 2. Dazu siehe auch Duhamelle 2024.

47 Schütz 2019.

5. Bibliographie

- Assmann, Aleida: Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. C. H. Beck Kulturwissenschaft, 5. durchges. Aufl., München 2010.
- Baker, Lauren: *Eat My Dust. Ingesting the Sacred in the Works of Gregory of Tours*. MA-Thesis, Wien 2024.
- Balbín, Bohuslav: Das Leben des heiligen Johanniss von Nepomuck, als eines Ertz-Martyrers über das Beicht-Sigill. Augsb. 1730.
- Begriffsforum. In: Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Hg.): *Object Links. Dinge in Beziehung. Formate – Forschungen zur Materiellen Kultur 1*. Wien u. a. 2019, S. 21–24.
- Benedikt, Aurelia: Die Mirakelberichte des Gnadenortes Mariahilf in der St.-Jakobs-Kirche in Innsbruck (1662–1724). Analyse zu ihrer Bedeutung im Barockzeitalter. Veröffentlichungen des Stadtarchivs N. F. 72, Innsbruck 2021.
- Beständig fruchtbarer Gnaden-Berg, Das ist: fernere Beschreibung deren Gutthaten / welche die Allerheiligste Dreyfaltigkeit auf dem weit=berühmten / dem Closter Seitenstetten des H. Benedicti Ordens in Unter=Oesterreich einverleibten Sonntagberg von dem Jahr 1729 bis 1751 an Verschiedenen barmhertzigst gewürcket hat. Mit vorgehendem Bericht von disem Gnaden=Ort, und nachgesetzter Erklärung des Englischen Rosenkrantz. Verfasst und beschrieben von einem obgedachten Ordens= und Closters Geistlichen. Steyr 1752.
- Bieritz, Karl-Heinz: Bestattungsrituale im Wandel. Tendenzen in neueren Bestattungsgagenden. In: Klie, Thomas (Hg.): *Performanzen des Todes. Neue Bestattungskultur und kirchliche Wahrnehmung*. Stuttgart 2008, S. 121–158.
- Brauneck, Manfred: Religiöse Volkskunst. Votivgaben – Andachtsbilder – Hinterglas – Rosenkranz – Amulette. Köln 1978.

- Bynum, Caroline Walker: *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*. New York 2015.
- Däumer, Matthias: Virtual insanity is what we are living in. An essayistic attempt at a medieval(istic) virtuality. In: Antenhofer, Christina/Gruber, Elisabeth/Zerfaß, Alexander (Hg.): *Virtuality and materiality. Entanglement of material and virtual worlds in the Middle Ages and Early Modern Period*. Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 15, in Druck.
- Duhamelle, Christophe: Roman Saints Scattered All Over the World. Catacomb Martyrs. In: Emich, Birgit/Sidler, Daniel/Weber, Samuel/Windler, Christian (Hg.): *Making Saints in a "Glocal" Religion. Practices of Holiness in Early Modern Catholicism*. Kulturen des Christentums – Neue Zugänge zur Frühen Neuzeit, Paderborn 2024, S. 333–356.
- Gerami, S. M. Hadi/Syed, Ali Imran: Turbat al-Husayn. Development of a *Tabarruk* Ritual in Early Shi'i Community. In: Marei/Fouad Gehad/Shanneik, Yafa/Funke, Christian (Hg.): *Shi'i Materiality Beyond Karbala. Religion That Matters. Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East 179*, Leiden/Boston 2024, S. 273–288.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm: *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bde. Leipzig 1854–1971 (Nachdruck d. Erstausgabe, München 1984).
- Gruber, Christine: Wishing Trees and Whirling Rocks. Eco-material Rituals at the Alevi Shrine of Abdal Musa. In: Marei/Fouad Gehad/Shanneik, Yafa/Funke, Christian (Hg.): *Shi'i Materiality Beyond Karbala. Religion That Matters. Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East 179*, Leiden/Boston 2024, S. 354–394.
- Gruber, Elisabeth/Kühtreiber, Thomas/Nicka, Isabella/Schlie, Heike: Zur Einleitung. In: Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Hg.): *Material aspekтивieren*. MEMO – Medieval and Early Modern Material Culture Online 10 (2023). doi: 10.25536/2932102023.
- Gethmann, Daniel/Wagner, Anselm: Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Staub. Eine interdisziplinäre Perspektive*. Wien/Münster 2013, S. 7–12.
- Gugitz, Gustav: *Österreichs Gnadenstätten in Kult und Brauch*. Bd. 2: Niederösterreich und Burgenland. Wien 1955.
- Keil, Gundolf: Art. Salven, plaster, pulver, oley, wasser. In: *Verfasserlexikon* 8 (1992) Sp. 560–56.
- Hodder, Ian: *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. West Sussex 2012.
- Keil, Gundolf/Hille, Petra/Rappert, Anne: Die Arzneiform „Pulver“ in der chirurgischen Fachliteratur des Hoch- und Spätmittelalters. In: István Gazda u. a. (Hg.): *Ditor ut ditem. Tanulmányok Schultheisz Emil professzor 80. születésnapjára*. Magyar tudománytörténeti szemle könyvtára 36, Budapest 2003, S. 54–104.
- Kollmann, Bernd: Art. Wunder. IV. Neues Testament. In: *Theologische Realenzyklopädie* 36, (2004), S. 389–397.
- Kriss-Rettenbeck, Lenz: *Bilder und Zeichen religiösen Volksglaubens*. München 1971.
- Kühtreiber, Thomas/Schichta, Gabriele: Shaping Matter(s) – Plastisch formbare Materialien als Kulturträger. Eine Einleitung. In: Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Hg.): *Shaping Matter(s). Medieval and Early Modern Material Culture Online* 6 (2023), S. 1–22. doi: 10.25536/20230601.
- Kühtreiber, Thomas/Miesgang, Sabine: Physical Contact as a Practice of Mediating Salvation: The Example of the so-called "Fraisensteine". In: Antenhofer, Christina/Gruber, Elisabeth/Zerfaß, Alexander (Hg.): *Virtuality and materiality. Entanglement of material and virtual worlds in the Middle Ages and Early Modern Period*. Interdisziplinäre Beiträge zu Mittelalter und Früher Neuzeit 15, in Druck.
- Marei, Fouad Gehad/Shanneik, Yafa: Religion That Matters. Shi'i Materiality Beyond Karbala. In: Marei/Fouad Gehad/Shanneik, Yafa/Funke, Christian (Hg.): *Shi'i Materiality Beyond Karbala. Religion That Matters. Handbook of Oriental Studies, Section One: The Near and Middle East 179*, Leiden/Boston 2024, S. 1–42.

- Maurer, Hermann: Ein Fraisenstein aus Maria Taferl? In: *Unsere Heimat* 78 (2007), S. 338–343.
- Miesgang, Sabine: Johannes von Nepomuk als Landespatron in der Frühen Neuzeit. In: Telesko, Werner / Linsboth, Stefanie / Miesgang, Sabine: *Die Verehrung des hl. Johannes von Nepomuk in Ostösterreich. Der Heiligenkult im Spannungsfeld von Frömmigkeitspraxis und Medialisierung. Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde* 78, St. Pölten 2022, S. 67–76.
- Morrison, Susan Signe: *Dynamic Dirt: Medieval Holy Dust, Ritual Erosion, and Pilgrimage Ecopoetics*. In: *Open Library of Humanities* 5/1 (2019), S. 1–30. doi: 10.16995/olh.373.
- Pambichler, Norbert: *De sacris peregrinationibus rebusque connexis dissertatio theologico-dogmatica [...]*. Steyr 1759.
- Schlie, Heike: *Object Links – Objects Link*. In: Institut für Realienkunde des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Hg.): *Object Links. Dinge in Beziehung. Formate – Forschungen zur Materiellen Kultur* 1. Wien u. a. 2019, S. 9–16.
- Schütz, Waltraud: *Die Historikerin und der Staub*. In: *fernetzt. Junges Forschungsnetzwerk Frauen- und Geschlechtergeschichte* (16.7.2019), online: <https://fernetzt.univie.ac.at/20190716-2>.
- Taubinger, Barbara: *Die Votivgaben der Schatzkammer Sonntagberg und ihre Rolle im Sakralisierungsprozess des Gnadenortes*. In: Telesko, Werner / Aigner, Thomas (Hg.): *Sakralisierung der Landschaft. Inbesitznahme, Gestaltung und Verwendung im Zeichen der Gegenreformation in Mitteleuropa. Beiträge zur Kirchengeschichte Niederösterreichs* 21/Geschichtliche Beilagen zum St. Pöltner Diözesanblatt 38, St. Pölten 2019, S. 116–133.
- Thenius, Erich / Vávra, Erich: *Fossilien im Volksglauben und im Alltag. Bedeutung und Verwendung vorzeitlicher Tier- und Pflanzenreste von der Steinzeit bis heute*. Schenkenberg-Buch 71, Frankfurt am Main 1996.
- Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis quinque germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis. Volumen III: c–comus*. Leipzig 1906–1912.
- Thesaurus linguae latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis quinque germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis. Volumen X, pars altera, sectio II: primaevus–pyxodes*. Leipzig 1995–2009.
- Überlacker, Franz: *Sonntagberg. Vom Zeichenstein zur Basilika*. Sonntagberg 1968.
- Weber, Julia: *Dynameis. Bausteine zu einer Geschichte der Virtualität. Imaginarien der Kraft* 6, Berlin/Boston 2024. doi: 10.1515/9783111322520.
- Watteck, Arno: *Amulette und Talismane*. Oberndorf 2004.
- Zedler, Johann Heinrich: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*, 64 Bde. Leipzig/Halle 1731–1754. Online: <https://www.zedler-lexikon.de>.

Holy Dust: Prophylactic, Apotropaic and Therapeutic

Christopher J. Duffin, Jan Weertz, Els Weertz

This paper presents an overview of the therapeutic, prophylactic and apotropaic uses of holy dust for the first time. The sources of holy dust used for these purposes are classified into four groups, to some extent mimicking the system used for Christian relics. Powdered rock and earth from the bodies, living quarters, tombs, graves, and shrines of saints and martyrs, together with that from holy sites such as martyrdom locations, churches, wayside crosses, plus specially consecrated sand were all employed medicinally at one time or another.

Dieser Artikel gibt erstmals einen Überblick über die therapeutischen, prophylaktischen und apotropäischen Anwendungen von heiligem Staub. Die für diese Zwecke verwendeten Quellen für heiligen Staub werden in vier Gruppen eingeteilt und ähneln in gewisser Weise dem System, das für christliche Reliquien verwendet wird. Pulverförmiges Gestein und Erde aus Körpern, Wohnräumen, Gräbern, und Schreinen von Heiligen und Märtyrern sowie solche aus heiligen Stätten wie Märtyrerstätten, Kirchen, Wegkreuzen und speziell geweihter Sand wurden im Laufe der Zeit medizinisch verwendet.

1. Introduction

‘Holy dust’ refers to fragments of rock and earth from a range of sacred sites, scrapings from tombs and ecclesiastical buildings, and even the bodily remains of holy people. The dust was collected not only as a pilgrimage souvenir and a tangible connection to events and places of sacramental impact, but also for its perceived therapeutic potential, especially during medieval times. The objective of the current paper is to present, for the first time, a wide-ranging historical overview of the prophylactic, apotropaic and therapeutic applications claimed for holy dust in a primarily Christian context.

Holy dust clearly has a significance which extends far beyond the symbolic, memorial and dedicatory. As this review shows, it represents not only a tangible, physical, portable link with Christian forerunners who enjoyed a particularly close relationship with God, but it testifies to the direct Divine, supernatural involvement of the Creator in the affairs of



memo

Recommended Citation:
Duffin, Christopher J./
Weertz, Jan / Weertz, Els:
Holy Dust: Prophylactic,
Apotropaic and Therapeutic.
In: MEMO 12 (2025): Holy
Dust. Staub als Material
religiöser Praktiken,
pp. 12–36. Pdf-Format,
doi: 1025536/20251202.

men. As such it is a liminal material which occupies a position at the threshold of the corporeal and the spiritual, the earthly and the heavenly, the natural and the supernatural, the material and the ephemeral, the ordinary and the transcendent. Our prime focus is to present an overall assessment of some of the broadly medicinal applications of holy dust in history, rather than considering its other religious, devotional applications. A first step in achieving this goal involved the development of a source-based utilitarian classification system which would enable effective handling of the numerous case histories consulted in this process and informing discussion about the applications of holy dust. This review therefore proposes a reasoned, simple but novel hierarchical approach to the taxonomy of holy dust, based upon the concepts inherent in the Christian classification of relics, as a means of systematising the wide range of circumstances in which the dust is located. This hallowed material also occupies the shared thresholds of numerous interconnected disciplines. Our approach is to begin to marshal available evidence from a wide range of sources including hagiographical accounts, surviving elements of archaeological, religious and pharmaceutical material culture and secondary literature in order to produce an initial synthesis.

The main sources of holy dust are related to Christian saints who, according to Catholicism are holy persons who were close to God in death and who could therefore intercede with Him for the living; through the mediation of the saint, problems (such as illness) in the mortal world could be solved. In practice, the saint himself was soon seen by people as a source of heavenly power which could be communicated through physical transfer or spiritual association to grave soil, stone dust from a shrine or church dedicated to them.

At its heart, the polyvalent application of holy dust in therapeutic and protective situations is a focus of pilgrimage and the response of the local church and its community to the desire for spiritually potent, portable souvenirs harnessing healing potential imputed to earth by association with holy sites and persons. Holy dust might be collected opportunistically and used on an individual, personal basis or blessed and systematically distributed as part of an organised church system.

1. 1. Corpse medicine

The human body has been a source of medicinal materials in both the western and Chinese medical traditions for millennia. ‘Corpse medicine’, as it is sometimes called, includes the use of mummies and human tissues, particularly fat and bone, to treat a wide range of conditions. During the sixteenth to seventeenth centuries, it was believed that humans had fore-ordained life spans at the end of which the life force exited the body through the skull. In the event of a premature death, particularly by execution, the unspent portion of the vital principle became trapped in the body and accumulated by concentration in the skull bones – the parts of the head most resistant to decay. *Cranium humanum* was thus seen as a reservoir of human vital force with powerful therapeutic potential and administered in powdered form to the sick.¹ It is interesting that

¹ Duffin 2022, p. 77.

the bodies of martyred saints were also accredited with healing powers, although in this instance there was an important additional component to consider – the power of a sanctified, consecrated life dedicated to the service of God through Jesus Christ, steeped in holiness, perhaps evidenced in ascetic, prayerful living, sometimes routinely associated with the miraculous. There seemed to be Biblical warrant for the idea that such a life qualitatively affected the tissues of the body. 2 Kings 13: 20–21 records how a corpse came back to life when it was flung into the grave of the prophet Elisha, on making contact with his bones. This led the medieval French Rabbi Schlomo Yitzchaki (also known as Rashi; 1040–1105) to the conclusion that “the righteous are more powerful after death than in life”.² Furthermore, this incident shows that the concentrated, immanent, quickening power resident in Elisha’s bones could be communicated on contact. This principle of holy transfer is clearly at work in the New Testament where, for example, the laying on of hands mediated God’s authority in healing the sick (Matthew 9:18–30), and handkerchiefs and aprons touched by the apostle Paul communicated healing and deliverance (Acts 19:12). In the Old Testament communication of holiness through touch can be seen with respect to various elements of the Tabernacle and the offerings made there (e.g. Exodus 29:37, 30:29; Leviticus 6:11, 6:20).

2. Relics

The cult of relics began in earnest during the fourth century AD. Sought for assiduously, supposed remnants from Biblical times began to be amassed and revered at centres such as Rome and Constantinople. Surviving trappings of the crucifixion, significant objects from the lives of the saints and the mortal remains of martyrs of the faith were kept in specially constructed, highly opulent containers (reliquaries) adorned with gold and precious stones and venerated in dedicated shrines. The bodies were often noted to have escaped corruption and to emit sweet-smelling odours rather than the stench of decay, signs of the transformative power of their sacrificial, sanctified living, presaging the resurrected body and sweet smell of the atmosphere of heaven. Vitricius (c. 330–407), Bishop of Rouen, remarked that “The blood which the fire of the Holy Spirit still seals in their bodies and in these relics shows that they are extraordinary signs of eternity”.³ The Church had to walk something of a theological tightrope as it countered accusations of pantheism in its willingness to embrace the cult of relics, instructing that such objects should be venerated rather than worshipped.⁴

Relics are traditionally divided by the Church into three classes. First Class relics constitute the physical remains of the bodies of saints and martyrs. Second Class relics consist of items and materials that were used or came into direct contact with the saint during their lifetime. Third Class relics embrace any item that has come into direct contact with a First Class or Second Class relic. This outline can be adapted to

² Bar 2011, p. 12.

³ Freeman 2011, p. 32.

⁴ Freeman 2011, p. 29–36.

give a utilitarian classification of sources of holy dust for the purposes of the present work. Thus

1. First Class sources of holy dust are the physical remains of saints, martyrs and other holy persons.
2. Second Class sources are those which have come into direct contact with the body of the saint, usually at death – the coffin, tomb or immediately adjacent sediment, for example; but also material from the living area of the holy person, such as the soil of Jerusalem or the rock of St Paul's Grotto on Malta.
3. Third Class sources are those which are closely associated with either the First or Second Class sources. In practice, proximity to Second Class sources is the norm and examples might include soil from the cemetery in which the saint was buried or scrapings from the walls of shrines. Shrines were often built at the site of martyrdom or burial of a particular saint, so are often included as Second Class sources.
4. Fourth Class sources are introduced here as those whose association with the holy person is looser, not an example of direct contact or immediate proximity, but memorial. Examples include dust from way-side shrines and crosses, churches dedicated to a particular saint or sand consecrated for a particular therapeutic purpose.

3. First Class Sources

Holy dust obtained directly from the bodies of saints, martyrs and holy people is known to have been used therapeutically although accounts are relatively scarce and the supply of material, of course, is subject to the law of diminishing returns. Part of the reason for this shortage of material is the lively trade in (mostly bone) material from saints' cadavers in response to the high, widespread demand for relics by a wide variety of Christian institutions to increase their reputations, to enhance their impact as potential pilgrimage centres and to diversify their focal points of veneration.⁵ This fragmentation and redistribution of First Class relics by donation, exchange and sale dramatically reduced the volume of available source material for deployment as medicinal holy dust. Some records of First Class relics as sources of therapeutic holy dust have, however, survived.

As early as the fourth century AD, Ambrose (c. 339–397) shared holy dust from the bodies of Gervasius and Protasius, two (probably) second century Milanese martyrs, with a group of relic collectors, including Vitricius mentioned above.⁶

Gregory of Tours (c. 538–594), Bishop of Tours and a Gallo-Roman historian, is an important source of information concerning First Class sources of holy dust. Amongst his hagiographical works is *Glory of the Martyrs*. In it, he recounts an incident concerning a grave pit at a church in Cologne. The Theban Legion was a Roman legion from Egypt which is said to have consisted of 6,666 soldiers. As a group, they refused to sacrifice to Emperor Maximian (reigned 286–305) who then ordered that one tenth of the company should be slaughtered. The company still re-

⁵ Van Strydonck et al. 2006, pp. 172–177.

⁶ Freeman 2011, p. 27.

fused to sacrifice so after two more decimations the entire legion was killed; they are sometimes referred to as the Martyrs of Agaunum (now Saint-Maurice, Switzerland). Gregory records that 50 of the men “consummated their martyrdom” at Cologne (*in errore*) and that Eberigisilus, Bishop of Cologne, “was racked with severe pains in half his head”. He sent his deacon to the church where he collected some dust from the grave and administered it to the Bishop – “As soon as the dust touched Eberigisilus’ head, immediately all pain was gone”.⁷

Gregory of Nazianzus (c. 329–390), the Archbishop of Constantinople, wrote a series of orations, some of which were theological, in 379/380. One of these concerns Cyprian (c. 210–258), Bishop of Carthage, who was beheaded in Curubis (now Korba, Tunisia) for not conforming to the Roman rites. Gregory notes, without further details, that the dust of Cyprian was good for the exorcising of demons, the elimination of sickness and for foreseeing the future.⁸

4. Second and Third Class Sources

Theodorus the Martyr was a Byzantine Roman military saint who was slaughtered around the year 303. His remains were believed to be stored in a church in Amasya, a town located in the Black Sea Region of modern-day Turkey. Gregory of Nyssa (c. 335–395) gave an oration concerning the saint when he visited the church in 383. Considering the body to be “a highly valued treasure, preserved for the moment of its rebirth”, Gregory states that “if someone gives us to take away some of the dust lying on the surface of the resting place [coffin], that soil is received like a gift, and the earth is treasured like a valued possession”.⁹ In other cases (see below) it is clear that the gift of such treasured holy dust was valued for its supposed therapeutic properties.

4. 1. Tombs

Gregory of Tours is once again a basic resource for early accounts of scrapings from tombs being used medicinally. In *Glory of the Martyrs*, he mentions the adjacent tombs of Irenaeus (c. 130–202), Bishop of Lyon, Epipodius (died 178) and his companion Alexander, all housed under the altar of the Church of St John in Lyon. Gregory states that “[i]f ill people have faith and scrape some dust (*pulvis*) from the martyrs’ tombs, immediately they are healed”.¹⁰ Furthermore, he noted that the tomb of a woman from Lyon who picked up Epipodius’ sandal was a source of healing, especially for those suffering from chills, and that those that drink the dust from the tomb “depart with their health”.¹¹

Martin of Tours (316/336–397), sometimes referred to as Martin the Merciful, preceded Gregory of Tours as a Bishop of that city. He died at Candes-Saint-Martin in the Roman province of Gaul and his body was

⁷ Van Dam 2004, p. 59.

⁸ Vinson 2003, p. 154.

⁹ Rizos 2021, E01748.

¹⁰ Van Dam 2004, p. 48f.

¹¹ Van Dam 2004, p. 47f.

taken by night down the Loire to Tours where it was buried in a small shrine west of the city. *The Miracles of Saint Martin*, presented in four books, was Gregory's earliest work. Two months after his appointment as Bishop of Tours, Gregory fell ill, suffering from dysentery and high fever. The failure of routine medications brought him close to death. The turning point came when he sent his doctor, Armentarius, to the tomb of St Martin to gather some dust for a therapeutic drink. After drinking the dust mixed with water, Gregory made a remarkably rapid, full recovery. Gregory was so impressed by the therapeutic power of the dust from St Martin's tomb that he travelled with a quantity in a small box or capsella. On one occasion, two of his servants with responsibility for the horses fell ill; they recovered after drinking a draught of holy dust taken from the box and suspended in water. He also recorded a series of other miraculous healings in which dust from the tomb played a crucial role: a woman who had been suffering from dysentery for five months, those suffering from fevers (including tertiary fever or malaria), tremors, the possessed, a man suffering from fever, vomiting, diarrhoea and a tumour in the groin, and Gregory's own toothache. He waxed lyrical in his summing up of the efficacy of the dust:

O indescribable antidote! O ineffable balm! O praiseworthy remedy! O purgative, that I might term heavenly! This dust defeats the skill of doctors, surpasses sweet scents, and is more powerful than all strong ointments. Like scammony it purges the stomach, like hyssop, the lungs; and like pyrethrum it cleanses even the head. Not only does it strengthen weak limbs, but – something that is more important than all these things – it removes and lightens the very blemishes of conscience.¹²

In his verse hagiography of St Martin, the fifth century Paulinus of Périgueux noted that Perpetuus, a Bishop of Tours who died in 490, added dust from the marble slabs of Martin's tomb in order to increase the healing efficacy of holy oil; indeed, it was said to double the potency.¹³

Gregory also recorded healings associated with ingesting dust from the tomb of Julian of Brioude (died 304), a saint from the Auvergne who was martyred by decapitation. Gregory's brother, Peter, was cured of a fever after drinking a suspension of holy dust from Julian's tomb (he also requested the dust for an amulet to hang around his neck). Furthermore, one of Gregory's servants was healed with dust from the tomb following a bout of plague with high fever and an inability to keep food down.¹⁴ In addition, Gregory records that dust from the tomb of 'Theomastus' (Theonistus, early 5th century), purportedly a bishop of Mainz who, on expulsion from the city moved to Poitiers where he was eventually buried, "offers such a remedy for toothaches and fevers that whoever drinks it marvels at the result. This blessing is sought so constantly that already the sarcophagus appears to have been perforated in one spot".¹⁵ Further-

12 Van Dam 1993, pp. 162f., 233f., 253f., 283f., 300.

13 Petschenig 1888, p. 150.

14 Van Dam 1993, pp. 180, 190f.

15 Van Dam 2004, p. 39f.

more, he notes that the tomb of St Cassian of Autun (died c. 350) “had been scratched at by many ill people, so that at that time it seemed almost perforated. Sick people purify themselves with this dust, and immediately they feel the immensity of his power”.¹⁶ Other sources of therapeutic holy dust noted by Gregory include the tombs of Felix of Bourges (died c. 580 – the dust was effective against quartain, tertiary and daily fevers (quartain and tertiary fevers were different varieties of malaria), a young Parisian girl called Criscentia (effective against tertian fevers with associated tremors) and Hospitius (a French recluse, died 581).¹⁷

Other records from approximately the same period include the use of dust from the tomb of Secundus of Asti (died c. 119; martyred by beheading) and Hilary of Poitiers (c. 310–367). In the latter case it is recorded that

“[t]wo lepers who were disfigured with sores came from Cahors. Since they had entrusted their hope for a cure to the intercession of the saint, they washed their heads and smeared their limbs with dust that had been wiped from his tomb. They faithfully applied this remedy to themselves for a long time until the ulcers and the discoloration caused by their illness were arrested and left the bodies that they had seized”.¹⁸

Similarly, dust scraped from the tomb of St Eutropius (1st or 3rd century), evangelist to the Gauls at Saintes who was killed by the blow of an axe to the head, was considered especially effective in the cure of fevers, well into the 19th century.¹⁹

One of Jesus’ Apostles, ‘Doubting’ Thomas or Didymus, is believed to have travelled well beyond the limits of the Roman Empire in his post-crucifixion journey of evangelism, reaching southern India in AD 52; according to Syrian Christian tradition he was martyred by means of a spear thrust at Mylapore (near Madras) in AD 72. The Venetian traveller, Marco Polo (1254–1324), visited the area in 1292 and gives an account of a well-established site of pilgrimage at St Thomas’s Mount, routinely visited by both Saracen and Christian devotees. He notes that red earth was collected by pilgrims from the site of Thomas’s martyrdom for the express purpose of administering it to the sick, especially those suffering from quartain and tertian fevers (malaria).²⁰ Slightly later, Giovanni de’ Marignoll (fl. 1338–1353) noted that earth from St Thomas’ tomb was used to secure miraculous healings during his visit of 1348–1349.²¹ The Syriac scholar, orientalist and librarian of the Vatican Library, Giuseppe Simone Assemani (1687–1768), records that the application of this holy earth, often referred to as *Hanānā*, to the sick by Nestorian Christians was accompanied by a special liturgy.²²

Bede (c. 673–735), the English monk and church chronicler, records several cases of the therapeutic use of holy dust in his *Ecclesiastical History of the English People*, completed around 731. St Alban (dates dis-

16 Van Dam 2004, p. 54.

17 Van Dam 2004, pp. 76–78.

18 Van Dam 1993, p. 157.

19 Bentley 1985, p. 100.

20 Yule 1903, p. 354.

21 Yule 1903, p. 356.

22 Assemani 1728, p. CCLXXVIII.

puted, but late 3rd or early 4th century) sheltered a local priest who was being persecuted by the Romans and was sentenced to the same punishments that were due to the priest. In spite of the torture he endured, steadfast in his faith, Alban was sentenced to death. He was beheaded amidst a series of miraculous events and the conversion of some of his executioners; St Alban's Cathedral stands near the site of his execution. Bede records how Germanus of Auxerre (c. 378–448), a bishop from Gaul, visited England in 429 in order to ensure that the church would adhere to the Augustinian teaching of Rome. Having led native Britons to victory against invading Picts and Saxons, Germanus gave thanks at the grave of St Alban. The reddish soil was supposedly stained by the blood of the martyr; Germanus collected a sample of the dirt to take away with him.²³

Bede also presents a digest of the life of St Cuthbert of Lindisfarne (c. 634–687), the popular Anglo-Saxon Northumbrian monk and hermit. According to Bede, some time after Cuthbert had died and was interred, a Lindisfarne boy was tormented by an evil spirit, causing him to lose his reason and provoking extreme self harm. Exorcism by the local priest proved ineffective, so the father followed advice and took the boy to the monastery on the island to pray for relief by the relics which were stored there. He was refused entry. On seeing and hearing the ravings of the mad boy, however, one of the priests went to the spot where the water used to wash St Cuthbert's corpse was disposed of. Mixing some of the dirt with water, he forced the slurry into the boy's mouth; the child stopped raving, fell into a deep sleep and was perfectly calm when he awoke the next morning. Bede states that the square pit with wooden walls which received the water was still being visited at the time of his writing (before 720). The small stones and dirt collected from the pit were credited with many other unspecified cures.²⁴

At Lembeek (Belgium) past pilgrims dug a pit under the grave of local folk or popular (i.e. not canonised) St Veronus (died 863) to extract earth for the treatment of headaches, meningitis and fever; small bags of the soil were placed under the head at night in order to ease symptoms. Headache is also treated using earth removed from the Evermarus chapel at Rutten (Belgium).²⁵

A more recent example is provided by the testimony of Geurtje Gijsbert Perk (1742–1813) of Hilversum (the Netherlands) who suffered from a wide variety of ailments including numerous cancerous growths. When the medicines she was prescribed failed to ease her conditions, she petitioned Father Gijselink to allow her to take some earth from the grave of François de Pâris (1690–1727), an ascetic French theologian who was buried at the cemetery of Saint-Médard in Paris. From 1731, a series of extraordinary cures were reported by pilgrims who visited his grave. Those touching the marble tomb or consuming earth from the grave site in either wine or water were reportedly cured at the same time as experiencing violent convulsive movements. This led to the pilgrims being referred to as the Convulsionnaires of Saint-Médard.²⁶ In 1732, for example, Demoiselle Fourcroy claimed almost instantaneous convulsive healing of a

23 Bede 1955, p. 67f. (Book I, cap. XVIII).

24 Bede 1845, p. 75 (Life of St Cuthbert in Prose, cap. XLI).

25 Weertz et al. 2014, p. 30.

26 Owen 1864, p. 212.

deformed left foot. Geurtje was permitted to take the earth, mixed with holy water, and was healed within two days.²⁷

The medicinal use of earth from graves is also firmly embedded in German folklore; the importance of the Christian dimension is not entirely clear in the following examples, which also commonly have associated application rituals. *Friedhoferde* has been recommended for rubbing on warts, goitres and rotten teeth, placed in bath water to treat rashes and emaciation, worn on the body to heal fever, gout and scabs, and to protect against lice infestation and witchcraft. In broader contexts, it was scattered on fields to protect crops against damage by birds and caterpillars.²⁸ In the UK, grave earth was used to treat epilepsy, swellings on the neck and rabies.²⁹

4. 2. Holy Ground

The Biblical idea of holy ground rendered sacred because of the presence of God stems from Moses' experience on Mount Sinai. Here, according to Exodus 3:5, God spoke to him from the burning bush, commissioning him to go to Pharaoh and demand that he let the people go from bondage to Egypt. It is but a small step to see this principle applied to places which involved sacramental encounters with God – churches, cemeteries, sites of martyrdom, pilgrimage etc. Indeed, an entire geographical region has been called the Holy Land, within which Jerusalem is conceived as the Holy City by the Abrahamic religions – Judaism, Christianity and Islam. Perhaps it is not surprising that soil from Jerusalem has been revered, not only as a pilgrimage souvenir permitting a material connection with the city, but as a tangible, reverential link to a spiritual homeland. One fourth century account relates that the floor of the Church of the Holy Sepulchre in Jerusalem had regularly to be replenished because pilgrims habitually took sand from the floor.³⁰ The blood-soaked soil of Golgotha, the ground at the foot of the cross, was afforded special reverence. Large quantities of this earth were transported to Rome and installed in the Jerusalem Chapel of the Church of Santa Croce in Gerusalemme, Rome. Now embedded in the floor of the Chapel, it is covered by a glass top.³¹

For some, Jerusalem soil was used to scatter over graves. Pilgrims commonly took home soil from Akeldama, a site near Jerusalem, purchased by the priests with the thirty pieces of silver given to Judas for betraying Christ. The earth was often dumped in a cemetery in the belief that a body buried in this earth would decompose both much more quickly and with little accompanying odour. When Archbishop Ubdaldo of Pisa (died 1207) visited the Holy Land in 1188, he supposedly brought back fifty to sixty ships full of the earth, enough to cover an entire cemetery in Pisa, the Campo Santo located adjacent to the Cathedral.³² Manuscript evidence, some dating from 1448, indicates that burial in this geographically translated soil was restricted to poor pilgrims and foreigners; the

27 Schriemer 2018, p. 144.

28 Bächtold-Stäubli/Hoffmann-Krayer 1987, col. 95–98.

29 Black 1883, p. 95f.

30 Raaijmakers 2018, p. 40.

31 Nagel 2010, p. 220.

32 Raedts 2018, p. 49.

bodies of local Romans were recorded as being expelled by this discriminating earth.³³ Campo Santo also acted as a distribution centre of earth to other cemeteries in Italy, Austria, Germany, Poland and Spain.³⁴

Small quantities of Jerusalem earth are still sold to the faithful worldwide in a variety of specialised containers including olive wood boxes and crucifixes. Certain rosaries contain a compartment for storing a small quantity of earth. The Berber theologian and Bishop of Hippo Regius, Augustine (354–430), attributed considerable power to earth from Jerusalem. He records that Hesperius, a former Tribune, hung a bag of Jerusalem soil in his bedroom to protect him from the evil spirits that were tormenting the personnel and livestock on his parcel of land. Once the house had been fully exorcised, Hesperius buried the earth to act as a locus for prayer for the community; a paralytic boy was brought to the spot and received full healing there.³⁵ Adomnán of Iona (c. 624–704) embellished some observations of Sulpicius Severus (c. 363–425), the Christian writer from Aquitaine, indicating that, at the site of the Ascension on the Mount of Olives, the footprints of God could still be seen and that “daily crowds plunder the earth trodden by the Lord” but without loss of volume or other signs of damage. A side door in the Chapel of Ascension provided access to the sacred dust.³⁶

When Joseph, Mary and the baby Jesus fled the Massacre of the Innocents they sought refuge, according to a Christian regional myth, at a grotto in Bethlehem. The earliest written source for this locality and its closely associated cult-phenomenon is the Dominican friar, Philip of Savona (Filippo Busserio; born 1260) who travelled the area as a papal diplomat during the 1280s.³⁷ According to this author, “it is said that our Lady sometimes pressed her breasts filled with milk to the ground whence that earth is so white that it looks like milk.”³⁸ In other versions of the story a drop of milk fell from Mary’s breast as she was feeding her child.³⁹ As it hit the ground the milk miraculously turned the rock and earth, formerly pink in colour, white. The American author, Mark Twain (1835–1910), recorded an 1867 visit to the site, reiterating this legend in his famous travel book, first published in 1869, *The Innocents Abroad*; he collected numerous pieces of the rock ‘because it is well known in all the East that a barren woman hath need only to touch her lips to one of these and her failing will depart from her’.⁴⁰

The site is now commemorated as the Milk Grotto, marked by a Catholic chapel which replaces an earlier Byzantine structure on the same spot. Dust and clay from the grotto were soon credited with healing properties. A Russian pilgrim named Grethenios records visiting the grotto around 1400 at which time earth was collected for ‘remedy and benediction’.⁴¹ The earth, sometimes referred to as Terra Hierosolymitanae, was later especially associated with childbirth – the improvement of fertility, easing or promoting lactation and enhancing the quality of mother’s milk

33 Bynum 2020, p. 242; Donkin 2017.

34 Donkin 2017, p. X.

35 Dods 1948, p. 490f.

36 Meehan 1958, p. 67.

37 Neumann 1872, p. 57.

38 Neumann 1872, p. 57.

39 Bugslag 2009, p. 30.

40 Twain 1966, p. 437.

41 Hasluk 1909/1910, p. 229.

in particular.⁴² The Franciscans who care for the site worked the dust into circular tablets from at least the early 18th century (Figs. 1, 2)⁴³, usually embossed with images of the Holy Family, for pilgrims to the site (Fig. 1B, 2B); the rock powder is still offered for sale in small sachets today.

Oswald (c. 604–601/2) reigned as a Christian King of Northumbria from 634 until his death against the pagan Mercians in the Battle of Maserfield. The spot where he died was claimed to be holy and the site of many healing miracles experienced by both mankind and animals. Bede records how dust was routinely collected from the place where Oswald fell, mixed with water and administered to the sick. Indeed, such was the popularity of the custom that there was soon a hollow as deep as the height of a man. Bede indicates that many miracles were wrought by means of the holy dust and records two specific and interconnected examples testifying to the holiness of the spot. An ailing horse, in great pain and foaming at the mouth, collapsed to the ground at the site of the King's demise and was immediately revived. Marking the spot with a stick so that he could find it again, the owner made his way to a local inn, where the landlord's daughter was suffering from a palsy. They took her by cart to the place where the horse had been cured and, after a good sleep, she fully recovered.⁴⁴ Bede also indicates that a Briton, on seeing that the grass at the spot was especially green, took some of the earth away in a linen bag, intending to use it medicinally. He hung the bag from a post at that night's lodgings.⁴⁵ The house caught fire and burned to the ground; the only timber untouched by the fire was the post to which the linen bag was attached. Osthrida (died 697), queen of the Mercians, translated the bones of Oswald to a nearby church. She noted to Ethelhilda, a visiting abbess, that the "dust of the pavement, on which the water that had washed the bones had been spilt, had al-



Fig. 1 A) Terra Sigillata Hierosolymitanae from Valentini (1714, tab. 1). – B) Terra Sigillata Hierosolymitanae from Hasluck (1909/1910, fig. 3).



Fig. 2 A) Terra sigillata, one still with its paper wrapping, collected by Christian worshippers on a pilgrimage to Bethlehem in the early twentieth century. The wrapping is marked with a Latin inscription which translates as "Believed to be from the sacred crypt of the suckling blessed virgin Mary". Copyright: The Board of Trustees of the Science Museum [license: CC BY-NC-SA 4.0]. – B) Two tablets of white chalky earth from the Milk Grotto, 1920–1930. Copyright: Wellcome Collection [license: CC BY 4.0].

⁴² Raedts 2018, p. 51; Neumann 1872, p. 57.

⁴³ Valentini 1714, tab. 1.

⁴⁴ Bede 1955, p. 153 (Book III, cap. IX).

⁴⁵ Bede 1955, p. 154 (Book III, cap. X).

ready healed many sick people”.⁴⁶ Ethelhilda requested a sample of the dust which she took back to her monastery in a casket. Later, a visitor to the monastery exhibited signs of demonic possession (loud crying out, gnashing teeth, foaming at the mouth and strangely distorted limbs), but exorcism proved fruitless. Ethelhilda administered a little of the dust she had been given and the man ceased his torment, never to suffer a recurrence of the condition.⁴⁷

Bede refers to the use of holy earth from the site where Haedde, Bishop of Winchester, died in 705. Bede indicates that Aldhelm (c. 639–709), Bishop of Malmesbury, records that local people mixed the earth with water and sprinkled it over sick people and animals alike, or gave it to them to drink, resulting in many healing miracles. As was the case with Oswald’s place of death, enthusiastic collecting of the hallowed therapeutic earth by the faithful resulted in a pit of considerable size.⁴⁸

4. 3. Eulogiae

Byzantine pilgrims commonly sought eulogiae or ‘blessings’ from holy sites to be taken home with them. In terms of surviving material culture, these items were (usually small) sanctified objects such as loaves of bread moulded with images and inscriptions, and vials of holy oil. The term also embraces specific examples of *Terra Sigillata* – ‘sealed earths’. Most *Terra Sigillata* are troches of smectitic clays collected and fashioned since classical times for their supposed medicinal properties and authenticated by an embossed seal. *Eulogiae* are small, round earthen tokens, often stamped with an iconic saintly image (**Fig. 2A**). Gregory of Tours, for example, exclaims that the ground adjacent to Jesus’ tomb “is covered with a natural radiant brightness; the earth was fashioned into tokens and distributed all over the world because of their healing properties”.⁴⁹ Simeon Stylites the Younger (521–596/7) was an ascetic hermit who spent 68 years atop a pillar erected on the ‘Admirable Mountain’ at Antioch (now *Saman Dağı*, Turkey); he was credited with exercising the gift of healing. Reddish earth from the base of his pillar was blessed and worked into medicinal tokens; similar *eulogiae* were produced in silver, lead, ceramic and wax or resin. Surviving specimens, distributed by the local monastery, often depict the bearded Simeon in monastic garb standing on top of a balustraded column up which a monk climbs, holding a censer, and around the foot of which is a kneeling monk at prayer. The most commonly recorded means of application was to smear the dust, dry or occasionally mixed with water or saliva, over the body surface. This technique secured healing for a three-year old boy suffering from extreme constipation, a cripple, and a man entirely lacking in body hair. Deformities, broken bones and fevers were all treated successfully, and the dust was even used to bring a donkey back to life, to restore the sweetness of a vat of sour wine and to calm a storm at sea. Such tokens were particularly popular during the sixth and seventh centuries and saw something of a resurgence during the mid-Byzantine period (mid-ninth to

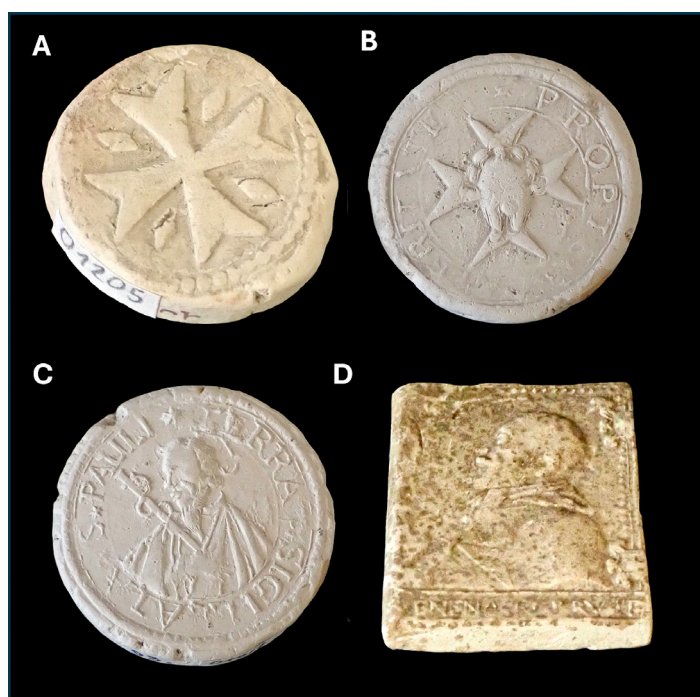
⁴⁶ Bede 1955, p. 156 (Book III, cap. XI).

⁴⁷ Bede 1955, p. 157 (Book III, cap. XI).

⁴⁸ Bede 1955, p. 299 (Book V, cap. XVIII).

⁴⁹ Van Dam 2004, p. 27.

Fig. 3 Four examples of cakes of *Terra Melitensis* (Maltese Earth) from St Paul's Grotto, Rabat, Malta, showing authenticating embossed sigils. A) Eight-pointed or Maltese Cross, symbol of the Order of the Knights of Malta. – B) Eight-pointed cross of the Order with the braided hair of John the Baptist in the centre. – C) Side portrait of St Paul holding a staff with an entwined snake. – D) Portrait of Grand Master Hugues de Verdala (dated 1589 on the reverse). All the specimens are in the *Pharmazie-museum der Universität Basel* [author's photographs].



early thirteenth century).⁵⁰ *Eulogiae* from many other holy sites, especially Jerusalem, were decorated with scenes from the lives of Jesus and relevant saints and offered protection against all sorts of ills. Also, *eulogiae* of James, another ascetic, were commended to be used as medicinal prophylactics.⁵¹

4. 4. Terra Melitensis

The Apostle Paul (c. 5–67 AD) was shipwrecked on Malta during a heavy storm in 60 AD, whilst on his way to trial at Rome. Acts 28:1–6 records his encounter with an adder in the woodpile: Paul was bitten by a viper hidden in the wood he was adding to the fire. The locals expected him to die, but when he suffered no ill effects they reconsidered and wondered if he might be a god. Paul stayed on the island for three months, introducing the inhabitants to Christianity. Maltese tradition has it that he stayed in a cave, now beneath a church, at Rabat. His holy sojourn in the grotto was believed to imbue the surrounding rock with special powers, including the ability to regenerate itself.⁵²

The walls of the cave (and probably other, now obscure sites on the island) were worked for medicinal earth, known as *Terra Melitensis*. This could be exported in either crude or powdered form which was then processed to form small cakes or *Trociski* whose provenance was authenticated by an embossed stamp (Fig. 3), as with other types of sealed earth (*Terra Sigillata*) from different parts of the Mediterranean

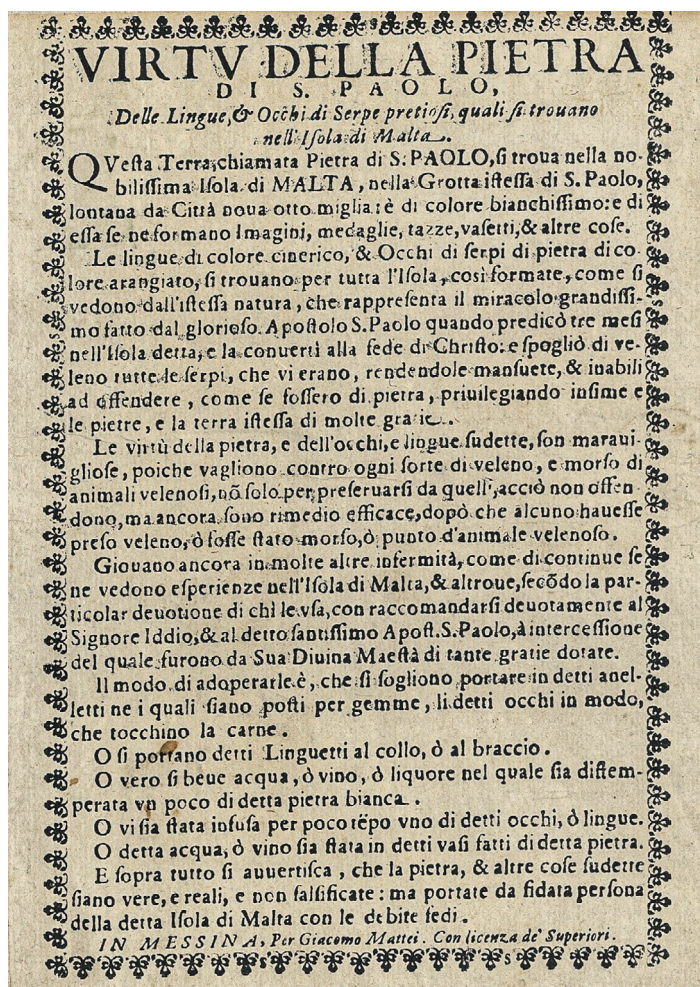


Fig. 4 Undated handbill in Italian promoting *Terra Melitensis* (St Paul's Earth), fossil sharks' teeth (*Glossopetrae*) and fossil fish teeth (*Occhi di Serpi* or 'Snake's eyes'). Collection BNU de Strasbourg, R.5 Fol. 4. Used with permission. We are very grateful to Thomas Bonnin (*Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg*) for this image.

50 Vikan 1984, pp. 68–73.

51 Vikan 1984, p. 68.

52 Duffin 2019, p. 7.

area. Additional verification, especially during the seventeenth century, was provided by handbills and certificates of authentication, usually entitled *Virtu della Pietra di S. Paolo*, produced in a variety of languages (Latin, Italian, French and German) (Fig. 4).⁵³

The earth was believed to be especially efficacious against poison, whether that be from snakebite or scorpion stings, or in cases of diseases where poison was involved. Eating bread and drinking wine from plates and goblets of *Terra Melitensis* was believed to ensure protection against such poisons for a whole year. The medicinal earth was also considered to be effective against headache, fever, colic, bites from rabid dogs, intestinal worms in children, as an antipyretic in cases of measles and smallpox, and topically in plasters to treat open wounds and ulcers. It was also added to an enormous range of compound medicines. Medallions of the material were also hung around the necks of infants to afford them amuletic protection against epilepsy.⁵⁴

4. 5. Schabmadonnas

Many sites of Marian pilgrimage have produced terracotta or clay representations of the miraculous images (*Gnadenbildchen*) or statues of the madonna which are under their care. Those of the black madonnas at Mariazell, Maria Einsiedeln and Altötting are good examples. In addition to being pilgrimage souvenirs, often dating to the 17th to 19th centuries, the Schabmadonnas also had a medicinal application: dust was scraped from the statuette and ingested in food or drink. Probably the most famous Schabmadonnas were produced at Einsiedeln (a Benedictine monastery in Switzerland) (Fig. 5).

The clay from which they were fashioned was reputed to have been mixed with dust from the Chapel of Grace in which the original madonna is housed, together with fragments of various relics. The madonnas were often blessed in order to enhance their efficacy. Since trading in sacramental objects was forbidden by the church, these clay figurines, popularly known as *Leycheiben*, *Lehmcheibli* or *Schwabengötzli* were given freely to visiting pilgrims.⁵⁵ The *Einsiedler Chronik* of 1739 reported 15 examples of healing miracles attributed to the Einsiedeln Schabmadonnas.⁵⁶ Examples of Schabmadonnas have been found in archaeological contexts at excavations along the pilgrimage routes to Einsiedeln. Those examples manufactured at the monastery were authenticated by the figure of the coat of arms on the back of the Schabmadonna, allowing them to be distinguished from unofficial and unconsecrated specimens lacking dust from the Chapel of Grace and produced



Fig. 5 Schabmadonna of the Miraculous Image Mary, Einsiedeln (Switzerland). A) 19th century example [license: CC BY-SA 4.0; no changes made]. – B) Schabmadonna of Einsiedeln, c. 1800, Augustinermuseum 01615, Photo: Axel Killian [license: CC BY 4.0].

⁵³ Zammit-Maempel 2010, p. 64f.; Savona-Ventura 2010, unpaginated.

⁵⁴ Duffin 2019, p. 8.

⁵⁵ Imbach 2008, p. 186; Rothkegel 2006, p. 155.

⁵⁶ Tobler 1991, p. 205.

in the local village.⁵⁷ Two ravens are depicted on the coat of arms. According to legend, Meinrad von Einsiedeln (c. 797–861), a family member of the Counts of Hohenzollern who built a hermitage on the site where the Chapel of Grace now stands at Einsiedeln, was killed by two vagrants during their quest to rob the shrine of valuable gifts left by pilgrims. Two ravens supposedly followed the murderers and led them to court where they were sentenced to death.⁵⁸ Manufacture of official Schabmadonnas ceased after the monastery was occupied and plundered by French Napoleonic troops in 1798. The Schabmadonnas from Einsiedeln range from 1 cm to around 25 cm high. The smallest examples were placed either in filigree capsules or Breverls for suspension on a rosary, around the neck or on the cradles of young children. The Breverl was a very popular talismanic leaflet bearing images of saints, prayers, Bible verses, miraculous images of pilgrimage sites etc. Usually folded four times, the paper was often stored in a specially made embroidered brocade cushion. Believed to offer spiritual prophylactic, apotropaic protection against evil, disease (especially plague) and even natural disasters, the papers commonly enclosed small, spiritually significant objects. Miniature Schabmadonnas might be accompanied by various crosses, specialist pilgrimage emblems (such as Benedictuspfeilige, Sebastienpfeile etc.) and holy dust. They acted as a sort of emergency spiritual first aid kit.

5. Fourth Class sources

5.1. Church Walls

Scratch marks of various shapes and sizes have been described and recorded from the walls of numerous churches in North-West Europe, especially the Netherlands, Germany and Belgium, with further examples in Britain, France, Austria, Switzerland, Luxembourg, Denmark, Romania, the Czech Republic and other countries. The scratch marks can be divided into three groups: 1) long, narrow grooves; 2) short, deeper, boat-like grooves; 3) cup-shaped, spherical hollows (**Fig. 6**).

It has been suggested that these features acted as ecclesiastical sources of therapeutic stone powder scraped from the building stones.⁵⁹ According to Eberstadt, Gregory of Tours wrote that stone powder was being scratched from the walls of St Martin's by the sixth century and remarked that it was

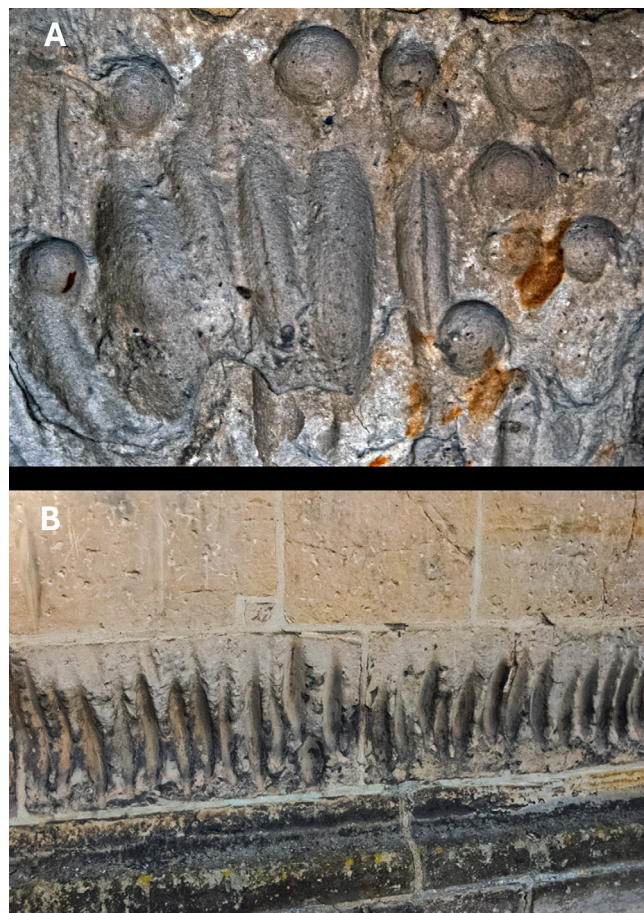


Fig. 6 A) Short and cup-like scratch marks from the monastery courtyard (*Klosterhof*) of the Liebfrauenkirche in Halberstadt, Germany. – B) elongated scratch marks in the Bentheimer Sandstone walls of the Plechelmuskerk (Oldenzaal, the Netherlands), parts of which date to the 12th century [author's photographs].

⁵⁷ Boschetti-Maradi 2009, p. 15f.

⁵⁸ Lienert 1915.

⁵⁹ Weertz et al. 2014, p. 29; Weertz et al. 2020, p. 59.

more powerful than all the fortune tellers with their senseless tricks.⁶⁰ Stone dust from church walls was employed in the treatment of kidney stones (urolithiasis) and renal colic, toothache, teething problems, headaches and diseases of the neck, as well as being mixed with cattle feed. Warts supposedly disappeared from the hands of young girls on nights with a full moon when such holy dust was applied to them.⁶¹

Scratch marks on church walls in Hessen and Grafschaft Bentheim (Lower Saxony) in Germany have been referred to as *Pestrillen* and *Pestschaben* ('plague grooves') as the stone powder obtained from them, when mixed with water, was used to treat plague.⁶²

5. 2. Wayside crosses

Wayside (stone) crosses were commonly exploited for therapeutic stone powder. Examples include a stone cross at Kemnade (Germany) which, up to at least 1884, yielded powder for adding to children's drinks as a treatment for colic. A cross at Hohenbüchen-Coppengrave (Lower Saxony) was scraped for holy dust which was used to treat epilepsy, whilst powder from another at Wasungen (Thuringia) was used to treat thyroid problems; one old shepherd also administered it to his livestock to 'drive away' disease. Similarly, an old shepherd was recorded scraping stone from a cross near Jühnde (Lower Saxony), mixing it with badger fat and using it to treat all manner of human and animal diseases. A further example of veterinary application concerns powder scratched from a stone at Gross Ellershausen, near Göttingen in the early years of the twentieth century; the powder was blown into the eyes of a cow as a treatment for an unspecified eye disease. Three crosses at Arholzen (Lower Saxony) provided powder added to the food of children and animals alike in order to promote growth and cure illnesses.⁶³

A resident of Bodenwerder (Lower Saxony) remembered that, in his youth (before 1914), people shaved sand from a Scheibenkreuzstein (disc-shaped stone cross) to use it to prepare a healing ointment; the stone still preserves evidence of heavy grinding marks on its surface.⁶⁴ Such crosses were commonly erected at sites of premature or violent death of those who had not received the catholic sacraments of death beforehand.

5. 3. Consecrated sands

This group of sediments refers to sands and earths that have been provided especially for collection and use by local people. In most cases the original use of these deposits relates back to a Second- or Third-Class sediment source but in a few instances, they are either novel or related in some way to the practices of indigenous peoples. The provision of specially consecrated sand is seen as a pragmatic and utilitarian response to local demand in the wake of diminishing availability of the original source.

⁶⁰ Eberstadt 1916, p. 290.

⁶¹ Eitelmann 1998, pp. 189–194; Bormuth 1995, pp. 9–12; Weertz et al. 2014, p. 30f.

⁶² Weertz et al. 2014, p. 31.

⁶³ Jünemann 1977, pp. 25–31.

⁶⁴ Jünemann 1977, p. 30.



Fig. 7 A) The tomb of Saint Gerlachus at Houthem-Sint Gerlach (the Netherlands). Note the sand provided with a shovel and brush beneath the altar. – B) Bags ready-filled with blessed ‘sand’ in Sint Gerlachuskerk, Banholt (the Netherlands). – C) Store of consecrated earth at Hakendover (Belgium). – D) The altar at Saint Mortkapel, Haillot (Belgium). Note the cavity beneath the altar where the consecrated earth is kept, plus the presence of a large stone, perhaps a menhir or standing stone [author’s photographs].

For example, Sint Gerlach, a 12th century knight, hermit and friend of Hildegard von Bingen, died around 1170; his gravesite was the focus of a number of small miracles and became a source of holy earth for locals and pilgrims. Recent modification of the custom sees the church authorities now providing consecrated limestone powder in a pit beneath the saint’s tomb. Plastic collecting bags and a small shovel are also furnished so that the faithful can remove samples for the treatment of sick animals, to mix with corn to deter rats and mice, to sprinkle in stables for the well-being of the cattle, or to add to soil to improve crop growth (**Fig. 7A**). At Banholt (Netherlands) 150 pre-packed units of consecrated sand are made available at Sint-Gerlachuskerk on 5 January, the Saint’s Feast Day, so it can be used prophylactically against disease in livestock (**Fig. 7B**); it is thrown into the stables in the belief that it will keep the cattle healthy.⁶⁵

Similarly, specially consecrated earth is provided from the cemetery at Hakendover (near Tienen, Belgium) (**Fig. 7C**). Blessed local building sand is supplied in a bucket next to a statue of Saint Anthony the Great (c. 251–356) (**Fig. 8**) for parishioners at Sint Catharinakerk in Montfort (Dutch province of Limburg) so they can sprinkle it in their stables and on their fields, and gypsum substitutes for scrapings from the altar at

⁶⁵ Weertz et al. 2020, p. 61.

Birkheim über Kastelaun (Germany) was provided to farmers to encourage rapid growth in their livestock.⁶⁶

Sint Evermaruschapel at Rutten (Belgium) stores consecrated earth collected from the local meadows in a small pit in the floor of the nave, just in front of the altar. Believers can collect the earth for use in the treatment of various human and animal diseases, especially polyps, as well as for scattering on the fields in order to enhance fertility. ‘Holy’ sand is also stored under the altar of Saint Mortchapel at Hailot (Belgium) from whence it can be removed by visitors for prophylactic addition to animal feed (**Fig. 6D**). Cows that have fed on the earth are said to have increased milk yield.⁶⁷

A final European example centres around reverence for St Gertrude of Nivelles (c. 621–659) who, according to legend, helped rid local fields of rodents which were decimating the crops and stored grain. White *Gertrudiszand* was sprinkled in the home to discourage vermin at Heerle (the Netherlands), and on 17 March (the saint’s feast day) consecrated *muizenzand* (‘mice sand’) was provided at Onze Lieve Vrouw Tenhemelopneming for the same purpose. Earth from the churchyard of Sint Gertrudiskerk at Vorst (Belgium) was collected to treat wounds on the nose and lips, eczema, skin conditions, plague, mental illness and for added strength to resist the devil. In former times, similar provision was made at Woensdrecht (the Netherlands).⁶⁸

Specially consecrated holy earth is also known from several sites in the Americas. At the Mexican Sanctuary of Our Lady of San Juan de los Lagos in Jalisco, the faithful are given edible rectangular therapeutic clay tablets stamped with an image of the (1543) statue of the Virgin of the Immaculate Conception housed in the shrine.⁶⁹

In eastern Guatemala, local kaolinitic deposits are mined as the source of materials for small medicinal clay tablets. Often referred to as *Tierra Santa*, *Tierra bendita* or *Tierra del Santo* (Holy, Blessed or Saintly Earth) the tablets are blessed in the name of the crucifixion statue of the black Christ at Esquipulas sculpted by the Portuguese artist *Quirio Cataño* in 1595. Sometimes also referred to as *pan de dios* (bread of God), the tablets are formed in wooden moulds, stamped with a variety of motifs including images of the Virgin Mary, various saints and the Crucifix of Esquipulas and sold to pilgrims at various church festivals. Therapeutic applications of the clay include the treatment of menstrual problems, morning sickness during pregnancy and intestinal parasites in



Fig. 8 Special bucket containing consecrated sand and standing next to a statue of St Anthony the Great at Sint Catharinakerk in Montfort (the Netherlands) [author’s photograph].

⁶⁶ Weertz et al. 2014, p. 30; Weertz et al. 2020, p. 60.

⁶⁷ Weertz et al. 2020, p. 61f.

⁶⁸ Weertz et al. 2014, p. 30; Weertz et al. 2020, p. 61.

⁶⁹ Guinea 2006, p. 333

children when taken internally, and the cure of wounds and lesions when applied topically.⁷⁰

A further example, this time from New Mexico (USA), is furnished by the holy earth associated with the Santuario de Chimayó, an extremely popular Hispano-Catholic pilgrimage centre dedicated to Our Lord of Esquipulas, founded by Bernardo Abeyta (1771–1856), an early Hispano Penitente, in 1816. It has been suggested that the healing earth from this area has been appropriated from the local practices of indigenous inhabitants (the Tewa people).⁷¹ Several origin myths exist concerning the discovery of the crucifix of Esquipulas, a centrepiece of devotion at the Santuario, the most popular of which describes how Abeyta saw a light glowing in the soil. The hole from which he excavated the cross is referred to as *el pocito* ('the little well') and is now located in one of the side rooms of the Santuario.⁷² Pilgrims visiting the Santuario take small amounts of holy earth from *el pocito*. When stocks are exhausted, the earth is replenished using sources from local hillsides. The material is either rubbed onto the skin or taken internally and has supposedly been effective in the treatment of pains, rheumatism, melancholy, sore throat, paralysis and is reputed to be particularly efficacious during childbirth.⁷³



Fig. 9 Sonntagberger Schreckstein or Fraisenstein. Kr A 1389 Kriss collection, Bayerisches Nationalmuseum, München. Used with permission. We are very grateful to Dr Matthias Weniger (Bayerisches Nationalmuseum) for providing this image.

5. 4. Miscellaneous sources

In Ireland, earth from the graves of certain clerics have been credited with healing powers. Father James McGirr (1745–1815) was a Catholic parish priest in the rural village of Boho (County Fermanagh, Northern Ireland) from 1770 onwards. In addition to his clerical duties, McGirr actively practiced the folk healing traditions of the area, which included the therapeutic use of local soils. When the villagers expressed concern that this means of treatment might be lost at his death, the priest reassured them that the soil that covered his body would be just as effective. This led to the tradition of small amounts of soil or 'Blessed Clay' being removed from the grave, wrapped in a cloth and taken home, the pilgrims being careful not to speak to anyone whilst on their journey. The package of soil was then placed under the pillow for three or four days before being returned to the grave site. This general therapeutic approach became more specific in some instances where the packets of soil were held in the mouth to treat toothache, and possibly also in cases of skin diseases and tuberculosis.⁷⁴

The staff of Saint Ermelindis (6th century Belgian hermitess) was supposedly planted next to a church at Meldert (Belgium) and grew into a thorn bush. Earth was removed from the base of the bush by local farmers and sprinkled on the fields to ensure increased fertility.⁷⁵

⁷⁰ Redman 1908, p. 156; Müller-Schwarze 2004, p. 51.

⁷¹ Hendrickson 2017.

⁷² Johnson 2023, p. 314.

⁷³ Redman 1980, p. 157.

⁷⁴ Quinn 2023; Quinn/Harris 2025.

⁷⁵ Weertz et al. 2014, p. 30; Weertz et al. 2020, p. 63.

Baked clay tablets were produced from local deposits at the pilgrimage centre at Sonntagberg in Lower Austria since at least 1720. They are usually referred to as *Sonntagberger Fraisensteine*. ‘*Frais*’ is an ancient historical colloquial term, popular in the Austro-Bavarian region, referring to various cramps, fits, spasms, convulsions and seizures experienced during childhood. Classified by some into 77 different types, different varieties of *Fraisen* were identified according to the symptoms presented. One popular preventive measure was the hanging of polyamuletic chains called *Fraisketten* around the neck of the infant, or on the bedstead.⁷⁶ In addition to protecting against fevers and convulsions, *Fraisensteine* were believed to defend the pregnant or nursing mother from shocks and frights that, according to the idea of maternal impression, might result in deformity or disease in the newborn. Produced in two sizes, the tablets are embossed with a distinctive motif depicting the Trinity in which the outstretched arms of the crucified Christ are being held up by God the Father (**Fig. 9**), evoking Albrecht Dürer’s oil-on-panel altar painting (*Landauer Altar*) of 1511, now held in the *Kunsthistorisches Museum* in Vienna. The tablets could either be hung on the wall or worn on the person in order to effect its properties.⁷⁷

6. Discussion

The consumption of holy dust or earth is an example of a particular type of geophagy in which the sediment has either been blessed or is believed to be imbued with sacred therapeutic power by virtue of its association with sites or people of great religious significance.

Whilst holy dust can be considered as *particulas* representative of the site of collection with all the spiritual, devotional and potentially supernatural power and association that may entail, it is not the only geological pilgrimage memento targeted and collected from specific sacred locales. Neither were samples of holy ground the exclusive preserve of the Roman Catholic Church. An order of scale larger, specimens of sand, gravel and rocks were also gathered systematically from significant holy sites, carefully curated and stored in fully labelled compartmentalised wooden boxes. Two such boxes survive in Lutheran Danish early modern collections and a third, dating to the 6th century, is in the Vatican Museum.⁷⁸ These boxes have been referred to as topographical reliquaries and they sample rocks from strategic sacred and illustrious holy sites associated with prominent sacramental events in the life of Christ such as those in Bethlehem (the Nativity), the River Jordan (Baptism), Calvary (Crucifixion) and the Mount of Olives (Ascension), as well as the grave of the Virgin Mary.⁷⁹ These natural souvenirs constitute a *pars pro toto* representation of the whole of Jerusalem and facilitated a step-by-step meditative devotional consideration of different stages in the life of Christ. Such spiritual tools in corporeal form acted as ‘a portal that beckoned entry’ and assisted the devotee in undertaking a ‘mental pilgrimage’ acting as ‘tools giving access to the interior, spiritual world

⁷⁶ Duffin 2021, p. 6.

⁷⁷ Maurer 2007, pp. 43–47.

⁷⁸ Nagel 2010, p. 219; Schriemer 2018, p. 138; Jürgensen 2022.

⁷⁹ Jürgensen 2022, p. 6.

of the beholder or possessor'.⁸⁰ The concept and practice of mental pilgrimage was a well established and familiar exercise by the late Middle Ages.⁸¹ We have uncovered no direct evidence to suggest that holy dust was utilised in similar fashion, but it is eminently possible that the power of place and dislocated geography might have inculcated and reinforced a sense of immanent power which helped to stimulate the deployment of holy dust in appropriate contexts of perceived spiritual and natural danger and medical need.

7. Conclusions

Earth and stone scrapings are mundane, everyday natural materials with little intrinsic therapeutic potential, other than whatever mineral content might be absorbed after ingestion, thereby boosting dietary micronutrient levels. Add, however, the power of place and historical association and these unprepossessing substances acquire a numinous quality: ordinary dust takes on a mysterious, transcendental nature furnished with sacred potential. Not just an easily portable souvenir with which to evoke memories of pilgrimage, holy dust represented a tangible link with the events, persons and activities of the Biblical past plus the subsequent experiences of the growing church. Such dust was transformative in the sense that it permitted the owner to make a multisensory spiritual connection with topographic locales in which God had intervened in the affairs of men. Veneration was a natural consequence and the materials could be revered as transport media of spiritual potency, foci for intensified grace and blessing and vehicles by which to prolong the pilgrimage experience.⁸² Sites of martyrdom, habitation, burial and honouring of saintly characters, especially those whose lives and means of death were associated with the miraculous, spoke of blessing, grace and spiritual power. Since many examples of the miraculous involved instances of healing, supported by hagiographical accounts and local legends, it is perhaps no surprise that holy dust should be credited with being endowed with therapeutic and prophylactic properties, as well as the ability to divert and protect against evil.

As with relics, samples of holy dust can be viewed as metonyms of the saints with which they are associated, and portable elements of sanctity imbued with spiritual power. First Class sources of holy dust consist of physical bodily remains reputed to be receptacles of divine power, but examples are few, due partly to pressure on the supply of First Class relics, and partly to the fact that use of such sources diminishes stocks for future use. Basil of Caesarea (330–378) indicated that 'anyone who has touched the bones of a martyr receives some share of the holiness that comes from the grace inherent in the body'.⁸³ This transmission of grace, holiness and divine power through physical contact is a principle that applies not only to congregants, but also to relics and sources of holy dust. Second Class sources have come into direct contact with the body of the saint, including the coffin, tomb, grave earth or living area occu-

⁸⁰ Jürgensen 2022, p. 7.

⁸¹ Rudy 2011.

⁸² Limor 2017, p. 15.

⁸³ Basil the Great 2012, p. 224.

pied by them, transforming the holy dust into vectors of divine might endowed with therapeutic potential.

The transmission chain of grace is acclaimed as being effective in instances where contact is a little more remote. Third Class sources are a little more removed, comprising items such as adjacent soil from the cemetery or scrapings from the walls of shrines. A Fourth Class of holy dust source is proposed to embrace wider association with the holy person, such as the walls of churches dedicated to a particular saint, way-side shrines and crosses, and specially consecrated sands. Indeed, it is interesting to speculate that secular sources of therapeutic stone powder, including city gates and city halls might also have had their origins in the framework of Christian philosophy (the gates effectively marking the transition between two worlds, and the city hall representing the judiciary – God’s court), and might perhaps be accommodated in Fourth Class sources.⁸⁴

The Byzantine and Medieval periods marked the heyday of holy dust collection, reverence and use, as evidenced in the early writings of chroniclers and hagiographers such as Gregory of Tours and the Venerable Bede. The counter reformation, however, saw something of a resurgence and diversification of the sources and uses of holy dust in such things as *Schabmadonnas* and *Fraisenstein*, sustained by an emerging religious folklore. The Council of Trent (1545-1563) took great pains to explain that images of Jesus Christ, the Virgin Mary and the Saints (such as those used to decorate and/or authenticate *Terra Sigillata*, *Eulogiae*, *Sonntagberger Fraisensteine* and *Schabmadonnas*, all fashioned from holy dust) were to be accorded due honour and veneration, but not worshipped directly or ascribed any intrinsic virtue.⁸⁵ On the subject of relics, the Council was clear that “the holy bodies of holy martyrs [...] are to be venerated by the faithful; through which (bodies) many benefits are bestowed by God on men”.⁸⁶ This statement legitimised the cult of relics and, by extension, the tangible transmission of sanctity via the chain of grace through contact and the appropriation by supplicants of the potential therapeutic benefit deemed to be embodied in holy dust.

⁸⁴ Weertz/Weertz Undated, p. 17.

⁸⁵ Waterworth 1848, p. 234f.

⁸⁶ Waterworth 1848, p. 234.

8. References

- Assemani, Giuseppe: *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana*, 3 (2). Romae 1728.
- Bächtold-Stäubli, Hans / Hoffmann-Krayer, Eduard: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. Vol. 3. Berlin/New York 1987.
- Bar, Shaul: Resurrection or Miraculous Cures? The Elijah and Elisha Narrative Against its Ancient Near Eastern Background. In: *Old Testament Essays* 2011 24 (1), pp. 9–18.
- Basil the Great: *On Christian Doctrine and Practice*. Translated by Mark del Cogliano. New York 2012.
- Bede: *The Historical Works of Venerable Bede*. Translated by J. A. Giles. London 1845.
- Bede: *The Ecclesiastical History of the English People*. Translated by Leo Sherley-Price. London 1955.
- Bentley, James: *Restless Bones. The Story of Relics*. London 1985.
- Black, William: *Folk-Medicine: A Chapter in the History of Culture*. London 1883.
- Bormuth, Heinz: Steinmehl als Mittel der Volksmedizin. In: *Gelurt. Beiträge zur Odenwälder Kultur und Geschichte* 1995 (1996), pp. 9–12.
- Boschetti-Maradi, Adriano: *Bauforschung als Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte: Ein Wirtshaus von 1768 am Pilgerweg nach Einsiedeln*. In: *Historische Archäologie* 2009 (3), pp. 1–25.
- Bugslag, James: Material and Theological Identities. A Historical Discourse of Constructions of the Virgin Mary. In: *Théologiques* 2009 17 (2), pp. 19–67.
- Bynum, Caroline: *Dissimilar Similitudes. Devotional Objects in Late Medieval Europe*. New York 2020.
- Dods, Marcus: *The City of God by Saint Augustine*. New York 1948.
- Donkin, Lucy: Earth from elsewhere: burial in terra sancta beyond the Holy Land. In: *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500–1500*, London/New York 2017, pp. 109–126.
- Duffin, Christopher: Snakes' tongues, Serpents' eyes and sealed earths: Geology and Medicine in Malta. In: *Occasional Papers of the St John Historical Society* 2019, pp. 1–16.
- Duffin, Christopher: Convulsion Chains. In: *Jewellery History Today* 2021 (1), pp. 6–7.
- Duffin, Christopher: 'The periwig of a dead cranium': medicinal skull moss. In: *Pharmaceutical Historian* 2022 (52), pp. 75–85.
- Eberstadt, Rudolph: Die sogenannten Teufelskrallen an alten Bauwerken. In: *Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine* 1916 (11/12), pp. 286–293.
- Eitelmann, Karl: *Rittersteine im Pfälzerwald*. Neustadt 1998.
- Freeman, Charles: *Holy Bones, Holy Dust. How Relics shaped the history of Medieval Europe*. New Haven/London 2011.
- Guinea, Mercedes: El uso de tierras comestibles por los pueblos costeros del Periodo de Integración en los Andes septentrionales. In: *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 2006 35 (3), pp. 321–334.
- Hasluck, Frederick: Terra Lemnia. In: *The Annual of the British School at Athens* 1909/1910 (16), pp. 220–231.
- Hendrickson, Brett: *The Healing Power of the Santuario de Chimayó. America's Miraculous Church*. New York 2017.
- Imbach, Josef: *Marienverehrung zwischen Glaube und Aberglaube*. Düsseldorf 2008.
- Johnson, Karl: Stories of Holy Dirt: Myth, Ethnicity, and the New Age at the Santuario de Chimayó. In: *Journal of the Southwest*, 2023 65 (3), pp. 314–353.
- Jünemann, Joachim: Rillen und Näpfchen auf sakralen Denkmälern. In: *Beiträge zur Geschichte der Pharmazie* 1977 (4), pp. 25–31.
- Jürgensen, Martin: Sacred Souvenirs and Divine Curios – Lutherans, Pilgrimage, Saints and the Holy land in the Seventeenth century. In: *Religions* 2022 (13), 909. <https://doi.org/10.3390/rel13100909>.

- Lienert, Meinrad: Schweizer Sagen und Heldengeschichten. Stuttgart 1915.
- Limor, Ora: Earth, stone, water and oil. Objects of veneration in Holy Land travel narratives. In: *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place*, 500–1500. London/New York 2017, pp. 3–18.
- Maurer, Hermann: „Sonntagbergsteine“ aus dem Waldviertel. Ein Beitrag zu den Schab- oder Fraisensteinen vom Sonntagberg. In: *Unsere Heimat. Zeitschrift für Landeskunde von Niederösterreich* 2007 78 (1), pp. 43–47.
- Meehan, Denis: *Adamnan's De Locis Sanctis*. Dublin 1958.
- Müller-Schwarze, Nina: Geophagy in Highland Guatemala. In: *Human Mosaic* 2004 (35/1), pp. 51–57.
- Nagel, Alexander: *The Afterlife of the Reliquary. In: Treasures of Heaven. Saints, relics and devotion in medieval Europe*. London 2010.
- Neumann, P. Wilhelm Anton: Drei mittelalterliche Pilgerschriften. III. Philippi *Descriptio Terrae Sanctae*. Österreichische Vierteljahresschrift für katholische Theologie 1872 11 (1–2), pp. 1–87.
- Owen, Robert: *The Convulsionists of St. Médard*. In: *The Atlantic Monthly* February 1864, pp. 209–222.
- Petschenig, Michael: *Paulinus Périgueux. De Vita S. Martini*. Wien 1888.
- Quinn, Gerry: Healing soils and holy wells of County Fermanagh. In: Ray, Celeste/McCormick, Finbar (Hg.): *Holy wells of Ireland: Sacred realms and popular domains*. Bloomington 2023 pp. 51–59.
- Quinn, Gerry/Harris, Drake: The Blessed Clay from Boho, Northern Ireland: Can the Nature of Spiritual Healing Sites Guide us Towards New Sources of Drug Discovery? *Journal of Religion and Health* 2025. <https://doi.org/10.1007/s10943-025-02311-9>
- Raaijmakers, Janneke: Van het as van de martelaren tot het stof op een graf. Relieken in het West-Europese christendom, ca. 400–1600. In: *Relieken. Krachtbronnen verweven met verhalen verschijnt ter gelegenheid van de tentoonstelling Relieken in Museum Catharijneconvent*, van 12 oktober 2018 – 3 februari 2019, Zwolle 2018, pp. 37–45.
- Raedts, Peter: Relieken in het Heilige Land. In: *Relieken. Krachtbronnen verweven met verhalen verschijnt ter gelegenheid van de tentoonstelling Relieken in Museum Catharijneconvent*, van 12 oktober 2018 – 3 februari 2019, Zwolle 2018, pp. 47–53.
- Redman, Kenneth: *Tierra del Santo, Blessed Clay Tablets of Middle America and New Mexico*. *Quarterly Journal of Crude Drug research*, 1980 18 (4), pp. 153–157.
- Rothkegel, Rüdiger: Mittelalterliche und neuzeitliche Tonstatuetten aus dem Kanton Zug. In: *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 2006 (63), pp. 141–198.
- Rudy, Kathryn: *Virtual Pilgrimages in the Convent: Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*. Turnhout 2011.
- Savona-Ventura, Charles: *Virtu della Pietra di S. Paolo. The Military and Hospitaler Order of Saint Lazarus of Jerusalem*, Malta 2010.
- Schriemer, Inge: Relieken zijn Krachtbronnen. In: *Relieken. Krachtbronnen verweven met verhalen verschijnt ter gelegenheid van de tentoonstelling Relieken in Museum Catharijneconvent*, van 12 oktober 2018 – 3 februari 2019, Zwolle 2018, pp. 110–155.
- Tobler, Mathilde: ‚Wahre Abbildung‘. Marianische Gnadenbildkopien in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz. In: *Der Geschichtsfreund* 1991 (144), pp. 5–426.
- Valentini, Michael: *Museum Museorum. Volume 2*. Franckfurt am Mayn 1714.
- Van Dam, Raymond: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton 1993.
- Van Dam, Raymond: *Gregory of Tours: Glory of the Martyrs*. Liverpool 2004.
- Van Strydonck, Mark / Ervynck, Anton / Vandenbruaene, Marit / Boudin, Mathieu: *Relieken. Echt of vals?* Leuven 2006.
- Vikan, Gary: Art, Medicine and Magic in early Byzantium. In: *Dumbarton Oaks Papers* 1984 (38), pp. 65–86.

Vinson, Martha: St. Gregory of Nazianzus. Select Orations. Washington, D.C. 2003.

Waterworth, James: The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent, Celebrated Under the Sovereign Pontiffs, Paul III, Julius III and Pius IV. London 1848.

Twain, Mark: The Innocents Abroad. New York 1966.

Weertz, Jan/Weertz, Els. Krabsporen. Steenpoeder als geneesmiddel? Online 2025. <https://www.debelemniet.nl/afbeeldingen5/krabsporen%20steenpoeder%20als%20geneesmiddel%202025.pdf>

Weertz, Jan / Weertz, Els / Duffin, Christopher: Possible sources of therapeutic stone powder in North West Europe. In: Pharmaceutical Historian 2014 (44, 2), pp. 27–32.

Weertz, Jan / Weertz, Els / Duffin, Christopher: Therapeutic stone powder from ecclesiastical sources: supplementary comments. In: Pharmaceutical Historian 2020 (50, 2), pp. 59–64.

Yule, Henry: The book of Ser Marco Polo, the Venetian. Concerning the kingdoms and marvels of the East. London 1903.

Zammit-Maempel, George: Seals of medicinal *Terra Sigillata Melitensis* and Pauline traditions in Malta. Tarxien 2010.

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

Lauren Baker

The physical consumption of holy material during the fifth and sixth centuries may strike a reader as a bit unusual, but the ingestion of inedible substances such as earth, clay, or even dust from a saint's tomb calls for more attention. In the context of a world adjusting to the rise of the cult of relics, these materials could be considered as a type of medicine imbued with spiritual power, either in the form of tokens fashioned at the site of Symeon Stylites' column in Syria or the tomb dust of saints in Gaul as described in the works of Gregory of Tours. With a focus on central Gaul, this article aims to examine the materiality, connections, and potential explanations for this practice.

Der physische Konsum heiliger Materialien im fünften und sechsten Jahrhundert mag einem Leser etwas ungewöhnlich erscheinen, aber die Einnahme ungenießbarer Substanzen wie von einem Heiligengrab stammende Erde, Ton oder sogar Staub verdient besondere Aufmerksamkeit. Im Kontext einer Welt, die sich an den Aufstieg des Reliquienkults anpasst, könnten diese Materialien als eine Art Medizin betrachtet werden, die mit spiritueller Kraft erfüllt ist, sei es in Form von Zeichen, die an der Säule des Symeon Stylites in Syrien gefertigt wurden, oder als Grabstaub von Heiligen in Gallien, wie es in den Werken von Gregor von Tours beschrieben wird. Mit einem Fokus auf Zentralgallien zielt dieser Artikel darauf ab, die Materialität, Verbindungen und möglichen Erklärungen für diese Praxis zu untersuchen.

1. Introduction

*This article is based on research from the MA thesis "Eat My Dust." See Lauren Baker. *Eat My Dust: Ingesting the sacred in the works of Gregory of Tours*, MA Thesis, CEU, Wien 2024 (online: https://libsearch.ceu.edu/permalink/43CEU_INST/179qfpk/alma991003608052208861)

The consumption of holy tomb dust in Late Antiquity may strike a reader as being a little unconventional, and it was evidently just as unusual for most of the Mediterranean regions at that time. There are the only two locations before the sixth century that feature the ingestion of holy dust, whether it be scraped from the tomb of a dead Gallic saint, or a holy



memo

Recommended Citation:
Baker, Lauren: *Miraculous Mountains, Hole-y Shrines. Sacred Dust and Healing in Late Antiquity*. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, pp. 37–49. Pdf-Format, doi: 10.25536/20251203.

man living atop a pillar in Syria. The first is found in the works of Gregory of Tours, a sixth century bishop in Gaul, whose rich histories and hagiographies have helped to illuminate the social and religious worlds of the Merovingian period. The second is from the hagiographies of two Syrian holy men by the same name: Symeon Stylites, the Elder and the Younger, both of whose roles fixed them on top of a pillar where they lived for decades acting as an intermediary between God and man (the latter upon his “miraculous mountain,” the dirt of which was considered holy). But despite the differences in location, source, and figure, the practical elements of healing holy dust are remarkably similar.

This article aims to explore the relationship between a possible Syrian influence on the West’s growing interaction with relics, as well as other findings related to the tangible effects of burial sites in Gaul from which believers extracted holy dust from. In terms of materiality, it is impossible to know what this dust consisted of, and will rather be defined as any dust which the believer considered holy or miraculous (as indicated by the Latin *pulvis*). As a disclaimer, some of the early Christian writers discussed below likely used dust rhetorically, others used “dust” and “ashes” almost interchangeably, and others noted only the dust as a contact relic procured from a saint’s tomb. Because ashes are defined as the remains of a saint, they will not be the primary focus of this article (especially I have yet to find any evidence of ingestion). In addition, the dust – or perhaps more accurately, dirt or clay – from the base of Symeon the Younger’s pillar is included due to the direct comparison in the practice of mixing with water and consuming. Indeed, while the materiality would have been different between tomb dust and tokens formed from the clay at the base of Symeon’s pillar, it was treated in very similar ways.

Seeking an origin for the practical uses and treatment of holy dust is a difficult task. Very little exists in the Bible (with the exception of Christ healing a blind man with a mixture of saliva and dirt), and is therefore unlikely to be the source for either Gregory or Symeons’ hagiographies.¹ Instead, one might look to the evolving notions and practices of Christianity in the following centuries. A shift in the perception and frequency of miracles began in the fourth and fifth centuries: previously, miracles had been limited to biblical acts of Christ and his apostles, but as popular holy martyrs became saints, they too became the source of miracles.

This turn occurred during the rise of the cult of saints, a period in Late Antiquity during which the remains of saints, their shrines, and their contact items (such as a robe or staff) were considered to be imbued with miraculous holy power. During approximately the same period, texts of fourth and fifth century Christian writers began to include an increase in references to dust (both literally and metaphorically). The earliest mention of dust in this context is in a homily from Bishop Gregory of Nyssa in 380 stating that the pilgrims visiting the tomb of Theodore the Recruit were “allowed to take no more than some dust from outside his grave, and that this is already a powerful relic.”² Later, in the late fourth or early fifth century, the Poems of Paulinus of Nola present dust and ashes almost interchangeably, but his explicit use of the word *pulvis* makes these accounts relevant to this study. Despite the often metaphorical use of

1 John 9:1–7; for repeats of this practice in 15th century Ethiopia, see: Budge 1928.

2 Wiśniewski 2019, p. 132.

this term, the reality of this substance comes in the form of “increase miracles,” in which a holy substance overflows beyond its vessel in wondrous abundance (for example, oil from a lamp, dust from a saint’s tomb, or an altar holding the “the sacred ashes and fragrantly breath[ing] forth the power of the holy dust”).³

In the following decades, a heated early fifth century exchange erupted between Jerome of Stridon, an early Christian theologian, and Vigilantius, a Gallic clergyman, although only Jerome’s response remains in *Contra Vigilantium*. Evidently, Vigilantius had delivered harsh criticisms of relic veneration using what he describes as a “worthless bit of dust and ashes” to belittle and discredit remains of the dead, even going so far as to suggest that this behavior introduced idolatrous practices into the church.⁴ But Jerome was undeterred, and his response fell in line with the prevailing notion among the clergy that even the particle traces of a saint was “equal to that of an undivided martyr”.⁵ While there is a strong likelihood that the choice of words was rhetorical, it is also worth considering the possibility that Vigilantius’ position was the result of more literal changes in Gaul regarding how relics were being handled.

Finally, Augustine of Hippo and Lucian of Caphargamala in their writings describe the relics of Saint Stephen, whose cult gained popularity in the early fifth century. The former references “favours from the dust of the dead”, while the latter describes a more physical interaction: the soil with dust (*terram cum pulvere*) where Stephen had decomposed would be carried away by pilgrims as “great relics,” describing something very similar to Gregory of Nyssa’s account above.⁶ It would seem that the presence of “holy dust” was a recurring device; even if rhetorical, it was a familiar motif among Christian writers and had the potential to be interpreted more literally. As a healing substance, however, dust was not at this stage a catalyst for healing miracles; if any holy material was to cure the sick, it was the more traditional substances of holy oil and water.

2. Holy Dust in Gaul

Gregory of Tours would have been familiar with these above texts, and many more. His upbringing frames the context in which he became bishop: his family, aptly described by Raymond Van Dam as a “dynastic merger” of senatorial and ecclesiastical importance, was deeply entangled in Gaul’s religious landscape (especially in the Clermont area where Gregory spent his childhood and adolescence).⁷ Although highly unusual, his father kept a private relic collection which included an apotropaic amulet containing ashes of an unknown saint. His mother, who he maintained a close relationship with throughout his life, was particularly pious.

3 Paulin de Nole 1975, chaps. 19.395, 21.583–643; for more metaphorical descriptions, see chaps. 19.363, 21.583, 27.395.

4 Jerome of Stridon 1893, chap. 8.

5 Théodoret de Cyr 1958, pp. 10–11; Wiśniewski 2019, p. 194; Lappin 2018, p. 20.

6 Augustine 1990, sermo 317.1; Lappin, 2018, p. 146: “The sermon was clearly preached just after Stephen’s relics (just small packets of dust from the recently discovered tomb) had arrived, and been distributed throughout the African provinces,” and even more, that the presence of “little packets of dust from his recently discovered tomb in Palestine”. Wiśniewski 2019, p. 170.

7 Van Dam 1993, p. 55.

When Gregory had a vision as a child of how to heal his fathers gout, she immediately carried out the instructions to the letter (with great results). As an adolescent, he witnessed exorcisms performed with the help of his grandfather's stick (who had been the Bishop of Langres; the stick was presumably for walking), and would later describe many of his family members as saints. With his education in the charge of his ecclesiastical uncles, Gregory chose to become a cleric himself at the age of thirteen, and by age twenty-five formally declared his relationship with Saint Martin (while continuing his studies in Clermont). It was only ten years later in 573 that Gregory became bishop of Tours, upon which he immediately began writing his *Life of Martin* which he continued throughout his tenure.⁸

While Gregory's hagiography of Martin is well-known among medievalists, there were three hagiographies written before his. The first is from the Gallic clergyman Sulpicius Severus, written in the early fifth century shortly after Martin's death in 397. Because Severus lived during the time of Martin, his accounts are mostly of the miracles performed during the saint's life, and leave little room for posthumous miracles. Another well-known *Vita Martinii* is by Venantius Fortunatus, a poet and contemporary of Gregory, who essentially presented a verse paraphrase of Severus' version. These texts showcase the living miracles of Martin, often performed through objects – such as a letter which cured a girl of fever, or the fringe of Martin's garment curing the sick.⁹ Martin himself would work miracles as well, such as curing an eye affliction with a paintbrush and a leper with a kiss.¹⁰ However, the only ingestion miracle is the use of holy oil poured into the mouth of a mute girl, thus reviving her.¹¹ Otherwise, there is no mention of dust nor medicinal substances in either of these texts.

However, there was another, more obscure hagiography of Martin from the fifth century by Paulinus of Périgueux, written at the behest of then-bishop Perpetuus of Tours. Books 1–5 of this text focus on Martin's life and miracles, but Book 6 makes an unprecedented departure into the realm of posthumous miracles occurring at his tomb. A most remarkable passage follows:

“The fortunate bishop Perpetuus, one who revered the Lord not only in name, and following in the footsteps of his gracious teacher, Martin, used to consecrate oil that had been brought to him with an unhesitating faith, in order that that famous spirit might bedew it, and a new air of a nearby grace might imbue it. When the venerable man wished to produce this remedy, and to make use of this good, well-known for

8 Due to the bounty of scholarship on Gregory of Tours' life, this article will limit his details according to relevance. For more information on Gregory and his world, see edited volumes *The World of Gregory of Tours* (Mitchel/Wood 2002) and *A Companion to Gregory of Tours* (Murray 2016).

9 Sulpitius [sic] Severus 1894a, chap. XVII: “[...] while his daughter was in agony from the burning fever of a quartan ague, inserted in the bosom of the girl, at the very paroxysm of the heat, a letter of Martin which happened to have been brought to him, and immediately the fever was dispelled.”; chap. XIX: “[...] threads from Martin's garment, or such as had been plucked from the sackcloth which he wore, wrought frequent miracles upon those who were sick.”

10 Sulpitius [sic] Severus 1894a, chap. XVII: “Martin touched his eye with a painter's brush, and, all pain being removed, thus restored it to its former soundness.” Ibid: “[...] he gave a kiss to a leper, of miserable appearance, while all shuddered at seeing him to do so.”

11 Sulpitius [sic] Severus 1894b, chap. 3.2: Martin “blesses a little oil, while he utters the formula of exorcism; and holding the tongue of the girl with his fingers, he thus pours the consecrated liquid into her mouth.”

all kinds of healings, he quickly scraped dust from the blessed marble (*abrasus propere benedicto e marmore pulvis*). When mixed with the holy oil this dust doubled the oil's powers, so that thus the besprinkled fluid's doubled potency, when touched, would increase faith; when shared, would increase health. But when indeed oil sensed the proximity of the scant grain, swift grace raised the level of the olive oil upon contact, and swelling in volume it boiled over and overflowed. In the sight of all the oil's abundant plenty grew when the bishop added the holy gift of the powder. Rising higher than the mouth of its container, the diffusion of oil moistened the outside of the flask. Yet nevertheless, the overflowing gift did not sustain loss. It both shot upwards, flowing, and yet was always replenished."¹²

This is the first mention of dust in all of the *Vitae Martinii*, and even better, was written a full century before Gregory. Moreover, Paulinus of Périgueux specifically states that the scraping of dust from the saint's tomb was "well-known for all kinds of healings" and attributes the dust itself as the cause of the miracle. This detail creates a link between popular practices in fifth century Gaul and Gregory's enthusiastic documentation of holy healing dust in the sixth century.

Gregory proudly confirms that he was familiar with the above hagiographies, even retelling in detail bishop Perpetuus of Tours' miracle of the dust and overflowing oil.¹³ But Gregory's Life of Martin is set apart by the fact that he focuses entirely on Martin's posthumous healing miracles and includes nothing about his life. Additionally, Gregory promotes healing miracles of sacred dust above all other holy substances at roughly 40 %, with more familiar substances such as holy oil or water trailing behind at 19 % and 13 % respectively. Even more unique is the means of use: of these miracles, tomb dust is overwhelmingly ingested as the default means of application. In fact, the ingestion of tomb dust as a recurring motif makes up over a third of all of Gregory's miracles involving a substance of any kind.



Fig. Remaining relic of Saint Martin's skull in Tours. Image provided by author.

¹² Mount 2015, chap. 6.8, lines 298–319.

¹³ Gregory Bishop of Tours 2015, Four books concerning the Miraculous Deeds of Saint Martin, chap. 1.2.

One may consider selfish motivations for Gregory's emphasis placed on Saint Martin's dust miracles, and it is possible that he sought to elevate his diocese, himself, or even his family. However, Saint Martin's basilica was already one of the most popular pilgrimage sites in the West, and because his family already enjoyed both secular and ecclesiastical power, there is little reason that this miracle should be aligned with them, especially so far from their own territory. Moreover, while Saint Martin takes the lion's share of dust miracles, there are other dust-producing saint's tombs, and so the miracle is not confined to Gregory's domain. Finally, Gregory's upbringing in the church does not indicate that his presentation of miracle stories were insincere; his worldview was constructed around the figures and practices of his family and their connections to relics and miracles of healing. With these in mind, one can conclude that Gregory's faith in the power of miracles was genuine.

Considering the possibility of that Gregory's used of dust was influenced by early Christian magical practices is unavoidable, but research into these possible connections involving has revealed little connection.¹⁴ Another possible explanation for this phenomenon's popularity is that Gregory was taking extant pre-Christian practices and placing them in a Christian context. This is not an unreasonable conclusion; in the world of healing in sixth century Gaul, Gregory refers to what he describes as pagan "wizards" and "soothsayers" (individuals which today could more accurately be called natural healers). Pre-Christian practices in Gaul were alive and well in the form of fortune-telling, protective amulets, and healing practices, both in rural populations and urban aristocracies.¹⁵

Even Gregory unselfconsciously included himself among amulet users, but the difference for him was in the source of power: while natural healers called upon dangerous supernatural forces, a Christian amulet containing the relics of saints or tomb dust operated on holy power. But even in these descriptions of objects and practices which seemingly traverses both supernatural and Christian worlds, there is no account of anything that resembles the use of dust. As such, the ingestion of tomb dust cannot be explained as a Christianized local custom.

What on earth, one might ask, were these sick people consuming? The recipe for this miraculous tonic was usually a simple mixture of water and the dust scratched from the tomb of a saint. Although the materiality of other tombs across central Gaul is difficult to ascertain, the tomb of Saint Martin in Tours can at least be known with some certainty through the account of a new marble cover obtained for Martin's sarcophagus while bishop Perpetuus of Tours constructed his new basilica. Interestingly, marble's chemical composition is made mostly of calcium carbonate (CaCO₃), the active ingredient used in the production of antacids. This is an intriguing coincidence given that the most commonly associated afflictions treated with tomb dust were intestinal issues and fevers. Unfortunately, it is unlikely that the amount of dust which could be quickly scratched from a solid slab of marble would have been enough to effectively treat intestinal problems – let alone Gregory's reports of

14 For more specifically on ancient Christian magical practices, see below as well as Meyer 1999.

15 For more on "pagan survivals" see Mitchell/Wood 2002, p. 233; Klingshirn 2020, p. 968; Filotas 2005, pp. 15, 27.

dysentery. As a topical cure for boils or blisters, its mixture with olive oil may have some amount of soothing effect, but this would have been attributed to the oil and not the dust. As for the rest, one can safely assume that the more miraculous dust cures for the possessed, blind, mute, deaf, or paralyzed would have been entirely faith-based.

The mechanism of healing was therefore of a spiritual nature, and in the broader world of healing in sixth century Gaul, Gregory presents saints' miracles at the top of a hierarchy above the natural healers and secular physicians. The advantage of saints was that they could heal not just the body but the soul, the root cause of physical maladies, and by performing penance, the afflicted could make their souls worthy of forgiveness and healing. Often the sick or disabled would physically attend the basilica, staying overnight or longer, and engage in any number of behaviors such as crying, prostrating before the tomb, and praying without ceasing. These were all spiritually cleansing and preparatory actions required for healing. As noted by Peter Brown,¹⁶ forces of good and evil permeated Gregory's world and manifested physically as correlated with an individual's sin – the physician could only treat the physical body, and soothsayers would invariably make the situation worse. It was only God's will, acting through a saint, which could successfully cure illness, disease, or disability.

However, holy dust was not bound by these rules, nor was its healing power conditional. Simple possession was enough to cure the sick, protect a traveler, or beat back a fire without any acts of penance required. This inconsistency creates a spectrum in Gregory's hagiographies: on one hand, the "patient" needed to meet requirements of behavioral acts in order to be worthy. On the other hand, the "medicine" did not even need to be obtained by the beneficiary; one could simply scratch a bit of dust from a saint's tomb to bring home and use on oneself, someone else, or just keep for later in case of emergencies. In the words of Valerie Flint, "Gregory of Tours administers tomb-dust in water rather as we do aspirin, and with a seemingly higher rate of success."¹⁷

3. Holy Dust in Syria

The materiality of holy dust varies a little more in the East, although its uses bear a striking resemblance. Outside of Syria, there are only two fourth century miracles involving dust: an individual by the name of Paphnouthios in upper Egypt is credited with the resurrection of a still-born baby using dust from the doorway of Apa Aaron (a living saint),¹⁸ and the miracles of healing and exorcism from the dust of Saint Cyprian described by Gregory of Nazianzus (an account particularly similar to Gregory of Tours').¹⁹ Otherwise, Syria offers the richest examples of holy dust used as medicine for both external and internal afflictions. As far back as the third century, the apocryphal Acts of Thomas delivers an early example of this substance as a healing contact relic in which King Mazdai took

¹⁶ Brown 1982, p. 232.

¹⁷ Flint 1989, p. 137.

¹⁸ Schenke 2014, CSLA E00144.

¹⁹ Rizos 2016, CSLA E00966.

dust from where an apostle had laid and used it to cure his son.²⁰ Additionally, a fifth century account from Bishop Theodoret of Cyrus includes a description of a hill on which the ascetic James lived, which became so blessed that it drew pilgrims far and wide to collect the earth of this hill and use it as prophylactica.²¹

But even by then, a far more influential figure had emerged: Symeon Stylites the Elder, a stylite perched atop a pillar serving the spiritual needs of his community as an intermediary between earth and heaven. In addition to spiritual support, stylites were also sought out for worldly issues – including illness or other maladies – and who frequently answered these pleas with miracles in the forms of words, visions.²² In contrast to Gregory’s accounts in which individuals could simply collect tomb dust and use as needed, the dust and earth at the base of Symeon’s pillar was formed into tokens pressed with the image of the saint and his column, forming a small medallion. These tokens are an example of *eulogia* (“blessing” in Greek). If used topically, the token could be simply placed on the source of pain, or otherwise scratched and mixed with water to form a type of clay which could be rubbed on the afflicted area. For internal issues, the token could be again scratched into water and drunk – remarkably similar to Gregory’s use of holy dust, even down to its association with digestive issues.²³ It is difficult to know the true materiality of these substances, but studies on nearby soil compositions and lake bed core samples can offer some insight on what this miracle substance may have been made of. The elder Symeon’s column was located in Aleppo, which features soil composed mostly of loam and loam clay, but also contained a high amount of calcium carbonate (likely due to the limestone in the soil).²⁴ Unfortunately, while the connection between calcium carbonate of the marble tomb and the “miraculous mountain” of Symeon the Elder might seem like a dazzling coincidence, it must be noted that this substance is one of the most common raw materials found in nature. Regardless, the practice of producing and dispersing tokens at the site of the stylite’s column clearly continued on from the Elder to the Younger, as evidenced by the 40–50 “terracotta” tokens which can be traced to his miracle site.²⁵ The same practice continued on with the sixth century Symeon the Younger, who would have been the most familiar to Gregory during his lifetime, whose holy dust found at his so-called Miraculous Mountain near Antioch (specifically modern day Samandağ in Turkey).

A 2017 study on lake sediments in Amik Lake (approximately 60 km north of modern Samandağ) yields evidence of silty and laminated clay interspersed veins of red clay between the first century AD and end of the fifth century. Specifically, the clays found during this period were composed of smectite (otherwise known as bentonite), kaolinite, and illite, in descending order of percentage.²⁶ A secondary publication from 2011 explores the medicinal uses of french green clay (Fe-smectite) as

20 Klijn 2003, p. 250–251.

21 Vikan 1984, p. 68.

22 Vikan 1989, p. 56; Vikan 1984, p. 68.

23 Vikan 1989 p. 56.; Lent 1915, p. 128: “‘Put some of that dust in it in the name of our Lord Jesus Christ, and give to him to drink.’ And immediately when he drank of that water, our Lord gave him deliverance.”

24 Al-ghajar 2022, p. 317.

25 Lafli/Buora 2020, p. 415.

26 El Ouahabi et al. 2017, fig. 2 and 3.

a topical agent, revealing antibacterial properties,²⁷ and the health food crowd may recognize both bentonite and kaolin clay from the beauty and wellness shelves as an all-purpose skin remedy. Bentonite clay has been used to treat gastrointestinal issues by increasing gut flora.²⁸ As it was associated with both skin and gastrointestinal treatments, it is indeed possible that the tokens of Symeon the Elder, scratched and mixed with water, could have had beneficial health results for those seeking treatment. In either case, this specific mixture of holy dust or clay with water, which might also contain holy oil, earth, or saint's ashes was apparently familiar enough to necessitate its own word; *hnana*, translated to "grace," is a term found not just in the hagiographies of Symeon the Elder, but also in a fifth-century description of Bishop Maruta of Maipherqat wherein the mixture was used to treat the sick.²⁹ Along with these tokens, small apotropaic flasks containing oil or water were also made and distributed at the site of Symeon's column.³⁰ Interestingly, while Symeon the Elder was described accurately and by name in Gregory's hagiographies, Symeon the Younger never got his own chapter. Rather, Gregory's knowledge is revealed in the tale of a budding stylite in Gaul who was chastised by local bishops telling him "Such an obscure person as you can never be compared with Simeon the Stylite of Antioch!"³¹ Another giveaway of Gregory's familiarity with eastern practices is his description of the luminous ground surrounding Christ's tomb in Jerusalem, where pilgrims would sprinkle the earth with water and use it to form "tiny [clay] tokens" which could be used to cure ill people.³² These are certainly not coincidences – Gregory was informed of eastern practices through Syrian merchants, communities, and individuals in Gaul. In fact, a Syrian by the name of Johannes helped Gregory translate the tale of the Seven Sleepers of Ephesus, which had never before been translated into Latin. There is no question that Gregory had awareness and relationships with Syrian communities.

Although this might explain Gregory's familiarity, as well as a confirmation of sixth century Syrian presence in Gaul, it does not explain Paulinus of Périgueux's dust miracle in the century prior. However, looking back to the fifth century, there are many indicators that Syria had an impact on Gaul through trade and pilgrimage. This period saw an increase in trade between East and West, and we see later evidence of ecclesiastical figures sending clerics to the East or going on pilgrimage themselves – supported by the presence of Abu Minas flasks found along trade routes from Marseilles to Normandy.³³ Though these flasks are from fifth century Egypt, they indicate not only that pilgrims were returning home with them, but, as Harris³⁴ suggests, the pilgrims may have been traveling alongside merchants and likely sharing transportation, especially considering that the observable contents of the flasks were similar to those distributed at Symeon's column (usually oil or water). The

27 Williams/Haydel, 2010, p. 745

28 Moosavi 2017, p. 1178.

29 Larson-Miller 1992, p. 234.

30 Vikan 1989, p. 55.

31 Gregory Bishop of Tours 1974, chap. 8.15. These bishops would then proceed to knock this column down once the would-be stylite had descended.

32 Gregory Bishop of Tours 1988b, p. 6.

33 Harris 2003, pp. 68, 136.

34 Harris 2003, p. 136.

Syrian communities present in Gregory's histories appear to be solidly established in their towns and cities, especially in Orleans in which "the speech of the Syrians contrasted sharply with that of those using Gallo-Roman and again with that of the Jews, as they each sang his praises in their own tongue".³⁵ Additionally, a direct remark from fifth century Gallic writer Salvian of Marseilles expresses annoyance about "crowds of Syrian merchants who have occupied the greater part of nearly all cities".³⁶ Considering this, it is not unreasonable to imagine that as Syrians settled in Gaul, they brought along spiritual notions and practices which might have influenced their surrounding communities.

4. Connections and Analysis

In an effort to find a connection between miracle sites outside of Tours and the East-West trade routes of the fifth century where Syrians may have built communities, the evidence is so scarce that a firm relationship cannot be established. However, placing the sites of other dust-giving tombs on a map does offer something of interest: while Saint Martin was the main provider of tomb dust, the tomb itself is never described as exhibiting the effects of common use, such as marks resulting from scratching or scraping. It would seem in the accounts of Martin's dust, entry was limited only to those tombs that Gregory would grant access to (often other members of the clergy or nobility) with the exception of just one woman from his parish. For a tomb which delivered so many miracles through its dust, one would imagine a proud report from Gregory describing proof of use.

He does, however, describe pock-marks and perforations in 17 other sites of healing dust, indicating consistent and long term community use outside of Tours. Three of these are from the tombs of Jesus, Andrew the Apostle, and John the Evangelist, but because their inclusion was most likely intended to couch this specific miracle in the biblical world, they will not be included in this analysis. The remaining tombs are in Autun (1), Bourges (1), Brioude (2), Clermont (1), Cologne (1), Lyons (5), Trézelles (2), and Paris (1) – all of which are in Gaul. Nine of these miracles feature ingestion of dust, one of them features topical application, and three do not specify the means of healing. Out of these nine, there are four sites with descriptions of extensive use.³⁷

Although the first is not a tomb, the cell of the fifth century hermit Lupicinus functioned effectively the same way. This saint engaged in such a degree of self-mortification by hanging a stone from his neck that he would cough blood and saliva onto the walls, which after his death was scratched and collected by pilgrims or locals seeking to take away a healing relic. This wall was described by Gregory as having "as many little holes as it had merited drops of spittle from the mouth of the blessed man," and stating further that he had seen its healing effects personally.³⁸

³⁵ Gregory Bishop of Tours 1974, chap. 8.1.

³⁶ Salvian 2008, p. 115.

³⁷ For a detailed spreadsheet of all substances miracles found in Gregory's texts, please reference the link in the appendix of Baker 2024. A direct link is also hosted on Mega and available here: <https://mega.nz/file/mLxFmIbb#j2mAdlpYoFLQtSI-EFFbiQU-tVuBoPCGbEFLomUNYnk>.

³⁸ Gregory Bishop of Tours 2007, chap. 13.2.

The next two, fourth century Cassianus of Autun and fifth century Theomastus of Mainz, were both bishops. The tomb of Cassianus had been “scratched by many ill people and was thought at that time to have been almost perforated”,³⁹ and the tomb of Theomastus, located just to the north of Trézelles, provided dust which if ingested could relieve toothaches and fevers, offering a “blessing sought so constantly that already the sarcophagus appears to have been perforated in one spot”.⁴⁰ The last case is of a fifth century monk, Alexander of Clermont, whose dust was also ingested for healing and was “sought so often that [the tomb] seems to spectators to have been perforated because of the constant profit of these benefits”.⁴¹

Something these four sites have in common is that they are all clustered in the approximate area of the Auvergne where Gregory grew up. Another is that they were easily accessible by the public, as opposed to the regulation necessary due to the number of pilgrims who visited Saint Martin’s Basilica. Lupicinus’ cell was tucked away in the old walls of a small village, available to anyone who wished to visit; Cassianus’ tomb was in a cemetery; and the tombs of Alexander and Theomastus were both located in church courtyards. Although there is no way to know for sure when these tombs were established, it may be noted that these saints were from the fourth and fifth centuries, placing them in alignment with many of the other shifts regarding relics and increased east-west relationships. Because there likely would not have been anything to stop a civilian from claiming this miracle of health, pockmarks developed in the decades (if not a full century) following their construction. At least by the time of Gregory’s writing, this was evidently an established practice in central Gaul.

The element of ingestion is more elusive, and one might consider the possibility that it was an invention of Gregory, inspired by local Syrian communities and relationships. He does not describe his family members eating or drinking anything miraculous to treat their various maladies, nor does he make note of any familiarity with the locations of the above four saints. Moreover, Paulinus of Périgueux’s first account of dust in his *Life of Martin* only acknowledges its health benefits, but does not elaborate on if it was administered externally or internally. But considering that Gregory’s first mention of ingesting dust as medicine happened immediately upon becoming bishop, as seen in book one of his *Life of Martin* (written very likely before he had any reason to work with Syrian translators for eastern miracles), plus the positioning of the perforated tombs in the area of Gregory’s home territory, this practice may have been common knowledge. Indeed, in his *Life of Julian*, he recalls that even as a deacon traveling with his family, he had instructed a sick servant to use dust from the tomb of Julian to create the same remedy. With this evidence, it is likely that the ingestion was already established in the practice of dust miracles and not attributable to Gregory, and in fact, the practice of ingesting holy dust may have not been unusual at all.

Although it is difficult to support a direct connection between Syria and Gaul, the fact that the fifth and sixth centuries saw increased trade,

³⁹ Gregory Bishop of Tours 1988a, chap. 77.

⁴⁰ Gregory Bishop of Tours 1988a, chap. 52.

⁴¹ Gregory Bishop of Tours 1988a, chap. 35.

pilgrimage, and growing Syrian communities in Gaul all suggest that eastern practices may have subtly influenced regional Christian traditions in the West. The timing and evidence provided above indicate that collecting and ingesting dust from saints' tombs likely emerged during the fourth and fifth centuries (at least sometime before Paulinus of Périgueux's first dust miracle of Saint Martin) and had been a familiar practice in central Gaul long before Gregory began his first writings. This period in Late Antiquity was an inflection point for how Christians would begin interacting with relics in new ways – even as a practical medicinal substance – and combined with even slight external influence could lead to the possibility of new traditions taking shape organically in certain regions.

5. Bibliography

- Al-ghajar, Mohannad al-ebrahim: The Effect of Some Properties of Soil in Iron Availability in Soils of Some North of Aleppo Countries. In: Syrian Journal of Agricultural Research – JAR 2022 (9), pp. 317–329.
- Augustine, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century. Translated and edited by Hill, Edmund/Rotelle, John E. New York 1990.
- Brown, Peter: Relics and Social Status in the Age of Gregory of Tours. In: Society and the Holy in Late Antiquity. Berkeley 1982, pp. 3–22.
- Budge, Ernest Alfred Wallis: The Book of the Saints of the Ethiopian Church: A Translation of the Ethiopic Synaxarium Maṣḥafa Senkesār [transliterated from Ethiopic]. Cambridge 1928.
- El Ouahabi, Meriam/Hubert-Ferrari, Aurélia/Fagel, Nathalie: Lacustrine Clay Mineral Assemblages as a Proxy for Land-Use and Climate Changes over the Last 4 Kyr: The Amik Lake Case Study, Southern Turkey. In: Quaternary International 2017 (438), pp. 15–29.
- Filotas, Bernadette: Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature. Studies and Texts 151. Toronto 2005.
- Flint, Valerie: The early medieval “medicus”, the saint – and the enchanter. In: Social history of medicine 2, 1989, pp. 127–145.
- Gregory Bishop of Tours: The History of the Franks. Translated by Lewis Thorpe. Baltimore 1974.
- Gregory Bishop of Tours: Life of the Fathers. Edited and translated by Edward James. Liverpool 2007.
- Gregory Bishop of Tours: Lives and Miracles. Edited and translated by Giselle de Nie. London 2015.
- Gregory Bishop of Tours: Glory of the Confessors. Edited and translated by Raymond Van Dam. Liverpool 1988. [=Gregory Bishop of Tours 1988a]
- Gregory Bishop of Tours: Glory of the Martyrs. Edited and translated by Raymond Van Dam. Liverpool 1988. [=Gregory Bishop of Tours 1988b]
- Harris, Anthea. Byzantium, Britain and the West: The Archeology of Cultural Identity AD 400–650. Stroud 2003.
- Jerome of Stridon: The Principal Works of St. Jerome by St. Jerome. Edited by Philip Schaff. New York 1893.
- Klijn, Albertus Frederik Johannes: The Acts of Thomas: Introduction, Text and Commentary. Leiden 2003.
- Klingshirn, William E.: Magic and Divination in the Merovingian World. In: Effros, Bonnie/Moreira, Isabel (ed.): The Oxford Handbook of the Merovingian World, New York 2020, pp. 968–987.

- Lafli, Ergun/Buora, Maurizio: A Casting Mould of a Pilgrim Flask with the Depiction of St. Symeon Stylites the Younger. In: *Banatica* 2020 (30), pp. 413–423.
- Lappin, Anthony John: Disturbing Bones: from Grave-Violation to Exaltation of the Relic. In: *Mirator* vol. 19, 2018 (1), pp. 4–31.
- Larson-Miller, Lizette: To Imitate their Perfection. A Comparison of the Relationship of Christology and Martyrial Liturgy in Sixth Century Gaul and Syria. PhD diss. Berkeley 1992.
- Lent, Frederick: The Life of St. Simeon Stylites: A Translation of the Syriac Text in Bedjan's *Acta Martyrum et Sanctorum*, Vol. IV. In: *Journal of the American Oriental Society* 1915 (35), pp. 103–198.
- Meyer, Marvin W. (ed.): *Ancient Christian magic: Coptic Texts of Ritual Power*. Princeton 1999.
- Mitchell, Kathleen/Wood, Ian (ed.): *The World of Gregory of Tours. Cultures, Beliefs, and Traditions* 8. Leiden– Boston 2002.
- Moosavi, Maryam: Bentonite Clay as a Natural Remedy: A Brief Review. In: *Iranian Journal of Public Health* 46, 2017 (9), pp. 1176–1183.
- Mount, Bryan Ellis: A Literary and Religious–Historical Commentary on Book Six of the *Vita Sancti Martini* by Paulinus of Périgueux. PhD diss. Vienna 2015.
- Murray, Alexander Callander: A companion to Gregory of Tours. *Brill's companions to the Christian tradition* 63. Leiden 2016.
- Paulin de Nole: The Poems of St. Paulinus of Nola. Translated by Patrick Gerard Walsh. *Ancient Christian writers* 40. New York 1975.
- Rizos, Efthymios: Gregory of Nazianzus: Oration 24, On Cyprian. *CSLA* E00966, 2016. Online: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00966>.
- Salvian: *The Writings of Salvian, the Presbyter*. Translated by Jeremiah Francis O'Sullivan. Washington D.C 2008.
- Schenke, Gesa: *Coptic Stories of the Monks of the Desert (Paphnouthios)*. *CSLA* E00144. 2014. Online: <http://csla.history.ox.ac.uk/record.php?recid=E00144>.
- Sulpitius [sic] Severus: *The Life of Saint Martin of Tours*, translated by Alexander Roberts. In: *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume 1*. New York 1894.
- Sulpitius [sic] Severus: *Dialogues*, translated by Alexander Roberts. In: *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 11*. New York 1894. Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. Online: <https://www.newadvent.org/fathers/3503.htm>.
- Théodoret de Cyr, *Thérapeutique des maladies helléniques*, ed. Pierre Canivet, vol. 57. Paris 1958,
- Van Dam, Raymond: *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*. Princeton 1993.
- Vikan, Gary: Art, Medicine, and Magic in Early Byzantium. In: *Dumbarton Oaks Papers* 1984 (38), pp. 65–86.
- Vikan, Gary: Ruminations on Edible Icons: Originals and Copies in the Art of Byzantium. In: *Studies in the History of Art* 1989 (20), pp. 47–59.
- Williams, Lynda B./Haydel, Shelley E.: Evaluation of the Medicinal Use of Clay Minerals as Antibacterial Agents. In: *International Geology Review* 52, 2010 (7–8), pp. 745–70.
- Wiśniewski, Robert: *The Beginnings of the Cult of Relics*. Oxford 2019.

6. For further reading

- Hartl, Martina. Leichen, Asche und Gebeine: Der frühchristliche Umgang mit dem toten Körper und die Anfänge des Reliquienkults. In: *Handbuch zur Geschichte des Todes im frühen Christentum und seiner Umwelt*. Regensburg 2018.
- Kolmer, Lothar. Heilige als magische Heiler. In: *Mediaevistik* 6 (1993), pp. 153–175. Online: <http://www.jstor.org/stable/42583994>.
- Margoni-Kögler, Michael. Reliquiae (martyrum). In *Augustinus-Lexikon*, Vol. 4: *Meritum-Sacrificium* 4 (2012), Sp. 1145–1152.
- Vollmann, Benedikt K. Art. Gregor IV (Gregor von Tours). In: *Reallexikon für Antike und Christentum* 12 (1983), pp. 895–930.

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 Johannis 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 Kleinasiens 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.

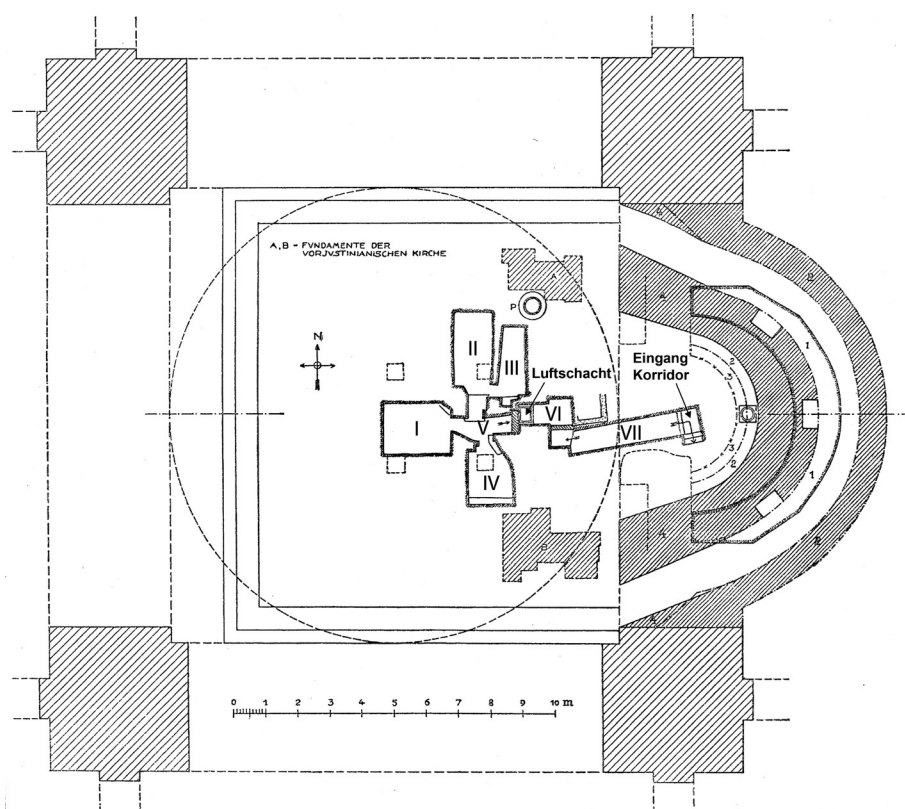


Abb. 2 Johannesbasilika, Plan der Grabkammern unter dem Altarbereich (Hörmann 1951, 198, Abb. 55).

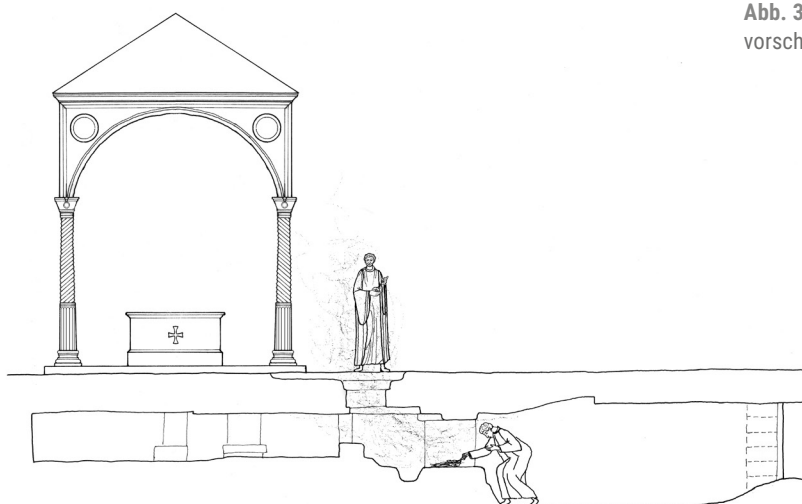
dessen Interkolumnien noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit Wänden verschlossen worden sind. Auch wurde in dieser Phase eine Apsis an der Ostseite angesetzt. Wann diese $19,5 \times 18,5$ m große Memoria aber durch jene basilikale Anlage ersetzt wurde, in der sich nach dem Zeugnis des Cyrill 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. (Ziborium-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 Zömeterium 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 Malereireste 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 Lokaltadtition 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). Paganen, 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 ABfal, 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 Heiligensarkophages 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.

MEMO – Medieval and Early Modern Material Culture Online

Rahmeninformationen

Miesgang, Sabine: Staub. Einleitende Gedanken zu Transformationsprozessen und Gedächtnispotenzial. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, S. 1-11. Pdf-Format, doi: 10.25536/20251201.

Autorin

Sabine Miesgang

Kontakt

sabine.miesgang@plus.ac.at

Website

<https://www.imareal.sbg.ac.at/team/sabine-miesgang>

Institution

Institut für Realienkunde des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Universität Salzburg

Duffin, Christopher J. / Weertz, Jan / Weertz, Els: Holy Dust: Prophylactic, Apotropaic and Therapeutic. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, pp. 12–36. Pdf-Format, doi: 10.25536/20251202.

Autor*innen

Christopher J. Duffin, Jan Weertz, Els Weertz

Kontakt

cduffin@blueyonder.co.uk | debelemniet@gmail.com

Institution

C. J. Duffin: Science Group, The Natural History Museum, Cromwell Road, London SW7 5BD, UK, and 146, Church Hill Road, Sutton, Surrey, SM3 8NF, England

J. and E. Weertz: Hoevelakenseweg 188 – 3784 WL Terschuur, Netherlands

MEMO – Medieval and Early Modern Material Culture Online

Rahmeninformationen

Baker, Lauren: Miraculous Mountains, Hole-y Shrines. Sacred Dust and Healing in Late Antiquity. In: MEMO 12 (2025): Holy Dust. Staub als Material religiöser Praktiken, pp. 37–49. Pdf-Format, doi: 10.25536/20251203.

Autorin

Lauren Baker

Kontakt

baker_lauren@student.ceu.edu

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.

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