

Johannes Pahlitzsch

St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus.  
Tradition und Geschichte dreier syrisch-orthodoxer Kirchen  
in Jerusalem\*

Auch wenn erst vor kurzem Andrew Palmer die Geschichte der Jakobiten in Jerusalem ausführlich dargestellt hat<sup>1</sup>, sollen im folgenden die Kirchen St. Maria Magdalena, St. Thomas und St. Markus, die sich zumindest zeitweise in jakobitischem Besitz befanden, noch einmal gesondert untersucht werden. Zum einen lassen sich dabei neue Erkenntnisse zur Geschichte der drei Kirchen und der dort angesiedelten religiösen Institutionen gewinnen, wobei in stärkerem Maße als bisher arabische, zum Teil noch unpublizierte Quellen herangezogen werden. Darüber hinaus wird aber auch nach dem Ursprung und dem Fortbestand einzelner Traditionen, die mit diesen Kirchen in Verbindung gebracht wurden, zu fragen sein. Das Verhältnis der jakobitischen Traditionen zu den Überlieferungen der anderen Glaubensgemeinschaften, vornehmlich der lateinischen, ist in diesem Zusammenhang von besonderem Interesse.<sup>2</sup>

1. St. Maria Magdalena

Schon um das Jahr 500 wurde die Pilgerfahrt nach Jerusalem von den monophysitischen syrischen Christen als besonders förderlich für das Seelenheil angesehen.<sup>3</sup> Nach den Eroberungen Jerusalems durch die Perser und die Araber läßt sich für das 7. und 8. Jahrhundert eine namentlich nicht bekannte jakobitische

\* Ich danke Helen Younansardaroud für ihre Hilfe bei der Übersetzung der syrischen Texte.

1 A. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem (Part One)*, in: *Oriens Christianus* 75 (1991), S. 16-43; ders., *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem, Part Two: Queen Melisende and the Jacobite Estates*, in: *Oriens Christianus* 76 (1992), S. 74-94; A. Palmer u. G. J. van Gelder, *Syriac and Arabic Inscriptions at the Monastery of St. Mark's in Jerusalem*, in: *Oriens Christianus* 78 (1994), S. 33-63.

2 Die hier behandelten jakobitischen Kirchen werden in den orthodoxen Pilgerberichten vom 7./8. Jahrhundert bis zum 17. Jahrhundert, die A. Külzer, *Peregrinatio graeca in terram sanctam* (Studien und Texte zur Byzantinistik 2), Frankfurt a.M., Berlin u.a. 1994, eingehend untersucht hat, nicht erwähnt.

3 Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 18.

Kirche nachweisen, die dem jakobitischen Bischof von Jerusalem sowie einigen wenigen Nonnen als Residenz diente. Ein eigenständiges Kloster scheint zu dieser Zeit noch nicht bestanden zu haben. Diese Kirche wurde wohl vom Kalifen Hārūn ar-Rašīd 806/807 zerstört.<sup>4</sup> Noch in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erhielt ein hoher christlicher Beamter aus Ägypten, Makarius an-Nabrūwa, die Erlaubnis, eine neue Kirche für die Jakobiten in Jerusalem zu errichten, die Maria Magdalena geweiht wurde.<sup>5</sup>

Manṣūr at-Tilbānī, ein Kopte aus Ägypten, ließ seinerseits eine Kirche für die »jakobitische« Gemeinde Jerusalems erbauen, die 1092 von einem auf Bitten Manṣūrs vom alexandrinischen Patriarchen entsandten Bischof geweiht wurde.<sup>6</sup> Cerulli bezieht diese Angabe auf die Magdalenenkirche, von der er annimmt, sie sei zuvor von den Jakobiten vorübergehend aufgegeben worden.<sup>7</sup> Verschiedene Nachrichten über die Kirchen Jerusalems finden sich auch in dem zunächst Abū Šāliḥ, dann Abū l-Makārim zugeschriebenen Werk *Ta'riḥ al-kanā'is wa-l-adyira*. Tatsächlich dürfte diese koptische »Geschichte der Kirchen und Klöster« von verschiedenen Kompilatoren und Überarbeitern Ende des 12. und Anfang des 13. Jahrhunderts abgefaßt worden sein.<sup>8</sup> Dabei wird sowohl die Kirche des Makarius als auch Manṣūrs Kirchbau in einer Art Aufzählung der jakobitischen Kirchen in der Heiligen Stadt angeführt.<sup>9</sup> Da es sich dabei aber lediglich um eine Zusammenstellung der entsprechenden Stellen aus der *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* handelt, läßt es sich auf dieser Grundlage nicht entscheiden, in-

4 Michael Syrus, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, hrsg. u. übers. v. J. B. Chabot, Bd. 3, Paris 1905, S. 21, der syrische Text findet sich in Bd. 4, Paris 1910, S. 490; Palmer, *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem (Part One)*, S. 26f.

5 *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, IV: Menas I to Joseph (849)*, hrsg. u. übers. v. B. Evetts, in: *Patrologia Orientalis* 10, 5, Paris 1915, S. 461; E. Cerulli, *Etiopi in Palestina* (Collezione scientifica e documentaria 12), Bd. 1, Rom 1943, S. 10.

6 »*Wa-ḡtahada ilā an āmara kanisat al-ya'āqiba al-urtuduksitīn* (sic!) ...«. Das Zitat stammt aus einer Fortsetzung der unter dem Namen des Severus ibn al-Muqaffa' überlieferten *Historia Patriarcharum Alexandrinorum*, den arabischen Text hat Cerulli, *Etiopi*, Bd. 1, S. 11 Anm. 3, nach den Handschriften Vatikan arab. 620 und Vatikan arab. 686 abgedruckt.

7 Cerulli, *Etiopi*, Bd. 1, S. 11.

8 Die ersten Ansätze zur Klärung der verworrenen Geschichte des Textes und des einzigen erhaltenen auf 1338 datierten Codex, der aus den beiden Teilen Paris BN arab. 307 und München, Bayerische Staatsbibliothek, cod. arab. 2570 besteht, liefern J. den Heijer, *The Composition of the History of the Churches and Monasteries of Egypt: Some Preliminary Remarks*, in: *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington 12-15 August 1992, Bd. 2: Papers from the Sections Part 1*, hrsg. v. D. W. Johnson, Rom 1993, S. 208-219, u. U. Zanetti, Abu l-Makārim et Abu Salih, in: *Bulletin de la Société d'archéologie copte* 34 (1995), S. 86-138.

9 *Ta'riḥ al-kanā'is wa-l-adyira* (*Geschichte der Kirchen und Klöster*), zitiert nach dem cod. arab. 2570 der Bayerischen Staatsbibliothek München, fol. 143r. Die englische Übersetzung von B. T. A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries*, Oxford 1895, der das Werk noch Abū Šāliḥ zuschreibt, beruht nur auf der Handschrift Paris BN arab. 307. Der Palästina betreffende dritte Teil der Edition von Šamū'īl as-Suryānī, Kairo 1984, in der der gesamte Text, wenn auch in falscher Reihenfolge, wiedergegeben wird, war mir nicht zugänglich.

wieweit die beiden fraglichen Kirchen identisch sind.<sup>10</sup> Auffällig ist immerhin, daß Manšūr um die Entsendung eines Bischofs aus Ägypten bat. Meinardus sieht darin das Bemühen des koptischen Patriarchats von Alexandria, seine Besitzansprüche auf die Kirche Manšūrs zu verdeutlichen.<sup>11</sup> Vielleicht ließ Manšūr seine Kirche auch eigens für die Kopten in Jerusalem errichten. Mit der Bezeichnung *al-yaāqiba* wären dann in der koptischen *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* in Abgrenzung zu den Melkiten nicht Jakobiten, sondern Kopten gemeint, wie es auch bei dem ägyptischen Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (gest. 1442) der Fall ist.<sup>12</sup>

Zwischen 1097, nachdem der Erste Kreuzzug Syrien erreicht hatte, und der Eroberung der Heiligen Stadt durch die Kreuzfahrer am 15. Juli 1099 mußten die Jakobiten unter dem Druck der muslimischen Obrigkeit Jerusalem verlassen. Die Stadtherren fürchteten offenbar, die Jakobiten könnten mit den anrückenden Kreuzfahrern kollaborieren.<sup>13</sup> Ebenso war es dem griechisch-orthodoxen Patriarchen Symeon II. von Jerusalem ergangen, der schon Ende 1097 nach Beginn der Belagerung Antiochias durch die Kreuzfahrer ins Exil auf Zypern ausweichen mußte. Dessen Unterstützung für das Kreuzzugsheer bei seinem Zug durch Syrien und Palästina wird die muslimischen Gouverneure darin be-

10 Die Auffassung, daß in der »Geschichte der Kirchen und Klöster« klar zwischen der Kirche des Makarius und der Kirche Manšūrs unterschieden wird, wie O. A. Meinardus, *The Copts in Jerusalem*, Kairo 1960, S. 16, unter Berufung auf Filūṭā'us 'Awaḍ, der zeitweilig im Besitz der Münchener Handschrift war, und dann auch Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 28, meinen, läßt sich somit nach Einsicht in die Handschrift nicht mehr aufrecht erhalten. Die von Meinardus in einer Reihe mit den beiden Kirchen als Besitz der Monophysiten in Jerusalem angeführte Marienkapelle in der Grabeskirche wird in *Ta'riḥ al-kanā'is wa-l-adyira* in einem anderen Zusammenhang genannt. Dabei handelt es sich um einen Marienaltar in einer Kapelle der Grabeskirche (*wa-kāna fī bai'at al-qiyāma fī l-iskinā al-kabīr madbah ...*). Als Eigentümer bzw. alleinige Nutzer werden dabei ausdrücklich die Kopten genannt (*mufrad lil-qibṭ*), München, cod. arab. 2570, fol. 125r. Bei einer ausführlicheren Beschreibung des jakobitischen Maria Magdalenen-Klosters an anderer Stelle wird dagegen die Bezeichnung *dair lil-yaāqiba as-suryān* verwendet, München, cod. arab. 2570, fol. 137r. Vgl. J. den Heijer, *The Influence of the History of the Patriarchs of Alexandria on the History of the Churches and Monasteries of Egypt* by Abū l-Makārim (and Abū Šāliḥ ?), in: *Actes du 4<sup>e</sup> congrès international d'études arabes chrétiennes* (Cambridge, septembre 1992), Bd. 2, hg. v. S. K. Samir = *Parole de l'Orient* 19 (1994), S. 415-439. Tatsächlich handelt es sich bei dem Werk gerade im Abschnitt über Palästina um eine z. T. sehr inhomogene, kaum bearbeitete Kompilation verschiedener schriftlicher Vorlagen und Augenzeugenberichte.

11 O. Meinardus, *The Copts in Jerusalem and the Question of the Holy Places*, in: *The Christian Heritage in the Holy Land*, hg. v. A. O'Mahony, London 1995, S. 114.

12 Für diesen Hinweis danke ich Prof. Hubert Kaufhold, der eine gemeinsame Nutzung einer Kirche durch Kopten und Syrer schon aufgrund ihrer unterschiedlichen Liturgie und Liturgiesprache für nicht sehr wahrscheinlich hält. Die Verwendung von *al-yaāqiba* für die Kirche Manšūrs in *Ta'riḥ al-kanā'is wa-l-adyira*, wo sonst zwischen Kopten und Jakobiten unterschieden wird (s. o. Anm. 10), ließe sich als Übernahme aus der *Historia Patriarcharum Alexandrinorum* erklären. Zu al-Maqrīzī s. Meinardus, *The Copts in Jerusalem*, S. 13 Anm. 15.

13 B. Hamilton, *The Latin Church in the Crusader States*, London 1980, S. 194.

stärkt haben, auch Christen anderer Konfessionen aus Jerusalem zu vertreiben.<sup>14</sup> Im Kolophon des Michael von 1138 findet sich eine Bemerkung zur Lage der jakobitischen Mönche in Jerusalem kurz vor der Eroberung der Stadt: Zu dieser Zeit sei »our monastery, that is the holy church of the orthodox Jacobites, ... weak and derelict, without inhabitants, ...« gewesen, da der Bischof die Stadt verlassen hatte.<sup>15</sup> Es gab also kurz vor der Eroberung der Stadt noch ein jakobitisches Kloster in Jerusalem, auch wenn die Mönche es vorübergehend aufgegeben hatten. Geht man davon aus, daß Manşūr seine Kirche für die Kopten in Jerusalem errichten ließ, so wird es sich bei diesem jakobitischen Kloster um St. Maria Magdalena gehandelt haben.<sup>16</sup>

Nach der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer dürfte die Stadt zu einem großen Teil entvölkert gewesen sein. Die Muslime waren ermordet oder zusammen mit den Juden vertrieben worden. Auch von den einheimischen Christen werden etliche bei der Erstürmung der Stadt getötet worden sein, soweit sie Jerusalem nicht schon vorher verlassen hatten. Häuser, Kirchen und Landgüter waren somit oft herrenlos zurückgelassen worden. Diesen herrenlosen Besitz annektierten die Kreuzfahrer aufgrund des von ihnen beanspruchten Rechts als Eroberer.<sup>17</sup> So geschah es auch mit dem jakobitischen Landbesitz im Umland von Jerusalem. Daß die Maria Magdalena-Kirche und das dazugehörige Kloster ebenfalls an die Kreuzfahrer verloren gingen, läßt sich durch die Quellen nicht belegen. In den syrischen Kolophonen, die über die Besetzung dieser Güter

14 Albert von Aachen, *Historia Hierosolymitana*, in: *Recueil des historiens des croisades: historiens occidentaux*, Bd. 4, Paris 1879, S. 489. Zu Symeon II. s. Hamilton, *The Latin Church*, S. 6f. u. 12; sowie P. Plank, Patriarch Symeon II. von Jerusalem und der erste Kreuzzug, in: *Ostkirchliche Studien* 43 (1994), S. 275-327; und J. Pahlitzsch, Symeon II. und die Errichtung der lateinischen Kirche von Jerusalem durch die Kreuzfahrer, in: *Militia Sancti Sepulcri: Idea e istituzioni*, hrsg. v. K. Elm u. C. D. Fonseca, Rom 1997, im Druck.

15 Kolophon des Michael, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 77. Zu Michaels Kolophon s. u. Anm. 18.

16 Die Vermutung Palmers, *The History of the Syrian Orthodox* (Part One), S. 27f., St. Maria Magdalena sei vom fatimidischen Kalifen al-Ḥākim, der 1009 auch die Grabeskirche niederreißen ließ, zerstört worden, wäre damit hinfällig. Bei Yaḥyā al-Anṭākī, *Histoire*, hrsg. v. I. Kratchkovsky u. A. Vasiliev, in: *Patrologia Orientalis* 23, 3, Paris 1932, S. 491f., ist nur von der Zerstörung der Grabeskirche und eines Klosters in der unmittelbaren Nähe der Anastasis die Rede. Nach K. Bieberstein, Der Gesandtenaustausch zwischen Karl dem Großen und Harūn ar-Rašīd und seine Bedeutung für die Kirchen Jerusalems, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 109 (1993), S. 162 und K. Bieberstein u. H. Bloedhorn, *Jerusalem: Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft* (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients Reihe B Nr. 100/1), Bd. 1, Wiesbaden 1994, S. 196, ist dementsprechend al-Ḥākim im wesentlichen nur für die Zerstörung der Grabeskirche verantwortlich zu machen. Es gilt dabei allerdings zu bedenken, daß Yaḥyā al-Anṭākī als Melkit eventuell die Zerstörung von Kirchen der anderen christlichen Konfessionen unerwähnt ließ.

17 J. Prawer, *Crusader Institutions*, Oxford 1980, S. 10-15 u. 350f., zeigt, wie in der ersten Zeit eine unkontrollierte Landnahme durch die Eroberer stattfand; J. Riley-Smith, *The Motives of the Earliest Crusaders and the Settlement of Latin Palestine 1095-1100*, in: *English Historical Review* 98 (1983), S. 734f., geht von einer geordneten Siedlungspolitik Gottfrieds von Bouillon aus.

durch einen Ritter namens Geoffrey und deren Rückgabe an die Jakobiten berichten, ist ausschließlich von den beiden Dörfern Bait ʿArīf und ʿAdasīya die Rede.<sup>18</sup>

Otto Meinardus hält es dagegen für sehr wahrscheinlich, daß auch St. Maria Magdalena nach 1099 zeitweise in die Hände der Kreuzfahrer gefallen ist.<sup>19</sup> Wäre jedoch St. Maria Magdalena tatsächlich von Geoffrey oder anderen Lateinern übernommen worden, hätten dies die Verfasser der syrischen Kolophone vermutlich erwähnt, da sie sich ja vor allem mit den Verhandlungen über die Rückübertragung jakobitischen Besitzes beschäftigten. Die Annahme, das Maria Magdalena-Kloster habe vorübergehend den Lateinern gehört, wird dabei auch durch die enge architektonische Verwandtschaft, die zwischen der Magdalenen-Kirche und der lateinischen St. Anna-Kirche bestand, unterstützt, wie die noch im 19. Jahrhundert sichtbaren Reste St. Maria Magdalenas zeigten.<sup>20</sup> Die Übernahme von Kreuzfahrerarhitektur durch die einheimischen Christen ist im Prinzip nichts Ungewöhnliches, wie am Beispiel der von den Armeniern in der Mitte des 12. Jahrhunderts errichteten Jakobskirche zu sehen ist. Doch handelt es sich bei den Kirchen orientalischer Christen, die aus dem 12. Jahrhundert stammen, in der Regel um Zentralbauten.<sup>21</sup> Die Errichtung der Maria Magdalena-Kirche als Longitudinalbau mit axialer Ausrichtung stellt in diesem Zusammenhang tatsächlich eine Ausnahme dar. Zudem glaubte D. Bahat, in den 80er Jahren den Kreuzgang des Klosters bei Ausgrabungen wiederentdeckt zu haben. Zumindest wurden die Reste eines um einen rechteckigen Hof

18 Palmer, *The History of the Syrian Orthodox in Jerusalem*, Part Two, bietet auf der Grundlage einer neuen Einsicht in die Handschriften englische Übersetzungen von Auszügen dreier syrischer Kolophone zu liturgischen Büchern, in denen ausführlich über die Lage der Jakobiten in Jerusalem in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts berichtet wird: 1. der Kolophon des Michael, der im Februar 1138 verfaßt wurde, S. 77-80; 2. der Kolophon des Romanos, der auf den August 1138 datiert ist, S. 82-84; und 3. der Kolophon des Sōhdō von 1149, S. 85-87. Eine Edition des syrischen Textes der Kolophone des Michael und des Romanos mit französischer Übersetzung und Kommentar liegt bei F. Martin, *Les premiers princes croisés et les Syriens Jacobites de Jérusalem*, in: *Journal Asiatique* 12 (1888), S. 471-490 und 13 (1889), S. 33-79, vor. Der Kolophon des Sōhdō findet sich bei Filoksinos Yohanna Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery (Dairo dMor Marqos)* (at-Turāt as-suryānī – Yartūtō suryōitō – Syriac Patrimony 8), als Reproduktion seines handschriftlichen, auf syrisch verfaßten Katalogs hrsg. v. Gregorios Yohanna Ibrahim, Aleppo 1994, S. 136-143, worauf mich Prof. Kaufhold freundlicherweise aufmerksam machte.

19 O. A. Meinardus, *The Syrian Jacobites in the Holy City*, in: *Orientalia Suecana* 12 (1963), S. 63f.

20 M. de Vogüé, *Les Eglises de la Terre Sainte*, Paris 1860, S. 292-295, und darauf beruhend Vincent u. Abel, *Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire*, Bd. 2: Jérusalem nouvelle, fasc. 4, Paris 1926, S. 991f.; T. S. R. Boase, *The Ecclesiastical Art in the Crusader States in Palestine and Syria*, in: *A History of the Crusades*, hrsg. v. K. M. Setton, Bd. 4: *The Art and Architecture of the Crusader States*, hrsg. v. H. W. Hazard, Madison/Wisconsin 1977, S. 94.

21 Vgl. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 1, S. 207f. J. Folda, *The Art of the Crusaders in the Holy Land 1098-1187*, Cambridge 1995, S. 247-249.

angeordneten Gebäudekomplexes entdeckt.<sup>22</sup> Daß die Jakobiten ihrem Kloster einen Kreuzgang ganz in westeuropäischer Tradition angeschlossen hätten, ist eher unwahrscheinlich und würde den Bedürfnissen orientalischer Mönche nicht entsprechen. Auch hier kann die armenische Jakobskirche, zu der ebenfalls ein Kloster gehörte, zum Vergleich herangezogen werden. Der Widerspruch zwischen dem Quellenbefund und der Interpretation des Baubestandes läßt sich lösen, wenn man die Baugeschichte des Maria Magdalena-Klosters betrachtet. Ignatius III. Ġādina, der 1125 als Nachfolger Ignatius' II. Ḥesnūn sein Amt als Bischof von Jerusalem antrat, erweiterte nämlich das Kloster. Im Kolophon des Romanos heißt es dazu: »*he constructed three large cisterns at the gate of the monastery with a fine circle (of buildings) in a quadrangle above them as a hostel for pilgrims and (other) guests to rest in ...*«. <sup>23</sup> Im Reisebericht Henry Maundrells von 1697 wird dementsprechend ein ehemals mit hohen Gebäuden umgebener, vernachlässigter Platz beschrieben.<sup>24</sup> Vergleicht man dazu noch den Hinweis bei Titus Tobler, wonach sich noch 1844 im »*anscheinend ehemaligen Kreuzgarten*« ein tiefer Brunnen befand<sup>25</sup>, dürfte es sich bei dem angeblichen Kreuzgang um das von Ignatius III. Ġādina errichtete Pilgerhospiz handeln, wobei der erwähnte Brunnen einen Rest der Zisternen darstellen könnte. Der für orientalische Kirchen ungewöhnliche Grundriß des wohl von Ignatius II. Ḥesnūn veranlaßten Neubaus der Magdalenen-Kirche wird auf die Beschäftigung westlicher Bauleute zurückzuführen sein. Die Ähnlichkeit zur St. Anna-Kirche könnte darauf beruhen, daß in beiden Fällen dieselbe Bauhütte tätig war.<sup>26</sup>

Obwohl das Magdalenen-Kloster somit auch nach der Eroberung der Stadt durch die Kreuzfahrer im Besitz der Jakobiten blieb, scheint es doch vernachlässigt worden zu sein. Sicherlich hatte sich die Finanzlage der jakobitischen Kirche von Jerusalem durch den Verlust der genannten Dörfer erheblich verschlechtert.<sup>27</sup> Möglicherweise wurde St. Maria Magdalena bei der Erstürmung der Stadt

22 D. Bahat, The Church of Mary Magdalene and its Quarter (hebräisch), in: *Eretz-Israel* 18 (1985), S. 5-7.

23 Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 83. Vgl. a. Michael, in: Martin, *Les premiers princes croisés*, *Journal Asiatique* 13 (1889), S. 57f., der das besondere Engagement Ignatius' III. als Baumeister für das Jerusalemer Kloster hervorhebt.

24 Zitiert nach T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinen Umgebungen*, Bd. 1, Berlin 1853, S. 444 Anm. 4.

25 T. Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 445.

26 Zu den Maßnahmen Ignatius' II. s. u. S. 88. Folda, *The Art of the Crusaders*, S. 133, datiert die Errichtung der Annen-Kirche aufgrund der von ihm angenommenen Förderung durch Königin Melisende auf die Zeit zwischen 1131 und 1138.

27 Auch das Kloster in 'Adasīya war offensichtlich eine Dependence von St. Maria Magdalena, s. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 84. 1148 forderten die Jakobiten außerdem die Übergabe eines weiteren Dorfes mit Namen Dair Ḍakarīya von den Franken. Als Begründung, warum sie gerade zu diesem Zeitpunkt ein ihnen angeblich schon seit langem gehörendes Dorf zurückforderten, gaben sie an, Gott habe den jakobitischen Bischof von Jerusa-

durch die Kreuzfahrer beschädigt, lagen doch Kirche und Kloster in der nordöstlichen Ecke Jerusalems nicht weit von der Stelle, wo den Truppen Gottfrieds von Bouillon der erste Durchbruch durch die Stadtmauer gelang.<sup>28</sup> Zumindest heißt es im Kolophon des Romanos, der 1138 als Ignatius IV. Bischof von Jerusalem wurde, daß Bischof Ignatius II. Ḥesnūn (nach 1100 – ca. 1125)<sup>29</sup> bei seinem Amtsantritt den Besitz der Jakobiten in Jerusalem verfallen vorgefunden habe. Nicht einmal eine einem Bischof angemessene Residenz habe zu dieser Zeit existiert.<sup>30</sup> Deswegen habe Ignatius II. sogleich mit dem Wiederaufbau des Jerusalemer Klosters begonnen und eine jakobitische Mönchsgemeinschaft etabliert. Weiterhin erließ Ignatius II. ein »kanonisches Dekret«, wonach sich kein jakobitischer Mönch außerhalb dieses Klosters in Jerusalem niederlassen durfte.<sup>31</sup> Dementsprechend wird Ignatius Ḥesnūn in einer Inschrift auf einer Kanzel aus dem 19. Jahrhundert, deren Text nach Palmer auf älteren Quellen beruhen dürfte, als Gründer des Magdalenen-Klosters genannt.<sup>32</sup>

Mit Palmer lassen sich die von Romanos erwähnten Maßnahmen von Ignatius II. Ḥesnūn so interpretieren, daß die monastische Präsenz der Jakobiten in Jerusalem nun eine klare Struktur als eine einheitliche ökonomische und geistliche Gemeinschaft erhielt.<sup>33</sup> Mit dem völligen Neubau der Magdalenenkirche, der Wiederbegründung des dazugehörigen Klosters und dem kanonischen Dekret über die Konzentrierung des Mönchtums scheint Ignatius II. Ḥesnūn die jakobitische Gemeinde Jerusalems grundlegend neu geordnet zu haben.

Die rege Bautätigkeit im 12. Jahrhundert und die Schaffung neuer Strukturen zeigen, daß sich die Situation für die Jakobiten in Jerusalem seit der Errichtung des lateinischen Königreichs wesentlich verändert hatte. Sie galten zwar als Häretiker, aber gerade deswegen wurde ihnen im Gegensatz zur griechisch-orthodoxen Kirche von den lateinischen Herrschern ihre Autonomie in inneren An-

lem jetzt daran erinnert, da ihm Geld zur Versorgung der Armen fehlte, Söhdō in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 87.

28 J. Prawer, *The Jerusalem the Crusaders Captured: A Contribution to the Medieval Topography of the City*, in: *Crusade and Settlement*, hrsg. v. P. W. Edbury, Cardiff 1985, S. 1-16.

29 Bischof Kyrill war nach Michael, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 78, und Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 82, noch zur Regierungszeit König Balduins I. (1100-1118) im Amt. Laut Palmer, *The History of the Syrian Orthodox* (Part One), S. 37, war der direkte Nachfolger Kyrills ein gewisser David, zu dessen Amtszeit offenbar keine genaueren Informationen vorliegen. 1125 tritt Ignatius III. Ġādina sein Amt in Jerusalem an, s. Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 83.

30 Allerdings residierte Kyrill, ein Vorgänger von Ignatius II. Ḥesnūn, vermutlich schon wieder in Jerusalem, nachdem er bald nach der Eroberung Jerusalems in die Stadt zurückgekehrt war, s. Michael, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 78, sowie Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 82.

31 Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 82f.

32 A. Palmer u. G. J. van Gelder, *Syriac and Arabic Inscriptions*, S. 37f.

33 Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 82 Anm. 29.

gelegenheiten belassen. Die jakobitische Hierarchie blieb unangetastet und konnte ihren Ritus ungehindert beibehalten. Die Jakobiten empfanden daher die Herrschaft der Kreuzfahrer als tolerant und kooperierten von sich aus bereitwillig mit den Lateinern.<sup>34</sup>

So gab es auch keine Schwierigkeiten in Anbetracht eines unterschiedlichen Verständnisses der Maria Magdalena betreffenden Bibelstellen. Mit Berufung auf Luk. 7, 36-50 sahen die Jakobiten ihre Magdalenen-Kirche als das Haus Simons des Pharisäers an, wo eine namentlich nicht genannte, von ihnen als Maria Magdalena identifizierte Frau Jesus die Füße gesalbt habe, worauf ihr die Sünden vergeben wurden.<sup>35</sup> Die Lateiner siedelten ihrerseits die Salbung des Hauptes Christi durch eine ebenfalls nicht näher bekannte Frau im Haus Simons des Aussätzigen nach Matth. 26, 6-13 und Mk. 14, 3-9 sowie die bei Joh. 12, 1-8 beschriebene Salbung der Füße Christi durch die Maria genannte Schwester Marthas in Bethanien an.<sup>36</sup> Andrew Jotischky zeigt, daß die Lateiner großen Wert darauf legten, alle diese biblischen Ereignisse auf Maria Magdalena zu beziehen und an einem Ort in Bethanien zu lokalisieren, um so die Stellung des dort von ihnen errichteten Klosters als Wallfahrtsziel zu sichern. Bezeichnenderweise kam es dabei zu ernsthaften Auseinandersetzungen mit dem griechisch-orthodoxen Klerus, der die lateinische Auslegung der Evangelien in diesem Punkt kritisierte, so daß sich Gerard von Nazareth zur Verfassung einer Gegenschrift veranlaßt sah.<sup>37</sup> Bezüglich des Verhältnisses zur jakobitischen Tradition macht Johannes von Würzburg in seiner Beschreibung Bethaniens aus den 1160er Jahren

34 Zum Verhältnis der Jakobiten zu den Kreuzfahrern im allgemeinen s. Hamilton, *The Latin Church*, S. 189-199; J. Prawer, Social Classes in the Crusader States: "The Minorities", in: *A History of the Crusades*, hrsg. v. K. M. Setton, Bd. 5: The Impact of the Crusades on the Near East, hrsg. v. H. W. Hazard u. N. P. Zacour, Madison/Wisconsin u. London 1985, S. 76-82. Die Jakobiten profitierten offensichtlich von der Benachteiligung, die den Melkiten durch die Kreuzfahrer widerfuhr. Dies veranschaulicht die Übernahme des Dorfes Dair ʿDakariya, das vermutlich früher den Melkiten gehörte, s. o. Anm. 27 u. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 88f.

35 Die Bezeichnung als Haus Simons des Pharisäers findet sich z.B. bei Michael, in: Martin, *Les Premiers Princes Croisés*, S. 59, sowie bei Romanos, in: Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 85 Anm. 45. Auch in der Abū l-Makārim zugeschriebenen *Geschichte der Kirchen und Klöster* ist vom *bait sim'an al-farisi* die Rede, München, cod. arab. 2570, fol. 137r.

36 Vgl. die Zusammenstellung der Quellen in D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jerusalem 1955<sup>2</sup> (ND 1982), Nr. 586-603, S. 368-378. Einen kurzen Überblick über die westliche Auslegung der entsprechenden Bibelstellen gibt V. Saxer, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du moyen âge*, Auxerre u. Paris 1959, S. 1-6. Vgl. auch G. Constable, *The Interpretation of Mary and Martha*, in: ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, S. 1-141.

37 B. Z. Kedar, Gerard of Nazareth, a Neglected Twelfth-Century Writer in the Latin East. A Contribution to the Intellectual and Monastic History of the Crusader States, in: *Dumbarton Oaks Papers* 37 (1983), S. 55-77; A. Jotischky, Gerard of Nazareth, Mary Magdalene and Latin Relations with the Greek Orthodox in the Crusader East in the Twelfth Century, in: *Levant* 29 (1997), S. 217-226. Ich danke Andrew Jotischky für diesen Hinweis.

darauf aufmerksam, daß es in Jerusalem eine Maria Magdalena-Kirche gebe, von der die dort ansässigen *monachi jacobitae* versicherten, sie befinde sich an der Stelle des Hauses Simons des Aussätzigen.<sup>38</sup> Offenbar setzt Johannes hier die beiden Simons miteinander gleich, um so den Bericht von Lukas mit Matthäus und Markus zu harmonisieren. Durch die Lokalisierung des Hauses Simons des Pharisäers in Jerusalem unterschieden die Jakobiten aber gerade die von Lukas erwähnte anonyme Sünderin von der bei Matthäus und Markus genannten Frau, die zu Jesus in das Haus Simons des Aussätzigen in Bethanien kam. Auch die in Joh. 12, 3 erwähnte Maria von Bethanien, die Schwester Marthas, wurde von ihnen nicht mit Maria Magdalena identifiziert, wie Johannes von Würzburg berichtet.<sup>39</sup> Tatsächlich stürzte die Konfrontation mit der jakobitischen Tradition Johannes von Würzburg in eine gewisse Verwirrung über die Interpretation der unterschiedlichen Berichte der vier Evangelisten.<sup>40</sup> Im Gegensatz zu den Griechen scheinen aber die Jakobiten über diese Frage keine Kontroverse mit den Lateinern geführt zu haben, obwohl sie mit ihrer Magdalenen-Kirche unmittelbar betroffen waren.<sup>41</sup> Die Mehrdeutigkeit der biblischen Belege sowie die »Spezialisierung« auf den Ort des bei Lukas 7, 36-50 beschriebenen Ereignisses, wodurch zumindest eine direkte Konfrontation mit den Kreuzfahrern vermieden wurde, dürfte es den Jakobiten erleichtert haben, ihre Ansprüche aufrecht zu erhalten.

Nach der Eroberung Jerusalems durch Saladin 1187 änderte sich die Lage für die Jakobiten in Jerusalem schlagartig. Der jakobitische Erzbischof Athanasius Šlibō (gest. 1192/93) mußte wohl auf Drängen Saladins wegen seiner engen Beziehungen zu den Kreuzfahrern Jerusalem verlassen. Anschließend wurde er von seinem Bruder, dem amtierenden Patriarchen Michael dem Syrer, als dessen »*vicaire*« in das lateinisch beherrschte Antiochia geschickt. Auch sein Nachfolger Ignatius V. Sōhdō trat sein Amt im Exil an. Ob er je nach Jerusalem zurückkehren konnte, ist nicht bekannt.<sup>42</sup> St. Maria Magdalena ging

38 Johannes von Würzburg, hrsg. v. R. B. C. Huygens, in: *Peregrinationes tres* (Corpus Christianorum cont. med. 139), Turnhout 1994, S. 111.

39 Johannes v. Würzburg, S. 111. Vgl. allem. V. Saxer, Les saintes Marie Madeleine et Marie de Bethanie dans la tradition liturgique et homiletique orientale, *Revue des sciences religieuses* 32 (1958), S. 1-37.

40 Johannes v. Würzburg, S. 112: »*doctores nostri unam et eandem quae unxit pedes et caput Jesu dicunt fuisse Mariam et eandem Lazari sororem et quandoque peccatricem. Veruntamen lectio evangelii de hoc eodem facto valde est implicata et etiam diligentem auditorem reddit dubium de hoc, ...*«. Denjenigen, die es genauer wissen wollten, gibt Johannes von Würzburg, a. a. O., den Rat, selbst ins Heilige Land zu reisen, um »*a prudentioribus incolis terrae huius ordinem et veritatem rei gestae*« zu erfragen.

41 Zum eigentlichen Grund für den griechisch-lateinischen Disput, der sich nicht um Ansprüche auf bestimmte mit Maria Magdalena verbundene Orte drehte, s. Jotischky, Gerard of Nazareth, S. 222-225.

42 Michael Syrus, *Chronique*, Bd. 3, S. 409 u. 411f., Bd. 4, S. 736 u. 738. Von Athanasius heißt es dort zu seinem Tod in Antiochia: »*il fut honoré ... même par les Francs ...*«, a. a. O. Bd. 3, S. 412,

den Jakobiten dabei offenbar verloren und wurde schließlich im Jahr 1197 in eine Madrasa umgewandelt, die nach ihrem Stifter Fāris ad-Dīn Abū Saʿīd Maimūn al-Madrasa al-Maimūniya hieß.<sup>43</sup> Während sich die Maimūniya später vermutlich nur auf den von Ignatius III. errichteten Hof für Pilger beschränkte<sup>44</sup>, gehörte zunächst auch das Kirchengebäude zum Komplex der Madrasa, analog zur Umwandlung der St. Anna-Kirche zusammen mit dem ihr angeschlossenen Kloster. Dementsprechend bezeichnet Muğīr ad-Dīn die Madrasa al-Maimūniya als eine »*kanīsa min bināʾ ar-rūm*«, als eine von den Byzantinern errichtete Kirche, wobei er hier die Jakobiten mit den Griechisch-Orthodoxen verwechselt.<sup>45</sup>

Ein letztes Mal übernahmen die Kreuzfahrer die Herrschaft in Jerusalem für die Zeit von 1229 bis 1244 durch den Vertrag Kaiser Friedrichs II. mit dem aiyūbidischen Sultan al-Kāmil. Offenbar mußten die Muslime dabei alle ihre religiösen Einrichtungen in Jerusalem, die außerhalb des Ḥaram aš-Šarīf, des Tempelbezirks, lagen, aufgeben, und somit auch die Madrasa al-Maimūniya.<sup>46</sup> Bemerkenswerterweise übertrugen die Lateiner nun die Maria Magdalena-Kirche und das dazugehörige Kloster nicht etwa lateinischen Mönchen, die allerdings nicht sehr zahlreich nach Jerusalem zurückkehrten<sup>47</sup>, sondern den Jakobiten. Bar Hebräus erwähnt für 1237, daß der damalige jakobitische Patriarch von Antiochia zu Besuch nach Jerusalem kam und im Maria Magdalena-Kloster wohnte, wo zu dieser Zeit 70 Mönche lebten.<sup>48</sup> Das gute Verhältnis der Jakobiten zu den Lateinern hatte somit auch im 13. Jahrhundert noch Bestand.

Nachdem die Ḥwārizmier Jerusalem 1244 erobert und geplündert hatten, geriet Jerusalem zunächst wieder unter aiyūbidische und dann ab 1250 unter

Bd. 4, S. 738. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 92f.; Hamilton, *The Latin Church*, S. 198.

43 Muğīr ad-Dīn, *al-Uns al-ğalīl*, Bd. 2, Amman 1973, S. 48. Die schon erwähnte Aufzählung Abū l-Makārims der den Monophysiten gehörenden Kirchen in Jerusalem, zu denen er auch St. Maria Magdalena zählt, muß sich daher auf die Zeit vor 1187 beziehen, s.o. S. 83f. Michael Syrus, *Chronique*, Bd. 3, S. 386, Bd. 4, S. 723, bezeichnet St. Maria Magdalena in der zwischen 1193 und 1196 verfaßten Ergänzung seiner Chronik als das Kloster, »... *que nous possédions à Jérusalem*.« Palmer, *The History of the Syrian Orthodox*, Part Two, S. 93, vermutet, daß St. Maria Magdalena schon bei der Eroberung Jerusalems konfisziert wurde, da Saladins Truppen die Stadtmauer nicht weit von der Kirche durchbrochen hätten. K. J. Asali, *Māʾāhid al-ʾilm fi l-bait al-maqdis*, Amman 1981, S. 283, zeigt, wie der ursprüngliche Name al-Maimūniya Ende des 19. Jahrhunderts bei der Gründung einer Schule an der Stelle der alten Madrasa durch die osmanische Verwaltung zu al-Maʾmunīya verändert wurde.

44 S. dazu unten S. 96.

45 Muğīr ad-Dīn, *al-Uns al-ğalīl*, Bd. 2, S. 48. Zur Umwandlung von St. Anna s. Sh. Tamari, *Sulla conversione della chiesa di Sant' Anna a Gerusalemme nella Madrasa aš-Šalāhiyya*, in: *Rivista degli studi orientali* 43 (1968), S. 327-354.

46 H. L. Gottschalk, *al-Malik al-Kāmil von Aegypten und seine Zeit*, Wiesbaden 1958, S. 156-159.

47 Hamilton, *The Latin Church*, S. 258-261.

48 Bar Hebräus, *Chronicon ecclesiasticum*, hrsg. u. übers. v. J. B. Abeloos u. T. J. Lamy, Bd. 2, Paris u. Louvain 1877, S. 654.

mamlükische Herrschaft. Wann St. Maria Magdalena wieder in die Madrasa al-Maimūnīya zurückverwandelt wurde, ist allerdings unklar. Für eine Rückverwandlung erst in der Mitte des 14. Jahrhunderts spricht, daß der Pilger Francesco Pipinus 1320 vom Haus Simons des Pharisäers lediglich berichtet: »... *et est ibi ecclesia constructa in honore ipsius beate maria magdalene.*«<sup>49</sup> Auf Klostergebäude oder den Hof für die Pilger geht Pipinus nicht ein. St. Anna beschreibt er dagegen mit folgenden Worten: »... *et est ibi ecclesia pulchra edificata in honore ipsius beati Anne et est ibi munasterium valde pulcrum quod occupant Seraceni.*«<sup>50</sup> Das Schweigen von Pipinus zu einer muslimischen Besetzung St. Maria Magdalenas könnte darauf hinweisen, daß die Kirche und die restlichen Gebäude zu dieser Zeit noch von den Jakobiten genutzt wurden. Vielleicht ist den Jakobiten Ähnliches widerfahren wie den Franziskanern, die sich ab den 1340er Jahren einer zunehmend christenfeindlichen Politik gegenübersehen. Wurde ihnen noch um 1335 die Zionskirche zur Gründung eines Klosters überlassen, mußten sie schließlich nach 1365 als Reaktion auf den Kreuzzug König Peters I. von Zypern ihren Besitz vorübergehend aufgeben. Um 1372 wurde den Franziskanern dann wieder die Rückkehr auf den Zionsberg erlaubt.<sup>51</sup> Tatsächlich ist die neue jakobitische Niederlassung in Jerusalem, das St. Thomas-Kloster, als Sitz der Jakobiten erst ab 1353 belegt.<sup>52</sup>

Die früheste Erwähnung der Madrasa al-Maimūnīya nach 1244 findet sich in vier Urkunden aus dem Archiv des Ḥaram aš-Šarīf. Es handelt sich dabei um vier Besitzstandslisten verstorbener Personen unter Angabe der jeweiligen Erben.<sup>53</sup> Die älteste Urkunde ist auf den 16. November 1391 datiert, die restlichen Urkunden stammen aus den Jahren 1393 bzw. 1394.<sup>54</sup> In den Nrn. 107 und 767/a wird die Maimūnīya nur nebenbei erwähnt: Der Wohnort der Verstorbenen befand sich in Nähe der Maimūnīya. Im Dokument Nr. 627 wird die Madrasa als *sakan*, als Wohnsitz der Fāṭima bint Aḥmad b. ʿAlī aus einem nicht näher zu identifizierenden Dorf angegeben.<sup>55</sup> Als Erbe ist ihr Mann eingesetzt, der

49 F. Pipinus, *Itinerario ai Luoghi Santi*, hrsg. v. L. Manzoni, in: *Di Frate Francesco Pipini da Bologna notizie inedite raccolte*, Bologna 1896, S. 76.

50 Pipinus, *Itinerario ai Luoghi Santi*, S. 74.

51 L. Lemmens, *Die Franziskaner im Heiligen Lande*, 1. Teil: *Die Franziskaner auf dem Sion (1335-1552)* (Franziskanische Studien Beiheft 4), Münster 1925<sup>2</sup>, S. 57-64; J. Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Franciscan Institute Publications-History Ser. 4), Oxford 1968, S. 436f.

52 Dies geht aus einem Kolophon der Handschrift Paris BN syr. 245 hervor, die 1353/54 im St. Thomas-Kloster abgefaßt wurde, H. Zotenberg, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1874, S. 201; Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 30 m. Anm. 62.

53 D. Little, *A Catalogue of the Islamic Documents from al-Ḥaram aš-Šarīf in Jerusalem* (Beiruter Texte und Studien 29), Beirut 1984, S. 59f.

54 Little, *A Catalogue*, Nr. 107, S. 70, vom 16. November 1391; a. a. O., Nr. 767/a, S. 167, vom Januar 1393; a. a. O., Nr. 627, S. 182f., vom 8. Mai 1393; a. a. O., Nr. 728, S. 186, vom April 1394.

55 Little, *A Catalogue*, S. 182f., der Name des Dorfes wird dort ohne Diakritika wiedergegeben. H.

ebenfalls in der Madrasa wohnt. In Nr. 728 wird als Wohnort das Dār al-Madrasa al-Maimūnīya nahe dem Dār Šams ad-Dīn Muḥammad Abū Wālī (?) genannt.<sup>56</sup> Offenbar befand sich dieses Haus im Besitz der Madrasa. Auch der Lehrbetrieb wurde in der Madrasa wieder aufgenommen: Um 1400 ist Šaraf ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān b. Muḥammad b. Ismāʿīl b. ʿAlī al-Qarqašandī (782-826 H. / 1380/81-1422/23 n.Chr.) als Leiter der Rechtsstudien an der Maimūnīya belegt.<sup>57</sup> Der deutsche Pilger Stephan von Gumpenberg berichtet schließlich für 1449 im Anschluß an die Beschreibung von St. Anna: »... darnach giengen wir an die Statt da Maria Magdalene ihre Sünde vergeben ward / da ist auch ein schöne Kirch gewesen / aber es ist nun ein Heydenhaus / man läst keinen Christen dareyn /...«<sup>58</sup>

Die bisher angeführten Berichte westlicher Pilger zeigen, wie die ursprünglich jakobitische Magdalenenkirche vom 12. Jahrhundert an immer wieder von einzelnen lateinischen Christen besucht wurde. Die Umwandlung von St. Maria Magdalena in eine Madrasa beeinträchtigte dabei die Verehrung durch die Pilger in keiner Weise. Eine bemerkenswerte Abweichung findet sich in der Beschreibung der verschiedenen Orte der Heilsgeschichte in der Nähe der heutigen *via dolorosa* durch Felix Faber, dessen Reisebericht aus dem Jahr 1483 stammt. Nach der Besichtigung des Hauses des Pontius Pilatus, das an der *via dolorosa* liegt, gingen Felix Faber und seine Begleiter weiter: »et per vicum progressi venimus ad alium vicum, qui de illo sursum ducit per ascensum, et derelicto vico, per quem de monte Calvariae descenderamus, vicum illum ascendimus, ...«, bis sie zum Haus des Herodes gelangten. Bei dieser Gasse handelt es sich um die Straße, in der sich auch die Maimūnīya befand.<sup>59</sup> Nach Besichtigung des von Muslimen bewohnten Herodeshauses wandte sich Felix Faber und seine Gruppe zum Haus Simons des Pharisäers, wo Maria Magdalena ihre Sünden vergeben wurden: »Festine domum Herodis dereliquimus, ..., et in vicum pristinum descendimus, et ante fores cujusdam domus [Simonis Pharisei] substitimus ...«<sup>60</sup> Anstatt

Lutfi, *al-Quds al-Mamlūkiyya, A History of Mamlūk Jerusalem Based on the Haram Documents*, Berlin 1985, S. 254, unterscheidet zwischen dem eigentlichen Wohnsitz, *as-sakan*, von ihr mit *dwelling* übersetzt, und dem Wohnhaus, *ad-dār*. Dabei besteht ein Haus aus mehreren Wohnungen, in denen jeweils mehrere verschiedene Personen ihren *sakan* haben können.

56 Little, *A Catalogue*, S. 186.

57 as-Saḥāwī, *ad-Dawʿ al-lāmiʿ fi ʿayān al-qarn at-tāstʿ*, Bd. 4, Kairo 1934, S. 122; Asali, *Māʾāhid al-ilm*, S. 284; bei Muḡīr ad-Dīn, *al-Uns al-ḡalīl*, Bd. 2, S. 139, wird das Todesdatum mit dem Šafar des Jahres 821/1418 im Alter von »ungefähr 50 Jahren« angegeben. Seine Tätigkeit in der Madrasa al-Maimūnīya erwähnt Muḡīr ad-Dīn nicht.

58 Stephan von Gumpenberg, in: Feyerabend, *Bewährtes Reisebuch des Heiligen Landes*, o. O. 1659, S. 444; ebd. heißt es zu St. Anna: »Unnd ober Sancti Anna Grab/ das ist gar ein schön Kloster gewesen/ aber die Heyden habens jetzt innen/ daß kein Bilgram dareyn kommen mag.«

59 S. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 2, S. 453f., zur Lage des Hauses des Herodes, das mit dem Kloster Dair al-ʿAdas zu identifizieren ist.

60 Felix Faber, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti Peregrationem* (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart 2), hrsg. v. K. O. Hassler, Bd. 1, Stuttgart 1843, S. 363.

vom Herodeshaus dieselbe Gasse weiter bergauf zu gehen, stiegen sie also wieder zur *via dolorosa* hinab, in der offenbar das von Felix Faber beschriebene Haus Simons des Pharisäers lag. Es handelte sich damit eindeutig nicht um die ehemalige St. Maria Magdalena-Kirche der Jakobiten, auch wenn sich nicht klären läßt, wo genau das von Felix Faber besuchte Haus stand. Erst mit der Aufnahme in die von den Franziskanern begründete *via dolorosa* läßt sich die Neulokalisierung des Hauses des Pharisäers durch die europäischen Pilger im 16. und zu Beginn des 17. Jahrhundert festlegen. In den bildlichen Darstellungen und in den Beschreibungen der damaligen *via dolorosa* wird das Haus des Pharisäers, in dem Maria Magdalena Christi Füße mit ihrem Haar trocknete (Lukas 7, 36-50), bei der heutigen V. Station an der Kreuzung der *via dolorosa* mit dem *ṭarīq al-wād* lokalisiert.<sup>61</sup>

Die Erinnerung an den früheren Ort ging jedoch nicht verloren. So ist auf einer Jerusalemkarte aus Genua von 1588 zwar die »*Casa del Fariseo*« am neuen Platz auf der *via dolorosa* vermerkt. Gleichzeitig ist aber ungefähr an der Stelle, wo sich die Maria Magdalena-Kirche befand, eine »*Chiesa altre uolte de Soriani hora moschea de Turchi*« eingezeichnet.<sup>62</sup> Daß die Befürworter der Neulokalisierung in Rechtfertigungszwang kamen, zeigt die Beschreibung des Heiligen Landes von Quaresmio aus dem Jahr 1626. Quaresmio diskutiert das Problem ausführlich, stellt die beiden Orte gegenüber und kommt mit Berufung auf eine falsch verstandene Bemerkung von Wilhelm von Tyrus zu dem Schluß, die Lokalisierung an der *via dolorosa* sei die ursprüngliche.<sup>63</sup> Dennoch setzte sich die vollständige Adaption dieser jakobitischen Tradition durch die westeuropäischen Christen, die die dauerhafte Eingliederung in die *via dolorosa* bedeutet hätte, nicht durch. Ab Mitte des 17. Jahrhunderts wurde nur noch die alte St. Maria Magdalena-Kirche als Schauplatz der Ereignisse von Luk. 7, 36ff. gezeigt.<sup>64</sup>

Was die Madrasa al-Maimūnīya betrifft, so scheint sie im Laufe des 15. Jahr-

61 So z. B. in den Beschreibungen der *via dolorosa* von Bonifacius de Stephanis, der von 1552-1564 im Heiligen Land war, in: *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Nr. 920, S. 604f., und von Bernardo Amico von 1619, *Plans of the Sacred Edifices of the Holy Land* (Studium Biblicum Franciscanum collectio major 10), hrsg. u. übers. v. T. Bellorini u. E. Hoade, Jerusalem 1953, S. 84, mit ausdrücklichem Bezug auf Luk. 7, 36-50. Dort findet sich auch ein Plan der *via dolorosa*. Es sei darauf hingewiesen, daß an der V. Station heute mit Simeon von Kyrene ebenfalls ein Simon verehrt wird.

62 R. Röhricht, Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7. bis 16. Jahrhundert, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 15 (1892), S. 815f. u. Tafel 6.

63 F. Quaresmio, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, Bd. 2, hrsg. v. A. P. F. Cypriano de Tarvisio, Venedig 1882, S. 76b-77a; Quaresmio bezieht dabei fälschlicherweise den Bericht Wilhelms von Tyrus, *Chronicon* (Corpus Christianorum cont. med. 63A), hrsg. v. R. B. C. Huygens, Bd. 2, Turnhout 1986, S. 815f., über die vor 1081 erfolgte Gründung eines Maria Magdalena-Nonnenklosters durch die Amalfitaner auf die jakobitische Maria Magdalena-Kirche; vgl. Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, Bd. 2, S. 262f.

64 Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444.

hunderts in Schwierigkeiten geraten zu sein. Muğır ad-Dīn (gest. 1521/22), der sein Werk über Jerusalem und Hebron 1495 bis 1496 verfaßte<sup>65</sup>, widmet in seiner Beschreibung der religiösen Institutionen Jerusalems auch der Maimūnīya einen Absatz, den er mit folgenden Worten beschließt: »... zu unserer Zeit blieb ihre schöne Ordnung nicht bestehen, vielmehr wurde [die Madrasa] vernachlässigt.«<sup>66</sup> Diese Entwicklung wird bestätigt durch eine Bemerkung in den Registern der Jerusalemer Waqfverwaltung aus dem Jahr 947 / 1540/41, wonach Steine aus dem Mauerwerk der Maimūnīya für Instandsetzungsarbeiten an der Madrasa at-Tankizīya verwandt wurden.<sup>67</sup> Dieser Zustand des Verfalls dauerte bis ins 17. Jahrhundert hinein an, heißt es doch bei Quaresmio zur ursprünglichen St. Maria Magdalena: »... *constructa fuit magna et pulchra ecclesia cum monasterio, quae etsi majori ex parte diruta sit, nihilominus superiorem partem adhuc integram habet, et a turcis inhabitatur*...«<sup>68</sup> Unklar bleibt, in welcher Form die Madrasa zur dieser Zeit noch bestand. Vielleicht handelte es sich bei den genannten Bewohnern auch nur um Privatleute. In den Quellen findet die Maimūnīya als solche erst ab 1080 / 1669/70 wieder Erwähnung, als offensichtlich eine Wiederbelebung der Madrasa versucht wurde. In den Registern der Waqf-Verwaltung sind dazu zwei Dokumente aus diesem Jahr verzeichnet. Im ersten wird eine Neuverteilung der Gehälter für die Angestellten und Angehörigen der Madrasa festgelegt, da das Einkommen zu niedrig war, um diese Ausgaben in der bisherigen Form zu decken.<sup>69</sup> Im zweiten Dokument wird das Einkommen der Maimūnīya aus dem Jahr 1079 / 1668/69 mit 140 Piastern angegeben, wovon 55 Piaster nach der Verteilung des Geldes durch den *mutawallī*, den Leiter der Madrasa, Muḥammad ibn Ḥāfiz ad-Dīn as-Surūrī, übrigblieben, die für erste nötige Restaurationsarbeiten verwendet werden sollten. Im folgenden wird dann eine genaue Beschreibung der Schäden an der Madrasa gegeben. Genannt werden zwei östliche Räume (*īwānān šarqān*) sowie ein nördlicher, deren Mauern z. T. schon eingestürzt waren oder einzustürzen drohten. Bei einem der östlichen Räume fehlte schon die Decke. Im südlichen *īwān*, in dem sich die Moschee der Madrasa befand, mußte nur der Boden neu mit Sand aufgeschüttet werden. Weiterhin waren das alte hölzerne Eingangstor der Madrasa sowie neun weitere Tü-

65 M. H. Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, Buckhurst Hill 1987, S. 57; D. P. Little, Mujir al-Din al-Ulaymi's Vision of Jerusalem in the Ninth/Fifteenth Century, in: *Journal of the American Oriental Society* 115 (1995), S. 237-247.

66 Muğır ad-Dīn, *al-Uns al-ğalīl*, Bd. 2, S. 48: » *wa-lam yabqa lahā niẓām fī ʿaṣrina bal šarat min al-muḥmalāt*.«

67 Burgoyne, *Mamluk Jerusalem*, S. 228; Siğill 13, S. 260.

68 Quaresmio, *Historica, theologica et moralis Terrae Sanctae elucidatio*, S. 76b. Weitere Pilgerberichte aus dem 17. Jahrhundert mit ähnlichen Angaben zitiert Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444.

69 Siğill 171, S. 330 Nr. 1. Für die Erlaubnis zur Einsicht in die Aufzeichnungen der Waqfverwaltung und Hilfe beim Lesen dieser Dokumente danke ich Herrn Khader Salameh.

ren zu erneuern oder auszubessern. Die Gesamtkosten für die Reparaturarbeiten werden mit 300 Piastern beziffert.<sup>70</sup> Aufgrund dieser Schilderung scheint sich die Madrasa zu diesem Zeitpunkt auf den von Ignatius III. errichteten Hof von St. Maria Magdalena beschränkt zu haben. Tatsächlich wird St. Maria Magdalena 1674 von dem französischen Reisenden Michael Nau als »*maintenant presque toute abbatuë*« bezeichnet, so daß damit kaum der fünf Jahre zuvor noch recht gut erhaltene südliche *ṭwān* der Maimūnīya gemeint sein kann.<sup>71</sup> Die Kirche wird wohl im 16. Jahrhundert aus dem Gesamtkomplex der Madrasa ausgeschieden sein, wofür die schlechte wirtschaftliche Lage der Stiftung verantwortlich gewesen sein dürfte.

Bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ist die weitere Existenz der Madrasa al-Maimūnīya belegt<sup>72</sup>, im 19. Jahrhundert wurde sie dann endgültig aufgegeben. Titus Tobler beschreibt anschaulich, in welchem desolaten Zustand sich die Gebäude zur Zeit seiner Besichtigung um 1850 befanden. Ein Teil wurde von einem Töpfer als Werkstatt genutzt. Dieser Töpfer galt dann auch als Eigentümer des Geländes, das er 1887 an die osmanische Stadtverwaltung verkaufte, da sein Geschäft aufgrund französischer Importe eingegangen war. Die Stadtverwaltung ließ daraufhin die Reste von St. Maria Magdalena abtragen und errichtete an deren Stelle die erste Mittelschule Jerusalems, wobei man von muslimischer Seite darauf bedacht war, jedes Anzeichen einer früheren christlichen Nutzung der Gebäude zu verheimlichen.<sup>73</sup> Erst jetzt geriet die von den Jakobiten im 9. Jahrhundert begründete Maria Magdalena-Tradition, die sich bis dahin gegen alle Veränderungen behauptet hatte, in Vergessenheit.

## 2. St. Thomas

Die 1170 erstmals erwähnte Kirche St. Thomas Alemannorum gehörte vermutlich zum Besitz des Deutschen Hospitals.<sup>74</sup> Die heute noch teilweise erhaltene,

70 Sigill 171, S. 330 Nr. 2.

71 M. Nau, *Voyage nouveau de la Terre Sainte*, Paris 1757, S. 217f.; zitiert nach Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 444 Anm. 4.

72 Asali, *Māʾāhid al-ilm*, S. 283f., listet eine Reihe von Leitern der Madrasa und Lehrern aus dieser Zeit auf. Außerdem wird die Maimūnīya noch in zwei Dokumenten von 1123 / 1711 und 1205 / 1791 erwähnt, in denen es um die Verteilung von Geldern auf die verschiedenen religiösen Institutionen in Jerusalem geht, abgedruckt in: *Waṭāʾiq maqdisīya taʾriḥīya*, hrsg. v. K. J. Asali, Bd. 3, Amman 1989, Nr. 55 S. 78 u. Nr. 43 S. 60.

73 C. Schick, *A Jerusalem Chronicle*, in: *Palestine Exploration Fund Quaterly Statements* 19 (1887), S. 158f.; Asali, *Māʾāhid al-ilm*, S. 238f., mit der weiteren Geschichte der Schule.

74 St. Thomas Alemannorum wird dabei nur beiläufig in einer Liste von Backstuben erwähnt, in: R. Röhrich, *Regesta regni Hierosolymitani*, Innsbruck 1893 (ND New York 1960), Nr. 421 S. 109; M.-L. Favreau-Lillie, *Studien zur Frühgeschichte des Deutschen Ordens* (Kieler historische Studien 21), Stuttgart 1974, S. 14f. u. 88f. K. u. S. Bieberstein, *St. Thomas Alemannorum oder St. Peter ad Vincula? Zur historischen Identifizierung einer wiederentdeckten Kreuzfah-*

recht bescheidene Thomas-Kirche, bei der es sich um einen typischen Kreuzfahrerbau des 12. Jahrhunderts handelt, befindet sich direkt nördlich des armenischen Jakobs-Klosters. 1229 nach der Rückgewinnung Jerusalems wird die Kirche in einer Schenkungsurkunde Kaiser Friedrichs II. für den Deutschen Orden nochmals erwähnt.<sup>75</sup> Nachdem die Kreuzfahrer Jerusalem 1244 endgültig verloren hatten, ging die Kirche, wie schon erwähnt, vermutlich in der Mitte des 14. Jahrhunderts in den Besitz der Jakobiten über.<sup>76</sup> 1430 ist die Stiftung eines Buches mit liturgischen Texten zu Taufe, Eheschließung und für Begräbnisfeiern für St. Thomas vom jakobitischen Patriarchen von Antiochia Basileios Simon, dem letzten Vertreter des kilikischen Gegenpatriarchats, belegt.<sup>77</sup> Derselbe Basileios schenkte dem Thomas-Kloster auch eine Handschrift des Nomokanons des Bar Hebräus.<sup>78</sup> Offenbar bestand in der Jerusalemer Gemeinde eine Nachfrage nach solchen für das Alltagsleben relevanten Texten. Berücksichtigt man weiter, daß im syrischen Kloster auch Bücher produziert wurden<sup>79</sup>, so scheint sich die jakobitische Gemeinde von Jerusalem zu dieser Zeit in gutem Zustand befunden zu haben. Nach Meinardus residierte außerdem Patriarch Basileios Si-

rerkerche in der Altstadt Jerusalems, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 104 (1988), S. 153f. Zur Architektur der Kirche s. Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 4, S. 950-953.

75 J. L. A. Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, Bd. 3, Paris 1854, S. 127. Die »ecclesia S. Thomae« war dabei nicht Gegenstand der Schenkung und wird in der Urkunde nur als topographische Angabe zur näheren Bestimmung des geschenkten Hauses erwähnt. Daß die Kirche 1229 wieder in den Besitz des Deutschen Ordens übergang, kann nur vermutet werden. Die von K. u. S. Bieberstein, *St. Thomas Alemannorum*, S. 153 Anm. 10 u. Anm. 11, getrennt angeführten Urkunden *Regesta regni Hierosolymitani* Nr. 1010, S. 265, und Huillard-Bréholles, *Historia diplomatica Friderici Secundi*, Bd. 3, S. 126f., sind identisch.

76 S. o. S. 92.

77 Die Angabe von Palmer, *The History of the Syrian Orthodox* (Part One), S. 30 Anm. 62, daß die Schenkung nach einem Vermerk in der betreffenden Handschrift Damaskus 5/23 (olim Jerusalem 117) auf Ignatios Hadāya zurückgeht, beruht auf einem Versehen Kaufholds. Der Vermerk findet sich im ebenfalls von Y. Dölabānī erstellten Katalog der Damaszener syrischen Handschriften, s. die Übersetzung des Katalogs: *Catalogue des manuscrites de la bibliothèque du patriarcat syrien à Homṣ (auj. à Damas)* von R. Lavenant, S. Brock u. S. K. Samir, in: *Actes du 4<sup>e</sup> congrès international d'études arabes chrétiennes*, Bd. 2, = *Parole de l'Orient* 19 (1994), S. 578. Nach Information von Prof. Kaufhold ist der syrische Wortlaut des Schenkungsvermerk aus der früher in Jerusalem befindlichen Handschrift Nr. 117 (= Damaskus 5/23) mit Nennung des Patriarchen Basileios in Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 274f., abgedruckt.

78 St. Markus Jerusalem 208, Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 413 (Hinweis von H. Kaufhold).

79 So wurde die in Anm. 52 genannte Handschrift Paris BN syr. 245 in St. Thomas erstellt. Die im Katalog nicht näher datierte Handschrift Paris BN syr. 213 ist vermutlich eine dort erstellte Abschrift von Paris BN syr. 245, s. Zotenberg, *Catalogue*, S. 201 u. 164f. Die Handschrift Jerusalem Markuskloster 96 wurde 1417/18 ebenfalls in St. Thomas produziert, s. A. Baumstark, *Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*, in: *Oriens Christianus* N.S. 1 (1911), Nr. 10 S. 108.

mon bei einer Jerusalemreise in St. Thomas. Während seines Aufenthaltes verstarb er und soll 1444 in der Thomas-Kirche beigesetzt worden sein.<sup>80</sup>

Neben diesen Erwähnungen von St. Thomas wäre noch eine bislang unveröffentlichte Urkunde aus dem Archiv des griechisch-orthodoxen Patriarchats zu nennen. Dabei handelt es sich um einen Mietvertrag zwischen den Armeniern und den Orthodoxen aus dem Jahr 804 / 1401/02, in dem bei der Beschreibung des Umfangs des armenischen Jakobsklosters auch das Kloster der Jakobiten genannt wird: »*Im Norden (des armenischen Klosters) verläuft die Gasse in ihrer ganzen Länge an dem Kloster der Syrer entlang.*«<sup>81</sup>

1451/52 verloren die Jakobiten St. Thomas an die Muslime. Der syrische Priester Addai, der 1491/92 Jerusalem besuchte, berichtet dazu: »*In that year the Muslims arose and took our church of Mōr Thomas and made it into a mosque; (this church had been a part) of the upper monastery (and they sequestered it) from the tenancy of that accursed monk Barṣawmō, the son of Ephrem, who became a son of Hagar (i.e. a Muslim).*«<sup>82</sup> Der Versuch, durch einen Einspruch am Hof der mamlūkischen Sultane in Kairo die Kirche zurückzugewinnen, scheiterte, da die Kirche schon von den Muslimen umgewandelt worden war »*into a place for their worship (bēt masgədhūn)*«.<sup>83</sup> Muḡīr ad-Dīn stellt die Enteignung der Thomas-Kirche in einen größeren Zusammenhang, indem er anführt, daß die Christen in diesem Jahr besonders schwer bedrängt wurden. Neben der muslimischen Besetzung des Davidsgrabes wurde dabei auch »*der Gebetsraum vom Kloster der Syrer abgetrennt, worauf man ihn dem Šaiḥ Muḥammad al-Muṣammir übergab*«, der St. Thomas als *zāwiya*, also als Moschee, Versammlungsort und Wohnraum für sich und seine Anhänger nutzte.<sup>84</sup> Welche Rolle Barṣawmō dabei tatsächlich spielte, ist unklar. Daß er aber der einzige verblie-

80 So Meinardus, *The Syrian Jacobites*, S. 67, der sich allerdings lediglich auf eine unveröffentlichte Studie des Sekretärs des syrischen Markusklosters in Jerusalem Bahnām Ġaḡḡawī von 1955, stützt. Prof. Kaufhold machte mich auf eine Notiz zum Tod des Basileios in der Handschrift Cambridge syr. Dd.3.8/2 aufmerksam, s. W. Wright u. S. A. Cook, *A Catalogue of the Syriac Manuscripts Preserved in the Library of the University of Cambridge*, Bd. 2, Cambridge 1901, S. 990. Das Thomaskloster wird bei Wright nicht erwähnt.

81 Nr. IV A, 238,1, Z.11: »*wa-min aš-šamāl ad-darb bi-tamāmihi dair as-suryān.*« Im Katalog des Archivs von A. Tselikas, *Καταγραφή τοῦ ἀρχείου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων*, = *Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου Ε'* (1992), Athen 1992, S. 304, wird die Urkunde fälschlicherweise auf 640/1242 datiert; s. dazu die von mir beabsichtigte Edition dieser Urkunde.

82 Addais Einträge in das syrische *Book of Life* hat A. Palmer herausgegeben, übersetzt und kommentiert, in: *Monk and Mason on the Tigris Frontier, The Early History of Tūr 'Abdīn* (University of Cambridge oriental publications 39), Cambridge 1989, Mikrofiche Supplement H Nr. 18, syrischer Text: fol. L, S. 83.

83 Dieser Hinweis findet sich in der noch unveröffentlichten Vita des jakobitischen Patriarchen Johannes bar Šaillēh, Cambridge University Library, Dd. 3.8/1 fol. 86a-b, zitiert nach Palmer, *The History of the Syrian Orthodox* (Part One), S. 30 Anm. 66; zu Johannes bar Šaillēh s. u. S. 102.

84 Muḡīr ad-Dīn, *al-Uns al-ḡalīl*, Bd. 2, S. 98: »*wa-uḥriḡa al-masḡid min dair as-suryān wa-sullima li-š-šaiḥ Muḥammad al-Muṣammir wa-šāra zāwiya.*«

bene Mönch war, der nach seiner Konversion zum Islam die Kirche an die Muslime gab, wie es von Palmer dargestellt wird<sup>85</sup>, erscheint mir vor dem von Muğīr ad-Dīn geschilderten Hintergrund und in Anbetracht der Blüte der jakobitischen Gemeinde in St. Thomas unwahrscheinlich zu sein. Zudem ist in den genannten Quellen auffälligerweise nur von der Kirche St. Thomas bzw. vom Gebetsraum die Rede. Muğīr ad-Dīn unterscheidet ausdrücklich zwischen Gebetsraum und Kloster. Offensichtlich ging den Jakobiten nur die Kirche verloren. Wie lange sie von den Muslimen genutzt wurde, ist nicht bekannt. Schon Ende des 16. Jahrhunderts scheint sie stark beschädigt gewesen zu sein. Pilgerberichten des 17. Jahrhunderts zufolge konnte kein Muslim die offensichtlich nicht mehr genutzte Kirche betreten, ohne innerhalb weniger Tage sein Leben einzubüßen.<sup>86</sup>

Ihr Kloster konnten die Jakobiten dagegen behalten.<sup>87</sup> So wohnte 1455 der jakobitische Bischof von Damaskus, Dioskoros ibn ʿDauʿ an-Nabkī, im »Kloster Jerusalem«.<sup>88</sup> Bis 1470 war der spätere Patriarch Ignatios Nūḥ dessen Schüler in Jerusalem und erhielt von ihm das Mönchs-Schema und die Priesterweihe, bevor Dioskoros ihn mit sich in den Libanon nahm, um dort den Monophysitismus zu verbreiten.<sup>89</sup> Da St. Markus frühestens 1474 von den Jakobiten erworben wurde, muß es sich bei dem Wohnsitz des Dioskoros um das Thomas-Kloster handeln. 1483 besichtigte Felix Faber im Anschluß an das Haus des Markus ein anderes »domum Christianorum orientalium«. Dort wurde ihm im Hof eine Zisterne gezeigt, wo Christus dem Apostel Thomas erschienen sein soll.<sup>90</sup> Auch nach dem Erwerb von St. Markus blieb St. Thomas somit im Besitz der Jakobiten.<sup>91</sup> Nach Meinardus wurde Ende des 16. Jahrhunderts für kurze Zeit der inzwischen in St. Markus angesiedelte Sitz des Erzbischofs wieder nach St. Thomas zurückverlegt.<sup>92</sup> Yacoub Koriah Karkenny bietet zudem eine Paraphrase eines Dokuments des šarīʿa-Gerichtshofes in Jerusalem von

85 Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 30.

86 Tobler, *Zwei Bücher Topographie*, Bd. 1, S. 446; s. auch Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 30.

87 Entgegen der Auffassung von Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 32, und Meinardus, *The Syrian Jacobites*, S. 68.

88 G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (Studi e testi 147), Bd. 4, Città del Vaticano 1951, S. 6f. Anm. 1.

89 Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bd. 4, S. 8. Zu Dioskoros ibn ʿDauʿ an-Nabkī und Ignatios Nūḥ s. auch H. Kaufhold, Notizen über das Moseskloster bei Nabk und das Julianskloster bei Qaryatain in Syrien, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), S. 66f., sowie zu Dioskoros ders., Rezension zu J. M. Fiey, *Pour un Oriens Christianus Novus*, in: *Oriens Christianus* 79 (1995), S. 255.

90 Felix Faber, *Evagatorium*, Bd. 2, Stuttgart 1843, S. 122; K. u. S. Bieberstein, *St. Thomas Alemanorum*, S. 154f.

91 So wurde die Handschrift Vatikan syr. 259 1515 für St. Thomas erworben, s. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 32.

92 Meinardus, *The Syrian Jacobites*, S. 68f., unter Berufung auf Bahnām Ġağğāwī.

1030 / 1620/21, in dem das Thomas-Kloster als Eigentum der Jakobiten bezeichnet wird.<sup>93</sup>

Zu welchem Zeitpunkt schließlich auch das Kloster von den Muslimen übernommen wurde, ist nicht bekannt. Es scheint nicht von einer religiösen Institution genutzt worden zu sein. Meinardus vermutet, daß die Jakobiten wegen der drückenden Steuern der Osmanen gezwungen waren, Ende des 17. Jahrhunderts einige ihrer Besitzungen aufzugeben.<sup>94</sup> Vielleicht betraf dies auch das St. Thomas-Kloster. Jedenfalls soll nach Karkenny das weitgehend zerfallene Kloster 1838 von den Muslimen an die Anglikaner verkauft worden sein, die an dieser Stelle 1842 die heutige Christ Church errichtet hätten.<sup>95</sup> Diese Angabe erscheint mir insofern zweifelhaft, als sich die Christ Church selbst knapp 100 Meter nördlich der heute noch erhaltenen Reste der Thomas-Kirche befindet.

### 3. St. Markus

Nach der Tradition der syrisch-orthodoxen Kirche befindet sich die heute als St. Markus bekannte Kirche, der gegenwärtige Sitz des syrischen Erzbischofs von Jerusalem, an der Stelle des Abendmahlssaals. Dort sei auch an Pfingsten der Heilige Geist auf die Jünger herabgekommen. Außerdem wird St. Markus von der syrischen Gemeinde Jerusalems als die älteste Kirche der Christenheit bezeichnet. Als biblischer Beleg dafür wird die Episode aus der Apostelgeschichte 12, 1-17 angeführt.<sup>96</sup> Demzufolge begab sich Petrus nach seiner Verhaftung durch Herodes und seiner anschließenden wundersamen Befreiung zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes mit dem Beinamen Markus, wo sich ein Teil der Jünger zum Gebet versammelt hatte. Die anderen christlichen Kirchen stimmen dagegen darin überein, daß sich das Letzte Abendmahl und das Pfingstwunder in der Zionskirche, der »Mutter aller Kirchen«, auf dem Zionsberg außerhalb der heutigen Stadtmauer ereignet hätten.<sup>97</sup> Auf der Grundlage des be-

93 Y. Koriah Karkenny, *The Syrian Orthodox Church in the Holy Land*, Jerusalem 1976, S. 59.

94 Meinardus, *The Syrian Jacobites*, S. 69.

95 Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 58, ohne Quellenangabe. Wie Prof. Kaufhold mir freundlicherweise mitteilte, wurde die nach Karkenny, a. a. O., S. 57 Anm. 67, aus dem Thomas-Kloster stammende und auf 1788 datierte Handschrift St. Markus Jerusalem 118 nach Dolabany schon 1510 verfaßt. Die Handschrift 218 stammt zwar aus dem Jahr 1788 der Griechen (= 1477 n. Chr.), ein Hinweis auf das Thomaskloster findet sich nach Aussage von H. Kaufhold bei Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 419f., allerdings nicht.

96 S. dazu Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 42-47; dieser Text wurde wörtlich in das mehrsprachige Heft der syrisch-orthodoxen Kirche von Jerusalem »St. Mark's Church and Monastery in Jerusalem« übernommen, das in der Kirche an Besucher verkauft wird.

97 Vergl. die Darstellung der Geschichte von St. Zion bei Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, Paris 1922, S. 448-481, sowie die Zusammenstellung der relevanten Quellen bei Baldi, *Enchiri-*

kannten Quellenmaterials läßt sich allerdings der historische Ort, an dem diese Ereignisse der Heilsgeschichte stattgefunden haben, nicht mehr eindeutig bestimmen.<sup>98</sup>

Vom Anfang des 7. Jahrhunderts an entwickelte sich die Tradition, die Zionskirche sei an der Stelle des Hauses des Evangelisten Johannes errichtet worden. Dort habe Johannes die Gottesmutter Maria nach dem Tod Jesu bei sich aufgenommen, dort sei sie schließlich auch gestorben. Diese Tradition setzte sich bald allgemein durch.<sup>99</sup> Theodor Zahn macht dagegen darauf aufmerksam, daß schon Anfang des 6. Jahrhunderts der Archidiakon Theodosios zur Zionskirche schreibt: »*Ipsa fuit domus Sancti Marci evangelistae*«. <sup>100</sup> Einige Jahre später führt der Mönch Alexander diese Legende weiter aus. Jesus sei regelmäßig im Hause der Maria, der Mutter des Markus, eingekehrt, dort habe er das Letzte Abendmahl abgehalten und dort habe sich auch die Sendung des Heiligen Geistes an Pfingsten ereignet.<sup>101</sup> Zahn demonstriert überzeugend, wie sich aus dieser älteren Legende vom Evangelisten Johannes Markus und seiner Mutter Maria die jüngere, auf den Evangelisten Johannes und seine Adoptivmutter Maria bezogene Tradition durch eine einfache Vertauschung entwickeln konnte.<sup>102</sup> Umgekehrt ist es indessen unwahrscheinlich, daß die weniger prominenten Protagonisten Markus und dessen Mutter bei der Entwicklung der Zionstradition die weit bedeutendere Gottesmutter und den Evangelisten Johannes abgelöst hätten.<sup>103</sup>

*dion Locorum Sanctorum*, Nr. 728-787, S. 473-530. Karkenny, *The Syrian Orthodox Church*, S. 42-44, zitiert ebenfalls einige dieser Texte, die er allerdings auf St. Markus bezieht.

98 Diese Frage wird ausführlich von Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 441-448, behandelt.

99 T. Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus, in: *Neue Kirchliche Zeitschrift* 10 (1899), S. 409f.; Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 455-459, die relevanten Quellen sind ebd., S. 477, abgedruckt.

100 Theodosios, hrsg. v. P. Geyer, in: *Itinera Hierosolymitana*, Wien 1898, S. 141, übersetzt von J. Wilkinson, *Jerusalem Pilgrims before the Crusades*, Warminster 1978, S. 66; Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 406f.

101 Alexander Monachus, in: Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 476, unter Einbeziehung von Act. 12, 12; vgl. a. Vincent u. Abel, a. a. O., S. 454; Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 407.

102 Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 409-416, sieht die Verdrängung der älteren Überlieferung nach Theodosios und Alexander im Zusammenhang mit der zu dieser Zeit sich entwickelnden Umdeutung der Marienkirche im Tal Josaphat, die ursprünglich als das Wohn- und Sterbehaus Mariens galt. In der neuen Legende von der leiblichen Himmelfahrt Mariens hieß es nun, Marias Leichnam sei aus der Stadt zu ihrem Grab im Tal Josaphat gebracht worden. Deswegen sei es nach Zahn dann auch nötig geworden, ihr Wohnhaus in Jerusalem zu bestimmen. Dabei verfiel man auf das Zentrum der Urgemeinde, die Zionskirche, zumal diese ja als Haus einer Maria und eines Evangelisten Johannes (Markus) galt.

103 Zahn, Die Dormitio Sanctae Virginis, S. 418. Die Hauptthese Zahns, bei der Markustradition handele es sich um eine ursprüngliche Lokaltradition, die nicht aus exegetischen Überlegungen entstanden sei und somit eine besondere Bedeutung für die Bestimmung des Hauses habe, in dem das Letzte Abendmahl abgehalten wurde, a. a. O. S. 419, ist in diesem Zusammenhang

Nach der Verdrängung dieser mit der Zionskirche verbundenen Markustradition im 7. Jahrhundert hört man zunächst nichts mehr von einem Haus des Evangelisten Markus in Jerusalem. Erst im Zusammenhang mit der Geschichte der Markus-Kirche wird diese Tradition ab dem 15. Jahrhundert wieder faßbar, auch wenn der Kirche damals noch nicht das Markus-Patrozinium anhing. Das Kirchengebäude selbst stammt aus dem 12. Jahrhundert und ist zumindest von westlichen Bauleuten errichtet worden.<sup>104</sup> Der jakobitische Priester Addai, der 1491/92 Jerusalem besuchte, berichtet, daß der Patriarch von Antiochia Ḥalaf von Mardin (gest. ca. 1482) als Ersatz für die an die Muslime verloren gegangene Thomas-Kirche von den Kopten »eine schöne Kirche mit einem Kloster in ihr unter dem Namen der Muttergottes Maria in der Mitte der Stadt« für die Jerusalemer Gemeinde erwarb, wobei diese Marienkirche als Haus des Markus entsprechend Act. 12, 12 galt.<sup>105</sup> Die Aussagen des Addai werden durch die Vita des Patriarchen Johannes bar Šaillēh (Yūḥannā ibn Šai'allāh) bestätigt, der als Nachfolger Ḥalafs von Mardin Ende 1482 zum Patriarchen gewählt wurde und 1493 starb. Gemäß dieser Vita reiste Johannes nach 1468 gemeinsam mit dem noch amtierenden Ḥalaf nach Jerusalem, wo sie von der Entfremdung der Thomas-Kirche erfuhren. Daraufhin begaben sie sich nach Ägypten, um dort den koptischen Patriarchen um die Erlaubnis zu bitten, die Muttergotteskirche in Jerusalem zu kaufen. Nach 1474, nachdem Johannes zum Bischof von Āmid geweiht worden war, reisten Ḥalaf und Johannes erneut gemeinsam nach Jerusalem und Ägypten. Der Vita zufolge wurde im Verlauf dieser zweiten Reise der Verkauf der Muttergotteskirche an die Jakobiten abgeschlossen und beurkundet. Als *terminus ante quem* kann die Weihe eines Diakons »für den Altar der Gottesmutter in der Stadt Jerusalem« im Jahr 1479 gelten.<sup>106</sup> Außerdem seien nach der Vita noch einige Häuser zur Unterbringung von armen Pilgern erworben worden, die in den Hof der Kirche integriert wurden.<sup>107</sup> Eventuell sind diese Häuser identisch mit einem bei Addai erwähnten Hof, den der in diesem Zusammen-

nicht von Interesse. Wohl zu Recht wird diese These auch von Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 442, als reine Spekulation abgelehnt.

104 Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 4, S. 986f.; Boase, *The Ecclesiastical Art in the Crusader States*, in: *A History of the Crusades*, Bd. 4, S. 95.

105 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, fol. LI, S. 82-84, der in der Erzählung der Ereignisse nach Act. 12, 12 irrtümlicherweise vom Haus des Simon Petrus spricht; Palmer u. van Gelder, *Syriac and Arabic Inscriptions*, S. 34.

106 St. Markus Jerusalem 96, nach Dolabany, *Catalogue of Syriac Manuscripts in St. Mark's Monastery*, S. 216. Ich danke Prof. Kaufhold für diesen Hinweis.

107 Vita des Johannes bar Šaillēhs, Cambridge syr. Dd. 3. 8/1 fol. 84a-86b; zitiert nach der Paraphrase in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, Comment. Der von Palmer a. a. O. ohne weitere Begründung mit 1485 angegebene *terminus ante quem* der gemeinsamen Reise Ḥalafs und Johannes bar Šaillēhs paßt nicht zum Datum des Amtsantritts des Patriarchen Johannes bar Šaillēh Ende 1482 am vorweihnachtlichen Sonntag der Verkündigung des Zacharias, s. Wright u. Cook, *Catalogue*, Bd. 2, S. 982, wo die genannte Vita des Johannes bar Šaillēh zitiert wird.

hang von Addai schon als Patriarch bezeichnete Johannes bar Šaillēh dem Kloster geschenkt habe. Addai unterscheidet deutlich diesen Kauf eines Hofes von dem Kauf der Kirche und des Klosters durch den Patriarchen Ḥalaf.<sup>108</sup> 1489/90 wurde dann dem Muttergotteskloster von Georg von Bēt Səvīrīnō, dem Bischof vom Kloster Qartmīn, ein in der Nähe liegender großer Hof geschenkt, den dieser für 200 Gold-Dinare von den Muslimen gekauft hatte. Dieser Hof umfaßte vier Räume im Erdgeschoß, einen großen Raum im Obergeschoß sowie eine Zisterne und war zur Unterbringung der Pilger gedacht.<sup>109</sup> Es handelte sich also um eine ganz ähnliche Anlage, wie sie im 12. Jahrhundert für St. Maria Magdalena errichtet worden war. Insgesamt fand somit zu dieser Zeit eine umfangreiche Ausstattung des neu erworbenen Muttergottesklosters statt. Nach dem Verlust der Thomas-Kirche kann man wohl davon sprechen, daß sich die jakobitische Gemeinde Jerusalems in einer Phase der Neuorganisation befand.

Schon 1483 war mit der Muttergotteskirche die Tradition des Markushauses verbunden, wie Felix Fabers Erwähnung einer Kirche, die an der Stelle des Hauses des Johannes Markus stand und von »*multi Christiani Nubiani*« bewohnt wurde, zeigt. Die Muttergotteskirche wird dabei von Felix Faber als »*satis magna, sed obscura, sicut omnes orientalium ecclesiae obscurae sunt*« beschrieben.<sup>110</sup> Unter Nubiern verstand Felix Faber offenbar die syrisch-orthodoxen Christen.<sup>111</sup> Neben dem schon erwähnten Bericht des Addai von 1491/92 heißt es in einer von Palmer auf um 1500 datierten Inschrift, die heute in St. Markus gezeigt wird: »*This is the house of Mary, the mother of John who was called Mark; and it was proclaimed a church by the Holy Apostles in the name of the Mother of God, Mary, after the Ascension of our Lord Jesus Christ into Heaven; ...*«. <sup>112</sup> Offensichtlich gingen die Jakobiten davon aus, daß es sich bei ihrer Kirche um die erste, von den Aposteln gegründete Kirche handelte, also um die Mutter aller Kirchen, die Heilige Zion.

Die alte, aus dem 6. Jahrhundert stammende Zionstradition scheint hier wie-

108 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, fol. LI, S. 83, wo es in der Übersetzung von Palmer heißt, »... *Patriarch John bar Šayallāh bought another courtyard beside (al geb) this church from the Muslims and donated it to the monastery of the Mother of God; ...*«.

109 Addai, *The Book of Life*, in: Palmer, *Monk and Mason*, Mikrofiche Supplement, H Nr.18, fol. L, S. 81f., u. ganz ähnlich in etwas verkürzter Form in der Fortsetzung der Chronik des Bar Hebräus: *The Chronography of Gregory Abū'l-Faraj*, engl. Übers. v. E. A. W. Budge, Bd. 2, London 1932 (ND Amsterdam 1976), S. L.

110 Felix Faber, *Evagatorium*, Bd. 2, S. 122.

111 Die Ungenauigkeit des Begriffes »*Nubiani*« bei Felix Faber zeigt sich in seiner Aufzählung der verschiedenen christlichen Gruppierungen in der Grabeskirche, wo von »*Georgici, qui et Nubiani dicuntur, ...*« die Rede ist, *Evagatorium*, Bd. 1, S. 350; vgl. zu dieser Stelle A. Müller, Pilgerberichte des 15. und 16. Jahrhunderts als konfessionskundliche Quellen, in: *Ostkirchliche Studien* 42 (1993), S. 306 Anm. 13 u. 309. Die dort geäußerte Meinung, »*Nubiani*« bezeichne ansonsten die Kopten, läßt sich wohl nicht aufrecht erhalten.

112 Die Übersetzung ist zitiert nach Palmer u. van Gelder, *Syriac and Arabic Inscriptions*, S. 34f.

der aufgegriffen worden zu sein. Allerdings berichtet der ägyptische Geschichtsschreiber al-Maqrīzī (gest. 1442) schon für die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts, daß die Kopten in Jerusalem die *kanīsat šahyūn*, also die Zionskirche, besaßen.<sup>113</sup> Damit kann meiner Meinung nach nur das später an die Jakobiten verkaufte Markushaus gemeint sein. Die Zionstraditionen wurden somit schon von den Kopten in dieser Kirche angesiedelt. Wie es zur neuerlichen Lokalisierung der Zionstraditionen im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, kam, läßt sich nicht sagen. Als Beweis für die Existenz einer ursprünglichen, vor Ort unvergessenen Lokaltradition kann diese Wiederaufnahme wohl nicht gelten. Vielmehr scheint die Nennung des Markushauses als ein Versammlungsort der Urgemeinde in Act. 12, 12 so viel Gewicht zu besitzen, daß eine Identifizierung dieses Hauses mit dem Abendmahlssaal und der Zionskirche immer wieder nahelag.<sup>114</sup>

Es fällt allerdings auf, daß weder Johannes bar Šaillēh noch Addai die neuerworbene Muttergotteskirche als Ort des Letzten Abendmahls oder als Heilige Zion bezeichnen. Offensichtlich zögerten die Jakobiten mit der sofortigen Übernahme der von den koptischen Vorbesitzern dort angesiedelten Zionstraditionen. Bisher hatten sie vermutlich die alte, inzwischen in franziskanischen Besitz übergegangene Zionskirche anerkannt. Die bald nach dem Kauf der Muttergotteskirche dort angebrachte Inschrift stellte dann schon eine Verbindung zwischen dem Markushaus und der Zionskirche her. Doch erst 1652 findet sich der älteste mir bekannte schriftliche Hinweis, daß die Jakobiten ihre Kirche mit dem Abendmahlssaal identifizierten.<sup>115</sup> Das Marienpatrozinium blieb dabei erhalten, auch wenn es allmählich von der Bezeichnung als St. Markus, die ab 1613 belegt ist, verdrängt wurde und heutzutage fast in Vergessenheit geraten ist.<sup>116</sup>

113 al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāiẓ wa-l-i'tibār*, Bd. 2, Kairo 1854, S. 519.

114 So auch bei Vincent u. Abel, *Jérusalem*, Bd. 2, fasc. 3, S. 447f., diskutiert. B. Pixner, Church of the Apostles found on Mount Zion, in: *Biblical Archeology Review* 16 (1990), S. 34 u. 60 Anm. 48, vertritt die These, die auch von Bieberstein u. Bloedhorn, *Jerusalem*, S. 252, übernommen worden ist, die Jakobiten hätten nach 1187 die Zionskirche kurzzeitig von den Kreuzfahrern übernommen und dann die dort angesiedelten Traditionen auf St. Markus übertragen, nachdem sie bald darauf die Zionskirche verlassen und nach St. Markus umziehen mußten. Diese These beruht auf einer Fehlinterpretation der Bezeichnung »*Suriani*« bei Wilbrand von Oldenburg, hrsg. v. J. C. M. Laurent, *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor*, Leipzig 1864, S. 188. Damit waren in der Regel die einheimischen orthodoxen Christen, die Melkiten, gemeint, vgl. Hamilton, *The Latin Church*, S. 159f. Zudem waren die nach 1187 verlassenen lateinischen Kirchen von Saladin an die Melkiten übergeben worden, s. H. Möhring, Saladin und der Dritte Kreuzzug, Wiesbaden 1980, S. 174-176, u. R.-J. Lilie, Byzanz und die Kreuzfahrerstaaten (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 1), München 1981, S. 230f. Darüber hinaus scheinen die lateinerfreundlichen Jakobiten nach der Eroberung Jerusalems nicht gerade ein gutes Verhältnis zu Saladin gehabt zu haben, s.o. S. 90f.

115 So J. Doubdan, der 1652 im Heiligen Land war, *Le Voyage de la Terre Sainte*, Paris 1657, zitiert nach E. A. Moore, *The Ancient Churches of Old Jerusalem*, Beirut 1961, S. 89; vgl. Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 31 Anm. 72.

116 Palmer, *The History of the Syrian Orthodox (Part One)*, S. 31 Anm. 72.

Die Frage nach der ursprünglichen Bestimmung der Muttergotteskirche kann nicht beantwortet werden, da die Kirche vor dem 15. Jahrhundert nicht erwähnt wird. Allerdings läßt sich ein Zusammenhang zu anderen Kreuzfahrerbauten in demselben Viertel herstellen. Offensichtlich hatten die Kreuzfahrer in der Nähe der heutigen Markus-Kirche zumindest zwei Orte aus der Geschichte der Befreiung Petri nach Act. 12, 1-17 lokalisiert: das Gefängnis Petri, an dessen Stelle sie die Kirche St. Peter ad Vincula errichteten, und das Eiserne Tor, durch das Petrus nach seiner Befreiung die Stadt betrat, um von dort zum Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, zu gelangen.<sup>117</sup> Die Lokalisierung dieser beiden Orte wechselte in der Folge mehrfach, bis sich schließlich wohl ab dem 16. Jahrhundert ein neuer Zyklus zu Act. 12, 1-17 bildete, dem dann auch die syrische Markus-Kirche angehörte.<sup>118</sup> Vor diesem Hintergrund ließe sich die Hypothese aufstellen, daß die erst ab dem 15. Jahrhundert als Markushaus belegte Kirche schon von den Kreuzfahrern zur Vervollständigung der Örtlichkeiten, die die Ereignisse nach Act. 12, 1-17 in der Stadt faßbar machen sollten, errichtet worden ist.<sup>119</sup> Zumindest ist es meiner Meinung nach sehr unwahrscheinlich, daß die Kreuzfahrer es unterließen, ein Markushaus in der Nähe der beiden genannten Orte zu lokalisieren, auch wenn daraus kein eindeutiger Beweis für die Identifizierung der ursprünglichen Bestimmung der heutigen Markus-Kirche abgeleitet werden kann. Eine Übernahme alter, auf die Kreuzfahrer zurückgehender Traditionen und Patrozinien durch die Jakobiten war aber immerhin möglich, wie das Beispiel von St. Thomas zeigt.<sup>120</sup>

Sowohl mit St. Maria Magdalena wie auch mit St. Markus verbanden die Jakobiten Paralleltraditionen, die gegen die gängigen Überlieferungen der anderen Kirchen behauptet wurden. Eine wesentliche Rolle bei der Entstehung dieser Gegentraditionen spielte sicher das Bedürfnis der kleineren orientalischen Kirchen, ebenfalls an wichtigen Orten der Heilsgeschichte in Jerusalem vertreten zu sein. Um aber ihre Ansprüche aufrechterhalten zu können, bedurfte es einer gewissen biblischen Grundlage. Dazu eignete sich im Falle des Markushauses die Berufung auf Act. 12, 1-17 besonders, wie die bis in unsere Zeit anhaltende Diskus-

117 Vgl. K. u. S. Bieberstein, *St. Thomas Alemannorum*, S. 156-159, zu den Belegen aus dem 12. Jahrhundert. Als Eisernes Tor wird von Johannes von Würzburg »... porta illa, qua dirigitur versus Montem Syon, ...«, in: *Peregrinationes tres*, S. 134, bezeichnet.

118 K. u. S. Bieberstein, *St. Thomas Alemannorum*, S. 159-161.

119 Zur Bautätigkeit der Kreuzfahrer in Jerusalem und ihrem Bemühen, die Orte des Heilsgeschehens nach der Eroberung der Stadt wiederherzustellen, s. B. Hamilton, *Rebuilding Zion: The Holy Places of Jerusalem in the Twelfth Century*, in: *Renaissance and Renewal in Christian History* (Studies in Church History 14), hg. v. D. Baker, Oxford 1977, S. 105-116 (ND in: B. Hamilton, *Monastic Reform, Catharism and the Crusades (900-1300)*, London 1979).

120 Zur weiteren Geschichte von St. Markus s. Meinardus, *The Syrian Jacobites*, S. 69-75, sowie Palmer u. van Gelder, *Syriac and Arabic Inscriptions*, S. 37-63.

sion um die Lokalisierung des Abendmahlssaals zeigt. Auffälligerweise wurde St. Markus von der syrisch-orthodoxen Kirche nie ausdrücklich als Zionskirche bezeichnet. Eine offene Konfrontation sollte wohl vermieden werden. Im 12. Jahrhundert scheint die Situation bezüglich St. Maria Magdalenas ähnlich gewesen zu sein. Der Erfolg dieser von den Jakobiten begründeten Tradition war allerdings noch größer, wurde die Magdalenen-Kirche doch selbst nach ihrer Umwandlung in eine Madrasa auch von westlichen Christen als Ort der Bekehrung Maria Magdalenas verehrt. In ihrem Bemühen um Selbstbehauptung galt es für die syrisch-orthodoxe Gemeinde in der Jerusalemer Konkurrenzsituation, immer wieder von neuem einen eigenen Platz zu finden. Mit einer erstaunlichen Anpassungsfähigkeit ist ihnen dies bis heute gelungen.