

**Auszug aus:**

Katharina Heyden

# Fremdenliebe – Fremdenangst

Zwei akademische Reden zur interreligiösen Begegnung  
in Spätantike und Gegenwart

**Ausschliesslich zum privaten Gebrauch, mit  
freundlicher Genehmigung des Theologischen  
Verlags Zürich (TVZ).  
Das Buch ist beim TVZ für CHF 24,80 erhältlich.**

**T V Z**

Theologischer Verlag Zürich

# Inhalt

9 Einführung

17 Hain der Religionen

*Das Abrahamsheiligtum von Mamre als Begegnungsort und locus theologicus*

71 Was lehren literarische Religionsdialoge über den Dialog der Religionen?

*Ein Antwortversuch anhand der sogenannten Acta Archelai*

109 Bildnachweis

# Hain der Religionen

Das Abrahamsheiligtum von Mamre  
als Begegnungsort und locus theologicus

Das Publikum einer Antrittsvorlesung darf traditionellerweise grundlegende, programmatische Aussagen von der Vortragenden erwarten. Es ist vielleicht gespannt darauf, wie die Neue ihr Fach im Konzert der theologischen Disziplinen und in der Universität als Ganzer verortet, welche thematischen Schwerpunkte sie setzen, welche Methoden sie einsetzen, welche konkreten Forschungsprojekte sie umsetzen will.

Der Titel, den ich meiner Antrittsvorlesung gegeben habe, ist in dieser Hinsicht nicht sehr vielversprechend, kündigt er doch die Beschäftigung mit einem nicht nur weit zurück liegenden Phänomen an, sondern auch mit einem ebenso weit weg liegenden Ort, der überdies nicht einmal mehr existiert. Ein abgelegenes Einzelphänomen auf dem weiten Feld der älteren Christentumsgeschichte? Zumindest die Bernerinnen und Berner unter Ihnen werden in dem Titel «Hain der Religionen» – vielleicht? hoffentlich! – die Anspielung auf ein geographisch und zeitlich nahe liegendes Phänomen bemerkt haben. Das «Haus der Religionen» wurde am 14. Dezember 2014 nach über zehnjähriger Projektphase unter grosser Aufmerksamkeit der Berner Bevölkerung und der internationalen Presse eingeweiht. In einem weltweit einzigartigen Projekt gestalten und beleben Angehörige verschiedener Religionen ihre Kulträume an einem Ort, in einem gemeinsamen Haus.<sup>1</sup>

«Entsprechend den kultischen Gewohnheiten ehren sie diesen Ort, die einen, indem sie zu dem einen Gott des Alls beten, die anderen indem sie Engel anrufen, Wein darbringen und Weihrauch opfern (...).»<sup>2</sup>

Dieses Zitat stammt nicht etwa aus einem der vielen Zeitungsartikel über die Eröffnung des Hauses der Religionen, sondern aus der *Historia ecclesiastica* des christlichen Historikers Sozomenos von Gaza, der in der Mitte des 5. Jahrhunderts mit diesen Worten über Mamre berichtet. Durch die Betrachtung des historischen Phänomens Mamre möchte ich ein wenig Tiefenschärfe in das Phänomen von Kultpluralität an einem Ort und die damit verbundenen Diskussionen bringen.

An dieser Stelle ahnen Sie es vielleicht schon: Ganz ohne programmatische Ansagen werden Sie den Raum heute abend nicht verlassen. Denn das Vorhaben, mit Fragen aus der Gegenwart in die Vergangenheit zu schauen, um von dort mit historisch geschärften Fragen wieder in die Gegenwart zurückzufinden, sagt natürlich etwas darüber aus, wie ich die Aufgabe der Christentumsgeschichte im Gesamt der theologischen Fächer und einer Universität verstehe.

Auf drei wichtige Unterschiede zwischen dem Haus der Religionen in Bern und dem Heiligtum von Mamre im antiken Palaestina sei vorab hingewiesen: Zum einen spielt der Islam im 5. Jahrhundert aus naheliegenden Gründen noch keine Rolle,<sup>3</sup> und auch Buddhismus und Hinduismus begegnen in Mamre nicht. Zum anderen ist die Pluralität im Berner Haus der Religionen Programm, während sie im spätantiken Mamre das Ergebnis historisch kontingenter Entwicklungen war. Drittens wurde in Mamre der Ort selbst als heilig verehrt, was beim Berner Europaplatz meines Wissens nicht der Fall ist. Diese Unterschiede müssen aber für das Unternehmen, mit Fragen der Gegenwart in die Vergangenheit zu schauen und von dorthier wieder zurück in die Gegenwart zu fragen, kein Schaden sein. Im Gegenteil: Sie können dazu beitragen, falsche und zu einfache Parallelisierungen zwischen historischen und heutigen Phänomenen zu vermeiden. Am Ende meines Vortrags kann und wird daher nicht ein einfacher Vergleich zwischen dem Haus der Religionen im heutigen Bern und dem Hain der Religionen im spätantiken Mamre stehen, sondern ich werde versuchen zu formulieren, welche Fragen und Impulse sich aus der Religionsvielfalt an einem konkreten Ort ergeben, und welche Herausforderungen und Möglichkeiten aus meiner Sicht für die historisch-theologische Reflexion resultieren.

Der Aufbau des Vortrags ist denkbar schlicht und zerlegt den Titel in seine Einzelteile. In einem ersten Teil: «Mamre als Begegnungsort» werde ich eine möglichst präzise Rekonstruktion des historischen Phänomens unter Verwendung literarischer, archäologischer und ikonographischer Zeugnisse vorlegen. Im zweiten Teil «Mamre als locus theologicus» kommt Mamre in einem weiteren Sinn als Ort theologischer Erkenntnis in den Blick. Mit

dieser doppelten Perspektive verbindet sich ein weiterer kleiner programmatischer Wink, der mein Verständnis von Historischer Theologie andeutet. Um es kurz und skizzenhaft zu sagen: Religionsgeschichtlich-kulturwissenschaftliche Zugänge zur Christentumsgeschichte stehen für mich nicht im Widerspruch zu genuin theologischen Fragestellungen. Ich meine und hoffe vielmehr, dass beide einander ergänzen – sofern wir sie sorgfältig unterscheiden, ohne sie voneinander zu trennen. Diese Meinung und Hoffnung verbirgt sich in dem kleinen Wörtchen «und» im Titel und wird im dritten Teil am Beispiel einer antiken Quelle, des *Testamentum Abrahæ*, plausibilisiert, bevor abschliessend Fragen und Impulse für heute formuliert werden.

## 1. Mamre als Begegnungsort

Der Name Mamre steht für einen Begegnungsort in doppeltem Sinn: Zum einen begegneten sich hier – das ist im Zitat des Sozomenos bereits angeklungen – Anhänger unterschiedlicher religiöser Traditionen.<sup>4</sup> Zum anderen ist der Grund für diese Begegnung wiederum eine Begegnung, nämlich die Begegnung Abrahams mit drei Männern bei der Eiche von Mamre, nachzulesen im 18. Buch der Genesis. Die ersten Verse dieser Geschichte lauten:

«Es zeigte sich ihm Gott bei der Eiche von Mamre, als er in der Mittagshitze vor der Tür seines Zeltes sass. Er schaute mit seinen Augen auf und siehe da: Drei Männer standen über ihm. Als er es sah, lief er ihnen von der Tür seines Zeltes aus entgegen und verneigte sich bis zur Erde und sagte: «Herr, wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, wirst du nicht an deinem Kind vorbeigehen.»<sup>5</sup>

Es wird dann erzählt, wie Abraham die drei Männer mit einigem Aufwand bewirtet, aber weiterhin nur einen als «Herr» (κύριε) anspricht, wie die drei Männer essen und der eine von ihnen Abraham und Sarah, die bereits in hohem Alter sind, die Geburt eines Sohnes ankündigt. Die «gewagteste Theologie im Alten Testa-

ment» haben Exegeten in dieser Passage entdeckt,<sup>6</sup> und tatsächlich enthält der Text einigen theologischen Zündstoff. Brisant ist vor allem der mehrfache Numeruswechsel. Spricht Abraham mit allen drei Männern oder nur mit einem? Ich werde auf dieses Problem im zweiten Teil zurückkommen.

Die Ortsbezeichnung «an der Eiche von Mamre», bzw. im hebräischen Text: «an den Eichen von Mamre», gehört nach den Erkenntnissen der Exegeten nicht zum Urgestein der Erzelternerzählung, sondern ist im 6. oder 5. Jahrhundert v. Chr. eingefügt worden – wahrscheinlich wurde die Abraham-Erzählung dadurch mit einem bereits bestehenden Baumheiligtum in Verbindung gebracht.<sup>7</sup> Für diese Vermutung spricht auch die Auskunft von Quellen des 2. Jahrhunderts, dass sich in Mamre die umliegenden Völker zur kultischen Verehrung ihrer Ahnen versammelten.<sup>8</sup>

Nun ist drei nicht nur die Zahl der Personen, die dem Abraham erscheinen, sondern drei ist auch die Zahl der Orte und der Bäume, an denen diese Geschichte lokalisiert und kommemoriert wurde. Alle drei Orte befinden sich in unmittelbarer Umgebung der Stadt Hebron, südlich von Jerusalem. Ohne die archäologischen Befunde eingehend zu diskutieren, sei der Forschungskonsens über die Grabungen zusammengefasst<sup>9</sup>:

Auf dem Hügel Ḥirbet Nimra, 1 km nördlich des heutigen Hebron, befand sich das persische und hellenistische Mamre, also jener Ort, wo bereits ein phönizischer Baumkult bestand, als die Redaktoren der Erzelternerzählung Abraham in Mamre siedeln liessen.<sup>10</sup> In herodianischer Zeit wandert die Mamre-Tradition wenige Kilometer weit in den Norden. König Herodes baute Hebron zu einem Kultzentrum der Patriarchen aus: Er liess dafür nicht nur die Patriarchengräber prächtig ausschmücken, die noch heute von Juden, Muslimen und Christen gemeinsam und konkurrierend verehrt werden. Auch der vermeintliche Wohnort Abrahams mit der Eiche, unter der der Patriarch mit den drei Männern gespeist haben soll, erfuhr eine architektonische Aufwertung – allerdings an anderer Stelle, nämlich 2,5 km weiter nördlich, auf einer Anhöhe, die heute Râmet el-Halîl heisst. Hier liess Herodes einen grossen ummauerten Bezirk errichten, der über mindestens 700 Jahre als biblisches Mamre galt und verehrt wurde.<sup>11</sup> Wer heute

zur Eiche von Mamre pilgern möchte, wird aber weder nach Hîr-bet-Nimra noch nach Râmet el-Halîl, sondern in das etwas weiter südlich gelegene Hîr-bet Sibte verwiesen, wo im 19. Jahrhundert an einem alten Baum ein russisch-orthodoxes Kloster erbaut wurde.

Von diesen drei Mamres muss für die Spätantike nur das römisch-byzantinische in Râmet el-Halîl interessieren. Dieser Ort wurde in den 20er Jahren des vergangenen Jahrhunderts von Mitgliedern der deutschen Görres-Gesellschaft aus- und in den 80er Jahren durch israelische Forscher nachgegraben.<sup>12</sup>

Einmal im Jahr, im Sommer, wurde dieser Ort zum Schauplatz eines grossen Festes, das mit kultischen Feiern und einem Markt begangen wurde.<sup>13</sup> Auf diesem Markt liess Kaiser Hadrian nach seinem Sieg über die aufständischen Juden im Jahr 135 n. Chr. Kriegsgefangene aus Jerusalem als Sklaven verkaufen. Dass er das Abrahamsheiligtum in einen Umschlagplatz für den Sklavenhandel mit Ägypten verwandelte, diente der Demütigung der Unterworfenen und sagt wohl auch etwas über den wirtschaftlichen und symbolischen Wert des Ortes aus. Noch im 4. Jahrhundert berichten christliche Schriftsteller von dem «schändlichen Geschacher».<sup>14</sup> Kein Wunder, dass der Markt den Rabbinen ein Dorn im Auge war und sie der jüdischen Bevölkerung eine Beteiligung untersagten.<sup>15</sup>

Leider gibt es aus paganen Quellen keine Hinweise über das religiöse Fest und den Markt in Mamre. Immerhin geben einige Skulpturenfragmente, die auf dem Gelände gefunden wurden,<sup>16</sup> Aufschluss über den hier praktizierten Kult: Eine androgyne Hermes-Statue bezeugt die kultische Verehrung des Gottes der Reisenden und Kaufleute, eine andere die des Weingottes Dionysos. Von einem christlichen Autor, Euseb von Caesarea, erfahren wir, dass in dem Heiligtum ein Bild der drei zu Tische liegenden Gäste Abrahams gezeigt wurde. Der Bischof von Caesarea schreibt in seiner um 320 n. Chr. verfassten Schrift *Demonstratio evangelica*:

«Denn auch heute noch wird der Ort (i.e. Mamre) von den benachbarten Anwohnern als heilig verehrt zur Ehre derer, die dem Abraham erschienen sind, und die Terebinthe kann noch immer angeschaut werden. Diejenigen, die Abraham aufgenommen hat, sind auf einem Bild zu Tische sitzend dar-



gestellt, zwei an jeder Seite und in der Mitte der, der sie in der Ehre überragt.»<sup>17</sup>

Offenbar war also die biblische Erzählung von der Begegnung Abrahams mit den drei Männern der Referenzpunkt für das Heiligtum, in dem Gottheiten wie Hermes und Dionysos verehrt und der «Markt der Heiden», wie er in rabbinischen Quellen genannt wird, abgehalten wurden. Das von Eusebius erwähnte Bild der drei Männer ist leider nicht erhalten. Eine Prägeform aus Kalkstein, die aus dem 4. Jahrhundert stammt und in der Nähe Jerusalems gefunden wurde, gibt aber möglicherweise einen Eindruck davon. Die Form, die einen Durchmesser von 14 cm hat und 3,5 cm dick ist, hat wohl zur Verzierung von Pilgersouvenirs aus Ton oder weichem Metall gedient, wie wir es etwa von Pilgerampullen der heiligen Stätten in Palaestina kennen.<sup>18</sup>

Wurden mit dieser Form Kuchen für die kultischen Feste in Mamre imprägniert oder Pilgerandenken aus Ton bzw. weichem Metall hergestellt? Die Funktion der Prägeform ist in der Forschung umstritten.

Auf der einen Seite (Abb. 1a) sind im oberen Register drei Männer in Frontalansicht an einem gedeckten Tisch dargestellt, im Hintergrund sind ein Baum und ein Brunnen zu erkennen. Im unteren Register sieht man zwei Figuren mit einem Tier, also wohl Abraham und Sarah, die das Mahl zubereiten. Die drei Sitzenden deuten mit einem Stab jeweils auf eines der dargestellten Elemente: der Linke auf das Tier unten, der Mittlere auf den Baum, der rechts Sitzende auf den Brunnen. Die Beischrift lautet: ΕΙΛΕΩΣ ΜΟΙ ΟΙ ΑΝΓΕΛΟΙ («Mögen die Engel mir wohlwollend gesinnt sein»).

Auf der anderen Seite der Form (Abb. 1b) ist eine sitzende, mit einem Sternenumhang und einer Turmkrone geschmückte, weibliche Gottheit zu sehen, die von vier Zypressen flankiert wird. Die Beischrift lautet hier: ΔΕΧΟΜΕ ΧΑΙΡΩΝ ΤΗΝ ΟΥΡΑΝΙΑΝ («Ich empfangе freudig die Himmlische»). Während die Darstellung der drei Männer einen eindeutigen Bezug zur Genesis-Erzählung hat, bleibt die Identität der Göttin rätselhaft. Am ehesten gleicht sie der Darstellung einer Aphrodite in Aphaka im Libanon, aber auch



Abb. 1a



Abb. 1b

Abb. 1: Prägeform aus Palaestina  
(5. Jh., Lilian Malcove Collection, Toronto).

andere Göttinnen wie Isis, Astarte und Atargatis wurden Ourania genannt. Syrische und arabische Christen verehrten auch Maria als Himmelskönigin und belegten sie mit dem Titel «Ourania».<sup>19</sup>

Euseb jedenfalls scheint mit dieser Vielfalt und Vieldeutigkeit keine allzu grossen Schwierigkeiten gehabt zu haben. Entsprechend einer bereits seit dem 2. Jahrhundert von Christen diskutierten Auslegung von Genesis 18 erklärt er seinen Lesern:

«Dieser (i.e. der Mittlere) ist der uns erschienene Herr selbst, unser Erlöser, den auch die Unwissenden verehren, und damit bestätigen sie die Heilige Schrift.»<sup>20</sup>

Es gab jedoch andere, die sich an der Kultpraxis im Heiligtum von Mamre störten: Im Jahr 326 besuchte Eutropia, die Schwiegermutter des soeben zum Alleinherrscher über das gesamte Römische Reich aufgestiegenen Konstantin, während einer Orientreise das Heiligtum von Mamre. Über das bunte kultische Treiben, das sie dort vorfand, scheint sie wenig erfreut gewesen zu sein. Sie erstattete Bericht an ihren Schwiegersohn, Konstantin, und kurz darauf erhielten die Statthalter in Palaestina die briefliche Anweisung zur kultischen Reinigung des Platzes und zum Bau einer Basilika, die der «uralten Heiligkeit dieses Ortes würdig» sei.<sup>21</sup> An die christlichen Bischöfe, allen voran an Euseb, schickte die kaiserliche Kanzlei einen Brandbrief mit schweren Vorwürfen, weil sie ihrer Verantwortung für die heiligen Orte nicht gerecht würden.

«Denn es ist wahrhaftig ein ungeheuer grosser Frevel», schreibt der Kaiser, «dass die heiligen Orte von unheiligen Befleckungen besudelt werden. Was aber ist es, liebste Brüder, das eurer Scharfsinnigkeit entgangen ist, das die zuvor genannte Frau (Eutropia) aber wegen ihrer Sorgfalt der Gottheit gegenüber nicht verschweigen konnte?

Der Ort, der nach der Eiche von Mamre benannt ist, an dem, wie wir erfahren, Abraham seinen Herd hatte, sagt sie, wird in jeder Beziehung von einigen Dämonenverehrern befleckt. Götzenbilder, die jeglichen Verderbens wert sind, wurden, wie sie mitgeteilt hat, neben ihm aufgestellt, ein Altar in der

Nähe hingesezt, und beständig werden unreine Opfer dargebracht.»<sup>22</sup>

Nun, dass die Realitäten in Mamre tatsächlich der «Scharfsinnigkeit» der Bischöfe entgangen sein könnten, kann man wohl nicht behaupten – angesichts der Tatsache, dass Euseb, wie gesehen, bereits einige Jahre zuvor in seiner *Demonstratio evangelica* von diesem Ort aus eigener Anschauung berichtet hatte. Zudem lassen die Worte aufhorchen, mit denen Euseb das Briefzitat des Kaisers einleitet:

«Uns aber, die wir diese Geschichte schreiben, übersandte er einen Brief, der voll weiser Belehrung war. (...) Er tadelte uns nämlich aufgrund der dortigen Vorkommnisse.»<sup>23</sup>

Der christliche Bischof und Historiker macht also noch Jahre später kein Hehl daraus, dass die Initiative zur kultischen Reinigung des Geländes und zum Bau einer christlichen Kirche allein vom Kaiser und nicht vom christlichen Klerus ausging.<sup>24</sup>

Konstantin als Eiferer für ein reines Christentum – dies fügt sich schlecht in das Bild, das die neuere Konstantinforschung von der integrativen Religionspolitik des Kaisers gezeichnet hat.<sup>25</sup> Wie sind die Schärfe im Tonfall und die Vehemenz Konstantins in dieser *Causa Mamre* zu erklären?

In seinem Schreiben an die Statthalter und Bischöfe begründet der Kaiser sein Vorhaben damit, dass Mamre der Ort der ersten Theophanie Gottes sei und dass folglich der Kult sowohl der «uralten Heiligkeit dieses Ortes» als auch «unseren Zeiten» und «meinem (also Konstantins) Streben nach Ehre» entsprechen müsse.<sup>26</sup> Dies lässt auf eine zweifache Motivation des Kaisers schliessen: Zum einen stiess Konstantin sich, wie Martin Wallraff gezeigt hat,<sup>27</sup> grundsätzlich am blutigen Opferkult, den er im Blick auf die «Würde seiner Zeiten» für unangemessen hielt. Zum anderen hoffte der eben erst etablierte Alleinherrscher wohl, sich in Mamre seinen jüdischen und christlichen Untertanen in Palaestina sowie denjenigen paganen Bevölkerungsgruppen, die sich auf Abraham

als ihren Ahnen bezogen, als *der* Bewahrer des Erbes Abrahams, des Vaters vieler Völker, präsentieren zu können.<sup>28</sup>

Die Basilika, die Konstantin errichten liess, war in ihren Ausmassen eher bescheiden, aber immerhin der Geburtskirche in Bethlehem vergleichbar und als Oratorium für Pilger konzipiert.<sup>29</sup>

Da auf dem berühmten Madaba-Mosaik aus der Mitte des 6. Jahrhunderts (Abb. 2) die Basilika und der Baum von Mamre dargestellt und durch die Beischriften  $\text{H } \Delta\text{PY MAMBPH}$  und  $\text{\Theta EPEBIN}\text{\Theta O}\Sigma$  eindeutig identifiziert sind, ist davon auszugehen, dass das Heiligtum zumindest bis in diese Zeit bestanden hat und von christlichen Pilgern aufgesucht wurde. Die Darstellung eines weiteren Gebäudes lässt vermuten, dass der Komplex noch in der Spätantike um ein Kloster oder Hospiz erweitert wurde.

Was aber spielte sich im Heiligtum nach den von Konstantin angeordneten Reinigungsmassnahmen ab?

Die Berichte zeitgenössischer Christen zeigen, wie wenig erfolgreich Konstantin mit seinem Ansinnen gewesen ist, Mamre



Abb. 2: Ausschnitt aus dem Fussbodenmosaik der Kirche St. Georg in Madaba (Jordanien, Mitte 6. Jh.). Zu sehen sind ein durch Säulenhallen als Basilika gekennzeichnetes Gebäude, rechts daneben ein Baum sowie ein weiteres Gebäude. Die Beschriftungen in roter Farbe geben auf dem gesamten Mosaik die biblischen, die in schwarzer Farbe die zeitgenössischen Ortsnamen wieder.

in eine «reine», und das hiess: von blutigen Opfern freie Kultstätte umzuwandeln. Die von ihm erbaute Basilika fügte sich vielmehr in die bestehende Kultvielfalt von Mamre ein. Neben der Basilika waren es vor allem der Baum – eine Eiche oder eine Terebinthe – und der Brunnen Abrahams, die das Gelände für Anhänger unterschiedlicher Religionen zum Anziehungspunkt machte. So stellt Hieronymus, der den Ort im Jahr 386 n. Chr. mit der römischen Asketin Paula besucht hatte, fest:

«Obgleich von den Unsrigen dort inzwischen eine Kirche errichtet worden ist, wird der Ort der Terebinthe von allen im Umkreis lebenden Völkern auf abergläubische Weise verehrt, weil Abraham unter ihr die Engel mit Gastfreundschaft empfangen hat.»<sup>30</sup>

Der pagane Ahnen- und Baumkult wurde demnach in nachkonstantinischer Zeit weitergeführt. Die ausführlichste Schilderung stammt von dem bereits am Anfang des Vortrags erwähnten Sozomenos, der den Ort und das Fest wahrscheinlich aus eigener Anschauung kannte.

«Dort begehen noch heute die einheimischen und die weiter entfernt wohnenden Palaestiner, Phönizier und Araber alljährlich zur Sommerzeit ein prächtiges Fest. Dabei kommen auch sehr viele des Handels wegen zusammen, um zu verkaufen und einzukaufen. Allen ist das Fest sehr wichtig – den Juden, weil sie sich Abrahams als ihres Stammvaters rühmen, den Hellenen wegen der Ankunft der Engel, den Christen, weil schon damals dem gottesfürchtigen Mann derselbe erschien, der viel später zur Erlösung des Menschengeschlechts sich selbst durch die Jungfrau offenbar werden liess.»<sup>31</sup>

Sozomenos erwähnt ausserdem, dass nach hellenischem Brauch am Brunnen Abrahams Lampen aufgestellt, Wein in den Brunnen gegossen und Opferkuchen, Münzen und Räucherwerk hineingeworfen wurden, wodurch das Wasser unbrauchbar geworden sei.



Abb. 3: Öllampe aus Palaestina (Römisch-Germanisches Zentralmuseum Mainz, 5. Jh.). Deutlich zu erkennen sind Abraham, der Baum und die drei Männer, alle Personen sind mit einem Nimbus versehen. Es handelt sich zweifellos um ein Pilgersouvenir mit Bezug auf Genesis 18. Ob die Lampe tatsächlich in Mamre kultisch genutzt wurde, kann allerdings nicht eindeutig ermittelt werden.

Die Lampen waren möglicherweise mit einer Darstellung der drei Männer und Abrahams verziert, wie sie ein Exemplar aus Mainz zeigt (Abb. 3).

Im 5. Jahrhundert war das Heiligtum von Mamre also als gemeinsamer Kultort für Juden, Heiden und Christen etabliert. Das Neben- und Miteinander im Kult wurde durch den Bezug auf Abraham und die Erzählung von Genesis 18 konstituiert. Wie diese Erzählung von den einzelnen Besuchern des Festes ausgedeutet wurde – ob sie also unter dem Baum ihres Ahnen Abraham gedachten, drei Engel verehrten oder die erste Erscheinung des göttlichen Logos feierten, das war offenbar zweitrangig. Und möglicherweise vertrug der Ort sogar die Verehrung einer Himmelsgöttin, die man mit Maria identifizieren konnte, aber nicht musste. Nach Ausweis rabbinischer Quellen war es Juden verboten, an diesem Ort Segnungen zu sprechen, also zu beten.<sup>32</sup> Nach der alten Regel: «Was verboten wird, muss wohl existiert haben» bestätigt dieses Verbot

aber gerade die Behauptung des Sozomenos, dass auch Juden zur Verehrung Abrahams an diesen Ort kamen.

Wir können daher heute nicht mehr mit Gewissheit sagen, ob ein gewisser Paregorios, der seinen Namen auf den Quadern der Basilika verewigt hat mit dem Wunsch: «Herr, hilf deinem Diener Paregorios», ob dieser Paregorios Jude, Heide oder Christ war. Der Name ist für Angehörige aller drei Gruppen belegt.<sup>33</sup> Und es ist nach allem bisher Gesagten wohl auch nicht auszuschliessen, dass Paregorios – zumindest für die Zeit des grossen Jahresfestes von Mamre – selbst nicht so genau wusste oder wissen wollte, welcher Religionsgemeinschaft er *eigentlich* angehörte.

Interessant ist, dass Sozomenos Wert auf die Tatsache zu legen scheint, dass im Heiligtum von Mamre zwischen allen Beteiligten Übereinstimmung in Fragen des Umgangs auf dem Kultgelände herrschte. Männer und Frauen durften gemeinsam schlafen und feiern, engere Kontakte aber wurden vermieden.

«Weil alle den Ort ehren, oder weil sie sich davor hüten, durch Gottes Zorn bestraft zu werden, verkehren sie dort nicht mit den Frauen, die sich zum Fest um mehr Schönheit und Schmuck bemühen als gewöhnlich und sich unbekümmert sehen lassen und in die Öffentlichkeit gehen. Auch sonst vermeiden sie alle Unzucht, obwohl sie gewöhnlich ihre Zelte dicht beieinander haben und nicht getrennt schlafen.»<sup>34</sup>

Offenbar gab es eine gemeinsame Kultur des Zusammenlebens auf dem Kultgelände, auf die sich alle Beteiligten verständigt hatten.

Warum aber war der christliche Klerus Palaestinas ganz offensichtlich nicht daran interessiert, die kultische Vielfalt in Mamre zu unterbinden? Hatte er nicht die notwendige Durchsetzungskraft in einem mehrheitlich pagan und jüdisch geprägten Umfeld?<sup>35</sup> Diese Erklärung hat eine gewisse Plausibilität. Aber sie vermag doch den eigenartig genüsslichen Ton nicht zu erklären, der sowohl Eusebs Notiz über den Tadel Kaiser Konstantins als auch Sozomenos' Bericht von der Kultvielfalt in Mamre kennzeichnet.



Waren es wirtschaftliche Gründe, die die Bischöfe von der Durchsetzung kultischer Reinheit abhielten? Sicherlich ist die ökonomische Bedeutung des jährlichen Marktes für die Gegend um Hebron nicht zu unterschätzen. Und die Bischöfe, die häufig auch kluge Lokalpolitiker waren, werden diesen Aspekt mitbedacht haben. Aber die Quellen deuten einen weiteren Grund für die Zurückhaltung des christlichen Klerus an, nämlich den, dass man gegen die Vielfalt gar nicht vorgehen *wollte*.

Wenn man heute in den nahen Osten schaut, mag man es kaum für möglich halten – zumal in dem Gebiet um Hebron! –, im 4. Jahrhundert aber scheint gerade Palaestina eine Region gewesen zu sein, in der man nicht nur an Vielfalt gewöhnt war, sondern sie auch schätzte. So schrieben etwa zwei adlige Römerinnen, die aus der konservativen alten Hauptstadt nach Palaestina ausgewandert waren um dort ein Kloster zu gründen, in einem Brief an eine daheimgebliebene Freundin:

«Unter allen herrscht ein Wettstreit in der Demut. (...) Jeder steht oder fällt seinem Herrn. Niemand urteilt über den anderen, um nicht vom Herrn gerichtet zu werden. Und was in vielen Provinzen Gewohnheit ist: dass man sich mit dem Backenzahn zerfleischt, das gibt es hier überhaupt nicht.»<sup>36</sup>

Zwar muss man damit rechnen, dass diese schwärmerischen Worte zweier Einwanderinnen, die eine Freundin zur Übersiedlung ins Heilige Land bewegen wollen, nicht ganz die Realität vor Ort wiedergeben. Auch betrifft die Vielfalt hier zunächst nur Gruppen innerhalb des Christentums. Aber immerhin: Offenbar war der Gedanke möglich, Konkurrenz belebe das religiöse Geschäft. Vielleicht war das in Mamre auf interreligiöser Ebene – sofern man dieses moderne Wort auf die Spätantike übertragen darf – auch der Fall? Die offensichtliche Freude, mit der Sozomenos das Treiben beschreibt, lässt so etwas vermuten. Seine und auch die zitierten Aussagen Eusebs deuten an, dass die Christen eine Möglichkeit gefunden hatten, mit der Vielfalt theologisch umzugehen, ja sie sogar zu legitimieren.

Damit komme ich zum zweiten Teil:

## 2. Mamre als locus theologicus

Der Titel des Vortrags enthält die Behauptung, dass Mamre nicht nur ein konkreter Ort der Begegnung zwischen Religionen, sondern auch ein locus theologicus, also ein Ort theologischer Erkenntnis,<sup>37</sup> gewesen sei. In einem sehr konkreten Sinn ist diese Behauptung bereits antik und findet ihren Niederschlag in einer Etymologie, die erstmals bei dem jüdischen Autor Philo von Alexandrien im 1. Jahrhundert zu finden ist und von vielen christlichen Autoren rezipiert wurde. Mamre bedeutet demnach «Schau, Einsicht» oder auch «Scharfsinnigkeit».<sup>38</sup>

Diese Namensherleitung lehnt sich vordergründig an die hebräische Wurzel  $\text{הרא}$  (= sehen) an, ist aber sprachlich alles andere als plausibel.<sup>39</sup> Aber auch, ja gerade in ihrer Falschheit bezeugt sie das Bemühen, Mamre als einen Ort theologischer Erkenntnis, als locus theologicus, zu etablieren. Für jüdische Apokalyptiker in der Zeit der jüdisch-römischen Kriege wie Pseudo-Baruch oder Pseudo-Esra war eine Eiche, wahrscheinlich die von Mamre,<sup>40</sup> ein Ort der Zuflucht, an dem man Gott das Leid des Volkes klagen und Zukunftsvisionen erhoffen konnte, wie einst Abraham sie empfangen hatte.<sup>41</sup>

Aber Mamre ist ein locus theologicus, ein Ort theologischer Erkenntnis, auch in dem weiteren, abstrakteren Sinn, dass die Ortsbezeichnung «Mamre» als Chiffre für bestimmte theologische Erkenntnisinhalte benutzt werden kann. In nachchristlicher Zeit sind es vor allem zwei Motive, die sich mit Mamre als Ort theologischer Erkenntnis verbinden: zum einen die Theophanie, die Erscheinung Gottes in Gestalt der drei Männer; zum anderen die Philoxenie, Abrahams Fremdenliebe. Wie diese beiden Motive in der Antike gefüllt wurden, wie sie miteinander korrespondieren und was sie mit dem konkreten Ort Mamre in Palaestina zu tun haben, werde ich im Folgenden zu zeigen versuchen.

### *2.1. Theophanie: Gotteserscheinung in Menschengestalt*

Jüdische wie christlichen Quellen zeigen, dass die Erzählung von Genesis 18 eine ernsthafte Herausforderung für die Theologen

darstellte. Dabei war es vor allem der Wechsel zwischen Plural und Singular in den Aussagen über die Gäste Abrahams, die den Auslegern zu schaffen machte. So freizügig und von theologischen Interventionen ungebremst der Kult im spätantiken Mamre sich abspielte, so skrupulös war der Umgang der Theologen mit dem biblischen Referenztext. Der bereits zitierte Euseb beschreibt das theologische Dilemma, das der Text aufgibt, «weil kein vernünftiger Mensch annehmen kann, dass das unerzeugte und unveränderliche Wesen Gottes, des Allherrschers, sich in die Gestalt eines Mannes verwandelt habe oder in der Gestalt eines Geschöpfes die Augen täusche oder dass die Schrift hier etwas Falsches berichte».<sup>42</sup> Für Euseb kann unter diesen Voraussetzungen Genesis 18 nur als eine Erscheinung des von Gott ausgehenden Logos gedeutet werden, der bei Abraham nur für kurze und später in Jesus Christus für längere Zeit Menschengestalt angenommen hat. Diese Deutung war unter Christen vor allem im 2. bis 3. Jahrhundert sehr beliebt: Sie findet sich erstmals ausführlich bei Justin und Irenäus, dann bei Tertullian, Novatian, Origenes und Euseb,<sup>43</sup> und auch Konstantin begründete die Heiligkeit Mamres im zitierten Brief auf diese Weise. Diese Interpretation blieb bis ins 6. Jahrhundert hinein unter Christen beliebt,<sup>44</sup> sie war aber nicht der einzige Deutungsansatz.

Unter jüdischen und christlichen Auslegern gleichermaßen populär war die Auslegung, die auch auf der vorhin gezeigten Prägeform zum Ausdruck kam: dass es sich um drei Engel handle,<sup>45</sup> wobei viele jüdische Ausleger unter diesen dreien wiederum einen, nämlich den mit «Kyrie» angesprochenen, hervorhoben und als Erzengel Michael identifizierten oder mit der Vorstellung von der Schechinah (Einwohnung) Gottes verbanden.<sup>46</sup> Die christliche Deutung auf den Logos ist im Grunde eine Weiterführung der angelologischen Interpretation. Schliesslich favorisierten einige christliche Theologen seit dem 4. Jahrhundert die wegen der Anzahl der Männer naheliegende trinitarische Deutung.<sup>47</sup> So weist etwa Augustinus in seiner Auseinandersetzung mit Maximian auf Genesis 18 als locus (im Ciceronianischen Sinn des Beweises) hin:

«Gott erschien ihm bei der Eiche von Mamre. Aber es wird hier nicht ausgedrückt, ob der Vater oder der Sohn ihm erschien. Da aber die Schrift berichtet, wie ihm Gott erschienen ist, nämlich in der Gestalt von drei Männern, kann man in ihnen eher die Dreifaltigkeit selbst, den einen Gott, erkennen. Denn schliesslich sieht er drei; er nennt sie nicht Herren, sondern Herrn, denn die Dreifaltigkeit sind zwar drei Personen, aber der eine Herr und Gott.»<sup>48</sup>

Es ist aber keineswegs so, dass die trinitatische Deutung die anderen verdrängt hätte oder auch nur unter christlichen Auslegern dominant geworden wäre. Noch im 6. Jahrhundert stellt Prokop von Gaza die innerchristliche Deutungsvielfalt schlicht nebeneinander:

«Von den drei Männern meinen einige, sie seien Engel; die <Judaisierenden> aber sagen, einer der drei sei Gott, die anderen beiden Engel; andere sagen, sie seien ein Typos der Trinität, da zu ihnen im Singular <Herr> gesagt wird.»<sup>49</sup>

Entscheidend ist für Prokop in der Auswertung der Deutungsvielfalt dieser Theophanie allein der Gedanke, dass der unkörperliche und unbeschreibbare Gott, der selbst kein Aussehen hat, sich durch die Erscheinung in Menschengestalt den begrenzten Erkenntnismöglichkeiten der Menschen anpasst. Diesen Aspekt betont auch Petrus Chrysologus in einer Predigt über Genesis 18:

«Oft zeigt Gott sich den Menschen in einer menschlichen Gestalt, er zieht seine ungeheure Grösse auf das kleine Mass der Gestalt unseres Körpers zusammen, damit unser schwaches Auge die Gegenwart Gottes sehen, unser kleines Gesichtsfeld ihn aufnehmen kann. So kam Gott zu Abraham in menschlicher Gestalt, in Gestalt eines Fremden.»<sup>50</sup>

Einigkeit über die präzise Deutung der Theophanie wurde in der Spätantike weder unter Juden noch unter Christen erreicht – und offenbar auch nicht angestrebt.

Überraschend einheitlich ist dagegen das zweite Motiv behandelt worden:

## 2.2. *Philoxenie: Abrahams Fremdenliebe*

Kaum ein Autor rühmt sie nicht, die Gastfreundschaft Abrahams. Der dafür gebrauchte griechische Begriff ist *philoxenia* (φιλοξενία), wörtlich vielleicht am ehesten: Fremdenliebe. Ich möchte bei dieser etwas sperrigen Übersetzung bleiben, weil sie mir das Wesentliche besser zu treffen scheint als die übliche Wiedergabe mit «Gastfreundschaft». Es geht nämlich bei der *φιλοξενία* nicht allein um eine Tat oder ein moralisches Gebot, sondern um die Geisteshaltung, die der Aufnahme und Bewirtung von Fremden zugrunde liegt und sie befördert. Der in der Mittagshitze unter der Eiche von Mamre sitzende und auf vorbeikommende Fremde wartende Abraham ist das von jüdischen wie christlichen Autoren gebrauchte Symbolbild für diese Geisteshaltung.<sup>51</sup> So betont etwa der christliche Prediger Johannes Chrysostomos:

«So sehr machte Abraham die Philoxenie zu seinem Geschäft, dass er keinem seiner Angehörigen die Jagd auf Gäste überlassen wollte. Er hatte doch 318 Haussklaven, er war ein alter Mann und bis zum höchsten Greisenalter gelangt, denn er war 100 Jahre alt, und dennoch sass er am Eingang. Dieser Mann vollbrachte ein solches Werk, und das Alter war ihm kein Hindernis. Er widmete sich nicht der eigenen Ruhe, er lag nicht drinnen auf seinem Bett, sondern er sass vor der Tür.»<sup>52</sup>

Die Liebe zum Fremden ist, wie ich zeigen möchte, auch theologisch von einiger Relevanz. Schon Philo weist darauf hin, dass Philoxenie ein «Beiwerk» (πάρεργον) der grösseren Tugend der Gottesfurcht sei.<sup>53</sup>

Die Rabbinen thematisieren die Fremdenliebe Abrahams in unterschiedlichen Zusammenhängen. So erklären manche, dass Abraham mit der Befolgung des Beschneidungsgebots zögerte, weil er befürchtet habe, als Beschnittener nicht mehr von unbe-

schnittenen Gästen aufgesucht zu werden.<sup>54</sup> Von R. Judah wird überliefert, er habe den Hinweis in Genesis 18,3, dass Abraham den Herrn bittet zu warten, bis die drei Männer gegessen haben, so gedeutet, dass es wichtiger sei, Fremde zu bewirten als die Schechinah Gottes zu empfangen. Und Rabbi Levi aus Palaestina lehrte, dass einer der Männer wie ein Sarazene, der andere wie ein Nabatäer und der dritte wie ein Araber ausgesehen habe.<sup>55</sup>

Unter den christlichen Autoren sind es vor allem Origenes, Johannes Chrysostomos sowie Ambrosius, Hieronymus und Caesarius von Arles, die den Wert der Fremdenliebe Abrahams hervorheben.<sup>56</sup> Die immer wiederkehrenden Grundgedanken sind, dass eigentlich alle Menschen Fremde in dieser Welt seien und dass der Fremdenfreundliche mehr empfängt als er gibt.<sup>57</sup> Noch einmal Johannes Chrysostomos:

«Abraham sagt: Du schenkst Gnade, nicht: du empfängst sie. So verhält es sich in Wahrheit mit der Gastfreundschaft. Derjenige, welcher sie mit Freude übt, der empfängt eher, als dass er gibt.»<sup>58</sup>

Hieronymus knüpft die Theophanie unmittelbar an die Philoxenie, die Abraham sein Leben lang geübt hat. In einem Brief an den römischen Aristokraten Pammachius, der in Porto bei Rom eine Fremdenherberge (xenodochium) gebaut hatte, verwendet Hieronymus die Eiche von Mamre geradezu als Chiffre für die Haltung der Fremdenliebe:

«Ich höre, dass du eine Fremdenherberge im römischen Hafen erbaut und einen Zweig vom Baum Abrahams an das ausonische Ufer verpflanzt hast. (...) Als erster unter den Mönchen in der ersten Stadt folgst du dem ersten Patriarchen nach. (...) Nachdem er so oft Fremdenliebe geübt und die Menschen nicht abgewiesen hatte, wurde er für würdig erachtet, Gott aufzunehmen.»<sup>59</sup>

Mit anderen Worten: Abraham hat sich, ohne es zu wissen, im Umgang mit Fremden auf die Begegnung mit Gott vorbereitet. Fremdenliebe als Bedingung der Möglichkeit von Gottesbegegnung.

### 2.3. Ikonographische Verknüpfung

Sinnfällig wird die enge Verbindung von Philoxenie und Theophanie auch in der ikonographischen Tradition zu Genesis 18, die Wiebke Gernhöfer erstmals umfassend beschrieben, geordnet und interpretiert hat.<sup>60</sup> Die älteste Darstellung, ein Fresko in der Katakomben an der Via Latina vom Anfang des 4. Jahrhunderts, zeigt den unter einem Baum sitzenden Abraham und drei Männer, setzt also jene Szene ins Bild, die in den literarischen Quellen als Symbol für die Geisteshaltung der Philoxenie etabliert wurde.



Abb. 4: Fresko in Kammer B der Katakomben an der Via Latina (Rom, um 320 n. Chr.). Abraham sitzt unter einem Baum auf einem Felsen. Zu seinen Füßen ist ein Tier (Kalb?) dargestellt. Von den drei Männern zeigen zwei einen Segensgestus, der vom Betrachter aus gesehen rechte Mann hat seine Hand im Redegestus erhoben.

Wesentlich häufiger anzutreffen ist jedoch die Darstellung der Bewirtung der drei Männer durch Abraham (und manchmal Sara) – ein Bildtypus, der als «Philoxenie Abrahams» bezeichnet wird. Das früheste bekannte Zeugnis aus dieser Gruppe befindet sich heute im Textilmuseum der Abegg-Stiftung Riggisberg bei Bern. Es handelt sich um einen Wandbehang aus dem 4. Jahrhundert, der in einem Grab in Ägypten gefunden wurde und ein ganzes Programm biblischer Geschichten enthält, das nur noch fragmentarisch erhalten ist.<sup>61</sup> Gut erkennbar ist aber im mittleren Register ein Mann, der eine grosse Schale zu einem Sitzenden trägt. Aufgrund des narrativen Bildprogramms auf dem Wandbehang und der Ähnlichkeiten mit anderen Darstellungen der Philoxenie kann dieses Fragment als ein Teil der Bewirtungsszene in Mamre identifiziert werden.



Abb. 5: Ägyptischer (?) Wandbehang aus dem 4. Jahrhundert n. Chr., heute in der Abegg-Stiftung Riggisberg bei Bern. Gut zu erkennen ist ein Mann (Abraham), der auf einer grossen Platte ein Kalb zu einer sitzenden Person trägt, die einen Trinkbecher in der Hand hält. In der rechten Tafel auf dem oberen Register ist eine Frau in einer Hausarchitektur dargestellt – wahrscheinlich Sarah, die die Bewirtung beobachtet.





Abb. 6: Mosaik im Presbyterium von S. Vitale in Ravenna (Mitte 6. Jahrhundert). Links Sarah in einem Haus, daneben Abraham, der ein Tablett mit einem Tier zu den drei am Tisch sitzenden Gästen trägt. Aufmerksamkeit verdient auch der abgeschlagene Ast – vielleicht ein Hinweis auf den aktuellen Zustand des Baumes, der Pilgerberichten zufolge bis auf den Stumpf abgeschlagen war.

Das Mosaik an der linken Wand des Presbyteriums von S. Vitale in Ravenna aus dem 6. Jahrhundert zeigt denselben Bildaufbau wie der Riggisberger Wandbehang.<sup>62</sup> Die in einer Hausarchitektur stehende und das Geschehen beobachtende Sarah ist hier näher an die Bewirtungsszene gerückt. Die Körperhaltung Abrahams und der drei sitzenden Besucher ist mit derjenigen auf dem Riggisberger Wandbehang nahezu identisch. Rechts neben der Bewirtungsszene ist die Bindung Isaaks dargestellt.

Das Fussbodenmosaik der Synagoge in Sepphoris in Palaestina scheint einen ähnlichen Bildaufbau gehabt zu haben, wengleich dies bei dem Erhaltungs- oder besser Zerstörungszustand des Mosaiks vage bleibt.<sup>63</sup>

Gut erhalten sind dagegen die Mosaiken aus dem Langhaus von S. Maria Maggiore (Rom), wo Theophanie und Philoxenie in insgesamt drei Szenen dargestellt sind.<sup>64</sup>



Abb. 7: Mosaik im Langhaus von S. Maria Maggiore (Rom, Mitte 5. Jahrhundert). Oben ist die Begegnung Abrahams mit den drei Männern im Moment der Verneigung Abrahams (Gen 18,2) dargestellt. Die drei Männer sind nimbiert, der mittlere ist durch eine Aureole zusätzlich hervorgehoben. Unten werden in zwei Szenen die Bereitung der Speisen durch Sarah und Abraham (links) und die Bewirtung der drei Männer durch Abraham dargestellt (rechts). Auf dem viereckigen Tisch liegen drei Brote, auf der Platte, die Abraham bringt, ein Kalb. Die beiden äusseren Gäste zeigen einen Segens-, der mittlere einen Redegestus.

Auch die anderen beiden grossen Basiliken Roms, die im 5. Jahrhundert mit Mosaikzyklen ausgestattet wurden, Alt-St. Peter und S. Paolo fuori le mura, zeigten offenbar Szenen aus Genesis 18, welche jedoch nur noch in Zeichnungen überliefert sind, die vor den barocken Umbauten angefertigt wurden.<sup>65</sup>

Die Bewirtungsszene wurde aber auch auf Gebrauchsgegenständen dargestellt, etwa auf einer römischen Schlifflglasschale aus dem 4. Jahrhundert, von der nur noch ein Fragment erhalten ist, auf dem die orientalische Gewandung Abrahams ins Auge fällt.<sup>66</sup>

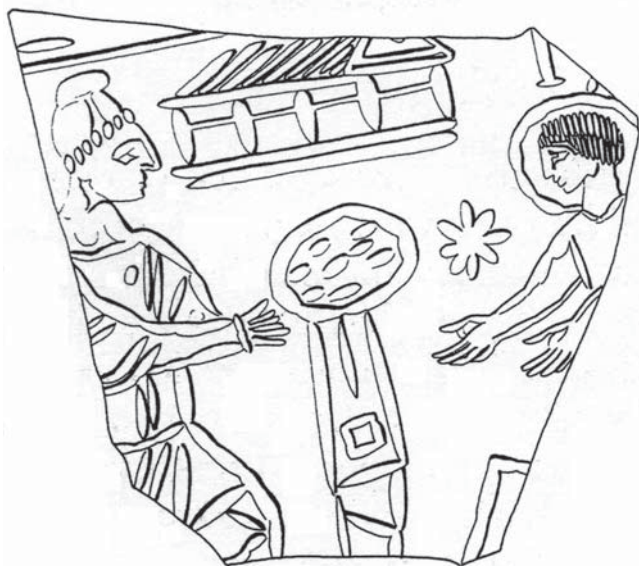


Abb. 8: Fragment einer Schlifflglasschale (Rom, 4. Jahrhundert). Im Zentrum ist ein Tisch mit einer Platte dargestellt, auf der acht Brote (oder Kuchen) liegen. Die mit einer orientalischen Mütze bekleidete Figur links vom Tisch wird als Abraham gedeutet, der dem Nimbierten rechts vom Tisch die Platte reicht. Die Architektur über der Szene soll wohl das Zelt Abrahams andeuten.

Einen ganz ähnlichen Bildaufbau zeigt auch eine byzantinische Gürtelschnalle, die sich heute im Museum in Carthago befindet und ins 7. Jahrhundert datiert wird. Bemerkenswert ist hier die Technik, mit der die Einheit der drei Männer visualisiert wird: Sie sind durch ein die drei Oberkörper zu einem einzigen verbindendes Muster miteinander verbunden.<sup>67</sup>

In der spätantiken Ikonographie von Genesis 18 werden Theophanie und Philoxenie also grundsätzlich zusammen dargestellt: Abraham erscheint entweder als unter dem Baum sitzend – dies war gewissermassen das Symbolbild für seine «passive» Philoxenie in den literarischen Quellen – oder, manchmal gemeinsam mit



Abb. 9: Byzantinische Gürtelschnalle (Carthago, 7. Jahrhundert). Rechts sind Abraham und Sarah bei der Mahlzubereitung dargestellt, links bewirbt Abraham die drei an den Oberkörpern verbundenen und vor einem Baum stehenden Männer an einem Tisch.

Sarah, als Gastgeber, also in der «aktiven» Ausübung der Fremdenliebe.

Umso interessanter ist vor diesem Hintergrund die Beobachtung, dass Abraham und Sarah in der orthodoxen Bildtradition in den Hintergrund treten, ja ganz aus der Bildkomposition verschwinden können. Dieser «Rückzug» Abrahams und Sarahs aus der Darstellung von Genesis 18 lässt sich auf russischen Ikonen vom Anfang des 15. Jahrhunderts gut beobachten.

Der Grundtypus der «Dreifaltigkeitsikone» folgt dem Bildaufbau, den auch die spätantike Prägeform und das Apsismosaik von S. Vitale zeigten, die möglicherweise Rückschlüsse auf das Kultbild von Mamre zulassen. Die drei Männer, hier durch die Flügel eindeutig als Engel gekennzeichnet, sitzen um einen Tisch; im Hintergrund markiert ein Baum den Ort des Geschehens. Auf der Ikone aus Novgorod (Abb. 10a) sind Abraham und Sarah, die die



Abb. 10a



Abb. 10b

Engel bedienen, im Vordergrund dargestellt; die Ikone von Sagorsk (Abb. 10b) zeigt sie zwischen den drei Engeln; bei Andrej Rubljov (Abb. 10c) schliesslich sind sie ganz verschwunden. Eine Moskauer Synode hat diese Ikone Rubljovs im Jahr 1551 als vorbildlich und verbindlich kanonisiert,<sup>68</sup> und auch heute wird die Entwicklung in der Ikonographie von Genesis 18 als – ich zitiere Gabriel Bunge, den Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Bern – «stetige Vertiefung des zentralen christlichen Glaubensgeheimnisses» beurteilt.<sup>69</sup> Aber mit dem Verschwinden Abrahams und Sarahs aus dem Bildaufbau geht auch etwas verloren, das historisch und theologisch eng mit Mamre als locus theologicus verbunden ist: die Erkenntnis, dass Fremdenliebe, Philoxenie, diejenige Haltung des Menschen ist, in der sich Gotteserkenntnis ereignet. Die Vertiefung des trinitarischen Gottesbildes, des zentralen Glaubensinhalts der christlichen Religion, hat in diesem Fall also den Preis, dass die in den verschiedenen Traditionen vorhandene theologische Einsicht, wonach Fremdenliebe die Bedingung der Möglichkeit von Gottesbegegnung ist, aus dem Blickfeld verschwindet.



Abb. 10c

Abb. 10: Russische Dreifaltigkeitsikonen: a) Novgorod, ca. 1400 b) Sagorsk, ca. 1405 c) Andrej Rubljov, ca. 1411. Während Abraham und Sarah auf der Novgoroder Ikone als Gastgeber und Bewirtende im Vordergrund dargestellt sind, rücken sie im Exemplar aus Sagorsk in den Hintergrund. In der berühmten Ausführung der Ikone von Andrej Rubljov, die als Vervollkommnung dieses Ikonentyps gilt, sind sie ganz aus dem Bild verschwunden.

Begegnungsort und locus theologicus – beide Aspekte wurden bisher je für sich beleuchtet. Sie sind aber schon in der Antike miteinander verknüpft worden. Es ist daher angebracht, auch das «und» zwischen den beiden Überschriften kurz zu thematisieren. Dies soll anhand einer antiken Quelle geschehen:

### 3. Die Verknüpfung von konkretem Ort und locus theologicus im *Testament Abrahams*

Ein besonders faszinierendes Dokument für die Verknüpfung von Philoxenie und Erkenntnis mit dem konkreten Ort Mamre ist das sogenannte *Testament Abrahams*, in dem erzählt wird, wie der 995jährige Patriarch auf Betreiben Gottes stufenweise und nicht ohne Widerstände an seinen bevorstehenden Tod herangeführt wird und mit ihm ringt.<sup>70</sup> Die komplexe Überlieferungs- und Bearbeitungsgeschichte der Schrift deckt das 2. bis 5. Jahrhundert ab – also genau die Zeit, in der auch das kultische Leben im Heiligtum von Mamre blühte. Verfasst zum ersten Mal wohl im 2. Jahrhundert in jüdisch-hellenistischem Umfeld, wurde das *Testament Abrahams* sowohl von Juden als auch von Christen breit rezipiert.<sup>71</sup>

Dass die Schrift sich bei vielen grosser Beliebtheit erfreute, erstaunt auch die Leserin im 21. Jahrhundert nicht, behandelt sie doch ausführlich und nicht ohne Humor erzählend ein zeitloses Thema: die Auseinandersetzung des Menschen mit seinem eigenen Tod. Modernere Autoren wollten darin sogar die fünf Phasen des Umgangs Sterbender mit dem Tod erkennen, die Elisabeth Kübler-Ross beschrieben hat.<sup>72</sup>

Für unser Thema ist relevant, dass in *einer* Version des *Testaments Abrahams*, der sog. Rezension A (Stone, Janssen) bzw. Long recension (Allison) die ganze Geschichte in Anknüpfung an und Nachahmung von Genesis 18 erzählt wird, und dass in dieser Version – und nur in dieser Version – die Stichworte Mamre und Philoxenie an entscheidenden Stellen auftauchen. Gleich zu Beginn, bei der Vorstellung Abrahams, heisst es:

«Vollkommen *philoxenos* war der Gerechte. Denn er hatte sein Zelt an der Vier-Wege-Kreuzung der Eiche von Mamre aufgeschlagen. Alle nahm er auf ...»<sup>73</sup>

Einer der zahllosen Gäste ist, von Abraham zunächst unerkannt und später von Sarah (!) identifiziert, der Erzengel Michael, den Abraham nach allen Regeln der Kunst bewirbt – was den Him-



melsboten vor nicht unerhebliche Identitätsfragen stellt, weil er, erstens, als Engel nicht gewohnt ist zu speisen<sup>74</sup> und sich, zweitens, unter Hinweis auf Abrahams Philoxenie weigert, seinem Gastgeber den Tod anzukündigen. Eine sprechende Zypresse im Hain von Mamre kündigt dann enigmatisch vom Tod, wird aber von Abraham ignoriert, weshalb Gott den Tod in Person nach Mamre schickt, damit er Abraham von seiner Unausweichlichkeit überzeuge. Allerdings befiehlt Gott dem Thanatos, sich Abraham in seiner schönsten Gestalt zu zeigen. Als Abraham den Tod fragt, ob er «zu allen Menschen in solcher Wohlgestalt und Herrlichkeit und solch jugendlicher Schönheit komme», antwortet dieser: «Nein, mein Herr Abraham, deine gerechten Taten und das unmessbare Meer deiner Philoxenie und die Grösse deiner Liebe zu Gott wurden zu einem Kranz auf meinem Haupt.»<sup>75</sup> Zum Beweis zeigt der Tod ihm auch seine schrecklichen Gesichter. Schliesslich stirbt Abraham und wird, in alle Geheimnisse des Lebens und des Todes eingeweiht, in Mamre unter der Eiche begraben.<sup>76</sup>

Andere Versionen, die in koptisch, arabisch und äthiopisch überliefert sind, erzählen die Geschichte von der Begegnung Abrahams mit dem Erzengel Michael und dem Tod ohne jeden Bezug zu Mamre und ohne jede Erwähnung der Philoxenie Abrahams.<sup>77</sup> Für die Bearbeiter der griechischen Version aber waren der Ort und die Philoxenie offenbar eng miteinander verbunden. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass diese Version einen Bezug zum Heiligtum von Mamre aufweist.

Dass es in der Forschung keinen Konsens darüber gibt, ob diese Version des *Testaments Abrahams* als jüdisch oder als christlich anzusehen ist und dass sie einem Umfeld zugeordnet wird, in dem biblische Welt und griechische Mythologie gleichermaßen rezipiert wurden,<sup>78</sup> erstaunt kaum, wenn man sich die Geschichte des Heiligtums von Mamre als Begegnungsort der Religionen vor Augen hält. Es scheint, dass die längere Rezension des *Testaments Abrahams* mit der Betonung der Philoxenie literarisch das aufnimmt, was im Heiligtum von Mamre kultisch praktiziert wurde: die Philoxenie als Voraussetzung für die Gottesbegegnung und Gottesfreundschaft. Dies ist übrigens keineswegs ein genuin jüdischer oder christlicher Gedanke. Der Begriff Philoxenie ist

vielmehr dem hellenistischen Kulturkreis entnommen, dem die Vorstellung, dass Gottheiten in Gestalt fremder Personen erscheinen, durchaus vertraut war.<sup>79</sup> Im *Testament Abrahams* wird dieser Gedanke verbunden mit einer für alle Menschen gleichermaßen relevanten Thematik<sup>80</sup>: Aufgrund seiner Philoxenie gewinnt Abraham Einsicht sogar in das Wesen und die Gesichter des Todes.

#### 4. Fragen und Impulse für heute

Die Bindung verschiedener Gruppierungen an einen konkreten Ort und die wiederkehrenden kultischen Handlungen haben im spätantiken Mamre eine bestimmte Form der Begegnung der Religionen provoziert und ermöglicht. Diese unterscheidet sich in vielem von der Begegnung, die heute etwa im Haus der Religionen in Bern stattfindet, und doch gibt es einige Fragen, die sich in ähnlicher Weise stellen.

##### 4.1. *Vielfalt innerhalb und jenseits etablierter Religionsgrenzen*

Für unser Bild von der Spätantike wäre es spannend zu erfahren, ob das Neben- oder Miteinander von Juden, Christen und Anhängern hellenistischer Kulte ein «Normalfall» der spätantiken hellenistisch-römischen Gesellschaft war, oder ob es sich um eine Ausnahmeerscheinung handelte. Repräsentierten die Juden, die Christen, die Heiden, die man in Mamre antraf, grössere Strömungen? Verstanden Sie das, was in Mamre geschah, möglicherweise als eine Art «gelebte Philoxenie» – und sich selbst damit als Nachahmer Abrahams? Diese Fragen lassen sich aufgrund der dünnen Quellenlage leider nur sehr eingeschränkt oder gar nicht beantworten. Die Interventionen der Rabbinen auf jüdischer und Eutropias bzw. Konstantins auf christlicher Seite gegen das Miteinander auf dem Kultgelände zeigen immerhin, dass entscheidende Differenzen nicht nur und vielleicht nicht in erster Linie *zwischen* Juden, Christen und Heiden verliefen, sondern *innerhalb* dieser Gruppen.

Dies aber ist nun keineswegs ein spezifisch antikes Phänomen: Auch heute gibt es neben den Religionen und Konfessionen Grundhaltungen oder Strömungen wie Liberalismus, Fundamentalismus, Konservatismus. Diese Grundhaltungen durchkreuzen die etablierten Religionsgemeinschaften, indem sie Gemeinsamkeiten über Religions- und Konfessionsgrenzen hinweg stiften, aber auch neue Grenzen innerhalb der Religionen und Konfessionen ziehen können. In vielen Punkten scheint sogar mehr Übereinstimmung und Einigkeit unter liberalen Christen, Musliminnen und Juden oder auch zwischen den fundamentalistisch Gesinnten der verschiedenen Religionen zu bestehen als innerhalb dieser Religionsgemeinschaften. Insofern stellt sich auch heute die Frage, was diese Grundhaltungen für religiöse Identitätsbildungen bedeuten.

Sind wirklich Religionen und Konfessionen die entscheidenden Leitdifferenzen oder nicht vielmehr Liberalismus, Fundamentalismus, Konservatismus, Orthodoxie usw.? Und was bedeutet die Dialektik von Religionszugehörigkeit und Grundhaltung für die Begegnung von Religionen an einem konkreten Ort? Das «House of One» in meiner Heimatstadt Berlin hatte und hat grosse Mühe, einen Kooperationspartner zu finden, der in das Konzept von Begegnung passt, das an diesem konkreten Ort etabliert werden soll – obwohl muslimische Gemeinschaften in Berlin zahlreich und vielfältig sind. Und auch im Blick auf das Haus der Religionen in Bern ist ja nicht nur interessant, *dass* sich Buddhisten, Christen, Hindus und Muslime unter einem Dach zusammenfinden. Es lohnt sich auch zu fragen, *welche* Buddhisten, *welche* Christen, *welche* Hindus und *welche* Muslime es sind – und inwiefern sie repräsentativ sind für «den» Islam, «den» Buddhismus, «das» Christentum, sofern solche Singulare überhaupt angemessen wären.

Die in interreligiösen und ökumenischen Kontexten bereits viel traktierten Begriffe Einheit und Vielfalt müssten noch einmal neu auf die komplexen Zusammenhänge von Religionen, Konfessionen, Religionskulturen und Grundhaltungen *innerhalb* der Religionen angewendet werden. «Mamre» ist eines von vielen Beispielen dafür, dass dies nicht erst ein Phänomen der Moderne ist.

Historische und gegenwartsbezogene Wissenschaften haben es gleichermaßen mit komplexen religiösen Identitäten zu tun. Um sie zu beschreiben, bedarf es der Kunst, sorgfältig zu unterscheiden, ohne zu trennen – eine hermeneutische Maxime, die dem Christentum spätestens seit dem Konzil von Chalzedon im Jahr 451 n. Chr. ins Stammbuch geschrieben ist.<sup>81</sup>

#### 4.2. *Fremdenliebe als Geisteshaltung*

Mit dem Ortsnamen Mamre verbanden zumindest Juden und Christen in der Spätantike die Grundhaltung der Philoxenie, der Fremdenliebe.<sup>82</sup> Abraham wurde in beiden Religionsgemeinschaften als eine Modellfigur der Philoxenie verehrt. Sein beständiges Warten auf Fremde galt jüdischen wie christlichen Theologen als die Geisteshaltung, die die Gottesbegegnung von Mamre menschlicherseits ermöglicht. Diese Beobachtung regt mich dazu an, neu über die Wahrnehmung und Würdigung von Fremdheit in der Theologie nachzudenken. Philoxenie – verstanden nicht als moralische Aufforderung, sondern als Geisteshaltung der Liebe zum Fremden – ist nach Aussage der antiken Autoren die Grundhaltung des Menschen, in der er für Gotteserkenntnis empfänglich ist. Mir scheint hier eine wesentliche theologische Einsicht der jüdisch-christlichen Tradition zu liegen, die in der heutigen Theologie sowie in ökumenischen und interreligiösen Diskursen nach meinem Eindruck nicht genügend zur Geltung kommt: nämlich dass Fremdheit eine Grundbestimmung sowohl des biblischen Gottesbegriffs als auch des christlichen Verständnisses menschlicher Existenz ist. Das menschlich Herausfordernde und theologisch Verheissungsvolle an der Fremdenliebe ist, dass sie sich die Fremden nicht erst zu Nächsten machen muss, um sie lieben zu können. Das Fremde darf und soll fremd bleiben, weil es gerade *als Fremdes* die Haltung der Aufmerksamkeit und Achtung provoziert, die auch Gott gegenüber die einzig angemessene Geisteshaltung wäre.

Der nun schon vielfach bemühte Sozomenos beginnt seine Kirchengeschichte mit einer Reflexion darüber, warum es so viele konkurrierende religiöse Traditionen gibt. Eine einfache Antwort

gibt er auf diese Frage (zum Glück!) nicht, aber er führt einen Vergleich an, der sich womöglich weiterdenken liesse. Die göttliche Vorsehung, sagt Sozomenos, sei wie ein Lautenspieler, der absichtlich Saiten anschläge, die ausserhalb der erwarteten Harmonien liegen, um eine ungewöhnliche Melodie zu erzeugen.<sup>83</sup> Dieser Vergleich spielt auf die aufmerksamkeitssteigernde Irritation an, die das Unerwartete und Fremde bei den Menschen hervorruft. In der heutigen Zeit kann man bei einer solchen rezeptionsästhetischen Begründung von Pluralität sicherlich nicht stehen bleiben, aber ganz banal ist sie nach meinem Dafürhalten auch wieder nicht.

Mir scheint, dass die Einsicht in Wert und Würde von Fremdheit ein Erkenntnisschatz ist, den die Theologie wiederentdecken und pflegen sollte. Die ältere Geschichte des Christentums bietet hierfür nicht nur Anknüpfungspunkte wie das Beispiel von Mamre als locus theologicus, sondern zeigt auch auf, welche Grenzen man dabei nicht überschreiten sollte – etwa mit einer Rede vom gänzlich «fremden Gott» à la Markion. Aber die Liebe zum Fremden als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis zu verstehen und theologisch durchzubuchstabieren, wäre aus meiner Sicht ein reizvolles Unterfangen.

Schliesslich ist Philoxenie, als Freude an der Fremdheit, nicht nur eine theologische Tugend (oder sollte es sein), sondern darüber hinaus auch Bedingung der Möglichkeit *jeder* echten wissenschaftlichen Erkenntnis, der historischen vielleicht in besonderem Mass. Stösst man doch bei der Erforschung der Geschichte immer wieder auf Fremdheiten, die es gerade in ihrer Fremdheit zu beschreiben und zu verstehen gilt. Historische Wissenschaft, zumal im Rahmen einer Theologischen Fakultät, geht nicht darin auf zu beschreiben, wie etwas war, oder zu erklären, wie das Gegenwärtige geworden ist. Lehre und Erforschung der Geschichte des Christentums, wie ich sie verstehen möchte, suchen auch nicht nur Selbstbestätigung oder Fehlerprävention aus der Dogmen- und Kirchengeschichte zu gewinnen. Die Geschichte des antiken und mittelalterlichen Christentums konfrontiert darüber hinaus mit fremden Gestalten und Gedanken des Christlichen, die mit historischem Gespür für die Fremdheit beschrieben werden müssen. Auch hier gilt, dass man

sich das Fremde nicht unbedingt aneignen muss, sondern es *als* Fremdes wahrnehmen und schätzen kann – und gerade darin eine theologisch, wissenschaftlich und lebenspraktisch bedeutsame Geisteshaltung ausbildet und einübt.

## Anmerkungen

- <sup>1</sup> Zu Zielsetzung und Profil des Hauses und des Trägervereins siehe die Publikation: gegenwärtig, noch nicht fertig. Haus der Religionen – Dialog der Kulturen, Bern 2012.
- <sup>2</sup> Sozomenos, *Historia ecclesiastica* 2,4,3 (Fontes Christiani 73/1, 214 Hansen): προσφόρως δὲ ταῖς θρησκευαῖς τιμῶσι τοῦτον τὸν χῶρον, οἱ μὲν εὐχόμενοι τῷ πάντων θεῷ, οἱ δὲ τοὺς ἀγγέλους ἐπικαλούμενοι καὶ οἶνον σπένδοντες καὶ λίβανον θύοντες (...).
- <sup>3</sup> Bertram Schmitz, *Der Koran: Sure 2 «Die Kuh»*. Ein religionshistorischer Kommentar, Stuttgart 2009, sieht in Mamre gleichwohl eine «deutliche Parallele» (201) zum vorislamischen multireligiösen Heiligtum an der Kaaba. So komme das jährliche Opferfest in Mamre «phänotypisch den späteren Anforderungen der Kaaba und ihrem Opferritual sehr nahe» (202); die Reinigungsintention Konstantins könne mit dem Auftrag der Reinigung des Kultortes an Abraham im Koran, Sure 2 verglichen werden, schliesslich gebe es zur christlichen Identifikation eines der Männer mit dem Logos-Christus eine «strukturell parallele Kaaba-Argumentation» (204).
- <sup>4</sup> Zur Kultvielfalt in «Mamre» (Râmet el-Halîl) siehe Joan E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The myth of Jewish-Christian origins*, Oxford 1993, 86-95, die nachweist, dass der Ort ursprünglich ein von Juden wenig genutztes paganes Lokalheiligtum war.
- <sup>5</sup> Dieser Übersetzung liegt der (für das spätantike Christentum und das hellenistische Judentum massgebliche) griechische Text der Septuaginta zugrunde: Ὡφθη δὲ αὐτῷ ὁ θεὸς πρὸς τῆ δρυὶ τῆ Μαμβρη καθημένου αὐτοῦ ἐπὶ τῆς θύρας τῆς σκηνῆς αὐτοῦ μεσημβρίας. ἀναβλέψας δὲ τοῖς ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ εἶδεν, καὶ ἰδοὺ τρεῖς ἄνδρες εἰστήκεισαν ἐπάνω αὐτοῦ· καὶ ἰδὼν προσέδραμεν εἰς συνάντησιν αὐτοῖς ἀπὸ τῆς θύρας τῆς

σκηνῆς αὐτοῦ καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὴν γῆν καὶ εἶπεν Κύριε, εἰ ἄρα εὗρον χάριν ἐναντίον σου, μὴ παρέλθῃς τὸν παῖδά σου.

- <sup>6</sup> G. Begrich, Die Freundlichkeit Gottes als Grundform theologischer Redens. Ein Nachdenken über Gen 18,1-16a, in: *Evangelische Theologie* 49 (1989), 218-231, hier 230.
- <sup>7</sup> So die Vermutung von Detlef Jericke, Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11,27-19,38 (*Culture and History of the Ancient Near East* 17), Leiden / Boston 2003, 3-9, 156-235.
- <sup>8</sup> Julius Africanus, *Chronographia* Frgm. 31 (ed. Wallraff).
- <sup>9</sup> Grundlage ist wiederum Jericke, Abraham in Mamre (Anm. 7), 40-52.
- <sup>10</sup> Diese Lokalisierung nahm zuerst Félix-Marie Abel vor, der den Platz ausgegraben hat: Mambré. *Conférences de Saint-Etienne*, in: *École Pratique d'Études Bibliques* 1909/1910, 145-218. Sie wurde von Jericke, Abraham in Mamre (Anm. 7), mit guten Argumenten erneut gegen Maders Behauptung einer Kultkontinuität in Râmet el-Halîl von der Eisenzeit II bis in byzantinische Zeit in die Diskussion eingebracht, vgl. Andreas Evaristus Mader, *Mambre. Die Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligen Bezirk Râmet el-Halîl in Südpalästina 1926-28*, 2 Bde. Freiburg 1957. Jericke stützt sich unter anderem auf einen unpublizierten, in hebräischer Sprache verfassten Bericht über eine erneute Grabung auf Hîrbet Nimra von H. Himzi / Z. Shabtai, den er recht ausführlich referiert (S. 49-52).
- <sup>11</sup> Seit hellenistischer Zeit können wir in literarischen Quellen eine wachsende Bedeutung der Abrahamstraditionen für das Judentum erkennen. Mader, *Mambre* (wie Anm. 10), 246 hält Mamre sogar für den wichtigsten Ort in Palaestina im Blick auf die jüdische Identität: «In Mambre stand also die Wiege des auserwählten Volkes mehr als irgendwo im Heiligen Lande.



Dort wohnten der Erzvater Abraham und die Erzmutter Sarah, aus denen Isaak, der Sohn der Verheissung, hervorgegangen ist. Mambre mit Hebron ist somit die wichtigste Heimstätte der Patriarchenerzählungen und der Erwählungstraditionen des Volkes Israel.» Für die Verlegung des Kultortes unter Herodes werden verschiedene Gründe diskutiert. Vgl. Monika Bernett, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66. n. Chr.*, Tübingen 2007, 28-170.

- <sup>12</sup> Grabungsberichte: Mader, Mambre (Anm. 10); Y. Magen, Mamre, in: E. Stern u.a. (Hgg.) *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, Jerusalem 1993, 939-942; ders. *A Cultic Site from the Reign of Herod*, in: G. C. Bottini / L. Di Segni / L. D. Chrupcala (Hgg.), *One Land – Many Cultures*, Jerusalem 2003, 245-257; ders., *Elonei Mamre – A Cultic Site from the Reign of Herod*, in: ders., *Judaea and Samaria. Research and Discoveries*, Jerusalem 2008, 95-114.
- <sup>13</sup> Hieronymus, In Hieremiam 6,18: *...quod ultima captiuitate sub Hadriano, quando et urbs subuersa est Hierusalem, innumerabilis populus diuersae aetatis et utriusque sexus in mercato Terebinthi uendundatus sit, et idcirco execrabile esse Iudaeis mercatum celeberrimum uisere*. Vgl. auch Hieronymus, In Zachariam 3, 11,4,5: *quod in tabernaculo Abrahae – ubi nunc per annos singulos mercatus celeberrimus exercetur – post ultimam euerisionem quam sustinerunt ab Hadriano, multa hominum milia uenundata sint; et quae uendi non potuerint, translata in Aegyptum, tam naufragio et fame, quam gentium caede truncata*. Das Chronicon Paschale (ed. Dindorf I, 474) berichtet, dass der Kaiser persönlich nach Jerusalem gekommen sei, um die Sklaven an den Terebinthenmarkt bringen zu lassen.
- <sup>14</sup> Hieronymus, In Hieremiam 6,18,6: *execrabile mercatum*.
- <sup>15</sup> Talmud *ʾAboda Zara* 1,4: «Es gibt drei Märkte: den Markt von Gaza, den Markt von Akko und den Markt von Botna (= Tere-

binthe), und der ausgeprägteste von allen ist der von Botna.», ähnlich Midrasch Bereschit Rabba 47,12 sowie Midrasch Sifre zu Dtn 32,2.

<sup>16</sup> Zu diesen Skulpturfragmenten siehe Mader, Mambre (wie Anm. 10), 135-139.

<sup>17</sup> Euseb, *Demonstratio evangelica* 5,7: ὅθεν εἰσέτι καὶ νῦν παρὰ τοῖς πλησιοχώροις ὡς ἂν θεῖος ὁ τόπος εἰς τιμὴν τῶν αὐτόθι τῷ Ἀβραὰμ ἐπιφανέντων θρησκευέται, καὶ θεωρεῖται γε εἰς δεῦρο διαμένουσα ἡ τερέβινθος. οἱ γὰρ τῷ Ἀβραὰμ ἐπιξενωθέντες ἐπὶ γραφῆς ἀνακείμενοι, δύο μὲν ἐκατέρωθεν, μέσος δὲ ὁ κρείττων ὑπερέχων τῇ τιμῇ.

<sup>18</sup> Die Prägeform befindet sich jetzt in Toronto in der Dr. Lilian Malcove Collection (Katalog Nr. 80, Accessionsnummer M 82.271, URL: <http://www.utac.utoronto.ca/images/Documents/MalcoveCollection>). Erstmals publiziert wurde sie von Margaret English Frazer, Nr. 522: Mold with the three angels at Mamre, in: Kurt Weitzmann, *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century. Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978, New York 1979*, 583f.; dies., *Syncretistic pilgrims mold from Mamre?*, in: *Gesta* 18 (1979), 137-145. Frazer vermutete, dass die Prägeform zur Verzierung von Kuchen diene, die nach Auskunft des Sozomenos in den Abrahams-Brunnen geworfen wurden. Ausführlich besprochen wurde das Stück kürzlich von Rangar L. Cline, *A two-sided Mold and the Entrepreneurial Spirit of Pilgrimage Souvenir Production in Late-Antique Syria-Palestine*, in: *Journal of Late Antiquity* 7 (2014), 28-48. Cline datiert das Stück ins 4. Jahrhundert, identifiziert die Göttin als Aphrodite Ourania von Aphaka (Libanon), widerspricht der von Frazer angenommenen Funktion als Prägeform für Brot und vermutet, dass sie zur Verzierung von Pilgersouveniren aus weichem Metall oder Ton genutzt wurde. Die beiden Motive interpretiert er als Hinweis darauf, dass palaestinische Handwerkstätten Andenken

an mehrere heilige Stätten darstellten, sich also am Interesse des Marktes orientierten. Allerdings gibt es kein Parallelstück, das ebenfalls zwei heilige Orte darstellen würde.

- <sup>19</sup> Siehe dazu Katharina Heyden, Mutter, Jungfrau, Gebärende, Glaubende, Königin und neue Eva – Maria in der frühen Christenheit (1.-6. Jahrhundert), in: Renate Dürr / Annette Gerok-Reiter / Andreas Holzem / Steffen Patzold (Hgg.), Religiöses Wissen im vormodernen Europa. (800-1800). Transfers und Transformationen religiösen Wissens (erscheint voraussichtlich 2016).
- <sup>20</sup> Euseb von Caesarea, *Demonstratio evangelica* 5,7: εἴη δ' ἄν ὁ δεδηλωμένος ἡμῖν κύριος αὐτός, ὁ ἡμέτερος σωτήρ, ὃν καὶ οἱ ἀγνώτες σέβουσιν, τὰ θεῖα λόγια πιστούμενοι.
- <sup>21</sup> Dass Konstantin den Kirchbau ausdrücklich unabhängig von den christlichen Bischöfen anordnete, betont auch Georg Kretschmar, *Mambre: Von der «Basilika» zum «Martyrium»*, in: *Mélanges liturgiques offerts au R.P. Dom Bernard Botte O.S.B. de l'abbaye du Mont César, Louvain 1972*, 273-293, hier 291: «Gewiß muß man in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß es nicht die palästinensische (sic!) Kirche war, die vom Kaiser eine Basilika in Mambre erbat, sondern daß ihr dieser Bau massiv aufgedrängt worden ist.»
- <sup>22</sup> Euseb von Caesarea, *De vita Constantini* 3,52-53,1: καὶ γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς δυσσέβημα παμμέγεθες τοὺς ἁγίους τόπους ὑπὸ τῶν ἀνοσίων χραίνεσθαι μiasμάτων. τί οὖν ἐστιν, ἀδελφοὶ προσφιλέστατοι, ὃ τὴν ὑμετέραν παρελθὸν ἀγχίνουαν ἢ προειρημένη διὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον εὐλάβειαν οὐχ οἷα τε γέγονεν ἀποσιωπῆσαι; τὸ χωρίον, ὅπερ παρὰ τὴν δρῦν τὴν Μαμβρῆ προσαγορεύεται, ἐν ᾧ τὸν Ἀβραάμ τὴν ἐστίαν ἐσχηκέναι μανθάνομεν, παντοίως ὑπὸ τινῶν δεισιδαίμωνων μαινεσθαί φησιν· εἰδωλά τε γὰρ πάσης ἐξωλείας ἄξια παρ' αὐτὴν ἰδρῦσθαι καὶ βωμὸν ἐδήλωσεν πλησίον ἐστάναι καὶ θυσίας ἀκαθάρτους συνεχῶς ἐπιτελεῖσθαι.

- <sup>23</sup> Euseb von Caesarea, *De vita Constantini* 3,51,1: ἡμῖν δὲ τοῖς τήνδε γράφουσι τὴν ἱστορίαν λογικωτέραν κατέπεμπε διδασκαλίαν, (...) καταμεψάμενος γοῦν ἡμῖν ἐφ' οἷς ἐπύθετο πραττομένοις αὐτόθι τάδε κατὰ λέξιν ἔγραφε.
- <sup>24</sup> Zu diesem Aspekt siehe ausführlicher Katharina Heyden, *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike* (Jerusalem Theologisches Forum 28), Münster 2014, 122-126. 143-146.
- <sup>25</sup> Besonders pointiert und diese Strömung der jüngeren Konstantin-Forschung bündelnd: Martin Wallraff, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Freiburg / Basel / Wien 2013.
- <sup>26</sup> Euseb von Caesarea, *De vita Constantini* 3,53,2: ὅθεν ἐπειδὴ καὶ τῶν καιρῶν τῶν ἡμετέρων ἀλλότριον καὶ τῆς τοῦ τόπου ἀγιότητος ἀνάξιον καταφαίνεται... und ebd.: καὶ διαγράψαι βασιλικὴν τῆς ἐμῆς φιλοτιμίας ἄξιαν.
- <sup>27</sup> Wallraff, *Sonnenkönig* (wie Anm. 25), 135-147.
- <sup>28</sup> Dass Konstantin (zumindest gemäss der Darstellung des Eusebius) die Kultreinheit der Patriarchen wiederherstellen wollte und sich dafür vor allem auf Abraham bezog, hat Edward D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-373*, Oxford 1984, 102f., ausgeführt.
- <sup>29</sup> Vgl. dazu Kretschmar, *Mambre* (wie Anm. 21). Reste der Eiche bzw. Terebinthe haben Kretschmar zufolge zeitweise (zwischen dem 4. und 7. Jh.) in der Kirche gestanden, vermutlich innerhalb des Oktogons, das in der konstantinischen Apsis gefunden wurde. Als Intention für das Bauvorhaben Konstantins vermutet Kretschmar, «daß die Basilika während des – aber doch anrühigen – Terebinthenmarktes als christliches Zentrum dienen sollte» (292). Siehe dazu auch Andreas Evaristus Mader, *Altchristliche Basiliken und Lokaltraditionen in Süd-*

judäa. Archäologische und topographische Untersuchungen, Paderborn 1918, 47-103.

- <sup>30</sup> Hieronymus, De situ et nominibus locorum: *cumque a nostris ibidem ecclesia iam constructa sit, a cunctis in circuitu gentibus terebinthi locus superstitiose colitur, eo quod sub ea Abraam angelos quondam hospitio susceperit*. Auch die Pilgerin Egeria erwähnte offenbar einen Altar vor der Kirche, wie dem Zitat bei Petrus Diaconus, De locis sanctis zu entnehmen ist: *In loco uero, qui appellatur Therebinthus, ubi aparuerunt tre angeli Abrahae, est puteus Abrahae optimus et speluncae duae lucidissimae, ubi habitauit; nam et altarium ibi positum est et ante se ecclesiam habet*.
- <sup>31</sup> Sozomenos, Historia ecclesiastica 2,4,3: ἐνταῦθα δὲ λαμπρὰν εἰσέτι νῦν ἐτήσιον πανήγυριν ἄγουσιν ὥρα θερούς οἱ ἐπιχώριοι καὶ οἱ προσωτέρω Παλαιστῖνοι καὶ Φοίνικες καὶ Ἀράβιοι· συνίασι δὲ πλείστοι καὶ ἐμπορείας ἔνεκα πωλήσοντες καὶ ἀγοράσοντες. πᾶσι δὲ περισπούδαστος ἡ ἑορτὴ, Ἰουδαῖοις μὲν καθότι πατριάρχην ἀύχοῦσι τὸν Ἀβραάμ, Ἕλλησι δὲ διὰ τὴν ἐπιδημίαν τῶν ἀγγέλων, τοῖς δ' αὖ Χριστιανοῖς ὅτι καὶ τότε ἐπεφάνη τῷ εὐσεβεῖ ἀνδρὶ ὁ χρόνος ὕστερον ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ ἀνθρωπέου γένους διὰ τῆς παρθένου φανερώς ἑαυτὸν ἐπιδείξας.
- <sup>32</sup> b. Berakhot 54a.
- <sup>33</sup> Belege für den Namen Paregorios aus dem jüdischen, paganen und christlichen Bereich bei Mader, Mambre (wie Anm. 10), 141f.
- <sup>34</sup> Sozomenos, Historia ecclesiastica 2,4,5: τιμῶντες δὲ τὸν τόπον πάντες ἢ διὰ θεομηνίας κακῶς παθεῖν φυλαττόμενοι οὔτε γυναῖξιν ἐνθάδε συνουσιάζουσιν, ὡς ἐν ἑορτῇ κάλλους καὶ κόσμου πλείονος ἐπμελουμέναις καὶ ἧ ἔτυχε φαινομέναις τε καὶ προϋούσαις, οὔτε ἄλλως ἀκολασταίνουσι, καὶ ταῦτα ὡς ἐπίπαν ὁμοῦ τὰς σκηνὰς ἔχοντες καὶ ἀναμιξὶ καθεῦδοντες.

- <sup>35</sup> Diese Vermutung legt Taylor, *Christians* (wie Anm. 4), 86-95, zumindest für das 4. Jahrhundert nahe.
- <sup>36</sup> Paula und Eustochium, *Epistula ad Marcellam* (= Hieronymus, *Epistula* 46, 10,3f): *humilitatis inter omnes contentio est (...) suo domino stat unusquisque aut cadit. nemo iudicat alterum, ne a domino iudicetur. et quod plerisque prouinciis familiare est, ut genuino dente se lacerent hic penitus non habetur.* Zur Frage der Autorschaft dieses Briefes, der unter dem Namen des Hieronymus überliefert ist, aber dem Briefftext zufolge aus der Feder der beiden römischen Aristokratinnen entstammt, siehe Heyden, *Orientierung* (wie Anm. 24), 227-232.
- <sup>37</sup> Der Begriff *locus theologicus* wird hier in einem recht weiten, wenig spezifischen Sinn gebraucht. Als Schöpfer des Begriffs gilt Philipp Melanchthon, der zentrale Inhalte und Themen der Glaubenslehre als *loci theologici* bezeichnete. Melchior Cano wendete ihn in seinem 1563 erschienenen Werk *De locis theologicis libri XII* auf die Erkenntnisquellen der Theologie an. In dieser Bedeutung wird auch in der heutigen systematischen Theologie von *loci theologici* gesprochen, vgl. z.B. Peter Hünemann, *Dogmatische Prinzipienlehre*, Münster 2003. Nach Cicero ist *locus* ein Synonymbegriff für *sedes argumentorum*, «Fundstätte für Beweise» oder «Stichwort, mit dem sich Argumente leicht assoziieren lassen». Alle drei Aspekte – Glaubensinhalt, Erkenntnisquelle, Assoziationspunkt – treffen auf Mamre als Chiffre in der antiken Literatur zu. Zur Begriffsgeschichte von *locus/τόπος* siehe O. Primavesi / Ch. Kann / S. Goldmann, *Art. Topik; Topos I-III*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 10 (1998), 1263-1287.
- <sup>38</sup> Philo, *De migratione Abrahami* §165: Μαμβρηῖ, ὃ μεταληφθὲν ἀπὸ ὀράσεως καλεῖται; Origenes, *Homilia* 4,1 in *Genesisim: Mambre in nostra lingua interpretatur <uisio> siue <perspicacia>* und ausführlicher, unter allegorischer Ausdeutung der im Bibeltext erwähnten Mittagshitze, in *Canticum Canticorum* 2,4,29: *Si enim lux, quae in ipso est, mentis et puritas cordis clara*

*fuerit et splendida, iste meridianum tempus in semet ipso habere videbitur; et per hanc puritatem cordis quasi in meridie positus Deum videbit sedens ad quercum Mamre, quod interpretatur a visione. Apud visionem ergo sedet in meridie, qui vacat ad videndum deum. Augustinus, Sermo 5: Mambre quod in latina lingua interpretatur visio, sive perspicacia; Caesarius von Arles, Sermo 83,4: ad ilicem Mamre, quod in latina linguae interpretatur <visio>, sive <perspicacia>.*

- <sup>39</sup> Die zugrunde liegende Wurzel ist nicht  $\text{הָרָא}$  = sehen, sondern  $\text{הָרַמ}$  = sich mästen. Die jüdische Tradition kennt für den Ortsnamen auch die Erklärung, dass Mamre ein Freund Abrahams gewesen ist, der ihm zur Befolgung des Beschneidungsgebots geraten hat und von Gott damit belohnt wird, dass dieser dem Abraham in Mamres Haus erscheint. Der Christ Eusebius von Caesarea kennt und rezipiert diese Tradition: Onomastikon, sv  $\text{Μαμβρη}$ :  $\text{Μαμβρη δὲ καὶ εἷς τῶν ἐταίρων τοῦ Ἀβραάμ ἐκαλεῖτο}$ .
- <sup>40</sup> Zum Baum- und Ahnenkult von Mamre in der römischen Kaiserzeit vgl. Julius Africanus, Frgm. F 30b (ed. Wallraff): Hier wird offenbar die Vorstellung eines brennenden, aber nicht verbrennenden Baumes auf die Terebinthe von Mamre übertragen (vgl. Ex 3,2).
- <sup>41</sup> SyrBar 6,1-2: «Und am folgenden Tag, siehe, da umzingelte das Heer der Chaldäer die Stadt. Und zur Abendzeit verliess ich, Baruch, das Volk und ging hinaus und stellte mich an die Eiche hin. Und ich war in Kümmernis wegen Zion und seufzte wegen der Gefangenschaft, die über das Volk gekommen war.», vgl. auch 55,1; 77,1-17; insgesamt hat Baruch vier Visionen unter der Eiche, ebenso Pseudo-Esra (4.-7. Vision). In den Texten selbst wird der Name Mamre zwar nicht explizit genannt. Mit Mader, Mambre (wie Anm. 4), 271–285, kann aber davon ausgegangen werden, dass Mamre, genauer: Râmet el-Halîl gemeint ist.
- <sup>42</sup> Euseb von Caesarea, *Historia ecclesiastica* 1,2,8:  $\text{εἰ γὰρ μηδεὶς ἐπιτρέποι λόγος τὴν ἀγένητον καὶ ἄτρεπτον οὐσίαν θεοῦ τοῦ}$

παντοκράτορος εἰς ἄνδρὸς εἶδος μεταβάλλειν μηδ' αὐ̄ γενητοῦ  
μηθενὸς φαντασίαι τὰς τῶν ὀρώντων ὄψεις ἐξάπατᾶν.

- <sup>43</sup> Justin, *Dialogus cum Tryphone* 55-57 und 126,4-5; Irenäus, *Traditio apostolica* 44; Tertullian, *De carne Christi* 3,6f.; 6,3-8; Tertullian, *De Resurrectione* 62; Tertullian, *Adversus Praeaeon* 16,6-7; Novation, *De trinitate* 18; Origenes, *Homilia in Genesim* 4; Euseb, *Historia ecclesiastica* 1,2,7f.; 1,4,6-8; Euseb, *Vita Constantini* 1,53.
- <sup>44</sup> Spätere Autoren, die die Deutung auf den Logos mit zwei Engeln rezipieren, sind: Athanasius von Alexandrien, *De Synodis* 27,15; Kyrill von Jerusalem, *Catechesis* 12,16; Baradotus, *Epistula* 21; unter den lateinischen Autoren Hilarius von Poitiers, *De trinitate* 4,25-28; Hieronymus, *In Daniele* 2 und Maximus von Turin, *Contra Iudaeos* 2 und *Contra Ambrosium* 106; Evagrius von Gallien, *Altercatio* 2; Isidor von Sevilla, *Quaestiones in Genesim* 14. Eine besondere Deutung, wonach Jesus mit zwei Engeln erscheint, die Mose und Elias symbolisieren, welche Jesus auch bei der Verklärung begleiten, bietet Gregor von Illiberia, *Tractatus Origenis* 2.
- <sup>45</sup> Die Targumim Neofiti und Pseudo-Jonathan V 3 repräsentieren diese Deutung im jüdischen Bereich. Unter den Christen bezeugen diese Interpretation der Pilger von Bordeaux und Augustinus, *Quaestiones in Genesin* 33-37. 41.
- <sup>46</sup> So Flavius Josephus, *Antiquitates* 1,11,2; Targumim Neofiti und Ps.-Jonathan V. 3; *Genesis Rabbah* 48,9; *Tanhuma B Bereschit* §4; *Canticum Rabbah* 1,13.
- <sup>47</sup> Ambrosius, *De Abraham* 1,32-44; Augustinus, *Contra Maximum* 2,26,5; Vigilius von Thapsus, *Contra Arianos* 2,43; Gregor der Grosse, *Moralia* 9,66,106; Caesarius von Arles, *Sermo* 83; Avitus von Vienne, *Dialogi cum Gundobadi Rege* 18.



- <sup>48</sup> Augustinus, *Contra Maximinianum* 2: *uisus est autem illi deus ad quercum Mamre. sed neque hic expressum est, utrum pater an filius, cum autem narraret scriptura, quomodo ei uisus sit deus, tres uiros illi apparuisse declarat, in quibus magis ipsa trinitas, qui unus est deus, recte intelligi potest. denique tres uidet, et non dominos, sed dominum appellat, quoniam trinitas tres quidem personae sunt, sed unus dominus deus.*
- <sup>49</sup> Prokop von Gaza, *Kephalaia* 18: Τοὺς τρεῖς ἄνδρας οἱ μὲν τρεῖς ἀγγέλους φασίν, οἱ δὲ Ἰουδαῖζοντες ἓνα μὲν τῶν τριῶν εἶναι λέγουσι τὸν Θεόν, ἀγγέλους δὲ τοὺς δύο, οἱ δὲ τύπον ἔχειν φασὶ τῆς ἀγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, πρὸς οὓς εἰρῆσθαι μοναδικῶς τὸ Κύριε.
- <sup>50</sup> Petrus Chrysologus, *Sermo* 131,2: *crebre deus hominibus formam hominis demonstrat, et magnitudinem suam tantam breuem nostri corporis colligit in figuram, ut praesentiam diuinam possit infirmus noster oculus intueri, angustus noster recipere possit aspectus. sic ad Abraham deus uenit hominis in formam, succedit hospitis in figuram.*
- <sup>51</sup> Eine Deutung des sitzenden Abraham als beharrlich auf Fremde Wartenden bieten Yalkut, *Genesis* 82; Ambrosius, *De Abraham* 1, 32-44. Die Rabbinen legen Abrahams Bitte an den einen, «Herr» genannten Besucher, er möge warten, bis die anderen gespeist haben, als Zeichen seiner Fremdenliebe aus: *Shabbath* 127a; *Leviticus Rabbah* 11,5; *Yalkut*, 2 *Samuel* 161. Andere betonen die Grosszügigkeit Abrahams: *Baba Mezia* 87a; *Aboth de Rabbi Nathan* 13.
- <sup>52</sup> Johannes Chrysostomos, *Homilia* 41 in *Genesis*: Οὕτως ἔργον ἐποεῖτο τὴν φιλοξεν; ὡς μηδὲ ἀνασχέσθαι ἐτέρῳ τινὶ τῶν προσηκόντων ἐπιτρέψαι τὴν τούτων θήραν; ἀλλὰ τριακοσίους δέκα καὶ ὀκτῶ οἰκογενεῖς ἔχων, ἄνθρωπος πρεσβύτης, καὶ εἰς βαθὺ γῆρας ἐλάσας ἑκατονταέτης γὰρ ἐτύγγανε, παρὰ τὴν θύραν ἐκαθέζετο. Καὶ οὗτος μὲν τοῦτο ἔργον ἐποιεῖτο, καὶ οὐδὲ τὸ γῆρας αὐτῷ κῶλυμα ἐγένετο, οὐδὲ τῆς οἰκειᾶς ἀναπαύσεως

ἦν, οὐδὲ ἔσω ἐπὶ τῆς κλίνης ἦν ἀνακείμενος, ἀλλὰ παρὰ τὴν θύραν ἐκαθέζετο.

<sup>53</sup> Philo, De Abrahamo § 114: «Was nun das Fremdenliebende des Mannes (Abraham) betrifft, so ist dies ein Beiwerk einer grösseren Tugend. Diese Tugend ist die Gottesfrömmigkeit, über die wir bereits früher gesprochen haben, für die diese Erzählung ein sicheres Zeichen ist, auch wenn wir die Fremden für Männer halten». (Τὸ μὲν οὖν φιλοξένον τοῦ ἀνδρὸς εἴρηται, πάρεργον ὄν ἀρετῆς μείζονος. ἢ δ'ἀρετὴ θεοσέβεια, περὶ ἧς καὶ πρότερον εἶπομεν, ἧς δεῖγμα σαφέστατον τὰ νῦν λεχθέντα ἐστὶν ὡς ἐπὶ ξένων ἀνδρῶν).

<sup>54</sup> Genesis Rabbah 47,10.

<sup>55</sup> Genesis Rabbah 48,9.

<sup>56</sup> Für einen Überblick über die christlichen Quellen zur Gastfreundschaft und ihre paganen Wurzeln siehe O. Hiltbrunner, Art. Gastfreundschaft, in: Reallexikon für Antike und Christentum 8 (1972), 1061-1123.

<sup>57</sup> Zur christlichen Auslegung der Perikope siehe Theresia Heithner / Christiana Reemts, Abraham (Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern), München 2005, 116-132 und William T. Miller, Mysterious Encounters at Mamre and Jabbok (Brown Judaic Studies 50), Chico 1984, 43-95.

<sup>58</sup> Johannes Chrysostomos, Homilia 41 in Genesin 380: Χάριν, φησὶ, δίδως, οὐ λαμβάνεις, τοιοῦτον γὰρ ἀληθῶς ἢ φιλοξενία μᾶλλον λαμβάνειν ἢ δίδωσιν ὁ μετὰ προθυμίας αὐτὴν ἐπιδεικνύμενος.

<sup>59</sup> Hieronymus, Epistula 66,11 an Pammachius: *audio te xenodochium in portu fecisse Romano et uirgam de arbore Abraham in Ausonio plantasse litore. (...) primus inter monachos in prima urbe primum sequeris patriarcham. (...) et tamen, postquam cre-*

*bro hospitalitatis officio, dum homines non refutat, suscipere meruit deum.*

- <sup>60</sup> Zusammengestellt von Wiebke Gernhöfer, Die Darstellung der drei Männer an der Eiche von Mamre und ihre Bedeutung in der frühchristlichen Kunst, in: Römische Quartalschrift 104 (2009), 1-20. Vorarbeiten zu dieser umfassenden Studie bietet Hans Martin von Erffa, Ikonologie der Genesis. Die christlichen Bildthemen aus dem Alten Testament und ihre Quellen, Zweiter Band, München 1995, 91-103. Während von Erffa, von den literarischen Quellen ausgehend, das ikonographische Material in einen «hieratischen» und «trinitarischen» Bildtyp unterteilt, unterscheidet Gernhöfer die «chiffrehaften» von den «narrativen» Darstellungen. Letzteres ist überzeugender, weil die Kategorien von einer Eigenständigkeit der Ikonographie gegenüber den Auslegungen in literarischen Quellen her entwickelt sind.
- <sup>61</sup> Siehe dazu ausführlich: Luise Kötzsche, Der bemalte Behang in der Abegg-Stiftung in Riggisberg. Eine alttestamentliche Bildfolge des 4. Jahrhunderts (Riggisberger Berichte 11), Riggisberg 2004.
- <sup>62</sup> Zu den Mosaiken von S. Vitale siehe Patrizia Angiolini Martinelli, La Basilica di San Vitale a Ravenna. Modena 1997; Clementina Rizzardi / Linda Kniffitz. Il Mosaico a Ravenna. Bologna 2011, 128-146.
- <sup>63</sup> Rekonstruktion und ausführliche Diskussion bei Zeev Weiss, The Sepphoris Synagogue. Deciphering an ancient message through its archeological and socio-historical contexts, Jerusalem 2005, 153-161.
- <sup>64</sup> Zu den Mosaiken siehe Carlo Cecchelli, I mosaici della Basilica di S. Maria Maggiore, Turin 1956; Beat Brenk, Die frühchristlichen Mosaiken in S. Maria Maggiore in Rom, Wiesbaden 1975; Aldo Nestori / Fabrizio Bisconti, I mosaici paleocristiani di

Santa Maria Maggiore negli acquarelli della collezione Wilpert, Città del Vaticano 2000.

- <sup>65</sup> Für St. Peter siehe die Zeichnung von Grimaldi, in: Maria Andaloro / Serena Romano, *La pittura medievale a Roma 312-1431. Corpus e atlante*, Viterbo 2006, 32f. Für S. Paolo, deren Mosaiken in zwei Barberini-Handschriften abgezeichnet sind, siehe Stephan Waetzoldt, *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom*, Wien 1964, Abb. 341. 484.
- <sup>66</sup> Ediert von G. de Tommaso, *L'Ospitalità di Abramo in un vetro inciso del Museo Nazionale Romano*, in: *Il vetro dell'antichità all'età contemporanea: Aspetti tecnologici, funzionali e commerciali. Atte 2<sup>e</sup> giornate nazionali di studio AIHV – Comitato Nazionale Italiano*, 14-15 dicembre 1996, Mailand 1998, 153-155.
- <sup>67</sup> Erstedition und ausführliche Besprechung: Christoph Eger, *Ein byzantinischer Schnallenbeslag mit Darstellung der Philoxenie aus dem Musée National de Carthage*, in: *Römische Quartalschrift* 104 (2009), 21-27.
- <sup>68</sup> Siehe dazu Anastasija Sobolenko, *Die Hundertkapitelsynode in Moskau von 1551: Die Beschlüsse zur sakralen Kunst*, Saarbrücken 2011.
- <sup>69</sup> So Gabriel Bunge, *Der andere Paraklet. Die Ikone der Heiligen Dreifaltigkeit des Malermönchs Andrej Rubljov*, Würzburg 1994, 58.
- <sup>70</sup> Edition des griechischen Textes mit Übersetzung ins Englische: Michael E. Stone, *The Testament of Abraham. The Greek Recensions (Texts and Translations 2. Pseudepigrapha Series 2)*, Montana 1972. Englische Übersetzung und ausführlicher Kommentar: Dale C. Allison, *Testament of Abraham (Commentaries on Early Christian Literature)*, Berlin / New York 2003; deutsche Übersetzung: Enno Janssen, *Testament Abrahams*, in: *Jüdische*

Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III, Gütersloh 2001, 193-282.

- <sup>71</sup> Zur Überlieferungsgeschichte siehe Allison, Testament (wie Anm. 70), 4-27. Im Westen wurde die Schrift offenbar kaum rezipiert.
- <sup>72</sup> Elisabeth Kübler-Ross, Interviews mit Sterbenden, Stuttgart 1971, hat fünf Phasen im Umgang todkrankter Menschen mit ihrem Tod beschrieben: Verleugnung, Zorn, Verhandlung, Depression, Zustimmung. Janssen, Testament (wie Anm. 70), 197f., meinte: «Diese Stufenfolge läßt sich auch im Testament Abrahams erkennen, wenn sie auch nicht in exakter medizinischer Weise dargelegt wird.» Allison, Testament (wie Anm. 70), 50, bezeichnet diese Lesart als «intriguing proposal».
- <sup>73</sup> Testamentum Abrahæ Rez. A, I: πάνυ ὑπῆρχε φιλόξενος ὁ δίκαιος. πῆξας γὰρ τὴν σκηνὴν αὐτοῦ ἐν τετραοδίῳ τῆς δρυὸς τῆς Μαμβρῆ, τοὺς πάντας ὑπεδέχετο (ed. Stone 2).
- <sup>74</sup> Die Frage, ob die Engel in Mamre tatsächlich gegessen haben (können), wird vor allem in der jüdischen Literatur intensiv diskutiert: Targumim Neofiti und Ps.-Jonathan; Baba Mezia 86b; R. Tanhum; Genesis Rabbah 48,11.14; Pesikta Rabbati 25,3; Seder Eliyahu Rabbah 12.
- <sup>75</sup> Testamentum Abrahæ Rez. A, XVII: εἶπεν δὲ Ἀβραάμ. Δέομαί σου, ἐπειδὴ σὺ εἶ ὁ θάνατος, ἀπάγγειλόν μοι, καὶ πρὸς πάντας οὕτως ἀπέρχη ἐν εὐμορφίᾳ καὶ δόξῃ καὶ ὠραιότητι τοιαύτῃ; ὁ θάνατος εἶπεν· Οὐχί, κύριε μου Ἀβραάμ. αἱ γὰρ δικαιοσύναι σου καὶ τὸ ἄμετρον πέλαγος τῆς φιλοξενίας σου καὶ τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης σου τῆς πρὸς θεὸν ἐγένετο στέφανος ἐπὶ τῆς ἐμῆς κεφαλῆς.
- <sup>76</sup> Testamentum Abrahæ Rez. A, XX. Zur Tradition des Abrahamsgrabes bei der Eiche von Mamre siehe Liv Ingeborg Lied, The Other Lands of Israel. Imaginations of the Land in 2 Baruch

(Supplements to the Journal for the Study of Judaism 129), Leiden / Boston 2008, 154-157.

- <sup>77</sup> Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen: Martin Heide, *Das Testament Abrahams. Edition und Übersetzung der arabischen und äthiopischen Versionen* (Aethiopische Forschungen 76), Wiesbaden 2012.
- <sup>78</sup> Siehe die Zusammenfassung der Forschungsdiskussion bei Allison, *Testament* (wie Anm. 70), 28-32.
- <sup>79</sup> Zu diesem Motiv im hellenistischen Mythos siehe Daniele Flückiger-Guggenheim, *Göttliche Gäste. Die Einkehr von Göttern und Heroen in der griechischen Mythologie* (Europäische Hochschulschriften Reihe III, Band 237), Bern / Frankfurt / New York 1984.
- <sup>80</sup> Anke Mühling, «Blickt auf Abraham, euren Vater». Abraham als Identifikationsfigur des Judentums in der Zeit des Exils und des Zweiten Tempels (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 236), Göttingen 2011, 325, betont die universelle Bedeutung, die Abraham aufgrund des Todesthemas im *Testament Abrahams* zukommt: «Damit wird Abraham auch im TestAbr auf ganz eigene Weise zur Identifikationsfigur, da der Tod schließlich jeden Menschen betrifft.»
- <sup>81</sup> Diese Bemerkung spielt auf das christologische Dogma an, das auf dem Konzil von Chalzedon im Jahr 451 verabschiedet wurde und dessen wesentliche Pointe ist, dass die zwei Naturen Jesu Christi «unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως) zu denken sind. Die Übertragung dieser Hermeneutik von der Christologie auf weitere Felder der Theologie scheint mir zukunftsweisend zu sein.
- <sup>82</sup> An diese Tradition anknüpfend wird Mamre auch in jüngerer Zeit als Chiffre für Gastfreundschaft propagiert: Silas Webster

## Bildnachweis

Abb. 1 a und b: Reproduktion und Rechte bei der Dr. Lilian Malcove Collection Toronto (Katalog Nr. 80, Accessionsnummer M 82.271)

Abb. 2: Herbert Donner / Heinz Cüppers, Die Mosaikkarte von Madeba. Teil I: Tafelband (Abhandlungen des Deutschen Palästinavereins), Wiesbaden 1977

Abb. 3: Römisch-Germanisches Zentralmuseum, Mainz

Abb. 4: © Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, Rome

Abb. 5: © Abegg-Stiftung, CH-3132 Riggisberg, 1993; (Photo: Christoph von Viräg)

Abb. 6: S. Settis (Hg.), La basilica di San Vitale a Ravenna, Franco Cosimo Panini Editore Spa, Ravenna 1997, Abb. 451

Abb. 7: From Wilpert Watercolors Collection, inv. 695 © Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana

Abb. 8: F. Paolucci, L'arte del vetro inciso a Roma nel IV secolo d.C., Florenz 2002, Abb. 23

Abb. 9: Chr. Eger, Ein byzantinischer Schnallenbeschlag mit Darstellung der Philoxenie aus dem Musée National de Carthage, in: Römische Quartalschrift 104 (2009), 21-27, Abb. 1

Abb. 10a: Russisches Museum, St. Petersburg

Abb. 10b: Icon of the Trinity (Hospitality of Abraham). Moscow. Early XV. Tree; tempera. 161x122x3 sm. Sergiev-Posad Museum-Preserve. Inv. N 2966 iho

Abb. 10c: A. Rublev, Dreifaltigkeitsikone © Tretyakov Galerie, Moskau

Abb. 11: © Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 28136, fol. 62v

Abb. 12: © Bayerische Staatsbibliothek München, Clm 28136, fol. 46r

Herausgeber und Verlag waren bemüht, alle nötigen Abdruckrechte einzuholen. Sie bitten darum, nicht erhebbar gewesene Rechte gegebenenfalls beim Theologischen Verlag Zürich zu melden.