

# Jerusalem als Zentrum von Wohltätigkeit in der Spätantike

*Andreas Müller*

Christliche Wohltätigkeit ist ein zentrales Thema der Patristik, das in der deutschsprachigen Forschung stark vernachlässigt worden ist. Umso begrüßenswerter ist dessen Berücksichtigung im vorliegenden Band. In der Jerusalemer Kirchengeschichte spielte Wohltätigkeit schließlich von Anfang an eine zentrale Rolle.<sup>1</sup> Die Jerusalemer Gemeinde scheint angesichts der Kollekten, die Paulus für sie eingesammelt hat (vgl. Gal 2,10;<sup>2</sup> 2 Kor 8,4; 9,1; Röm 15,31), ein Ort besonderer Bedürftigkeit gewesen zu sein. Und die ersten Institutionen karitativen Handelns sind uns mit Apg 6 ebenfalls aus Jerusalem bekannt. Im folgenden Beitrag werde ich zunächst diese Frühzeit kurz streifen, um dann allerdings das vierte bis sechste Jahrhundert zu fokussieren. Dabei soll es nicht nur um eine Zusammenfassung bisheriger Erkenntnisse zur Entwicklung diakonischer Einrichtungen in Jerusalem gehen, sondern auch um die Frage, ob sich aufgrund der herausgehobenen Bedeutung der Stadt Besonderheiten in der Geschichte der Karitas vor Ort beobachten lassen. Der Fokus des Beitrages wird dabei auf literarischen Quellen liegen (für die genannten Orte siehe map 2).<sup>3</sup>

## 1. Wohltätigkeit in Apg 6,1–6

Die Anfänge diakonischer Tätigkeit werden u. a. in der lukanischen Apostelgeschichte reflektiert. Das sechste Kapitel geht auf die sozialen Probleme innerhalb der Gemeinde ein. Dort ist nicht nur von einem Konflikt zwischen hellenistischen und palästinischen Juden die Rede, sondern auch von einer sozialen Not, die diesen Konflikt ausgelöst hat: Die tägliche Versorgung (*καθημερινή διακονία*) von Witwen innerhalb der hellenistisch geprägten Gemeindeteile. Ob sich diese Not – wie Adolf Martin Ritter vermutet hat –<sup>4</sup> darauf zurückführen

---

<sup>1</sup> Einen groben Überblick über Wohltätigkeit in der Region bietet HEYER 1998.

<sup>2</sup> Vgl. dazu SÄNGER 2012.

<sup>3</sup> Zu den archäologischen Funden diakonisch-karitativer Einrichtungen in und um Jerusalem im sechsten Jahrhundert vgl. VOLTAGGIO 2011, Xenodochia.

<sup>4</sup> Vgl. RITTER 2010, 30.

lässt, dass Männer aus dem hellenistischen Judentum sich zum Sterben nach Jerusalem begeben und ihre Frauen dort als Witwen zurückgelassen haben, wird sich kaum historisch klären lassen. Beachtenswert ist aber, dass die Not insbesondere für diese Witwen offensichtlich so groß war, dass sie zu Konflikten unter den Christen in Jerusalem führte. Gelöst werden musste vor allem die Frage, wie man der Not der Witwen personell Herr werden konnte. Diese wurden wohl einfach auch mangels geeigneten Personals bei der täglichen Versorgung übersehen.

Nach der Konstruktion des Verfassers der Apostelgeschichte entschied sich der Zwölferkreis der Apostel dazu, für den Tischdienst (*διακονεῖν τραπέζαις*) einen Siebenerkreis einzurichten, der einen guten Ruf habe und des Heiligen Geistes und der Weisheit voll sei. Dieser sollte dem Zwölferkreis ermöglichen, Gebet und Dienst des Wortes (*διακονία τοῦ λόγου*) ohne Einschränkung auszuüben. Die Sieben, die allesamt griechische Namen trugen, wurden durch Handauflegung von den Aposteln für ihre Aufgabe eingesetzt und ihnen somit auch zugleich untergeordnet.<sup>5</sup> Dem Verfasser der Apostelgeschichte war wohl daran gelegen, den Siebenerkreis gleichsam narrativ in sein Konzept kirchlicher Apostolizität zu integrieren.

Apg 6,1–6 ist in der diakoniegeschichtlichen Forschung stark diskutiert worden. Im Zentrum stand dabei die Frage, ob die seit Irenäus von Lyon<sup>6</sup> zu beobachtende Identifizierung des Siebenerkreises mit dem späteren Amt des Diakons hier bereits tatsächlich angelegt ist. Ferner wurde die Frage gestellt, ob die Verwendung des Begriffs „Diakonie“ seit dem neunzehnten Jahrhundert in evangelischen Kreisen im Sinne von „dienender Zuwendung zum Nächsten“ der Semantik in der Apostelgeschichte überhaupt gerecht würde. Seit der grundlegenden Infragestellung einer solchen Belegung des Begriffs *διακονεῖν* im Neuen Testament durch John N. Collins ist klar,<sup>7</sup> dass *διακονία* vielmehr grundsätzlich die Ausführung eines Auftrages Gottes oder der Gemeinde bezeichnet.<sup>8</sup> Apg 6 kann jedenfalls nicht als Begründung für ein ausschließlich karitatives Verständnis des Diakonie-Begriffs bzw. des Diakonenamtes ver-

<sup>5</sup> Vgl. HENTSCHEL 2007, 329, 335.

<sup>6</sup> Iren., Adv. haer. I 26,3 (316,13–15 Brox) findet sich der auch bei Euseb rezipierte Hinweis auf Nikolaos, den Lehrer der Nikolaiten, der zum Siebenerkreis in Apg 6,1–5 gehört haben soll. Irenäus interpretiert diesen Kreis hier zum ersten Mal nachweislich als Diakone. In Adv. haer. III 12,10 (146,21 Brox) und IV 15,1 (112,4 Brox) bezeichnet Irenäus Stephanos als den ersten Diakon und Märtyrer: vgl. LATVUS 2010, 86. Euseb ging davon aus, dass sich Stephanos Männer angeschlossen hätten, die von den Aposteln mit dem Dienst an den Armen beauftragt worden seien (*εἰς διακονίαν ὑπηρεσίας ἕνεκα τοῦ κοινοῦ*), vgl. Eu. Caes., HE II 1 (102,14 Schwartz). Wörtlich findet sich hier der Begriff Diakon nicht.

<sup>7</sup> Vgl. COLLINS 1990; HENTSCHEL 2007; STEGEMANN 2008, 93, verweist im Blick auf die dienende Zuwendung zum Nächsten auf das Vorbild Christi nach Mk 10,45 und stellt dementsprechend fest, dass der Begriff auch einen herrschafts- und hierarchie-kritischen Aspekt erhält.

<sup>8</sup> Vgl. DERS. 89; HENTSCHEL 2007, 432–433.

wendet werden.<sup>9</sup> Der Zwölferkreis hält hier gerade an der Pflege des Gebetes und der *Diakonie des Wortes* fest (Apg 6,4). Allerdings ist in diesem Text von Diakonie als karitativem, täglichen Dienst<sup>10</sup> und als Tischdienst explizit die Rede, für den freilich die Gemeindeleiter zuständig sind.<sup>11</sup> Die mit der Organisation des Tischdienstes beauftragten<sup>12</sup> Sieben werden dabei nicht explizit als Diakone bezeichnet. Tischdienst und Armenpflege gehören also ausdrücklich zur Gemeindeleitung hinzu.<sup>13</sup> Die in Apg 6 zu beobachtende semantisch vielfältige Verwendung des Diakonie-Begriffs ist allerdings letztlich doch auch prägend für die Ausformung des altkirchlichen Diakonenamtes gewesen.<sup>14</sup>

Die Auseinandersetzung zwischen den ersten Christen in Jerusalem ist in unserem Zusammenhang insbesondere deswegen von Interesse, weil bei den Ansätzen zur Konfliktbewältigung auf traditionelle Muster jüdischer Wohltätigkeit zurückgegriffen wurde.<sup>15</sup> In Jerusalem lag solch ein Anknüpfen so nah wie an kaum einem anderen Ort im Römischen Reich. Deutlich wird dies bereits an der Sorge für die Witwen, die in einem breiten Strom jüdischer Wohltätigkeitspraxis zu verorten ist.<sup>16</sup> Klaus Berger hat bereits vor geraumer Zeit in einem Beitrag über „Diakonie“ im Frühjudentum<sup>17</sup> darauf hingewiesen, dass der Text aus Apg 6 Beziehungen zum Testament des Hiob aufweise.<sup>17</sup> Dieses datiert Berger zwischen 100 v. und 100 n. Chr. Die Witwenversorgung wird auch dort thematisiert. So gibt es hier wie dort „Tische“, an denen die Witwen und auch die Fremden Nahrungsmittel erhalten.<sup>18</sup> In beiden griechisch verfassten Texten

<sup>9</sup> Vgl. bereits SCHILLE 1990, 243 u. a., anders HAMMANN 2003, 62. Er liest aus Apg 6 heraus, dass ein besonderes, neues Amt in den lukianischen Gemeinden notwendig geworden sei, weil hier die Bereitschaft zum Teilen abgenommen habe.

<sup>10</sup> Vgl. zum täglichen Dienst in Apg 6,1: HAMMANN 2003, 255.

<sup>11</sup> Vgl. HENTSCHEL 2007, 321.

<sup>12</sup> Auch die sozial-karitative Variante der *διακονία* stellt also eine offizielle Beauftragung in der Gemeinde dar, vgl. HENTSCHEL 2007, 322. LATVUS 2010, 84 liegt mit seiner Beobachtung, dass die Sieben keine Diakone, sondern nach der Meinung der meisten Exegeten Führer des hellenistischen Christentums gewesen seien, m. E. falsch. Eine solche Alternative stellt sich in diesem Fall gar nicht: Als Leitungspersönlichkeiten der hellenistischen Gruppe waren sie eben auch für den sozial-karitativen Dienst zuständig.

<sup>13</sup> Vgl. u. a. HENTSCHEL 2007, 335–336.

<sup>14</sup> DIES. 2007, 441 sieht allerdings im Diakonenamt geradezu eine Abwendung von der lukianischen Verwendung des Terminus. Eine solche Zuspitzung der These geht hingegen zu weit. Zur Gemeindeleitung können nach Lukas eben auch der Tischdienst und die Armenpflege gehören.

<sup>15</sup> Zur jüdischen Wohltätigkeit vgl. u. a. MÜLLER 1998, eine kurze Zusammenfassung von Müllers Habilitationsschrift. Grundlegend für die Diakonie im Judentum sind demnach zwei Begriffe: *gemilut chassadim* im Sinne der gnädigen Zuwendung und *tsedaqa* im Sinne der verbindlichen, verlässlichen konkreten Liebestat, vgl. ebd. 41. Müller verbindet die Diakonie eng mit der Sabbatfrömmigkeit im Judentum, vgl. ebd. u. a. 52.

<sup>16</sup> Vgl. u. a. FENSHAM 1962; GALPAZ-FELLER 2008; GOWAN 1987; PATTERSON 1973.

<sup>17</sup> Vgl. BERGER 1990, 98.

<sup>18</sup> Vgl. Apg 6,2; TestHiob 10 (333 f Schaller).

ist von *διακονία* in diesem Zusammenhang die Rede.<sup>19</sup> Daneben existieren allerdings auch Unterschiede: Hiob handelte z. B. nach dem Testament zwar in einem äußerst großen Umfang karitativ, tat dies allerdings als Privatperson.<sup>20</sup> In Apg 6 ist hingegen von den Tischen für die Witwen als einem Werk der Gemeinde die Rede.

Auch zu anderen frühjüdischen Institutionen weist die Erzählung in der Apostelgeschichte Parallelen auf. Dies gilt vor allem für die Siebenerzahl der in der Apostelgeschichte erwähnten hellenistischen Persönlichkeiten. Darin lässt sich eine Analogie zu den sieben Mitgliedern postulieren, die in jüdischen Gemeinden den Ortsvorstand bildeten. Auch diese mussten sich in besonderer Weise auszeichnen, in diesem Fall durch Lauterkeit der Gesinnung, Bescheidenheit und Rücksichtnahme.<sup>21</sup> Im christlichen Umfeld wurde an dieser Siebenerzahl – selbst in großen Gemeinden wie in Rom festgehalten.<sup>22</sup>

Für die Epoche Jerusalems als *Aelia Capitolina* sind mir keine Beispiele christlicher Wohltätigkeit bekannt.<sup>23</sup> Dies ändert sich erst wieder im vierten und vor allem im fünften Jahrhundert. Dabei sind nun aber andere Trägerkreise zu fokussieren. Während nach der Darstellung des Verfassers der Apostelgeschichte die Gemeinde als solche für die karitative Tätigkeit zuständig war, beziehen sich die weiteren bedeutsamen Beispiele für karitatives Handeln in Jerusalem eher auf die individuelle Zuwendung zu den Bedürftigen. Trägerkreise der Wohltätigkeit sind dabei – anders als in anderen Regionen des Reiches – fast ausschließlich aristokratische, begüterte Christen. Über die karitative Tätigkeit des Jerusalemer Klerus berichten die Quellen jedenfalls nichts.

## 2. Melania und die Fremdenherbergen auf dem Ölberg

Bekanntlich hat sich das Pilgerwesen im vierten Jahrhundert in Jerusalem stark entwickelt. Dazu trugen nicht nur die Monumente vor Ort wie die berühmten konstantinischen Kirchenbauten, sondern auch die – schon bereits lange vor Konstantin zu beobachtenden – Konzepte vom Heiligen Land im westlichen Be-

<sup>19</sup> Vgl. Apg 6,1; TestHiob 11,1 (334 Schaller).

<sup>20</sup> Aufforderungen an Privatpersonen, sich um Witwen und Waisen zu kümmern, finden sich auch im Slavischen Henochbuch aus derselben Zeit, vgl. BERGER 1990, 99. Dort zitiert er u. a. SIHen 42,8 f.; 51,1 f. Berger sieht in den Anweisungen dieses Textes eine Art „Demokratisierung“ im Sinne der Ausweitung von Pflichten eines Herrschers gegenüber Waisen und Witwen auf die Allgemeinheit, vgl. ebd. 100.

<sup>21</sup> Vgl. STRACK/BILLERBECK 1978, 641.

<sup>22</sup> So berichtet der römische Bischof Cornelius in einem Schreiben des Jahres 251 n. Chr. von eben sieben Diakonen, vgl. Eus. Caes., HE VI 43,11 (618,13–18 Schwartz). Im Verhältnis zum sonstigen Klerus in der Stadt ist diese Zahl viel zu gering.

<sup>23</sup> Auch bei HAMEL 1989 finden sich keine konkreten Hinweise auf karitative Einrichtungen in Jerusalem in dieser Zeit.

reich des Mittelmeeres bei.<sup>24</sup> Pilgerberichte wie derjenige des anonymen Pilgers von Bordeaux und der Egeria haben die Attraktivität des Heiligen Landes im Westen wahrscheinlich zusätzlich verstärkt.

Es kamen allerdings nicht nur Pilger mit kurzer Verweildauer ins Heilige Land, die sich nach dem Besuch der Heiligen Stätten wieder auf den Heimweg machten. In Jerusalem und Bethlehem siedelten sich vielmehr auch insbesondere römische Aristokratinnen und Aristokraten an, die das Bild der Pilgerlandschaft stark mitbestimmten. Es läge nahe, deren Bautätigkeit und auch deren karitatives Engagement auf die Bedürfnisse des erstarkten Pilgerwesens zurückzuführen. Sicher haben diese dazu geführt, dass die neu entstandenen Einrichtungen rasch stark frequentiert wurden. Die Motivation u. a. von Melania der Älteren († 410) und Rufin († 410) zur Einrichtung von Klöstern respektive Herbergen auf dem Ölberg dürfte aber noch anderswo zu suchen sein. Ich möchte hier auf eine der Hauptquellen über das Engagement eingehen, die *Historia Lausiaca* des Palladios von Helenopolis. Diese dürfte wiederum stark intentional geleitet sein. Ich konzentriere mich vor allem auf diese Quelle, weil sie für meine Fragestellung ergiebiger ist als etwa die lateinischen Briefe des Paulinus von Nola und des Hieronymus und weil sich Katharina Heyden mit diesen Quellen bereits intensiv auseinandergesetzt hat.<sup>25</sup> Dabei hat sie interessanterweise auf die Melania (Paulinus, ep. 29) überbietende Darstellung der Paula in Hieronymus ep. 108 hingewiesen und bemerkt,<sup>26</sup> dass Hieronymus gerade auch den aristokratischen Hintergrund der Paula indirekt stark betonte.<sup>27</sup> Das dürfte für die Einschätzung des karitativen Engagements vor Ort nicht unbedeutend sein. Die Lebensbeschreibung Melanias der Jüngeren durch Gerontios beschreibt zwar ausführlich deren karitatives Engagement,<sup>28</sup> stellt sie aber in Jerusalem selbst bereits als mehr oder weniger mittellos dar. Daher ist diese Quelle für unsere Fragestellung zu vernachlässigen.

Palladios verfolgte mit seiner *Historia Lausiaca* nicht nur die Absicht, über Biographien von Asketen, Mönchen, Aristokratinnen und Aristokraten zu in-

<sup>24</sup> Vgl. hierzu HEYDEN 2014.

<sup>25</sup> Vgl. DIES. 2014 203–224. Heyden verweist darauf, dass Melanias Taten im Heiligen Land bei Paulinus nicht erwähnt werden, ausgenommen die Versorgung der von Valens verfolgten Mönche, vgl. ebd. 210 bzw. Paulin. Nol., Ep. 29,11 (706 f Skeb).

<sup>26</sup> Vgl. DIES. 2014, 213. Hieronymus bietet demnach einen „hagiographischen Gegenentwurf“ zu Ep. 29.

<sup>27</sup> Zur Betonung der Verwandtschaft Paulas durch Hieronymus vgl. DIES. 2014, 215.

<sup>28</sup> Vgl. Geront., V. Mel. 9; 15; 17; 19 (142 f; 158; 160; 162 f Gorce). In Kapitel 20 (170 Gorce) gibt Augustin dem Kreis der Melania den Rat, nicht nur einfach Geld zu spenden, sondern Klöster mit Einkünften auszustatten, damit sie dauerhaft Bestand haben. Vgl. ferner Kap. 30 (184 f Gorce). In Jerusalem soll Melania die Jüngere ihr letztes Geld denjenigen übergeben haben, die dort mit der Armenfürsorge betraut waren. Sie selbst habe so wenig gehabt, dass sie sich in die Armenlisten der Stadt eintragen wollte – so zumindest nach der panegyrischen Darstellung des Gerontios Kap. 35 (194 Gorce). Vgl. hierzu CANER 2009, 49 f.

formieren. Seine Intention bestand vielmehr auch darin, der konstantinopolitanischen Oberschicht mit der Schilderung der Wohltätigkeit im Nahen Osten handlungsleitende Paradigmen vor Augen zu stellen. Dabei betonte er vor allem die materielle Askese. Besitzverzicht durch Almosen stellte jedenfalls auch eine Möglichkeit für die byzantinische Oberschicht dar, die zu ihrer Zeit so attraktive und von Palladios gerühmte Askese zu leben. Dementsprechend kümmerten sich Melania die Ältere und Rufin auf dem Ölberg um Pilger.<sup>29</sup> Palladios liefert eine Begründung für die Tätigkeit Melanias mit Worten, die dieselbe bei einer Reise nach Rom unmittelbar gegenüber Senatoren und vornehmen Frauen geäußert haben soll, welche sie an ihrem Besitzverzicht hindern wollten. Melania ermutigt darin, angesichts des nahen Weltendes von der Eitelkeit des Lebens bzw. dem eigenen Reichtum abzusehen. Sie brachte so nach Palladios ihre Gesprächspartner zur „Freiheit“, führte ein Leben in Abgeschiedenheit, verkaufte ihren restlichen Besitz in Rom und kehrte nach Jerusalem zurück.<sup>30</sup>

Mit der Schilderung von Biographien wie jener der Melania verfolgte Palladios vor allem ein Ziel: Es ging ihm um die Frage, „auf welche Weise das Ideal einer geistlichen Perfektion mitten in den Strukturen von Welt, ja sogar am Kaiserhof zu leben ist.“<sup>31</sup> Karitas und Askese ließen sich – wohl nicht nur nach der Darstellung des Bischofs von Helenopolis – für den vermögenden römischen Adel in Jerusalem jedenfalls in einer Art und Weise verbinden, die vorbildlich auch für weite Kreise im römischen Reich war. Durch Besitzverzicht und Almosengeben eröffnete sich eine Form von Anachorese, die selbst Nichtmönchen in der Welt möglich war. Dieses Ideal dürfte auch den Protagonisten des Palladios in Jerusalem selbst keineswegs ferngelegen haben. Wohltätigkeit in Jerusalem im vierten und vor allem fünften Jahrhundert ist somit auch als eine Art von „asketischer Praxis“ zu verstehen, die zugleich auf die besonderen Bedürfnisse des neu entstehenden Pilgerzentrums reagierte.

Aristokratinnen wie Melania die Ältere ging es allerdings nicht nur um die Verbindung von Askese und Karitas. Vielmehr konnten sie durch ihr wohltätiges Verhalten auch Patronatsaufgaben fortführen, die sie in der römischen Gesellschaft zuvor in anderer Weise gepflegt hatten.<sup>32</sup> So schildert Palladios nicht nur deren materiellen Einsatz u. a. für verfolgte Kleriker,<sup>33</sup> sondern geradezu panegyrisch ihren uneingeschränkten Einsatz für Bedürftige:

<sup>29</sup> Vgl. Pallad. Helenop., Hist. Laus. 46 (136,4–7 Butler); ferner Pallad. Helenop., Hist. Laus. 54 (146,7–9 Butler). Palladios berichtet von ähnlichen Maßnahmen auch an anderen Orten, so z. B. von Magna in Ankyra, die Fremdenhospize, Arme und umherziehende Bischöfe unterstützte, vgl. Pallad. Helenop., Hist. Laus. 67 (163,20–24 Butler).

<sup>30</sup> Vgl. Pallad. Helenop., Hist. Laus. 54 (147,14 f; 147,17–148,2 Butler).

<sup>31</sup> MÜLLER 2014, Weltflucht, 163.

<sup>32</sup> Ähnlich auch WHITING 2011/2012, 73. Sie spricht von „a new form of patronage: pilgrim hospitality“.

<sup>33</sup> Vgl. Pallad. Helenop., Hist. Laus. 46 (135,2 f Butler).

„Wie viele materielle Güter sie, in ihrem Eifer für Gott gleichsam wie von einem Feuer entbrannt, aufgewendet hat, das zu erzählen ist nicht meine, sondern eher die Sache jener, die Persien bewohnen, stand doch niemand abseits von ihrer Wohltätigkeit, weder der Osten noch der Westen, weder der Norden noch der Süden. Denn während der sieben- unddreißig Jahre, da sie als Fremde in der Welt lebte, half sie mit ihren eigenen Mitteln Kirchen, Klöstern, Fremden und Gefängnissen, wobei ihre Verwandten, ihr Sohn und ihre Verwalter, die Geldmittel beschafften [...]“<sup>34</sup>

Dass Melania durchaus noch in Bahnen des antiken Euergetismus dachte, macht eine Geschichte in der *Historia Lausiaca* deutlich, die zwar nicht in Jerusalem, sondern in Ägypten spielte, aber wohl charakteristisch für das Denken der römischen Aristokratinnen war. Sie findet sich in Palladios Kapitel über den Altvater Pambo. Dort berichtet Melania selber:

„Sehr bald, nachdem ich aus Rom nach Alexandrien gekommen war, erzählte mir der selige Isidor von seiner (scil. des Pambo) Tugend und führte mich in seine Siedelei. Ich nahm Silbergeld im Betrage von dreihundert Pfund und gab es ihm mit der Bitte, von meinem Vermögen etwas anzunehmen. Er blieb ruhig sitzen, flocht seine Palmzweige weiter und dankte mir mit den kurzen Worten: ‚Gott gebe dir den Lohn!‘ [...] Ich blieb stehen, sagte Melania, denn ich erwartete von ihm ob meiner Gabe gelobt zu werden, und sagte, weil er nichts desgleichen tat: ‚Damit du weißt, Herr, wieviel es ist – dreihundert Pfund sind es.‘ Er sah nicht einmal auf von seiner Arbeit, sondern gab nur die Antwort: ‚Kind! Dem du sie gegeben hast, der braucht keine Waage.‘“<sup>35</sup>

Melania selbst erwartete also im Sinne des antiken Euergetismus irdische Anerkennung vom Altvater Pambo für ihre Gaben. Dieser macht ihr aber deutlich, dass letztlich Gott und nicht die Menschen Empfänger derselben ist. Auch diese Korrektur entspricht der Intention der *Historia Lausiaca*, Askese und Caritas eng miteinander zu verbinden. Die römischen Aristokratinnen kamen also nicht nur ihren klassischen gesellschaftlichen Rollen in neuem christlichen Gewand nach. Sie verbanden dadurch auch keineswegs ausschließlich asketische Ideale mit einer karitativen Praxis. Sie sorgten letztlich durch die Wohltätigkeit für ihr Seelenheil. In diesem Sinne ermahnt Altvater Pambo, dass nicht er der Adressat ihrer Wohltätigkeit sei, sondern Gott selbst. Von ihm habe Melania dementsprechend den angemessenen Lohn zu erwarten.<sup>36</sup>

Ähnlich wie Melania die Ältere agierte auch deren Enkelin Melania die Jüngere in Jerusalem. Da sie selbst kein Vermögen mehr hatte, erhielt sie Unterstützung von dem Adressaten der *Historia Lausiaca*, Lausus aus Konstantinopel,

<sup>34</sup> Pallad. Helenop., Hist. Laus. 54 (146,3–12 Butler = 253 f Laager).

<sup>35</sup> Pallad. Helenop., Hist. Laus. 10 (30,6–20 Butler = 23 f Krotenthaler).

<sup>36</sup> Vgl. Pallad. Helenop., Hist. Laus. 10 (30,21–23 Butler); Pallad. Helenop., Hist. Laus. 10 (30,11 Butler). Hier ist auch von einem Ökonomen namens Origenes die Rede, der das geschenkte Geld weiter an wirklich Bedürftige verteilen sollte.



für ihre Einrichtung auf dem Ölberg.<sup>37</sup> Melania die Jüngere hatte bei der Verteilung ihres Vermögens vor ihrer Reise nach Jerusalem ein regelrechtes Netzwerk aufgebaut. So übergab sie z. B. einem Priester Dorotheos 500 Goldstücke, die dieser wiederum an Bedürftige verteilen ließ.<sup>38</sup> In Jerusalem soll sie ihr Restgeld nicht eigenhändig verteilt haben, sondern es denjenigen überlassen haben, „die mit der Armenfürsorge betraut waren“.<sup>39</sup>

### 3. Kaiserliche Stiftung eines Altersheims: Eudokias Tätigkeit in Jerusalem

Stiftungen wurden in Jerusalem nicht nur von römischen Aristokratinnen und Aristokraten durchgeführt, sondern auch von Kaiserinnen. Dies gilt vor allem für die mit Melania der Jüngeren eng befreundeten<sup>40</sup> Kaiserin Eudokia († 460 n. Chr.) in der Mitte des fünften Jahrhunderts.<sup>41</sup> Die Kaiserin war erstmals 438/439<sup>42</sup> und dann dauerhaft 444 nach Jerusalem gepilgert.<sup>43</sup> Von zahlreichen Stiftungen der Eudokia, Kirchen, Klöstern und Einrichtungen für arme und alte Menschen, berichtet Kyrill von Skythopolis im sechsten Jahrhundert in seiner *Vita Euthymii*.<sup>44</sup>

Über eine karitative Einrichtung Eudokias sind wir etwas genauer informiert, nämlich über ein großes Hospiz außerhalb der Stadtmauern. Dabei ist auffällig, dass keineswegs von einer Pilgerherberge, sondern vielmehr von einem Altersheim (γηροκομείον) die Rede ist.<sup>45</sup> Allerdings konnte dieses auch von Pilgern

<sup>37</sup> Vgl. Geront., V. Mel. 41 (24,5–8 Rampolla, lateinische Version), zitiert bei RAPP 2001, 282.

<sup>38</sup> Vgl. Pall., h. Laus. 58 (152,1–3 Butler).

<sup>39</sup> Geront., V. Mel. 35, (194,2f Gorce = 25 Krottenthaler).

<sup>40</sup> Vgl. u. a. Geront., V. Mel. 58f (240–246 Gorce).

<sup>41</sup> Zu Eudokia vgl. ausführlich u. a. BUSCH 2015, 145–165. Eine kurze Darstellung findet sich bei BAUTZ 1975.

<sup>42</sup> Vgl. Socr. Const., HE VII 47,3 (394,17–19 Hansen).

<sup>43</sup> Vgl. DIRSCHLMAYER 2015, 146.

<sup>44</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Euth. 35 (53,5–7 Schwartz): Ἡ δὲ μακαρία Εὐδοκία ἐκκλησίας μὲν ὅτι πλείστας τῷ Χριστῷ οἰκοδόμησεν, μοναστήρια δὲ καὶ πτωχεῖα καὶ γηροκομεία τοσαῦτα ἄπερ τῆς ἐμῆς οὐκ ἔστι δυνάμειος ἀριθμεῖν (Die selige Eudokia baute Christus einerseits so sehr viele Kirchen, andererseits aber auch Klöster und so viele Armen- und Altersheime, dass ich sie nicht zu zählen vermag). Das *Chronicon Paschale* berichtet auch von Getreidespenden der Kaiserin in Syrien, vgl. Chron. Pasch. 444 (585 Dindorf). Weitere Belege zu den wohlthätigen Werken Eudokias in Jerusalem finden sich bei BUSCH 2015, 162, bes. Anm. 177. Neben dem unten beschriebenen Altersheim wird auch ein Hospital insbesondere für Kinder an der von Eudokia gestifteten Stephanos-Kirche vermutet, vgl. LEYERLE 2002, bes. 360; 369–372.

<sup>45</sup> Solche Altersheime mögen an manchen Orten auch in besonderer Weise für ältere Mönche bestimmt gewesen sein. So erwähnt Gregor der Große z. B. ein Altersheim am Dornbuschkloster im Sinai, vgl. Greg. Mag., Ep. XI, 2 (140A,860,20–25 Norberg).



aufgesucht werden.<sup>46</sup> Ein Zeugnis davon findet sich in der gut 100 Jahre später verfassten Vita des Johannes Hesychastes von Kyrill von Skythopolis.<sup>47</sup> Demnach hat Johannes um 490 n. Chr.<sup>48</sup> als Pilger in dem γηροκομείον gewohnt. In diesem hat es nach dem Bericht bei Kyrill auch eine Kapelle (εὐκτήριον) des Heiligen Georg gegeben.<sup>49</sup> Es scheint sich um eine größere Anlage gehandelt zu haben, da sie sogar über eine Art Innenhof (μεσίσταλον)<sup>50</sup> verfügte. Für die Größe spricht auch der Lärm vor Ort, der Johannes schließlich dazu bewog, das Hospiz zu verlassen.<sup>51</sup> Wahrscheinlich lag das Altersheim an der Jaffa-Straße ca. 2 Meilen westlich der Stadt. Es wurde Patriarchales Hospiz genannt,<sup>52</sup> um es von dem später noch zu beschreibenden Kaiserlichen Hospiz Justinians zu unterscheiden.<sup>53</sup>

Interessant sind auch bei Eudokia die möglichen Intentionen für ihre karitative Tätigkeit. Man könnte – hagiographisch – die Stiftungen auf eine Begegnung zurückführen, die Eudokia bei ihrer ersten Pilgerfahrt ins Heilige Land mit dem syrischen Wundertäter und Mönch Barsauma gehabt hat. Dieser soll die Kaiserin auf ihre Frage, wie man zum ewigen Leben gelange, mit Dan 4,27 auf das Mitleid mit den Armen und die Almosen hingewiesen haben.<sup>54</sup> Eine solche soteriologische Perspektive mag dem christlichen Hagiographen des sechsten Jahrhunderts eine plausible Erklärung für das Wirken der Kaiserin gewesen sein. Für ein solches Handeln sprachen in ihrem Fall aber noch ganz andere Gründe, nämlich jene von kaiserlicher Repräsentanz respektive Philanthropie. Stiftungen von Kaiserinnen wie jene Eudokias waren keineswegs ungewöhnlich. Insbesondere Philanthropie wurde von christlichen römischen Kaiserinnen in alter Tradition auch schon vor Eudokia praktiziert. Michaela Dirschl Mayer hat philan-

<sup>46</sup> Eine Fremdenherberge hatte in Palästina insbesondere für reisende Mönche erstmals Kaiserin Eudoxia in Gaza geschaffen, vgl. die Aufforderung bei Marc. Diac., V. Porph. 53 (164,22–24 Hübner): Κτίσον δὲ καὶ ξενῶνα, ἵνα ὑποδέχη τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ἐνδημοῦντας τῇ σῇ πόλει καὶ χορηγῆς αὐτοῖς ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ἀναλώματα (Baue auch ein Hospiz, damit du die Brüder aufnehmen kannst, die sich in deiner Stadt aufhalten, und erstatte ihnen ihre Kosten für drei Tage; Hübner 165). DIRSCHLMAYER 2015, 118 nimmt fälschlicherweise zwei Einrichtungen an: eine für Pilger und eine für Mönche.

<sup>47</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Io. Hes. (204,6–9 Schwartz).

<sup>48</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Io. Hes. (204, Anm. 1 Schwartz). Johannes der Hesychast reiste demnach zur Zeit des Euphemios von Konstantinopel (seit 489) gegen Ende der Regierungszeit des Zeno († 491) nach Jerusalem.

<sup>49</sup> KLEIN 2011/2012, 93 verweist darauf, dass das Hospiz mit dem Bezug auf Georg eine Ausnahme in der Stiftungstätigkeit in Jerusalem darstellt, da üblicherweise dort Klöster nicht mit einem Heiligen Ort oder einem Heiligen in Verbindung gebracht worden seien.

<sup>50</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Io. Hes. (204,16 Schwartz).

<sup>51</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Io. Hes. (204,10–12 Schwartz).

<sup>52</sup> Möglicherweise ist dies auch identisch mit dem νοσοκομείον του πατριάρχου (Hospital des Patriarchen), das in Io. Mosch, Prat. spir. 42 (2896C Migne) erwähnt wird.

<sup>53</sup> Vgl. BINNS 1991, Notes, 243 Anm. 7; MILIK 1961, 130–140.

<sup>54</sup> Vgl. V. Barsauma 29 (116 Nau). Dazu BUSCH 2015, 153.

thropische Praxis bei Helena,<sup>55</sup> Flacilla und der Zeitgenössin Eudokias Pulcheria untersucht.<sup>56</sup> Anja Busch spricht in diesem Zusammenhang von persönlicher Patronage der Kaiserinnen.<sup>57</sup> Nach Dirschl Mayer besteht darin ein besonderer Ausdruck von Frömmigkeit insbesondere seit Flacilla.<sup>58</sup> Über Dirschl Mayer hinaus lässt sich die Vermutung anstellen, dass Eudokia durch ihre Einrichtungen auch mit ihrer Schwägerin und Rivalin Pulcheria in Konstantinopel um die bessere Frömmigkeit konkurrierte.<sup>59</sup> Möglicherweise hatte letztere Maßnahmen der Kaisergattin als Stifterin in Konstantinopel unterbunden, während sich diese dann in Jerusalem „als vorbildliche Kaiserin präsentieren und bei der Bevölkerung an Akzeptanz gewinnen“ konnte.<sup>60</sup> Die karitativen Maßnahmen der Eudokia lassen sich jedenfalls auch durch die Konkurrenz mit der Kaiserschwester Pulcheria in Konstantinopel gut erklären.<sup>61</sup> Jerusalem dürfte also auch von Rivalitäten im Kaiserhaus im Blick auf die Caritas und das Pilgerwesen profitiert haben.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Vgl. DIRSCHLMAYER 2015, 37; 52. Die Fürsorge für die Armen war demnach geradezu ein Charakteristikum kaiserlicher Frauen. Seit Flacilla wurden nach ebd. 52, karitative Aktionen „auch zu Akten der Frömmigkeit und wichtiger Teil der Kommunikation zwischen kaiserlichem Hof und der Stadtbevölkerung sowie dem Klerus.“ Paradigmatisch zeigt sich dies auch an der Freigebigkeit der Kaisermutter Helena, vgl. nochmals Eus. Caes., V. Const., 3,44 (102,23–30 Winkelmann).

<sup>56</sup> Vgl. DIRSCHLMAYER 2015, 126 f. Zu Pulcheria vgl. Soz., HE IX 1,10 (1058,5–10 Hansen). Die Kaiserin hat sich dabei auch besonders um das Sammeln von Mönchsgemeinschaften in Konstantinopel bemüht.

<sup>57</sup> Vgl. BUSCH 2015, 224–226. Vgl. grundsätzlich zu den spätantiken römischen Kaiserinnen HOLM 1982; JAMES 2001. KLEIN 2011/2012, 86 bezeichnet Eudokia als „important patroness of buildings.“ Er macht dabei deutlich, dass Eudokia für die Entwicklung des Reliquienkultes in Jerusalem mit der Einrichtung der Stephanos-Kirche von zentraler Bedeutung war, vgl. ebd. 94 f.

<sup>58</sup> Die Verbindung von Askese und Almosen zur Demonstration von Frömmigkeit lässt sich generell bei christlichen Aristokratinnen in der Spätantike beobachten, vgl. WHITING 2011/2012, 76.

<sup>59</sup> Vgl. zu der grundsätzlichen Rivalität zwischen Eudokia und Pulcheria DIRSCHLMAYER 2015, 146 f. Dieselbe erwähnt zumindest, dass beide Kaiserinnen jeweils in Jerusalem und in Konstantinopel eine Menas-Kirche haben erbauen lassen, vgl. ebd. 149. Die Quellen geben dies nicht mit absoluter Sicherheit her. Die Menas-Kirche in Jerusalem ist präziser von Bassa möglicherweise auf Veranlassung der Pulcheria gebaut worden, vgl. Cyr. Scyth., V. Euth. 30 (49,19–22 Schwartz). Der Bezug des ὑπ’ αὐτῆς ist allerdings nicht ganz klar. Das Pronomen könnte sich auch auf Eudokia beziehen.

<sup>60</sup> DIRSCHLMAYER 2015, 153. Vgl. KLEIN 2011/2012, 88, der zu Jerusalem feststellt: „Only this city could offer her (scil. Eudokia) the possibility to retain her role as a Christian empress“.

<sup>61</sup> KLEIN 2011/2012, 89 vermutet, dass es möglicherweise nicht um Konkurrenz zu den Theodosianischen Bauten in Konstantinopel ging, sondern vielmehr um Ergänzung der Wohltaten in der Hauptstadt. Eine Begründung für diese Vermutung liefert er aber nicht.

<sup>62</sup> DIRSCHLMAYER 2015, u. a. 153 verweist darauf, dass Eudokia mit der Instandhaltung der Stadtmauer sogar in Konkurrenz zu kaiserlichen Aufgaben bzw. denen des *praefectus urbi* trat und daher möglicherweise im Chron. Pasch. sogar mit König David in Verbindung gebracht wurde.

#### 4. Die Diakonie am Grab des Heiligen Hesychios

Nur sehr wenige Informationen finden sich über eine besondere Einrichtung in Jerusalem beim anonymen Pilger aus Piacenza, der seinen Bericht um das Jahr 570 n. Chr. verfasst hatte. Dort heißt es in Kapitel 27 wörtlich:

„Als wir dann zum größeren Tor hinausgingen, kamen wir zum hl. Isicius, dessen Leichnam dort liegt; da wird auch Brot an arme Leute und Pilger ausgegeben (*panes erogantur ad homines pauperes et peregrinos*), das Helena gestiftet hat (*deputavit*).“

Mit Isicius ist Hesychios von Jerusalem († nach 451) gemeint.<sup>63</sup> Dass dieser bzw. sein Grab selbst etwas mit der Verteilung von Brot zu tun hatte, lässt sich der kurzen Information beim Anonymos nicht mehr eindeutig entnehmen.<sup>64</sup> Es ist davon auszugehen, dass es sich nicht um eine Einrichtung handelte, die der Bischof selbst errichtet hat. Vielmehr hat die Kaiserin die Brotverteilung initiiert. Mit dem „Heiligen Hesychios“ dürfte eher der Ort bezeichnet sein, an dem die Stiftung lag. Diese wird jedenfalls keineswegs explizit auf den Bischof zurückgeführt. Unklar ist allerdings, wer mit „Helena“ gemeint ist. Herbert Donner vermutete, dass es sich keineswegs um eine Stiftung der Mutter Konstantins, sondern der Helena von Adiabene gehandelt habe, die bei Josephus erwähnt wird.<sup>65</sup> Diese half der Jerusalemer Bevölkerung während einer Hungersnot in den Jahren 44 bis 48 n. Chr. Im sechsten Jahrhundert habe man diese Helena natürlich mit der Kaiserin des vierten Jahrhunderts identifiziert. Ob sich allerdings die Stiftung der Helena von Adiabene auch nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. und über die Zeit der *Aelia Capitolina* hindurch halten können, wage ich eher zu bezweifeln. Möglicherweise hatte doch Konstantins Mutter die Brotverteilung eingerichtet. Damit hätte sie für Jerusalem ein ähnliches Verteilsystem von Brot oder Getreide eingeführt, wie es aus den großen Städten des Reiches in Fortführung der antiken *Annona* bekannt war. Unter anderem in Rom oder Konstantinopel war deren Aufgabe durch sogenannte Diakonien ersetzt worden. Eine solche Diakonie wäre in diesem Fall nicht nur für Gerasa, sondern auch für Jerusalem belegt.<sup>66</sup> Allerdings sind diese Vermutungen sehr spekulativ. Bemerkenswert ist gleichwohl, dass es vor Ort auch Stiftungen gegeben hat, die die Ernährung keineswegs nur von Pilgern, sondern eben auch von ortsansässigen Armen ermöglichte.

---

<sup>63</sup> Vgl. zu diesem als Überblick RÖWEKAMP 1998, Hesychius.

<sup>64</sup> Ich würde daher nicht von dem Armenhaus des Priesters und Theologen Hesychios reden, so KÜCHLER 2007, 527.

<sup>65</sup> Vgl. Ios., AJ. XX,51 (284,18–23 Niese).

<sup>66</sup> Ähnlich bereits HEYER 1998, 95.

## 5. Karitas in konfessioneller Konkurrenz: Die Vita Petrus des Iberers

Um 500 n. Chr. entstand die anonym und heute nur noch in syrischer Sprache überlieferte Vita Petrus des Iberers, die wohl sein Nachfolger als Bischof von Maiuma, Johannes Rufus, verfasst hatte.<sup>67</sup> Über Petrus sind wir auch durch weitere Fragmente aus der Feder des Zacharias Rhetor informiert, die ebenfalls in syrischer Übersetzung vorliegen. Die anonym überlieferte Vita ist für unsere Fragestellung besonders interessant, da sie einige Details zur Entwicklung der Wohltätigkeit in Jerusalem und Umgebung enthält.

Wohltätigkeit wird in der Vita des Petrus als ein Indiz für konsequente Nachfolge Christi dargestellt. In diesem Sinn taucht sie an verschiedenen Stellen der Vita auf. Bereits die Mutter des georgischen Prinzen wird dementsprechend geschildert. Sie habe sich nicht nur nach dem Tod ihres Mannes dem beständigen Fasten und Beten, sondern auch in den georgischen Dörfern dem asketischen Leben gewidmet. Dabei baute sie an jedem Ort, in dem sie wohnte, ein Haus für die Fremden-Aufnahme und ein Krankenhaus.<sup>68</sup>

Die Vita verbindet karitatives Handeln aber nicht nur eng mit der Askese, sondern auch explizit mit der Christus-Nachfolge. Bei der Ankunft des Petrus und seines Gefährten Johannes in Jerusalem wurden diese von Melania der Jüngeren aufgenommen. Diese, ihr Mann Pinianus und ihre Mutter Albina werden nicht nur als Mitglieder der hohen stadtrömischen Aristokratie beschrieben. Ihre wahre Liebe zu Christus habe sie vielmehr auch dazu gebracht, ihn mehr als alles andere zu lieben und somit Reichtum zu sammeln, „der Bestand hat und fortwährend bleibt“. Sie entsagten dementsprechend der Welt, „indem sie den grössten Teil ihres Besitzes, soweit es sich leicht thun liess, unter die Armen und Bedürftigen überall im Reiche der Römer und auch in den heiligen Häusern [Kirchen] und in den Klöstern verteilten, alles Übrige aber verliessen und wie Wegwurf achteten, sich liebevoll mit dem Kreuze unseres Herrn umgürteten und zu seiner Anbetung in die Heilige Stadt gingen.“<sup>69</sup> Melania und ihre Familie richteten so in wahrer Christus-Nachfolge der Vita zufolge nicht nur zwei Klöster auf dem Ölberg zur Beherbergung und „Erlösung vieler Seelen“ ein. Sie verteilten auch die Einkünfte aus ihrer Handarbeit an Bedürftige.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> So HORN 2006, 12 u. a. RÖWEKAMP 1998, Johannes Rufus, 357, vermutet die Verfässherschaft im Kreis um Johannes Rufus.

<sup>68</sup> Vgl. Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (20 Raabe).

<sup>69</sup> Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (33 Raabe).

<sup>70</sup> Vgl. Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (34 Raabe).

Wohltätigkeit wird also in der Vita des Petrus bereits bei der Schilderung der Aristokratinnen<sup>71</sup> auf dem Ölberg als wahre Christus-Nachfolge charakterisiert.

In demselben Text wird karitatives Handeln nicht nur eng mit der Christus-Nachfolge verbunden. Vielmehr trifft Petrus in Jerusalem auch auf Vorbilder in der Güte, die er nachzuahmen bereit ist. So heißt es in der Vita wörtlich:

„Als er nämlich vom seligen Pasion (sic!), dem grossen Freunde der Armen und Fremden, sah, dass er ausser seinen sonstigen von Gott gewirkten Tugenden und guten Werken ausserhalb der östlichen Thore der Stadt ein *Armenhaus* baute zur Pflege und Tröstung derjenigen, deren Körper elend von Schwäche heimgesucht werden, innerhalb der Mauern des heiligen Zion aber ein grosses und schönes *Kloster* errichtete, um solche zu Dienst und Gesang aufzunehmen, welche beständig und ohne Aufhören den Herrn priesen, wünschte auch er ein Nachahmer dieser Güte zu werden.“<sup>72</sup>

Passarion<sup>73</sup> hatte somit nicht nur ein Kloster, sondern vor allem auch ein Armenhaus errichtet und darin ein Vorbild für Petrus geboten. Das Armenhaus wird hier keineswegs nur als Pilgerherberge beschrieben, sondern als Ort der Pflege für körperlich Gebrechliche insgesamt. Es stand nicht innerhalb der Stadtmauern, sondern vielmehr östlich davor. Ob mit einer solchen Platzierung der Zugang erleichtert werden sollte,<sup>74</sup> lässt sich dem Text nicht mehr entnehmen. Dafür sprächen auch Vergleichsbeispiele. Die Lage entspricht derjenigen der *Basileias* in Caesarea.<sup>75</sup>

Petrus baute nach der Vita zunächst mit Gottes Hilfe nur eine Kirche, in der immerhin 50 Sänger tätig waren.<sup>76</sup> Dies spricht für deren Größe. Diese Kirche dürfte wohl Teil des Klosters der Iberer gewesen sein, über das auch die Vita berichtet.<sup>77</sup> Dieses entstand nördlich der Zionskirche am sogenannten Davidsturm.<sup>78</sup> Anscheinend wohnten Petrus und sein Begleiter Johannes zunächst allein in dem Kloster. Wohl nach dem Vorbild Passarions sind sie karitativ tätig. So heißt es in der Vita:

<sup>71</sup> KLEIN 2011/2012, 94 weist darauf hin, dass es fast ausschließlich römische Aristokratinnen waren, die auf dem Ölberg Stiftungen einrichteten, nicht der Jerusalemer Klerus.

<sup>72</sup> Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (38 Raabe).

<sup>73</sup> Vgl. zu Passarions wohltätigem Handeln als Unterstützer der Armen und Lehrer der Waisen auch die *Narratio de obitu Theodosii Hierosolymorum* (Brooks fasc. IV 27 [syr.], III 19 [lat.]).

<sup>74</sup> VOLTAGGIO 2011, Xenodochia, 204 u. a. weist darauf hin, dass die Hospize oft an zentralen Einfallstraßen Jerusalems lagen. Er identifiziert das Hospiz des Passarion auch mit einem Gebäude des Presbyters „Heychius“ im Georgischen Lektionar, vgl. ebd. 200. Dieses ist wahrscheinlich von G. Barakay bei Ketef Hinnöm nahe der Schottischen Saint-Andrews-Kirche ergraben worden, vgl. ebd. 202.

<sup>75</sup> Vgl. MÜLLER 2009, 455 f.

<sup>76</sup> Vgl. Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (38 Raabe).

<sup>77</sup> Vgl. Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (45–48 Raabe).

<sup>78</sup> Vgl. Johannes Rufus, Vita Petri Iberi (46 Raabe).

„Da sie beide nun allein an jenem Orte blieben und noch Geld hatten, das ihnen von dem übrig geblieben war, welches sie bei ihrer Abreise [aus Constantinopel] hatten mit sich nehmen können, wiewohl sie schon das meiste davon überall unter die heiligen Mönche und die Armen verteilt hatten, beschlossen sie mit dem Rest einen guten Handel zu treiben und die Pilger und Armen, welche von allen Seiten zur Anbetung der heiligen Stätten kamen, aufzunehmen und zu erquicken. Indem sie nun in genügender Weise Lebensmittel niederlegten, nahmen sie die Pilger in der Weise Abrahams auf, sie, die selbst Pilgrime und Fremde waren und in solchen Diensten keinerlei Erfahrung hatten, so dass es sich viele Male traf, dass sie sogar zehn Tische an einem Tage hatten, besonders an den hohen Festen. Und als sie solchem Thun oblagen, waren sie es allein, die ihnen [den Fremden] dienten, während sie selbst keine Nahrung nahmen.“<sup>79</sup>

Die hier beschriebene Wohltätigkeit richtet sich in erster Linie an die Pilger, aber auch an die Armen vor Ort. Die Vorstellung vom guten Handel mit weltlichen Gütern zugunsten geistlicher wurde bereits im dritten Jahrhundert bei Cyprian von Karthago breit diskutiert.<sup>80</sup> Die Intention der *Vita* bei der Schilderung dieser Taten besteht allerdings nicht nur darin, Petrus und Johannes nahe an die karitative Tradition heranzurücken, sondern vielmehr auch ihre besondere Liebe zu Christus explizit zu unterstreichen.<sup>81</sup> Christus habe sie, so die *Vita*, dabei auf wundersame Weise unterstützt. Als den beiden einmal die Vorräte ausgegangen waren und sie eine Pilgergruppe nicht zu versorgen vermochten, hätten sich die Gefäße in der Vorratskammer auf wundersame Weise wieder gefüllt. Der Biograph macht mit der Schilderung solcher Wunder deutlich, dass nicht nur die Gastgeber sich um intensive Nachfolge bemühten, sondern Gott selbst dieses Werk auch aktiv unterstützte. Die Versorgung von Fremden wurde nach dem Biographen keineswegs aufgrund einer Entscheidung der Gastgeber, sondern aufgrund eines geistlichen Vaters namens Zeno beendet, der die beiden dazu bewog, sich in einem Kloster in Gehorsam und Demut zu üben.<sup>82</sup>

Wohltätigkeit dient also in der *Vita* grundsätzlich als ein Indiz für wahre Nachfolge.<sup>83</sup> Petrus selbst ermutigte in seinen Predigten nicht nur zum Festhalten am wahren Glauben, sondern auch zur Anachorese, zum Besitzverzicht und zur Verteilung der Güter an die Armen, um so „das Kreuz Christi auf sich zu nehmen und ihm allein anzuhängen“.<sup>84</sup> Nach seinem Tod erinnerten sich die Trauernden, auch die Einwohner der benachbarten Dörfer bei Jamnia, nicht nur

<sup>79</sup> Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (47 Raabe).

<sup>80</sup> Vgl. MÜLLER 2017.

<sup>81</sup> Vgl. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (47 Raabe).

<sup>82</sup> Vgl. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (47 Raabe).

<sup>83</sup> Wohltätigkeit wird auch von dem Stadtoberen Moses in Oxyrynchos berichtet. Dieser verteilte die Hälfte seiner jährlichen Einkünfte, nämlich tausend Denare, unter die Heiligen, Armen und Fremden und behielt den Rest für seinen eigenen Bedarf und die Abgleichung von Steuern ein, vgl. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (61 Raabe). Damit kam Moses faktisch auch den Patronatspflichten in seiner Stadt nach.

<sup>84</sup> Vgl. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (75 Raabe).

der Wunder, Zeichen und Heilungen, die Gott durch Petrus gewirkt hat, sondern auch „besonders der großen Unterstützungen und Almosen, die der Selige ihnen zukommen zu lassen pflegte“.<sup>85</sup>

Petrus der Iberer kann nun aber nicht nur als ein beliebiger heiliger Mönch und Bischof von Gaza im fünften Jahrhundert gelten. Er ist vielmehr im Kontext der Auseinandersetzungen um das Chalkedonense zu verstehen, dem er sich – wie viele Mönche in Palästina – radikal entgegenstellte. Petrus musste deswegen nicht nur nach Ägypten ins Exil fliehen,<sup>86</sup> er trat darüber hinaus für die nonchalkedonensische Position, so die Vita wörtlich, gleichsam als „zweiter Paulus“ auf.<sup>87</sup> Das Engagement für die wahre Christus-Nachfolge wird daher in der Vita als Erweis für die Rechtgläubigkeit des Protagonisten geschildert. Schon vor den Auseinandersetzungen um das Konzil von Chalkedon galt der Einsatz für die Armen und Bedürftigen als Erweis des wahren Glaubens. Auch in Jerusalem wird jener zumindest im Nachhinein immer stärker als ein Erweis der richtigen Position in dem Konflikt hervorgehoben.

Cornelia Horn hat in ihrer Arbeit über Petrus den Iberer darauf verwiesen, dass zumindest die Beherbergung von Fremden auch in besonderer Weise den Anhängern der nonchalkedonensischen Position in Palästina genützt hätte.<sup>88</sup> Viele der Mönche seien so bei Glaubensbrüdern untergetaucht. Horn verweist darauf, dass sich im Umfeld der karitativen Einrichtungen der Nonchalkedonenser insbesondere archäologisch Spuren von Kindern finden. Auch bei Passarion, der ein bedeutendes Vorbild für Petrus den Iberer abgab, ließe sich beobachten, dass er sich um die Betreuung von Waisen besonders kümmerte. Ein solches Engagement für Kinder respektive Waisen lässt sich kaum aus dem Pilgerkontext heraus erklären. Vielmehr macht es deutlich, dass den Nonchalkedonensern bei ihrem karitativen Einsatz zunehmend daran lag, zukünftige Generationen mit zu beeinflussen.

Ich gehe insgesamt davon aus, dass Wohltätigkeit auch vor dem Hintergrund der zunehmenden Konkurrenz zwischen den einzelnen „konfessionellen“ Positionen in den christologischen Auseinandersetzungen zu verstehen ist.<sup>89</sup> Im Kontext solcher Konflikte werden bereits im vierten Jahrhundert die ersten institutionellen karitativen Einrichtungen erwähnt, nämlich die im Umfeld des Makedonios in Konstantiopel gegründeten *ptocheia*.<sup>90</sup> Selbst in der Konkurrenz

<sup>85</sup> Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (126 Raabe).

<sup>86</sup> Vgl. u. a. Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (45 Raabe).

<sup>87</sup> Johannes Rufus, *Vita Petri Iberi* (71 Raabe).

<sup>88</sup> Vgl. HORN 2006, 330 f.

<sup>89</sup> Auch in späteren Zeiten spielte die Konkurrenz bei dem Ausbau von Caritas im Heiligen Land immer wieder eine Rolle, vgl. HEYER 1998, 100.

<sup>90</sup> Vgl. Soz., HE IV 20,2 (510,19–22 Hansen). Demnach hat in Konstantinopel Bischof Makedonios, den Sozomenos für einen häretischen Tyrannen hielt, den Diakon Marathionios bei der Einrichtung von *ptocheia* und monastischen Instituten gefördert.



zwischen Kaiser Julian und den Christen hat die Caritas eine zentrale Rolle gespielt. Es spricht einiges dafür, dass auch im Jerusalem des fünften Jahrhunderts Wohltätigkeit dazu diente, eine kirchenpolitische Position stark zu machen.

## 6. Kaiser Justinians wohltätige Einrichtungen an der Nea-Kirche

Dem Demonstrieren von Machtpositionen im Sinne antiker Philanthropie, in diesem Fall der kaiserlichen, diente ein Großprojekt, das Kaiser Justinian im sechsten Jahrhundert in Jerusalem durchführte. Der Kaiser, der sich in besonderer Weise um die Förderung der christlichen Religion im Römischen Reich kümmerte und als erster im engeren Sinne eine Staatskirche geschaffen hat, demonstrierte die enge Anbindung der Kirche an den Staat bekanntlich auch durch zahlreiche Bauprojekte. Dementsprechend förderte er den Bau einer großen Marienkirche in Jerusalem. Möglicherweise wollte er damit seiner Christologie besonderen Nachdruck verleihen.<sup>91</sup>

Merkwürdig ist, dass der Hofhistoriograph Prokop selbst zwar ausführlich den Bau der Kirche, die archäologisch gut belegt ist, beschreibt, aber die an sie angeschlossenen karitativen Einrichtungen nur oberflächlich erwähnt.<sup>92</sup> Auch diese sind aber durch ihre Dimensionen besonders beachtenswert. Obendrein lässt sich der Weg ihrer Genese noch durch andere Quellen nachvollziehen. Daher möchte ich abschließend auf diese Hospize eingehen.

Ausführlicher hingewiesen wird auf die Einrichtungen bei dem etwa zeitgenössischen anonymen Pilger aus Piacenza. In seinem Bericht heißt es in Kapitel 23:

„Vom Zion gelangten wir zur St. Marienbasilika, wo sich eine sehr große Mönchsvereinigung (*congregatio nimia monachorum*) befindet. Dort sind auch Hospize (*xenodochia*) für Männer und Frauen, eine Pilgerherberge (*susceptio*), zahllose Tische (*mensas*), mehr als 3000 Krankenbetten (*lecta aegrotorum*).“<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Vgl. den Bericht bei Prokop., aed. V 6,16 (268,16 Veh; dort auch die Übersetzung): „All dies schuf Kaiser Justinian mit menschlicher Kraft und Kunst. Doch trug zu diesem Unternehmen auch sein Gottvertrauen bei, das ihm Ehre einbrachte und bei diesem seinen Bemühen mitwirkte“.

<sup>92</sup> Vgl. Proc. Caes., De aed. V 6,25 f. (348 Dewing): ξενῶνες δὲ τῆς ἐτέρας ἐφ' ἐκάτερα δύο, Ἰουστινιανοῦ βασιλέως ἔργον. ἄτερος μὲν ξένοις ἐνδημοῦσι καταλυτήριον, ὁ δὲ δὴ ἕτερος ἀναπαυστήριον νοσοῦσι πτωχοῖς. τοῦτον δὲ τὸν τῆς θεοτόκου νεῶν Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς καὶ προσόδῳ ἐτίμησε χρημάτων μεγάλων (270,25 f. Veh: [...] zu beiden Seiten des anderen Weges liegen zwei Hospize, das Werk Kaiser Justinians. Das eine dient den Fremden in der Stadt als Unterkunft, das andere als Ruheort für mittellose Kranke. Kaiser Justinian stattete die erwähnte Kirche der Gottesmutter auch mit bedeutenden Einkünften aus). Dazu VOLTAGGIO 2011, Xenodochia, 199.

<sup>93</sup> Anonymus Placentinus, Itin. 23 (266 Donner = 174,22–175,3 Geyer): *De Sion uenimus*

Justinian hat in diesem Fall mit Sicherheit das Pilgerwesen nach Jerusalem fördern wollen, dafür sprechen die großen Xenodochien. Allerdings hat er auch die Krankenversorgung im Blick gehabt, die nicht die Pilger betraf. Prokop spricht daher von zwei Einrichtungen (ξενῶνες), einer Pilgerherberge (ξένοις ἐνδημοῦσι καταλυτήριον) und einem Krankenhaus für die Armen (ἀναπαυστήριον νοσοῦσι πτωχοῖς). Es ist allerdings nicht auszuschließen, dass auch bei diesen Armen an bedürftige Pilger gedacht ist. Solche Einrichtungen waren jedenfalls auch von der Kirche Jerusalems gewünscht worden, wovon ein Bericht bei Kyrill von Skythopolis Zeugnis ablegt.

Nach der von Kyrill verfassten Vita des Sabas reiste dieser Mönchsvater wohl im Jahr 531 n. Chr. von Palästina an den Kaiserhof – für ihn bereits die zweite Reise zu einem Kaiser nach Konstantinopel. Sabas unterhielt sich nach dem Bericht Kyrills mit dem Kaiser über die Bedürfnisse der Klöster und Kirchen in Palästina. Dabei bat er nicht nur um eine Unterstützung der Kirchen Palästinas durch die Befreiung von Steuern, die Rekonstruktion von Gebäuden, die die Samaritaner niedergebrannt hatten und eine wohl ökonomisch zu verstehende Unterstützung der Christen. Vielmehr wünschte er auch die Einrichtung eines Hospitals für die kranken Fremden und die Neue Marienkirche (*Nea Maria*), deren Fundamente bereits vom Erzbischof Elias gelegt worden seien.<sup>94</sup> Sabas begründet die Forderungen damit, dass sie der Frömmigkeit Justinians in besonderer Weise entsprechen würden. Er stellte – ein deutliches *vaticinium ex eventu* –<sup>95</sup> dem Kaiser als Gegengabe Gottes für solche Wohltaten (θεαρέστων πράξεων) die Rückeroberung von Afrika, Rom und des restlichen Imperiums des Honorius in Aussicht.

Nach der Darstellung Kyrills hat Justinian den Bitten des Mönches entsprochen. So richtete er u. a. ein Krankenhaus mit 100 Betten im Stadtzentrum Jerusalems ein und stattete dieses mit einem jährlichen steuerfreien Einkommen von 1850 *solidi* aus. Das Krankenhaus sollte sukzessive um weitere 100 Betten erweitert und eine Verdoppelung des Unterstützungsbetrages gewährleistet werden.<sup>96</sup> Außerdem wurde die Nea-Kirche durch Entsendung eines Architekten

---

*in basilica sanctae Mariae, ubi est congregatio nimia monachorum, ubi sunt et xenodochia uirorum ac mulierum, susceptio peregrinorum, mensas innumerabiles, lecta aegrotorum amplius tria milia.*

<sup>94</sup> Cyr. Scyth., V. Sab. 72 (175,11–15 Schwartz): ἐν δὲ νοσοκομείον παρακαλοῦμεν ἐν τῇ ἁγία πόλει συστήσασθαι πρὸς τὴν τῶν ἀρρωστούντων ξένων ἐπιμέλειαν καὶ τὴν αὐτόθι θεμελιωθείσαν νέαν τῆς θεοτόκου ἐκκλησίαν πρὸ χρόνου ὑπὸ τοῦ ἀρχιεπισκόπου ἡμῶν Ἡλία οἰκοδομησαί. τοῦτο γὰρ μάλιστα πρέπει καὶ τῇ ὑμετέρᾳ εὐσεβείᾳ (Wir bitten aber darum, ein Krankenhaus für die Pflege der kranken Fremden in der Heiligen Stadt zu errichten und die dort vor Zeiten unter unserem Erzbischof Elia gegründete Neue Kirche der Gottesgebärerin zu erbauen. Dies geziemt sich nämlich auch ganz besonders Eurer Frömmigkeit).

<sup>95</sup> Vgl. u. a. Cyr. Scyth., V. Sab. 73 f. (176,22 f.; 178,19–27 Schwartz).

<sup>96</sup> Cyr. Scyth., V. Sab. 73 (177,9–14 Schwartz): ἐκέλευσεν δὲ κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πρεσβύτου τρίτην αἴτησιν νοσοκομείον κτισθῆναι ἐν τῷ μέσῳ τῆς ἁγίας πόλεως ἑκατὸν μὲν κραβατίων,

namens Theodor innerhalb von zwölf Jahren gebaut.<sup>97</sup> Es ist noch nicht geklärt, wie die neu gefundene Bau-Inschrift am Jaffa-Tor sich zu den anderen Quellen verhält.<sup>98</sup> Wahrscheinlich hat Justinian Hospize an unterschiedlichen Stellen der Stadt eingerichtet. Gegen die Identifizierung des Ortes des neuen Inschriftenfundes mit einer der bei Prokop, Kyrill oder dem Anonymus von Piacenza erwähnten Anlagen spricht vor allem die Lokalisierung durch den letztgenannten.

Die Einrichtung der Hospize in Jerusalem entsprach der grundsätzlichen Haltung Justinians zur Philanthropie, wie sie z. B. in seiner Novelle 163 zum Ausdruck kommt. Danach sollen Gerechtigkeit und Philanthropie zur Festigung der Regierung des Staates dienen. Ich habe bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen, dass Philanthropie – wahrscheinlich sogar in bewusster Anknüpfung an die Gesetzgebung Kaiser Julians – programmatisch in dem für den Kaiser verfassten Fürstenspiegel *Agapets*<sup>99</sup> festgeschrieben und von Justinian in seinen Gesetzen konsequent umgesetzt worden ist.<sup>100</sup> Sowohl die Befreiung karitativer Einrichtungen von Steuern<sup>101</sup> als auch die Stiftung<sup>102</sup> und dauerhafte Finanzierung<sup>103</sup> derselben sind für den Kaiser überhaupt nichts Außergewöhnliches. Selbst die von Kyrill beschworene enge Zusammenarbeit mit dem Klerus vor Ort erstaunt nicht. Während also für den Kaiser das Engagement in Jerusalem nicht unüblich und keineswegs nur der Not der Pilger geschuldet war, bedeutete Justinians Engagement vor Ort doch etwas Neues: Caritas fand nicht nur erstmals meinen Ort innerhalb der Stadtmauern, sie wurde vielmehr nachweislich auch enger mit den Intentionen des Jerusalemer Klerus verbunden.

πρόσοδον δὲ καθαρὰν ἀφορίσας αὐτῶι τὸ πρότερον ἐνιαυσιαῖον νομισμάτων χιλίον ὀκτακοσίων πενήκοντα, μετέπειτα δὲ διακοσίων κρηβαττίων ἐκέλευσεν τὸ αὐτὸ γενέσθαι νοσοκομεῖον προσθεῖς τοσαύτην καθαρὰν καὶ ἀδιάπτωτον πρόσοδον (Er ordnete aber auch entsprechend der dritten Bitte des göttlichen Greises an, dass ein Krankenhaus in Mitten der Heiligen Stadt gebaut würde mit hundert Betten und einem Nettoeinkommen, indem er für dieses zunächst einen jährlichen Betrag von 1850 Talern festsetzte, nachher aber anordnete, dass dasselbe Krankenhaus 200 Betten haben solle indem er ein entsprechend großes reines und sicheres Einkommen hinzufügte). Die Zahlen variieren beachtlich im Vergleich zu denen des Pilgers aus Piacenza, der übertrieben haben dürfte.

<sup>97</sup> Vgl. Cyr. Scyth., V. Sab. 73 (177,15–178, 3 Schwartz).

<sup>98</sup> Vgl. dazu im vorliegenden Band Küchler und Lau.

<sup>99</sup> Zur Ausübung u. a. der Philanthropie in Gottähnlichkeit durch den Kaiser vgl. u. a. *Agap. Const.*, Cap. admon. 40 (1176C Banduri). Vgl. ferner *Agap. Const.*, Cap. admon. 6; 44; 53 und 60 (1165C; 1177B; 1180C; 1181C Banduri).

<sup>100</sup> Vgl. MÜLLER 2014, Caritas, 43–46.

<sup>101</sup> Vgl. bereits *Codex Iustinianus I* 2,22 von 529 n. Chr. (60 f Frier), aber auch besonders *Iustin.*, Nov. 131,11 aus dem Jahr 545 n. Chr. (659,15–660,22 Schoell).

<sup>102</sup> Vgl. u. a. das Krankenhaus des Sampson in Konstantinopel, *Procop. Caes.*, *De aed. I* 2, 14–16 (36,14–16 Veh), oder die Einrichtung eines Krankenhauses in Antiocheia, *Io. Mal.*, *Chron. XVII* 19 (351,52 Thurn); ferner *CONSTANTELOS* 1968, 218.

<sup>103</sup> Vgl. etwa zur Praxis an der *Hagia Sophia Iustin.*, Nov. 43 (269,5–273,17 Schoell) aus dem Jahr 536 n. Chr.

Dies entsprach vollkommen der kaiserlichen Gesetzgebung z. B. mit Novelle 123 aus dem Jahr 546 n. Chr.<sup>104</sup>

Nicht nur der Kaiser engagierte sich an der Nea-Kirche. Auch Mönche übten hier Wohltätigkeit aus. Davon berichtet u. a. Johannes Moschos in seinem Leimonarion (*Pratum Spirituale*): Abbas Leontios der Kilikier, der zum Klerus der Nea gehörte, pflegte z. B. Bedürftige unterschiedlich zu behandeln. Blinden hat er eine Unterstüztung direkt in die Hand gegeben. Sehenden hingegen hat er diese irgendwo in der Nähe hingelegt, z. B. an der Basis einer Säule. Er wollte damit zum Ausdruck bringen, dass nicht er, sondern Gott es sei, der die Bedürftigen unterstüzt.<sup>105</sup> Selbst vom Abt des Klosters wird berichtet, dass er Bedürftige mit Kleidung ausstattete.<sup>106</sup> Die Einrichtung Justinians bot also den Rahmen auch für individuelle monastische Wohltätigkeit.

In etwa derselben Zeit wurden selbst aus dem fernen Rom karitative Maßnahmen in Jerusalem gefördert. So unterstüztte Papst Gregor I. nach einem Brief aus dem Jahr 603 n. Chr. einen Abbas Probus bei der Einrichtung eines *Xenodocheion* in der Stadt.<sup>107</sup>

## 7. Schluss

Fassen wir zum Schluss einige zentrale Punkte zusammen:

1. In dem Bericht aus der Apostelgeschichte 6 wird deutlich, dass das frühe Christentum Strukturen wohltätigen Handelns aus dem Judentum übernahm. Auch in hellenistischen Kreisen hat es solche Formen der Anknüpfung gegeben. Dies gilt z. B. für die Siebenzahl der – später sogenannten – Diakone.
2. Über die Wohltätigkeitspraxis des Jerusalemer Klerus geben die Quellen so gut wie keine Informationen. Dies mag daran liegen, dass sich die Tätigkeit des Jerusalemer Bischofs von derjenigen in anderen Städten kaum unterschied. Es mag aber auch darauf zurückzuführen sein, dass sich dort andere Trägerkreise für das karitative Handeln in ausgeprägtem Maß zuständig fühlten.
3. Prägend für das Stadtbild war der karitative Einsatz von auswärtigen Aristokraten. Dieser Einsatz lässt sich im Rahmen klassischer philanthropischer Verhaltensmuster bzw. des antiken Euergetismus verstehen. Insbesondere die Kaiserin Eudokia festigte durch ihre Patronage ihr Ansehen als wahre,

<sup>104</sup> Vgl. Iustin., Nov. 123 (593,13–625,15 Schoell).

<sup>105</sup> Io. Mosch., Prat. spir. 61 (2913C Migne).

<sup>106</sup> Vgl. Io. Mosch., Prat. spir. 68 (2917C-2920A Migne). In Io. Mosch., Prat. spir. 37 (2888 BC Migne) wird deutlich, dass auch Bischöfe in Jerusalem sich um Almosen kümmerten.

<sup>107</sup> Vgl. Greg. Mag., Ep. XIII, 26 (140A,1027,5f Norberg).

christliche und fromme Kaiserin. Jerusalem eignete sich angesichts der Heiligen Stätten und der Pilgerscharen in besonderer Weise, christlichen Euergetismus weit über die Grenzen der Stadt hinaus zu demonstrieren. Daneben dürfte es auch im nicht mehr zu erhebenden Ausmaß Wohltätigkeit im nicht-öffentlichen Rahmen in Jerusalem gegeben haben.<sup>108</sup>

4. Die karitativen Tätigkeiten zielten keineswegs nur auf die Versorgung der Pilger, sondern auch auf Arme, Alte und Kranke der Umgebung. Es fällt auf, dass Einrichtungen wie das Hospiz der Eudokia als *γηροκομειον* bezeichnet werden. Bei ihnen dürften nicht in erster Linie (alte) Pilger, sondern Einheimische im Blick gewesen sein, wenngleich auch Pilger an solchen Orten unterkommen konnten.
5. Wohltätigkeit war in den aristokratischen Kreisen eng verbunden mit asketischen Vorstellungen. Karitatives Handeln stellte eine Art von Verzicht dar und bot somit die Möglichkeit, auch in Städten wie Jerusalem in angesehener Form Askese zu leben. Derartige Ansätze kommen u. a. bei Palladios, aber auch bei Hieronymus zum Ausdruck.
6. Wohltätigkeit wurde auch ein Ausdruck für eine besonders intensive Art der Christus-Nachfolge. Diese wurde in Jerusalem u. a. bei den Auseinandersetzungen zwischen Chalkedonensern und Nonchalkedonensern betont. In der Vita Petrus des Iberers lässt sich feststellen, dass das Ausüben von Wohltätigkeit in Konfliktsituationen ein Argument zugunsten einer der Konfliktparteien sein konnte.
7. Auffällig ist, dass die karitativen Stiftungen bis zur Zeit Justinians außerhalb des Jerusalemer Zentrums entstanden. Selbst die Hospize der Nea-Kirche liegen gewissermaßen am Rande. Die Gründe dafür lassen sich nicht mehr genau erheben. Es ist zu vermuten, dass sie auch jurisdiktioneller Art waren. Die karitativen, oft von Fremden eingerichteten Werke waren möglicherweise in die Strukturen des Jerusalemer Ortsklerus nicht genügend integriert. Das scheint sich erst mit den Maßnahmen Justinians verändert zu haben.

---

<sup>108</sup> Zur privaten Wohltätigkeit vgl. etwa die anrührende Geschichte in Io. Mosch., *Prat. spir.* 127 (2989D–2992A Migne). Dort ist von einer alten Frau die Rede, die wie die Witwe im Evangelium Mk 12,41–44 par in Jerusalem zwei Taler an Bedürftige in der Kirche verteilt. Diese Gabe sei als Opfer der Frau anzunehmen.