

## DIE STYLITEN ALS RÖMER

von Hanns Christof Brennecke

### I.

Schon der Titel dieser Untersuchung mag vielleicht auf den ersten Blick völlig im Widerspruch zu unserem verbreiteten Bild von Rom und ‚den Römern‘ erscheinen. Obwohl die sogenannten Styliten, eine im fünften und dann besonders im sechsten Jahrhundert vor allem in Syrien beheimatete Sonderform des anachoretischen Mönchtums<sup>1</sup> natürlich rechtlich Reichsbewohner in erster Linie des oströmischen und dann byzantinischen Reiches waren, würden wir diese vor allem aus der Perspektive der abendländischen Frömmigkeitsgeschichte eher wunderlichen Heiligen, die vor allem, manche sogar ausschließlich syrisch sprachen, wohl nicht gerade als exemplarische Vertreter einer ‚Romanitas‘ ansehen. Für unsere doch noch weithin klassizistisch geprägte Sicht dessen, was wir als ‚römisch‘ ansehen, gehören diese Styliten eher in die vorderorientalische Religionsgeschichte.

Auch wenn es schon seit Ende des zweiten Jahrhunderts eine christliche Romidee<sup>2</sup>, sogar eine christliche Romideologie durchaus in Konkurrenz zur traditionellen gab, wenn Ambrosius von Mailand am Ausgang des vierten Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit dem Stadtpräfekten Symmachus um den Victoriaaltar in der Curia in Rom den Heiden inzwischen jede Berechtigung zu einer Romidee absprach<sup>3</sup> und Petrus gelegentlich nicht nur in Konkurrenz zum Stadtgründer Romulus

- 1 R. FERNANDEZ u. a., *Les Stylites syriens*, Mailand 1975; P. CANIVET, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, *Théologie Historique* 42, Paris 1977; T. SPIDLIK, *Stylites*, *DSp* 14, 1990, 1267-1275.
- 2 Nach Eus., h.e. 4,26,7 bei Meliton von Sardes; vgl. W. SCHNEEMELCHER, *Heilsgeschichte und Imperium. Meliton von Sardes und der Staat*, *Kleronomia* 5, 1973, 257-276 (= W. SCHNEEMELCHER, *Reden und Aufsätze*, Tübingen 1991, 16-31); H.C. BRENNECKE, *Ecclesia est in re publica, id est in imperio Romano* (Optatus III 3). *Das Christentum in der Gesellschaft an der Wende zum ‚Konstantinischen Zeitalter‘*, *JBTh* 7, 1992, 209-239.
- 3 R. KLEIN, *Der Streit um den Victoriaaltar*, *TzF* 7, Darmstadt 1972.

trat, ihn sogar verdrängen konnte<sup>4</sup>, fällt es uns schwer, die Styliten als Repräsentanten einer spätantiken ‚Romanitas‘ zu begreifen.

Im Folgenden soll es darum gehen, an einigen Stellen zu zeigen, daß und wie zumindest einige Zeitgenossen gerade das konnten<sup>5</sup>.

Es unterliegt nämlich keinem Zweifel, daß die syrischen Styliten des fünften und sechsten Jahrhunderts nicht nur im Osten, aber dort in besonderer Weise zu Leitbildern der spätantiken Gesellschaft wurden. Nicht etwa nur der Unterschichten, sondern auch der mittleren und oberen Schichten bis hin zu den Kaisern, die nach den zur Verfügung stehenden Quellen die Styliten immer wieder auch politisch um Rat gefragt haben<sup>6</sup>.

Peter BROWN hat 1971 in seiner seither immer wieder zitierten Untersuchung ‚The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity‘, die inzwischen auch auf deutsch erschienen ist<sup>7</sup>, gerade auch die syrischen Styliten als Patrone, als Vermittler in den vielfältigen Konflikten einer spätantiken Gesellschaft in neuer Weise zu deuten versucht<sup>8</sup>. Diese weiterführende Deutung BROWNS soll hier nur um den einen Aspekt der ‚Romanitas‘ der Styliten ergänzt werden, da BROWN die Frage, ob und wie die Styliten auch als Repräsentanten einer ‚Romanitas‘ angesehen werden können, nicht gestellt hatte, von seinem Ansatz her auch nicht stellen konnte.

4 Vgl. R. KRAUTHEIMER, Rom - Schicksal einer Stadt, Darmstadt 1996, 52.

5 Vgl. dazu ergänzend H.C. BRENNECKE, Wie man einen Heiligen politisch instrumentalisiert. Der Heilige Simeon Stylites und die Synode von Chalkedon, in: G. STROHMAIER-WIEDERANDERS, Hrsg., Theologie und Kultur. Geschichten einer Wechselbeziehung. Festschrift zum einhundertfünfzigjährigen Bestehen des Lehrstuhls für Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst an der Humboldt-Universität zu Berlin, Halle 1999, 237-260.

6 Diese Form politischer Beratung der Kaiser durch ihnen je nahestehende Styliten läßt sich seit der Herrschaft Theodosios II. immer wieder beobachten. Für unseren Zeitraum kommen hier vor allem die Kaiser Markian, Leon, Zenon und Anastasios in Frage, für die alle politische Beratung und politischer Beistand bis hin zur politischen Legitimation durch Styliten belegt ist. Besonders zur politischen Legitimation Zenos durch den Styliten Daniel vgl. unten.

7 Zuerst erschienen in JRS 61, 1971, 80-107 (wiederabgedruckt in: P. BROWN, Society and the Holy in Late Antiquity, Berkeley 1982, 103-152); die deutsche Übersetzung: Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike, in: P. BROWN, Die Gesellschaft und das Übernatürliche, aus dem Englischen von M. PFEIFFER, Berlin 1993, 21-47. 87-99 (ich zitiere im Folgenden nach der deutschen Übersetzung).

8 Ebenda, 24-37.

## II.

Ein christlicher hagiographischer Diskurs mit stärker biographischem Interesse<sup>9</sup> beginnt interessanterweise ausgerechnet mit Eusebs leider normalerweise *vita Constantini* genannten Nachruf auf den ersten christlichen Kaiser, der hier als exemplarischer Christ geschildert wird<sup>10</sup>. In erster Linie handelt es sich bei diesem Werk bekanntlich um eine Art Vermächtnis oder Fürstenspiegel an die drei überlebenden Söhne, die Eintracht zu bewahren<sup>11</sup> - viel genützt hat es bekanntlich nicht. Über die Wirkung dieses wohl unvollendet gebliebenen Werkes wissen wir kaum etwas.

Die eigentliche Wirkungsgeschichte christlicher Hagiographie und Biographie beginnt dann mit der etwas späteren, Athanasius zugeschriebenen *vita Antonii*<sup>12</sup>. Sie wurde offensichtlich auch buchhändlerisch ein Erfolg, wie nicht nur die frühe lateinische Übersetzung und ihre mehrfach bezeugte schnelle Verbreitung im Westen zeigt, sondern auch die Übersetzungen in verschiedene orientalisch Sprachen und die enorme handschriftliche Verbreitung. Dasselbe gilt wenige Jahrzehnte später um 400 für die Martinsvita des Sulpicius Severus<sup>13</sup>. Antonius und Martin werden zu unendlich oft literarisch kopierten beziehungsweise inspirierenden neuen Idealen, zu Leitbildern einer christlichen spätantiken und dann auch frühmittelalterlichen Gesellschaft und ihres Literaturbetriebes. Die Frage ist, inwieweit dieses asketisch-charismatische Leitbild, das von Antonios und Martin beispielhaft verkörpert wird, genuin christlich ist? Die unmittelbar nach 300 n. Chr. von Porphyrios, wahrlich keinem Freund der Christen, verfaßte Vita seines Lehrers Plotin, die eine

9 Th. BAUMEISTER/M. VAN UYTFANGHE, Heiligenverehrung I/II, RAC 14, 1988, 96-183.

10 Eusebius, Über das Leben Kaiser Konstantins, hg. F. WINKELMANN, Eusebius Werke I/1, GCS, Berlin 1991 (die eher liturgisch verwendeten älteren Märtyrerakten wie auch die Vita Cyprians können hier außer Betracht bleiben).

11 Eus., v. Const. 1,1,3; 1,9, vgl. F. WINKELMANN, Euseb von Kaisareia, Berlin 1991, 146-156.

12 CPG 2101 = BHG 140 (die kontrovers diskutierte Verfasserfrage klammere ich hier bewußt aus).

13 CPL 475 = BHL 5610, ed. J. FONTAINE, Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin I-III, SC 133-135, Paris 1967-1969; vgl. auch die erweiterten Neufassungen der Martinsvita durch Paulinus von Périgueux (CPL 1474 = BHL 5617) und Venantius Fortunatus (CPL 1037 = BHL 5624) unter völlig neuen Bedingungen des Merowingerreiches, in dem Martin eine die Herrschaft der Merowinger legitimierende Funktion eines Reichsheiligen des Merowingerreiches hatte.

ganze Reihe von Elementen mit der christlichen Hagiographie gemeinsam hat, mahnt da zur Vorsicht und Zurückhaltung<sup>14</sup>. Sicher dagegen ist, daß das Christentum von diesen Leitbildern in besonderer Weise profitieren konnte<sup>15</sup>. Als Vertreter einer bestimmten und ganz traditionellen westlichen ‚Romanitas‘, aber eben einer ‚Romanitas christiana‘, erscheint dann Severin von Noricum in der von Eugipp unter den Bedingungen einer von ihm als Römer abgelehnten ostgotischen Herrschaft über Italien verfaßten *vita Severini*<sup>16</sup>.

Die Viten der syrischen Styliten aus dem späten fünften und sechsten Jahrhundert - ich will mich hier auf die des älteren Symeon und die seines in der literarischen Überlieferung als Schüler und Erben geltenden Daniel ganz bewußt beschränken<sup>17</sup> - setzen also bereits eine über hundertjährige Tradition christlicher hagiographischer Lebensbeschreibungen voraus mit inzwischen feststehenden und auch mehr oder weniger verbindlichen topischen Elementen.

In der Literatur gerade auch zu den Viten dieser beiden Styliten wird intensiv die Frage nach der ‚Wahrheit‘ des Berichteten diskutiert. Diese Frage ist für historische Rekonstruktionen natürlich wichtig, hier aber eher

14 Vgl. Porphyrios, v. Plot. 1,1.

15 Vgl. K. WEITZMANN, Hg., *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*; DERS., Hg., *Age of Spirituality: A Symposium, New York 1980*.

16 CPL 678 = BHL 7655-7657, ed. Ph. RÉGERAT, *Eugippe, Vie de Saint Séverin*, SC 374, Paris 1991; zu Eugipps antigotischer und probyzantinischer Haltung im Laurentianischen Schisma und seiner politischen Option für die senatorische Opposition gegen die Herrschaft Theoderichs vgl. B. BREILMANN, *LACL*, 1998, 207f.

17 H. LIETZMANN, *Das Leben des Heiligen Symeon Stylites*, in *Gemeinschaft mit den Mitgliedern des kirchenhistorischen Seminars der Universität Jena. Mit einer deutschen Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung und der Briefe von H. Hilgenfeld*, TU 32,4, Leipzig 1908; die griechische *Vita Daniels* (v. Dan.) bei H. DELEHAYE, *Les Saints Stylites, Subsidia hagiographica* 14, Brüssel/Paris 1923, 1-147, eine sehr gelungene deutsche Übersetzung in dem auch typographisch außerordentlich schönen, bei Eugen Diederichs verlegten Band: H. LIETZMANN, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911, 1-52 (deutsche Zitate nach dieser Ausgabe). Außer den Praefationes der Ausgaben von LIETZMANN und DELEHAYE vgl. auch P. PEETERS, *S. Syméon Stylite et ses premiers biographes*, *AnBoll* 61, 1943, 29-71 (= P. PEETERS, *Le tréfonds oriental de hagiographie byzantine*, Brüssel 1950, 93-136); D. STIERNON, *Simeon Stilita*, *BSS* 11, 1116-1138; A. VÖÖBUS, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, *CSCO Subs.* 17, Louvain 1960; B. KÖTTING, *Das Wirken der ersten Styliten in der Öffentlichkeit*, *ZMWRW* 37, 1953, 187-197 (= DERS., *Ecclesia peregrinans - Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze I*, *MBTh* 54,1, Münster 1988, 3-13).

sekundär, geht es doch um das Bild, das die als Autoren uns weithin unbekanntem Verfasser von den Heiligen zeichnen, um ihre von diesen Autoren formulierte Leitbildfunktion. Die Texte über die Heiligen sind es, die neue Mentalitäten zeigen, aber auch prägen. Davon abgesehen scheinen viele Züge der Symeon- und Danielüberlieferung bis in viele Einzelheiten ziemlich zuverlässig zu sein.

### III.

*Simeon, den Gewaltigen, das große Wunder des Erdkreises, kennen alle Untertanen des Römischen Reiches. Es haben ihn aber auch die Perser und Meder und Äthiopier kennengelernt, und selbst zu den Skythen, den Nomaden, ist sein Ruf gedrungen und hat dort sein mühevolleres Tugendleben bekanntgemacht.*

So der etwa mit Simeon gleichaltrige Theodoret von Kyrrhos, einer der bedeutendsten Theologen der antiochenischen Schule des fünften Jahrhunderts und Bischof im nur fünfzig Kilometer entfernten Kyrrhos, der in seiner um 440 verfaßten Mönchsgeschichte eine anschauliche Lebensbeschreibung des damals noch auf seiner Säule und im höchsten Ansehen stehenden Asketen gegeben hat<sup>18</sup>.

Außerdem sind zwei Vitae Simeons überliefert; eine griechische, von einem gewissen Antonios<sup>19</sup>, der schon Theodoret ausgeschrieben hat, die Wunder ziemlich ausbaut, über den Tod des Heiligen und die hochpolitischen Ereignisse, die sich im Zusammenhang seiner Beerdigung abspielten<sup>20</sup>, aber aus eigener Kenntnis berichtet. Diese Vita ist in zahlreichen Handschriften in zumindest zwei Hauptversionen überliefert<sup>21</sup>, dazu kommt eine frühe, in mehreren Handschriften bezeugte lateinische Übersetzung<sup>22</sup>, die den Text teilweise zumindest strafft.

18 Thdt., h.rel. 26,1 (ed. P. CANIVET/A. LEROY-MOLINGHEN, SC 257, 1979, 158, 1-5): Συμεώνην τὸν πάνυ, τὸ μέγα θαῦμα τῆς οἰκουμένης, ἴσασι μὲν ἅπαντες οἱ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ὑπῆκοοι, ἔγνωσαν δὲ καὶ Πέρσαι καὶ Μῆδοι καὶ Αἰθίοπες, καὶ πρὸς Σκύθας δὲ τοὺς νομάδας ἢ φήμη δραμοῦσα τὴν τοῦδε φιλοπονίαν καὶ φιλοσοφίαν ἐδίδαξεν.

19 BHG 1682-1685, ed. H. LIETZMANN (wie oben Anm. 17), 20-78; vgl. LIETZMANN, ebenda, 200-211; PEETERS (wie Anm. 17), 42-48; VÖÖBUS (wie Anm. 17), 210f; STIERNON (wie Anm. 17).

20 Antonios, Leben des heiligen Symeon (Ant. Hag., v. Sym. Styl.) 28-34.

21 LIETZMANN (wie Anm. 17).

22 Die lateinische Vita ist in der Ausgabe von LIETZMANN mit abgedruckt.

Am ausführlichsten ist die wesentlich längere, anonym überlieferte syrische Vita<sup>23</sup>. Die griechische Vita entstand wohl sehr bald nach dem Tod Simeons<sup>24</sup>, die syrische ist in das Jahr 473/4 datiert<sup>25</sup>. Von diesen drei Viten ist dann die gesamte spätere hagiographische und historiographische Überlieferung abhängig<sup>26</sup>. Während Theodoret aus ganz unmittelbarer Anschauung noch zu Lebzeiten Simeons dessen Lebensbeschreibung verfaßte, ist an den anderen Texten die zumindest zeitliche Nähe zu den Ereignissen wichtig. Literarisch sind die beiden zeitlich sehr nah beieinanderliegenden Texte voneinander unabhängig. Ob sie zwei gegeneinander konkurrierende Schülertraditionen repräsentieren, wie verschiedentlich angenommen wurde<sup>27</sup>, muß offenbleiben.

Weder jener sonst unbekanntes Antonius noch der Syrer kennen schon das große Pilgerheiligtum in Kal'at Sim'an, das Kaiser Zenon seit den späten siebziger Jahren an der Stelle, wo auf einem Hügel die Säule des Heiligen gestanden hatte, errichten ließ<sup>28</sup>. Das heißt aber auch: die Viten kennen noch keinen Kult an dieser Stelle, sondern nur in Antiochien und Konstantinopel, wo die Reliquien aufbewahrt wurden<sup>29</sup>.

Hans LIETZMANN und andere haben aus den Viten eine Biographie Simeons zu rekonstruieren versucht, besonders auf der Basis des Zeitzeugen Theodoret und der in vielen Einzelheiten sehr genauen syrischen Vita, wobei natürlich viele Fragen offenbleiben müssen<sup>30</sup>.

In den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts, spätestens um 390 geboren<sup>31</sup>, hatte Simeon, der aus einer eher begüterten Bauernfamilie stammte<sup>32</sup>, schon als Jüngling mit dem asketischen Leben begonnen<sup>33</sup>. Die Einzelheiten seiner ein wenig schematisch nach dem großen Vorbild der

23 BHO 1121-1126. Zur bisher nicht kritisch edierten syrischen Vita vgl. LIETZMANN (wie Anm. 17), 211-214; PEETERS (wie Anm. 17), 48-71.

24 LIETZMANN (wie Anm. 17).

25 Hier geht die handschriftliche Bezeugung sogar bis Ende des fünften Jahrhunderts zurück; vgl. LIETZMANN (wie Anm. 17), 210-214.

26 LIETZMANN (wie Anm. 17), 223-228.

27 So vorsichtig LIETZMANN (wie Anm. 17), 215-223.

28 Vgl. BRENECKE (wie oben Anm. 5); C. STRUBE, Die ‚toten Städte‘. Stadt und Land in Nordsyrien während der Spätantike, Mainz 1996, 61-71.

29 Ant. Hag., v. Sym. Styl. 31; v. Sym. Styl. syr. 134-136; v. Dan. 53. 57f.

30 LIETZMANN (wie Anm. 17), 228-254; vgl. auch PEETERS und STIERNON (wie Anm. 17).

31 LIETZMANN (wie Anm. 17), 238.

32 Thdt., h. relig. 26, 2; Ant. Hag., v. Sym. Styl. 2; v. Sym. Styl. syr. 2; LIETZMANN (wie Anm. 17), 238.

33 Thdt., h. relig. 26, 3f; Ant. Hag., v. Sym. Styl. 3f; v. Sym. Styl. syr. 3f.

Vita des Antonios beschriebenen asketischen Entwicklung brauchen hier nicht weiter zu interessieren. Nach zehn Jahren Klosterleben war er etwa 412 nach Talanissos, dem heutigen Deir Sim'an gekommen, wo bereits ein kleines Kloster bestand<sup>34</sup>. Bald hatte er sich jedoch in die Einsamkeit auf dem nahe dabei gelegenen Hügel geflüchtet, der noch heute seinen Namen trägt<sup>35</sup>. Seine extrem strenge Askese zog viele Menschen zunächst aus dem weiteren Umfeld Antiochiens an. Um dem Trubel etwas entgehen zu können, so jedenfalls Theodoret<sup>36</sup>, stellte er sich zunächst auf einen hohen Stein, dann auf eine Säule, die er verschiedentlich erhöhte. Am Ende soll diese Säule zweiundzwanzig Meter hoch gewesen sein<sup>37</sup>. Dies war alles natürlich um so mehr dazu angetan, seinen Ruhm und damit natürlich auch den Trubel um seine Säule, dem er ja eigentlich entfliehen wollte, zu vergrößern. Theodoret führt den Entschluß Simeons, auf einer Säule zu stehen, direkt auf göttlichen Befehl zurück<sup>38</sup>. Zu vermuten ist, daß diese damals noch neue und ungewohnte Form der Askese in der Mitte des fünften Jahrhunderts noch auf Kritik stieß.

Die drei Viten jedenfalls berichten von gewaltigen Menschenmengen, die ständig die Säule des Heiligen umlagerten. Zu Simeon kamen - offenbar etwa seit den frühen zwanziger Jahren des fünften Jahrhunderts - Pilger aus dem gesamten Reich und den angrenzenden Herrschaftsgebieten mit allen nur denkbaren Anliegen<sup>39</sup>. Der Gattung der Viten gemäß spielten darin die zahllosen Heilungswunder die Hauptrolle<sup>40</sup>. Vor allem aber scheint Simeon ein gesuchter und geachteter Berater in allen Fragen des täglichen Lebens und seiner Probleme gewesen zu sein. Und dabei erweist sich der scheinbar weltflüchtige Asket als mit allen Fragen des weltlichen Alltages durchaus vertraut. Weltflucht und lebensbejahendes gesellschaftliches Engagement erscheinen hier in einem hochinteressanten dialektischen Verhältnis zueinander, worauf auch besonders Peter BROWN hingewiesen hat. Auffällig ist sein immer wieder bezugtes erfolgreiches Eintreten für Arme oder in irgendeiner Form wirtschaftlich Unterdrückte

34 Thdt., h. relig. 26,7f; Ant.Hag.,v.Sym.Styl. 11f; v.Sym.Styl.syr. 24f.

35 Thdt., h. relig. 26,9f; Ant.Hag.,v.Sym.Styl. 11f.

36 Thdt., h. relig. 26,9. 12; v.Sym.Styl.syr. 50. 84; vgl. Lietzmann (wie Anm. 17) 241.

37 LIETZMANN, ebenda.

38 Thdt., h. relig. 26,12 (CANIVET/LEROY-MOLINGHEN, 186, 10f.): ἐγὼ δὲ οὐδὲ τῆς θείας ἄνευ οἰκονομίας ταύτην ὑπολαμβάνω γεγενῆσθαι τῆν στάσιν, ...

39 Thdt., h. relig. 26,1. 12.

40 So besonders in der syrischen Vita; vgl. LIETZMANN (wie Anm. 17) 238-254.

bei Obrigkeiten und Behörden<sup>41</sup>. Die syrische Vita berichtet, wie er einen erträglichen Zinssatz von sechs Prozent als Höchstsatz im Geldverleih festsetzte<sup>42</sup>. Die Simeonsüberlieferung ist so der wichtigste Pfeiler von Peter BROWNS Interpretation der Styliten als Patrone<sup>43</sup>.

Noch wichtiger aber scheint Simeon als Berater hoher und höchster Würdenträger des Ostreiches. Schon Theodosios II. hatte regelmäßig den Rat des Asketen eingeholt<sup>44</sup>. Wieweit dessen Einfluß reichte, wird daran ersichtlich, daß er mit Erfolg gegen eine judenfreundliche Maßnahme des Theodosius protestierte<sup>45</sup>. Obwohl Simeon offensichtlich über keinerlei philosophische und beziehungsweise oder theologische Bildung verfügte (gerade im damals aktuellen christologischen Streit gehört beides untrennbar zusammen), wird er immer wieder in theologischen und kirchenpolitischen Fragen von den Kaisern konsultiert.

Nach der oberflächlichen Einigung im christologischen Streit durch die Union von 433 bittet wiederum Theodosius II. verschiedentlich den Heiligen um Rat und Hilfe und will ihn für diese Union gewinnen.

Johannes Diakrinomenos<sup>46</sup> überliefert, daß Kaiser Markian (450-57)<sup>47</sup> Simeon inkognito besuchte und um Rat bat. Für Kaiser Leon (457-74)<sup>48</sup> war Simeon immer wieder ein wichtiger Ratgeber gerade auch in theologischen Fragen, zum Beispiel bei der Frage nach der Geltung der Beschlüsse von Chalkedon. Die bei Evagrius<sup>49</sup> erhaltenen Briefe des Heiligen in dieser Angelegenheit machen deutlich, daß der in Chalkedon verhandelte theologische Gegenstand ihm ziemlich fremd war. Auch nicht-christliche Araberfürsten kamen mit den verschiedensten Anliegen zu ihm.

Schon an diesen wenigen Bemerkungen wird deutlich, daß die Bedeutung Simeons weit über die eines Patrons, der mit den ganz alltäglichen Problemen einer Stadt oder eines Dorfes konfrontiert war,

41 V.Sym.Styl.syr. 92-99.

42 V.Sym.Styl.syr. 57.

43 BROWN (wie Anm. 7), 24-35.

44 V.Sym.Styl.syr. 87.

45 V.Sym.Styl.syr. 130f.

46 Theodorus Anagnostes, Kirchengeschichte, ed. G.C. HANSEN, GCS NF 3, Berlin 1995, 154, 5f.

47 PLRE II 714f; W. ENSSLIN, Marcianus, RE XIV 2, 1930, 1514-1529; F. TINNEFELD, DNP 7, 1999, 854f.

48 PLRE II 663f. (Leo 6); W. ENSSLIN, RE XII 1, 1924, 1947-1961; F. TINNEFELD, DNP 7, 1999, 48f.

49 Evagr., h.e. II 10.

hinausging, wenn eben auch die Kaiser immer wieder seinen Rat erbitten. Simeon wird eigentlich zum Patron des Imperium Romanum.

Mehrfach berichten die Viten von Bekenntnissen, Taufen und Gottesdiensten um die Säule des Simeon herum<sup>50</sup>. Es gab dort also schon zu Lebzeiten des Asketen einen Altar und eine Taufmöglichkeit, sowie Geistliche - teilweise wohl seine Schüler oder sonstige Anhänger -, die dort taufte und Gottesdienst abhielten. Auch Theodoret scheint an der Säule Simeon gelegentlich priesterliche und bischöfliche Funktionen ausgeübt zu haben<sup>51</sup>.

Als Theodoret wohl in den vierziger Jahren des fünften Jahrhunderts seine Mönchsgeschichte schrieb, war Simeon ein in der gesamten Ökumene hochberühmter Asket. Eulogien mit seinem Bild scheinen weit verbreitet gewesen zu sein<sup>52</sup>; Theodoret weiß von Bildern des Heiligen sogar in Rom<sup>53</sup>. Bei der großen Bedeutung, die Simeon sowohl für die Kaiser als auch für die Kleinherrscher der umliegenden arabischen Gebiete hatte, die ja meist in irgendeinem Abhängigkeitsverhältnis zum Imperium Romanum standen und deren Grenzen zum Reich nie eindeutig definiert waren, muß man ihm auch politisches Gewicht zumessen.

Als Simeon am 2. September 459<sup>54</sup> starb, war dies auch ein Politikum. Sein Tod wird vorerst der Menge verheimlicht<sup>55</sup>. Nur der antiochenische Bischof und der *magister militum per orientem*, der in Antiochien residierende höchste Militärbeamte der Diözese, werden benachrichtigt<sup>56</sup>. Der Bischof kam sofort, begleitet von vier Suffraganen und dem *magister militum*, der mehrere Hundertschaften Soldaten mit sich führte<sup>57</sup>. In einem Triumphzug ohnegleichen wird der Leichnam mit großem militärischen Aufwand nach Antiochien überführt<sup>58</sup>. In der Bischofskirche, dem berühmten goldenen Oktogon, wird der Heilige aufgebahrt, bis man für

50 Thdt., h. relig. 26,13.

51 Thdt., h. relig. 26,14.

52 V.H. ELBERN, Eine frühbyzantinische Reliefdarstellung des älteren Symeon Stylites, *JbDAI* 80, 1965, 28-304; Abbildungen bei C. STRUBE (wie Anm. 28), 59, Abb. 101f.

53 Thdt., h. relig. 26,11.

54 *Ant. Hag.*, v. *Sym. Styl.* 28; v. *Sym. Styl. syr.* 125-129; vgl. auch den Anhang zu Thdt., h. relig. 26, 28 (CANIVET/LEROY-MOLINGHEN 212/214). Zum Todesdatum LIETZMANN (wie Anm. 17), 228-238. 253f.

55 *Ant. Hag.*, v. *Sym. Styl.* 29; v. *Sym. Styl. syr.* 127.

56 *Ant. Hag.*, v. *Sym. Styl.* 29; v. *Sym. Styl. syr.* 133.

57 Ebenda.

58 *Ant. Hag.*, v. *Sym. Styl.* 31; v. *Sym. Styl. syr.* 134.

ihn ein eigenes Martyrion<sup>59</sup> errichtet hatte. Kaiser Leon möchte die Gebeine Simeons gern nach Konstantinopel holen<sup>60</sup>; die Antiochener können ihn aber vorerst zum Verzicht bewegen. Ein Teil der Reliquien wurde dann - mehr als ein Jahrzehnt später - auf eine neue Initiative Leons und seines theologischen und kirchenpolitischen Beraters, des Styliten Daniel, hin doch noch nach Konstantinopel überführt<sup>61</sup>.

Von der Stelle, an der die Säule Simeons stand, und wohin über Jahrzehnte die Pilger geströmt waren, den Heiligen zu sehen und von ihm Hilfe und Rat zu erbitten, verlautet vorerst nichts mehr in der Überlieferung. Weder die beiden bald nach seinem Tode verfaßten Viten noch die seines Schülers Daniel, der sich als sein Erbe verstand, berichten, daß die Wallfahrten zur Säule Simeons angehalten hätten. Einen Simeonskult gab es nun zunächst nur in Antiochien und dann, nach der Überführung eines Teils der Gebeine des Heiligen, bald auch in der Hauptstadt.

Der heilige Simeon verkörperte die Ökumenizität der Reichskirche von Ost und West; er war offensichtlich in allen Teilen der Ökumene bekannt und hochgeachtet. Mit ihm identifizierten sich sowohl die christlichen Massen als auch die besonders in kirchenpolitischen Angelegenheiten in zunehmendem Maße für die jeweiligen Kaiser problematischen Mönchsgruppen. Er war der Berater dreier Kaiser gewesen und galt als der Heidenmissionar<sup>62</sup> und der exemplarische Vertreter der Reichskirche, geradezu als Patron des Reiches. Außerdem hatte Simeon sich als überzeugter Vertreter der Beschlüsse der Vierten ökumenischen Synode von Chalkedon erwiesen, auch wenn sich bei ihm kein wirkliches Verständnis der christologischen Problematik erkennen läßt<sup>63</sup>.

59 Ebenda.

60 V.Sym.Styl.syr. 136; v.Dan. 53; 57.

61 V.Dan. 53.

62 Thdt., h.relig. 26,13-27; v.Sym.Styl.syr. 56. 67. 101. 133.

63 BRENECKE (wie Anm. 5), 244-255; DERS., Chalkedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozess der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, in: J. van Oort/J. Roldanus, Hg., Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon, Leuven 1997, 24-53. Die Briefe (LIETZMANN [wie Anm. 17], 188-191), die Simeon als Gegner der Beschlüsse von Chalkedon erweisen wollen, sind monophysitische Fälschungen.

## IV.

Peter BROWNS Deutung gerade Simeons vom spätantiken Patronat her bietet die Möglichkeit, große Teile der Simeonsüberlieferung neu zu verstehen. Die reichsweite Bedeutung Simeons auch als Berater der Kaiser in der literarischen Überlieferung - und einige Briefe zeigen, daß es sich nicht einfach um eine hagiographische Erfindung handelt<sup>64</sup> -, macht deutlich, daß BROWNS Interpretation grundsätzlich richtig und hilfreich ist, aber nicht ganz ausreicht.

Bei Theodoret spielt die reichsweite Bedeutung Simeons und die Verbindung zum Kaiser<sup>65</sup> noch eine deutlich geringere Rolle als dann vor allem bei der syrischen Vita. Das ist aus verschiedenen Gründen leicht erklärbar. Theodoret schreibt zu Lebzeiten Simeons und auch Kaiser Theodosios' II. (gest. 450), als er selbst in die kirchenpolitischen Entwicklungen in hohem Maße und gelegentlich nicht ungefährlich verwickelt war<sup>66</sup>. Er konnte in der kirchenpolitischen Situation Anfang der vierziger Jahre des fünften Jahrhunderts kein Interesse daran haben, Simeon besonders als Berater Theodosios' II. herauszustellen, dessen alexandrinisch gesteuerte Kirchenpolitik er heftig ablehnte und deren Opfer er auf der ‚Räubersynode‘ im Jahr 449 in Ephesus<sup>67</sup> werden sollte. Ihm ging es in seiner *historia religiosa* um den Ruhm der syrischen Asketen, durchaus mit einer gewissen Spitze gegen den seit der *vita Antonii* vertretenen Führungsanspruch des ägyptischen Asketentums<sup>68</sup>.

Von daher läßt sich die immer wieder von Theodoret hervorgehobene Ökumenizität Simeons durchaus als typisch syrische Perspektive sehen. Theodoret betont, daß Simeon im ganzen Imperium bekannt ist<sup>69</sup> und eben gerade auch im Westen des Reiches<sup>70</sup>. Aber auch zahlreiche nichtrömische

64 LIETZMANN (wie Anm. 17), 192-194.

65 Für die h.relig. geht es also nur um die Beziehung zu Theodosius II.

66 P. BRUNS, Theodoret von Cyrus, LACL, 1998, 596-598.

67 Vgl. C. FRAISSE-COUÉ, Von Ephesus nach Chalkedon. Der ‚trügerische Friede‘ (433-451), in: L. PIETRI, hg., Der Lateinische Westen und der byzantinische Osten (431-642), Geschichte des Christentums 3, Basel/Freiburg/Wien 2001, 3-89.

68 Vgl. PEETERS (wie Anm. 17), 30-42.

69 Thdt., h.relig. 26,1. 11.

70 Thdt., h.relig. 26,11(CANIVET/LEROY-MOLINGHEN, 182, 16-22): ἀφίκοντο δὲ πολλοὶ τὰς τῆς ἐσπέρας οἰκοῦντες ἐσχάτας, Σπάνιοι τε καὶ Βρεττανοὶ καὶ Γαλάται οἱ τὸ τοῦτων κατεχόντες. Περί γὰρ Ἰταλίας περιττὸν καὶ λέγειν. Φασι γὰρ οὕτως ἐν Ῥώμῃ τῇ μεγίστῃ πολυτρύλλητον γενέσθαι τὸν ἄνδρα, ὡς ἐν ἅπασιν τοῖς τῶν ἐργαστηρίων προσηλαίοις εἰκόνας

Ausländer aus den nie eindeutig definierten Grenzgebieten im Osten und besonders im Süden kommen zu Simeon: Ismaeliten (Araber), Armenier, Iberier, aber auch Perser, die Erbfeinde der Römer<sup>71</sup>. In diesem Zusammenhang fällt auf, wie Theodoret diese Ausländer, diese Nicht-römer als Barbaren charakterisiert<sup>72</sup>, die durch Simeon nicht nur zum wahren christlichen Glauben gebracht werden, sondern auch mit der Annahme des christlichen Glaubens ihr Barbarentum ablegen, eigentlich zu Römern werden. Außer einer arabischen Königin<sup>73</sup> wird auch der persische König, geradezu die Personifizierung des Erbfeindes, von Simeons Predigt erfaßt<sup>74</sup>. Daß der syrische Asket Simeon aus ausländischen und gelegentlich durchaus feindlichen Barbaren christliche und zivilisierte Nachbarn macht, darf vielleicht schon als zumindest ein verdeckter Hinweis auf seine ‚Romanitas‘ gewertet werden. In einem späteren Zusatz zu 26,19, der aber vielleicht noch von Theodoret selbst stammt, wird dem Heiligen ein unmittelbar das Reich bedrohender Krieg zwischen dem Imperium Romanum und den Persern und Skythen geoffenbart. Er wird so zum Retter des Imperium Romanum<sup>75</sup>.

Diese schon bei Theodoret, also noch zu Lebzeiten Simeons deutlichen Züge sind nun vor allem in der syrischen Vita aus den siebziger Jahren des fünften Jahrhunderts wesentlich ausgeprägter.

Zunächst berichtet der Syrer mehrfach von Kontakten Simeons zu ausländischen Herrschern der anliegenden Klientelstaaten, die ihn bitten, für ihre Herrschaft zu beten<sup>76</sup>. Hinsichtlich der missionierten Araber

αὐτῷ βραχείας ἀναστηλώσαι, φυλακὴν τινα σφίσιν αὐτοῖς καὶ ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν πορίζοντας.

71 Thdt., h.relig. 26,11,13.

72 Thdt., h.relig. 26, 14f. (CANIVET/LEROY-MOLINGHEN, 192, 6f.): ... Βαρβαρικώτερον δὲ συνδραμόντες ἐκεῖνοι, ... (194, 1f.): ... μακρὰς δὲ φιλονεικίας γενομένης καὶ διαμάχης βαρβαρικῆς, ...

73 Thdt., h.relig.26,21.

74 Thdt., h.relig. 26,20.

75 Thdt., h.rel. 26,19 (CANIVET/LEROY-MOLINGHEN, 200, 17-25): "Ὡφθησαν δὲ αὐτῷ καὶ δύο ῥάβδοι ποτὲ φερόμεναι μὲν ἐξ οὐρανοῦ, πρὸς δὲ τὴν ἑψάν τε καὶ δυτικὴν ἐκπίπτουσαι γῆν· ἐθνῶν δὲ ἄρα περσικοῦ τε καὶ σκυθικοῦ κατὰ ἀρχῆς τῆς Ῥωμαίων ἐπανάστασιν ἐδήλου ταύτην ὁ θεὸς ἀνήρ· ἐξεῖπέν τε τοῖς παροῦσι τὴν ὀπτασίαν καὶ δάκρυσι πολλοῖς καὶ ἀπαύστοις λιταῖς τὰς ἀπειλουμένας ἔστησε κατὰ τῆς οἰκουμένης πληγὰς· τό γε τῶν Περσῶν ἔθνος ἐξωπλισμένον ἤδη καὶ πρὸς τὴν Ῥωμαίων ὑπάρχον ἔφοδον εὐτρεπὲς θείας ἀντιπραξίας ῥοπῆς ἀνεκόπητο τε τῆς προκειμένης ὀρμῆς καὶ οἰκείους ἔνδοθεν ἐναπησχολεῖτο δεινοῖς.

76 V.Sym.Styl.syr. 56. 67.

benutzt nun auch die syrische Vita die Barbarentopik<sup>77</sup>. Deutlich ist dabei, wie die armenische Kirche zur Reichskirche und damit auf das Imperium ausgerichtet war<sup>78</sup>.

Ein römischer Beamter, der Dux von Damaskus, berichtet zur Zeit politischer Spannungen mit im Süden angrenzenden Arabern, die offenbar in einem gewissen Näheverhältnis zu Persien standen, dem Heiligen, wie ein arabischer Herrscher in diesem politisch nicht eindeutig definierten Gebiet seinen Untertanen verbot, zu Simeon zu gehen [der arabische Herrscher spricht zum Dux von Damaskus]: *Als man bei uns vom Ruf des Herren Simeon hörte, und die Araber von unserer Seite anfangen, zu ihm hinauf zu ziehen, kamen diese Großen meines Heerlagers und sprachen zu mir: Wenn du sie zu ihm hinaufziehen läßt, so gehen sie hin und werden Christen und hängen den Römern an und werden aufsässig gegen dich und verlassen dich*<sup>79</sup>. Unter Androhung der Todesstrafe wird den Arabern verboten, zu Simeon zu gehen. Durch ein Wunder wird dann dieses Verbot aufgehoben<sup>80</sup>. Für die angrenzenden Araberstämme und ihre Herrscher jedenfalls verkörpert der heilige Simeon auf seiner Säule im antiochenischen Hinterland nicht nur das Christentum an sich, sondern auch das Imperium Romanum. ‚Christlich‘ ist hier mit ‚römisch‘ zumindest aus der Außenperspektive geradezu identisch, und der Verfasser der syrischen Vita teilt diese Sicht.

Den immer wieder Verfolgungen ausgesetzten Christen im Perserreich erscheint Simeon als Retter, wobei die Vita besonders sein Römertum herausstreicht<sup>81</sup>. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß die immer wieder sporadisch auftauchenden Christenverfolgungen im persischen Reich eine massiv antirömische Stoßrichtung hatten. Die Christen wurden - vermutlich nicht immer ganz zu Unrecht - als fünfte Kolonne der Römer verfolgt<sup>82</sup>.

Nach einer anschaulichen und auch drastischen Schilderung der Unterdrückung der Christen im Perserreich in einer ganz akuten Verfol-

77 V.Sym.Styl.syr. 56.

78 V.Sym.Styl.syr. 68.

79 V.Sym.Styl.syr. 101(HILGENFELD, 146).

80 Ebenda (HILGENFELD, 147f.).

81 V.Sym.Styl.syr. 102 (HILGENFELD, 147-151).

82 Zu den besonders im fünften Jahrhundert immer wieder ausbrechenden Christenverfolgungen im persischen Reich und ihrem antirömischen Hintergrund vgl. R. FREUDENBERGER, Christenverfolgungen 2.2: Sassanidenreich, TRE 8, 1981, 29-32.

gungssituation erscheint den Eingekerkerten Simeon: *Als sie alle zusammen beteten und flehten, tat um Mitternacht unser Herr an ihnen ein großes Wunder. Der Heilige [Simeon] erschien ihnen, auf der Säule stehend, und trat unter sie. Ihn umgab viel Licht und brennende Feuerfackeln. Er war in weiße Felle gekleidet, und sein Antlitz leuchtete wie der Blitz. Er sprach zu ihnen: „Friede sei mit euch, meine Brüder! Ich bin Simeon, euer Bruder, welcher auf der Säule steht im Land der Römer“.*<sup>83</sup> Und wieder werden die Christen durch ein Wunder gerettet. Auch dem für die Verfolgungen Verantwortlichen, der übrigens dann auch grausam dafür bestraft wird, erscheint Simeon mit dem Satz: *„so spricht Simeon, der auf der Säule steht im Land der Römer.“*<sup>84</sup> Die Definition *der auf der Säule steht im Land der Römer* erscheint in diesem zentralen Kapitel der Vita, das übrigens mit Abstand das längste ist, allein dreimal. Die Beispiele zeigen, wie in der hagiographischen Simeon-Tradition am Ende des fünften Jahrhunderts völlig unbefangenen Christen- und Römertum selbstverständlich miteinander indentifiziert werden und ausgerechnet ein syrischer Asket, der vermutlich kein Wort Lateinisch, wohl kaum Griechisch, sondern in erster Linie Syrisch sprach, hier in einem syrischen Text, bei dem es sich nicht etwa um eine Übersetzung aus dem Griechischen handelt, geradezu als Verkörperung von Römertum erscheint.

Wenn Simeon in dieser Form als Verkörperung des Imperium Romanum und seiner Kirche angesehen werden kann, dann ist auch nicht erstaunlich, daß und wie ihn die verschiedenen Parteien in den schweren kirchlichen Auseinandersetzungen des fünften und vor allem dann des sechsten Jahrhunderts, die ja im Grunde zur Auflösung der Reichskirche im Osten führen sollten, für sich zu vereinnahmen suchten.

Schon den lebenden Simeon suchten sowohl Monophysiten als auch Nestorianer für sich zu gewinnen<sup>85</sup>; in den Auseinandersetzungen des sechsten Jahrhunderts haben sich beide auf ihn berufen und zum Kronzeugen je ihrer Auffassung gemacht; dabei ist man auch vor ziemlich plumpen Fälschungen besonders auf Seiten der Monophysiten nicht zurückgeschreckt<sup>86</sup>.

83 V.Sym.Styl.syr. 102 (HILGENFELD, 148, 21-28).

84 HILGENFELD, 148,28; 149,29f; 150,5f.

85 LIETZMANN (wie Anm. 17), 223-228; PEETERS (wie Anm. 17); VÖÖBUS (wie Anm. 17); BRENNER (wie Anm. 5), 246f.

86 LIETZMANN (wie Anm. 17), 188-192.

Von daher ist es nicht weiter erstaunlich und kein Einzelfall in der Geschichte der spätantiken Reichskirche, daß ein Kaiser den Ruhm eines solchen Heiligen zur eigenen politischen Legitimierung, zur Propagierung der Macht und Absicherung des eigenen kirchenpolitischen Kurses nutzte, indem er die Verehrung nun besonders dieses Heiligen auf jede denkbare Art förderte<sup>87</sup>. Und Kaiser Zenon, dessen Legitimität vor allem in der Konstantinopler Oberschicht bis hin in Hofkreise und selbst in der weiteren kaiserlichen Familie außerordentlich umstritten war<sup>88</sup>, bedurfte dringend der Hilfe eines Heiligen, dem er dann das großartige Pilgerheiligtum errichtete<sup>89</sup>.

## V.

Auch Kaiser Zenon hat sich wie schon vor ihm Theodosios II., Markian und auch sein Schwiegervater Leon während der ganzen Zeit seiner überaus angefochtenen und vor allem durch die von breiten Kreisen getragene Usurpation des Basiliskos<sup>90</sup> ernsthaft in Frage gestellten Herrschaft (474-91) von einem lebenden Styliten beraten lassen, nämlich von Daniel, der vielleicht sogar selbst den Anspruch erhob, als Erbe und Nachfolger Simeons zu gelten<sup>91</sup>. Da er enger politischer Berater des Kaisers war, geht vermutlich die Errichtung des Simeonsheiligtums in Kal'at Sim'an zumindest auch auf seine Initiative zurück.

Die wohl kurz nach 500 von einem anonymen Autor verfaßte Vita Danielis<sup>92</sup> zeichnet ihn nun nicht nur einfach als Schüler und Erben Simeons, sondern in ganz anderer Weise als eminent politischen Heiligen, der, obwohl er nun wirklich nur syrisch sprach, wie ausdrücklich vermerkt

87 Zu Leons Wunsch nach den Reliquien und seinem Erfolg s. v.Sym.Styl.syr. 136; v.Dan. 53 und siehe oben Anm. 64.

88 PLRE II 1200-1202; A. LIPPOLD, RE II 10 A, 1972, 149-213.

89 Zu Kirchenpolitik Zenons vgl. BRENNECKE (wie Anm. 5 und Anm. 63).

90 PLRE II 212-214. Zum monophysitischen Hintergrund der Usurpation des Basiliskos vgl. BRENNECKE (wie Anm. 5), 248-253; DERS. (wie Anm. 63), 33-38.

91 Daniel als Nachfolger und Erbe Simeons v.Dan. 6-9 und besonders 21f.(DELEHAYE, 22, 1-3): ...ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ βλέπει ἓνα στῦλον νεφέλης παμμεγέθη ἀντικρυς αὐτοῦ ἰστάμενον καὶ τὸν ἅγιον καὶ μακάριον Συμεῶνα ὑπὲρ κεφαλῆς ἰστάμενον ... Wie Elisa erhält auch Daniel die Kutte Simeons (vgl. auch Athanasius, v.Ant.91, wo Athanasius durch den Fellmantel des Antonius dessen Nachfolge antritt).

92 DELEHAYE (wie Anm. 17), XXXV-LVIII

wird<sup>93</sup>, immer wieder aktiv in die Reichspolitik eingreift. Auch hier hilft die Deutung dieses Heiligen von der Institution des Patronats her, wie sie Peter BROWN vorgelegt hat, weiter, reicht aber ebenfalls nicht ganz aus<sup>94</sup>. Die Vita Danielis zeigt nun im Unterschied zu den verschiedenen Simeonsüberlieferungen eine ganz eindeutige politische und kirchenpolitische Option. In der syrischen Simeonsvita war zwar Kaiser Leon nicht nur als Verehrer Simeons, sondern auch als exemplarischer Christ gezeigt worden<sup>95</sup>, aber die Danielsvita ergreift viel deutlicher und eindeutiger Partei für die Politik Zenons und dann auch seines Nachfolgers Anastasios (491-518)<sup>96</sup>, während dessen Herrschaft sie verfaßt worden sein muß. Nach dem kirchenpolitischen Umschwung des Jahres 518 wäre dieser Text so kaum mehr vorstellbar<sup>97</sup>.

Die handschriftliche Überlieferung in den Menologien ist mit vier Handschriften nicht sehr breit, außerdem ziemlich uneinheitlich, so daß auch hier ein Stemma Schwierigkeiten bereitet, wie die kritische Edition von Hippolyte DELEHAYE von 1923 zeigt<sup>98</sup>. Hans LIETZMANN stand im Jahre 1911 für seine schöne Übersetzung, die an einigen Stellen kürzt, nur eine Leipziger Handschrift zur Verfügung<sup>99</sup>.

Die nach der Vita mit aller Vorsicht zu rekonstruierende Biographie, wie sie Hippolyte DELEHAYE zusammenzustellen versucht hat<sup>100</sup>, soll hier nicht im einzelnen interessieren. Anhand der in diesem Fall reichlicheren chronologischen Angaben ist Daniel um 409 in einem nur syrisch sprechenden Milieu in einem Dorf in der Nähe von Samosata geboren<sup>101</sup>, machte seit seinem zwölften Lebensjahr eine gleichsam monastische Laufbahn<sup>102</sup>. Auch bei ihm geht die geistliche beziehungsweise monastische Entwicklung wie bei Simeon vom klösterlichen Mönchsleben zum

93 V. Dan. 8. 10. u. ö.; vgl. BROWN (wie Anm. 7).

94 BROWN, ebenda, 36f.

95 V. Dan. 136. Zur Beziehung Daniels zu Kaiser Leon vgl. auch v. Dan. 34-42; 44; 47f; 50-54.

96 V. Dan. 55; 65-70; 85; 91.

97 Vgl. K. L. NOETHLICH, Justinianus (Kaiser), RAC 19 (Lfg. 149f.), 1999, 668-763; K. ROSEN, Justinus I (Kaiser), RAC 19 (Lfg. 149f.), 1999, 763-778.

98 DELEHAYE (wie Anm. 17).

99 Die deutsche Übersetzung bei H. LIETZMANN (wie Anm. 17); zur einzigen von LIETZMANN benutzten Handschrift ebenda, 100.

100 DELEHAYE (wie Anm. 17), XLV-LVII.

101 Ebenda

102 V. Dan. 2-6.

Einsiedler auf der Säule<sup>103</sup>, wobei der Aufenthalt auf der Säule hier offensichtlich als Vervollkommnung der Anachorese gedacht ist, das Koinobium gilt dabei als eine Art Anfängerstadium von Askese und Mönchtum<sup>104</sup>.

Für das Verständnis dieses Textes erscheint nicht unwichtig, wie sehr der anonyme Verfasser seinen Helden Daniel mit dem 459 verstorbenen Simeon verklammert, ihn zu seinem Erben und Nachfolger macht, obwohl Daniel eben nicht in Syrien auf einer Säule steht, sondern in der Reichshauptstadt Konstantinopel, und sich sein Wirken in mancher Hinsicht deutlich von Simeon unterscheidet<sup>105</sup>.

Schon der junge Mönch will den Styliten Simeon unbedingt besuchen<sup>106</sup>. Als sich sein Wunsch anlässlich einer Reise zusammen mit seinem Abt nach Antiochien erfüllt, darf er zu Simeon auf die Säule hinaufsteigen und wird von ihm gesegnet, wobei der Verfasser betont, daß nur Daniel zu Simeon auf die Säule steigt<sup>107</sup>. Zum Abt seines Klosters gewählt, übergibt er die Geschäfte einem Stellvertreter und reist wieder zu Simeon<sup>108</sup>. Simeon endlich beauftragt ihn, statt ins Heilige Land nach Konstantinopel, dem neuen Jerusalem (nicht etwa dem neuen Rom!), wie es ausdrücklich heißt, zu gehen<sup>109</sup>. In Konstantinopel wird er in einem Traum von Simeon zum Styliten und eigentlich auch Nachfolger berufen<sup>110</sup>. Die Übergabe des ursprünglich für Kaiser Leon bestimmten Mantels Simeons macht Daniel zum neuen Elisa, zum legitimen und alleinigen Nachfolger Simeons<sup>111</sup>.

Die Vita vermittelt zumindest den Eindruck, daß der Anspruch Daniels auf die Nachfolge Simeons und vor allem die Tatsache, daß der Nach-

103 Inwieweit die Simeonsüberlieferung hier als Vorbild gedient hat, ist natürlich zu fragen.

104 Im Unterschied zum Beispiel zu Basilius von Caesarea.

105 Inwieweit Daniel selbst diesen Anspruch erhoben hat, ist unklar. Die Legitimierung Daniels von Simeon, dem ersten Styliten her, ist ein sehr auffälliger Zug der Vita Danielis.

106 V. Dan. 6f.

107 V. Dan. 8.

108 V. Dan. 9.

109 V. Dan. 10 (DELEHAYE, 12, 10-14): ... λέγει αὐτῷ ὁ πρεσβύτερος ... ἀλλ' ἄπελθε εἰς τὸ Βυζάντιον καὶ βλέπεις δευτέραν Ἱερουσαλήμ, τὴν Κωνσταντινούπολιν

110 V. Dan. 21 (DELEHAYE, 21, 18-22, 3): ἐνναετοῦς δὲ χρόνου παρελθόντος, ὥσπερ ἐν ἐκστάσει γενόμενος ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ βλέπει ἓνα στύλον νεφέλης παμμεγέθη ἄντικρυς αὐτοῦ ἰστάμενον καὶ τὸν ἅγιον καὶ μακάριον Συμεῶνα ὑπὲρ κεφαλῆς .... (22, 18-20): ἔλεγον δὲ καὶ αὐτοὶ πρὸς τὸν ὄσιον „Δεῖ σε ἐπιβῆναι στύλῳ καὶ τὴν πολιτείαν τοῦ ἁγίου Συμῶνος ἀναλαβεῖν καὶ στηρίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων, vgl. Anm. 91.

111 V. Dan. 22.

folger Simeons nicht in Syrien, sondern nun in der Reichshauptstadt auf einer Säule stand, zumindest erklärungs-, aber wohl auch legitimierungsbedürftig war. Auf den dringenden Wunsch Kaiser Leons kann Daniel durch göttliches Eingreifen die Reliquien Simeons, wenn auch nicht ganz komplett, nach Konstantinopel holen<sup>112</sup>. Damit ist nun Daniel endgültig und öffentlich als Nachfolger und Erbe Simeons ausgewiesen.

In der Hauptstadt ist er zunächst durchaus angefochten, seine Unkenntnis des Griechischen stößt auf Befremden und Ablehnung, er wird bei Anatolius, dem Bischof der Hauptstadt, regelrecht denunziert<sup>113</sup>. Die Vita legt von da an großen Wert auf die enge Bindung Daniels an den jeweiligen Bischof von Konstantinopel und damit auf eine kirchliche Legitimation des Heiligen<sup>114</sup>. Auch das scheint nötig gewesen zu sein, da die syrischen Asketen im allgemeinen nicht gerade leicht in die kirchlichen Strukturen integrierbar waren, was häufig zu Konflikten mit den zuständigen Bischöfen führte. In der gesamten Simeonsüberlieferung dagegen spielt eine kirchliche Integration Simeons keine besondere Rolle.

Anatolios von Konstantinopel<sup>115</sup> bestätigt gegen mancherlei Zweifel die Orthodoxie Daniels<sup>116</sup>. Auch die späteren Konstantinopler Bischöfe Gennadios<sup>117</sup>, Akakios<sup>118</sup> und Euphemios<sup>119</sup> werden in enger Verbindung zu Daniel gezeichnet, wobei Akakios, der für den Westen und dann auch

112 V.Dan. 53; 57f.

113 V.Dan. 17; 19.

114 Vgl. v.Dan. 17; 19; 58; 70-72; 81.

115 Nachfolger Flavians und Anhänger der Beschlüsse von Chalkedon, Bischof der Hauptstadt von 449-458; CPG 5956-5961; BHG 91; V. GRUMEL, *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople I: Les actes des patriarches*, Fasc. I: *Les registes de 381 à 715*, *Le Patriarcat Byzantin séries I*, Paris 1972, 85-101; M. JUGIE, *Anatole*, DHGE 2, 1914, 1497-1500.

116 V.Dan. 17f. Daß die Zweifel an seiner Orthodoxie mit der syrischen Sprache begründet werden, ist interessant.

117 V.Dan. 58. Gennadios, Nachfolger des Anatolius als Bischof von Konstantinopel 458-471, vertrat ebenfalls die Beschlüsse von Chalkedon; CPG 5970-5986; GRUMEL (wie Anm. 115), 104-109; E. SCHWARTZ, *Publizistische Sammlungen zum acacianischen Schisma*, ABAW PH NF 10, München 1934; BRENNER (wie Anm. 63).

118 V.Dan. 70-85 (s.u.); CPG 5590-5594; E. SCHWARTZ, *Codex Vaticanus Graecus 1431*, ABAW PPH 32, München 1927; DERS., (wie vorige Anm.); GRUMEL (wie Anm. 115), 111-126; W.H.C. FRENCH, *Eastern Attitudes to Rome during the Acacian Schism*, in: D. Baker, Hg., *The Orthodox Churches and the West*, 1976, 69-81; BRENNER (wie Anm. 63), 30-33

119 V.Dan. 92; 100. Nach v.Dan. 100 trägt Euphemios den Sarg Daniels; zu Euphemios als Bischof von Konstantinopel (490-496) vgl. GRUMEL (wie Anm. 115), 131-136.

die östliche Orthodoxie seit dem sechsten Jahrhundert (und im Grunde bis heute) als Häretiker gilt, eine besondere Rolle spielt. Die durch die Konstantinopler Bischöfe in besonderer Weise als Ganze repräsentierte Reichskirche<sup>120</sup> hat für den Verfasser der Danielsvita in Simeon und Daniel ihre eigentlichen Patrone. Im Grunde legitimiert eigentlich Daniel die Bischöfe der Reichshauptstadt, nicht umgekehrt, wie es zunächst scheinen könnte<sup>121</sup>.

Entscheidend ist nun die Verbindung dieses Heiligen zu den beiden Kaisern Leon und Zenon, dem Schwiegersohn Leons. Zu beiden Kaisern hat Daniel nicht nur ein überaus enges persönliches Verhältnis, sondern an Daniel hängt im Grunde die *salus imperii*.

Kaiser Leon läßt sich zunächst über Daniel informieren<sup>122</sup>, kommt dann selbst zu ihm (nicht etwa umgekehrt) und bittet ihn um einen Sohn. Durch das Gebet des Heiligen wird die Kaiserin bald darauf schwanger<sup>123</sup>. Der Heilige rettet die Thronfolge, obwohl der Verfasser der Vita natürlich weiß, daß Leons Schwiegersohn Zenon später Kaiser werden sollte. Immer wieder schützt Daniel das Reich. Nach einer verheerenden Feuersbrunst in Konstantinopel bittet der Kaiser ihn um seine Fürbitte für das Reich: *Durch unsere Unachtsamkeit, so der Kaiser, ist Gottes Zorn über uns gekommen. Und nun bete du zu ihm, so bitte ich dich, daß er uns in Zukunft gnädig sei*<sup>124</sup>. Die *salus imperii* hängt also am Gebet des Heiligen, der direkt mit dem Kaiser verkehrt. Die Vita will den Eindruck eines permanenten Umgangs Kaiser Leons mit Daniel erwecken: *er (der Kaiser) brachte die meisten Tage dort (bei Daniel) zu und wurde unzertrennlich von dem Heiligen*<sup>125</sup>. Eine irgendwie geartete sakrale Mittlerfunktion etwa des Bischofs von Konstantinopel und damit überhaupt der Kirche als Institution spielt hier überhaupt keine Rolle. Diese Funktion kommt allein

120 Das alexandrinische und antiochenische Patriarchat wurden zur Zeit der Abfassung der v.Dan. von monophysitischen Häretikern als Bischöfen geleitet; mit dem Westen stand die Kirche von Konstantinopel bis 518 im Schisma. Ohne jeden Zweifel muß man den Verfasser der v.Dan. als einen unbedingten Verfechter der Kirchenpolitik des Akakios im Konflikt mit Rom ansehen.

121 V.Dan. 71f; 81.

122 V.Dan. 34; 38.

123 V.Dan. 38.

124 V.Dan. 46 (DELEHAYE, 44, 6-8).

125 V.Dan. 50 (DELEHAYE, 48, 11-49, 3): ὁ γὰρ προρηθεις εὐσεβέστατος βασιλεὺς παλάτιον οἰκοδομήσας ἐν τῷ ἁγίῳ Μιχαὴλ τὰς πλείους ἐκεῖ προσκατέρει καὶ τοῦ ὁσίου ἀχώριστος ἐγένετο. Vgl. auch v.Dan. 54.

dem heiligen Daniel zu. Die Bischöfe der Hauptstadt, so sehr der Verfasser ihre enge Verbindung mit Daniel betont, erscheinen eher in einer Statistenrolle. Von daher verwundert es nicht, Daniel nun auch in allen möglichen außenpolitischen Aktionen den Kaiser beraten zu sehen, bei Verträgen mit arabischen Herrschern oder auch den Vandalen<sup>126</sup>. Im Grunde ist es wieder der heilige Stylit, der die Herrschaft Leons und das Reich vor einem Putsch des häretischen Barbaren Aspar rettet<sup>127</sup>.

Und so legitimiert im Grunde auch Daniel die Designation Zenons durch Leon zu seinem Nachfolger<sup>128</sup>; er segnet Zenon und dessen Frau Ariadne<sup>129</sup>. Diese Legitimierung der Herrschaft Zenons durch Daniel ist um so interessanter, als die Herrschaft Zenons bekanntlich außerordentlich umstritten war und er in der Polemik seiner Gegner besonders aus der Konstantinopler Oberschicht auch als Barbar galt<sup>130</sup>.

Für die Vita Daniels dagegen ist Zeno ein idealer Herrscher: *Während nun das römische Reich nach Gottes Willen so in schöner Ordnung regiert wurde und der Staat in Ruhe war und die heiligen Kirchen in Frieden und Eintracht lebten...*<sup>131</sup>

Eine zentrale Stellung in der Vita nehmen nun die Usurpation des Basiliskos gegen Zenon, ihre Niederschlagung und Zenons Rückkehr zur Macht ein<sup>132</sup>. Für die Vita Danielis ist einzig Zenon der rechtmäßige Herrscher. Die gemeinsame Aktion des Heiligen zusammen mit dem Bischof Akakios, durch die Basiliskos nicht nur gezwungen wird, seine häretische (monophysitische) Kirchenpolitik aufzugeben, sondern die auch der Anfang vom Ende der Usurpation ist und die Rückkehr des rechtmäßigen Kaisers vorbereitet, muß als der dramatische Höhepunkt der Vita gelten<sup>133</sup>. Mit ungeheurer Dramatik und Sinn für theatralische Effekte

126 V.Dan. 51; 56.

127 V.Dan. 55 (es handelt sich dabei allerdings um eine sehr eigenwillige Interpretation der Vorgänge). Zu Ardabur/Aspar vgl. PLRE II 135-137, mag. mil. per orientem, wurde 471 zusammen mit seinem Vater Asper ermordet; W. EDER, DNP 1, 1996, 1037 (Ardabur 3).

128 V.Dan. 55.

129 PLRE II 140f. Zur Ehe Zenons mit der Kaisertochter Ariadne vgl. Lippold (wie Anm. 88).

130 LIPPOLD (wie Anm. 88).

131 V.Dan. 68 (DELEHAYE, 65,20-22): τῶν δὲ Ῥωμαϊκῶν πραγμάτων βουλῆσει Θεοῦ καλῶς διοικουμένων καὶ τῆς πολιτείας ἡσυχασούσης ἐν καταστάσει καὶ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν ἐν εἰρήνῃ καὶ ὁμοιοῖα διαγόντων,...

132 V.Dan. 68-84; zu Basiliskos, dem Bruder der Kaiserin Verina, der Frau Leons vgl. PLRE II 212-214. Zum monophysitischen Hintergrund der Usurpation gegen Zenon BRENNHECKE (wie Anm. 63 ), 34-36.

133 V.Dan. 72-84.

wird geschildert, wie auf inständige Bitten des Bischofs Akakios, der auch hier in einer den Tatsachen nicht ganz gerecht werdenden Statistenrolle<sup>134</sup> erscheint, Daniel angesichts der Gefahr für Kirche und Reich von seiner Säule herabsteigt und zur Hagia Sophia zieht, wo er den Bischof trifft<sup>135</sup>. Von dort zieht er in einer Prozession mit riesigen Menschenmengen zum Kaiserpalast und wieder zur Kirche zurück<sup>136</sup>. Daß auf diesem Weg zahlreiche Wunder geschehen, versteht sich eigentlich von selbst. In der Kirche erscheint dann Basiliskos und muß seine häretischen Anordnungen zurücknehmen und den Bischof Akakios anerkennen<sup>137</sup>. Allein der heilige Stylit Daniel erscheint hier als der Handelnde. Im unmittelbar darauf folgenden Kapitel ist Zenon mit Gottes Hilfe, aber im Grunde doch durch Daniel wieder an die Macht zurückgekehrt. Durch Daniel rettet Gott das Römische Reich und die Herrschaft des rechtmäßigen Kaisers: *Als dies so nach Gottes Willen vollendet war, kehrte nach kurzer Zeit der Kaiser Zenon wieder auf den Thron zurück samt seinem Weibe, der Kaiserin und Kaisertochter Ariadne. Nun waren fürderhin die heiligen Kirchen in wohlgefälligem Stande und der Staat in Blüte und das römische Reich in Macht und Ansehen*<sup>138</sup>.

Zenon wird in diesem Zusammenhang als das Beispiel eines christlichen Kaisers beschrieben, wobei die seit Augustus im Prinzip übliche Kaiserideologie hier nur christlich angewendet wird, wie es seit Konstantin üblich geworden war. Die Herrschaft Zenons ist Friedens- und Heilszeit für das Imperium Romanum. Basiliskos dagegen erscheint als Werkzeug des Satans<sup>139</sup>. Damit korrespondiert die Beschreibung der Situation des Reiches, nachdem Zenon wieder an die Macht zurückgekehrt war. *Nun waren fürderhin die heiligen Kirchen in wohlgefälligem Stande und der Staat in Blüte und das Römische Reich in Macht und Ansehen*<sup>140</sup>. Die Herrschaft Zenons ist charakterisiert durch Friede und Eintracht, der Garant dieses Zustandes aber ist der heilige Daniel. Dieser weder der griechischen noch gar der lateinischen Sprache mächtige Asket erweist

134 V.Dan. 71f.

135 V.Dan. 72.

136 V.Dan. 73-81.

137 V.Dan. 83f.

138 V.Dan. 85 (DELEHAYE, 80, 7-12).

139 V.Dan. 68 (DELEHAYE, 65, 22f.): ... ὁ αἰὲ φθονερός καὶ βάσκανος διάβολος μῖσος ἄδικον ἐνέσπειρεν ...

140 V.Dan. 85. Damit korrespondiert die Beschreibung der Zustände im Reich zu Beginn der Herrschaft Zenons vor dem Putsch des Basiliskos v.Dan. 68 (vgl. oben Anm. 131).

sich in gefährlicher Situation als Patron von Kaiser, Reich und Reichskirche. Sein Gebet hatte Kaiser und Reich vor dem arianischen Häretiker Aspar<sup>141</sup> errettet und Kaiser Leon einst die Herrschaft bewahrt. Vor allem aber hatte er sich während der Usurpation des Basiliskos wiederum als Retter und Patron von Kaiser, Reich und Reichskirche erwiesen.

Interessant ist nun, was in der Vita Daniels nicht vorkommt, die so viele Einzelheiten aus der Geschichte des oströmischen Reiches von den sechziger bis in die neunziger Jahre des fünften Jahrhunderts berichtet. Nichts über die scharfen politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen unter Zenon, die ja nicht nur zu mehreren Usurpationen, sondern zur de facto Abspaltung Ägyptens und zum großen Schisma mit Rom führten<sup>142</sup>. Auch an der theologischen Debatte der Zeit, besonders auch um das umstrittene Henotikon<sup>143</sup>, ist der Verfasser uninteressiert, obwohl sie mit dem Berichteten unmittelbar zu hat.

Die Vita ist ausschließlich an Daniel als dem Patron von Kaiser, Kirche und Reich interessiert, wobei im oströmischen Reich des späten fünften Jahrhunderts diese Bereiche nicht mehr voneinander zu trennen sind. Im Unterschied zur fast gleichzeitigen sakralen Bindung und damit Legitimation der Herrschaft der Merowinger in Gallien an das Grab des Heiligen Martin in Tours<sup>144</sup> ist es hier der lebendige Heilige auf seiner Säule, der die *salus imperii* garantiert und die Herrschaft des umstrittenen Kaisers Zenon legitimiert. Nur durch ihn kann das Reich von Zenon *in schöner Ordnung und Ruhe* regiert werden. Der syrische Heilige, noch der menschlichen, zugleich aber auch schon der göttlichen Sphäre angehörig, garantiert wie einst die römischen Götter die *salus imperii* und verkörpert damit in ganz neuer Weise wie schon vor ihm sein Lehrer und Vorgänger Simeon eine ‚Romanitas‘, die nicht nur eine ‚Romanitas christiana‘, sondern auch eine in vielen Zügen uns vielleicht befremdliche ‚Romanitas orientalis‘ ist.

141 Vgl. v.Dan. 55.

142 BRENECKE (wie Anm. 63).

143 BRENECKE, ebenda.

144 Vgl. E. EWIG, Spätantikes und fränkisches Gallien, Francia, Beihefte 3/2, 1979, 371-392; D. VON DER NAHMER, Martin von Tours, LMA 6, 1993, 344f.