

DE GRUYTER

Thomas Pratsch

DER HAGIOGRAPHISCHE TOPOS

MILLENNIUM-STUDIEN / MILLENNIUM STUDIES

Thomas Pratsch
Der hagiographische Topos



Millennium-Studien

zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr.

Millennium Studies

in the culture and history of the first millennium C.E.

Herausgegeben von / Edited by
Wolfram Brandes, Alexander Demandt, Helmut Krasser,
Hartmut Leppin, Peter von Möllendorff

Band 6

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Der hagiographische Topos

Griechische Heiligenviten
in mittelbyzantinischer Zeit

von

Thomas Pratsch

Walter de Gruyter · Berlin · New York

Diese Publikation wurde im Rahmen des Fördervorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium-Studien“)* mit Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung im Open Access bereitgestellt. Das Fördervorhaben wird in Kooperation mit dem DFG-geförderten *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführt.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 3-11-018439-7

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, 10785 Berlin
Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Umschlaggestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Kein Gebiet der byzantinischen Litteratur
liegt noch so dunkel und so verworren vor
den Augen des Forschers wie das hagiographische.
Es gleicht einem dichten Urwalde, der sich endlos
und lichtlos ins Ungemessene ausdehnt
und in dessen Inneres kein Pfad führt.
Auf Schritt und Tritt läuft man Gefahr,
sich in dem Dickicht zu verlieren,
während schon die Schatten der Nacht
am Horizonte heraufziehen.

Albert Ehrhard, 1897

Εἰς τὴν μνήμην αὐτοῦ

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Januar 2004 dem Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin vorgelegt und im Sommersemester als Habilitationsschrift angenommen. Für den Druck wurde sie in einigen Punkten ergänzt, leicht geändert und überarbeitet sowie mit Registern versehen.

Für sachkundige Hinweise und Ratschläge, aber auch für gelegentliche Aufmunterung habe ich zahlreichen Fachkolleginnen und -kollegen zu danken. Zunächst möchte ich den Gutachtern der Arbeit, den Profs. Dres. Diether Roderich Reinsch (Berlin), Georgios Makris (Bochum/Münster) und Albrecht Berger (München), für ihre wertvollen Hinweise meinen herzlichen Dank aussprechen. Weiterhin bin ich insbesondere meinen Kolleginnen und Kollegen am Akademienvorhaben „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“ der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Prof. Dr. Ralph-Johannes Lilie, Dr. Claudia Ludwig, Dr. Ilse Rochow, Prof. Dr. Friedhelm Winkelmann und Beate Zielke M. A. (alle Berlin), für vielfältige Anregungen und Gespräche sowie nützliche Hinweise und Ratschläge zu größtem Dank verpflichtet. Ferner habe ich den Profs. Dres. Georgios Fatouros (Stahnsdorf), Martin Hinterberger (Nikosia), Wolfram Hörandner (Wien) und Claudia Rapp (Los Angeles) für ihre Hinweise in unterschiedlichen Phasen der Entstehung und verschiedene Abschnitte der Arbeit betreffend zu danken. Alle genannten Kolleginnen und Kollegen haben das Manuskript dieser Arbeit in Auszügen oder in Gänze gelesen und durch ihre Korrekturen, kritischen Fragen und hilfreichen Anmerkungen in entscheidenden Punkten ganz wesentlich verbessert. Alle noch vorhandenen Fehler gehen selbstverständlich ganz allein zu meinen Lasten.

Ferner danke ich den Herausgebern der Reihe „Millennium-Studien“, stellvertretend seien insbesondere PD Dr. Wolfram Brandes und Prof. Dr. Hartmut Leppin (beide Frankfurt a. M.) genannt, für die Aufnahme des Bandes in die genannte Publikationsreihe sowie dem Verlag de Gruyter, vertreten durch Dr. Gertrud Grünkorn und Dr. Sabine Vogt, für sein Engagement und die entschiedene Förderung des Erscheinens dieser Publikation. Mein Dank geht ferner an die Mönche des heiligen Berges Athos, insbesondere an die Brüder der heiligen Klöster Megiste Lavra und Vatopedi, für ihre Philoxenia und die Gelegenheit einer Zeitreise in das „byzantinische Jahrtausend“. Schließlich möchte ich an dieser Stelle auch meiner Familie – Kristina, Hilmar und Sarah, aber auch Helga,

Klaus, Dave und Mirko – und all meinen Freunden dafür danken, daß sie mit Liebe, Verständnis, Geduld und Nachsicht, aber auch mit gelegentlichen Ablenkungen nicht unwesentlich zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen haben.

Berlin, im Juli 2005

Thomas Pratsch

Inhaltsverzeichnis

Einleitung

| | |
|---|----|
| § 1. Problemstellung | 1 |
| § 2. Forschung | 2 |
| A. Systematik und Literaturgeschichte | 3 |
| B. Editionen | 6 |
| C. Quellenkritik und Literaturanalyse | 7 |
| § 3. Gegenstand | 9 |
| A. Heiligenviten | 9 |
| B. Topos | 11 |
| § 4. Methodisches | 12 |
| A. Grenzen | 12 |
| B. Vorgehensweise und Zielstellung | 15 |

Erster Teil: Die Topoi – Materialsammlung

| | |
|--|----|
| Kapitel 1: Prooimia | 19 |
| § 1. Sentenz (<i>sententia</i>) | 19 |
| § 2. Bescheidenheitstopos (<i>topos modestiae</i>) | 22 |
| A. Allgemein | 24 |
| B. Auftragsstopos | 26 |
| C. Größe des Gegenstands (<i>rerum magnitudo</i>) | 29 |
| D. Weniges von Vielem (<i>ex pluribus pauca</i>) | 31 |
| E. Zweifelsfrage | 32 |
| § 3. Begründungstopos (<i>causa scribendi</i>) | 34 |
| A. Mittel gegen das Vergessen (<i>oblivionis remedium</i>) | 35 |
| B. Erbaulicher Zweck (<i>exemplum</i>) | 37 |
| C. Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung (<i>talentum</i>) | 40 |
| D. Ich bringe noch nie Gesagtes (<i>non prius audita</i>) | 42 |
| E. Ablehnung der antiken Rhetorik (<i>reiectio rhetoricae</i>) | 43 |
| F. Autorität der Alten (<i>auctoritas antiquorum</i>) | 45 |

| | |
|---------------------------------------|----|
| § 4. Formeln (<i>formulae</i>)..... | 48 |
| A. <i>Brevitas</i> -Formel..... | 48 |
| B. <i>Veritas</i> -Formel..... | 50 |
| C. Mönchsformel | 52 |
| D. <i>Invocatio</i> -Formel | 53 |

Kapitel 2: Herkunft, Elternhaus, Geburt

(*patris, genos, gennesis – patria, genus, natus*)..... 56

| | |
|---|----|
| § 1. Herkunft..... | 56 |
| A. Irdische Heimat..... | 56 |
| B. Himmlische Heimat (<i>patris ouranios</i>) | 57 |
| § 2. Elternhaus | 58 |
| A. Reiche und berühmte Eltern | 59 |
| B. Arme und einfache Eltern | 62 |
| C. Durchschnittliche Eltern | 65 |
| D. Fromme Eltern..... | 66 |
| E. Unfromme Eltern..... | 68 |
| § 3. Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet..... | 72 |
| § 4. Verkündigung (<i>euangelismos, annuntiatio</i>) | 74 |
| § 5. Darstellung in der Kirche (<i>prospora en nao, oblatio in templo</i>)..... | 78 |

Kapitel 3: Kindheit und Jugend

(*nepiotes kai neotes – pueritia et iuventus*).....81

| | |
|--|-----|
| § 1. Taufe (<i>baptisma</i>) | 81 |
| § 2. Frühe Zeichen der Heiligkeit | 83 |
| A. Verschiedene Zeichen | 84 |
| B. Frühe Reife (<i>puer maturus</i>) | 88 |
| C. Hohe Begabung (<i>puer sapiens</i>) | 90 |
| § 3. Bildung (<i>paideia, educatio</i>)..... | 92 |
| A. Weltliche Bildung..... | 93 |
| B. Geistliche Bildung | 97 |
| C. Bildungshindernisse..... | 99 |
| D. Autodidaktische Bildung..... | 103 |
| § 4. Beschreibung der Persönlichkeit..... | 106 |
| A. Schönheit der Gestalt | 106 |
| B. Schönheit des Wesens | 108 |

| | |
|--|-----|
| Kapitel 4: Berufung (<i>klesis – vocatio</i>) | 109 |
| § 1. Berufung zur Entsagung..... | 109 |
| § 2. Berufung zum Rückzug..... | 112 |
| § 3. Berufung zur Wanderschaft..... | 113 |
| § 4. Sonstige Berufungen | 115 |
| | |
| Kapitel 5: Entsagung (<i>apotage – renuntiatio</i>) | 117 |
| § 1. Entsagung (<i>apotage, renuntiatio</i>)..... | 118 |
| A. Vor Eintritt in den Mönchsstand | 118 |
| B. Mit Eintritt in den Mönchsstand..... | 122 |
| § 2. Verteilung der Habe | 124 |
| § 3. Namensänderung..... | 126 |
| § 4. Unterordnung (<i>hypotage, subiectio</i>)..... | 127 |
| A. Dienst an der Gemeinschaft..... | 128 |
| B. Dienst bei einem Lehrer..... | 130 |
| § 5. Weihen | 132 |
| A. Schematische Darstellung..... | 133 |
| B. Tendenziöse Darstellung | 133 |
| | |
| Kapitel 6: Rückzug (<i>anachoresis – reclusio</i>) | 136 |
| § 1. Früher Rückzug | 137 |
| § 2. Später Rückzug | 138 |
| § 3. Ablehnung von Ämtern und Würden (<i>nolo episcopari</i>)..... | 140 |
| § 4. Rückzugsorte..... | 143 |
| A. Lieblicher Ort (<i>locus amoenus</i>)..... | 144 |
| B. Schrecklicher Ort (<i>locus terribilis</i>) | 146 |
| | |
| Kapitel 7: Wanderschaft (<i>apodemia – peregrinatio</i>)..... | 147 |
| § 1. Wanderschaft von Ort zu Ort..... | 150 |
| § 2. Wanderschaft an einen Bestimmungsort..... | 154 |
| § 3. Wanderschaft zu anderen Heiligen..... | 156 |
| § 4. Wanderschaft zu heiligen Orten | 158 |

| | |
|---|-----|
| Kapitel 8: Versuchung (peirasmos – temptatio) | 160 |
| § 1. Versuchung durch den Teufel..... | 163 |
| § 2. Versuchung durch Dämonen | 164 |
| § 3. Versuchung in Menschengestalt..... | 166 |
| A. Durch Menschengruppen..... | 166 |
| B. Durch einen Mann..... | 167 |
| C. Durch eine Frau | 168 |
| Kapitel 9: Gegenspieler (echthros – adversarius)..... | 170 |
| § 1. Direkter Gegenspieler bzw. Magier..... | 171 |
| § 2. Abgefallener Schüler bzw. verräterischer Jünger..... | 175 |
| § 3. Weltlicher Machthaber bzw. Kaiser | 178 |
| § 4. Sonstige Gegenspieler | 180 |
| Kapitel 10: Hirte und Lehrer (poimen kai didaskalos – pastor et doctor)..... | 184 |
| § 1. Jünger und Schüler..... | 186 |
| § 2. Gönner und Unterstützer | 188 |
| § 3. Kirchenbauten und Klostergründungen | 190 |
| § 4. Amtseinsetzungen und Weihungen | 192 |
| § 5. Unterweisungen und Urteile..... | 195 |
| A. Allgemein | 195 |
| B. Rednerische Tätigkeit | 197 |
| C. Schriftstellerische Tätigkeit..... | 199 |
| D. Missionarstätigkeit | 201 |
| Kapitel 11: Tugenden (aretai – virtutes) | 205 |
| § 1. Die Kardinaltugenden | 206 |
| § 2. Die theologischen Tugenden..... | 208 |
| § 3. Weitere Tugenden | 209 |
| Kapitel 12: Zeichen (semeia – signa) | 213 |
| § 1. Licht..... | 213 |

| | |
|---|-----|
| § 2. Taube..... | 217 |
| § 3. Stimme von oben | 218 |
| § 4. Wohlgeruch..... | 219 |
| § 5. Unverweslichkeit des Leichnams..... | 220 |
| § 6. Myron | 223 |
| | |
| Kapitel 13: Wunder (thaumata – miracula)..... | 225 |
| | |
| § 1. Heilung von Krankheiten..... | 228 |
| A. Blutfluß..... | 228 |
| B. Blindheit..... | 229 |
| C. Taub- bzw. Stummheit | 231 |
| D. Lähmung | 232 |
| E. Kinderlosigkeit | 234 |
| F. Fieber | 237 |
| G. Lepra | 238 |
| H. Schwere Krankheiten | 240 |
| I. Erweckung vom Tode..... | 242 |
| § 2. Dämonenaustreibung (<i>exorkismos, exorcismus</i>) | 244 |
| § 3. Wundersame Vermehrung..... | 248 |
| A. Getreide..... | 248 |
| B. Brot..... | 250 |
| C. Wein..... | 251 |
| D. Fisch..... | 252 |
| E. Geld | 254 |
| § 4. Errettung aus Gefahren | 256 |
| A. Seenot bzw. Ertrinken | 257 |
| B. Gefangenschaft | 259 |
| C. Bestrafung bzw. Hinrichtung | 262 |
| D. Sturz | 264 |
| E. Sünde | 266 |
| § 5. Strafwunder..... | 266 |
| § 6. Beherrschung der Natur..... | 270 |
| A. Unsichtbarkeit | 270 |
| B. Quelle..... | 273 |
| C. Regen..... | 275 |
| D. Hochwasser | 277 |
| E. Sturm..... | 278 |
| F. Feuer | 280 |
| G. Schwerkraft..... | 282 |
| H. Raum und Zeit..... | 284 |
| I. Tiere..... | 286 |

| | |
|---|-----|
| § 7. Prophezeiungen und Visionen | 290 |
| A. Prophezeiungen | 291 |
| B. Visionen..... | 294 |
| Kapitel 14: Martyrion, Homologia und Askese..... | 298 |
| § 1. Martyrion..... | 300 |
| § 2. Bekenntnis (<i>homologia, confessio</i>)..... | 303 |
| § 3. Askese | 306 |
| § 4. Bestechungsversuche | 309 |
| § 5. Bestrafung | 310 |
| A. Absetzung..... | 310 |
| B. Züchtigung | 311 |
| C. Haft | 312 |
| D. Verbannung | 313 |
| § 6. Überzeugung der Verfolger..... | 315 |
| Kapitel 15: Tod (thanatos – obitus) | 318 |
| § 1. Letzte Krankheit..... | 319 |
| § 2. Wissen um den nahen Tod..... | 320 |
| § 3. Letzte Worte (Abschiedsrede bzw. letzte Unterweisung)..... | 322 |
| § 4. Letzte Verfügungen..... | 324 |
| A. Testament | 325 |
| B. Nachfolgeregelungen..... | 327 |
| C. Bestattung und Grab..... | 328 |
| D. Verteilung der Habe | 329 |
| § 5. Letzte Amtshandlungen | 330 |
| § 6. Abschiedsgemeinschaft | 332 |
| § 7. Lebensalter, Amtsdauer und Todeszeitpunkt | 333 |
| § 8. Tod | 335 |
| § 9. Beisetzung..... | 336 |
| § 10. Translation..... | 338 |
| Kapitel 16: Epilogoi (Schlußtopik)..... | 340 |
| § 1. Bescheidenheitstopos (<i>topos modestiae</i>)..... | 341 |
| A. Allgemein | 341 |
| B. Auftragstopos | 342 |
| C. Größe des Gegenstands (<i>rerum magnitudo</i>)..... | 343 |

| | |
|--|-----|
| D. Weniges von Vielem (<i>ex pluribus pauca</i>)..... | 344 |
| E. Zweifelsfrage | 345 |
| § 2. Begründungstopos (<i>causa scribendi</i>) | 346 |
| A. Mittel gegen das Vergessen (<i>oblivionis remedium</i>) | 346 |
| B. Erbaulicher Zweck (<i>exemplum</i>)..... | 347 |
| C. Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung (<i>talentum</i>) | 348 |
| D. Autorität der Alten (<i>auctoritas antiquorum</i>) | 348 |
| § 3. Formeln (<i>formulae</i>)..... | 349 |
| A. <i>Brevitas</i> -Formel..... | 349 |
| B. <i>Veritas</i> -Formel..... | 350 |
| C. Mönchsformel | 351 |
| § 4. Anrufung (<i>epiklesis, invocatio</i>) | 351 |

Zweiter Teil: Topos, Vita und Literatur – Auswertung

| | |
|--|-----|
| Kapitel 1: Der hagiographische Topos | 355 |
| § 1. Definition und literarische Funktion | 355 |
| § 2. Typologie | 356 |
| § 3. Systematik | 360 |
| § 4. Verwendung..... | 360 |
| § 5. Topos und Historizität..... | 364 |
| | |
| Kapitel 2: Die byzantinischen Heiligenviten | 372 |
| § 1. Entstehung und Verwendung | 372 |
| A. Die Sammlungen | 372 |
| B. Die einzelne Heiligenvita | 377 |
| § 2. Die literarischen Vorbilder | 399 |
| § 3. Der rhetorische Aufbau | 402 |
| § 4. Zur Typologie | 405 |
| | |
| Kapitel 3: Entwicklungen der mittelbyzantinischen Hagiographie..... | 408 |
| § 1. Einheit und Vielfalt..... | 408 |
| § 2. Kontinuität und Wandel | 410 |
| § 3. Inflation und Kanonisation | 413 |

| | |
|---|-----|
| Abkürzungsverzeichnis..... | 423 |
| 1. Siglen und allgemeine Abkürzungen..... | 423 |
| 2. Quellen..... | 426 |
| 3. Literatur..... | 439 |
| Indices..... | 451 |
| Index nominum..... | 451 |
| Index locorum et rerum..... | 459 |
| Index fontium..... | 468 |
| Index locorum Sacrae Scripturae..... | 473 |

Einleitung

§ 1. Problemstellung

In Arbeiten zu einzelnen Texten oder zur Gesamtheit der byzantinischen hagiographischen Literatur wie auch in historischen Untersuchungen, die hagiographische Texte als Quellen benutzen, begegnet man recht häufig der Feststellung, daß es sich bei einem bestimmten, in einer Heiligenvita verwendeten Motiv um einen „Topos“ oder „hagiographischen Topos“ handle. Diese Feststellung – mag sie nun zutreffen oder nicht – wird meistens nicht näher begründet, und nur bisweilen wird auf weitere Beispiele der Verwendung desselben Motivs bzw. „Topos“ in anderen Heiligenviten verwiesen¹. Verbunden mit einem historisch-kritischen Ansatz dient diese Feststellung dann häufig als Begründung dafür, den Inhalt der betreffenden Stelle der Heiligenvita als „unhistorisch“ oder „literarisch“ zu verwerfen. Dieses Verfahren ist jedoch keineswegs zulässig, denn es führt zu einer generellen Diskreditierung der Heiligenviten als historische Quellen und zu einer allgemeinen Abwertung einer ganzen Erscheinungsform der byzantinischen Literatur. Es verkennt zum einen den überaus großen Wert, den diese Zeugnisse eben doch auch als historische Quellen besitzen, und es verkennt zum anderen das Anliegen und die Arbeitsweise der Hagiographen, denen es eben nicht um eine historische Berichterstattung, sondern um die Begründung eines Kultus „ihres“ jeweiligen Heiligen ging²!

Wenn man sich einer so schwierigen wie bedeutsamen Frage zuwenden will wie der nach der Historizität einer Information, die im Rahmen einer Heiligenvita überliefert ist, kann dies nur auf der Grundlage eines soliden Forschungsfundaments geschehen. Es muß also grundsätzliche Klarheit darüber herrschen, was im gegebenen Zusammenhang eine historische Nachricht und was ein „Topos“ ist, was beides miteinander verbindet oder voneinander unterscheidet oder auch beiden eignet, welche verschiedenen „Topoi“ in welcher Häufigkeit anzutreffen sind, was bei der Bewertung der Information eines „Topos“ zu berücksichtigen ist und anderes mehr. Dieses Fundament ist bisher in der Byzantinistik

1 Vgl. etwa Berger, *Gregorios* 346, zum biblischen Topos der Kinderlosigkeit und Geburt nach Gebet.

2 Vgl. auch schon Delehayé, *Méthode* 18–41, bes. 19–33 (*l'école hypercritique*); jetzt auch Delierneux, *Topoi* 57f.

nicht gegeben. Eine spezielle Untersuchung zum byzantinischen hagiographischen Topos liegt nicht vor. Folglich beruhen alle bisher getroffenen Feststellungen eines „Topos“ in byzantinischen Heiligenviten auf der individuellen Erfahrung und dem Sachverstand einzelner Forscher, die den Fachkollegen, Studenten und der interessierten Allgemeinheit nicht zur Verfügung stehen und deren Entscheidungskriterien dem Leser meist verschlossen bleiben. Dieses fehlende Fundament zu legen und damit der weiteren hagiographischen Forschung ein nützliches Werkzeug in die Hand zu geben, ist das vordringlichste Anliegen dieser Arbeit.

§ 2. Forschung

In der Byzantinistik kann, wie gesagt, von einer eigenen Toposforschung nur in Ansätzen die Rede sein³. Speziellere Arbeiten zur Topik der byzantinischen hagiographischen Literatur fehlen weitgehend⁴. Überlegungen zum Topos in byzantinischen Heiligenviten finden sich allerdings verstreut in zahlreichen und verschiedenartigen Arbeiten, in historischen Darstellungen ebenso wie in den Kommentaren zu Textausgaben einzelner Viten. Herausgehoben werden sollen hier lediglich die Forschungen zur byzantinischen Hagiographie durch die Bollandisten, die sich in zahlreichen Arbeiten in den *Analecta Bollandiana* und den *Subsidia Hagiographica* widerspiegeln; namentlich wären vor allem die Arbeiten von Hippolyte Delehaye⁵ und François Halkin⁶ zu nennen⁷.

Grundlage dieser Arbeit muß daher die gesamte Forschung zur byzantinischen hagiographischen Literatur sein, die sehr umfangreich ist und deren Entwicklung in ihren zahlreichen Aspekten hier nur in groben Zügen nachgezeichnet werden kann:

3 Vgl. ODB 3, p. 2095, wo sich kein Lemma „Topos“ findet, vgl. aber ODB 2, p. 1387: „Modesty, Topos of“. Ansätze liegen etwa in den Arbeiten zu den byz. Proömien vor: H. Lieberich, Studien zu den Proömien in der griechischen und byzantinischen Geschichtsschreibung, II. Teil: Die byzantinischen Geschichtsschreiber und Chronisten (Programm des Königlichen Realgymnasiums München 1899/1900), München 1900; auch Rydén, Holiness 75–82; H. Hunger, Proömion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden, Wien 1964 (WBS 1); R. Browning, Notes on Byzantine Proömia, Wien 1966 (WBS 1: Supplement); O. Mazal, Die Proömien der byzantinischen Patriarchenurkunden (Byzantina Vindobonensia 7), Wien 1974; J. Soffel, Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt, hrsg., übers. u. kommentiert, Meisenheim a. Glan 1974 (Beiträge zur klassischen Philologie 57, zugl. Diss. Mainz 1974); vgl. auch Sideras, Grabreden 81f.

4 Eine kurze und ansatzweise Studie dieser Art hat vor einiger Zeit Nathalie Delierneux vorgelegt: Delierneux, Topoi 57–90.

A. Systematik und Literaturgeschichte

Die Versuche einer Systematisierung der byzantinischen hagiographischen Literatur begannen in Deutschland mit Karl Krumbacher und der ersten Auflage seiner Literaturgeschichte vom Jahre 1891⁸. Für die zweite Auflage, die 1897 erschien, war es Krumbacher gelungen, Albert Ehrhard zur Mitarbeit zu gewinnen, der ein Kapitel zur Theologie (S. 37–218) beisteuerte, das auch einen Abschnitt zur Hagiographie (S. 176–205) enthält⁹.

In der Folge widmete sich Ehrhard, unterstützt von der Kirchenväter-Kommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften, über viele Jahre der Erfassung und Sichtung aller auf uns gekommenen und ihm erreichbaren hagiographischen und homiletischen Hss. (ihm wurden rund 2.750 bekannt) sowie dem Studium ihres Inhalts. Über vier Jahrzehnte verwandte er auf sein systematisches Opus: „Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts“. In den Jahren von 1937 bis 1952 erschien davon der erste Teil: „Die Überlieferung“¹⁰, in dem Ehrhard auf über 2.500 Druckseiten die ihm be-

5 Delehay, Passions; ders., Stylites; ders., Les légendes hagiographiques, Brüssel 1955 (Subs. hag. 18) (Ndr. 1973); ders., Cinq leçons sur la méthode hagiographique, Brüssel 1934 (Subs. hag. 21); ders., Mélanges d'hagiographie grecque et latine, Brüssel 1966 (Subs. hag. 42); ders., L'ancienne hagiographie byzantine. Les sources, les premiers modèles, la formation des genres. Conférences prononcées au Collège de France en 1935. Textes inédits publiés par B. Joassart et X. Lequeux, préface de G. Dagron, Brüssel 1991 (Subs. hag. 73); zu seinen zahlreichen Aufsätzen s. auch H. Delehay, Synaxaires byzantins, ménologes, typica, London 1977 (Variorum Reprints).

6 Vgl. Bibliographie de François Halkin, in: AnBoll 100 (1982) XIX–XXX; s. ferner auch die Aufsatzsammlung F. Halkin, Saints moines d'Orient, London 1973 (Variorum Reprints).

7 Zu den Bollandisten allgemein vgl. P. Peeters, L'Œuvre des Bollandistes, Brüssel 1961; Angenendt, Heilige 251–253; zur hagiographischen Forschung vgl. auch Dummer, Hagiographie 287–289 (dort weitere Literatur).

8 K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), München 1891. Wo er allerdings noch bekennen mußte (S. VII): „Nur eine Gattung, die eine selbständige Abteilung gebieterisch verlangt hätte, ist vorläufig in fremden Gemächern untergebracht worden, die Theologie und die mit ihr verbundene Hagiographie. Daran ist nicht Abneigung schuld, sondern Mangel an Zeit und Vorarbeiten.“

9 K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453). Zweite Auflage bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard und H. Gelzer, München 1897 (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft IX/1). – Mit diesem Abschnitt gelang Ehrhard ein hervorragender Überblick über die literarische Gattung und bewies er eine ganz außergewöhnliche Kenntnis der hagiographischen Literatur. Man vgl. dazu das Vorwort zu Beck, Kirche vom Jahre 1959.

10 Ehrhard, Überlieferung.

kanntgewordenen Hss. (einschließlich der Fragmente) der hagiographischen und homiletischen Sammlungen zusammenstellte, systematisch ordnete und deren Überlieferungswege zu erkennen suchte¹¹. Auch ein handschriftliches Manuskript des zweiten Teils: „Der Bestand“ war von ihm bereits vollständig vorgelegt worden¹², wurde jedoch bisher bedauerlicherweise nicht veröffentlicht¹³.

Früher noch als Ehrhard oder Krumbacher hatten sich die Bollandisten um die byzantinische hagiographische Literatur große Verdienste erworben, zunächst auf editorischem Gebiet¹⁴. Spätestens mit dem Beginn des Erscheinens der *Analecta Bollandiana* im Jahre 1882 sowie der *Subsidia Hagiographica* im Jahre 1886 begann man sich auch der Systematisierung und Klassifizierung der hagiographischen Texte zuzuwenden. Dies zeigt sich auch an der in dieser Zeit intensiver vorangetriebenen Katalogisierung von Hss.¹⁵.

Hippolyte Delehaye ist vor allem als Editor und Verfasser hagiographischer Studien bekannt, widmete sich aber auch der Systematisierung der hagiographischen Texte. Er veröffentlichte 1895 die erste Auflage der *Bibliotheca Hagiographica Graeca* (BHG), ein schmales Bändchen von 150 Seiten¹⁶. Die zweite Auflage aus dem Jahre 1909 hatte mit über 300 Seiten und 1.890 verzeichneten Texten etwa den doppelten Umfang. Nach dem Tode Delehayes († 1941) übernahm François Halkin die Verantwortung für die Publikation. Unter seiner Ägide erschien 1957 die dritte Auflage der *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, die zusammen mit ihren späteren Ergänzungen (*Auctarium* 1969 und *Novum Auctarium* 1984) noch immer die wichtigste Grundlage und Referenz der hagiographischen Forschung darstellt. Damit war eine gewisse Übersicht über die Menge der überlieferten hagiographischen Texte gewonnen und diese systematisch geordnet, nämlich alphabetisch nach den Namen der Heiligen¹⁷.

11 Vgl. dazu ausführlich Winkelmann, Albert Ehrhard passim; J. Irmscher, Albert Ehrhards Werk 'Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche' – Nutzbarkeit und Grenzen, in: BF 26 (2000) 197–203; zum Verhältnis beider Arbeiten vgl. Pratsch, Fact and Fiction 59 Anm. 3.

12 Siehe Ehrhard, Überlieferung I, S. XVI f.; vgl. Winkelmann, Adiumenta 225.

13 Vgl. Halkin, L'hagiographie 354; Winkelmann, Adiumenta 225: „Das Manuskript ... aus 845 eng beschriebenen Seiten im DIN-Format 5 mit vielen zusätzlichen eingelegten Blättern: S. 1–46 Abt. I; S. 47–178 Abt. II; S. 179–549 Abt. III; S. 550–766 Abt. IV; S. 767–845 Abt. V.“ – Es kann an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Jägerstr. 22/23, 10117 Berlin, von interessierten Fachkollegen eingesehen werden (Kontakt: pratsch@bbaw.de).

14 Cf. H. Delehaye, L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615–1915), 2^e éd., Brüssel 1959 (Subs. hag. 13A) und P. Peeters, L'œuvre des Bollandistes, 2^e éd., Brüssel 1961 (Subs. hag. 24). Bezüglich der editorischen Tätigkeit denke man vor allem an die Editio der Acta Sanctorum, ed. Societas Bollandiensis, 1^e éd., vol. Ian. I – Nov. IV, Antwerpen 1643–1770, Tongerlo 1794, Bruxelles 1780–1884, Bruxelles – Paris 1883, Paris 1875, Bruxelles 1894–1925; 3^e éd., vol. Ian. I – Oct. XI. Paris 1863–1870.

Eine Beschreibung der hagiographischen Literatur in Form einer Literaturgeschichte versuchte Hans-Georg Beck in seinem 1959 erschienenen Werk „Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich“¹⁸. Becks Vorgehensweise war chronologisch, wobei die einzelnen Verfasser und deren Werke in den Mittelpunkt gerückt wurden. Das Buch bietet äußerst hilfreiche und noch immer gültige, interessante Detailbeobachtungen.

Auch die „Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324 – 1453)“ von J. Karayannopulos und G. Weiß aus dem Jahre 1982 liefert in ihrem zweiten Halbband „Hauptquellen. Allgemeine Quellenlage (nach Jahrhunderten geordnet)“ eine Übersicht über die wichtigsten Heiligenviten der jeweiligen Saecula¹⁹. Sie bietet allerdings nur eine Auswahl und geht damit nicht über bereits vorhandene Hilfsmittel hinaus²⁰.

Eine Form der modernen systematischen Erfassung hagiographischer Texte stellt die in Dumbarton Oaks angelegte und im Jahre 1998 veröffentlichte, elek-

15 *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Nationalis Parisiensis*, ed. Hagiographi Bollandiani et Henricus Omont, Brüssel und Paris 1896, später ersetzt durch F. Halkin, *Manuscripts grecs de Paris: Inventaire hagiographique*, Brüssel 1968 (Subs. hag. 44); *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Vaticanae*, ed. Hagiographi Bollandiani et Pius Franchi de' Cavalieri, Brüssel 1899; *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Germaniae Belgii Angliae*, ed. C. van de Vorst et H. Delehay, Brüssel 1913 (Ndr. 1968; Subs. hag. 63); ferner eine Anzahl von Spezialekatalogen kleinerer Bibliotheken, veröffentlicht in den *AnBoll*: *Bibl. Chisianae de Urbe*, 16 (1897) 297–310; *Bibl. Barberianae de Urbe*, 19 (1900) 82–118; *Bibl. Monasterii Deiparae in Chalce Insula*, 20 (1901) 45–70; *Bibl. civitatis Lipsiensis*, 20 (1901) 205–207; *Bibl. Vaticanae*, 21 (1902) 5–22; *Bibl. Nationalis Neapolitanae*, 21 (1902) 381–400; *Bibl. Universitatis Messanensis*, 23 (1904) 19–75; *Bibl. D. Marci Venetiarum*, 24 (1905) 169–256; *Bibl. Holkham, Leicester in Anglia*, 25 (1906) 451–477; *Regii Monasterii Scorialensis*, 28 (1909) 353–398; *Bibl. Patriarchatus Alexandrini*, 39 (1921) 345–357; *Bibl. Scholae Theol. in Chalce Insula*, 44 (1926) 5–103, vgl. dazu Ehrhard, in: *BZ* 27 (1927) 119–127; *Bibl. Scholae Theol. in Chalce Insula, Supplementum*, 46 (1928) 158–160; *Messina und Palermo*, 69 (1951) 238–281; *Bibl. Ambrosiana*, 72 (1954) 325–342; *Paris*, 79 (1961) 145–159; *Wien und Oxford*, 79 (1961) 389–411; *Ochrid*, 80 (1962) 5–21; *Châlons-sur-Marne*, 89 (1971) 67–102; *Souméla/Ankara*, 95 (1977) 261–268; *Bibl. Laurentiana Florentiae*, 96 (1978) 5–50; *Wien, theol. Hss*, 96 (1978) 211–213. *Catalogues récents de manuscrits (verschiedene Lokalitäten)*, 88 (1970) 188–211; 89 (1971) 187–202; 90 (1972) 167–189; 91 (1973) 163–201 und 419–432; 92 (1974) 173–206 und 371–385; 93 (1975) 391–404; 102 (1984) 399–413; 104 (1986) 431–442; *Glanures d'hagiographie grecque (verschiedene Lokalitäten)*, 110 (1992) 373–392; 112 (1994) 159–176; 113 (1995) 156–178; 115 (1997) 288–302.

16 Siehe dazu F. Halkin, in: BHG, Préface, p. V.

17 Vgl. allerdings dazu die Bemerkung Ehrhards in einem Brief vom 28. Februar 1935 an Hans Lietzmann, in Auszügen abgedruckt bei Winkelmann, Albert Ehrhard 14.

18 Beck, Kirche.

19 J. Karayannopulos – G. Weiß, *Quellenkunde zur Geschichte von Byzanz (324–1453)*, I, II, Wiesbaden 1982 (*Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europa* 14).

tronische „Hagiography Database“ für das 8. bis 10. Jahrhundert dar²¹. Diese Datenbank verzeichnet nicht nur systematisch die erhaltenen Viten und die dazugehörigen Heiligen dieser Zeit, sondern eröffnet darüberhinaus auch zahlreiche Suchmöglichkeiten nach bestimmten Stichworten, Sachverhalten und Textstellen.

Es läßt sich also konstatieren, daß mit der dritten Auflage der BHG und ihren *Auctaria* sowie Becks Literaturgeschichte die hagiographische Literatur der Byzantiner im wesentlichen als erfaßt und systematisiert betrachtet werden kann. Es ist ein Überblick über die auf uns gekommene hagiographische Literatur hergestellt und im großen und ganzen eine Vorstellung ihrer Entstehung und ihrer Entwicklungen gewonnen worden. Einzelne Fragen blieben dabei freilich offen.

B. Editionen

Bereits lange vor und neben den Versuchen der systematischen und literaturgeschichtlichen Erfassung der byzantinischen Heiligenviten sind Stücke dieser Literatur ediert worden. Dies geschah entweder aus einem erbaulichen Zugang zu dieser Literatur heraus oder aus theologischem oder philologischem Interesse²².

Auch auf diesem Gebiet waren es die Bollandisten, die vor allem mit den *Acta Sanctorum*²³, aber auch mit Editionen in den *Analecta Bollandiana* und den *Subsidia Hagiographica*²⁴ ein *Corpus hagiographicum* für die Forschung bereitstellen konnten²⁵. Zum anderen ließ Jacques-Paul Migne in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts alle ihm bekannten, verstreuten Editionen byzantinischer Heiligenviten – vor allem die bis dahin noch nicht in den *Acta Sanctorum*

20 Vgl. ebenda S. 237: „... wurden nur Quellen mit markanter Informationsdichte ausgewählt a) zur äußeren und inneren Geschichte, b) zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, c) zur Kirchen- und Dogmengeschichte.“ Angesichts weitgehend fehlender quellenkritischer Hilfsmittel mußte diese Auswahl eher zufällig geraten; auch die daselbst gegebenen quellenkritischen Anmerkungen sind mit Vorsicht zu benutzen. Zur Frage der Quellenkritik siehe jedoch noch ausführlicher im folgenden.

21 DO Hagiography Database; diese ist jetzt auch in einer online Version zugänglich unter <http://www.doaks.org/Hagio.html>.

22 Entweder als Zeugnisse der älteren Heiligen, Quellen zur ostkirchlichen Theologie usw. oder als Probestücke mittelalterlicher griechischer Literatur. – Über die Editionen der einzelnen Heiligenviten kann man sich grundsätzlich in der BHG informieren; freilich nur bis zum Jahre 1984, dem Erscheinungsjahr des *Novum Auctarium*.

23 Vgl. dazu Aigrain, *Hagiographie* 329–346.

24 Vgl. dazu Aigrain, *Hagiographie* 346–350.

25 S. oben S. 4 Anm. 14.

veröffentlichten Texte²⁶ – in der *Patrologia Graeca* (PG) abdrucken, womit ein weiteres *Corpus hagiographicum* entstand. Beide Editionsreihen stellten lange Zeit und stellen in einzelnen Fällen sogar bis heute die Textgrundlage der hagiographischen Forschung dar.

Im Verlaufe des 20. Jahrhunderts und bis heute sind zahlreiche weitere, nun zumeist kritische und kommentierte, mit einer Übersetzung in eine moderne Sprache versehene Editionen von Heiligenviten besorgt worden. Diese ersetzen Stück für Stück die älteren Editionen in den AASS und der PG²⁷, ohne daß dieser Prozeß bis heute vollständig abgeschlossen wäre. Nur einige wenige Heiligenviten warten noch auf ihre *editio princeps*. Von diesen Ausnahmen abgesehen, liegt heute der Bestand der hagiographischen Texte in zwar qualitativ unterschiedlicher, aber doch in edierter Form vor und steht der weiteren Forschung zur Verfügung.

C. Quellenkritik und Literaturanalyse

Mit den Studien von Hippolyte Delehaye begann in der Byzantinistik auch die quellen- und literarkritische Annäherung an die hagiographischen Texte²⁸. Als weitere Beispiele seien hier nur Ernst von Dobschütz²⁹, René Aigrain³⁰, Friedhelm Winkelmann³¹ und Ihor Ševčenko³² genannt. In jüngerer Zeit wurde von Claudia Ludwig der Versuch unternommen, den (prosopographischen) Quellen-

26 Die beiden Corpora überschneiden sich nur in geringem Umfang. Die PG enthält wesentlich mehr metaphrastische Viten als die AASS.

27 Der zweifellos guten Benutzbarkeit der modernen Einzeleditionen, die, von einer Übersetzung in eine moderne Sprache und einem Kommentar begleitet, meist ein recht handliches Buch ergeben, steht aber auch ein Manko gegenüber: Diese isolierten Editionen verwischen den Blick dafür, daß die Viten – wie dies etwa bei Ehrhard, Überlieferung passim, so deutlich greifbar wird – üblicherweise in hagiographischen Sammlungen überliefert wurden, die sich aus einem ursprünglich liturgisch-katechetischen Verwendungszweck erklären. Vgl. dazu auch Høgel, Symeon 36–60, sowie unten S. 372–377.

28 Vgl. auch Aigrain, Hagiographie 329–350.

29 Dobschütz, Methodios 41–105.

30 Aigrain, Hagiographie passim.

31 Vgl. vor allem F. Winkelmann, Die Überlieferung der Passio Eusignii (BHG Nr. 638–640e), in: Philologus 114 (1970) 276–288. In dieser Studie hatte Winkelmann als erster den Versuch unternommen, die Ehrhardschen Klassifizierungen für die Beurteilung von Viten auszuwerten und damit ein großes Echo gefunden; vgl. ferner Winkelmann, Adiumenta sowie seine zahlreichen Arbeiten zur Vita Konstantins des Großen: F. Winkelmann, Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte, hrsg. von W. Brandes und J. F. Haldon, Birmingham 1993, mit vollständiger Bibliographie bis 1991/92.

32 Ševčenko, Hagiography 113–131.

wert der hagiographischen Quellen vom 7. bis zum 9. Jh. genauer zu bestimmen³³. Eine gute bibliographische Übersicht über die „literarische“ Forschung zur byzantinischen Hagiographie findet sich bei Christian Högel³⁴.

Die Versuche der quellenkritischen und literaturanalytischen Beschäftigung mit der byzantinischen Hagiographie blieben allerdings vereinzelt. Der Grund dafür dürfte in der Materialfülle zu sehen sein. Denn die große Anzahl an Texten, deren Kenntnis notwendig ist, um allgemeine Aussagen über die Gattung treffen zu können, stellt ein Problem dar. Es liegt näher, sich einzelnen Heiligenviten oder bestenfalls Gruppen von Viten zuzuwenden und diese quellenkritisch zu beleuchten und nach literaturwissenschaftlichen Kriterien zu untersuchen. Einzelbeobachtungen dieser Art finden sich überall verstreut in der byzantinistischen Sekundärliteratur, in Fachlexika, in den Literaturgeschichten, in den Einleitungen und Kommentaren der Editionen, in Arbeiten zu philologischen Problemen hagiographischer Texte, in historischen Untersuchungen, die Heiligenviten als Quellen herangezogen haben usw., ohne daß bisher der Versuch unternommen worden wäre, diese Ergebnisse in bündiger Form zusammenzufassen.

Aufgrund fehlender Vorarbeiten in der Byzantinistik scheint es vor allem im Hinblick auf die Toposforschung hilfreich, die Forschungsergebnisse verwandter und benachbarter philologischer Disziplinen – vor allem der klassischen Philologie (z. B. Bieler, Arbusow) und der westlichen Mediävistik (z. B. von der Nahmer, Angenendt, Kampert), aber auch der Romanistik (z. B. Curtius) und unter Umständen auch moderner Philologien – zu berücksichtigen. Freilich muß man hier die nötige Vorsicht walten lassen und die Ergebnisse der philologischen und literaturwissenschaftlichen Forschung außerhalb der Byzantinistik auf ihre Gültigkeit auch für die byzantinische hagiographische Literatur überprüfen. Auch können die Ergebnisse benachbarter Philologien nur in einer Auswahl und zum Zwecke des punktuellen Vergleichs herangezogen werden; Vollständigkeit im Sinne einer umfassenden Komparatistik wird im Rahmen dieser Arbeit nicht beabsichtigt.

33 PMBZ, Prolegomena 52–146.

34 Ch. Högel, *Literary Aspects of Greek Byzantine Hagiography. A Bibliographical Survey*, in: *Symbolae Osloenses* 72 (1997) 164–171.

§ 3. Gegenstand

A. Heiligenviten

Gegenstand dieser Arbeit im weiteren Sinne sind die byzantinischen Heiligenviten (βίος καὶ πολιτεία, *vita et conversatio*), die innerhalb der byzantinischen Hagiographie ein eigenes literarisches Genre bilden³⁵. Diese sind zu unterscheiden von den reinen Märtyrerberichten (μαρτύριον, *martyrium* bzw. ἄθλησις, *certamen* oder *passio* bzw. πράξεις τοῦ ἁγίου μάρτυρος, *acta sancti martyris*)³⁶, die nicht berücksichtigt werden³⁷. Weiterhin bleiben auch reine Wundersammlungen³⁸, separat überlieferte Wunder (θαύματα, *miracula*)³⁹, reine Translationsberichte (ἀνακομιδὴ, *translatio*)⁴⁰ und andere hagiographische Stücke ausgespart⁴¹. Diese Einschränkungen dienen dazu, die Überschaubarkeit des Untersuchungsgegenstands zu gewährleisten.

Viten und Martyrien gehören als literarische Genres eng zusammen und überlappen einander. Zwar stammen die meisten Märtyrer aus spätantiker Zeit, aber ihre Martyrien wurden auch in spätere Sammlungen aufgenommen und dabei möglicherweise überarbeitet oder gänzlich neu geschrieben, so daß sie unter Umständen ebenfalls als Zeugnisse der Literatur des 7. bis 10./11. Jh.s betrachtet werden müßten. Auch kommen Mischformen zwischen beiden Genres vor (βίος καὶ πολιτεία καὶ ἄθλησις, *vita et conversatio et certamen*). Schließlich

35 Vgl. Rydén, Holiness 71: „... the saint's Life, in Greek most often called *bios kai politeia*, 'Life and Conduct'. This particular form is a literary genre in its own right, ...“

36 Vgl. Ehrhard, Hagiographie 177–185.

37 Beispiele für nicht berücksichtigte Märtyrerakten wären etwa die Acta X mart. Cpl. (BHG 1195); Acta XX mart. Sabait. (BHG 1200); Officium in mart. Bulg.; Passio LX mart. Hierosol. (BHG 1217); Passio LXIII mart. Hierosol. (BHG 1218); Passio XLII mart. Amor. (BHG 1209–1214c).

38 Beispiele für Wundersammlungen wären etwa die Miracula XLV Artemii (BHG 173); Miracula Demetrii; De templo B. M. V. τῆς Πηγῆς et miraculis: Διήγησις περὶ τῆς συστάσεως τῶν ἐν τῇ Πηγῇ τῆς Θεοτόκου ιαῶν καὶ περὶ τῶν ἐν αὐτοῖς γενομένων θαυμάτων, in: AASS Nov. III 878–889; zu älteren Wundersammlungen vgl. H. Delehaye, Les recueils antiques de Miracles des Saints, in: AnBoll 43 (1925) 5–85 und 305–325 (als Auszug aus AnBoll nachgedruckt: H. Delehaye, Les recueils antiques de Miracles des Saints, I–II, Brüssel 1925, Ndr. 1964); Aigrain, Hagiographie 178–185.

39 Beispiele für einzeln überlieferte Wunder wären etwa Miraculum de duce Cappadocio (BHG 1352v, ed. Papachryssanthou); Miraculum Pauli Caïumensis (BHL 6593).

40 Vgl. dazu Aigrain, Hagiographie 186–192. Jedoch sind Translationen, sofern sie im Rahmen einer Vita berichtet werden, durchaus Gegenstand dieser Arbeit, s. dazu unten Kap. 15: „Tod“, § 10: „Translation“.

41 Zu den verschiedenen Arten hagiographischer Texte vgl. auch Dummer, Hagiographie 285f.

tauchen echte Martyrien und martyriumsähnliche Szenen auch in den Viten des 7. bis 10./11. Jh.s auf, so daß im Rahmen dieser Arbeit ein eigenes Kapitel („Martyrion, Homologia und Askese“) nötig wurde, in dem diese Motive behandelt werden.

Wunder gehören ebenfalls zum Inventar einer Heiligenvita und finden sich dort entweder verstreut oder auch gebündelt, als Wundersammlung an einer bestimmten Stelle der Vita, meist gegen oder am Ende der Narratio⁴². Von diesen werden vorzugsweise diejenigen berücksichtigt, die zu Lebzeiten des Heiligen bewirkt wurden und damit ein Bestandteil der Lebensgeschichte des Heiligen sind. Die postumen Wunder werden seltener, aber bisweilen eben doch berücksichtigt. Sie vermögen wertvolle Informationen über den Heiligen zu liefern, etwa Aufschlüsse über die Entwicklung seines Kultes und Hinweise auf gewisse „Spezialisierungen“ auf Heilungen bestimmter Erkrankungen. Was die literarischen Motive angeht, besteht zwischen beiden Gruppen jedoch kein Unterschied⁴³.

Auch die große Gruppe der Kurzviten, nämlich der Gedenkeinträge und kurzen Lebensskizzen in den Synaxaren, bleibt aus der Untersuchung ausgespart. Diese besitzen kein Proöm und keinen Epilog und nur einen geringen Textumfang⁴⁴. Gelegentlich wird aber auch auf einige Kurzviten verwiesen, die dieselben Topoi (nur in geringerer Zahl und in Auswahl) enthalten wie die längeren, elaborierten Viten.

Berücksichtigt werden folglich die byzantinischen Heiligenviten, die im Zeitraum zwischen dem 7. und dem 10./11. Jh. entstanden sind. Diese sind im wesentlichen in den vormetaphrastischen menologischen Sammlungen, den frühen Sammlungen zum unbeweglichen Kirchenjahr überliefert⁴⁵. Hinzu kommen einige Viten, die formal nicht zur metaphrastischen Tradition gehören, aber zeitlich hinter die Abfassung des metaphrastischen Menologions (zwischen 976 und 1004) fallen. Beispiele hierfür wären etwa die beiden Viten des Athanasios vom Athos (BHG 187 und 188) und die Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979), die beide aus dem 11. Jahrhundert stammen.

42 Vgl. dazu auch Bieler, *Theios aner* I, 44f.: bes. Prießnig, Formen 91–98. – Ein extremes Beispiel der Überlappung von Heiligenleben und Wundersammlung stellt die Vita Constantini Iudaei (BHG 370) dar, die zwar vorgibt, ein Heiligenleben darzustellen, sich jedoch recht bald als beinahe reine Wundersammlung erweist: Ein *miraculum* des Vitenhelden reiht sich dort an das nächste; jedes scheinbar neue Kapitel aus dem Leben des Hl. erweist sich am Ende als eine weitere Wundergeschichte.

43 Auch ohne die Berücksichtigung der postumen Wunder ist das Kap. 13: „Wunder“ das umfanglichste Kapitel dieser Untersuchung.

44 Vgl. dazu auch Delehayé, *Méthode* 42–74 (*La critique des martyrologes*).

45 Vgl. dazu Hogel, *Symeon* 36–45 und unten S. 372–377.

Die Anzahl der gemäß diesen Kriterien relevanten und erhaltenen byzantinischen Heiligenviten beläuft sich ungefähr auf 150 Stücke⁴⁶. Im Rahmen dieser Arbeit werden freilich nicht sämtliche Stücke Berücksichtigung finden können, aber doch eine große und daher repräsentative Auswahl von ca. 100 Heiligenviten.

B. Topos

Gegenstand der Arbeit im engeren Sinne ist der in den byzantinischen Heiligenviten vorkommende und in diesem Sinne „hagiographische“ Topos. Für die vorliegende Untersuchung ist ausschließlich der Toposbegriff der modernen Literaturwissenschaft maßgeblich, wie er von Ernst Robert Curtius eingeführt wurde⁴⁷. Curtius zufolge ist der Topos in der Literaturwissenschaft eine literarische Konstante, demnach werden stehende Motive der antiken Dichtung und der an sie anschließenden europäischen Literatur als Topoi bezeichnet. Dieser literaturwissenschaftliche Toposbegriff ist heute allgemein etabliert⁴⁸. Der Begriff Topos wird daher auch in der byzantinistischen Fachliteratur und in der hagiographischen Forschung heute fast ausschließlich in diesem Sinne verwendet.

In der vorliegenden Untersuchung geht es also um Topoi, die mehr oder weniger verbindlich dem Genus der byzantinischen Heiligenviten zuzurechnen sind. Hier kann es zum einen Überschneidungen mit anderen literarischen Ge-

46 Sie exakt zu beziffern, ist kaum möglich und zwar – von der Editionsfrage abgesehen – aus mehreren Gründen: Zum einen existieren häufig mehrere Versionen (Rezensionen) von Viten zu bestimmten Heiligen, wobei die Unterscheidung zwischen schlichter Abschrift, unbedeutender Überarbeitung und eigenständiger, neuer Vita eine Sache des Ermessens ist. Zum anderen sind von einzelnen Viten nur Fragmente erhalten, die zwar, aufgrund des Fehlens einer vollständigen Vita, für die hagiologische Statistik sowie als Quelle zu einem sonst unbekanntem Heiligen von großem Interesse sein mögen, für unsere Untersuchung aber von begrenztem Wert sind.

47 Curtius, *Literarästhetik* II 129–143. 197–199. – Einen Überblick über die verschiedenen Schattierungen und Differenzierungen, über die Herkunft, Geschichte und Entwicklung der Bedeutung des Begriffs in verschiedenen Fachwissenschaften geben die bekannten Nachschlagewerke, vgl. beispielsweise F. Quadlbauer, in: *LdMA VIII* (1997) 863–867 s. v. „Topik“; O. Primavesi – Ch. Kann – S. Goldmann, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter † und Karlfried Gründer, Bd. 10 (1998) s. v. „Topik; Topos“; NP 12,1 (2002) 691–694, s. v. „Topik“; nützlich auch Nahmer, *Lateinische Heiligenvita* 153–169.

48 Vgl. etwa R. John, in: *Lexikon der Antike*, hrsg. von J. Irmscher in Zusammenarbeit mit R. John, 9. Aufl., Leipzig 1987, s. v. „Topos“: „... Heute versteht man unter T. eine typ., feste Redewendung, ein feststehendes Bild in einer Literaturgattung.“

nera geben, zum anderen wird die Verbindlichkeit dieser Motive durch die literarische Forderung nach Variation und Kombination relativiert.

§ 4. Methodisches

A. Grenzen

Die griechische mittelbyzantinische Heiligenliteratur ist weder zu trennen von ihren Vorläufern, von der spätantiken, frühchristlichen und frühbyzantinischen griechischsprachigen Heiligenliteratur, vor allem nicht von den Evangelien, wobei wesentliche literarische Elemente auf noch frühere Vorbilder zurückgehen⁴⁹, noch von der nachfolgenden byzantinischen Heiligenliteratur. Dennoch beschränkt sich die Untersuchung auf die vormetaphrastischen⁵⁰ Heiligenleben der mittelbyzantinischen Zeit, etwa vom 7. bis zum 10./11. Jh. Eine solche Beschränkung dient immer zuvörderst einem methodischen Zweck, nämlich der Sicherstellung der Überschaubarkeit des Untersuchungsgegenstands, doch gibt es dafür auch sachliche Gründe:

Das byzantinische Reich umfaßte nach den Gebietsverlusten durch die arabischen Eroberungen im 7. Jahrhundert noch Kleinasien, die südliche Balkanhalbinsel einschließlich des heutigen Griechenlands, einige Gebiete in Unteritalien und die Inseln der Ägäis. Zwar blieb die byzantinische Kultur auch in einigen städtischen und monastischen Zentren des ehemaligen Reichsgebietes, beispielsweise in Syrien und Palästina, noch längere Zeit lebendig und fruchtbar, doch ging mit den Gebietsverlusten die spätantike sprachliche und religiöse Vielfalt des frühen byzantinischen Reiches weitgehend verloren, und in dem verbliebenen Reich erreichten griechische Sprache und christliche Religion eine Monopolstellung⁵¹. Daher erscheint es gerechtfertigt, sich im Rahmen dieser Untersuchung auf die griechische hagiographische Literatur zu beschränken, da eine Berücksichtigung auch der lateinischen, syrischen, arabischen, armeni-

49 Vgl. etwa Curtius, *Literatur* 108–112; zu früheren Vorbildern vgl. Bieler, *Theios aner I*, passim (dort auch die ältere Literatur); Anderson, *Saint* passim; Prießnig, *Formen* 6–10 (Literatur) und 11–21 (Vorbilder); Holl, *Form* 256–269; Calendine, *Theosis* 7–11.

50 Vgl. Høgel, *Symeon* 91, der sich dort im Rahmen seiner Untersuchung gegen die Verwendung des Begriffs „vormetaphrastisch“ („pre-Metaphrastic“) ausspricht. Für unsere Zwecke erweist sich der Begriff jedoch als brauchbar, da uns hier nicht interessieren muß, ob es sich bei diesen älteren Texten um die Vorlagen der metaphrastischen Texte handelt oder nicht. Der Begriff bedeutet hier, daß es sich um die byz. hagiographische Literatur vor dem Menologion des Symeon Metaphrastes handelt.

schen, georgischen, koptischen und altkirchenslawischen Überlieferung⁵² das Thema der Arbeit ins Uferlose ausdehnen würde.

Vom 7. Jahrhundert an konzentriert sich die griechische byzantinische Hagiographie zunehmend auf Konstantinopel und die monastischen Zentren in der engeren und weiteren Umgebung der Hauptstadt⁵³. Die geistige Abkehr von den verlorenen Provinzen vom 7. Jahrhundert an bewirkte einen evolutionären Wandel. Waren in den Jahrhunderten zuvor die hauptsächlich den Wüstenlandschaften Ägyptens, Syriens und Palästinas entstammenden Viten weltabgewandter Asketen nach dem Vorbild der *Vita Antonii* (BHG 140) oder der *Vita des Pachomios* (BHG 1396) das bestimmende Genus der spätantiken byzantinischen Heiligenliteratur gewesen⁵⁴, so erlebte nun ein anderes Genus einen enormen Aufschwung, nämlich die *Vita* des näher an einem urbanen Umfeld lebenden und gesellschaftlich aktiven Hirten⁵⁵. Man kann die Problematik so umreißen, daß die hagiographische Literatur auf die fundamentalen sozialen Erschütterungen im 7. Jahrhundert reagierte, indem sie ihren Fokus von der Wüste in die Stadt oder deren Umfeld, von der *Theoria* zur *Praxis*, vom weltabgewandten Asketen zum gesellschaftlich aktiven sowie sozial, politisch und vor allem kirchenpolitisch engagierten Heiligen verlegte. Das 7. Jahrhundert stellt daher eine entscheidende Zäsur in der Entwicklung der byzantinischen Hagiographie dar und ist deshalb als untere zeitliche Grenze der vorliegenden Untersuchung gewählt worden.

51 Zur Sprachenfrage vgl. H. Zilliacus, *Zum Kampf der Weltsprachen im Oströmischen Reich*, Helsingfors 1935 (Ndr. Amsterdam 1965); zur Sprachenfrage in der Spätantike, also vor dem 7. Jh., vgl. jetzt Rapp, *Hagiography 1221–1281*; zur Religionsfrage vgl. R. MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven – London 1997. Zu den Veränderungen im 7. Jh. im allgemeinen vgl. vor allem J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture*, Cambridge et. al. 1990, überarb. Aufl. 1997 (dort ältere Lit.); Kazhdan, *Literature 7–16*; zu den Veränderungen in der byz. Lit. auch Efthymiadis, *Hagiographer and Audience 59–61* und 69f.

52 Zur lateinischen Überlieferung vgl. *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, edd. Socii Bollandiani, I-II, Brüssel 1898. 1901; *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum*, ed. H. Fros, Brüssel 1986 (Subs. hag. 70); zur orientalischen Überlieferung vgl. *Bibliotheca hagiographica orientalis*, ediderunt Socii Bollandiani, Brüssel 1910 (Ndr. Brüssel 1970) (Subs. hag. 10); zu nichtgriechisch überlieferten Viten, die byzantinische Angelegenheiten betreffen, vgl. auch PMBZ, *Prolegomena 140–146* und 184–254.

53 Vgl. Rydén, *New Forms 538f.*; Morris, *Monks*, bes. 31–63.

54 Vgl. Brown, *The Rise and Function 80–101*; J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine, 314–631*, Oxford 1994.

55 Vgl. Lackner, *Gestalt 526–531*; jetzt auch J. Roilidis, *Eastern Monasticism: From Desert to the Ultimate North*, in: *Byzantium and the North. Acta Byzantina Fennica 9* (1997–1998) 153–191, hier 159–174; dies ist freilich ein allgemeiner Trend, von dem es wiederum zahlreiche Abweichungen gibt, zu einigen dieser Ausnahmen vgl. Rydén, *New Forms 537–551*.

Die obere zeitliche Grenze ergibt sich in erster Linie aus der zu konstatierenden stark nachlassenden hagiographischen Aktivität im Verlaufe des 11. Jh.s. Bereits Albert Ehrhard sah die Akme der byzantinischen Heiligenleben im hier betrachteten Zeitraum und fixierte ihre obere zeitliche Grenze in ähnlicher Weise⁵⁶: „Die Blütezeit der Hagiographie beginnt im 8. Jahrhundert mit den Lebensbildern der Märtyrer und Bekenner des Bilderkultes und erstreckt sich bis in das 11. Jahrhundert hinein.“ Auch Alexander Kazhdan und Alice-Mary Talbot grenzten die Blütezeit der byzantinischen Hagiographie ähnlich ein und stellten ebenfalls das 11. Jahrhundert als obere zeitliche Grenze fest⁵⁷: „With the general decline of literary activity from the late 7th and through almost the entire 8th C., hagiography diminished; it regenerated slightly before 800, first in the eastern provinces, and flourished from the 9th to 11th C.“

In der Forschung ist man sich weitgehend einig darüber, daß es zwischen der nachlassenden hagiographischen Produktion und der Kanonisation der hagiographischen Texte vor allem durch das Menologion des Symeon Metaphrastes – entstanden zwischen 976 und 1004⁵⁸ – eine signifikante zeitliche Koinzidenz gibt⁵⁹. Das Menologion war mit seiner großflächigen Verbreitung, mit der nicht vor dem 11. Jh. zu rechnen ist, Ausdruck der Fixierung des kirchlichen Festkalenders sowie eines Kanons der byzantinischen Heiligen⁶⁰. Nach dieser Fixierung ist ein Nachlassen der literarischen Aktivität auf dem Gebiet der byzantinischen Hagiographie zu verzeichnen⁶¹.

Damit ergeben sich das 7. und das 10./11. Jahrhundert als zeitliche Grenzen. In dieser Zeit, nach der arabischen Eroberung und bis zum Zeitpunkt der Verbreitung des Menologions des Symeon Metaphrastes, entstanden die griechischen byzantinischen Heiligenviten, die den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung bilden⁶².

56 Vgl. Ehrhard, Hagiographie 180, auch 193–200.

57 A. Kazhdan – A.-M. Talbot, in: ODB 2, p. 897–899, bes. 898; vgl. auch Mango, Saints 277, zu diesen Grenzen (7.–11. Jh.) und relativer Kontinuität in dieser Zeit.

58 Vgl. Högel, Symeon 62f.

59 Zur Sammlung des Symeon Metaphrastes vgl. jetzt Högel, Symeon bes. 61–149. Zur Stellung des Metaphrastes in der Geschichte der byzantinischen Hagiographie vgl. immer noch Ehrhard, Überlieferung II, 706–709. S. dazu noch unten S. 413–421.

60 Zur Verbreitung des metaphrastischen Menologions vgl. Ehrhard, Überlieferung II, 306 – III, 442.

61 Vgl. Ehrhard, Hagiographie 203–205; Beck, Kirche 575f. zu einigen nachmetaphrastischen Viten. – Überdies gelangten vom 12. Jh. an andere literarische Gattungen, etwa der byz. Roman, zu neuer Blüte, vgl. ODB 3, 1804f. s. v. „Romance“; auch Der Roman im Byzanz der Komnenenzeit. Referate des Internationalen Symposiums an der Freien Universität Berlin, 3.–6. April 1998, hrsg. von D. Reinsch - P. Agapitos, Frankfurt a. M. 2000 (Meletemata - Beiträge zur Byzantinistik und Neugriechischen Philologie 8).

B. Vorgehensweise und Zielstellung

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Teil (Materialsammlung) werden die Topoi der byzantinischen Heiligenviten zusammengestellt, systematisch geordnet und kommentiert. Es wird also das hagiographische Quellenmaterial ausbreitet. Im zweiten Teil (Auswertung) werden die Erkenntnisse festgehalten, die aus der Durchsicht dieses Materials gewonnen wurden:

Zur Materialsammlung:

In der Materialsammlung werden einzelne Topoi oder zusammengehörige Gruppen von Topoi zusammengestellt, in einzelnen Kapiteln vorgeführt und behandelt. Die Kapiteleinteilung der vorliegenden Untersuchung erfolgt also ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Topik, nicht der Rhetorik⁶². Dabei muß vorausgeschickt werden, daß eine solche Einteilung und Isolierung der Topoi, die dem Zwecke der systematischen Klassifizierung dient, ein Hilfsmittel der modernen Literaturwissenschaft ist und nicht dem Zusammenhang der untersuchten Texte entspricht. Eine solche Einteilung nimmt im Zuge der Rezeption notwendigerweise künstliche Unterscheidungen der Topoi vor, die bei der Produktion dieser Literatur nicht intendiert waren. Aus diesem Grunde werden sich allenthalben Hinweise auf Vermischungen, Überschneidungen und Berührungspunkte zwischen einzelnen Topoi finden, die durch die vorgenommene Klassifizierung in verschiedenen Kapiteln getrennt wurden.

Die Reihenfolge der Kapitel ist chronologisch geordnet, sie folgt also in etwa dem Ablauf des Heiligenlebens und dem daran ausgerichteten üblichen narrativen Aufbau der Heiligenvita. Es muß dabei jedoch klar sein, daß die so entstehende Reihenfolge der Topoi kein allgemein verbindliches Schema ist, und daß einzelne Heiligenviten mitunter stark von der hier vorgegebenen Reihenfolge abweichen. Die Materialsammlung muß sich jedoch für eine bestimmte repräsentative Reihenfolge der Topoi entscheiden und kann die in den Texten vorhandene Vielfalt nicht nachzeichnen.

Auf diese Art und Weise entsteht ein Verzeichnis der Topoi der byzantinischen Heiligenviten, mithin eine Systematik der byzantinischen hagiographischen Topik von eigenständigem Wert. Diese liefert einen Überblick über den Bestand der Topoi in der byzantinischen hagiographischen Literatur. Dieses Ver-

62 Das heißt jedoch nicht, daß nicht hin und wieder auch ältere Beispiele beigebracht werden, die nur die Kontinuität dieser Literatur seit ihrer Entstehung besser verdeutlichen helfen. Spätere Beispiele werden dagegen kaum berücksichtigt.

63 Näheres zum rhetorischen Aufbau der Heiligenviten s. noch unten S. 402–404.

zeichnis wird eine größere Zahl an Topoi enthalten als jeweils eine einzelne Heiligenvita, da zum einen auch gegenläufige, einander ausschließende Topoi existieren und zum anderen die Methode der Hagiographen ja gerade in der Auswahl bestimmter, als passend empfundener Topoi bestand⁶⁴.

Die Materialsammlung soll als Referenzwerk und Grundlage für die weitere Auseinandersetzung mit dem Phänomen und dem Problem des hagiographischen Topos dienen. Sie wird Erscheinungen der Literatur vorführen und hat mit einem methodischen Problem zu kämpfen, über das Ernst Robert Curtius folgendes feststellte⁶⁵: „Eine wissenschaftliche Darstellung kann auf die ‘strenge Demonstration’ nicht verzichten. [...] In den Geschichtswerken muß sich die Demonstration auf Zeugnisse stützen, in der Philologie auf Texte. [...] Gibt der Autor zu viele Belege, so wird sein Buch unlesbar; gibt er zu wenige, schwächt er die Beweiskraft. [...] Praktisch reduziert sich das Dilemma auf eine Frage der Proportion, also auf eine ästhetische Norm.“ Folglich muß versucht werden, ausreichend viele Belege zu bringen, um einen Topos als solchen zu erweisen, ohne jedoch den Leser durch die Auflistung unzähliger Beispiele zu ermüden.

Zur Auswertung:

In der Auswertung werden die Erkenntnisse festgehalten und formuliert, die bei der Durchsicht des hagiographischen Materials und der Erstellung der Materialsammlung gewonnen werden konnten. Diese Erkenntnisse betreffen in erster Linie den hagiographischen Topos und werden in Kapitel 1 der Auswertung vorgestellt. Dabei werden Ergebnisse hinsichtlich der literarischen Funktion der Topoi präsentiert und Überlegungen zu einer möglichen Typologie der hagiographischen Topoi und ihrer Systematik angestellt. Weiterhin werden Erkenntnisse vorgelegt, die die Verwendung der Topoi im Rahmen der byzantinischen hagiographischen Literatur betreffen. Das wichtigste Ergebnis aber wird die genaue Darstellung und präzise Fixierung des Verhältnisses der hagiographischen Topoi zur rekonstruierbaren Historie sein. Denn die Klärung dieser Frage wurde ja oben als das vordringliche Anliegen dieser Arbeit benannt.

Darüber hinaus ergaben sich aus der eingehenden Beschäftigung mit dem hagiographischen Topos aber auch weitergehende Erkenntnisse, die zum einen die einzelnen byzantinischen Heiligenviten und zum anderen die byzantinische hagiographische Literatur in ihrer Gesamtheit betreffen. Es schien angezeigt, auch diese Ergebnisse im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu präsentieren,

⁶⁴ S. dazu noch unten S. 360–371.

⁶⁵ Curtius, *Literatur* 384.

selbst wenn diese über das ursprüngliche Thema der Untersuchung hinausgreifen.

Das zweite Kapitel der Auswertung wird sich daher mit verschiedenen Aspekten der byzantinischen Heiligenviten beschäftigen. Zunächst wird ein Blick auf die Überlieferung der Viten vornehmlich in hagiographischen Sammlungen geworfen, dann werden Erkenntnisse zu möglichen Entstehungswegen einer einzelnen Heiligenvita vorgetragen. Ferner werden die literarischen Vorbilder der Heiligenviten beleuchtet und ihr rhetorischer Aufbau einer Analyse unterzogen. Schließlich werden Ergebnisse hinsichtlich einer möglichen (oder unmöglichen) Typologie der Heiligenviten angestellt.

Das dritte Kapitel der Auswertung formuliert Erkenntnisse bezüglich der Entwicklungen der byzantinischen hagiographischen Literatur im betrachteten Zeitraum, die stets einhergehen mit den Entwicklungen des Heiligenkults. Dabei wird die These aufgestellt, daß eine umfassende Kultregulierung im 10./11. Jahrhundert (auf andere Weise, aber in der Intention ähnlich wie im lateinischen Westen), einschneidende Konsequenzen auch für die byzantinische hagiographische Literatur nach sich zog.

Allgemeines:

Zwei Probleme sind für beide Teile der Arbeit relevant, nämlich die Sprache und Platzierung der Textbeispiele sowie die Terminologie. Zu den Textbeispielen ist Folgendes zu vermerken: Im Haupttext der Untersuchung werden die Beispiele im allgemeinen in Form von deutschen Übersetzungen oder Paraphrasen des griechischen Textes vorgetragen. Übersetzungen werden in Anführungszeichen, Paraphrasen ohne Anführungszeichen gesetzt. Die Übersetzungen und Paraphrasen stammen in den meisten Fällen vom Verfasser, anderenfalls ist ihre Herkunft ausgewiesen und es werden die jeweiligen Übersetzer genannt. Die deutsche Wiedergabe von Bibeltexten erfolgt grundsätzlich nach der Übersetzung von Martin Luther. Der griechische Text der Beispiele ist recht häufig in den Fußnoten beigegeben. Dies ist zum einen nützlich, um dem Leser eine genaue Vorstellung von der Ausdrucksweise und den verwendeten Formulierungen in der griechischen Quellsprache zu geben. Zum anderen ist es notwendig, da in manchen Fällen sowohl die zugrundeliegenden Texte als auch die darauf fußenden Übersetzungen nicht ohne Probleme sind. Grundsätzlich wurde versucht, die Textgestalt der jeweils vorliegenden Editionen zu übernehmen. Wenn aber Emendationen angebracht oder notwendig erschienen, wurde folgendermaßen verfahren: Kleinere Änderungen des Quellentextes, etwa Korrekturen der Orthographie, der Aspiration und Akzentuation oder Interpunktion, wurden

stillschweigend vorgenommen. Größere Änderungen wurden als Emendationsvorschläge an den entsprechenden Stellen dem Editionstext in Klammern und mit einer textkritischen Bemerkung nachgestellt. Das Streben nach Ausgewogenheit der Darstellung zwang im Hinblick auf die Wiedergabe griechischer Textbeispiele zu gewissen Einschränkungen und zu einer Auswahl.

Ein terminologisches Problem wirft die Frage der Bezeichnung der einzelnen Topoi auf. Angesichts des weitgehenden Fehlens terminologischer Vorarbeiten innerhalb der Byzantinistik muß hier zwangsläufig Neuland betreten werden und müssen bestimmte Entscheidungen getroffen werden. 1. Grundsätzlich wird versucht – der Sprache der Untersuchung entsprechend – die hagiographischen Topoi mit deutschen Begriffen zu bezeichnen, die entweder in der Literatur vorgeprägt sind und übernommen werden können oder neu geprägt werden müssen. Nicht immer läßt sich dabei der häufig komplexe Gedanke eines Topos durch einen einzigen Begriff ausdrücken, so daß einige Bezeichnungen gar aus vollständigen Sätzen bestehen (wie etwa „Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung“ oder „Ich bringe noch nie Gesagtes“). 2. Ferner scheint es naheliegend, der Sprache des Untersuchungsgegenstands gerecht zu werden und dort, wo ein griechischer Begriff sich durch seine häufige Verwendung in den Texten als Stichwort anbietet, von griechischen Bezeichnungen Gebrauch zu machen (wie etwa „*patris ouranios*“). Die griechischen Begriffe werden (in Transkription) den deutschen Begriffen in Klammern nachgestellt. 3. Schließlich scheint es angeraten, bereits existente und vorgeprägte lateinische Bezeichnungen der Topoi als Entsprechungen der deutschen Bezeichnungen mitzuliefern, sofern diese in der Literatur eine gewisse Verbreitung gefunden haben (wie etwa „*topos modestiae*“ oder „*annuntiatio*“). Diese Begriffe, die vornehmlich der lateinischen Terminologie der Rhetorik, der Theologie und vor allem der Hagiologie entstammen und für die byzantinische hagiographische Literatur insbesondere von den Bollandisten übernommen oder geprägt und etabliert wurden, werden ebenfalls in Klammern den deutschen Bezeichnungen nachgestellt.

Auf diese Art und Weise ist eine dreisprachige Terminologie der hagiographischen Topoi entstanden. Diese Lösung schien am ehesten geeignet, dem Problem der terminologischen Zusammenführung der drei Sprachen – Deutsch als Sprache der Untersuchung, Griechisch als Sprache des Untersuchungsgegenstands und Latein als traditioneller Wissenschaftssprache vor allem der Theologie und Hagiologie – gerecht zu werden und ebenso der Allgemeinverständlichkeit zu dienen.

Erster Teil: Die Topoi – Materialsammlung

Kapitel 1: Prooimia

Zur Topik der Prooimia¹ der byzantinischen Heiligenviten² zählen vier größere Topoi, die sich zum Teil wiederum in bestimmte, spezifische Untergruppen gliedern lassen. Bei diesen vier Topoi handelt es sich um 1. die Sentenz (*sententia*), 2. den Bescheidenheitstopos (*topos modestiae*), 3. den Begründungstopos (*topos causae scribendi*) und 4. um bestimmte Formeln (*formulae*)³.

Diesen vier Gruppen lassen sich gewöhnlich sämtliche in den Prooimia der byzantinischen Heiligenviten anzutreffenden Topoi zuordnen. Es ist umgekehrt allerdings nicht so, daß jede dieser vier Gruppen in jedem Proöm zu finden wäre. Mitunter genügt dem Verfasser auch die Beschränkung auf einige oder gar nur einen dieser Topoi, der dann eine besondere Ausarbeitung erfährt. Auch ist die Unterscheidung der einzelnen Topoi nicht immer einwandfrei möglich, da diese rhetorisch kunstvoll miteinander verwoben sind, so daß beispielsweise ein Topos fließend in einen anderen übergehen oder in einen anderen eingebettet sein kann⁴.

-
- 1 Zur Bezeichnung der Topik der Prooimia wird häufig der Begriff „Exordialtopik“ oder „Topik des Exordiums“ verwendet. „Topik der Prooimia“ scheint jedoch passender, da es sich bei den Einleitungen der byzantinischen Heiligenviten um Prosa-Rede handelt; vgl. Curtius, *Mittelalter-Studien* XVIII 246; Lausberg, *Rhetorik* 148–163.
 - 2 Vgl. Rydén, *Holiness* 74. 82–91; zu den Prooimia der metaphrastischen Viten vgl. Högel, *Symeon* 142–145; zu den Prooimia in anderen Gattungen der byz. Literatur vgl. H. Lieberich, *Studien zu den Proömien in der griechischen und byzantinischen Geschichtsschreibung*, II. Teil: Die byzantinischen Geschichtsschreiber und Chronisten (Programm des Königlichen Realgymnasiums München 1899/1900), München 1900; auch Rydén, *Holiness* 75–82 (*Historiographie*); H. Hunger, *Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden* (WBS 1), Wien 1964; R. Browning, *Notes on Byzantine Prooimia* (WBS 1: Supplement), Wien 1966 (*Kaiserurkunden*); O. Mazal, *Die Prooimien der byzantinischen Patriarchenurkunden* (*Byzantina Vindobonensia* 7), Wien 1974 (*Patriarchenurkunden*); J. Soffel, *Die Regeln Menanders für die Leichenrede in ihrer Tradition dargestellt*, hrsg., übers. u. kommentiert, Meisenheim a. Glan 1974 (*Beiträge zur klassischen Philologie* 57, zugl. Diss. Mainz 1974) (*griech. Leichenrede*); vgl. auch Kierdorf, *Laudatio funebris* 59–64 (*lat. Leichenrede*).
 - 3 Vgl. auch Arbusow, *Colores rhetorici* 97.

§ 1. Sentenz (*sententia*)

Die Sentenz (*sententia*)⁵ ist eine Aussage allgemeinen Inhalts, ein Denkspruch oder Sprichwort, eine Redensart oder allgemein bekannte Wahrheit oder Erkenntnis. Sie ist ein unpersönlicher Ausdruck (*sententia est dictum impersonale*)⁶ und besteht üblicherweise aus einem einzigen Satz (*sententia*). Das Ende der Sentenz stimmt dabei jedoch nicht notwendigerweise mit dem grammatischen Satzende überein, wie es durch die Interpunktion in den Editionen vorgegeben ist. Auch kann eine Sentenz fließend überleiten zu anderen Topoi des Proöms. Beliebt ist dabei beispielsweise der Übergang von der allgemeinen Aussage zum konkreten Beispiel des Heiligen, also von der Sentenz zum Begründungstopos „Erbaulicher Zweck“ (*exemplum*)⁷, etwa nach dem folgenden Muster⁸: „Jedes Heiligenleben ist erbaulich und für die Seele nützlich, ganz besonders aber eine Biographie des heiligen Maximus.“

Für die Sentenz ist die Allgemeingültigkeit der Aussage entscheidend, die eben gerade nicht auf eine spezielle Person oder ein spezielles Ereignis bezogen ist. Wenn es also heißt: „Das Leben eines Heiligen aufzuschreiben, ist lehrreich für die Nachwelt“, handelt es sich dabei um eine Sentenz. Wenn es dagegen heißt: „Das Leben dieses (des vorliegenden) Heiligen aufzuschreiben, ist lehrreich für die Nachwelt“, handelt es sich um den Begründungstopos „Erbaulicher Zweck“ (*exemplum*). Die Abgrenzung des einen vom anderen ist aufgrund ihrer häufig engen Verknüpfung nicht immer leicht.

Das ursprünglich aus der Gerichtsrede stammende⁹ und bereits in der Antike bekannte Stilmittel¹⁰ erwies sich auch als geeignet zur Eröffnung des Proöms einer byzantinischen Heiligenvita. Allerdings wurden nun nicht mehr allgemeine (oder gar heidnisch-mythologische) Sentenzen bemüht, sondern

4 Zu diesen rhetorischen Verfahren s. noch unten S. 360–364.

5 Auch *proverbium generale* oder „Sinnspruch“. Zum Gebrauch der Sentenz in den Prooimia der byzantinischen Kaiserurkunden vgl. Hunger, Prooimion 191–200. Eindeutige Beispiele der Sentenz finden sich auch am Anfang von Briefen: Libanios, Ep. 715 (ed. Förster): Οὐδὲν θαυμαστόν, εἴ τις ἠράσθη τῆς Ἀπτικῆς; Theod. Stud., Ep. 291 (ed. Fatouros): Φίλον παιδί πατρική προσφώνησις.

6 So nach Isidorus Hispalensis, cf. Lausberg, Rhetorik 63.

7 S. dazu noch unten S. 37–40.

8 Das Beispiel entstammt der griechischen Vita des Maximus Homologetes (BHG 1234) und wird hier zitiert nach der Wiedergabe von Lackner, Maximosvita 288.

9 Vgl. Lausberg, Rhetorik 68.

10 Vgl. dazu auch Arbusow, Colores rhetorici 60f.; Curtius, Mittelalter-Studien XVIII 249; ferner dens., Literatur 67–70 (§ 7. Sentenzen und Exempla).

biblische oder allgemein christliche und vor allem hagiologische Inhalte in die antike Form gegossen.

Die Eröffnung des Proöms der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754), verfaßt durch den Mönch Michael in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts (post a. 868)¹¹, erfolgt mit einer Sentenz¹²: „Viele der Heiligen leuchteten in verschiedenen Gegenden und Ländern in den früheren Zeiten hervor und erleuchteten wie die Sonne mit den Strahlen der eigenen Tugenden die zufällig Anwesenden und drängten zum Streben nach einem gotterfüllten Lebenswandel sowohl die, die die rechten Dinge liebten, als auch die, die sich aus mangelnder Sorgfalt anders verhielten, und feuerten sie zum Besseren an.“ Im Anschluß wird zum konkreten Fall des Theodoros übergegangen¹³: „In nicht geringerer Weise tat dies auch der Hirte unserer Gemeinschaft ...“

Eine Sentenz¹⁴ eröffnet auch das Proöm der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278). Der Autor beginnt dort mit folgenden Worten¹⁵: „Den Hierarchen und zugleich den Asketen und den Märtyrer Christi würdig zu preisen, dürfte allein den Engeln oder den Erzengeln Gottes möglich sein, die ja die erste und göttliche Hierarchie zieren und die würdigen Hierarchen in die Geheimnisse einführen und den Asketen und Kämpfern Kraft und Mut gewähren. Wenn dies nun aber Menschen übergeben wird, dann denen, die dem Manne in Stand und Würde gänzlich gleichrangig sind; die Hierarchie ehrt den Hierarchen, der Eifer aber die Askese und der Sieggekrönte den Sieger.“

Niketas David Paphlagon, der die Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817) etwa in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts verfaßt, eröffnet sein Proöm mit folgender Sentenz¹⁶: „Die Leben aller Heiligen aufzuschreiben und zu erzählen, ist für die mit der Weitergabe (sc. der Heiligenviten) betrauten Geschlechter die beste und heilbringende Anleitung zu Tugend und Erbauung, ganz besonders

11 Zur Abfassung dieser Vita vgl. Fatouros, Theodoros 4*.

12 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 233A: Πολλοὶ μὲν τῶν ἁγίων κατὰ διαφόρους χώρας τε καὶ πατρίας ἐν τοῖς ἀνόπιν διαλάψαντες χρόνοις, δίκην ἡλίου ταῖς τῶν οἰκείων ἀρετῶν ἀκτίσι τοῖς παρατυγχάνοντας κατεφώτισαν, καὶ πρὸς ζῆλον ἐνθέου πολιτείας τοὺς ἐραστὰς τῶν καλῶν, ἢ καὶ τοὺς ἄλλως ἐξ ἀπροσεξίας ἔχοντας, συνήλασάν τε καὶ πρὸς τὸ κρείττον ἠρέθισαν.

13 Verbunden durch μέν-δέ-Korrelation, vgl. Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 233A: Οὐδὲν δὲ ἥττον καὶ ὁ τοῦ καθ' ἡμᾶς συλλόγου πεφηνῶς ποιμενάρχης ...

14 Wenngleich hier auch der Bescheidenheitstopos in der Form des Topos von der „Größe des Gegenstands“ mitschwingt, so handelt es sich doch um eine Sentenz.

15 Vita Methodii (BHG 1278) 1244D: Ἱεράρχην, καὶ ἀσκητὴν ἅμα, καὶ Χριστοῦ μάρτυρα, μόνις δ' ἂν γένοιτο δυνατὸν ἀγγέλοις ἐγκωμιάσαι ἀξίως, ἢ ἀρχαγγέλοις Θεοῦ, οἷγε τὴν πρώτην καὶ θεῖαν ἱεραρχίαν κοσμοῦσιν, τοὺς τε ἀξίους ἱεράρχας μυσταγωγῶσιν, καὶ τοὺς ἀσκουμένους τε καὶ ἀθλοῦσι ῥῶσιν καὶ προθυμίαν ἔχουσιν (lege: παρέχουσιν): εἰ δὲ καὶ ἀνθρώποις τοῦτο δοθεῖν, τοῖς τῷ ἀνδρὶ πάντως ὁμοταγέσι καὶ ὁμοτίμοις, ἱεραρχία μὲν ἱεράρχην, ἀσκησι μὲν σπουδῇ, καὶ ἀθλοφόρος τὸν στεφανίτην καταγεραίρει.

aber (die Leben) derjenigen, die mit dem ehrwürdigen Bischofsamt geschmückt waren und durch die eigene Herrlichkeit des Lebens den bitteren Verfolger zu unaufhaltsamem und feindseligem Eifer aufreizten und durch ihr unnachgiebiges Erdulden der Strapazen und ihren Edelmut herrliches Heldentum wider diesen (sc. den Verfolger) an den Tag legten.“

Die Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) beginnt mit folgender Sentenz¹⁷: „Die Priester der Mysterien Gottes haben, jeweils auf verschiedene Weise und an verschiedenen Orten und ein jeder zu seiner eigenen Zeit und nach der ihm verliehenen Gabe, sich schriftlich geäußert, die einen über die Einheit in der Einfachheit und die Einfachheit in der Einheit der lichtspendenden und göttlich herrschenden Dreifaltigkeit, die anderen über die untrennbare und unvermischbare Einheit des göttlichen Logos mit dem Körper in der Hypostase, wieder andere über das Heldentum der Märtyrer und den ruhmreichen Widerstand bis aufs Blut gegen die Verehrung der Götzenbilder und die Tyrannen, und andere über die Askese derer, die engelsgleich auf Erden wandelten; und sie erretteten viele aus dem Dunkel der Ungläubigkeit, indem sie das Licht der Rechtgläubigkeit Christi entzündeten, und diese zu ähnlichem Eifer, ich meine als Märtyrer oder Asketen, anregten.“¹⁸

§ 2. Bescheidenheitstopos (*topos modestiae*)

Der Bescheidenheitstopos ist der zentrale Topos der Prooimia¹⁹. Er besteht in der Behauptung des Verfassers, er sei für die vor ihm liegende Aufgabe ungeeignet. Damit bittet er beim Publikum im voraus um Milde und Nachsicht für die möglichen Mängel seines Werkes und heischt nach dem Wohlwollen der Zuhörer (*captatio benevolentiae*)²⁰.

16 Vita Ignatii (BHG 817) 488B: Πάντων μὲν τῶν ἁγίων τοὺς βίους ἀνατάττεσθαι καὶ διηγείσθαι, παιδευμά τε πρὸς ἀρετὴν καὶ παράκλησιν ταῖς ἐπιούσαις τῷ παραδιδόμῃ γενεαῖς, κάλλιστον ὁμοῦ καὶ σωτήριον· μάλιστα δὲ τῶν ἱεραρχία σεπτῇ κεκοσμημένων, καὶ διὰ τῆς οἰκείας λαμπρότητος τοῦ βίου εἰς ζῆλον ἀκάθεκτον τὸν πικρὸν διώκτην ἀνερεθισάντων καὶ δυσμενῆ, καὶ διὰ τῆς ἀνευδότου τῶν πόνων ὑπομονῆς καὶ γενναιότητος λαμπρᾶν ἐπιδεδειγμένων τὴν ἀριστείαν κατ' αὐτοῦ.

17 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 1,1-11, p. 65: Οἱ τῶν τοῦ Θεοῦ μυστηρίων ἱεροφάνται, ἄλλοι μὲν ἄλλως καὶ ἀλλαγῶ κατὰ καιροὺς ἰδίους ἕκαστος κατὰ τὸ δοθὲν αὐτῷ χάρισμα συναγράψαντο, οἱ μὲν τῆς ἀρχιψώτου καὶ θεαρχικῆς τριάδος τὴν ἀπλουμένην ἐνότητα καὶ ἐνομένην ἀπλότητα, οἱ δὲ τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου πρὸς σῶμα ἀδιασπαστόν τε καὶ ἀσύγχυτον καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν, οἱ δὲ τὴν τῶν μαρτύρων ἀριστείαν καὶ εὐκλεῆ μέχρις αἵματος πρὸς τὴν εἰδωλολατρείαν καὶ τοὺς τυράννους ἀντικατάστασιν, καὶ ἄλλοι τῶν ἀγγελικῶς ἐπὶ γῆς βιωσάντων τὴν ἀσκησιν, καὶ πολλοὺς τοῦ σκοτεινοῦ τῆς ἀσεβείας ρυσάμενοι τῷ φωτὶ Χριστοῦ τῆς εὐσεβείας ἐπύρρυσσαν, καὶ πρὸς τὸν ὅμοιον ζῆλον ἀθλητικῶς λέγω διήγειραν ἢ ἀσκητικῶς.

Der Bescheidenheitstopos kann allgemein und vielgestaltig auftreten (A)²¹. Er hat aber darüberhinaus auch besondere Formen ausgebildet, die aufgrund der Spezifik ihres Motivs und der Häufigkeit ihres Auftretens als eigenständige Topoi betrachtet werden könnten, allerdings noch in so enger Verbindung zum Bescheidenheitstopos stehen, daß sie auch als Untergruppen oder Spielarten desselben angesehen werden dürfen. Bei diesen besonderen Formen des Bescheidenheitstopos handelt es sich um den Auffragstopos²² (B), den Topos von der „Größe des Gegenstands“ (*rerum magnitudo*) (C), den Topos „Weniges von Vielem“ (*ex pluribus pauca*) (D) und die Zweifelsfrage (E).

-
- 18 Weitere Beispiele: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 142,5-7; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 1, p. 384C; Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 1, p. 332C (Eine Sentenz findet sich eingangs des Proöms beider Versionen der Vita, sowohl der ursprünglicheren des Mönchs Petros, als auch der überarbeiteten des Sabas. In beiden Fällen werden jedoch unterschiedliche Sätze verwendet); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 1, p. 168,3 – 169,3 (eröffnet mit einer Sentenz und leitet über zu Bibelworten); Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) p. 44,4-6 (Sentenz von der Nützlichkeit des Niederschreibens und Gedenkens der Taten der guten Männer; im Anschluß folgt der „erbauliche Zweck“); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 1,1-10, p. 26–28; Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 295,2-6 (vermischt mit dem „erbaulichen Zweck“); Vita Procop. Decapol. (BHG 1583) cap. 1, p. 313; Vita Steph. iun. (BHG 1666) § 2, p. 88,1-5 (womit das Proöm dieser Vita eigentlich beginnt); Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 367,1 – 368,2 (verschmolzen mit dem „erbaulichen Zweck“, der in die Sentenz andeutungsweise eingearbeitet ist); Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 1, p. 628B; Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 68A (überleitend zum „erbaulichen Zweck“; die Sentenz findet sich fast identisch in der metaphorischen Vita des Ioannes Chrysostomos [BHG 875] und ähnlich in der Vita des Apostelschülers Barnabas [BHG 226] und einer Vita des Papstes Silvester [BHG 1632e]; vgl. dazu Lackner, *Maximosvita* 288f.); Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 1,1-13, p. 401 (hier mit einer schönen, „künstlerischen“ Metapher verbunden); Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 1, p. 200,5-9; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 1; Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 1, p. 103,6-14.
- 19 Vgl. Curtius, *Literatur* 93–95 (dort als „affektierte Bescheidenheit“ bezeichnet und getrennt von der übrigen „Exordialtopik“ behandelt, vgl. ebenda 95–99); dens., *Mittelalter-Studien* XVIII 247; Arbusow, *Colores rhetorici* 97. 104–106; vgl. auch A. Kazhdan - I. Ševčenko, in: ODB II, 1387 s. v. „Modesty, Topos of“; Rydén, *Holiness* 85f.; Krueger, *Hagiography* 216. 220f. 226–229; Festugière, *Lieux communs* 129–131; jetzt auch A. Alexakis, *The Modesty Topos and John of Damascus*, in: *BZ* 97 (2004) 521–530; Krueger, *Writing* 94. 97–106. – Zum Bescheidenheitstopos bei spätantiken Rhetoren vgl. Libanios, *or.* 59, § 211f.; *or.* 11, § 6.
- 20 Vgl. auch Arbusow, *Colores rhetorici* 98. 105f.; Lausberg, *Rhetorik* § 277a, S. 158f.
- 21 Vgl. auch Rydén, *Holiness* 85–87.
- 22 Der Auffragstopos könnte zum einen dem Bescheidenheitstopos, zum anderen auch dem Begründungstopos (*causa scribendi*) zugerechnet werden, da er in gleicher Weise, wie er das Schreiben entschuldigt, es auch begründet. Er ist aber so häufig mit dem Bescheidenheitstopos (in allgemeiner oder besonderer Form) verbunden, daß er hier darunter subsumiert wurde.

A. Allgemein

Die Gruppe der allgemeinen Bescheidenheitstopoi vereinigt verschiedene Formen des Bescheidenheitstopos, die sich nicht durch eine bestimmte spezifische Ausprägung sowie häufiges Auftreten einer bestimmten Untergruppe zuordnen lassen. Häufig sind diese Topoi verbunden mit anderen Topoi und/oder mit einer bestimmten Metapher.

Die Vita des Patriarchen Tarasios (BHG 1698)²³ aus der Feder des Ignatios Diakonos²⁴ (9. Jh.), widmet einen Teil ihres umfangreichen Proöms dem allgemeinen Bescheidenheitstopos. Ignatios stellt dort sein angebliches literarisches Unvermögen heraus²⁵. Er spricht von seiner Furcht, mit seiner ungebildeten Zunge Wogen der Unklarheit zu verbreiten und mit seinem Unwissen Schiffbruch zu erleiden²⁶. Dies lähme und ängstige ihn.

Auch im Proöm der Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) macht Ignatios vom Bescheidenheitstopos Gebrauch²⁷: Er spricht davon, daß seine Rede hinter dem Gegenstand der Beschreibung zurückbleiben müsse, mithin seinem Thema nicht gerecht werden könne. Ferner stellt er fest, daß seine Zunge gelähmt sei und daher unfähig zur Lobpreisung. Dies wird wenig später wiederholt, nachdem die Ursache der Lähmung enthüllt wurde: Der Tod des Nikephoros war es nämlich, der die Zunge des Ignatios gelähmt und unfähig zur Lobpreisung gemacht, seine Rede zum Versiegen gebracht und seinen Verstand unschicklicher Klage zugewendet hatte²⁸.

23 Zu dieser Vita vgl. Dobschütz, Methodios 53–59; da Costa-Louillet, Saints 217–229; P. Speck, Die Ursprünge der byzantinischen Renaissance, in: 17th International Byzantine Congress. Major Papers, Washington, D.C., 1996, 568–576; S. Efthymiadis, The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon (BHG 1698). Introduction, text, translation and commentary, Aldershot 1998 (Birmingham Byzantine and Ottoman Studies 4); dens., Hagiographical Work, bes. 81f.; DO Hagiography Database, Introduction, s. v. "Tarasios (no. 39)" (Lit.); Mango, Ignatios, 7f.; Pratsch, Theodoros 13f.

24 Zu diesem cf. PMBZ: # 2665 (mit weiterer Literatur).

25 Vita Tarasii (BHG 1698) § 1, p. 69: ... ἄγροικος γλῶττα ... ἀμαθία. Zu älteren Beispielen dieses Topos s. auch Rapp, Hagiographers 31–44, hier 40; ferner zum *locus classicus*: Thuc. 2,35,1 u. ö.; Norden, Kunstprosa II, 595 Anm. 1; E. Pflugmacher, *Locorum communium specimen*, Diss. Greifswald 1909, 13f.; Festugière, *Lieux communs* 130f.

26 Der Bescheidenheitstopos ist hier verbunden mit der Schiffsmetapher.

27 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 139,7 – 142,4: ὁ λόγος φερόμενος τὸ ἑαυτοῦ, καὶ εἰ κατόπιν τοῦ προκειμένου ... ναρκήσας εἰς εὐφημίαν τὴν γλῶτταν καθεῖναι.

28 Ebendort: τοῦτο τὴν γλῶσσαν ναρκᾶν πρὸς εὐφημίαν ἠκόνησε, τοῦτο τῷ λόγῳ τὴν ἀφασίαν ἐκίνησε, τοῦτο πρὸς τὸ τῆς μονωδίας ἀτόπημα τὸν λογισμὸν ἐξεκύλισε. — Die „angeblich durch die Intensität der Trauer verursachte Verwirrung des Redners“ ist ein üblicher Topos des Threnos; vgl. dazu Sideras, Grabreden 82.

Wohl ebenfalls aus der Feder dieses Hagiographen²⁹ stammt auch die Vita des Georgios von Amastris (BHG 668). Ignatios bemüht in deren Proöm einen Vergleich seiner Situation als Hagiograph mit der der antiken Ringkämpfer³⁰: Während jene die Wettkampfstätte von den mit der Aufsicht betrauten Kampfrichtern nicht erwählten, ehe sie nicht über genügend Erfahrung und durch Übung erworbene körperliche Geschicklichkeit verfügten, werde er, ohne Erfahrung und keineswegs durch vorherige Übung des gegenwärtigen Kampfes würdig, von den geistigen Kampfrichtern in die Arena des Wortes gestoßen³¹. Er behauptet also auch im Proöm dieser Vita gleich im ersten Satz, nicht über die notwendigen Mittel zu verfügen und seiner Aufgabe nicht gewachsen zu sein.

Im Proöm der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278)³² ist der allgemeine Bescheidenheitstopos wiederum mit einer Metapher verbunden, wenn es dort heißt³³: „Indes sind wir nicht in solchem Maße von Wahnsinn oder Trunkenheit erfüllt, daß wir versprechen, daß wir den Gerechten entsprechend sei-

29 Die Verfasserschaft (des Ignatios Diakonos) dieser Vita war längere Zeit umstritten, darf jedoch inzwischen als *communis opinio* gelten; vgl. Ševčenko, *Hagiography* 127 Anm. 105b; Eftymiadis, *Hagiographical Work* 74; Makris, *Ignatios* 19f. mit Anm. 87f. – Allgemein zur Vita und damit verbundenen Einzelproblemen vgl. außerdem ODB II 837; BHG 668–668e; Vasil'evskij, *Trudy* III, III–CXLI (Einleitung zur Textedition); G. da Costa-Louillet, *Y eut-il des invasions Russes dans l'empire byzantin avant 860?*, in: *Byz* 15 (1941) 245–248 (mit älterer Literatur); A. A. Vasiliev, *The Russian Attack on Constantinople in 860*, Cambridge, Massachusetts 1946, 83–88; da Costa-Louillet, *Saints* 479f.; W. Wolska-Conus, „De quibusdam Ignatiis“, in: *TM* 4 (1970) 329–360; Ševčenko, *Hagiography* 121–125 (mit älterer Literatur); dens., in: *La civiltà bizantina dal IV al IX secolo. Aspetti i problemi*, Bari 1977, 150–173; A. Markopoulos, *La vie de Saint Georges d'Amastris et Photius*, in: *JÖB* 28 (1979) 75–82; W. Treadgold, *Three Byzantine Provinces and the First Byzantine Contacts with the Rus'*, in: *Harvard Ukrainian Studies* 12/13 (1988/1989) 136–141; M.-F. Auzépy, *L'analyse littéraire et l'histoire: l'exemple des vies de saints iconoclastes*, in: *Bsl* 53 (1992) 57–62; A. Acconcia Longo, *A proposito di un articolo recente sull'agiografia iconoclasta*, in: *RBSN N. S.* 29 (1992) 7–10; DO *Hagiography Database*, Introduction, s. v. „George of Amastris (no. 10)“; Mango, *Ignatios* 17f.; Makris, *Ignatios* 20 (Nr. 62 mit Anm. 88); PMBZ, *Prolegomena* 85f.

30 Vgl. Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 1, p. 1,4 – 2,3: Οἱ πρὸς τοὺς γυμικούς ἀγῶνας ἀποδύομενοι σκάμματα οὐ πρότερον εἰς τοῦτο παρὰ τῶν τοιοῦτων ἐπιστατούντων καταλέγονται, πρὶν ἂν συνδρομῶν τῇ πείρᾳ τὴν φυσικὴν ἐν προγυμνάσμασιν ἐνδείξαιτο ἐπιτηδεϊότητα, ἡμᾶς δὲ πρὸ πείρας καὶ μηδὲν προεισενεγκόντας τοῦ παρόντος ἀγῶνος ἐπάξιον οἱ πνευματικοὶ πρὸς αὐτὰ συνωθοῦσιν ἀγνωθῆναι τοῦ λόγου τὰ σκάμματα. Vgl. dazu Neilos, *Ep.* II 70, in: *PG* 79, 232C.

31 Hier wird der allgemeine Bescheidenheitstopos, wie dies häufiger der Fall ist, mit dem „Auftragstopos“ verknüpft; s. dazu noch unten S. 26–28. Auffällig ist weiterhin die Wettkampfmetaphorik.

32 Zu dieser Vita vgl. PMBZ, *Prolegomena* 70; ODB II 1355; Dobschütz, *Methodios* 52f.; J. Gouillard, *Deux figures mal connues du second iconoclasme*, in: *Byz* 31 (1961) 374–380; DO *Hagiography Database*, Introduction, s. v. „Methodios I (no. 20)“ (mit weiterer Literatur).

nem Verdienst preisen, sondern, wie die heutigen Schüler zwar die vorbildlichen Buchstabenformen der Schriften nachahmen und doch nicht deren genaue Linienführung erreichen, so daß die Gleichheit mit den Vorbildern entsteht, so steht es auch um unsere Rede, die nun, von einem kunstlosen Geist hervorgebracht, zwar stammeln, aber in Wahrheit und Kürze nach bestem Vermögen sich bemühen wird³⁴.“

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754)³⁵ findet sich der allgemeine Bescheidenheitstopos verflochten mit einem anderen Topos³⁶. Nachdem der Auftrag zur Abfassung einer Vita an den Verfasser, den Mönch Michael, ergangen ist, teilt er mit: „Wohl an, euren Befehlen gehorchend, hochverehrte Väter, will nun auch ich, der unbedeutende und keines Wortes würdige, die Worte über diesen, unseren göttlichen Vorvater und höchstweisen Lehrer der Oikumene, so gut ich es denn vermag, niederlegen, die nun weit hinter dem, was würdig wäre, zurückbleiben, jedoch, soweit es denn meiner Schwäche möglich ist, ins leicht Verständliche und Klare gewandelt sind.“³⁷

B. Auftragstopos

Dieser Topos enthält „die Verschiebung von Wunsch oder Befehl anderer an den angeblich für die Aufgabe ungeeigneten Autor“³⁸. Der Verfasser behauptet also, nur aufgrund eines Auftrags zu schreiben, und delegiert damit die Verantwortung für sein Werk an (meist nicht genannte) Dritte. Aus der Definition Arbusows wird bereits klar, daß der Auftragstopos mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos (nämlich dem „ungeeigneten Autor“) eng verbunden ist und fast stets mit diesem kombiniert wird. Der Verfasser delegiert mit dem Verweis auf

33 Vita Methodii (BHG 1278) 1245B: πλὴν οὐ τοσοῦτον μανίας ἢ μέθης ἀναπεπλήσμεθα, ὡς κατ' ἀξίαν τὸν δίκαιον ἐγκωμιάζειν ἐπαγγέλλεσθαι· ἀλλ' ὄν τρόπον οἱ ἄρτι εἰς διδασκάλους φοιτῶντες, τοὺς μὲν ἀρχετύπους τῶν γραμμάτων χαρακτῆρας ἀπομιμῶνται, οὐκ ἐφικνοῦνται δὲ τῆς ἀκριβοῦς ἐμφερείας αὐτῶν, ὡς τὰ αὐτὰ τοῖς αὐτοῖς εὐοικεῖναι, οὕτω καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος, ψελλίσει μὲν ἴσως διανοίας ἀτέχνου προβεβλημένος, τ' ἀληθῆ δὲ καὶ συντόμως λέξεται κατὰ δύναμιν.

34 Zu dieser *Brevitas*-Formel s. noch unten S. 48–50.

35 Zu dieser maßgeblichen Theodoros-Vita, anderen Theodoros-Viten und den „studitischen Viten“ allgemein vgl. Pratsch, Theodoros 7–9 und PMBZ, Prolegomena 75f.

36 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 236A–B: φέρε ταῖς ὑμετέραις πειθαρχήσαντες ἐντολαῖς, Πατέρων αἰδεσιμώτατοι, τοὺς περὶ τοῦ θεοῦ τούτου προπάτορος ἡμῶν καὶ πανσόφου διδασκάλου τῆς οἰκουμένης λόγους, καὶ ἡμεῖς οἱ ταπεινοὶ καὶ οὐδενὸς λόγου ἄξιοι, ὡς οἶόν τε, καταθώμεθα· πολὺ μὲν κατόπιν τοῦ πρὸς ἀξίαν ἰόντας, ὡς ἐνὸν δὲ τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν πρὸς εὐληπίον τε καὶ καταφανῆς μεταποιουμένους. – Zur hier vorliegenden Verbindung mit dem Auftragstopos s. im folgenden.

die Auftraggeber einerseits die Verantwortung für das Werk und bereitet andererseits der Herausstellung der Bescheidenheit den Boden: „Ich bin damit beauftragt worden, obwohl ich völlig ungeeignet bin.“ bzw. „Ich bin zwar völlig ungeeignet, habe aber den Auftrag dafür bekommen.“

In vielen Fällen ist ein wirklicher Auftrag nicht auszuschließen und sogar wahrscheinlich, dennoch ist der Verweis auf die Auftraggeber ein Topos. Dies gilt ohne größere Einschränkungen auch dort, wo die Auftraggeber namentlich genannt werden³⁹. Häufiger jedoch findet sich der Auftragsstopos recht allgemein gehalten und bisweilen sogar nur angedeutet oder impliziert.

In der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668)⁴⁰ schreibt Ignatios Diakonos, nachdem er seine mangelnde Erfahrung und Übung erwähnt hat, daß er dennoch von den geistigen Kampfrichtern in die Arena des Wortes gestoßen werde. Er beruft sich also auf vermeintliche Auftraggeber, die jedoch nicht genannt werden.

Auch im Proöm der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) findet sich der Auftragsstopos⁴¹. Der Verfasser behauptet, im Auftrag der Leitung des Studiosklosters zu handeln: „Wohlan, euren Befehlen gehorchend, hochverehrte Väter, ...“

37 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 169,9-29; Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XVIII (hier verbunden mit der Metapher der Pandaisia und der Rede als geistiger Nahrung; cap. 2, p. XIX: verbunden mit der „Größe des Gegenstands“); Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,2-10 (verbunden mit der „Größe des Gegenstands“); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 1,11f., p. 143 (verbunden mit der „Größe des Gegenstands“); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) § 2,1-14, p. 3f.; Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 368,2-6 (Der Verfasser beklagt seine fehlende Bildung, von der er nicht einmal „mit spitzem Finger gekostet“ habe, so daß er nun in kindliches Stammeln verfallen werde); Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 2, p. 402f. (verbunden mit Verweisen auf andere Topoi, e. g. Mönchsformel, Zweifelsfrage); Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 1, p. 200,9-13 und 19-24; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 2; Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 1, p. 21,9f. (hier nur angedeutet: ἀμαθία); Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 1, p. 148,12-14 (ebenfalls nur angedeutet: „soweit ich es denn vermag“); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 863B; Vita Platonis (BHG 1553) 804C; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 1, p. 212,14f.; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 1, p. 187,5-7; Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 1, p. 1,13-16; Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 40.

38 Vgl. Arbusow, *Colores rhetorici* 98: Er findet sich so bereits bei Vergil und Augustinus; vgl. auch Curtius, *Mittelalter-Studien* XVIII 248; Rydén, *Holiness* 84f.; Krueger, *Hagiography* 221f. 228; Festugière, *Lieux communs* 126–129 (bes. zum fiktiven Auftrag, der in einer Vision erteilt wird).

39 Zum Auftragsstopos bei spätantiken Rhetoren vgl. Libanios, *oratio* 59, § 210f.; dazu W. Portmann, in: Libanios, *Kaiserreden*. Eingel., übers. u. komm. von G. Fatouros – T. Krischer – W. Portmann, Stuttgart 2002 (Bibliothek der Griechischen Literatur 58), 50 Anm. 8.

40 Vgl. Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 1, p. 1,4 – 2,3. S. oben S. 25 Anm. 30.

41 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 236A-B. S. oben S. 26 Anm. 36.

Im Proöm der Vita des Euairestos (BHG 2153) schiebt der Verfasser einen Auftrag vor, indem er behauptet⁴², er schreibe das Heiligenleben nieder, „weil die Frömmigkeit der Väter und die Aufforderung und Ermahnung derer, die voller Sehnsucht nach dem Heiligen und seinen Werken seien, zum Reden drängen, denen nicht Folge zu leisten die große Gefahr des Ungehorsams in sich birgt.“

Im Proöm der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) behauptet der Verfasser, der Mönch Sabas, mit der Abfassung der Vita beauftragt worden zu sein; diesmal wird allerdings der Auftraggeber, der Abt und allerheiligste Vater Iakobos, beim Namen genannt⁴³.

Der Auftraggeber wird ebenfalls genannt im Proöm der Vita Ioannicii (BHG 935) in der Version des Mönchs Sabas. Der Verfasser schreibt dort⁴⁴: „Von der Liebe des Vaters Ioseph⁴⁵ häufig dazu (sc. zur Abfassung der Vita) aufgefordert, wurde ich, der Unverständige, nur mit Mühe dazu bewegt, der Aufforderung Folge zu leisten.“

Im Proöm der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) wird der Auftraggeber Symeon sogar persönlich angesprochen⁴⁶. Der Verfasser teilt mit, daß er die Vita des Euthymios sowohl auf Befehl als auch aus einem Wunsch heraus (κελευθείς καὶ βουλόμενος) schreibe, und erbittet dann die Gebete des Auftraggebers Symeon: „Deine Gebete als Auftraggeber erlehe ich, Mann Gottes und Engel der gläubigen Naziräer, o Symeon, wahrhaft Gehorsamer und Lehrer des Gehorsams für die, die sich Dir nähern.“⁴⁷

42 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,16-20: ἐπειδὴ πατέρων εὐλάβεια καὶ τῶν ἐκείνων καὶ τὰ ἐκείνου πάντα ποθοῦντων προτροπὴ καὶ παραίνεσις πρὸς τὸ λέγειν ἐπείγουσιν, οἷς τὸ μὴ ὑπεῖκειν οὐ μικρὸν τὸν ἐκ παρακοῆς κίνδυνον φέρει.

43 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 1,14-16, p. 65: ... προσταγείς βίον συντάξασθαι θεόληπτον, παρὰ τοῦ μικροῦ καθηγουμένου ταύτης τῆς ποιμνῆς ὀσιωτάτου πατρὸς Ἰακώβου. ... – Bei dem „kleinen Abt“ (τοῦ μικροῦ καθηγουμένου) handelte es sich wahrscheinlich um einen Unterabt der klösterlichen Kongregation um das Zachariaskloster in Bithynien, die von Petros von Atroa vermutlich aufgebaut worden war, also um den Abt eines der Klöster der Kongregation; vgl. dazu V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364), S. 64f. Anm. 2; PMBZ: # 6022 (Petros von Atroa) und # 2634 (Iakobos).

44 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 1, p. 333A: ὑπὸ τῆς τοῦ πατρὸς Ἰωσήφ ἀγάπης πολλάκις εἰς τοῦτο προτετραμμένος, ὁ ἄλογος, μόλις ὠρμήθημ εἶξαι τῇ παραινέσει.

45 Es handelt sich um Ioseph, den Hegumenos des Antidionklosters am bithynischen Olymp; vgl. PMBZ: # 3453.

46 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 1,3-5, p. 21: τὰς σὰς τοῦ ἐπιτεταχότος, ἀνθρωπε τοῦ Θεοῦ καὶ ἄγγελε τῶν πιστῶν ναζηραίων, εὐχὰς ἐπικαλεσάμενος, ὧ Συμεῶν, τῷ ὄντι ὑπήκουε καὶ τῆς ὑπακοῆς παιδευτὰ τοῖς σοι προσανέχουσι.

C. Grösse des Gegenstands (*rerum magnitudo*)

Dieser Topos beschwört die Größe des Gegenstands der Darstellung (*rerum magnitudo*)⁴⁸, vor der der Autor kapitulieren möchte, da er ihr – mit seinen bescheidenen Mitteln oder aufgrund seines niedrigen Standes – nicht gerecht zu werden vermag. Daran läßt sich erkennen, daß auch der Topos „Größe des Gegenstands“ verbunden ist mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos⁴⁹, nämlich der Erklärung der fehlenden Eignung für die Aufgabe. Auch mit bestimmten Metaphern wird dieser Topos gern verbunden. So sind etwa das „Meer“ oder der „Berg“ der Tugenden und ähnliches beliebte bildliche Ausdrücke für die Größe des Gegenstands der Darstellung.

Von diesem Topos wird etwa im Proöm der Vita Tarasii (BHG 1698) Gebrauch gemacht. Der Verfasser stellt dort fest: Das Meer der Tugenden des Tarasios, das er zu durchschwimmen sich vorgenommen habe, sei so unendlich groß, daß es kaum von denen beschrieben werden könne, die im Reden bewandert seien, um so weniger von ihm, der sich durch die Armut der Rede hervortut⁵⁰. Er spricht weiterhin vom Übermaß des Edelmutts des Tarasios, dem er sich – wenngleich unfähig – nun zuwenden muß⁵¹.

Auch in der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335)⁵² verwendet der Autor diesen Topos. Hätte er nicht Vorwürfe befürchten müssen, wenn er ge-

47 Weitere Beispiele: Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) cap. 1, 68C (vgl. dazu Lackner, Maximusvita 288f.); Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 1, p. 200,13-18; Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 140,5-8 (hier etwas modifiziert: Der Verfasser sagt nicht ausdrücklich, daß er beauftragt worden sei, aber er unterstellt, daß man ihm Vorwürfe gemacht haben würde, wenn er geschwiegen hätte; im Grunde ist dies ein vorgeschobener, „indirekter“ Auftrag, eine rhetorisch anspruchsvolle Variation); Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 2,1-4; Vita Nicolai Myrensis (BHG 1352γ) 140,4-12 (= 546,4-13) (wo ebenfalls der Auftraggeber, der Primicerius Theodoros, genannt wird); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 1, p. 212,15-17; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 1, p. 186,23 – 187,2 und 187,7-10; Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 1, p. 1,14-16 (Auftrag durch den Hl. selbst); Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 40f.; Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 1, p. 1,1f. (Stephanos).

48 Vgl. Lausberg, Rhetorik 153. – Zu diesem Topos bei spätantiken Rhetoren vgl. Libanios, oratio 59, § 211; oratio 18, § 238; dazu G. Fatouros – W. Portmann, in: Libanios, Kaiserreden. Eingel., übers. u. komm. von G. Fatouros – T. Krischer – W. Portmann, Stuttgart 2002 (Bibliothek der Griechischen Literatur 58), 51 Anm. 9; 148 Anm. 11.

49 Daher auch in einer Untersuchung über die Vorreden der römischen Leichenrede bei Kierdorf, Laudatio funebris 59, als „Bescheidenheitstopos mit Auxesis“ bezeichnet.

50 Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 3, p. 71: μεγαληγορεῖν εἰδῶσι ... ἡμεῖς οἱ εὐτελείᾳ λόγου πλατυνόμενοι. – Der Topos „Größe des Gegenstands“ ist hier verbunden mit allgemeinem Bescheidenheitstopos.

51 Vita Tarasii (BHG 1698) § 3, p. 71: πρὸς τοσοῦτον ὄγκον εὐγενείας ἀναδραμεῖν.

schwiegen hätte, so hätte er in seiner Unwissenheit und Sündhaftigkeit nicht gewagt, sich dem Berg der Tugenden des Nikephoros zu nähern.

Im Proöm der Vita Euthymii iun. (BHG 655) macht der Verfasser zunächst an mehreren Stellen von den zentralen Begriffen dieses Topos Gebrauch⁵³. Er spricht von der „Größe der Taten“, der „Pracht der Werke“ und der „ganzen Tugend“ des Heiligen. Nach diesen Andeutungen des Topos bringt er ihn schließlich auch noch vollständig⁵⁴, indem er sagt, der Heilige habe die Schwäche des Leibes in solchem Maße überwunden und habe sich als so herausragend in Wort und Tat erwiesen, daß wir nicht mit Worten darstellen können, was der Heilige selbst durch seine Werke fortwährend aufgezeigt hat.

Im Proöm der Vita des Euairestos (BHG 2153) bemerkt der Verfasser⁵⁵, daß er nun den Versuch unternahme, ein „so gewaltiges Ausmaß der Tugend seines Lebens, geschmückt mit Pracht und Ruhm“ aufzuschreiben und mit seinen unwürdigen Worten zu preisen. Ganz am Ende des Proöms⁵⁶ ist (im Rahmen der Schiffsmetapher) vom „sehr tiefen Meer der heilsamen Werke des Heiligen“ die Rede.

Im Proöm der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) geht der Topos der „Größe des Gegenstands“ in die Zweifelsfrage über, wenn es dort heißt⁵⁷: „Denn der Gedanke an die große Aufgabe bedrückt meinen Sinn, daß ich von seinem Leben und seiner Geduld erzählen soll und nicht zu sprechen weiß. Denn wer ist fähig, eine solche Geschichte zu erzählen? Mit welchem Mund soll ich reden, mit welcher Zunge lallen? Ich will ja sprechen, aber ich kann es nicht.“⁵⁸

52 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 140,8-12: ἔπεισα ἂν ἑμαυτὸν τῷ τῆς ἀμαθίας νέφει ἐγκαλυπτόμενον καὶ τῇ θυέλλῃ τῆς ἀμαρτίας ὡς ὁ παλαιὸς ἐκεῖνος λαὸς ἀνειργόμενον, μὴ προσβῆναι τῷ ὄρει τῶν ἀρετῶν τοῦ ἀνδρός.

53 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 169,17-19: μέγεθος τῶν πράξεων ... τῶν ἔργων μεγαλειότης ... πάσα αὐτοῦ ἀρετή.

54 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 169,26-29: τῷ ὑμνουμένῳ ... τοσοῦτον ὑπεραναβάντι τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως καὶ οὕτως ὑψηλῷ τῇ θεωρίᾳ καὶ πράξει χρηματίσαντι, ὡς μηδὲ λόγους παριστᾶν ἡμᾶς δύνασθαι, ὅσα τοῖς ἔργοις αὐτὸς διηρυκῶς ἀναδέδεικτο.

55 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,7-10: καὶ τοσοῦτον μέγεθος ἀρετῆς βίου τε λαμπρότητι καὶ περιφανείᾳ κοσμούμενον πειρώμενος ἀναγράφειν καὶ λόγοις τοῖς οὐκ ἀξίοις ἐγκωμιάζειν ἐπιχειρῶν.

56 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 296,30f.: τὴν βαθυτάτην θάλατταν τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων. – Die Passage ist dem zweiten Kapitel zugeschlagen worden, gehört aber streng genommen noch zum Proöm.

57 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 1,6-9, p. 143: Ἐπιπλήττει γάρ μου τὸν νοῦν τῆς μεγάλης θεωρίας ἢ μνήμη, τοῦ βίου καὶ τῆς ὑπομονῆς τὸ διηγείσθαι καὶ λέγειν οὐκ ἰσχύοντα. Τίς γὰρ ἱκανὸς τοιοῦτον φράσαι διήγημα; Ποίω δὲ στόματι φθέγξομαι, ἢ ποία γλώττη λαλήσω; Θέλω μὲν εἰπεῖν, ἀλλ' οὐκ ἰσχύω. – Übers. von A. Berger. Der Topos der „Größe des Gegenstands“ (τῆς μεγάλης θεωρίας ἢ μνήμη) geht hier sozusagen vollständig in der Zweifelsfrage auf.

D. Weniges von Vielem (*ex pluribus pauca*)

Eng mit dem vorangegangenen Topos verbunden ist auch der Topos „Weniges von Vielem“ (*ex pluribus pauca*)⁵⁹. Der Autor behauptet darin, nur eine kleine Auswahl aus einer unermeßlichen Zahl von Tugenden, guten Taten, Wundern usw. zu bringen. Die „Größe des Gegenstands“ wird damit gleichsam impliziert: „Der Gegenstand ist eigentlich zu groß, als daß ich ihn vollständig darstellen könnte. Deshalb bringe ich nur eine Auswahl.“

Am besten läßt sich dieser Topos natürlich auf wirklich „Zählbares“ anwenden. Aus diesem Grunde ist er besonders geeignet zur Einleitung von Wundersammlungen⁶⁰. Er ist aber auch im Proöm der Heiligenviten anzutreffen und bezieht sich dort allgemein auf die Taten und Werke des Heiligen.

Der Topos begegnet im Proöm der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341), wenn der Autor Theosteriktos dort schreibt⁶¹: „Nicht alles will ich der Reihe nach schreiben (dazu bin ich nämlich nicht imstande), sondern von seinen vielen heilsamen Werken nur wenige in der Erzählung erwähnen.“

Im Proöm der Vita des Eustratios (BHG 645) gibt der Verfasser an einer Stelle⁶² seine Absicht kund, er werde nun nur einiges Wenige des ihm zur Verfügung stehenden Gegenstands (also seines umfassenden Wissens um das Leben des Heiligen) erzählen.

Im Proöm der Vita des Maximos Homologetes (BHG 1234) traktiert der Verfasser diesen Topos ausführlicher⁶³: Es sei nicht möglich, alles (sc. alle Taten des Heiligen) zusammen darzustellen, noch den Dingen, die dargestellt werden, jeweils das gebührende Lob zuteil werden zu lassen, da auch die geringsten Taten

58 Weitere Beispiele: Vita Methodii (BHG 1278) 1244D (hier schwingt dieser Topos in einer Sentenz mit; s. dazu bereits oben); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) § 3,3f., p. 4 (hier verbunden mit der Zweifelsfrage); Vita Steph. iun. (BHG 1666) § 2, p. 89,1-3 (Auzépy) (verbunden mit der Zweifelsfrage); Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 68A (Vgl. dazu und zu einer möglichen Vorlage des Proöms dieser Vita Lackner, *Maximosvita* 288); Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 4,20f., p. 405 (hier nur mehr oder weniger angedeutet); Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 1, p. 103,18-21; Vita Theocistae (BHG 1723-24) cap. 1; p. 225B-D.

59 Vgl. Arbusow, *Colores rhetorici* 119; Festugière, *Lieux communs* 132f.

60 Vgl. Arbusow a. O.

61 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XIX: οὐχ ἅπαντα καθεξῆς γράψαι (οὐχ οἷός τε γάρ εἰμι) ἀλλ' ἐκ πολλῶν ὀλίγα τῶν ἐκείνου κατορθωμάτων παρεῖθῆναι τῷ διηγήματι.

62 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 368,8f.: μικρά τινα τῆς μετὰ χεῖρας ὑποθέσεως λέξομεν.

63 Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 68B: οὐκ ἔχει δ' ὅπως ἢ πάντων ὁμοῦ τὴν περίληψιν σχεῖν, ἢ καὶ ὧν ἔχει ἐν περιλήψει τὸν ὀφειλόμενον ἐπὶ τούτοις ἔπαινον εἰπεῖν, τῷ κρείττω ἢ κατὰ λόγου δυνάμιν καὶ τὰ ἐλάχιστα τῶν εἰργασμένων τῷ θαυμασίῳ τυγχάνειν. Οὐκοῦν ὡς μὲν οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ οὐδ' εὐπορον, τὸ τοῖς πᾶσιν ἐπεξιέναι, παρήσειν καὶ αὐτὸς εὐλόγως δοκῶ μοι· μηδὲν πάντως ἐγκαλούμενος ἐπὶ τῷ παραλιπεῖν.

des wunderbaren Mannes größer seien, als es der Kraft der Rede entspreche. Es sei daher nicht einfach und nicht durchführbar, in der Rede alles genau durchzugehen. Auch ihm selbst schein es nicht angemessen, etwas auszulassen, da er sich in jedem Falle für die Auslassungen Vorwürfe einhandele. Auch hier wird also behauptet, nicht alles und nur „Weniges von Vielem“ zu bringen. Etwas weiter unten im Proöm greift der Verfasser das Thema noch einmal auf, wenn er bemerkt⁶⁴, daß es für ihn nunmehr notwendig sei, die vorliegende Rede darzubieten, auch wenn er sie für eine sehr schlechte halte und sie den Taten des Heiligen bei weitem nicht gerecht werde.

Auch im Proöm der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) erklärt der Verfasser⁶⁵, im folgenden nicht versuchen zu wollen, das Leben des Heiligen bis ins kleinste Detail zu erzählen. Auch er kündigt also an, nicht alles sagen zu wollen und folglich „Weniges von Vielem“ zu bringen⁶⁶.

E. Zweifelsfrage

Eng verbunden sowohl mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos als auch mit dem Topos „Größe des Gegenstands“ ist die sogenannte Zweifelsfrage, die in ihrer Reinform lautet: „Womit beginnen?“⁶⁷. Der Autor gibt darin Zweifel kund an seinen eigenen Fähigkeiten, den Stoff angemessen bewältigen zu können. Damit wird zum einen eine Verbindung zum allgemeinen Bescheidenheitstopos (mangelnde Eignung des Verfassers), zum anderen zum Topos „Größe des Gegenstands“ (Zweifel an der Bewältigung des großen Gegenstands) hergestellt. Häufig begegnet die Zweifelsfrage ganz am Ende des Proöms, schließt dieses ab und stellt den Übergang zur Narratio her⁶⁸.

64 Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 68C: ἀναγκαῖον ἄρα ἐμοὶ τὸν παρόντα λόγον εἰσενεγκεῖν, κἂν ἐλάχιστον οἶδα τοῦτον, κἂν παρὰ πολὺ τῶν πραγμάτων λειπόμενον.

65 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 2, p. 21,13: οὐ μὴν καθεξῆς ἐπὶ λεπτῶ τὸν βίον ἱστορῆσαι πειράσομαι. – Dieser Topos wird dann im weiteren Verlauf des Proöms (cap. 2, p. 21,13 – 23,33) noch mehrfach aufgegriffen und variiert. Allerdings handelt es sich in diesem speziellen Falle ausnahmsweise nicht nur um Topos, denn der Haupttext dieser Vita hat in der Tat einen merkwürdigen Beginn, läßt Geburt, Kindheit und Jugend des Hl. beseite und setzt dann unvermittelt beim zweiten Konzil von Nikaia 787 ein. Dies gilt auch für die wohl stark von dieser Vita abhängige Version BHG 2146; vgl. dazu PMBZ, Prolegomena 61f. (mit weiterer Literatur).

66 Weitere Beispiele: Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 863B; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 1, p. 212,17-20; Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) p. 1,9f.; Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 3,3-5, p. 403; in der Narratio: Vita Ignatii (BHG 817) 560D: ὀλίγα δὲ ἐκ πολλῶν; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 30, p. 703E-F.

67 Vgl. Arbusow, Colores rhetorici 100; Rydén, Holiness 86f. – Zur Zweifelsfrage bei den Rhetoren der Spätantike vgl. Libanios, oratio 59, § 212 und bes. 213.

In ihrer ursprünglichen Form erscheint die Zweifelsfrage beispielsweise in der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341), wenn der Verfasser dort am Ende des Proöms die Frage stellt⁶⁹: „Womit soll ich nun beginnen?“

Ein Beispiel einer sehr raffiniert ausgearbeiteten und mit anderen Elementen der Einleitungstopik verwobenen Zweifelsfrage findet sich wiederum im Proöm der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668)⁷⁰. In einer Abwandlung der herkömmlichen Zweifelsfrage sieht der Verfasser sich hier vor die Frage gestellt: „Schreiben oder nicht schreiben?“ Er bemerkt dazu folgendes: Den Worten derer zu gehorchen, die ihn antrieben⁷¹, sei gefährlich, sich aber in Schweigen zu üben⁷², verlängere um nichts weniger die Pein. Das eine sei Kühnheit, das andere Nachlässigkeit (ἀμέλεια). Weil aber die Kühnheit weniger Gefahr in sich berge als die Nachlässigkeit, und das Schreiben (τὸ λέγειν) daher von beiden Alternativen zu bevorzugen sei, werfe er sich nun in die Kämpfe des Wortes⁷³.

In ähnlicher Form findet sich die Zweifelsfrage im Proöm der Vita des Eua-restos (BHG 2153)⁷⁴. Auch dort fragt sich der Verfasser, ob er schweigen oder schreiben solle: „Daher umzingeln mich Furcht und Sehnsucht, die eine eifert darum, die andere zu bezwingen, die eine fordert zum Reden, die andere zum Schweigen auf, und ich weiß nicht, welcher von beiden ich den Vorrang geben soll.“ Anschließend erklärt der Autor, daß er selbst eher geneigt sei zu schweigen, weil er aber zum Reden aufgefordert und ermahnt worden sei (Auftragstopos), schreibe er nun doch.

Verbunden mit der „Größe des Gegenstands“ findet sich die Zweifelsfrage etwa im Proöm der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707), wo es heißt⁷⁵: „Denn wer ist fähig, eine solche Geschichte zu erzählen? Mit welchem Mund soll ich reden, mit welcher Zunge lallen? Ich will ja sprechen, aber ich kann es nicht.“

68 Vgl. Delehay, Passions 142: „Enfin il simule l'embarras: par où faut-il commencer?“

69 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 4, p. XIX: Πόθεν δὲ ἀρξομαι;

70 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) 2,4 – 3,2.

71 Verflechtung mit dem Auftragstopos.

72 Ebendort: τὸ σιωπῆν ἀσκεῖν. Hier die Verbindung zur *causa scribendi* „Mittel gegen das Vergessen“, s. dazu noch unten S. 35f.

73 Dieses Bild rekurriert auf den von Ignatios eingangs des Proöms verwendeten (antiken) Bescheidenheitstopos, in dem er sich mit einem unerfahrenen Ringkämpfer verglichen hatte, s. oben S. 25.

74 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,10-13: Ἐντεῦθεν με φόβος καὶ πόθος περιστοιχίζουσιν, ἄλλος ἄλλου κρατήσῃν φιλονεικῶν, ὁ μὲν πρὸς τὸ λέγειν ὁ δὲ πρὸς σιωπῆν ἐκκαλούμενος καὶ οὐκ οἶδ' ὅστις τὸ πρωτεῖον παραχωρήσω. Vgl. dazu auch Rydén, Holiness 86.

75 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 1,7-9, p. 143: Τίς γὰρ ἱκανὸς τοιοῦτον φράσαι διήγημα; Ποίω δὲ στόματι φθέγξομαι, ἢ ποῖα γλώττη λαλήσω; Θέλω μὲν εἰπεῖν, ἀλλ' οὐκ ἰσχύω. – Übers. von A. Berger. Zum damit verbundenen Topos der „Größe des Gegenstands“ s. oben S. 29f.

Ähnlich im Proöm der Vita (A) des Athanasios Athonites (BHG 187), wo der Autor sich verzweifelt die Frage stellt⁷⁶: „Aber was widerfährt mir?“, um anschließend seinen Zweifel explizit zu schildern: „Denn zwar überwältigt mich das Verlangen, doch die Meinung der Mehrheit, die dem entgegengesetzt ist, drängt mich in eine andere Richtung und versucht, mich von der Unternehmung abzubringen, und überdies bin ich entmutigt worden von der Größe der Werke (sc. des Heiligen)“.⁷⁷

§ 3. Begründungstopos (*causa scribendi*)

Der Begründungstopos gibt die Gründe für das Schreiben (*causae scribendi*), die schriftstellerische Tätigkeit des Verfassers an⁷⁸. Anders als der Bescheidenheitstopos entschuldigt er nicht (defensiv) den Autor, sondern legt (offensiv) die gewichtigen Gründe dar, die ihn zum Schreiben veranlaßten und die Abfassung des Werkes notwendig machten.

Diese Schreibgründe können vielfältig sein, verdichten sich jedoch zu fünf, in der byzantinischen Heiligenliteratur vorzugsweise verwendeten Argumenten, die eng miteinander zusammenhängen und oft nicht so ohne weiteres unterschieden werden können: Das Schreiben ist ein „Mittel gegen das Vergessen“ (*oblivionis remedium*)⁷⁹ (A); der „erbauliche Zweck“ (*exemplum*)⁸⁰ macht das Schreiben nötig (B); „Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung“ (*talentum*)⁸¹ (C), „Ich bringe noch nie Gesagtes“ (*non prius audita*)⁸² (D) und die „Ablehnung

76 Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 3,1-4, p. 4: 'Αλλὰ τί πάθω; 'Ο μὲν γὰρ πόθος βιάζεται, ἡ δὲ δόξα τῶν πολλῶν ἀντέλκει με διάφορος οὖσα καὶ τῆς ἐγχειρήσεως ἀπαγαγεῖν πειρᾶται, καὶ ἄλλως τῷ τῶν ἔργων καταπεπληγμένον μεγέθει.

77 Weitere Beispiele: Vita Steph. iun. (BHG 1666) § 2, p. 89,3-6 (Auzépy) (verbunden mit der „Größe des Gegenstands“); Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 2,4f., p. 402 (nicht zur Frage ausformuliert, sondern lediglich angedeutet: „Der Wunsch trieb mich dazu [sc. zu schreiben], wengleich doch mein Verstand nicht gebildet [genug] ist.“); Vita Platonis (BHG 1553) 804B (variiert: Der Autor fragt sich, ob Platon, der schon zu Lebzeiten ein Beispiel an Bescheidenheit war, jetzt, da er im Himmel ist, wirklich wollen würde, daß er Lobgesänge [ἔπαινοι] auf ihn anstimme?); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 3, p. 385C; Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 1, p. 1,20 – 2,1; Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 41.

78 Arbusow, Colores rhetorici 97. 102.

79 Oblivionis remedium entspricht der lateinischen Übersetzung des griechischen λήθης φάρμακον durch J. J. Sirmond, in: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 234C.

80 S. dazu unten S. 37–40.

81 Vgl. Arbusow, Colores rhetorici 102 (ein antiker Topos: Seneca) und 99 (eine Maxime des Exempels, „unter dem Einfluß der Kanzel entstanden?“); Curtius, Literatur 97f.; dens., Mittelalter-Studien XVIII 249. S. dazu unten S. 40–42.

der antiken Rhetorik“ (*reiectio rhetoricae*) (E) berechtigen dazu; die „Autorität der Alten“ (*auctoritas antiquorum*) (F) zwingt zum Schreiben.

A. Mittel gegen das Vergessen (*oblivionis remedium*)

Die *causa scribendi* „Mittel gegen das Vergessen“ begründet die Tätigkeit des Hagiographen damit, daß er gegen das Vergessen anschreibt. Zentrale Begriffe dieses Topos sind λήθη – das Vergessen, die Vergessenheit – und χρόνος – die Zeit – als zerstörerische Kräfte; aber auch die Begriffe σιγή bzw. σιωπή – das Schweigen, Stillschweigen – spielen eine Rolle als menschliches Verhalten, welches die zerstörerischen Kräfte begünstigt. Vor dem Vergessen durch den Lauf der Zeit möchte der Hagiograph seine Informationen, nämlich das Wissen um einen mustergültigen, heiligen Lebenswandel eines Menschen, bewahren, daher dürfe er nicht schweigen, sondern sei gezwungen zu schreiben⁸³.

Im Proöm der Vita Tarasii (BHG 1698) eröffnet der Verfasser einen Abschnitt (§ 2) mit der Feststellung, daß durch die Zeit (sc. den Lauf der Zeit) tiefes Schweigen die Werke des Tarasios verborgen habe. Deshalb müsse er diese Dinge nun ans Licht bringen, selbst wenn er es nicht in der gebührenden würdigen Form vermöge⁸⁴.

Ähnliches begegnet auch in der Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335)⁸⁵. Dort bezichtigt sich Ignatios zunächst selbst als einen Sohn, der es angesichts des Todes seines Vaters vorzog zu schweigen⁸⁶, bezeichnet dann aber das Leben des Nikephoros als ein so großes Wunder, das nicht unter dem Scheffel des Vergessens verborgen werden könne⁸⁷. Daher könne er nun gar nicht anders, als zu schreiben.

In der Vita des Andreas von Kreta (BHG 113) motiviert der Verfasser seine hagiographische Tätigkeit mit folgenden Worten⁸⁸: Weder sei es gerecht, noch fromm, daß der erhabene Wandel der gerechten und frommen Männer hier auf

82 Vgl. Lausberg, Rhetorik 153; Curtius, Literatur 95f. S. dazu unten S. 42f.

83 Vgl. Rydén, Holiness 82; Rapp, Diegesis 432; vgl. ferner Libanios, or. 11, § 4.

84 Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 2,1f., p. 70: τὰ κατ' αὐτὸν σιγῇ βαθεῖα τῷ χρόνῳ καλύψασα ... εἰς φῶς ἀγαγεῖν. – Siehe dazu bereits oben. Verbindung zum Bescheidenheitstopos und dem Topos „Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung“.

85 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 140,5-23: πατὴρ ἀποικομένην παῖδα σιγῶν προαιρούμενον ... μέγα θαῦμα μηδαμῶς τῷ μοδίῳ τῆς λήθης κρυβῆναι δυνάμενον.

86 Dies könnte, in ähnlicher Weise wie bei Tarasios, die Zeit von 828 (Tod des Nikephoros) bis 843 bezeichnen und, wenn schon nicht für eine Abfassung, so doch für eine letzte Überarbeitung erst nach 843 sprechen.

87 Mt 5. 15.

Erden, der Gott durch seine Reinheit nahegekommen sei, in den Abgrund des Vergessens getaucht oder unter dem Scheffel des Schweigens weithin verborgen werde, sondern daß er vor aller Augen sichtbar auf den Leuchter der Erzählung gestellt werde usw.

Der Verfasser der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) spricht an einer Stelle des Proöms davon, daß einige Brüder und Priester einzelne Kapitel des Lebens des Theodoros in Versen und in Prosa beschrieben und damit ein Mittel gegen das Vergessen geschaffen hätten⁸⁹.

In den Fundus dieses Topos greift ebenfalls der Verfasser der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278), der wohl im 10. Jh. schreibt⁹⁰, wenn er behauptet, daß man den Patriarchen Methodios bisher in Schweigen bewundere und verehere⁹¹. Auch hier ist also das Leben des Methodios dem Schweigen anheimgefallen, aus dem es nun erlöst werden muß.

Ein etwas anderes Bild verwendet Niketas David Paphlagon. Im Proöm der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817) beschreibt der Verfasser als eine seiner Absichten⁹², er wolle „zweitens aber den in genügend Jahren nun schon dichter gewordenen Nebel der Unwissenheit, der den Verstand der meisten verdunkelt, lichten und vertreiben.“

Ebenfalls verwendet wird dieser Topos von Theodoros Studites im Proöm des Epitaphios bzw. der Vita⁹³ seines Onkels Platon, des Abts des Sakkudionklosters, wenn er dort schreibt⁹⁴: „Weil es aber nicht fromm ist, sein (sc. Platons) tugendhaftes Leben wie eine ewig lichtpendende Fackel unter den Scheffel des Schweigens zu stellen, sondern sie schimmernd auf den Leuchter der Rede zu heben, wage ich zu reden und nicht zu diesem und jenem, sondern beinahe zu allen zu sprechen, die der Kirche Gottes angehören.“⁹⁵

88 Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 1, p. 169f.: βυθῷ λήθης καταβαπτίζεσθαι ... τῷ μοδίῳ τῆς σιωπῆς ἐπὶ πολὺ κατακαλύπτεσθαι.

89 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 233B-C: λήθης φάρμακον.

90 Zum Verfasser und der Vita vgl. Zielke, Methodios 183f.

91 Vita Methodii (BHG 1278) 1244D–1245A: ... σιγῇ τούτων ἀποθανουμένων καὶ σεμιννάντων.

92 Vita Ignatii (BHG 817) col. 489B: δεύτερον δέ, τὸ χρόνους ἱκανοῖς ἦδη καταπυκνωθέν τῆς ἀγνωσίας νέφος, καὶ τὰς τῶν πολλῶν ἀμαυρῶσαν διανοίας, λεπτῦναί τε καὶ σκεδάσαι.

93 Eigentlich handelt es sich dabei um eine vollständige Vita (ohne Miracula), s. dazu noch unten S. 379f.

94 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 2, col. 804C: 'Ἄλλ' ὅτι οὐχ ὅσιον, ὑπὸ τὸν τῆς σιγῆς μόδιον θεῖναι, καθάπερ τινὰ λύχον αἰείφωτον, τὸν ἐνάρετον ἐκείνου <βίον>, ἀλλ' ἐπὶ τὴν λογικὴν λυχνίαν μαρμαρῶσοντα, θαρρῶ λέγειν, οὐ τῷ δεῖναι καὶ δεῖναι, ἀλλὰ σχεδὸν εἰπεῖν πᾶσι τοῖς ἐν τῇ τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίᾳ.

B. Erbaulicher Zweck (*exemplum*)

Eine andere, verbreitete *causa scribendi* der hagiographischen Literatur ist der „erbauliche Zweck“. Die Notwendigkeit des Schreibens wird bei diesem Topos damit begründet, daß es erbaulich und nutzbringend für das Publikum sei, von dem vorliegenden Beispiel (*exemplum*) an Tugendhaftigkeit zu erfahren. Daher muß der Verfasser den Lebenswandel des tugendhaften Mannes niederschreiben⁹⁶.

Der „erbauliche Zweck“ muß in diesem Zusammenhang jedoch nicht immer *expressis verbis* genannt werden, häufig wird nur auf das herausragende Beispiel hingewiesen, welches das Leben des Heiligen darstelle, das anderen als Vorbild dienen kann. Die Nachahmung oder *Mimesis* (μίμησις)⁹⁷ dieses Vorbilds durch das Publikum als das letztlich mit dem Schreiben angestrebte Ziel ist dabei ein zentraler Begriff dieses Topos⁹⁸, weitere zentrale Begriffe sind die *Opheleia* (ὠφέλεια), der Nutzen, und die *Oikodome* (οἰκοδομή)⁹⁹, die Erbauung, die das Publikum aus der Kenntnisnahme und Nachahmung des Vorbilds ziehen könne¹⁰⁰. Bisweilen ist auch wörtlich vom Vorbild bzw. Beispiel (ὑπόδειγμα, παράδειγμα) die Rede, das mit der Erzählung geliefert werden soll.

In dem sehr streng komponierten Proöm der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711)¹⁰¹ macht der Autor (Ignatios Diakonos) überhaupt nur von diesem Topos Gebrauch und entwickelt eine Beispielreihe bis zum konsequenten Abschluß¹⁰²: Erbaulich sei es, die Leben der tugendhaften Männer zu betrachten. Dies gelte für den Leidensdulder Hiob, für Moses, für den Propheten und König

95 Weitere Beispiele: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 142,10 – 143,4; Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 1, p. 333A (nur in der Version des Sabas); Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XIX; Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,18-20; Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 4,13, p. 405; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 1,18 – 2,1; Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 1, p. 148,5-9; Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 1, p. 103,16f.; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 863B.

96 Vgl. Rydén, Holiness 82f.; Rapp, Diegesis 433f.; dies., Comparison 277–298, hier 278–281; Krueger, Hagiography 216f. 220.

97 Vgl. dazu ThWbNT 4 (1942) 661–678, s. v. „μιμέομαι“.

98 Vgl. etwa Vita Ignatii (BHG 817) 488B; Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 1, p. 170,1; Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 142,1.

99 Vgl. Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XIX, wo es heißt, der Autor schreibe εἰς οἰκοδομήν καὶ ὠφέλειαν τῶν ἐντυγχανόντων. Vgl. auch ThWbNT 5 (1954) 139–150, s. v. „οἰκοδομέω“.

100 Vgl. Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 1, p. 332C.

101 Vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Prooimion, p. 57–60. – Zu einem ganz ähnlichen *exemplum* s. Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 1,7 – 2,3, p. 1f.

102 Zur Wahl der Beispiele vgl. Rapp, Comparison 277–298, hier 278f.

David, für die übrigen Propheten, für die Jünger unseres Herrn, die Apostel, für die Asketen und Heiligen und, als einen von den letzteren, schließlich auch für Gregorios. Da es also gut sei zu wissen, wer dieser war und woher kommend er zu einer solchen Höhe der Lebensführung gelangte, will Ignatios nicht länger säumen, davon zu sprechen.

Derselbe Autor führt im Proöm der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) das Beispiel als Schreibgrund in Form eines Enkomions auf den Heiligen an und läßt die eigentlich notwendige Schlußfolgerung, nämlich „dieses Beispiel zu Gehör zu bringen, ist für die Zuhörer erbaulich“, dann unausgesprochen¹⁰³: „Wer aber kennt nicht dieses große und wahrhaft himmlische bestellte Ackerland, den göttlichen Acker und des wahren Weinstocks Sproß und Sprößling¹⁰⁴, dessen Ruhm von einem Ende der Welt bis zum anderen widerhallt, der zwar viele Wunder getan hat, aber noch mehr gute Taten, (wer kennt nicht) den, der bei Kaisern bewundert wurde wegen seiner Gabe der Weissagung und bei Satrapen verehrt wegen seiner außergewöhnlichen Wundertätigkeit, (wer kennt nicht) den, der bei Patriarchen mehr noch als durch sein Priesteramt durch den Glanz seiner Tugend bekannt war und bei allen noch vor der persönlichen Bekanntschaft verehrt und beliebt war – das Vorbild der Asketen und die Zierde der Priesterschaft und die Stütze der Menge –, (wer kennt nicht) den, der bei den Feinden gefürchtet war und bei den eigenen Leuten beliebt und den Gefährdeten ein Helfer war und den Bedrückten ein Anlaß zur Freude und den Kranken ein Arzt, um welche Krankheit und Behandlung auch immer es sich handelte, (wer kennt nicht) den Bekehrer der Sünder und das Vorbild an Besonnenheit und den Vorreiter der Gerechtigkeit, den, der allen alles war, auf daß er alle, oder doch die meisten, gewinne – nach dem bekannten erhabenen Aus-

103 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 2, p. 3,9 – 4,6: ἀλλὰ τίς οὐκ οἶδεν τὸ μέγα τοῦτο καὶ οὐράνιον ὄντως γεώργημα, τὸ θεῖον γεώργιον καὶ τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου κλῆμα καὶ βλάστημα, οὐ ἀπὸ περάτων μέχρι τερμάτων τὸ κλέος ἐξήχηται, οὐ πολλὰ μὲν τὰ θαύματα, πλείω δὲ τὰ κατορθώματα, τὸν βασιλεῦσι διὰ τὸ τῆς προφητείας αἰδέσιμον χάρισμα καὶ σατράπαις διὰ τὸ τῆς θαυματουργίας ἐξαιρετὸν σεβάσιμον, τὸν πατριάρχαις πρὸ τῆς ἱερωσύνης δι' ἀρετῆς λαμπρότητα γινώσκον καὶ πᾶσι πρὸ πείρας σεβαστὸν καὶ ἐπέραστον, τὸ τῶν ἀσκητῶν ὑπόδειγμα καὶ ἱερέων ἐγκαλλώπισμα καὶ μιγάδων ἔρεισμα, τὸν πολεμίους φοβερὸν καὶ οἰκείους ποθεῖνον καὶ κινδυνεύουσιν ἀρωγὸν καὶ θλιβομένοις τὰ τῆς εὐθυμίας πραγματευόμενον καὶ ἀσθενοῦσιν ἰατρὸν ἢν βούλει νόσον καὶ ἰατρείαν, τὴν τῶν ἀμαρτανόντων ἐπιστροφὴν καὶ σωφροσύνης ὑπογραμμὸν καὶ δικαιοσύνης ζυγὸν καὶ τοῖς πᾶσι τὰ πάντα, ὡς ἂν πάντας κερδίῃ ἢ τοὺς πλείονας, κατὰ τοῦτο δὴ τὸ τοῦ Παύλου σεμνολόγημα, ταῖς αὐτοῦ πρὸς τὴν ἀρίστην ὁδὸν μεταρρυθίζων εἰσηγήσασιν;

104 Man beachte das hier verwendete rhetorische Wortspiel auf den Namen des Vitenhelden Georgios.

spruch des Paulos¹⁰⁵ –, indem er sie durch seine Hinweise auf den besten Weg führte?“

Nicht so kunstvoll ausgearbeitet, sondern nur angedeutet und verschmolzen mit anderen Topoi („Größe des Gegenstands“ und „Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung“) findet sich das herausragende Beispiel als Schreibgrund im Proöm der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278), wenn dort¹⁰⁶ von der „so großen Tugend des Mannes“ und „den auf Gottes Geheiß durch ihn geschehenen Wohltaten“ die Rede ist.

Im Proöm der Vita des Andreas von Kreta (BHG 113) gibt der Verfasser als Grund (bzw. Zweck) des Schreibens folgenden an¹⁰⁷: „Damit dann, nachdem die guten Werke offenbar geworden sind, die heilige Herrlichkeit des guten Gottes sich strahlend offenbare und den Menschen großer und nützlicher Gewinn sich in schöner Weise anhäufe, damit die, die am eifrigsten sich in der nutzbringenden Nachahmung dieser Dinge üben, das Nützlichste für sich erwerben.“

Der Autor der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817) begründet sein Schreiben folgendermaßen¹⁰⁸: „Damit die, die klar auf die Wahrheit der Dinge zu schauen wünschen, den Vollbringer der Gerechtigkeit und der Tugend wahrhaftig erkennen und lobpreisen und ihm nacheifern“.

In eine Sentenz eingebunden finden sich der „erbauliche Zweck“ und auch der Begriff der Mimesis selbst im Proöm der Vita des Makarios von Pelekete (BHG 1003)¹⁰⁹: „Es gibt viele Dinge, die das menschliche Leben zur Nachahmung der Tugend anregen; eines der wichtigsten auf dieses Ziel gerichteten Dinge aber scheint mir die schriftlich niedergelegte genaue Wahrheit über diejenigen zu sein, die einen frommen Lebenswandel geführt haben.“ Etwas weiter unten heißt es dann¹¹⁰, daß mit dem Gedenken des Heiligen, das durch das Schreiben unsterblich werde, auch die Nachahmung (Mimesis) immerwährende

105 1 Kor 9. 22.

106 Vita Methodii (BHG 1278) 1245A: ... τσαύτην ἀνδρὸς ἀρετὴν, ... τὰς θεόθεν δι' αὐτοῦ γεγενημένας εὐεργεσίας.

107 Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 1, p. 169f.: ..., ὅπως ἐντεῦθεν τῶν καλῶν ἔργων φανερούμενον ἢ πρὸς τὸν ἀγαθὸν Θεὸν ἄδυτος ἐξανατέλλῃ δόξα καὶ κέρδος πολὺ τῆς ὠφελείας τοῖς ἀνθρώποις καλῶς θησαυρίζηται πρὸς τὸ τοὺς σπουδαιότερους τῆ τούτων χρηστῆ μίμησει τὰ χρηστότερα περιποιηθῆναι.

108 Vita Ignatii (BHG 817) col. 489B: ὥστε τοὺς ἐθέλοντας πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν εἰλικρινῶς ὁρᾶν, τὸν ἐργάτην μὲν ἀληθῶς τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς ἀρετῆς εἶδέναι, καὶ ἕμῃν, καὶ ζῆλοῦν.

109 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 142,1-3: Πολλῶν ὄντων ἃ πρὸς ἀρετῆς μίμησιν διαιστᾶ τὸν ἀνθρώπινον βίον, ἐν τι τῶν μεγίστων εἶναι μοι δοκεῖ καὶ πρὸς ταύτην συντείνοντων ἢ τῶν εὐβεβηκότων συγγραφομένη ἀκρίβεια.

110 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 142,9f.: συνδιαιωρίζουσαν δὲ ταύτην τὴν μίμησιν δείκνυσιν.

Dauer erlange. Schließlich ist auch gegen Ende des Proöms¹¹¹ noch einmal von der geistlichen Erbauung und der Erziehung zur Tugend die Rede.¹¹²

C. Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung (*talentum*)

Dieser Topos begründet ganz allgemein das Schreiben damit, daß der Autor über ein spezielles Wissen verfüge, das er nun weitergeben müsse, damit es nicht verlorengehe¹¹³. In gewisser Weise korrespondiert dieser Topos daher einerseits mit den *causae scribendi* des „Mittels gegen das Vergessen“ und des „erbaulichen Zwecks“, andererseits mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos, indem der „ungeeignete Autor“ impliziert wird. Bisweilen ist die Verpflichtung zur Wissensmitteilung auch als Frage formuliert und stellt damit wiederum eine Verbindung zur Zweifelsfrage her: „Darf ich es denn nicht mitteilen?“

Durch den Vergleich des Wissens über den Heiligen mit einem Talent, das sich durch Weitergabe vermehren muß und dessen Nichtweitergabe sträflich sei, wird gern auch die Verbindung des Topos mit der urchristlichen Überlieferung¹¹⁴ hergestellt.

111 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 143,8-15: τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀνάβασιν ... πρὸς τὴν ἀρετὴν.

112 Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XIX; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) p. 44,6-8; Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 295,2 – 296,2; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 1,1-3; Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 367,5 – 368,2 (nur angedeutet und in eine Sentenz eingeflochten); Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 1, p. 628C; Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 68A-B (vgl. Lackner, *Maximosvita* 288f.); Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 3,7-47, p. 403f. (vierzig Zeilen umfassend, sehr elaboriert); Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 1, p. 200,18f.; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 2; Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 2, p. 23,23 und 23, 31 (stark verknappt oder nur angedeutet: p. 23,23: πρὸς ὠφέλειαν, 23, 31: μὴ ἠραϊμέθα); Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 1,2-14; 2,4; Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 1, p. 148,9-12; Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 1, p. 103,10-14; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 863B; Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 1, p. 1,16-18; Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 1,7 – 2,3, p. 1f. (ausgearbeitet). Vgl. auch Rapp, *Figures* 329f.

113 Vgl. Festugière, *Lieux communs* 131f. Anm. 5. In der römischen Leichenrede (*Laudatio funebris*) entspricht diesem Topos der von W. Kierdorf konstatierte „Verpflichtungstopos“, vgl. Kierdorf, *Laudatio funebris* 59: „der Verstorbene hat Anspruch auf das Totenlob, das man ihm nicht vorenthalten darf.“ Zu diesem Topos bei den Rhetoren der Spätantike vgl. Libanios, *oratio* 59, § 210.

114 Mt 25. 14–30; vgl. Lk 19. 12–27.

Als Frage findet sich der Topos etwa im Proöm der Vita Tarasii (BHG 1698), wo Ignatios die rhetorische Frage stellt¹¹⁵: „Wenn ich denn wohl auch nicht seiner würdig zu sprechen vermag, soll ich deshalb das Ganze ungesagt lassen?“

Nachdem der Verfasser im Proöm der Vita Methodii (BHG 1278) deutlich gemacht hat, daß bisher keiner der würdigen Männer, die eher dafür geeignet wären als er, eine Vita des Patriarchen verfaßt hat, stellt er die rhetorische Frage¹¹⁶: „Sollen wir denn nun etwa, wenn wir auch der Geringste¹¹⁷ sind, die so große Tugend des Mannes gänzlich im Dunkeln lassen und die auf Gottes Geheiß durch ihn geschehenen Wohltaten nicht verkünden?“ Auch hier verpflichtet also der Wissensbesitz zur Mitteilung, wobei gleichzeitig der „erbauliche Zweck“ mit anklingt und auch dem allgemeinen Bescheidenheitstopos Genüge getan wird: „Auch wenn ich noch so gering und ungeeignet bin, so muß ich dieses leuchtende Beispiel, da ich eben im Besitz dieses Wissens bin, doch erzählen.“

Im Proöm der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142) behauptet der Verfasser¹¹⁸, er habe den Auftrag erhalten, eine Vita des Heiligen zu verfassen, „damit das so große Gut nicht unbekannt bleibe, und nicht eine beträchtliche Einbuße denen zuteil werde, die wegen der schönen Dinge in den Erzählungen voller Aufmerksamkeit herbeigekommen sind.“

Im Proöm der Vita des Styliten Alypios (BHG 65) bemerkt der Verfasser¹¹⁹: „Wie dürften wir nun nicht für ungerecht und vermutlich auch für boshaft gehalten werden, wenn wir die so große Tugend des heiligen Vaters mit Schweigen übergehen? Es soll diese daher von uns aufgeschrieben werden, damit die nächste Generation Kenntnis erlange und die jetzt noch ungeborenen Söhne diese Dinge wiederum ihren Söhnen verkünden, damit sie auf Gott ihre Hoffnung gründen und die gleiche Tugend wie er (sc. der Heilige) anstreben.“ An diesem Beispiel erkennt man sehr gut die Verbindung dieses Topos zu den Topoi „Mittel gegen das Vergessen“ (hier: „mit Schweigen übergehen“) und „Erbaulicher

115 Vgl. Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 2,8-10, p. 70: Εἰ γὰρ καὶ μὴ κατ' ἀξίαν λέγειν ἔχοιμι, διὰ τοῦτο τὸ πᾶν ἐλλείπομαι;

116 Vita Methodii (BHG 1278) col. 1245A: Ἄρα γε ἀνιστόρητον πάντη τοσαύτην ἀνδρὸς ἀρετὴν, εἰ καὶ ἐλάχιστοι, καταλείψομεν, καὶ οὐκ ἀναγγελοῦμεν τὰς θεόθεν δι' αὐτοῦ γεγενημένας εὐεργεσίας;

117 Mönchsformel des Proöms, s. dazu unten S. 52f.

118 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 1, p. 187,2-5: ὡς ἂν μὴ ἀνιστόρητον μείναν τὸ τοσοῦτον ἀγαθὸν ζημίας οὐ τῆς τυχεύσεως γέ<ν>ηται πρόξενον τοῖς περὶ τὰ κατὰ τῶν διηγημάτων προσ<σε>κτικῶς προσ<ε>ρχομένοις.

119 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 1, p. 148,7-12: πῶς ἡμεῖς οὐκ ἄδικοί τινες ἴσως καὶ βάσκανοι νομισθεῖημεν, εἰ τηλικαύτην ἀγίου πατρὸς ἀρετὴν τῇ σιωπῇ παραδράμωμεν· γραφέσθω τοιγαροῦν αὕτη παρ' ἡμῶν, ὅπως ἂν γινῶ γενεὰ ἑτέρα, υἱοὶ τεχθησόμενοι, καὶ ἀναγγελοῦσιν αὐτὰ τοῖς υἱοῖς αὐτῶν, ἵνα θῶνται ἐπὶ τὸν Θεὸν τὴν ἐλπίδα αὐτῶν καὶ τὴν ἴσῃν τούτῳ μεταδιώξωσιν ἀρετὴν.

Zweck“ (hier: „damit sie auf Gott ihre Hoffnung gründen und die gleiche Tugend wie er anstreben“); aber auch die Zweifelsfrage ist impliziert (hier: „Wie dürften wir nun nicht ...?“).

Eine häufiger auftretende Form dieses Topos in der byzantinischen Hagiographie besteht in der Anlehnung an die neutestamentliche Parabel von den Talenten¹²⁰. Das Wissen um das Leben des Heiligen wird darin mit einem Talent verglichen, mit dem es zu wuchern gilt und das weitergegeben werden muß, damit es sich vermehre. Der Hagiograph begründet sein Schreiben damit, daß er anderenfalls fürchten müsse, dasselbe zu erleiden wie der Diener, der das Talent seines Herrn vergraben hatte, nämlich die Verstoßung.

Ein Beispiel findet sich etwa im Proöm der Vita des Daniel Stylites (BHG 489), wo der Autor mitteilt¹²¹, er schreibe „damit nicht mein Herr kommt am jüngsten Tage und mich zu Recht bestraft, weil ich das mir durch seinen Willen anvertraute Talent nicht auf die Wechslertische gegeben habe zur Erbauung und Wohltat für die meisten.“¹²²

D. Ich bringe noch nie Gesagtes (*non prius audita*)

Dieser Topos versucht, die Aufmerksamkeit des Publikums zu wecken, indem der Verfasser behauptet, etwas mitzuteilen, was entweder überhaupt noch nie oder noch nie auf diese Art und Weise gesagt worden sei¹²³. Dabei kann sich das Neue nicht nur im engeren Sinne auf den Inhalt, sondern auch auf die literarische Form (Prosa) beziehen, wie man bereits an dem folgenden Beispiel aus der Vita des Theodoros Studites erkennen kann.

Im Proöm dieser Vita (BHG 1754)¹²⁴ schreibt Michael Monachos, daß einige der Schüler des Theodoros bereits dessen gute Taten in den knappen Worten von Versen zusammengefaßt hätten und in der Folge andere in prosaischen Schriften und Enkomia (ἐν συγγραφῆς εἶδει καὶ ἐγκωμίων σχηματισμῶ) sein Gedenken geehrt hätten, daß aber unter den Brüdern allgemein der Wunsch nach einer einfachen Prosafassung des Lebens ihres Vaters Theodoros bestehe,

120 Mt 25. 14–30; vgl. Lk 19. 12–27.

121 Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 2,1-4: μήπως ἐλθὼν ὁ Κύριός μου ἐν τῇ φοβερῇ καὶ φρικτῇ αὐτοῦ ἡμέρᾳ βασιάνη με δικαίως ὅτι τὸ πιστευθὲν μοι διὰ τοῦ θελήματος αὐτοῦ τάλαντον οὐ κατέβαλον ἐν τραπέζαις πρὸς οἰκοδομὴν καὶ εὐεργεσίαν τῶν πολλῶν.

122 Weitere Beispiele: 1. Talent: Vita Ioannis Eleemosynarii (BHG 886) 344,54-57; 2. Sonstiges: Vita Symeonis Sali (BHG 1677) 122,4-12.

123 Vgl. dazu Lausberg, Rhetorik 153; Curtius, Literatur 95f.; dens., Mittelalter-Studien XVIII 247f.; dens., Literarästhetik III 456f.

124 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 1, col. 233B-C.

die leichter zu verstehen sei. Auch er behauptet also, daß er – wenn auch nicht inhaltlich, so doch formal – Neues bringe.

Auch der anonyme Verfasser¹²⁵ der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278) behauptet (möglicherweise wider besseres Wissen¹²⁶), daß niemand vor ihm eine Vita des Patriarchen Methodios geschrieben habe, aus Scheu vor der überragenden Größe des Mannes¹²⁷.

Im Proöm der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817)¹²⁸ äußert der Verfasser, Niketas David Paphlagon, den innigen Wunsch, er möge den großen Hierarchen und Hirten Konstantinopels, Ignatios – freilich nach Gott, dem Geist der Wahrheit, dem Führer und Beistand –, denen, die ihn nicht kennen, anhand seines irdischen Wandels aufzeigen. Der Autor behauptet also auch hier, etwas Neues zu bringen, das er Unwissenden zur Kenntnis geben möchte. Er impliziert damit, daß der Lebenswandel des Ignatios nicht oder jedenfalls nicht allen bekannt ist¹²⁹.

E. Ablehnung der antiken Rhetorik (*relectio rhetoricae*)

Der Topos geht zurück auf den antiken rhetorischen Grundsatz der „Ablehnung abgedroschener Stoffe“¹³⁰. Die „Ablehnung abgedroschener Stoffe“ geht in der byzantinischen Hagiographie einher mit einer Ablehnung der antiken Literatur und der antiken Rhetorik allgemein¹³¹. Häufig wird dabei ein Gegensatz konstruiert zwischen der antiken rhetorischen „Überredungskunst“ (πιθανότης) und der (göttlichen) „Wahrheit“ (ἀλήθεια)¹³². Es wird behauptet, die antiken Historiographen, Mythographen und Dichter seien nicht der Wahrheit verpflichtet ge-

125 Zur Anonymität als Ausdruck der Bescheidenheit vgl. Krueger, Hagiography 226.

126 Vgl. Zielke, Methodios 183–185.

127 Vita Methodii (BHG 1278) 1244D–1245A: εἰ μηδεὶς τῶν τοιούτων ἀνδρῶν μέχρι τοῦ νῦν τῷ πανευφήμῳ Μεθοδίῳ τοιούτον τινα λόγον προκατεβάλετο, αἰδοῖ τῆς ὑπεροχῆς τοῦ ἀνδρὸς ... – Das μηδεὶς τῶν τοιούτων ἀνδρῶν bezieht sich auf die vorangegangenen Bemerkungen des Verfassers, daß von den Menschen eigentlich nur Hierarchen den Hierarchen (also Methodios) recht zu würdigen wüßten, die in die Abteilung „Größe des Gegenstands“ des Bescheidenheitstopos gehören, s. dazu bereits oben. Auch in der ὑπεροχῆ τοῦ ἀνδρὸς klingt natürlich der Topos der „Größe des Gegenstands“ an. Der Topos „Ich bringe noch nie Gesagtes“ ist hier gleichsam nur angedeutet und in den Topos „Größe des Gegenstands“ eingewoben bzw. mit diesem verschachtelt.

128 Vita Ignatii (BHG 817) col. 489A: ..., τὸν μέγαν ἱεράρχην καὶ ποιμένα τῆς βασιλίδος Ἰγνάτιον, ὑπὸ γε Θεῷ Πνεύματι τῆς ἀληθείας ὑφηγητῆ καὶ συλλήπτορι, τοῖς ἀγνοοῦσιν ὁποῖός τις ἦν, ἐκ τῆς κατ' αὐτὸν πολιτείας ἀποδείξαι.

129 Weiteres Beispiel: erste Darstellung in Prosa: Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 1, p. 186,18–22.

130 Vgl. bes. Curtius, Literatur 95.

wesen, wohl aber die Hagiographen! Die antike Literatur sei zwar rhetorisch kunstfertig verfaßt, aber eben nicht wahr, deshalb lehne man sie ab und wolle nun die Wahrheit schreiben¹³³.

Ein Beispiel der Ablehnung der antiken Literatur und Rhetorik findet sich eingangs des Proöms der Vita Platons (BHG 1553) aus der Feder des Theodoros Studites¹³⁴: „Bei den Rhetoren und Sophisten, wenn sie sich ans Schreiben machen, gilt die ganze Aufmerksamkeit nicht dem Bemühen, die Wahrheit zu treffen, sondern den Ausdruck zum Glänzen zu bringen und die Rede zurechtzustutzen und infolgedessen die Erzählung erhabener zu machen zum Kitzel der Zuhörer. Sie betören nämlich mit wohlgesetzten Worten und täuschen mit Kniffen der Überredungskunst und kümmern sich wenig um die Wahrhaftigkeit, da sie ja dem Ruhm nachjagen und dem menschlichen Gefallen dienen. Denen aber die Liebe zur Wahrheit gegeben ist, denen ist es wichtig, zu sagen, was ist, und der Wahrheit die Ehre zu geben, auch wenn die Rede dabei nicht glatt und wohlgesetzt ausfallen mag. Weil es sie nämlich nach der Schönheit der Wahrheit verlangt, verzichten sie auf die verhüllenden Schleiern gleichenden Ausdrücke, was die Erlangung der wahren Weisheit bedeutet. So doch wahrlich auch ich ...“

Ein anderes Beispiel findet sich im Proöm der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494)¹³⁵, wenn es dort heißt: „Bei manchen (sc. Autoren) gaben die Schlachten und Kriege, die die Menschen untereinander führten, den Anstoß zum Schreiben, ebenso wie die Pläne, Kriegslisten und kühnen Ta-

131 Dies geschieht völlig ungeachtet der Tatsache, daß ja auch die Hagiographen, wie ja gerade eine Betrachtung der Prooimia zeigt, eine Reihe von Elementen und Stilmitteln der antiken Rhetorik übernommen haben. Vgl. dazu auch Rydén, Holiness 84. – Es handelt sich dabei um einen alten christlichen Topos, der sich z. B. schon bei den Historikern Euseb und Sokrates findet (Hinweis Winkelmann).

132 Vgl. D. Abrahamse, in: Byzantine Defenders 149 Anm. 22. Durch den Begriff der „Aletheia“ wird hier die Brücke zur *Veritas*-Formel geschlagen. Zum Begriff vgl. auch ThWbNT 1 (1933) 233–248.

133 In diesem Topos kristallisiert sich sozusagen die Auseinandersetzung zwischen antiker Form und christlichem Inhalt, die sich durch die gesamte Spätantike zieht, vgl. Norden, Kunstprosa II 452–465.

134 Vita Platonis (BHG 1553), Prooimion, col. 804A: Ῥήτοροι μὲν καὶ σοφισταῖς ἢ πᾶσα σπουδῆ, οὐ τοῦ ἀληθοῦς ἐπιτυχεῖν καθοῦσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τὸ γράφειν, ἀλλ’ ὥστε λαμπρῦναι τὴν φράσιν, καὶ συντεμεῖν τὸ ἔπος, κἀντεῦθεν ἐπάραι τὸ διήγημα, πρὸς γαργαλισμὸν τῶν ἀκούοντων. Θέλγουσι γὰρ ταῖς εὐεπίαις, καὶ παραλογίζονται ταῖς πιθανότησιν, ὀλίγα τοῦ ἀψευδοῦς φροντίζοντες, ἅτε δοξήθηρες ὄντες καὶ ἀθροωπαρεσκευαὶ δουλόμενοι· οἷς δὲ ἀληθείας ἔρωσ, τὸ ὄν εἰπεῖν, καὶ τὸ ἀληθὲς πρεσβεῦσαι, κἀν μὴ τὸ γλαφυρὸν καὶ εὐφραδὲς ἔχοιεν ὁ λόγος· ἐπειδὴ γὰρ κάλλους ἀληθείας ἐφίενται, παραπετάσμασιν ἐοικῶσι ταῖς φράσεσι χαίρειν φαίουσιν (sic) ὅπερ ἐστὶν σοφίας τῆς ὄντως εὔρεμα. Οὕτω δῆπουθεν καγὼ ...

135 Vgl. Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 1, p. 211,5 – 212,8. Zu den Problemen des Abschnitts vgl. D. Domingo-Forasté, in: Byzantine Defenders 149f. mit Anmm.

ten, die sie gegeneinander unternahmen, und die Trophäen, damit nicht etwa die Zeit die Geschehnisse verdunkeln würde, von denen die Wahrheit erwiesen hat, daß die meisten Dinge, die sich zugetragen haben, aus Liebe oder Haß geschahen. Bei anderen aber haben Mythen und Dichtungen die Zusammenstellung und Niederschrift der Worte veranlaßt, die die Lügen der Mythenschreiber verhüllen und die Überredungskunst der Dichter beweisen. Doch denjenigen von ihnen, die sich um der Geschichte und der Wahrheit willen bemüht haben, gebührt großer Dank und Zuneigung, weil sie unserer Zeit das Gedenken an die guten und großen Taten gegeben haben, damit die, die sich damit beschäftigen, nicht wieder in dieselben Fallen tappen, sei es aus Unbesonnenheit oder Leichtfertigkeit, sondern sich an richtige Ratschläge und Sachen halten mögen. Denn ich weiß nicht, warum ein vernünftiger Mensch die Verfasser von Mythen und Dichtungen für ihre Unternehmungen loben sollte, es sei denn, um sie dem Gelächter preiszugeben, denn sie lassen ihre Werke wie ein unauslöschliches Zeugnis ihrer eigenen Dummheit zurück. Und um so mehr sie in gewählten Worten die Mythen verehren, um so mehr verurteilen jene (sc. die, die sich um der Geschichte und der Wahrheit willen bemüht haben) die Unvernunft und Unverschämtheit der Verfasser.“¹³⁶

F. Autorität der Alten (*auctoritas antiquorum*)

Ebenfalls als ein Begründungstopos zu betrachten – obgleich in einigen Varianten auch Bescheidenheitstopos – ist in der byzantinischen Hagiographie ferner ein Topos, der sich auf die Autorität älterer Schriftsteller beruft und hier als „Autorität der Alten“ (*auctoritas antiquorum*) bezeichnet wird¹³⁷.

Bereits in der Antike findet sich ein Topos des Proöms, der sich auf die Autorität der großen antiken Dichter bezieht und betont, daß auch Homer, Vergil usw. es schwierig finden würden, den vorliegenden (großen) Gegenstand gebührend darzustellen. Diesem Topos eignet ein enger Bezug zum Bescheidenheitstopos „Größe des Gegenstands“ (*rerum magnitudo*).

In die hagiographische Literatur konnte dieser Topos jedoch nicht so leicht übernommen werden. Zum einen erkannten die byzantinischen Hagiographen die Autorität der antiken, heidnischen Autoren nicht an und distanzieren sich sogar gelegentlich ausdrücklich von diesen¹³⁸. Zum anderen stand aber auch

136 Weitere Beispiele: Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 1, p. 104,16-25; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 864A-B; Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) 40.

137 Vgl. Arbusow, *Colores rhetorici* 99; Delehayee, *Passions* 142; Rydén, *Holiness* 83; Rapp, *Diegesis* 439f.

die denkbare Berufung auf (namentlich genannte) ältere hagiographische Autoren in Widerspruch zur geforderten Bescheidenheit des Hagiographen, der hinter dem Gegenstand seiner Darstellung (nämlich dem Heiligen) zurückstehen muß¹³⁹. Dennoch ist die Berufung auf die Alten ein alter christlicher Topos, der sich auf die Tradition beruft, da Neues stets im Verdacht der Häresie steht.

Eine recht ursprüngliche Variante dieses Topos findet sich im Proöm der Vita Maximi Confessoris (BHG 1234)¹⁴⁰, wo der Verfasser an einer Stelle¹⁴¹ bemerkt, daß, soweit er wisse, auch kein anderer vor ihm in der Lage gewesen sei, alle Einzelheiten aus dem Leben des Maximus zu berichten, da dies einfach zu schwierig sei. Diese Form des Topos der „Autorität der Alten“ in Verbindung mit der „Größe des Gegenstands“ ist zweifellos dem Bescheidenheitstopos zuzurechnen. Viel häufiger findet sich dagegen eine Variante dieses Topos, die einen engen Bezug zum Begründungstopos „Mittel gegen das Vergessen“ aufweist. Da heißt es denn sinngemäß, daß das, was die Altvorderen wußten und die älteren Schriftsteller (Hagiographen oder Hymnographen) aufgeschrieben hätten, nicht vergessen werden dürfe.

Im Grunde kann überall dort von diesem Topos gesprochen werden, wo der Autor bestimmte Quellen benennt. Er behauptet etwa, sich auf schriftliche Quellen (ältere Versionen, Notizen von Zeitzeugen, hymnische Dichtungen u. ä.) zu stützen, oder beruft sich auf (ohne Namen oder namentlich genannte) Gewährsleute. Das Wissen dieser Älteren möchte der Hagiograph weitergeben, die „Autorität der Alten“ zwingt ihn zum Schreiben und begründe dieses¹⁴². Dieser Topos weist durch die darin enthaltene Delegation der Verantwortung an Dritte auch eine Verbindung zum Auftragstopos auf. Ähnlich wie beim Auftragstopos ist auch in diesem Falle für unsere Untersuchung nicht wesentlich, ob und wie weit der Verfasser tatsächlich über Quellen verfügte und von diesen Gebrauch machte – im Rahmen des Proöms einer Heiligenvita ist diese Benennung der (angeblichen oder tatsächlichen) Quellen ein Topos.

Eine Variante dieses Topos liegt im Proöm der Vita des Daniel Stylites (BHG 489) vor, wenn der Verfasser dort bemerkt, er wage nicht, die von seinen Vätern

138 S. dazu oben E. Ablehnung der antiken Rhetorik (*relectio rhetoricae*), S. 43–45.

139 Vgl. Rydén, Holiness 85.

140 Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) col. 68B: ὅτι μηδ' ἄλλος τέως τῶν πρὸ ἡμῶν, ὅσα γε αὐτοὶ σύνοισμεν, εἰς ἅπαντα τὰ τοῦ ἀνδρὸς καθῆκεν αὐτὸν, τῷ χαλεπῆν δηλαδὴ καὶ δυσέφικτον ὄραν τὴν ἐγγείρησιν.

141 Nachdem er nach der einleitenden Sentenz das außergewöhnliche Leben des Maximus (*rerum magnitudo*) herausgestellt und ferner erklärt hat, er könne nicht alle Taten des Heiligen berichten: „Weniges von Vielem“ (*ex pluribus pauca*).

142 Vgl. Festugière, Lieux communs 124–126 (bes. zur aufgefundenen älteren Schrift bzw. Stele).

auf ihn gekommenen Erzählungen über den Heiligen (sc. Daniel) dem Schweigen zu übergeben¹⁴³.

Im Proöm der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754)¹⁴⁴ erklärt der Verfasser ausführlicher, daß sogleich nach dem Tode des Theodoros einige seiner Schüler Hymnen auf den Heiligen gedichtet und sein Leben in Dichtungen zusammengefaßt hätten. Danach hätten andere sein Gedenken durch historische Berichte und Enkomia ausgiebiger geehrt und damit die Erinnerung an ihn vor dem Vergessen bewahrt. Der Verfasser behauptet, sich auf diese Quellen zu stützen, und impliziert damit auch, das Erbe der älteren Hymnographen und Hagiographen zu bewahren und weiterzugeben.

Ähnlich, aber weniger detailliert, äußert sich der Verfasser im Proöm der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142)¹⁴⁵: „Daher (sc. wegen des Antonios' Heiligkeit) bekränzten auch bereits einige unserer Väter, die sein engelhaftes Leben über die Maßen bewunderten und die Kämpfe, in denen er seine würdigen Taten vollbrachte, mit Erstaunen zur Kenntnis nahmen, sein berühmtes Haupt mit Blüten des Gesangs und bewahrten so in väterlicher Weise das ewige Entzünden seines Gedenkens den Heutigen und den Nachfolgenden.“ Der Verfasser behauptet also, es seien von den Vätern bereits Gesänge, also hymnische Dichtungen, auf den heiligen Antonios verfaßt worden. Diese erhielten das Gedenken an ihn lebendig bei den Zeitgenossen des Verfassers und den Späteren¹⁴⁶. Er beruft sich damit indirekt – ohne dies deutlich auszusprechen – auch auf die Autorität dieser älteren Autoren¹⁴⁷.

143 Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 1,18 – 2,1: ἀλλ' οὐ διακρίνομαι ἄς διὰ τῶν ἐμῶν πατέρων ἐξηγήσεις ἐδεξάμην περὶ τοῦ ὁσίου σιωπῆ παραπέμψαι.

144 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 233B – 236A: ..., καταπόδας τῆς αὐτοῦ κοιμήσεως, εἶνοι τῶν αὐτοῦ φοιτητῶν ᾠδικῶς ὑπνίζαντο, κεφαλαιώσαντες τὰ πολυμερῆ τῆς κατὰ πλάτος ὑψηλοτάτης αὐτοῦ πολιτείας ἀνδραγαθήματα ἐν ὀλίγαις ἐπέων λέξεσιν. Μεθ' οὓς καὶ ἕτεροι τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἱερομυστῶν ἐν συγγραφῆς εἶδει καὶ ἐγκωμίων σχηματισμῶ γλαφυρῶς ἄγαυα κατ' ἐπεκτάδην συνέταξαν ὑπόμνημα, εἰς γῆρας θησαυρίζαντες λήθης φάρμακον. Καὶ ἦν ἀκόλουθοι τοῖς φιλοπόνοις καὶ μὴ λίαν ἀναπεπτωκόσιν ἐξ ἀμαθίας τὸν νοῦν, τοῖς ἤδη ποιηθεῖσι κατεντυγχάνειν, κάκειθεν ἐκδιδάσκεσθαι τὴν ἅπασαν τοῦ παιέρου Πατρὸς ὑπεραεστηκυῖαν τῶν πολλῶν βιοτήν.

145 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 1, p. 186, 18-22: Διὸ δὴ καὶ τινες τῶν ἡμετέρων πατέρων τὸν ἀγγελικὸν αὐτοῦ ὑπερθαυμάσαντες βίον, καὶ τοὺς τῶν ἀριστευμάτων καταπλαγέντες ἀγῶνας, ὄσματος ἀνθεσι τὴν αὐτοῦ πανεύφημον κατεστέψαντο κεφαλὴν, αἰώνιον τῆς μνήμης αὐτοῦ ἐμπύρευμα τοῖς νῦν καὶ τοῖς μετέπειτα τοῦτο γε πατρικῶς ἀποθησαυρίζαντες.

146 Dies verweist klar auf den Topos „Mittel gegen das Vergessen“ und impliziert auch den Verweis auf den Topos „Erbaulicher Zweck“.

147 Weitere Beispiele: Vita Ignatii (BHG 817) col. 489B: ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 2,4-8: ἀπερπαρὰ τῶν πρὸ ἐμοῦ μαθητευσάντων τῷ ἀγίῳ ἤκουσα; Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 2, p. 848F.

§ 4. Formeln (*formulae*)

Unter dem Begriff der Formeln (*formulae*) werden hier einige Topoi aufgeführt, denen vor allem gemeinsam ist, daß sie in den meisten Fällen nur aus kurzen, formelhaften Wendungen bestehen. Zwar können auch größere Topoi auf ein formelhaftes Maß verkürzt auftreten, jedoch ist dies dann die Ausnahme. Die hier aufgeführten Formeln sind in der Regel kurz gehalten und treten nur in seltenen Ausnahmefällen stärker ausgearbeitet auf. Die Formeln sind häufig mit anderen Topoi verbunden oder in diese integriert. Wir unterscheiden vier Gruppen dieser Formeln: die *Brevitas*-Formel (A), die *Veritas*-Formel (B), die Mönchsformel (C) und die *Invocatio*-Formel (D).

A. *Brevitas*-Formel

Dieser Topos enthält die Mahnung zur Kürze der Darstellung oder die Mahnung zur raschen Beendigung des Proöms und zum baldigen Beginn der eigentlichen Erzählung (διήγησις)¹⁴⁸. Bisweilen folgen jedoch nach der Verwendung einer *Brevitas*-Formel noch längere rhetorische Exkurse, in Ausnahmen kann aber auch die Mahnung zur Kürze selbst eine übermäßige Länge annehmen.

Eine kurze *Brevitas*-Formel findet sich am Ende des Proöms der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711)¹⁴⁹, wenn dort der Autor bemerkt, es sei nun nicht länger zu säumen, davon (vom Leben des Heiligen) zu sprechen.

Auch das Proöm der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278) endet mit einer *Brevitas*-Formel, wenn dort bemerkt wird¹⁵⁰, daß der Autor zwar ungeschickt sein mag, aber doch „in knapper Form nach Kräften sich bemühen wird.“

Ebenso erklärt der Autor der Vita Euthymii iun. (BHG 655) am Ende des Proöms¹⁵¹, daß er nun, mit Gottes Hilfe, hier mit dem eigentlichen Gegenstand (nämlich der Lebensgeschichte des Heiligen) anfangen werde.

148 Vgl. Curtius, *Literatur* 481–485; Arbusow, *Colores rhetorici* 100–102; auch Rapp, *Diegesis* 437–439. 441f. Die Mahnung zur Kürze bezieht sich entweder auf das Proöm oder auf die Narratio der Vita oder auf beides.

149 Vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Prooimion, p. 57–60: ..., μη ὀκνητέον λέγειν.

150 Vita Methodii (BHG 1278) 1245C: ..., τ' ἀληθῆ δὲ καὶ συντόμως λέξεται κατὰ δύναμιν. – Verknüpfung der *Brevitas*-Formel mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos.

151 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 170,3f.: τῆς κατ' αὐτὸν ὑποθέσεως τὴν ἀρχὴν ἐντεῦθεν ποιησώμεθα.

Zur Kürze mahnt recht häufig auch nur der formelhafte Ausruf, daß nunmehr mit der Rede oder der Erzählung zu beginnen sei, wie etwa im Proöm der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817)¹⁵². Der Autor erweckt mit diesem meist recht abrupten Einwurf den Eindruck, sich schlagartig dessen bewußt zu werden, schon viel zu lange bei der Vorrede verweilt zu haben, und mahnt sich nun selbst, sofort mit der eigentlichen Rede zu beginnen, und damit zur Kürze.

Ganz ähnlich findet sich dies auch in der Vita des Makarios von Pelekete (BHG 1003)¹⁵³: „Es beginne uns hier nun die eigentliche Rede!“ Ohne daß allerdings nun tatsächlich zur Narratio der Vita übergegangen würde: Im Anschluß folgt noch etwa ein Drittel des gesamten Textes des Proöms, ehe die eigentliche Erzählung beginnt¹⁵⁴.

Im Proöm der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) finden sich an zwei Stellen kunstvolle, spielerische Variationen auf die *Brevitas*-Formeln. An der ersten Stelle¹⁵⁵ bemerkt der Autor: „Und ausgedehnt ist uns die Aufschub gewährende Rede (sc. das Proöm) aus den genannten Gründen geraten.“ Dies ist nun keine echte, sondern eine sozusagen „umgekehrte“ *Brevitas*-Formel. Es wird nicht zur Kürze gemahnt, sondern das Fehlen von Kürze (also die ungebührliche Länge) entschuldigt. An anderer Stelle äußert sich der Autor in einer gewissen Länge über die Forderung nach Kürze¹⁵⁶: „Doch damit nicht eine zu lange Einleitung, bloß damit die Rechtfertigung gut ausfällt¹⁵⁷, den Zuhörern Anlaß zum Überdruß bietet, die bald die Erzählung zu hören begehren, will ich den Ersehnten (sc. Heiligen) selbst von Anfang an in den Mittelpunkt stellen und, nachdem ich der guten Taten des Heiligen in einem Überblick gedacht habe, werde ich den Anwesenden ein angenehmes Hörerlebnis bieten und so in ihnen Neugier wecken auf die folgenden Teile der Erzählung.“ Hier wird recht weitschweifig zur Kürze gemahnt. Im Anschluß folgt ein recht ausgedehntes Enkomion des Heiligen¹⁵⁸, ehe der Autor schließlich gegen Ende des Proöms¹⁵⁹

152 Vita Ignatii (BHG 817) 490B: Ἀρκτέον δὲ ἐντεῦθεν.

153 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 143,5f.: Ἀρχέτω δ' ἡμῖν ἐντεῦθεν ὁ τῆς ὑποθέσεως λόγος, ...

154 Vgl. Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 1, p. 143,6-15.

155 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 1, p. 2,3f.: καὶ πολὺς ἡμῖν ὁ τῆς ἀναβολῆς λόγος ταῖς ῥηθείαις αἰτίαις καθέστηκεν.

156 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 2, p. 3,3-9: Ἄλλ' ἵνα μὴ τὸ μακρὰ προοιμαίεσθαι, ὡς ἂν τὰ τῆς ἀπολογίας καλῶς ἔξη, ἀφορμὴ ἀνίας τοῖς ἀκροαταῖς ἐπιγένηται, ὡς θάπτον ποθοῦσιν ἀκούσεσθαι τῆς διηγῆσεως, αὐτὸν εἰς μέσον ἐξ αὐτῶν βαλβίδων τὸν ἰμειρόμενον καταστήσωμεν καὶ ὡς ἐν κεφαλῶν τὰ τοῦ ἀγίου ἐπιμνησθέντες κατορθώματα ἡδὺν μὲν ἐμπαρέξωμεν τοῖς παροῦσι τὸ ἄκουσμα, προθυμοτέρους δὲ πρὸς τὰ ἔξης παρασκευάσωμεν τῆς διηγῆσεως.

157 Zuvor war in diesem Proöm in einem längeren Traktat der allgemeine Bescheidenheitstopos und das „Mittel gegen das Vergessen“ in einer Mischung vorgekommen.

158 Als eine Sonderform der *causa scribendi*: „Erbaulicher Zweck“; s. dazu oben.

feststellt, daß in kurzer Zeit sein Versprechen erfüllt worden sei und er nunmehr die eigentliche Erzählung (διήγησις) beginnen werde.

Eher in ihrer üblichen Form tritt die *Brevitas*-Formel dagegen im Proöm der Vita des Nikephoros von Medikion (BHG 2297) auf, wenn der Verfasser dort die Absicht bekundet, die großen Wohltaten und Übungen der heiligen Väter in kurzer Rede dartzu tun zu wollen¹⁶⁰.

B. *Veritas*-Formel

Eine andere Formel des Proöms betrifft die Beteuerung des Verfassers, die Wahrheit zu schreiben und die Lüge zu meiden¹⁶¹. Der Begriff der Wahrheit und auch die Beteuerung des Verfassers, die Wahrheit zu schreiben, war uns bereits bei der Betrachtung des Begründungstopos „Ich bringe noch nie Gesagtes“ (*non prius audita*), insbesondere im Zusammenhang mit der „Ablehnung abgedroschener Stoffe“, begegnet. Wenn aber die Verpflichtung des Verfassers zur Wahrheit in den Proömen nicht weiter elaboriert wird, sondern nur in Gestalt kurzer Wendungen und Floskeln auftritt, wird sie den Formeln zugerechnet. Diese Beteuerungen dienen dem Ziel, der Darstellung eine größere Glaubwürdigkeit zu verleihen¹⁶².

In ihrer üblichen Form rekurriert die *Veritas*-Formel auf das gegensätzliche Begriffspaar Aletheia (ἀλήθεια, *veritas*) und Pseudos (ψεῦδος, „Lüge“)¹⁶³. Es wird dabei versichert, daß die erstere angestrebt, das zweite aber vermieden werden solle. Im gegebenen Kontext ist der Begriff der ἀλήθεια allerdings weniger in seiner allgemeinen Bedeutung „Wahrheit, Wahrhaftigkeit“ zu verstehen als in seiner neutestamentlichen Bedeutung „Offenbarung Gottes“. Die „Offenbarung Gottes“ soll gezeigt werden, denn diese ist „Wahrheit“¹⁶⁴.

159 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 2, p. 4,6-8: διὰ βραχέων.

160 Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 3,3-5, p. 403: ἐν μικρῷ λόγῳ. – Weitere Beispiele: Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 296,31f.; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) § 4,15f., p. 4; Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 2, p. 23,31; Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 1, p. 104,4; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 3, p. 386A.

161 Dieser Topos findet sich häufig auch in den Proömiis anderer literarischer Genres, vor allem der Historiographie.

162 Vgl. Rydén, Holiness 82–84; Rapp, Diegesis 437–439. 441–444; Festugière, Lieux communs 133–135. Allgemein vgl. auch Jeanette M. A. Beer, Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages, Genf 1981.

163 Vgl. ThWbNT 9 (1973) 590–599.

164 Vgl. ThWbNT 1 (1933) 233–248.

Im Proöm der Vita Ignatii (BHG 817) beteuert der Autor, in ihm sei der heftige und innige Wunsch vorhanden, „in Erzählungen, die wahr sind und befreit von jedem Verdacht der Lüge“ das Leben des heiligen Patriarchen zu berichten¹⁶⁵. Ferner will er „die ganze Wahrheit“ über den Patriarchen, die er aus seinen schriftlichen und mündlichen Informationsquellen gewonnen habe, unvoreingenommen und offenherzig erzählen. Schließlich bezeichnet er es als sein erstes Anliegen, „im Angesicht der substantiellen und lebendigen Wahrheit das Rechte zu schreiben“¹⁶⁶.

In dem sehr schmucklosen Proöm des Epitaphios auf seine Mutter Theoktiste (BHG 2422) beteuert auch Theodoros Studites¹⁶⁷, sich jedweder Unwahrheit gänzlich zu enthalten.

Im Proöm der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) äußert sich der Verfasser zur Frage von Wahrheit und Lüge folgendermaßen¹⁶⁸: „Und ich möchte noch hinzusetzen, niemand möge denken, daß ich etwas Falsches oder Erfundenes schreibe.“

Auch im Proöm der Vita des Euarestos (BHG 2153) äußert sich der Verfasser zu diesem Problem¹⁶⁹. Er bemerkt, er wolle nun das Leben des Heiligen erzählen und zwar in einfachen Worten und ohne jeden Zierat¹⁷⁰, aber gemäß der Wahrheit.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) gibt der Verfasser seine Absicht bekannt¹⁷¹, seinen Gegenstand nicht durch falsche und erfundene Gedanken in die Höhe heben zu wollen¹⁷² – dies wäre nämlich nicht fromm und eines christlichen Lebenswandels unwürdig, sondern nur diese Dinge, von denen er wisse, daß sie schriftlich auf uns gekommen sind (und niedergeschrieben wurden) von denen, die diese Dinge mit eigenen Augen gesehen hätten.

165 Vita Ignatii (BHG 817) col. 489A: ἀληθινῶς διηγῆμασι καὶ πάσης προλήψεως ἀππλλαγμένοις ψευδοῦς.

166 Vita Ignatii (BHG 817) col. 489B: πᾶσαν τὴν περὶ αὐτὸν ἀλήθειαν ἐκ τῶν ἐγγράφως τε καὶ ἀγράφως πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων ἀπροσπαθῶς καὶ ἀνυποστόλως διηγούμενος ... ἐνώπιον τῆς ἐνυποστάτου καὶ ζωῆς δίκαια γράψειν ἀληθείας.

167 Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422) cap. 1, 884B: ἔξω τοῦ ψευδοῦς παντελῶς φερόμενος.

168 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 3, p. XIX: Προσθήσω δὲ καὶ τοῦτο, μήτις με ψευδὲς ἢ ἐπίπλαστον τι γράφειν ἐπινοήσοιτο.

169 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,22-24: τῷ δὲ πεζῷ καὶ ἀκαλλωπίστῳ μᾶλλον σὺν ἀληθείᾳ χρῆσάμενος, τὴν ἐκείνου πολιτείαν διηγῆσομαι.

170 Gemeint ist die Prosasprache der Vita im Unterschied zur Dichtung bzw. Hymnographie.

171 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 368,9-12: οὐ ψευδεπιπλάστοις ἐννοίαις ὑπεραίροντες – ἀσεβῆς γὰρ καὶ τῆς χριστιανικῆς ἀνάξιον πολιτείας ... ἀλλ' ἂν γραφικῶς ἕως ἡμῶν κατανηθῆσαντα ἐγνωμεν παρὰ τῶν αὐταῖς ὄψεσιν ταῦτα ἐορακότων.

172 Hier liegt ein Verweis auf den Topos „Ich bringe noch nie Gesagtes“ (*non prius audita*), insbesondere auf die „Ablehnung abgedroschener Stoffe“ vor.

Im Proöm der Vita des Maximos Homologetes (BHG 1234) bemerkt der Verfasser, daß in den damaligen Zeiten, also den Lebzeiten des Maximos, große Vergehen wider die Wahrheit begangen worden seien. Deshalb wolle er nun alles von Anfang an erzählen¹⁷³. Das Bekenntnis zur Wahrheit ist hier also impliziert und liegt darin, daß anderen Unwahrheit unterstellt wird, gegen die der Verfasser nun angeht.

Im Proöm der Vita des Nikephoros von Medikion (BHG 2297) tut der Verfasser einfach die Absicht kund, die Wahrheit aufzeigen zu wollen¹⁷⁴.

C. Mönchsformel

Als Mönchsformeln werden hier bestimmte Devotionsformeln¹⁷⁵ bezeichnet, die zwar als Ausdruck der höchsten christlichen Tugend, der Demut, auch allgemein im Schrifttum des griechischen Klerus Verbreitung gefunden haben¹⁷⁶, aber insbesondere für die Selbstbezeichnung des „griechischen Schreibermonchs“ typisch geworden sind¹⁷⁷. Diese Ausdrücke der Unterwürfigkeit und Selbsterniedrigung bestehen meist nur aus kurzen Floskeln und Epitheta, eben Formeln, mit denen der Verfasser sich im Proöm eines Heiligenlebens als „niedrig“, „nichtig“, „unwürdig“ usw. oder auch als „ungebildet“, „unverständlich“, „bäurisch“ usw. bezeichnet.

Diese Mönchsformeln sind nicht nur in einem engen Zusammenhang mit dem allgemeinen Ausdruck der Bescheidenheit und dem Zweck der *captatio benevolentiae* im Proöm zu sehen, sie suggerieren überdies den einfachen Mönchsstand des Verfassers. Durch die greifbaren Fälle, wo dies nachweislich oder recht wahrscheinlich nicht der Fall ist, erweisen sie sich als Topos¹⁷⁸.

173 Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) cap. 1, 68C-69A: τῶν τότε καιρῶν πολλὴν κεκινηκότων, ὡς ἴσπε, κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπήρειαν.

174 Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 3,2, p. 403: προσσημάναντες τἀληθές. – Weitere Beispiele: Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 2,5; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) p. 212,8f.; Vita Ioannis Psichaïtes (BHG 896) cap. 1, p. 104,7; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 863B (πλὴν φιλαλήθως); Vita Platonis (BHG 1553) 804D; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 3, p. 385C – 386A (etwas stärker ausgearbeitet); Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 1, p. 1,13; Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 2, p. 848F (ausführlicher).

175 Vgl. Curtius, Literatur 410–415; Arbusow, Colores rhetorici 104f.

176 Für die Verwendung dieser Formeln bei den (überwiegend dem Klerus entstammenden) byzantinischen Briefschreibern vgl. Grünbart, Anrede, Kap. 2.5.2.4 Selbstbezeichnung, S. 41f., und im Katalog der Anredeformen, S. 236ff., unter den einzelnen Begriffen; vgl. auch den Beinamen des Chronisten Georgios (Monachos) Hamartolos (der "Sünder"), zu ihm s. ODB 2, 836 s. v. „George Hamartolos“.

177 C. Wendel, Die ΤΑΠΕΙΝΟΤΗΣ des griechischen Schreibermonchs, in: BZ 43 (1950) 259–266.

Im Proöm der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278)¹⁷⁹ spricht der Verfasser von sich als dem „Geringsten“¹⁸⁰.

Im Proöm der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) bezeichnet sich der Verfasser einmal als „unwürdig“, ein anderes Mal als „gänzlich nichtig“ und schließlich als „elend“¹⁸¹.

Der Verfasser der Vita des Euthymios des Jüngeren (BHG 655) bezeichnet sich selbst (im Plural) als „unsere Nachlässigkeit“¹⁸².

Der Mönch Sabas, der Verfasser einer Version der Vita des Ioannikios (BHG 935), bezeichnet sich im Proöm dieser Vita als „der Unverständige“ sowie „der Unbedeutende“¹⁸³.

Theodoros Studites sagt von sich im Proöm seines Epitaphios auf seinen Onkel Platon, daß er „ruhlos“ und „ohne den Preis der Ehre“ erscheine¹⁸⁴.

Leontios, der Priester und Abt des Sabasklosters in Rom, bezeichnet sich im Proöm der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) als „ich Elender“¹⁸⁵.

Schließlich bezeichnet der Verfasser der Vita des Nikephoros von Medikion (BHG 2297) sich im Proöm als einen „unbedeutenden unter denen, die die lebendigen Dinge darstellen“¹⁸⁶.

D. *Invocatio*-Formel

In der Antike war der Topos der Anrufung (*invocatio*) einer höheren Macht, üblicherweise der Musen oder des Apollo¹⁸⁷, mit der Bitte um Erleuchtung und In-

178 Zum Gebrauch von Mönchsformeln in Hss.-Subskriptionen durch weltliche Kalligraphen vgl. Wendel a. O.

179 Vita Methodii (BHG 1278) 1245A: εἰ καὶ ἐλάχιστοι.

180 Zum möglichen Hintergrund des Verfassers vgl. Zielke, Methodios 183f.

181 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 1,12, p. 65; cap. 1,25, p. 67; cap. 1,45, p. 69.

182 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 169,22: τῆς ἡμετέρας μεθημοσύνης.

183 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 1, p. 333A: ὁ ἄλογος ... ὁ εὐτελής.

184 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 2, col. 804C: τὸν ἀκλεῆ τε καὶ ἀγέραστον, οἷος ἐγὼ φαίνομαι.

185 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 1,2f.: ὁ τάλας ἐγώ.

186 Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 2,1, p. 402: ὁ μικρὸς ἐν τοῖς τὰ ζωρὰ διαχαράττουσιν ἐγώ. Der Verfasser rekurriert mit dem Vergleich mit den Künstlern auf die von ihm eingangs verwendete Sentenz, in der er sich zur Darstellungsweise von Malern, Schriftstellern und Bildhauern äußert. – Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XVIII (Der Autor bezeichnet sich als ἀτεχνῆς ἐστιάτωρ im Zusammenhang mit der dort verwendeten Metapher des Symposions und der Rede als geistiger Nahrung); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 2; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 1, p. 1,14.

187 Vgl. besonders Curtius, Musen passim; dens., Mittelalter-Studien XVIII 256–268; Arbusow, Colores rhetorici 118f.

spiration in den Prooimia und Exordia verbreitet. In den byzantinischen Heiligenviten findet sich in den Prooimia die Anrufung Gottes oder des Heiligen¹⁸⁸ mit der Bitte um Redegabe und Beistand¹⁸⁹. In den meisten Fällen ist diese Anrufung auf ein formelhaftes Maß reduziert.

Nicht deutlich ausgesprochen, sondern lediglich impliziert ist die Anrufung im Proöm der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668), wenn der Verfasser dort erklärt¹⁹⁰, er habe Gott selbst zum Patron der Vita gemacht, „der beim Auftun des Mundes das Wort gewährt“.

Deutlicher ausgeprägt findet sich diese Formel gegen Ende des Proöms der Vita des Euthymios des Jüngeren (BHG 655). Dort erklärt der Verfasser¹⁹¹, er habe Gott um Hilfe bei der Abfassung der Vita angerufen.

Im Proöm der Vita des Andreas von Kreta (BHG 113) behauptet der Verfasser¹⁹², Christus inständig im Gebet angerufen zu haben und von diesem mit den Gaben der Rede angefüllt worden zu sein.

Im Proöm der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) erklärt der Verfasser zum einen¹⁹³, er habe den Spender der Redegabe, Christus, zum Beistand genommen. Etwas weiter unten, am Ende des Proöms, erklärt er, daß er nun anfangen werde und Gott, den Verursacher allen Anfangs¹⁹⁴, zum Patron genommen habe.

Der Verfasser der Vita des Euairetos (BHG 2153) behauptet¹⁹⁵, er habe den Heiligen selbst mit Gott zum Beistand der Rede und zum niemals Schiffbruch erleidenden Steuermann auf dem Meer der heilsamen Werke des Heiligen genommen.

Im Proöm der Vita Eustratii (BHG 645) gibt der Verfasser seiner Hoffnung Ausdruck, daß ihm von Gott „gegeben werde das Wort mit Auftun des Mundes“¹⁹⁶; diese Hoffnung nehme er nun zum Beistand¹⁹⁷. Am Ende des Proöms¹⁹⁸ gesteht er, daß er sich an den Herrn, den Spender des Wortes, gewandt

188 Vgl. Rapp, *Diegesis* 432.

189 Vgl. N. B. Tomadakis, *Βυζαντινῶν ἐπικλήσεις εἰς Μούσας καὶ ἁγίους*, in: *EPhSA* 8 (1957–58) 162–166.

190 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 1, p. 2,16 – 3,1: αὐτὸν προστησάμενοι τοῦ λόγου Θεὸν τὸν ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος λόγον παρεχόμενον.

191 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 2, p. 170,2f.: Θεὸν συνεργὸν ἤδη τῷ λόγῳ ἐπιβοησάμενοι.

192 Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 1, p. 170: τὸ φῶς τὸ ἐκ τοῦ φωτός, Χριστὸν, ἐκτεινῶς ἐπικαλεσάμενοι ... καὶ παρ' αὐτοῦ τὰς αὐτοῦ μεγαλοδωρεὰς τοῦ λέγειν ἐμπλησθέντες, ...

193 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 3, p. XIX: τὸν τοῦ λόγου δωτῆρα Χριστὸν βοηθὸν χρώμενος sowie ἄρξομαι δὲ ἐντεῦθεν, τὸν Θεὸν, τὸν πάσης ἀρχῆς αἴτιον, προστησάμενος.

194 Anspielung auf Gen 1. 1.

195 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 296,29–31: αὐτὸν ἐκεῖνον σὺν Θεῷ τοῦ λόγου συλλήπτορα προστησάμενος, καὶ πρὸς τὴν βαθυτάτην θάλατταν τῶν αὐτοῦ κατορθωμάτων ἀναυάγητον κυβερνήτην.

habe mit der Bitte, ihm nicht Verwünschung anstatt des Segens noch Beschimpfung anstatt des Lobes zu gewähren.

Im Proöm der Vita des Nikephoros von Medikion (BHG 2297) findet sich¹⁹⁹ eine ausgedehnte Invokation Gottes und aller Propheten, Apostel und Heiligen.

Im Proöm der Vita des Patriarchen Germanos (BHG 697) lesen wir folgende Anrufung zum Beistand²⁰⁰: „Wir halten es zuerst für angemessen, die Hilfe des Heiligen zum Beistand anzurufen und um das Gebet der Leser²⁰¹ zu bitten, um so unser Unterfangen zu beginnen.“ Weitere Beispiele derartiger Invokationen sind in den Prooimia der Heiligenviten recht häufig zu finden²⁰².

196 Vgl. Eph 6. 19. Siehe dazu bereits oben, S. 54 Anm. 190, das Beispiel aus der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668).

197 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 368,7f.: τὸν ... Κύριον τὸν διδόντα λόγον ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματος ... ταύτη βοηθῶ χρώμενοι.

198 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 368,13f.: τὸν τοῦ λόγου δοτῆρα προβεβληκῶς Κύριον μὴ κἀταραν ἀντ' εὐλογίας καὶ ὕβριν ἀντ' ἐπαίνου κομίσασθαι.

199 Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 3,6f., p. 403, genaugenommen sogar cap. 3,6-26, p. 403f.

200 Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 1, p. 200,19-21. – Übers. von L. Lamza.

201 τῶν ἐντυγχανόντων – Die Übersetzung mit „Leser“ schränkt die Bedeutung des griechischen Textes stark ein; die Übersetzung mit „Zuhörer“ wäre ebenso angemessen und wahrscheinlich zutreffender. S. dazu noch unten S. 372–377.

202 Weitere Beispiele: Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 2; Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 1, p. 21,2-5, hier in einer Sonderform: Der Verfasser erbittet die Gebete und die Unterstützung des Auftraggebers (Symeon) der Vita: τὰς σὰς ... εὐχὰς ἐπικαλεσάμενος, ὃ Συμεῶν; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 1,35-37, p. 67; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 865A-B, hier eine längere Invokation, die einen ganzen Paragraphen umfaßt; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 1, p. 212,22f.; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 3, p. 386A.

Kapitel 2: Herkunft, Elternhaus, Geburt (patris, genos, gennesis – patria, genus, natus)

§ 1. Herkunft

A. Irdische Heimat

Gemäß den rhetorischen Vorschriften für das literarische Genus des Enkomions hatten zu Beginn der Narratio Angaben zur Herkunft und Heimat zu erfolgen¹. Die Angabe des Geburtsortes, der Provinz oder Region, des Landstrichs oder der Völkerschaft, der die Familie des Heiligen entstammte, erfolgt dabei meist recht knapp und stereotyp. Einige wenige Beispiele genügen, um dies zu belegen:

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) heißt es etwa²: „Eine Stadt, die zur isaurischen Dekapolis gehört und den Namen ‘Friedensstadt’ (sc. Eirenopolis) trägt, brachte ihn hervor.“

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird kurz mitgeteilt³: „Der allerheiligste Petros stammte nun aus dem Lande Asia, aus einem Ort aber namens Elaia.“

Die Darstellung der Vita des Elias Spelaiotes (BHG 581) ist dagegen etwas weitschweifiger, vor allem weil der Verfasser eine Etymologie des Städtenamens Rhegion mitliefern möchte⁴: „Die Heimat unseres großen und himmelsbewohnenden⁵ Vaters Elias war nun die Stadt, die im gesamten Westen Vorrang hatte und wie etwas Königliches verehrt wurde, und die ihren Namen gemäß ihrer Stellung trug und in der Sprache der Lateiner, welche die Könige als Reges bezeichnen, Regium (sc. Rhegion in Kalabrien) hieß.“ Weitere Beispiele finden sich auch in dem folgenden Abschnitt⁶.

1 Vgl. Menander Rhetor 369,18: Μετὰ τὰ προοίμια ἐπὶ τὴν πατρίδα ἤξεις.

2 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 1, p. 60. – Übers. von M. Chronz.

3 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,6f., p. 69.

4 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 3, p. 849A-B.

5 S. dazu noch den folgenden Abschnitt.

6 Weiteres Beispiel: Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 5, p. 5 (Trapezunt).

B. Himmlische Heimat (*patris ouranios*)

Auffälliger als die meist recht nüchterne Angabe der irdischen Heimat des Heiligen ist der Topos von der „himmlischen Heimat“⁷. Es wird darin behauptet, die Heimat des Heiligen sei „die himmlische“ (πατρίς οὐράνιος bzw. ἡ ἄνω πατρίς) bzw. „das himmlische Jerusalem“ (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ). Entweder wurde dieser Topos mit der Angabe der „irdischen“ Heimat (ἡ κάτω πατρίς) des Heiligen kombiniert und beide genannt – wenn die irdische Heimat des Heiligen bekannt war –, oder aber er diente als literarischer Baustein – wenn die irdische Heimat nicht bekannt war.

Bei der Kombination von „himmlischer Heimat“ und irdischer Heimat wurde meist ein gewisser Gegensatz konstruiert, etwa in der folgenden Art und Weise: „Zwar stammte unser Vater aus der Ortschaft XY, aber seine eigentliche und wahre Heimat ist die himmlische bzw. das himmlische Jerusalem“ oder „Die erste Heimat unseres Vaters ist die himmlische bzw. das himmlische Jerusalem, seine zweite, irdische aber die Ortschaft XY.“ Die Reihenfolge der Angabe von „himmlischer“ und irdischer Heimat ist somit beliebig.

In der Vita des Athanasios von Methone (BHG 196)⁸ schreibt der Verfasser, der Bischof von Argos, Petros, die erste und wahrhaftige Heimat des Athanasios sei die himmlische gewesen. Erst danach erwähnt er Catania auf Sizilien als zweite Heimat des Heiligen.

Auch in der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) wird auf die himmlische Heimat des Heiligen angespielt, wenn der Verfasser Theosteriktos bezüglich der Heimat des Niketas äußert⁹: „Die Stadt, so sagt man, ist die Stadt der Heiligen Gottes, deren Baumeister und Schöpfer Gott ist; Heimat ist das himmlische Jerusalem.“ Im Anschluß nennt er die tatsächliche Heimat des Niketas, nämlich Kaisareia in Bithynien.

Auch die Vita des heiligen Nikon, des „Metanoeite“, (BHG 1366–67) beginnt mit der Erwähnung der „himmlischen Heimat“ des Heiligen¹⁰: „Dieses seligen Mannes Heimat, die erste und göttlichere nun, war auch, um es passend auszudrücken, das himmlische Jerusalem, in dem auch seine sterbliche Gestalt, nach

7 Vgl. auch Müller, Vita 588; Papadakis, Hagiography 171.

8 Vita Athanasii Methonensis (BHG 196) cap. 4, p. 92 (Papaioikonomu): πατρίς τοίνυν τοῦ νῦν εὐφημομένου Πατρός, πρώτη μὲν καὶ ἀληθῆς ἡ οὐράνιος. Die Vita ist betitelt als Eritaphios; s. dazu noch unten S. 378–382.

9 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 4, p. XIX: πόλις, φησὶν, Ἁγίων ἡ πόλις ἐστὶ τοῦ Θεοῦ, ἧς τεχνίτης καὶ δημιουργὸς ὁ Θεός· πατρίς δὲ ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ.

10 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 2,1-7, p. 30–32: Τοῦτω τοίνυν τῷ μακαρίῳ πατρὶς μὲν ἡ πρώτη καὶ θειοτέρα, καί, ὅπερ εἶπεῖν οἰκειότερον, ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἐν ἧ καὶ τὴν ἡμερινὴν πλάσιν, κατὰ τὸν θεῖον φάναι Δαβίδ, διεπλάσθη, Vgl. dazu Ps 138. 16.

den Worten des göttlichen David, geformt wurde, ...“ Anschließend wird dann auch hier die tatsächliche Heimat des Nikon genannt, nämlich das „polemoniakische Land“ (das ist die Provinz Pontos Polemoniakos um die Metropolis Neokaisareia) bei dem Thema Armeniakon¹¹.

Gerade umgekehrt ist die Reihenfolge in der Vita des Euairestos (BHG 2153)¹². Dort wird zuerst die irdische Heimat des Heiligen genannt, nämlich die „Provinz der Galater“ (τῶν Γαλατῶν ἐπαρχία) in „Großasien“ (ἐν τῇ μεγάλῃ Ἀσίᾳ), also Galatia in Kleinasien. Dann aber wird gesagt, daß die geistliche Heimat, die der Heilige selbst von Kindheit an geliebt habe, die Stadt sei, in der Gott wohne, das himmlische Jerusalem, in dem die Engel tanzen und das die Seelen der Irdischen bevölkern.

Nur die „himmlische Heimat“ wird angegeben in der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2146)¹³, wo es einfach nur heißt, daß die Heimat des Euthymios das „himmlische Jerusalem“ sei. In diesem Fall war dem Verfasser die tatsächliche, irdische Heimat des Heiligen auch nachweislich nicht bekannt.

Die Verwendung des Topos der „himmlischen Heimat“ in Fällen, wo die tatsächliche Heimat des Heiligen nicht bekannt war, wird etwa durch den Verfasser der Vita des Germanos Kosinitzes (BHG 698) ausdrücklich bestätigt, der dazu folgendes schreibt¹⁴: „Wenn nun die irdische Heimat unbekannt ist, so schickt es sich, der himmlischen Heimat des Heiligen Erwähnung zu tun, deren Bürger dieser nun ist wie auch der Patriarch Abraham. Ich meine das himmlische Jerusalem, in dem alle Heiligen das Bürgerrecht besitzen, die auf Erden Fremde waren. Dort weilen sie nicht im Fleische, so sie gelebt haben, sondern sind nunmehr eher eines engelhaften als eines menschlichen Lebens teilhaftig.“¹⁵

§ 2. Elternhaus

Der meist recht kurze Bericht über das Elternhaus des Heiligen ist gekennzeichnet durch gegenläufige und miteinander konkurrierende Topoi, die im Grunde alle denkbaren Möglichkeiten des gesellschaftlichen Standes und der bevorzugten Religion der Eltern umfassen:

Entweder handelt es sich bei den Eltern um wohlhabende und berühmte Leute (A), oder die Eltern waren von schlichtem und einfachen Stand (B), oder

11 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 2,8–11, p. 32.

12 Vita Euaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 296,32 – 297,4: ἦν δὲ αὐτὸς πατρίδα πνευματικὴν ἐκ βρέφους ἠγάπησε πόλις ἐστὶ Θεοῦ ζῶντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουράνιος ...

13 Vita Euthymii Sard. (BHG 2146) cap. 5,4f., p. 70: πατρίς μέντοι αὐτῷ ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ.

14 Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 41.

sie waren weder reich noch arm (C)¹⁶. Entweder werden die Eltern als fromm dargestellt, wie dies in den meisten Fällen üblich ist (D), oder sie waren nicht fromm, nichtchristlich oder häretisch, oder, insbesondere der Vater, neigten eher den weltlichen Angelegenheiten und irdischen Genüssen zu (E)¹⁷.

A. Reiche und berühmte Eltern

Die Erwähnung reicher und berühmter Eltern des Heiligen ist in der byzantinischen hagiographischen Literatur weit verbreitet, nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil dies in zahlreichen Fällen den tatsächlichen Gegebenheiten entspricht¹⁸. In einigen Fällen werden die Eltern lediglich durch entsprechende Epitheta als reich, berühmt, angesehen usw. gekennzeichnet, in anderen Fällen werden zusätzliche Einzelheiten wie die Namen, der Rang oder die Funktion des Vaters usw. mitgeteilt. Bisweilen liegen keine Nachrichten über die Eltern aus anderen Quellen vor; des öfteren sind die Eltern jedoch auch aus anderen Quellen bekannt und ist ihre hohe gesellschaftliche Position damit gesichert.

15 Weitere Beispiele: Vita Theodori Grapti (BHG 1745z) cap. 4, p. 107 (in der Version des Theophanes von Kaisareia); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,1-6, p. 69, hier nur gewissermaßen impliziert in der Behauptung, daß Petros ein „Himmelsbürger“ sei: ὁ θεῖος καὶ οὐρανοπολίτης ἀνὴρ ὁ οὐρανίᾳ ζωῇ ἐν σαρκὶ ζήσας καὶ οὐρανὸν οἰκίσας τὴν γῆν ...; Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 148,17, hier wird dieser Topos nur angedeutet: Als der Autor im Begriff ist, die tatsächliche Heimat des Alypios zu nennen, schiebt er die Parenthese ein: „wenn es denn wirklich nötig ist, die irdische Heimat zu nennen“ (εἰ δεῖ πατρίδα λέγειν τὴν ἐπὶ γῆς); mit diesem Einschub macht er darauf aufmerksam, daß die eigentliche und wirkliche Heimat des Heiligen die himmlische (οὐράνιος) ist; Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 2, p. 135; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 4, p. 386B, hier impliziert, wenn es heißt, daß Ioannikios nicht „von Menschen und durch Menschen“ sei, sondern „von oben, aus der göttlichen Gnade“ (ἄνωθεν ἐκ τῆς θείας χάριτος); auch Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 142,12 (ὡς οὐράνιον); Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 2, p. 2,4-9; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 1, p. 44,15f.; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 282,42-44.

16 Vgl. dazu auch Lackner, Gestalt 530f.

17 Zu diesen Topoi vgl. auch Nahmer, Lateinische Heiligenvita 168f., der die Funktion dieser Angaben als literarische Topoi relativieren möchte. – In etlichen Fällen erfolgen aber auch gar keine Angaben über den gesellschaftlichen Stand der Eltern, und es werden einfach nur deren Namen genannt, wie in der Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,7f., p. 69: Κοσμά καὶ Ἀννης γέννημα χρηματίσας oder in der Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 1,4-8, p. 60–62: Γεννήτορες δὲ ἦσθη αὐτῷ Σέργιος καὶ Μαρία, oder nicht einmal das, wie in der Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 148,15-22, oder in der Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) 44,15f., wo der Verfasser ausdrücklich bemerkt, daß er über die Eltern nichts, nicht einmal ihre Namen, wisse: ... ἐκ τίνων ἔφθ γουέων οὐκ ἴσμεν· οὐδὲ γὰρ ἦν ὁ τὰς κλήσεις αὐτῶν ἡμῖν ἀπαγγέλλων, vgl. dazu Sode, Viten 149f.

18 Vgl. Malamut, Route 62–67.

Dennoch ist es gerechtfertigt, von einem Topos der reichen und berühmten Eltern auszugehen, der dort, wo über das Elternhaus des Heiligen nichts Näheres bekannt war, als literarischer Baustein Verwendung finden konnte¹⁹.

Dieser Topos geht anscheinend auf vorchristliche (heidnisch-jüdische) Vorstellungen zurück, daß der Auserwählte²⁰ aus einem königlichen bzw. edlem Geschlecht stamme. Diese Vorstellung ist schon in die urchristliche Überlieferung übergegangen, da bereits nach Darstellung der Evangelien (Mt und Lk) auch Jesus Christus aus dem Hause König Davids stammte²¹. Der Topos läßt den Heiligen, in Abschwächung der königlichen Abkunft Jesu, einem edlen (gesellschaftlich hochstehenden und damit auch einflußreichen und wohlhabenden) Geschlecht entstammen.

Aus keiner anderen Quelle bekannt sind beispielsweise die Eltern des Patriarchen Methodios, die wohl aus Syrakus in Sizilien stammten. Nur nach der Angabe seiner Vita²², deren Verfasser – und das ist bezeichnend! – die Namen der Eltern nicht kennt, war Methodios der „Sohn berühmter und reicher Eltern“.

Ähnlich verhält es sich mit den Eltern des Prokopios Dekapolites, über die es in seiner Vita heißt, sie seien „im Hinblick auf ihren Besitz sehr reich“ gewesen²³. Die Eltern des Prokopios sind uns ebenfalls nur aus der Vita des Sohnes bekannt.

Auch im Falle der Nachricht über die Eltern des Kosmas Hymnographos in der Vita des Kosmas und Ioannes Damaskenos (BHG 394) dürfte es sich um diesen Topos handeln. Die Eltern werden dort als „fromme und würdige, edle und sehr reiche und mit der Gnade der Barmherzigkeit geschmückte“ Eltern bezeichnet²⁴. Nach anderen Versionen seiner Vita war Kosmas Waise und stammte entweder aus Jerusalem oder aus Damaskos²⁵. Ist bereits Kosmas selbst nur noch schemenhaft innerhalb der hagiographischen Legendenbildung greifbar, so muß dies erst recht für seine Eltern gelten²⁶.

19 Die Wahrscheinlichkeit von Kenntnissen über die Eltern des Hl. von seiten des Verfassers hing natürlich auch von der Zeit der Abfassung der Vita, der persönlichen Nähe des Verfassers zum Umfeld des Hl. und anderen Faktoren ab, vielleicht ließ auch die Absage der Mönche an das Weltliche und die Blutsbande genaue Kenntnisse über die Eltern oder deren Weitergabe nicht so sehr angezeigt erscheinen.

20 Man denke an die griechischen Heroen und den jüdischen Messias.

21 Dazu immer noch lesenswert H. Usener, Geburt und Kindheit Christi, in: Preuschens Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 4 (1903) 1–21 (= ders., Vorträge und Aufsätze, 2. Aufl., Leipzig – Berlin 1914, 159–187), wonach die Vorstellungen der jüdischen Prophetie vom Messias recht früh auf Jesus von Nazareth übertragen wurden.

22 Vita Methodii (BHG 1278) 1245B: γονέων εὐκλεῶν καὶ πλουσίων υἱὸς γεγυώς.

23 Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 2, p. 313: τοῦτω τῷ θαυμασίῳ ἀνδρὶ γονεῖς μὲν ἦν (sic pro ἦσαν, vgl. app. crit.) πλουσιώτατοι τὴν περιουσίαν.

Innerhalb des Topos „reiche und berühmte Eltern“ kann der Akzent zwischen der Betonung auf „reich“ und der auf „berühmt“ ein wenig verschoben werden. So legen etwa die Verfasser der beiden letztgenannten Viten mehr Gewicht auf das Vermögen der Eltern (πλουσιώτατοι bzw. σφόδρα πλούσιοι), als auf ihren Ruhm bzw. ihren Stand und ihre Würde. Ein weiteres Beispiel der Betonung des Reichtums der Eltern bietet etwa die Vita des Philaretos (BHG 1511z)²⁷, wo sogar das Vermögen des Vaters Georgios quantifiziert wird²⁸. Andere Autoren betonen dagegen gerade den Ruhm bzw. den hohen gesellschaftlichen Stand der Eltern und kaiserliche Würden und messen Reichtum und Besitz weniger Gewicht bei. Meistens wird jedoch beides genannt.

So heißt es etwa in der Vita des Makarios von Pelekete (BHG 1003) über die Eltern des Heiligen²⁹: „Seine Eltern nun waren nicht von unbedeutender Abkunft, erlangten jedoch noch größere Berühmtheit durch ihn (sc. den heiligen Makarios, ihren Sohn). Ausgezeichnet mit den scheinbaren kaiserlichen Würden, die nichts Beständiges enthalten, erwarben sie vernehmliches und immerwährendes Gedenken erst durch seine überirdische Würde.“ Die Eltern werden hier wiederum ohne Namen genannt und sind auch sonst nicht belegt. Nach der Chronologie der Vita, die sonst nichts weiter über die Eltern mitteilt, sterben sie bald nach der Geburt des Heiligen. Auch gewinnt man den Eindruck, ihre „nicht unbedeutende Abkunft“ wie auch ihre „kaiserlichen Würden“ werden überhaupt

24 Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 1, p. 271,5-7: ἐκ πατέρων μὲν ἔφθ πιστῶν καὶ τιμίων, εὐγενῶν τε καὶ σφόδρα πλουσιῶν καὶ τῇ τῆς ἐλεημοσύνης χάριτι κεκοσμημένων. Bei der dort ebenfalls angegebenen Herkunft der Eltern des Kosmas aus Kreta handelt es sich um die Konfusion eines Details der Biographie des Kosmas Melodos (PMBZ: # 4089) mit einem Detail der Biographie des Kosmas (PMBZ: # 4097), des Lehrers des Ioannes Damaskenos; zur hagiographischen Vermischung dieser beiden Figuren vgl. Kazhdan, Literature 108–111. Für die Exemplifizierung des Topos der „reichen und berühmten Eltern“ ist dieses Problem hier jedoch ohne größere Bedeutung. – Zu den Hss. der Kosmas-Viten und ihren Rezensionen (darunter einige inedita) vgl. Ehrhard, Bestand 801f.

25 Vgl. PMBZ: # 4089 (Kosmas von Maïumas).

26 S. dazu A. Kazhdan – S. Gero, Kosmas of Jerusalem, in: BZ 82 (1989) 122–132; Kazhdan, Literature 107–126.

27 Vita Philareti (BHG 1511z) p. 113,4 – 115,2.

28 Allerdings handelt es sich bei dieser Vita um einen Sonderfall, vgl. dazu auch Ludwig, Sonderformen 74–166. Bei dieser Vita ist die Entstehung in einem liturgischen Zusammenhang wohl nicht anzunehmen, s. dazu noch unten S. 372–377; auch fehlen ihr wichtige rhetorische Komponenten des Aufbaus einer typischen Heiligenvita, beispielsweise das Proööm.

29 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 2, p. 143,22-25: Πατέρες δὲ τοῦτω οὐκ ἀγενεῖς γεγονότες, μείζον τὸ περιφανὲς εἰσέτι δι' αὐτὸν ἐπορίσαντο. Ταῖς γὰρ δοκούσαις βασιλικαῖς ἀξίαις τετιμημένοι οὐ στάσιμον ἔχουσαις τὸ τῆς μνήμης ἐξάκουστον τῇ τοῦτου ὑπερκοσμῆ τιμῇ τὸ ἀείμνηστον ἀπειλήφασαν.

nur erwähnt, um den Vergleich dieser irdischen Würden mit den himmlischen Würden ihres Sohnes zu ermöglichen.

Die Darstellung der reichen und berühmten Eltern in den Viten des Patriarchen Nikephoros³⁰, des Theodoros Studites³¹ oder des Patriarchen Ignatios³² entspricht den tatsächlichen Gegebenheiten, da die Eltern sowie ihr hoher gesellschaftlicher Stand auch in anderen Quellen belegt sind³³.

B. Arme und einfache Eltern

Im Unterschied zu den „reichen und berühmten Eltern“ handelt es sich hier um einen Topos christlichen Charakters. Er macht sich fest an der biblischen Forderung nach Autarkeia (αὐτάρκεια)³⁴, nach Genügsamkeit, die sich wörtlich so in den Paulusbriefen findet³⁵. Im Zuge der Erwähnung der einfachen Herkunft der Eltern fällt dann auch meist wörtlich der Begriff der Autarkeia, die die Eltern üb-

30 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 142,5 – 143,28; parallel erwähnt in Synax. Cpl. 723,11-19; Men. Basilii 485A. – Die Synaxarnotiz hängt nicht, wie noch vielfach behauptet, direkt von der Vita des Nikephoros ab; sie enthält chronologische Angaben, die die Vita des Nikephoros nicht enthält, und die aus Unterlagen des Patriarcheions zu stammen scheinen, cf. auch Pratsch, in: Patriarchen 110 Anm. 4. Sie darf daher hier als Parallelquelle zur Vita betrachtet werden. – Zu den Eltern des Nikephoros cf. PMBZ: # 7538 (Theodoros) und # 1625 (Eudokia).

31 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 236C-D; auch hier ausführlichere Angaben zum hohen Rang und zur Funktion des Vaters sowie zu dessen vertrautem Umgang am kaiserlichen Hof. Zu Parallelquellen cf. PMBZ: # 6232.

32 Vita Ignatii (BHG 817) 489C; Ignatios war ein Sohn Kaiser Michaels I. (811–813) – die Vita gibt recht ausführlich die dynastischen Verbindungen des Ignatios an. Ferner cf. PMBZ: # 2666.

33 Weitere Beispiele: reich: Vita Petri Argivi (BHG 1504) cap. 4, p. 60 (Papaoikonomu); cap. 4, p. 234 (Kyriakopoulos): als reiche Eltern dargestellt, die aber ihren Reichtum nicht genießen, sondern an die Armen verteilen; Vita Procop. Decapol. (BHG 1583) cap. 2,1f., p. 313: πλουσιώτατοι τὴν περιουσίαν; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,3f., p. 144: ἐν εὐπορίᾳ ὑπάρχοντες πολλῇ; berühmt: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 3, p. 4,9f.; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 3, p. 170,20f.; Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 297,5-7; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 2, p. 187,26f. (zwar werden auch zwei Geschwister des Antonios, nämlich David und Theodule, namentlich erwähnt, die Eltern kommen jedoch sonst in keiner anderen Quelle vor); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 2,12-20, p. 692; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 5,5f., p. 5; reich und berühmt: Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 5,7-13, p. 405; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 2, p. 3,6f. (mit ergänzend cap. 7, p. 6f.: die Beisetzung der Eltern mit πενήτων οἰκτιρμοῖς darf man wohl so deuten, daß bezahlte Klageweiber bei der Beisetzung anwesend waren, was auf einen gehobenen Stand der Eltern hinweist); Vita Lucae Stylitae (BHG 2239) cap. 5, p. 200,1-5; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 2,12-20, p. 692; Vita Niconis (BHG 1366-67) cap. 2, p. 32,15-17; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 5, p. 5. – In Kurzviten beispielsweise: Synax. Cpl. 837,3-5 (Anna von Leukas).

34 Vgl. dazu ThWbNT 1 (1933) 466f.

ten und in der sie lebten. Auch dieser Topos kann in verschiedener Weise ausgearbeitet sein. In einigen Fällen wird nur vermerkt, daß die Eltern, deren Namen dann meist nicht genannt werden, nicht zu den Reichen und Mächtigen gehört hätten, sondern eben arm, bescheiden und genügsam gelebt hätten. In anderen Fällen gab sich der Hagiograph größere Mühe, das Bild der einfachen und bescheidenen Lebensverhältnisse der Eltern zu zeichnen. In jedem Falle unterstützt der Topos der armen und einfachen Eltern den Gedanken der Frömmigkeit und Enthaltbarkeit – die Eltern waren zwar arm, aber sie lebten fromm, genügsam und gottgefällig.

In einer weniger ausgearbeiteten Variante findet sich der Topos der armen und einfachen Eltern in einer Version (BHG 2451) der Vita des Theophylaktos von Nikomedeia³⁶: „Dieser nun, unser seliger Vater, gehörte seinem Geschlecht nach nicht zu denen, die durch Reichtum, Ruhm und Herrlichkeit glänzen, sondern zu denen, die eher in Genügsamkeit und Einfachheit leben.“

Stärker ausgearbeitet wurde dieser Topos etwa von Stephanos Diakonos in dessen Vita des Stephanos des Jüngeren vom Auxentiosberg³⁷; der Autor vermerkt dort folgendes³⁸: „In den Zeiten nämlich des Artemios, der als Kaiser Anastasios hieß³⁹, im ersten Jahr seiner Herrschaft, im Jahre 6222 nach der Erschaffung der Welt⁴⁰, war in Konstantinopel ein Mann bekannt und angesehen, nicht weil er zu denen gehörte, die berühmt waren durch Amt und Würden, noch zu denen, die aus fehlender Frömmigkeit mit ihrem Reichtum prunkten, sondern zu denen, die in Genügsamkeit lebten (um es mit dem Apostel zu sagen)⁴¹ und

35 2 Kor 9. 8 und 1 Tim 6. 6. Allgemein könnte man auch die Ablehnung des Reichtums bei Mt 19. 16-24 für maßgeblich halten; mit dem Begriff der Autarkeia scheinen sich die Hagiographen jedoch an die Paulosbriefe anzulehnen. Vgl. auch Malamut, Route 67; zur bescheidenen Herkunft der Apostel vgl. Krueger, Writing 45.

36 Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2451) cap. 2, p. 71: Οὗτος οὖν ὁ μακάριος πατήρ ἡμῶν γένους μὲν ἦν οὐ τῶν πλούτῳ καὶ περιφάνειᾳ καὶ δόξῃ κομῶντων, ἀλλὰ τῶν ἐν αὐταρκείᾳ καὶ λιτότητι μάλλον βιούντων. Vgl. auch die zweite Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2452) cap. 2, p. 172, wo der Verfasser ausdrücklich sagt, er habe über die Eltern, die Kindheit und Jugend des Theophylaktos nichts zu berichten. Vermutlich war nichts bekannt. Vgl. auch PMBZ: # 8295 (Theophylaktos von Nikomedeia).

37 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 3, p. 91,12-18: Ἐν τοῖς γὰρ χρόνοις Ἀρτεμίου τοῦ καὶ Ἀναστασίου τοῦ Αὐγούστου, ἔτι πρώτῳ τῆς αὐτοῦ βασιλείας, ἀπὸ δὲ κτίσεως κόσμου ἔτι ἑξακισχιλιοστῷ διακοσιοστῷ εἰκοστῷ δευτέρῳ, ἦν τις ἀνὴρ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀναγνωρισθεὶς, οὐ τῶν ἐπιδόξων ἐν ἀξιώματι οὐδὲ τῶν ἐξ ἀσεβείας τῷ πλούτῳ κομῶντων περίβλεπτος ἀλλὰ τῶν ἐν αὐταρκείᾳ βιούντων, ἀποστολικῶς εἰπεῖν, καὶ ἐκ τῶν ἰδίων χειρῶν τοῦ ἔργου τρεφόμενος ἐξ ὧν καὶ τοῖς ἐνδεέσι μετεδίδου κατὰ τὸ ἐπαρκοῦν.

38 Man beachte bei diesem Absatz, insbesondere am Beginn, daß er einem Eintrag in eine im annalistischen Schema gehaltene Chronik sehr ähnlich ist, vgl. etwa Theophanes.

39 Anastasios II. (713–715), vgl. PMBZ: # 236.

40 A. M. 6222 = 1. Sept. 713 – 31. Aug. 714 der byz. Ära, vgl. Auzépy, Étienne 182 Anm. 11.

weil er sich von seiner eigenen Hände Arbeit ernährte und das, was er erübrigen konnte, den Bedürftigen spendete.“ Diese Darstellung erscheint ungewöhnlich. In der Manier der Chronisten wird hier mit protokollarischer Akribie ein Ereignis datiert, daß darin besteht, daß ein einfacher Mann in Konstantinopel lebte. Auch fragt man sich, was diese ausführliche Datierung an dieser Stelle soll, denn sie betrifft ja nicht direkt die Geburt des Heiligen, sondern gibt einen Zeitpunkt vor seiner Geburt an, nämlich das Jahr 713/14, während Stephanos der Jüngere wohl im August 715 geboren wurde⁴².

Wird bereits durch die ausreichenden Spenden an die Bedürftigen nahegelegt⁴³, daß es sich bei dem „armen Handwerker“ um einen Topos handelt, so ist dieser im Anschluß sogar noch besser nachzuweisen⁴⁴: „Dieser nun (sc. der Vater des Stephanos) wohnte an dem abschüssigen Abschnitt der kaiserlichen öffentlichen Allee⁴⁵, wo das sogenannte Staurion gegründet ist. Von dort zur abfallenden Seite hin befinden sich sehr große Häuser, die ta Konsta genannt werden. In diesen wohnte der gottgeliebte Mann mit der an Sitten und Charakter gleichartigen Frau.“ Bereits die Wohngegend, an einer großen Prachtstraße und beim Staurion⁴⁶, vor allem aber die Wohnstätte, die Paläste ta Konsta⁴⁷, untergraben endgültig die Glaubwürdigkeit der Nachricht, der Vater des Stephanos sei ein einfacher Handwerker oder Handarbeiter gewesen. Diesen Eindruck versucht der Verfasser der Vita durch die Verwendung des Topos von den armen und einfachen Eltern zwar zu erwecken, indes deuten alle anderen Informationen und Umstände – die Erwähnung im Zusammenhang mit einer möglicherweise aus einer Chronik stammenden, annalistischen Datierung, die reichlichen Spenden an die Bedürftigen sowie die Wohngegend und besonders die Wohnstätte – darauf hin, daß der Vater des Stephanos eigentlich aus gehobenem Stand kam⁴⁸. Damit erweist sich die Behauptung der Vita, der Vater des Stephanos habe zu denen gehört, „die eher in Genügsamkeit und Einfachheit leben“, als Topos⁴⁹.

41 Vgl. 2 Kor 9. 8; 1 Tim 6. 6.

42 Vgl. zu diesen Fragen auch PMBZ: # 7012 (Stephanos der Jüngere).

43 Es sei denn, man wollte die Gaben an die Bedürftigen hier als Topos verstehen, dann könnte man die armen und einfachen Eltern gelten lassen. Siehe aber noch im folgenden.

44 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 3, p. 91,19-22: Ἦν δὲ οὗτος οἰκῶν πρὸς τὸ τῆς βασιλικῆς δημοσίας λεωφόρου πρᾶνές ἐν ᾧ ἀνίδρυται καὶ ἐπιλέγεται τὸ Σταυρίον, ἐξ οὗπερ πρὸς τὸ κάταντες μέρος εἰσὶν εὐμεγέθεις οἰκίαι προσαγορευόμεναι τὰ Κώνστα· ἐν αἷς οἰκοῦντος τοῦ θεοφιλοῦς ἀνδρὸς μετὰ γυναικὸς ὁμοιοτρόπου, ...

45 Zu diesem scheinbaren Widerspruch und zu der Frage, welche der großen Prachtstraßen Konstantinopels hier gemeint sein könnte, vgl. Auzépy, Étienne 182 Anm. 12.

46 Vgl. Auzépy, Étienne 182 Anm. 13; Berger, Patria 316–318. 487.

47 Vgl. Auzépy, Étienne 182 Anm. 14; Berger, Patria 230–232. 473f.; Pratsch, Theodoros 21 Anm. 29.

C. Durchschnittliche Eltern

Schließlich können die Eltern auch das Mittelmaß, den Durchschnitt, die Normalität repräsentieren. In dieser Variante des Topos vom Elternhaus wird betont, daß die Eltern des Heiligen – nach einem der biblischen Sprüche (Spr 30. 8-9) – weder zuviel hatten, noch aber bedürftig waren und jemandem zur Last fielen.

Ein schönes Beispiel dafür findet sich in der Beschreibung der Eltern der heiligen David, Symeon und Georgios (BHG 494)⁵⁰. Dort heißt es über die Eltern der Heiligen: „Sie stammten aus nicht unbedeutendem Geschlecht (wenn es auch die Männer Gottes nicht nötig haben, sich an irdische Güter und Herkunft zu halten!), doch waren sie gerade im Hinblick auf die Tugend sehr herausragend, wenngleich sie darin hinter ihren Kindern zurückstanden. Ihr Leben war wie das durch Salomo⁵¹ erflehte, sowohl selbstgenügsam als auch so vermögend, daß sie nicht durch Bedürftigkeit denen eine Last waren, die ihnen nahe standen. Sie erhoben sich nicht aufgeblasen durch die Menge ihres Reichtums über ihre Nächsten, sondern strahlten großartig durch ihre Frömmigkeit hervor.“

48 Vermutlich sollte durch die Verwendung des Topos gerade die Tatsache, daß der Vater des Stephanos aus höherem Stand, ein kaiserlicher Würdenträger, Senator o. ä. war, verschwiegen werden. Wenn er in kaiserlichen Diensten stand, ist es nämlich wahrscheinlich, daß er unter den ikonoklastischen Kaisern, zumindest unter Leon III., vielleicht auch unter Konstantin V. (er starb vor 746, vgl. PMBZ: # 2389), diente, was nicht gut in die Vita eines, wenn nicht gar des ikonodulen Märtyrers und Hl. passen würde. – Wir kennen ähnliche Versuche, den hohen Stand des Vaters eines Heiligen unter ikonoklastischen Kaisern dadurch zu entwerten und umzudeuten, daß ein (vermutlich fiktiver) Konflikt zwischen dem Vater und dem Kaiser eingeführt wird; vgl. Pratsch, in: Patriarchen 109–112; PMBZ: # 5301 (Patriarch Nikephoros I. von Kpl.) und # 7235 (Patriarch Tarasios von Kpl.). Vgl. auch Pratsch, Theodoros 17–67 (zu den Eltern und der Familie des Theodoros Studites).

49 Weitere Beispiele: Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 2, p. 297,5-7; Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) 105,3-15 (vgl. dazu PMBZ: # 4279); Vita Eustratii (BHG 645) cap. 3, p. 369,12; Vita Lazari Galestiotae (BHG 979) cap. 2, p. 509. – Auch in Kurzviten: Synax. Cpl. 293/94,40f. (Thomas Dephurkinos).

50 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 2, p. 213,3-11: γένους μὲν οὐκ ἄσημοι (εἰ καὶ τοὺς κατὰ Θεὸν ἄνδρας οὐ δεῖ τῆς χαμαὶ περιέχεσθαι περιουσίας καὶ γένους), ἀρετὴν δὲ καὶ λίαν ἐπίσημοι, καὶ τῶν παίδων τὰ δεύτερα φέρωσι. Βίος δὲ τούτοις ὁ εὐκαίσιος τῷ Σολομῶντι καὶ αὐτάρκης καὶ ὅσον μήτε τῷ ἐνδεεῖ φορτικούς εἶναι τοῖς πέλας, μήτε τῷ πλήθει τοῦ πλοῦτου φυσωμένους κατεπαίρεσθαι τῶν πλησίων, ἐπὶ δὲ τῇ εὐσεβείᾳ καὶ μέγα λαμπρυνόμενους.

51 Nur Spr 10–22. 25–29 werden in der Tradition König Salomo zugeschrieben. Spr 30. 1–14 sind als Sprüche eines anderen Weisen, nämlich des Agur, des Sohnes Jakes, ausgewiesen (Spr 30. 1). Er äußert folgende Bitte: „Armut und Reichtum gib mir nicht, laß mich aber mein bescheiden Teil Speise dahinnehmen.“ Der Hagiograph hatte bei der Abfassung offenbar Spr 30. 1 nicht im Sinn und schreibt daher Spr 30. 8 fälschlich König Salomo zu.

In der Vita des Nikephoros von Milet (BHG 1338) heißt es über die Eltern⁵²: „Die Eltern nun des Heiligen, Eustathios und Maria, waren im Hinblick auf die göttliche Verehrung gottesfürchtig und rechtgläubig, im Hinblick auf die Tugend herausragend und berühmt, im Hinblick auf den Besitz genügsam – weder waren sie übermäßig reich und wegen des Überflusses hochmütig, noch mangelte es ihnen am Notwendigen – und von mitfühlendem Wesen.“

Auch in der Vita der Thomaïs von Lesbos (BHG 2454) heißt es über die Eltern, Michael und Kale⁵³: „Reichtum und Geld besaßen sie in ausreichendem Maße, weder wurden sie durch Armut gemeinsam geknechtet, noch wurden sie andererseits durch die Menge des Geldes überheblich, sondern sie folgten dem Mittelmaß, und das ist, wie ich glaube, ein deutlicher Beweis ihrer Tugend.“⁵⁴

D. Fromme Eltern

In den Heiligenviten überwiegen diejenigen Fälle, wo die Eltern als fromm, tugendhaft und gottesfürchtig beschrieben werden. Einige Beispiele sind uns bereits oben bei der Betrachtung der Topoi, die den gesellschaftlichen Stand der Eltern betreffen, am Rande begegnet. Die literarische Motivation dieser Darstellung ist relativ klar: Das Vorbild Marias und Josefs mag hier ebenso maßgebend sein wie generell das in der urchristlichen Literatur dominierende Familienbild oder allgemein der gängige Volksglaube, daß auch immer etwas von den Eltern auf die Kinder abfärbt⁵⁵. Ob es sich bei der Darstellung der frommen Eltern in den Heiligenviten um einen hagiographischen Topos handelt oder nicht, läßt sich ohne parallele Nachrichten aus anderen Quellen kaum mit Sicherheit sa-

52 Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 4, p. 136,11-13: Γονεῖς τοῖνυν αὐτῷ τὸ μὲν σέβας θεοφιλεῖς καὶ ὀρθόδοξοι, τὴν δ' ἀρετὴν λαμπροὶ καὶ περιφανεῖς· ὧν ὁ μὲν Εὐστάθιος, ἡ δὲ Μαρία ἐλέγοντο, τὴν οὐσίαν αὐτάρκεις, μὴθ' ὑπερπλουτοῦντες καὶ διὰ τὸν κόρον ἐξυβρίζοντες, μὴτ' ἐνδεῶς ἔχοντες τῶν ἀναγκαίων, τὴν προαίρεσιν συμπαθεῖς.

53 Vita Thomaïdis Lesbïae (BHG 2454) cap. 3, 234F: πλοῦτου δὲ καὶ χρημάτων ἦσαν ἔχοντες ἰκανῶς, οὔτε πενία συνδουλούμενοι οὔτ' αὐ χρημάτων βάρεσιν ἐξοιδούμενοι, ἀλλὰ τῇ μέσῃ τύχῃ προσελαυνόμενοι καὶ τῆς ἀρετῆς αὐτῶν τρανὲς ὡς οἴμαι τεκμήριον.

54 Weitere Beispiele: Vita Lucae Stylitae (BHG 2239) cap. 5, p. 200,1-4: ... ἐν συμμέτρῳ περιουσία πλοῦτου; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 282,47f. – Auch in Kurzviten, vgl. etwa Synax. Cpl. 725/726,57 (Athanasios Thaumaturgos vom Traianoskloster in Kibyrthaioton): γονέων δὲ μετρίων; 283/284,58 – 285/286,29 (Paulos Hypotaktites).

55 Mt 7, 18: Οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν, in anderen Worten wiedergegeben in der Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 4, p. 136,13f.: οὐ γὰρ καρπὸς εὐδόκιμος ἀδοκίμων ἀναβλαστάνει φυτῶν. Vgl. auch das deutsche Sprichwort: „Der Apfel fällt nicht weit vom Stamm.“ – Zu diesem Topos bei den Rhetoren der Spätantike vgl. Libanios, oratio 59, § 213f.

gen. Man kann aber überall dort von der Verwendung eines Topos ausgehen, wo es nicht wahrscheinlich ist, daß dem Verfasser der Vita irgendwelche Informationen über die Frömmigkeit der Eltern vorlagen.

Die Darstellung der Frömmigkeit der Eltern kann auf verschiedene Weise erfolgen. Am häufigsten werden sie einfach als „fromm und gottesfürchtig“ (εὐσεβεῖς, θεοφιλεῖς) bezeichnet. Es wird entweder allgemein auf ihre herausragende Tugend (ἀρετή) und ihren vorbildlichen Lebenswandel hingewiesen, oder bestimmte Aspekte ihrer religiösen Praxis werden besonders herausgehoben, wie etwa die große Zahl ihrer Gebete, ihre Enthaltensamkeit⁵⁶, ihre häufigen Kirchenbesuche oder ihre Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη)⁵⁷ und Freigebigkeit (διδόναι τοῖς πένησι)⁵⁸.

Ein ausführliches Beispiel findet sich in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744)⁵⁹, wo es zunächst heißt, daß bereits die Großeltern väterlicherseits des Theodoros fromm gewesen seien. Denn der Vater des Theodoros, Symeon, sei ein Sohn frommer Eltern gewesen (εὐσεβῶν γονέων υἱός). Symeon sei selbst in Frömmigkeit und Gottesfurcht aufgezogen worden (ἐν εὐσεβείᾳ καὶ φόβῳ θεοῦ τραφεῖς) und habe jede Form von Tugend besessen (πάσαν ἡσπάζετο ἀρετῆς ἰδέαν). Die Mutter des Theodoros, Maria, liebte die Jungfräulichkeit sehr und war einer Eheschließung gar nicht zugeneigt (ἡ δὲ παρθενίαν ἡσπάζετο μᾶλλον καὶ δυσχερῶς εἶχε περὶ τὸν γάμον), gehorchte aber schließlich ihren Eltern und heiratete Symeon. Über die Eltern des Theodoros, Maria und Symeon, ist sonst nichts weiter bekannt, über die Großeltern des Theodoros ebensowenig.

Nicht namentlich bekannt sind die Eltern des Petros von Argos. Dennoch behauptet seine Vita (BHG 1504), sie seien weithin für ihre Frömmigkeit berühmt gewesen⁶⁰.

Aber auch namentlich genannte Eltern werden häufig nur in der Vita ihrer Söhne erwähnt. Zum einen können diese Namen natürlich Erfindungen der Hagiographen sein – dies entzieht sich im allgemeinen der Überprüfung, liegt jedoch in einigen Fällen, besonders in denen „sprechender Namen“, recht nahe⁶¹. Zum anderen bleiben auch bei der Annahme realer Träger der genannten Na-

56 Dieser Aspekt steckt ja auch in dem Topos der „armen und einfachen Eltern“.

57 Vgl. dazu ThWbNT 2 (1935) 477–483.

58 Das ließ sich natürlich gut mit dem Topos der „reichen und berühmten Eltern“ verbinden.

59 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 2, p. 2f.

60 Vita Petri Argivi (BHG 1504) cap. 4,1f., p. 60 (Papaikononu); cap. 4,1f., p. 235 (Kyriakopoulos).

61 Man denke hier etwa an die Namen der Eltern des Ioannikios, Myritzikios/Myritzikos und Anastaso, die zwar auch schon in der älteren Version der Vita des Ioannikios (Petros; BHG 936) vorkommen, deren auffällige Konnotationen, „Myron“ (duftendes Salböl) und „Anastasis“ (Auferstehung), jedoch zumindest verdächtig erscheinen; s. dazu noch unten S. 70 Anm. 66.

men begründete Zweifel, ob die Hagiographen über die tatsächliche Frömmigkeit der Eltern unterrichtet waren. So werden etwa Adrianos und Konstanto, die Eltern der heiligen David, Symeon und Georgios, einzig und allein in der Vita (BHG 494) ihrer Söhne erwähnt⁶², wo sie für ihre herausragende Tugend und für ihre großartig strahlende Frömmigkeit gerühmt werden. Weitere Beispiele für „fromme Eltern“ lassen sich ohne Mühe finden⁶³.

E. Unfromme Eltern

Als Pendant zum Topos der frommen Eltern findet sich in den Viten – freilich viel seltener – auch die Darstellung unfrommer Eltern. Dieser Topos hat verschiedene Facetten: Zum einen dürfte dieses Motiv auf Vorbilder in Viten oder Märtyrerberichten aus der Spätantike zurückgehen, als die Wahrscheinlichkeit noch größer war, daß der Heilige einem heidnischen Elternhaus entstammte und sich dann im Kontrast zu seiner Herkunft zum Christen, Märtyrer oder Heiligen entwickelte. Diese Wahrscheinlichkeit ist im hier betrachteten Zeitraum nicht mehr so groß; dennoch findet sich dieser Topos in modifizierter Form, wobei der Heilige nun entweder aus einem nichtchristlichen (also jüdischen, heidnischen oder muslimischen) oder aber nicht orthodoxen (also häretischen) Elternhaus stammte. Zum anderen begegnet auch die Darstellung eines unfrommen und sündigen Vaters. Es wird dabei zumeist noch der Gegensatz zwischen Mutter und Vater unterstrichen: Die Mutter des Heiligen war – wie Maria – rein und makellos, der Vater aber hing den weltlichen Freuden an.

Beiden Darstellungen gemeinsam ist die Tatsache, daß die Entwicklung des Heiligen im Kontrast zu seinem Elternhaus oder Vater erfolgt und dies seiner Heiligkeit einen größeren Glanz verleiht: Obwohl er aus einem unfrommen Elternhaus stammte bzw. einen sündigen Vater hatte, fand er dennoch seinen Weg zu einem heiligmäßigen Leben!

62 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) 213,6-11.

63 Weitere Beispiele: Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 4, p. 136 (Eltern, Maria und Eustathios, sonst nicht bekannt); Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 149,5-10 (nur die Mutter betreffend, der Vater war bereits verstorben); Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 1, p. 3,5-25 (die Mutter Martha ist besonders fromm, will eigentlich Jungfrau bleiben und nicht heiraten); Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) 44,19-21 (die Mutter wird als fromm bezeichnet, obwohl der Verfasser kurz zuvor [44,15f.] festgestellt hat, daß er über die Eltern nichts wisse, nicht einmal ihre Namen); Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 142,13-15 (s. dazu auch Pratsch, in: Patriarchen 109–112); Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 2, p. 2,13f.; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,4-7, p. 144; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 868C; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 282,47f.

Bisweilen wird diese Tatsache sogar ausgesprochen. In der Vita des Juden Konstantinos (BHG 370) wird zunächst die Herkunft aus einem jüdischen Elternhaus erwähnt⁶⁴: „Dem Geschlecht nach stammte er von den Hebräern, denen von alters her das hinderliche Dunkel des Unglaubens nicht gestattet hatte, Christus, den erwarteten Heiland, anzunehmen.“ Im Anschluß erläutert der Verfasser ausführlicher, warum er deshalb die Entwicklung Konstantins zu einem heiligen Mann für um so bemerkenswerter hält: „Daher scheint mir der Mann ganz besonders der Verehrung würdig und des Lobes wert zu sein, weil er von solchen Leuten abstammte und durch seinen noch so jugendlichen Verstand selbst und ohne fremde Hilfe sein eigenes Heil bewirkte. Er war ein untrüglicher Richter der Wahrheit und hatte keineswegs durch elterliche Hilfe die Annahme des rechten Glaubens erlangt. Diejenigen nämlich, die von gläubigen Eltern abstammen, werden bereits als kleine Kinder in dieser Gesinnung unterwiesen und, gleichermaßen der elterlichen Unterweisung und Formung nachgebend, haben sie diese Anleitung und Ausbildung zum Edlen vom zarten Kindesalter an zum Beistand. Diejenigen aber, die gänzlich fremd und unerfahren sind, werden eher noch gegen den Glauben beeinflusst und von den Eltern selbst in der andersartigen Lehre unterwiesen. Sobald sie, mit der Urteilskraft des Verstandes die Gegebenheiten abwägend, den besseren Teil der Gottesfurcht gewinnen, diesem von ganzem Herzen sich anschließen und von dem anderen sich abwenden, dürften sie in ganz besonderer Weise das Beste und Annehmbarste sowohl Gott als auch jeder gottgeliebten Seele auf ziemliche Art darbringen. Sie werden mit Recht bewundert, weil sie das Gute durch verständiges Urteil und nicht ohne Prüfung für sich erwarben.“ Der Verfasser gibt also der Auffassung Ausdruck, daß die Tatsache, daß Konstantin aus einem nichtchristlichen (jüdischen) Elternhaus stammte, seine Heiligkeit noch erhöhe.

64 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 2, p. 629B-C: τὸ δὲ γένος εἴλκεν ἐξ Ἑβραίων, οἷς ἀνέκαθεν τὸ τῆς ἀπιστίας ἀντιφάττων σκότος δέξασθαι Χριστὸν τὸν προσδοκώμενον σωτῆρα οὐ συγκεχώρηκεν. Ὅθεν μοι καὶ μᾶλλον σεμνὸς ὁ ἀνὴρ καὶ τοὺς ἐπαίνους ἄξιος ἀναδέχεσθαι, ὡς ἐκ τοιούτων φῦς ἐννεάζονται κομιδῇ τῷ φρονήματι αὐτοῦργὸς τῆς οἰκείας γέγονε σωτηρίας, κριτῆς τῆς ἀληθείας χρηματίσας ἀδιάψευστος καὶ μηδὲν κεκτημένος ἐκ γονικῆς βοηθείας τὸ πρὸς τὴν ὀρθὴν συνεπλαμβανόμενον πίστιν· οἱ μὲν γὰρ πιστῶν προερχόμενοι γονέων ἐκ βρέφους αὐτοῦ στοιχειωθέντες τὸν τρόπον καὶ ταῖς γονικαῖς ὁμοῦ τε διδασκαλίαις καὶ διατυπώσεσιν εἰκόντες ἔχουσιν πρὸς τὸ καλὸν αὐτὴν τε τὴν ἀγωγὴν βοηθὸν καὶ τὴν ἐξ ἀπαλῶν ὀνύχων στοιχειώσιν· οἱ δὲ γε ξένοι πάντη καὶ ἄγευστοι, μᾶλλον δὲ καὶ τοῖναντίον ἀντιπολιτευθέντες τῇ πίστει καὶ παρ' αὐτῶν τῶν φύντων τὴν ἀλλοτρίαν διδασκόμενοι δόξαν, ἐπειδὴν τῷ κριτηρίῳ τοῦ νοῦ τὸ παρὸν ταλαντεύσαντες τὸ κρεῖττον ἔλυνται τῆς εὐσεβείας μέρος καὶ τοῦτ' προσθεῶσι θερμῶς χαίρειν φράσαντες τοῖς ἐναντίοις, οὗτοι μάλιστα τὸ ἄριστόν τε καὶ εὐαπόδεκτον Θεῷ τε καὶ πάσῃ θεοφιλεῖ ψυχῇ δικαίως ἀπενέγκοιντο, τῷ ἐχέφρῳ κρίσει μᾶλλον ἄλλ' οὐκ ἀδοκιμάστως ἐλέσθαι τὸ ἀγαθὸν εἰκότως θαυμαζόμενοι.

Auch in der Vita des Ioannikios in der Version des Sabas (BHG 935) findet sich der Topos von den „unfrommen Eltern“. Dort heißt es⁶⁵: „Dessen Vater hieß Myritzikos und die Mutter Anastaso, wie ich glaube, in nicht unpassender Weise⁶⁶. Diese sollten nämlich, obwohl sie selbst im Dornengestrüpp und todbringenden Geruch der Gottlosigkeit zusammen lebten und wandelten, eine üppig blühende und angenehm duftende Rose hervorbringen, den Gerechten, der durch seinen frommen Wohlgeruch des Lebens zum Leben, um es mit dem Apostel zu sagen⁶⁷, die Willigen ansprach und vom Sturz in die Sünden zur Auferstehung der Erkenntnis des Herrn Jesus hinaufführte.“ Die Eltern des Ioannikios lebten also laut Sabas „im Dornengestrüpp und todbringenden Geruch der Gottlosigkeit“, sie werden folglich als „unfromm“ dargestellt. Was genau damit gemeint ist, enthüllt der Verfasser erst weiter unten in der Vita, wo er erklärt, Ioannikios habe zusammen mit seinen Eltern der christusfeindlichen Häresie der Ikonomachen (Ikonoklasten) angehangen⁶⁸. Sabas behauptet also, Ioannikios käme aus einem häretischen (nämlich ikonoklastischen) Elternhaus, habe dann aber selbst seinen Weg zur Orthodoxie (nämlich zur Ikonenverehrung) gefunden.

Daß es sich bei der Darstellung der „unfrommen Eltern“ durch Sabas um einen Topos handelt, zeigt ein Blick auf die ältere Version der Vita⁶⁹ aus der Feder des Petros (BHG 936)⁷⁰. Dort werden ebenfalls zunächst – in fast wörtlicher Übereinstimmung mit BHG 935 – die Namen der Eltern (Vater hier: Myritzikos) angegeben, im Anschluß jedoch heißt es: „Diesen wurde der am Tage leuchtende Stern und die alles überstrahlende Sonne, der berühmte Ioannikios, geboren. Und nachdem er in frommer Weise (εὐσεβῶς!) entwöhnt worden ist, das

65 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 2, p. 333B: Ὁ τούτου δὲ πατὴρ ἐκέκλητο Μυριτζικός καὶ ἡ μήτηρ Ἀναστασῶ, ὡς οἶμαι, οὐκ ἀπεικότως· ἔμελλον γάρ, ὡς ἐν ἀσεβείας ἀκάνθη καὶ ὄσμη θανατοποιῶ αὐτοὶ ἐκείνοι συζῶντες καὶ συστρεφόμενοι, ῥόδον εὐθαλῆ καὶ μυρίπνοον ἀναβλαστάνειν τὸν δίκαιον ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν τῇ τῆς εὐσεβείας ὄσμη, ἀποστολικῶς εἰπεῖν, τοὺς θέλοντας προσκαλοῦμενοι καὶ ἐκ πτώσεως ἀμαρτιῶν εἰς ἀνάστασιν τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ ἐφελκόμενοι.

66 Die Bemerkung bezieht sich auf die Namen der Eltern; man beachte das Wortspiel: Μυριτζικός – (μύρον) – μυρίπνοος und Ἀναστασῶ – ἀνάστασις.

67 2 Kor 2. 14–16.

68 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 2, p. 334A-B: (sc. Ioannikios) τῇ δὲ εἰκονομάχῳ αἰρέσει, Θεοῦ καὶ τῆς Ἰησοῦ οἰκονομίας ἐχθρῶ, σὺν τοῖς αὐτοῦ γενιήτορσιν ἐνεχόμενος.

69 Vgl. dazu D. F. Sullivan, in: Byzantine Defenders 245.

70 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 4, p. 386B-C: Ὁ δὲ γε πατὴρ αὐτοῦ Μυριτζικός ἐκέκλητο, ἡ δὲ μήτηρ Ἀναστασῶ. Ἐκ τούτων οὖν γεννᾶται ὁ ἡμερινὸς ἀστήρ καὶ ὀλοαμπῆς ἥλιος, ὁ κλεινὸς οὗτος Ἰωαννίκιος. Καὶ εὐσεβῶς ἀπογαλακτισθεὶς καὶ τὴν ἔφηβον νηπιότητα ὑπερβάς καὶ εἰς νεανίσκου ἡλικίαν ἐλληκῶς στρατοποιεῖται μὲν ἐν πρώτοις καὶ κατατάττεται ὑπὸ τὸ θεοφύλακτον τάγμα τῶν ἐσκουβίτων ἐν βάνδῳ ὀκτωκαιδεκάτῳ.

Knabenalter durchschritten und das Alter eines jungen Mannes erreicht hat, geht er zunächst zum Militär und wird dem gottbeschützten Tagma der Exkubiten zugeteilt, im 18. Bandon.“ Petros verrät also, was das Elternhaus und die frühe Kindheit des Ioannikios angeht, kaum nähere Einzelheiten. Immerhin fällt der Begriff der frommen Lebensweise, sonst aber wird dieser Lebensabschnitt des Heiligen zügig durchschritten; der Ikonoklasmus wird an dieser Stelle nicht erwähnt. Dem geübten Hagiographen Sabas⁷¹ war das anscheinend nicht genug, deshalb führt er, neben anderen rhetorischen Anreicherungen⁷², hier den Topos der „unfrommen Eltern“ ein. Es darf angenommen werden, daß beide Autoren, sowohl Petros als auch Sabas, über die tatsächliche Frömmigkeit und religiöse Praxis der Eltern des Ioannikios nicht das geringste wußten⁷³. Petros löste das Problem, indem er die Situation der Eltern im wesentlichen übergang, attestierte ihnen aber zumindest pauschal eine fromme Lebensweise, Sabas füllte diese Lücke mit rhetorischem Zierat und dem Topos der „unfrommen Eltern“⁷⁴.

Eine verknappte Form dieses Topos ist wohl auch in der Darstellung der Eltern in der Vita des Prokopios Dekapolites (BHG 1583) zu sehen, wenn es dort heißt, daß die Eltern des jungen Prokopios diesen von Kindheit an in der Bildung der Hellenen (also der Heiden) unterwiesen hätten⁷⁵.

Abgesehen vom bisher betrachteten Topos eines „unfrommen Elternpaares“ findet sich der Topos der „unfrommen Eltern“ auch in Gestalt des „unfrommen Vaters“, der im Kontrast zur frommen Mutter dargestellt wird⁷⁶.

71 Vgl. dazu PMBZ: # 6447 (Sabas).

72 Man denke etwa an das schon erwähnte Wortspiel auf die Namen der Eltern; auch im weiteren Verlauf der Vita finden sich noch Zutaten des Sabas, so etwa die Darstellung des Ioannikios als Schweinehirten bis zum Alter von 16 Jahren, vgl. Vita Ioannicii (BHG 936; Sabas) cap. 2, p. 333C – 334A. Diese Darstellung paßt sehr gut zu den „unfrommen“ Eltern: Sie verwehren ihrem Sohn auch noch die Bildung.

73 Es dürfte kaum anzunehmen sein, daß Ioannikios solche Fragen zum Gegenstand von Gesprächen mit seinen Jüngern machte. Schon allein die Absage des Asketen an die Bande des Blutes mußte dies unpassend erscheinen lassen. Ferner bleibt zweifelhaft, ob die Eltern überhaupt eine dezidierte Haltung zur Frage der Ikonenverehrung einnahmen.

74 Literarisch ist das nicht ungeschickt, denn die „unfrommen Eltern“ unterstreichen bei Sabas das der Vita innewohnende Motiv des Wandels (vom Saulus zum Paulus): Bei Petros erfolgt der Wandel des Ioannikios vom bodenständigen Militär zum weltabgewandten Asketen. Bei Sabas findet dieser Wandel jedoch noch Parallelen auf anderen Ebenen. Ioannikios wandelt sich hier nicht nur vom Militär zum Asketen, sondern auch vom Häretiker zum Orthodoxen, vom Schweinehirten zum Weisen.

75 Vita Procop. Decapol. (BHG 1583) cap. 2,2f., p. 313: ἐκ παιδόθεν τὴν τῶν Ἑλλήνων παιδείαν διδάξαντες. Hier freilich schon eng mit dem Bildungstopos verknüpft, s. dazu unten Kap. 3: Kindheit und Jugend, S. 81–108.

76 So bereits vorbildlich in Augustinus' Confessiones: heidnischer Vater Patricius, christliche Mutter Monica.

Beispielsweise heißt es in der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) über die Eltern des Heiligen namens Sergios und Maria⁷⁷: „Von ihnen sorgte sich der Vater um die fleischliche Eitelkeit und kümmerte sich wenig um die Angelegenheiten des Heils, die Mutter aber rüstete sich zu frommer Lebensweise, zog den aus ihr gewachsenen Zweig zu ähnlicher Lebensweise auf und ließ ihn so zu einem fruchtbaren Stamm werden.“⁷⁸

§ 3. Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet

Die Geburt des Heiligen kann zu Beginn seiner Vita auch ohne jeden Schmuck berichtet werden⁷⁹. Recht verbreitet ist in diesem Zusammenhang jedoch ein Motiv, das sich eng an die alttestamentarische Überlieferung der Geburt des Samuel⁸⁰ nach Kinderlosigkeit und Gelübde seiner Mutter Hanna anlehnt⁸¹. Diesem Vorbild nachgebildet enthält der Topos „Geburt nach Gebet“ folgende Elemente: Kinderlosigkeit der Mutter⁸², Gebet und Gelübde der Mutter, das Kind

77 Vita Gregorii Decapol. (BHG 711) cap. 1,5-8, p. 61f.: Ὦν ὁ μὲν πατήρ περὶ τὴν σαρκίνην ἐπτόητο ματαιότητα μικρὰ περὶ τῶν σωτηρίων φροντίζων συναλλαγμάτων, ἡ δὲ μήτηρ ἐπ' εὐσεβείᾳ τρόπων ἑαυτὴν καθοπλίσασα καὶ τὸν ἐκ ταύτης κλάδον ἐφ' ὁμοίοις τρόποις αὐξήσασα εὐκαρπίας στέλεχος διεδέδρωσεν. – Übersetzung von M. Chronz.

78 Weitere Beispiele: Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 3, p. 3f.: die Mutter Maria ist eine Prostituierte (τῶν ἑταιρίδων), der Vater Kosmas ein „bedeutender Mann“, ein kaiserlicher Bote, vielleicht Apokrisiarios (ἐκτελεῖν ἀποκρίσεις τοῦ βασιλέως), der aber sowohl durch sein Verhalten als auch durch die Tatsache, daß er bei den Spielen im Hippodrom zu den Kamelakrobaten gehört haben soll (τὸν ἐν ἵπποδρομίῳ εὐδοκμήσαντα ἐν τῇ τῶν καμηλοπήδων τάξει), abgewertet und als „unfromm“ gezeichnet wird; Vita Bacchi iun. (BHG 209) p. 66f.: der Vater ist christlicher Herkunft, tritt aber zum Islam über und erzieht seine sieben Söhne als Muslime, die Mutter hält jedoch heimlich am christlichen Glauben fest und beeinflusst auch ihre Söhne in dieser Richtung. – In syrischer Überlieferung: Vita Maximi Confessoris (syr.) cap. 1, p. 314 (verfaßt von Georgios/Gregorios von Resh'aina: Cod. BM Add. 7192, fol. 72–78; 7./8.Jh.; übers. und komm. von Brock, in: AnBoll 91 [1973] 299–346): Sohn eines samaritanischen Vaters und einer persischen Sklavin; diese Version steht in krassem Gegensatz zur griechischen Überlieferung, nach der Maximus einer hochrangigen Familie aus Konstantinopel entstammte; vgl. dazu PMBZ: # 4921 (Maximos Homologetes).

79 Vgl. Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,7, p. 144 (ἔτεκον οὖν τὸν μακάριον), und andere Viten, vor allem die Kurzviten in den Synaxaren und Menologien.

80 1 Sam 1, vgl. dazu Bieler, Theios aner II, 12f.; die Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 6, p. 10,11 gibt hier noch die Vorbilder Isaak und Ioannes (der Täufer).

81 Vgl. auch Berger, Gregorios 346; Kazhdan, Hagiography and Sex 133; zu diesem Motiv in der autobiographischen Literatur vgl. Hinterberger, Autobiography and Hagiography 156 und 158.

82 Zu Kinderlosigkeit in der griechischen Mythologie vgl. RE I,1 952–956, s. v. „Aigeus 1“.

Gott zu weihen, Geburt des Kindes. Dieser Topos soll die besondere Gottgeweihtheit des Heiligen vom Mutterleib an unterstreichen⁸³.

Die typische Form dieses Topos findet sich beispielsweise in der Vita des Daniel Stylites (BHG 489)⁸⁴. Die Mutter ist unfruchtbar und daher den Schmähungen ihres Mannes und ihrer Verwandten ausgesetzt. Eines Nachts betet sie daher heimlich zu Gott, daß er ihr ein Kind schenken möge. Während des anschließenden Schlafs hat sie eine Vision, und wenige Tage später empfing sie den bereits genannten Heiligen, also Daniel⁸⁵, den sie dann zur Welt brachte.

Der Topos findet auch in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) Verwendung und wird dort über ein ganzes, längeres Kapitel hin traktiert⁸⁶. Dort heißt es unter anderem, daß die Eltern lange Zeit kinderlos geblieben seien, aber nicht aufgehört hätten, durch Fasten und Gebete die göttliche Frucht zu erleben, die ihnen geschenkt werden solle zum Erhalt des Geschlechts. Der Wunsch erfüllt sich jedoch nicht sogleich. Schließlich modifizieren die Eltern ihren Wunsch, so daß sie nun nicht mehr einen Stammhalter ihres Geschlechts, einen Erben ihrer Güter und eine Stütze im Alter erleben, sondern versprechen, ihren Sohn Gott zu weihen. Da nun wird ihr Wunsch erhört und die Fesseln der Unfruchtbarkeit gelöst, die Frau wird nunmehr schwanger und zwar mit einem Sohn, nämlich Georgios.

83 Vgl. Berger, Gregorios 344. Ausgesprochen wird dieser Gedanke beispielsweise in der Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 148,19-22, wo es heißt, daß der Herr, der das Leben eines jeden Menschen im voraus bestimme, um die besondere Berufung seines Dieners Alypios zu den göttlichen Dingen ans Licht zu bringen, dessen Leben „vom Mutterleib an durch Gesichte und Zeichen gesegnet habe“ (ὁ Κύριος ἐξ αὐτῆς τῆς μητρῶας νηδύος εὐλόγησεν ὄπτασις τισὶ καὶ σημείοις, ἐμφαίνων τὴν τοῦ οἰκείου θεράποντος ἐπὶ τὰ θεϊότερα προκοπὴν καὶ ἐπίδοσιν); ausführlich erläutert auch in der Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 6, p. 10,9 – 11,13; Stephanos der Jüngere wird in Vita Stephani iun. (BHG 1666) als ὁ ἐκ βρέφους ἱερός (cap. 7, p. 96,2), ἱερώτατος παῖς (cap. 8, p. 97,7) u. ä. bezeichnet.

84 Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 2, p. 2,14 – 3,14: στειρίας ὑπαρχούσης ... ὀνειδιζομένης παρὰ τοῦ ἀνδρὸς καὶ τῶν συγγενῶν.

85 Ebendort: καὶ οὐ πολλῶν ἡμερῶν διελθουσῶν, συνέλαβεν τὸν προλεχθέντα ὄσιον ἄνδρα.

86 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 4, p. 5,14 – 7,15: ἄπαιδες δὲ τὸ πλείστον διατελοῦντες, οὐκ ἐπαύοντο νηστείας καὶ δεήσεσι τὸ θεῖον ἐκλιπαρεῖν καρπὸν αὐτοῖς εἰς διαδοχὴν χαρισθῆναι τοῦ γένους ... ἐκ συμφωνίας ὡσπερ τὴν αἴτησιν ἤμειψαν καὶ οὐκέτι τοῦ γένους διάδοχον οὐδὲ τῶν ὑπαρχόντων κληρονόμον οὐδὲ γήρους βακτηρίαν ἤτοῦνο λαβεῖν, ἀλλ' εἰ δοθείη αὐτοῖς παῖς, δώσουσιν αὐτὸν δοτὸν ἐνώπιον Κυρίου, παραστήσουσιν αὐτὸν ἀνάθημα ἱερὸν Θεῷ τῷ δεδωκότι ... ὃ τὸ θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ποιῶν καὶ τῆς δεήσεως αὐτῶν εἰσακούων τὰ τῆς στειρώσεως θεῖω νεύματι δεσμὰ διέρρηξεν. Der Topos wird hier nicht bündig vorgetragen, sondern durch rhetorische Einschübe, biblische Vergleiche (mit Sara [Gen 18] und Hanna [s. oben] und Elisabeth [Lk 1. 7]), gedankliche Abschweifungen und Wiederholungen in die Länge gezogen.

In etwas abgewandelter Form findet sich dieser Topos auch in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744)⁸⁷. Die Variation besteht in diesem Falle darin, daß die Mutter des Theodoros bereits eine Tochter zur Welt gebracht hatte, jedoch bisher keinen Sohn. Darüber war sie nun sehr betrübt, ging deswegen häufig in die Kirche, setzte sich auf den Fußboden, fastete und flehte zu Gott, ihr ein männliches Kind zu schenken, das sie dann wiederum Gott weihen wolle. Nach weiteren Gebeten zu Christus, dessen Jüngern und zum heiligen Theodoros⁸⁸ sowie nach einer Vision, in der der heilige Theodoros und der Apostel Paulos erschienen waren und letzterer ihr die baldige Geburt eines Sohnes verkündet hatte, wurde sie schließlich schwanger und brachte, als die Stunde gekommen war, einen Sohn zur Welt.⁸⁹

§ 4. Verkündigung (*euangelismos, annuntiatio*)

An das Lukasevangelium und die Mitteilung der Empfängnis und Geburt Jesu an Maria durch den Engel Gabriel (Verkündigung Mariä)⁹⁰ angelehnt, aber ebenso eingebettet in eine ältere Tradition⁹¹, erscheint ein Topos, der hier als „Verkündigung“ (*εὐαγγελισμός, annuntiatio*)⁹² bezeichnet wird⁹³. Als Vorbilder kämen

87 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 2–4, p. 3–4: ἡ μὲν οὖν Μαρία ... ἐπὶ χρόνοις δέ τισι συνοικοῦσα τῷ ἀνδρὶ θυγατρὸς μὲν μίας μήτηρ ἐγεγόνει, ..., ἄρρενα δὲ παῖδα οὐκ ἔτυχε κτήσασθαι ... δεήσεσσι τε καὶ εὐχαῖς τὸν Θεὸν ἱκετεύουσα δοθῆναι αὐτῇ ἄρρενα παῖδα, ὃν πάλιν αὐτῇ δοτὸν προσᾶξει Θεῶ ... τοῦ χρόνου δὲ ἤδη τῶν ὠδίνων συντελεσθέντος τίκτει ἡ γυνὴ (hier nicht kompakt erzählt, sondern u. a. durch den Topos der „Verkündigung“ unterbrochen).

88 Es handelt sich um den Großmartyrer Theodor (mit dem Beinamen Teron, Märtyrer unter Maximianus Anfang des 4. Jh.s), vgl. ODB 3, 2048f. s. v. „Theodore Teron“, LCI 8, 447–451 (mit jeweils weiterer Literatur); Delehaye, Saints militaires 11–43. 127–150. 183–201.

89 Weitere Beispiele: Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 4–6, p. 92,1 – 94,26 (die Mutter des Stephanos hatte allerdings zuvor bereits zwei Töchter geboren); Vita Gregentii (BHG 705) p. 39, Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,8–16, p. 69; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) 44,19 – 46,8 (hier klarer Topos: Erst gesteht der Verfasser zu [44,15f.], daß er über die Eltern nichts wisse, nicht einmal ihre Namen, dann berichtet er diese Einzelheiten!); Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) cap. 4, p. 862E (knapp); Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 2, p. 2,14–18; Vita Thomaïdis Lesbiae (BHG 2454) cap. 4–5, 234F–235E. – Ebenso in einigen Kurzviten in den Synaxaren und Menologien, etwa in der Kurzvita der Theodora von Kaisaris (BHG 2424m), in: Synax. Cpl. 354,19–24 (29. Dezember): Nach langer Zeit der Kinderlosigkeit betet die Mutter (Theodora) zur hl. Anna, wird daraufhin schwanger und bringt eine Tochter (Theodora von Kaisaris) zur Welt. Zu Theodora von Kaisaris cf. PMBZ: # 7283. – Ebenso bereits in älteren Viten: Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 2, p. 2,14 – 3,13.

90 Lk 1. 26–38.

91 Vgl. dazu Bieler, Theios aner I, 24–28.

92 Vgl. auch ThWbNT 2 (1935) 705–734, s. v. „εὐαγγελίζομαι“.

ferner aus dem Lukasevangelium die Verkündigung der Geburt Johannes des Täufers⁹⁴ und aus dem Pentateuch die Verkündigung der Geburt des Isaak⁹⁵ in Betracht, jedoch wird in beiden Fällen die Geburt nicht der Mutter, sondern dem Vater (Zacharias bzw. Abraham) verkündigt. Der Topos ist häufig in den Topos „Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“ integriert, wobei die „Verkündigung“ dann üblicherweise zwischen dem Kinderwunsch und der Geburt erfolgt; er kann aber auch eigenständig auftreten.

Eine zeitgenössische Ansicht zur Frage der Verkündigung äußert der Verfasser der Vita des Styliten Alypios (BHG 65), wenn er bemerkt⁹⁶: „Wen der Herr im voraus kannte und vorbestimmt hatte, den segnete er vom Mutterleib selbst an durch gewisse Erscheinungen und Zeichen, um so die Neigung zu den göttlicheren Dingen und die größere Gabe aufzuzeigen.“ Dies zeigt, daß man die Vorankündigung (Verkündigung) des Heiligen noch vor seiner Geburt (nach dem Vorbild Jesu und älterer Vorbilder) allgemein für ein Zeichen der Heiligkeit hielt, das daher einen angemessenen Platz in der Narratio einer Heiligenvita beanspruchen konnte.

In diesem Sinne äußert sich auch Ignatios Diakonos in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668)⁹⁷, wenn er eingangs des dort breit ausgearbeiteten Verkündigungstopos feststellt, daß es unwürdig wäre, die noch vor der Geburt des Heiligen bewirkten göttlichen Vorzeichen zu übergehen.

Die Verkündigung besteht zum einen in der Mitteilung der künftigen Schwangerschaft und Geburt, zum anderen in der Offenbarung der besonderen Heiligkeit und Gottgeweiheit des noch ungeborenen Kindes. Dabei kann entweder das eine oder das andere oder beides zusammen verkündigt werden. Die Verkündigung erfolgt nach dem genannten Vorbild im allgemeinen an die Mutter des Heiligen. In einigen wenigen Fällen wird die Offenbarung beiden Eltern oder auch Dritten zuteil. Die Verkündigung kann auf verschiedenem Wege erfolgen, einmal etwa allgemein „durch gewisse Erscheinungen und Zeichen“, zum anderen etwa durch eine regelrechte Verkündigung, also die Mitteilung an die Mutter durch ältere Heilige oder Apostel, oder etwa durch eine Stimme „von oben“⁹⁸, also durch eine direkte Mitteilung Gottes. Öfters wird im Zuge des Verkündigungstopos auch der künftige Name des Heiligen vorherbestimmt⁹⁹.

93 Berger, Gregorios 346, bezeichnet diesen Topos als „Berufungsszene“.

94 Lk 1. 5–20.

95 Gen 17–18.

96 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 148,19–22.

97 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 5, p. 7,16f.: καὶ ἄξιον μὴδὲ τὰ πρὸ γενέσεως τοῦ ἁγίου παραδραμεῖν ἐργασμένα θεῖα τεράστια.

98 Siehe dazu noch unten Kap. 12, § 3. „Stimme von oben“.

99 Vgl. dazu Bieler, Theios aner I, 30–34.

In der oben bereits angeführten Vita des Styliten Alypios (BHG 65) sind die Erscheinungen und Zeichen, die die Heiligkeit des Alypios ankündigen, stärker ausgearbeitet¹⁰⁰: „Als diesen die Mutter nämlich noch im Leibe trug, glaubte sie eines Nachts im Traum ein schönes Lamm zu sehen, auf dessen Hörnern zwei Leuchter mit schimmernden Kerzen angebracht waren, die das Haus ganz mit Licht erfüllten¹⁰¹. Es verschwand¹⁰² nicht eher, als das im Leibe getragene Kind ans Licht kam und die eigene Mutter von den Schmerzen der Geburt erlöste. Nicht lange, nachdem die Schmerzen der Gebärenden nachließen, als sie in angenehmen Schlummer fiel, sah sie wiederum, wie die ganze Menge des Volkes ihrer eigenen Stadt mit Hymnen und Gesängen und Gebeten zu diesem Kind kam und diesen als einen Heiligen und Göttlichen verehrte.“

Zum Topos der „Verkündigung“ gehört freilich nur die erste Vision der Mutter, durch die ihr vor der Geburt die Auserwähltheit ihres Sohnes mitgeteilt wird. Das Beispiel zeigt aber, daß die Zeichen, die die Gottgeweihtheit des Heiligen anzeigen, auch außerhalb des Verkündigungstopos, also auch nach der Geburt, zu einem beliebigen Zeitpunkt in der Jugend des Heiligen auftreten können.

In der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744)¹⁰³ wird nicht nur der Mutter, sondern beiden Eltern in einem Traumgesicht durch den heiligen Märty-

100 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 2, p. 148,22 – 149,5 (zu benutzen mit den Emendationen von E. Schiffer in ihrer Wiedergabe des Textes, in: Schiffer, *Lives* 25; Schiffers Emendationen sind von späteren byzantinischen Redaktionen der Alypiosvita inspiriert [s. dazu Schiffer, *Lives* 26–28] und ergeben einen sinnfälligeren Text, sie werden in Klammern nachgestellt und dienen auch als Grundlage der Übersetzung): “Ἐτι γὰρ ἐγκυμονοῦσα τούτου ἡ μήτηρ, νυκτὸς ἐλθούσης, ἔδοξε κατ’ ὄναρ (ώραιον – add. Schiffer ex cod. Vat. gr. 808) ὄραν ἀμνόν, οὗ ἐπὶ τῶν κεράτων φαιδρῶν κηρῶν δύο λαμπάδες ἐξάπτουσαι πλήρεις (πλήρη – Schiffer) φωτὸς τὸν οἶκον ἐδείκνυον, ὃς οὐ πρότερον ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἀνέλαμψεν (ἀνέκαμψεν – Schiffer) τόπον, πρὶν ἂν εἰς φῶς προῆλθεν τὸ κυοφορούμενον βρέφος τὴν οἰκίαν μητέρα τῶν ὠδίνων ἀπαλλάξαν. Μετ’ οὐ πολὺ δὲ τοῦ λήξει τὴν τεκοῦσαν τῶν ὠδίνων, ὡς ἠδέως ἀφύπνωσεν, αὐθις ὄρᾳ πανδημεί τῆς οἰκείας πόλεως τὴν πληθὺν ἐν ὕμνοις καὶ ᾄσμασι καὶ λιταῖς ἐρχομένην ἕως τοῦ βρέφους αὐτοῦ καὶ ὡς ἱερῶ τούτῳ καὶ θείῳ τιμῇ προσκυνοῦσαν.

101 In dieser Vision sind zwei Vorboten der Heiligkeit miteinander verschmolzen, einmal das Bild vom „Lamm Gottes“, und einmal „Licht als Zeichen der Heiligkeit“; zum „Lamm Gottes“ vgl. auch Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 4, p. 3,18-21, zu „Licht als Zeichen der Heiligkeit“ s. noch unten Kap. 12: „Zeichen“, S. 213–224.

102 Vgl. dazu auch die metaphrastische Redaktion (BHG 64) in Schiffer, *Lives* 26: οὐ πρότερον ἀπηλλάγη.

103 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 3, p. 4: Κατ’ αὐτὴν δὲ τὴν νύκτα γλυκεῖά τις ἐφίσταται ὄψις αὐτοῖς ἰδίᾳ ἐκάστῳ φαεῖσα· ἐδόκουν γὰρ καθ’ ὕπνον ὄραν τὸν θεῖον Θεόδωρον ἰστάμενον ἅμα τῷ ἀποστόλῳ Παύλῳ καὶ τοιαύτερον τὸν μάρτυρα λέγοντα πρὸς τὸν θεῖον ἀπόστολον· ἰδοὺ, μαθητὰ τοῦ κυρίου, δέησιν οὗτοι μάλα θερμοτάτην προσάγουσι ἄρρηνα παῖδα λαβεῖν αἰτούμενοι· δὸς οὖν αὐτοῖς τὴν ἔκβασιν τῆς αἰτήσεως“. Ὁ δὲ „δώσει μὲν“, ἔφη „κύριος αὐτοῖς υἱόν, σὺ δὲ δώσεις τὴν τούτου κλήσιν. τῷ ὄντι γὰρ δῶρον ἔσται Θεοῦ τὸ τεχνησόμενον παιδίον“.

rer Theodoros und den Apostel Paulos die baldige Geburt eines Sohnes verkündigt: „In derselben Nacht wird ihnen ein gewissermaßen süßes Traumgesicht zuteil, das beiden persönlich erscheint. Sie meinten nämlich im Schlaf den göttlichen Theodoros¹⁰⁴ zu sehen, der dort bei dem Apostel Paulos stand. Und das folgende sagte der Märtyrer zum göttlichen Apostel: 'Siehe, Jünger des Herrn, diese bringen eine ganz innige Bitte vor, indem sie ein männliches Kind zu erhalten begehren. Gewähre ihnen die Erfüllung ihres Verlangens!' Der aber sagte: 'Der Herr wird diesen nun einen Sohn schenken, Du aber wirst ihm seinen Namen geben. Denn wahrlich ein Geschenk Gottes wird das zur Welt kommende Kind sein.'“ Die Mutter erwachte daraufhin, weckte den Vater, beide bestätigten einander, dasselbe Traumgesicht gehabt zu haben, dankten Gott usw.

In der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668)¹⁰⁵ ist dieser Topos breit ausgearbeitet. Zunächst erklärt der Verfasser, daß Georgios von Anfang an ausgewählt (ἀνωθεν ἐκλεκτός) gewesen und bereits vor seiner Geburt zum Priester gesalbt und berufen worden sei. Auch das Vorbild der Elisabeth, der Mutter des Täufers, wird ausdrücklich genannt. Als seine Mutter Megetho mit ihm schwanger war, sei sie wie üblich oft in die Kirche gegangen und habe gebetet. Dabei sei sie einigen der Stadtoberhäupter (τινὲς τῶν τῆς πόλεως προαγόντων) begegnet, die ihr zunächst nur als Frau die übliche Ehre erwiesen. In einer nächtlichen Vision sei ihnen dann jedoch enthüllt worden, daß die Frau einen Heiligen im Leibe trüge. Daraufhin hätten sie sich am nächsten Tag der Mutter zu Füßen geworfen, um Vergebung gebeten und unter Tränen ihre Sünden bekannt. Als die Mutter daraufhin nach dem Grund für dieses Verhalten gefragt habe, hätten sie ihr enthüllt, was geschehen war.¹⁰⁶

104 Also den Märtyrer und Heiligen dieses Namens, s. oben S. 74 Anm. 88.

105 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 5–6, p. 7,16 – 11,13.

106 Weitere Beispiele: Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 3,1–34, p. 5f. (Verkündigung durch Johannes den Täufer mit Vorgabe des Namens [Symeon]); Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 5, p. 94,6–18 (Segnung der Schwangeren und die Mitteilung des Namens [Stephanos] durch den Patriarchen Germanos [715–730], der zur Zeit der Abfassung der Vita [809] den Status eines Hl. hatte); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 3, p. 213,18 – 214,2 (Verkündigung an eine Gruppe Soldaten durch einen Mönch und durch diese an die Bevölkerung der Insel Lesbos); Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 2, p. 2,19–26 (durch greisen Mann bzw. Bekannten an die Mutter); Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 3,17–24, p. 3f. (durch den Vater des Hl., der eine Vision der Mutter deutet) und cap. 4,1–15, p. 4 (durch einen Seher sowie einen Bischof); Vita Thomaidis Lesbiae (BHG 2454) cap. 5, 235D–E (durch die Theotokos an die Mutter; Thomais wird bezeichnet als τέκνον ἐξ ἐπαγγελίας ἀποτεχθέν).

§ 5. Darstellung in der Kirche (*prospora en nao – oblatio in templo*)

Wie der Topos „Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“ ist auch der häufig anzutreffende Topos der „Darstellung in der Kirche“ an das Beispiel des Samuel im AT angelehnt¹⁰⁷. So wie Hanna infolge ihres Gelübdes ihren Sohn Samuel, nachdem sie ihn entwöhnt hatte, im Tempel dem Herrn darbrachte¹⁰⁸, so bringt nun die Mutter des Heiligen einige Zeit nach der Geburt den Neugeborenen in der Kirche dem Herrn dar. Häufig erfolgt die „Darstellung in der Kirche“ nach dem Ablauf der in den mosaischen Gesetzen vorgeschriebenen Wöchnerinnenfrist von vierzig Tagen¹⁰⁹. Das Beispiel von Jesus und Maria nach dem Vorbild des Lukasevangeliums („Darstellung Jesu im Tempel“) ist für diesen Topos ebenfalls maßgeblich¹¹⁰.

Aufgrund des narrativen Zusammenhangs bereits in der alttestamentarischen Vorlage des ersten Buches Samuel ist der Topos „Darstellung in der Kirche“ häufig verbunden mit den Topoi „Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“ sowie „Verkündigung“ und folgt diesen logisch in der Erzählung. Es scheint dennoch nicht passend, von einem einzigen großen Topos „Kinderlosigkeit der Eltern und Gebet bzw. Gelübde, Verkündigung, Geburt und anschließende Darstellung des Kindes in der Kirche“ zu sprechen, da die einzelnen Bestandteile („Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“, „Verkündigung“ und „Darstellung in der Kirche“) auch isoliert und ohne die jeweils anderen vorkommen können.

In der Vita des Styliten Alypius (BHG 65)¹¹¹ wird das Vorbild des Samuel ausdrücklich genannt. Dort heißt es: „Mit diesen Gedanken (sc. daß die Mutter nach dem Tod ihres Mannes keine zweite Ehe eingehen und fromm leben wollte) sprach sie sich selbst in gottgefälliger Weise Mut zu, nahm das Kind mit sich und eilte in die Kirche, da sie als einzigen guten Beschützer der Waisen und Witwen den Herrn kannte, und diesem weihte sie bereitwillig den gerade der Brust entwöhnten Sohn wie einen neuen Samuel, indem sie ihn in die Hände des damaligen Erzbischofs gab.“

107 Vgl. Berger. Gregorios 346.

108 1 Sam 1.

109 Lev 12.

110 Lk 2. 21-24.

111 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 3, p. 149,11-16: Ταύταις θεοπρεπῶς ἑαυτὴν ταῖς ἐννοίαις στηρίξασα, συμπαραλαβοῦσα τὸν παῖδα ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ὀρμᾶ, κηδεμόνα τῶν ὀρφανῶν καὶ χηρῶν μόνον ἐπισταμένη ἀγαθὸν τὸν Κύριον, ᾧ καὶ προθύμως ἀπογαλακτισθέντα τοῦτον εὐθέως ἀνέθηκεν ὡς νέον τινὰ Σαμουὴλ ἐπὶ τὰς χεῖρας δοῦσα τοῦ τηρικαῦτα τὴν ἀρχιερωσύνην διέπουτος.

Noch mehr Einzelheiten – bei auffälliger gleichzeitiger stilistischer Redundanz! – bietet die Darstellung in der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296)¹¹²: „Nachdem das Kind entwöhnt und bereits drei Jahre alt geworden war, brachte sie ihn gemäß ihrem Versprechen Gott dar. Gemeinsam mit ihrem Mann ging sie in die heilige Kirche der Auferstehung (Anastasis) Christi unseres Gottes und brachte ihren Sohn dem damaligen obersten Priester der heiligen Stadt Christi unseres Gottes, der in orthodoxer Weise auf dem apostolischen Thron regierte, indem sie folgendes sagte: ‘Nimm, heiliger Herr, und bringe die Frucht meines Leibes dem obersten Hirten Christus dar! Reihe ihn ein in den Klerus der heiligen (sc. Kirche der) Auferstehung Christi unseres Gottes!’ Und sie erzählte ihm die ganze Wahrheit, wie Gott ihre Gebete erhört hatte und wie sie versprochen hatte, ihren Sohn Gott als Gabe darzubringen. Er (sc. der Patriarch) aber nahm die Bitte der Eltern an, betete für das Kind, schor dessen Haar und erhob ihn sogleich in den Rang der Anagnosten der heiligen (sc. Kirche der) Auferstehung Christi unseres Gottes.“¹¹³

In der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) ist die „Darstellung“ viel knapper¹¹⁴: „Am vierzigsten Tag nun nach der Geburt brachte sie das Kind in die Kirche Gottes und gab zurück, was sie empfangen hatte, und weihte ihn Gott, der ihn gegeben hatte.“

Auch in der Vita Symeonis, des jüngeren Styliten (BHG 1689), heißt es¹¹⁵: „Nachdem nun vierzig Tage vergangen waren, brachte die Mutter das Kind in das Haus des heiligen und berühmten Propheten, des Vorläufers und Täufers

112 Vita Mich. Synzell. (BHG 1296) 46,9-21: Ἀπογαλακτισθέντος δὲ τοῦ παιδὸς καὶ τριετοῦς γεγονότος, προσήγαγεν αὐτὸν τῷ Θεῷ κατὰ τὴν αὐτῆς ὑπόσχεσιν. Μετὰ γὰρ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καταλαβούσα τὴν ἁγίαν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀνάστασιν, προσήγαγε τὸν υἱὸν αὐτῆς τῷ τότε τελεταρχοῦντι τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλει καὶ ὀρθοδόξως ἰθύνοντι τὸν ἐν αὐτῇ ἀποστολικὸν θρόνον, λέγουσα οὕτως: Ἐξαι, δέσποτα ἅγιε, καὶ προσάγαγε τῷ ἀρχιποίμει Χριστῷ τὸν ἐξ ἐμῶν τεχθέντα σπλάγχνων, κατατάξας αὐτὸν ἐν τῷ τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως κλήρῳ. Καὶ ἐξείπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν, καὶ πῶς ὁ Κύριος εἰσήκουσεν αὐτῆς τῶν εὐχῶν, καὶ ὅπως αὐτὴ ὑπέσχετο προσάξει τοῦτον δοτὸν τῷ Θεῷ. Ὁ δὲ δεξάμενος τὴν αὐτῶν ἰκετεῖαν καὶ ἐπευξάμενος τῷ παιδί ἀπέκειρεν αὐτοῦ τὴν κόμην καὶ τέως ἐν τῷ τῶν ἀναγνωστῶν βαθμῷ κατέταξεν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως.

113 Bemerkenswert hier wohl die Ernennung Michaels zum Anagnostes (Lektor, Vorleser, vgl. ODB 1, 84 s. v.) im Alter von drei (!) Jahren; nicht expressis verbis genannt, aber doch assoziiert wird hier die „frühe Reife“ des Hl., s. dazu noch unten S. 88–90.

114 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 4, p. 4: τεσσαρακοστῇ τοῖνον μετὰ τὸν τόκον ἡμέρα προσάγει τὸ βρέφος τῇ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ἀντιδοῦσα καθάπερ ἔλαβε καὶ Θεῷ τῷ δεδωκότι καθιερούσα.

115 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 3,34-38, p. 6: Τεσσαράκοντα δὲ ἡμερῶν πληρωθεισῶν, ἀπήγαγεν ἡ μήτηρ τὸ παιδίον ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, εἰς ὃν τὰ περὶ αὐτοῦ εὐγγελίσθη, προσφορὰν ὑπὲρ αὐτοῦ προσάγουσα Χριστῷ τῷ ἀληθινῷ ἡμῶν Θεῷ.

Ioannes, in dem ihr die frohe Botschaft über das Kind verkündet worden war, und brachte ihr Kind Christus, unserem wahren Gott, als Gabe dar.“¹¹⁶

116 Weitere Beispiele: *Vita Stephani iun.* (BHG 1666) cap. 6, p. 94,27 – 95,15 (hier erweitert um die Verehrung einer Marienikone und Darbringung an die Gottesmutter); *Vita Davidis, Symeonis et Georgii* (BHG 494) cap. 4, p. 214,3-5 (Darstellung des hl. David); *Vita Nicephori Milesii* (BHG 1338) cap. 5, p. 137,8-11 (Hanna und Samuel); *Vita Theodori Syceotae* (BHG 1748) cap. 5,1-4, p. 4; *Vita Petri Atroënsis* (BHG 2364) cap. 2,25-28, p. 71; *Vita Nicet. Medic.* (BHG 1341) cap. 5, p. XIX; *Vita Euphrosynae iun.* (BHG 627) cap. 4, p. 862E-F; *Vita Nili iun.* (BHG 1370) cap. 2, p. 48 (kurz).

Kapitel 3: Kindheit und Jugend (nepiotes kai neotes – pueritia et iuventus)

Im folgenden Kapitel finden sich die Topoi, die die Zeit zwischen der Geburt¹ und dem Abschluß der Ausbildung betreffen, mit dem dann üblicherweise eine geistliche oder weltliche Laufbahn ihren Anfang nimmt. Diese Topoi umfassen im einzelnen die Taufe des Heiligen, verschiedene frühe Zeichen der Heiligkeit, die Bildung bzw. Ausbildung des Heiligen sowie die Beschreibung seiner Persönlichkeit.

§ 1. Taufe (*baptisma*)

Die Taufe ist ein häufiger Bestandteil der Darstellung der frühkindlichen Entwicklung des Heiligen, wengleich es auch eine ganze Reihe von Viten gibt, die die Taufe nicht ausdrücklich erwähnen². Der Topos der Darstellung der Taufe ergibt sich aus der Tatsache, daß die Hagiographen über dieses Detail im frühen Leben des Heiligen kaum je wirklich unterrichtet waren. Vielmehr wurde an passender Stelle in der Narratio der Vita vom Topos der Taufe Gebrauch gemacht und diese gemäß dem üblichen Brauch geschildert³.

In der Vita der Euphrosyne der Jüngerin (BHG 627) wird die Taufe folgendermaßen dargestellt⁴: „Als sie bereits das Alter von drei Jahren erreicht hatte,

-
- 1 Mit der „Darstellung in der Kirche“ (προσφορά ἐν ναῶ, *oblatio in templo*) vierzig Tage nach der Geburt wurde bereits im vorangegangenen Kapitel ein Topos der frühen Kindheit des Heiligen behandelt. Dieser ist jedoch narrativ so eng mit den Topoi „Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“ sowie „Verkündigung“ (εὐαγγελισμός, *annuntiatio*) verbunden, daß er auch zusammen mit diesen besprochen wurde. Vgl. auch Kiusopulu, Chronos bes. 61–95; ODB 1. 420f. s. v. „Childhood“; Hinterberger, Autobiographische Traditionen 213–217.
 - 2 Die Taufe wird z. B. nicht erwähnt in: Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 2–3, p. 23 (überspringt die gesamte Kindheit und Jugend); Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 144; Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 6, p. 74f.; Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 3, p. 149 (hier wie auch in einigen anderen Fällen könnte die Taufe freilich im Topos „Darstellung in der Kirche“ impliziert sein); Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 1, p. 60–62; Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 2–3, p. 2,16 – 3,15; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 2–9, p. 187–193; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 2, p. 236B–237A.

enthielt sie sich nun bald darauf der Muttermilch und wurde durch das göttliche Bad der Wiedergeburt⁵ gewandelt.“

In der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) heißt es⁶, daß die Mutter ihm „im Bad der Wiedergeburt den Namen Michael gab, was ‘Heerführer Gottes’ bedeutet.“

In der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) wird bemerkt⁷: „Als das Kind zwei Jahre alt geworden ist, bringen es die Eltern dem Erzbischof ebendieser Stadt (sc. von Edessa) und bitten darum, es vollkommen zu machen durch die göttliche Taufe. Dieser nun, der mit Hilfe des heiligen Geistes bemerkt hat, daß das Kind ein Gefäß der Auserwähltheit sein wird, tauft ihn voller Freude und, nachdem er ihm den Namen Theodoros gegeben hat, hebt er den Knaben aus dem Wasser, der in so reichlichem Maße die Gnade des heiligen Geistes empfangen hat.“

In der Vita Stephanos’ des Jüngeren (BHG 1666) wird die Taufe wie folgt geschildert⁸: „Als die heilige und lebensbringende Auferstehung unseres Heilands herangekommen war, nahmen die gleichgearteten Eltern den von Kind an Heiligen und gingen am Abend des heiligen Samstag (Karsamstag) in das Baptisterium der sehr heiligen Großen Kirche Gottes (i. e. der Hagia Sophia) und bringen den heiligen Knaben zum Bad der Wiedergeburt, und er wird getauft im

-
- 3 Dieser Brauch stand im betrachteten Zeitraum durchaus nicht fest. In den Beispielen sind Unterschiede im Hinblick auf den Zeitpunkt der Taufe augenfällig. Das Alter des Täuflings schwankt dabei von wenigen Monaten bis zu einigen Jahren. Diese Unterschiede rühren daher, daß im betrachteten Zeitraum das Taufsakrament noch keine durchgreifende Kanonisierung erfahren hatte, vgl. dazu Onasch, Ostkirche 356–361 s. v. „Taufe“, bes. 356f. Aus den Viten läßt sich jedoch zumindest die Kindstaufe als Regelfall ableiten, die üblicherweise innerhalb der ersten ηλικία (0–7 Jahre) erfolgte; die Erwachsenentaufe war inzwischen die Ausnahme.
- 4 Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) cap. 4, p. 862E: Ὡς δὲ τριετὴ τὴν ἡλικίαν ἤδη παραμείβουσα ἦν, εὐθὺς μὲν ἀπέσχετο γάλακτος, τῷ δὲ τῆς παλιγγενεσίας θείῳ λουτρῷ μεταπλάττεται.
- 5 Ein häufiger Ausdruck für das Taufbad in den Viten (vgl. Tit 3. 5): τὸ τῆς παλιγγενεσίας λουτρὸν.
- 6 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 1, p. 46,4-6: καὶ ἐκάλεσε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ τῆς παλιγγενεσίας λουτρῷ Μιχαὴλ, ὃ ἐρμηνεύεται ‘στρατηγὸς Θεοῦ’.
- 7 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 4, p. 4f.: διέτετε δὲ γεγονὸς τὸ παιδίον προσάγουσιν οἱ γονεῖς τῷ ἀρχιερεῖ τῆσδε τῆς πόλεως δεόμενοι τελειῶσαι αὐτὸ διὰ τοῦ θεοῦ βαπτίσματος. ὁ δὲ θεῖο πνεύματι κατιδὼν σκευὸς ἐκλογῆς ἔσσεσθαι τὸ νήπιον, ἀσμένως βαπτίζει καὶ Θεόδωρον καλέσας ἀνάγει τοῦ ὕδατος δαψιλῆ τὴν χάριν δεξάμενον τοῦ ἀγίου πνεύματος.
- 8 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 7, p. 96,1-6: Τῆς δὲ ἀγίας καὶ ζωηφόρου τοῦ Σωτῆρος ἀναστάσεως καταλαβούσης, τὸν ἐκ βρέφους ἱερὸν ἀράμενοι οἱ ὅμοιοι γεννήτορες, τὸ φωτιστήριον τῆς ἀγιωτάτης τοῦ Θεοῦ μεγάλης ἐκκλησίας κατέλαβον τῆ τοῦ ἀγίου Σαββάτου ὀψέ: καὶ τὸν ἱερὸν νεανίαν προσφέρουσι πρὸς τὸ λουτρὸν τῆς παλιγγενεσίας καὶ βαπτίζεται εἰς τὸ τῆς ζωαρχικῆς Τριάδος ὄνομα παρὰ τοῦ παμμάρκαρος φωστῆρος Γερμανοῦ.

Namen der Dreieinigkeit, des Ursprungs des Lebens, von dem ganz seligen Leuchter (sc. der Rechtgläubigkeit), Germanos⁹.“

In der Vita Symeons, des jüngeren Styliten (BHG 1689), wird folgendes berichtet¹⁰: „Als der Knabe zwei Jahre alt war, wurde er getauft in dem ganz ehrwürdigen Haus (sc. Kirche) des heiligen Vorläufers und Täufers Ioannes.“¹¹

§ 2. Frühe Zeichen der Heiligkeit

Für die Heiligkeit, die göttliche Bestimmung des Heiligen, werden in den Viten, wie wir gesehen haben, vielfach schon vor der Geburt, des öfteren bereits vor der Empfängnis, verschiedene Anzeichen angeführt. Nach der Geburt des Heiligen wird seine Heiligkeit noch stärker offenbar anhand verschiedenartiger, vieltätiger und oft recht phantastischer (ja märchenhafter!) Zeichen und Wunder. Allen diesen Motiven ist gemeinsam, daß der Heilige kein „gewöhnliches“ oder „normales“ Kind (ja eigentlich überhaupt kein Kind) ist, sondern von Geburt an unter göttlichem Schutz steht und mit besonderen Gaben ausgestattet ist.

Eine recht konzise zeitgenössische Beschreibung des kindlichen Heiligen (wohl aus dem frühen 10. Jh.) findet sich beispielsweise in der Vita des Euthymios des Jüngeren (BHG 655). Dort heißt es¹², der Heilige sei noch vor dem Erreichen des Mannesalters (also als Kind von weniger als 14 Jahren) freundlich, anständig und sanft gewesen, habe mit lieblicher Stimme gesprochen, sei ordentlich und folgsam gewesen, habe den Eltern gehorcht und sich von den Kindern ferngehalten, habe die Kirchen aufgesucht und mit den Frommen unter den Verwandten ganz wie mit Vätern Umgang gepflegt.

In dieser Darstellung des kindlichen Heiligen finden sich kaum kindliche Züge, vielmehr ist der Heilige bereits als Kind weise und/oder gebildet und/oder er übt sich in Askese u. ä.; es werden ihm bereits als Säugling oder Klein-

9 Patriarch Germanos I. von Kpl. (715–730), vgl. zu ihm PMBZ: # 2298; D. Stein, in: Patriarchen 5–21.

10 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 5,1f., p. 7: Διετής δὲ γενόμενος ὁ παῖς βαπτίζεται ἐν τῷ πανσέπτῳ οἴκῳ τοῦ ἁγίου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου.

11 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 12, p. 631F; Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 5,2-7, p. 4 (hier anscheinend gleich nach Ablauf der Wöchnerinnenfrist); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,18-25, p. 71 (mit Beschneidung am achten Tag, Taufe am vierzigsten Tag nach der Geburt); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,7-9, p. 144f. (Taufpate ist der Bischof von Agrigent, Potamion). – Auch in den Kurzviten in den Synaxaren und Menologien wird die Taufe häufig erwähnt, vgl. beispielsweise Synax. Cpl. 291,37 (Stephanos Neolampes, s. PMBZ: # 7052).

12 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 4, p. 171,19-22.

kind bestimmte Eigenschaften und Fähigkeiten sowie ein sicheres Urteilsvermögen zugeschrieben, wie sie normalerweise erst mit einem höheren Lebensalter erlangt werden können. Der Heilige wirkt in dieser Darstellung frühreif und altklug, wie ein „kluges Kind“ oder ein „Wunderkind“¹³. In diesem Zusammenhang lassen sich verschiedene Motive unterscheiden, die nicht notwendigerweise in Kombination auftreten müssen und daher eigenständige Topoi darstellen.

Die „frühen Zeichen der Heiligkeit“ können sehr verschiedenartig ausfallen. Die Abgrenzung des feststehenden Motivs (Topos) von der individuellen Variation und der ganz originellen Schöpfung ist daher nicht leicht. Unter „Verschiedene Zeichen“ (A) werden einige ausgewählte Beispiele früher Zeichen der Heiligkeit angeführt. Es folgen die recht feststehenden und bekannteren Topoi „Frühe Reife“ (*puer maturus*) (B) und „Hohe Begabung“ (*puer sapiens*) (C)¹⁴.

A. Verschiedene Zeichen

Der kleinste gemeinsame Nenner der frühen Zeichen der Heiligkeit ist, daß bald nach der Geburt etwas Wunderbares geschieht, das die Heiligkeit des Kindes erweist. Der Form, die dieses Wunderbare annehmen kann, sind dabei kaum Grenzen gesetzt: Kreuzeszeichen tauchen auf¹⁵, Licht verkündet in verschiedener Gestalt die Heiligkeit, das Kind leistet oder bewirkt durch seine bloße Gegenwart etwas Wunderbares usw. Zwei mehr oder weniger typische und in unterschiedlichen Abwandlungen auftretende Motive sollen im folgenden als Beispiele solch verschiedener Zeichen der Heiligkeit vorgeführt werden, nämlich die „Gabe der Sprache“ und die „Ablehnung der Brust“ durch den kindlichen Heiligen.

13 Vgl. dazu auch Bieler, *Theios aner* I, 30. 34–36.

14 Sie zeigen bereits eine inhaltliche Nähe zu der Gruppe von Topoi, die die Bildung des Hl. betreffen und im folgenden Kapitel behandelt werden. Sie hätten auch dort eingeordnet werden können. Die „frühen Zeichen der Heiligkeit“ und die Topoi der Bildung des Hl. sind weder inhaltlich noch durch die Gliederung des Textes eindeutig voneinander abzugrenzen, sondern sie sind ineinander verschränkt und miteinander verzahnt.

15 Etwa in der Kurzvita des Stephanos Neolampes (BHG 2404t), vgl. *Synax. Cpl.* 291,26–29: Τεχθέντος δὲ τοῦ παιδὸς σταυρὸς φωτοειδῆς καὶ ὑπέρκalos ἐν τοῖς σπέρνοις αὐτοῦ ὠράθη.

Gabe der Sprache:

In einigen Viten wird dem kindlichen Heiligen die „Gabe der Sprache“ bzw. die Befähigung zum Sprechen in toto verliehen¹⁶. Die Heiligkeit wird in diesem Falle dadurch erwiesen, daß der Heilige das Sprechen und auch die Sprache mitsamt der sprachlichen Inhalte nicht mühevoll erlernen muß wie seine Altersgenossen, sondern diese Fähigkeiten ihm eben von Gott eingegeben sind¹⁷. Meist begleiten noch weitere wunderbare Umstände den plötzlichen Erweis der „Gabe der Sprache“, beispielsweise spricht das Kind sehr früh, oder es war vorher stumm.

In der Vita des jüngeren Styliten Symeon (BHG 1689) heißt es: „Als er aus dem heiligen Taufbecken gehoben und ihm sein Name Symeon gegeben worden war nach dem Auftrag des heiligen und berühmten Propheten, Vorläufers und Täufers Ioannes, begann er sofort mit fester Stimme zu sprechen. Und er sagte sieben Tage lang das Folgende: ‘Ich habe einen Vater, und ich habe keinen Vater. Ich habe eine Mutter, und ich habe keine Mutter’ und wies damit zum einen auf seine Entsagung der irdischen Dinge hin, zum anderen auf sein Fortschreiten und seinen Aufstieg zu den geistlichen und himmlischen Dingen.“¹⁸ Ist es bereits wunderbar, wenn das Kleinkind (in diesem Falle im Alter von zwei Jahren) plötzlich zu sprechen anfängt, so wird diese Wirkung noch dadurch gesteigert, daß das Kind eben nichts Kindliches von sich gibt, sondern sich in einem philosophisch-theologischem Paradoxon äußert¹⁹.

In der Vita des Andreas von Kreta (BHG 113) zeigt sich die „Gabe der Sprache“ in etwas anderer Weise²⁰: „Als er acht Jahre alt geworden war, ging er eines Tages, wie es auch früher bei ihm und seinen Eltern Sitte gewesen war, in die heilige Kirche Gottes um dort an der göttlichen Liturgie teilzunehmen. Nach dem Abendmahl erhob er in demselben Moment seine wohlartikulierte Stimme, so daß das Schweigen der sieben Jahre ihm den nützlichen Lebenswandel in Stille während der sieben Tage des irdischen Lebens vorausgewiesen hatte. Der Umstand, daß er in seinem achten Jahr seine Stimme erhob, verkündet den ach-

16 Vgl. dazu Bieler, *Theios aner* I, 30; Kazhdan, *Hagiography and Sex* 134.

17 Vgl. auch Bieler, *Theios aner* I, 35.

18 *Vita Symeonis Stylitae iun.* (BHG 1689) cap. 5,2-9, p. 7: Καὶ ἀναβὰς ἐκ τῆς ἁγίας κολυμβήθρας μετὰ τὸ ἐπικληθῆναι τὸ ὄνομα αὐτοῦ Συμεῶν κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ ἁγίου ἐνδόξου προφήτου προδρόμου καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου, εὐθέως ἤρξατο λέγειν τρανῆ τῆ φωνῆ ἐπὶ ἑπτὰ ἡμέρας ταῦτα: „Ἐχω πατέρα καὶ οὐκ ἔχω πατέρα, ἔχω μητέρα καὶ οὐκ ἔχω μητέρα“, σημαίνων διὰ τούτων τὴν μὲν πρὸς τὰ γήινα αὐτοῦ ἀποταγὴν, τὴν δὲ πρὸς τὰ πνευματικὰ καὶ οὐράνια προκοπὴν καὶ ἀνάβασιν.

19 Dies weist zum einen auf den Topos der „Frühen Reife“ (*puer maturus*) und inhaltlich zum anderen auf den Topos der „Entsagung“ (*apotage*) voraus, s. dazu noch unten S. 88–90 und 117–135.

ten und ersten, niemals endenden Tag des künftigen unendlichen Lebens, daß er durch seine guten Werke immerdar bei Gott sein und mit Gott reden werde.“ Andreas hatte sieben Jahre geschwiegen, so daß man ihn für stumm gehalten hatte. Dies ist wiederum die Andeutung der Askese im Kindesalter.

Ablehnung der Brust:

Zu den „frühen Zeichen der Heiligkeit“ gehört auch der Topos, daß der Säugling die ihm dargebotene mütterliche Brust (oder auch ersatzweise die der Amme) nicht (oder nur unter bestimmten Bedingungen) annimmt²¹. Die Heiligkeit zeigt sich in diesem Topos darin, daß der Heilige bereits im Säuglingsalter (zumindest vorübergehend) die Blutsbande zu seiner Mutter negiert und sich im Fasten übt.

In der Vita des jüngeren Styliten Symeon (BHG 1689) findet sich dieser Topos gleich in zwei Variationen: Zunächst hatte Johannes der Täufer in einer Vision – im Anschluß an die Verkündigung der Empfängnis und Geburt des Heiligen – der Mutter auch noch bestimmte Verhaltensvorschriften erteilt. Dazu gehörte auch folgende Vorschrift²²: „Zur Ernährung reiche ihm Deine rechte Brust, die linke wird er überhaupt nicht berühren.“ Begründet hatte Johannes diese Vorschrift folgendermaßen: „Zu den Rechten²³ nämlich zählt das Knäblein.“ Einige Tage nach der Geburt kam der Mutter jedoch der Gedanke, dem Kind auch die linke Brust anzubieten, obwohl ihr doch gesagt worden war, daß sie ihm nur die rechte Brust reichen solle. Also wartete sie, bis die Zeit des Stillens gekommen war, und bot ihrem Sohn ihre linke Brust dar. Diese jedoch berührte der Säugling nicht einmal, sondern er wandte sich ab, so gut er konnte, und schrie. Den ganzen Tag lang versuchte dann die Mutter, ihrem Sohn ihre linke Brust zu reichen, der jedoch nahm überhaupt nichts zu sich. In derselben Nacht wurde ihr die linke Brust abgetrennt und sie wurde dort wie ein Mann;

20 Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 2, p. 170,29 – 171,10: Ὀκταετοῦς δὲ αὐτοῦ γεγονότος, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, ὡς ἦν αὐτῷ μετὰ τῶν αὐτοῦ γονέων καὶ προτέρως ἔθος ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίᾳ παραγίνεσθαι, κάκεισε τὴν θείαν ἐκτελεῖν λειτουργίαν, μετὰ τὴν μετάληψιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σώματος καὶ αἵματος τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦτον φωνὴν ἐναρθρον κατὰ τὸν ἴδιον καιρὸν ἀφείναι, ὡς τῶν ἑπτὰ ἐτῶν τὴν σιωπὴν τῶν ἑπτὰ ἡμερῶν τοῦ παρόντος βίου αὐτῷ προτυπομένων τῆς ἐν ἡσυχίᾳ χρηστῆς διαγωγῆς (scribendum: τὴν ἐν ἡσυχίᾳ χρηστὴν διαγωγὴν): τὸ δὲ φωνὴν αὐτὸν ἐν τῷ ὀγδόῳ ἀφείναι χρόνῳ τὴν ὀγδόην καὶ πρῶτην ἀνέσπερον ἡμέραν τῆς μελλούσης ἀπεράντου ζωῆς δηλοῖ, ὡς διὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ τῶν καλῶν μετὰ Θεοῦ διὰ παντὸς ὦν Θεῷ ἔσεται λαλῶν.

21 Vgl. Kazhdan, *Miracle Workers* 79; Calendine, *Theosis* 70.

22 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 3,8f., p. 5: τὸν δεξιὸν σου μασθὸν παράσχου αὐτῷ εἰς ἀποτροφὴν, τοῦ δὲ εὐανύμου ὅλως οὐχ ἄψεται: τῶν γὰρ δεξιῶν ἐστὶ τὸ παιδάριον.

23 Verstehe: „zu den Heiligen“.

ihre rechte Brust hatte sich jedoch überhaupt nicht verändert²⁴. Johannes der Täufer hatte der Mutter in der Vision ferner mitgeteilt, daß das Kind weder Fleisch noch Wein noch andere von Menschenhand kunstfertig zubereitete Speisen zu sich nehmen werde, sondern nur Brot und Honig und Salz und Wasser²⁵. Einige Zeit später²⁶ trug es sich zu, daß die Mutter, wie dies öfters geschah, etwas vom Schlachtfleisch zu sich nahm. Da ließ sich der Knabe nun ganz und gar nicht überzeugen, von ihrer Milch zu kosten, sondern er nahm den ganzen Tag lang nicht das geringste zu sich. Als sich dies mehrmals wiederholt hatte, erkannte die Mutter die Ursache und hielt sich von da an daran, kein Fleisch zu essen²⁷.

Auch in der Vita der Theophano (BHG 1794) wird die Ablehnung der Brust dargestellt. Hier handelt es sich jedoch nicht um die Brust der Mutter, die bald nach der Geburt der Theophano verstorben war, sondern um die Brust einer potentiellen Amme, die vom Vater verzweifelt gesucht wird²⁸: „Nachdem nur kurze Zeit vergangen war, in der die Mutter die Tochter mit der eigenen Milch ernährt hatte, ereilte die Mutter der körperliche Tod. Die Tochter nun vergaß auch als Waise nicht die Brust der Mutter und war keineswegs bereit, die Brust einer anderen Frau zu berühren und sich von dieser ernähren zu lassen. Dies betrübte den Vater und bereitete ihm große Sorgen. Er versuchte nämlich, seine Tochter von einer anderen Frau stillen zu lassen, jedoch gerade das wollte überhaupt nicht gelingen. Es wurde nun eine liebevolle Amme für das Kind gesucht, und viele Dienerinnen und andere Frauen versuchten ihr Glück, aber an keiner von diesen fand die Tochter Gefallen. Nachdem alle ihr Glück versucht hatten, eilte eine der anwesenden Dienerinnen, die weder ein Kind hatte noch über Muttermilch verfügte, herbei und holte, anscheinend um das Weinen des Kindes

24 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 4,1-10, p. 6f.

25 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 3,6-11, p. 5.

26 Nach der inneren Chronologie der Vita nach der Taufe, die Symeon im Alter von zwei Jahren erhielt.

27 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 6,1-6, p. 7.

28 Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 4, p. 3,6-17: 'Ολίγου δὲ χρόνου παρῳχηκός καὶ τῆς μητρὸς τὴν παῖδα οἰκείῳ γάλακτι ἐκτρεφούσης, ὁ φυσικὸς τῇ μητρὶ τῆς παιδὸς ἐφίσταται θάνατος. ἡ δὲ παῖς, ἀπορφανισθεῖσα τῆς μητρὸς τὴν θηλὴν μὴ ἐπιλαθομένη, προσπαῦσαι ἄλλης καὶ τρέφεσθαι οὐδαμῶς κατεδέχετο. καὶ ἦν τῷ πατρὶ θλίψις καὶ μέριμνα πολυῶδυνος· ἐμχανάτο γὰρ τὴν παῖδα τοῦ (fort. scribendum: αὐτοῦ) ἑτέραν θηλάσαι, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο οὐδαμῶς ἐπευδόκει. ἐζητεῖτο δὲ τροφὸς ὁ (scribendum: ἡ) τοῦ βρέφους ἐράσιμος καὶ πολλῶν δουλίδων τε καὶ ἐλευθέρων τὴν ἀπόπειραν ποιουμένων, ἐν οὐδεμίᾳ τούτων ἡ παῖς συνευδόκει. ὕστερον δὲ πάντων μία τῶν ἐκείνων (scribendum: ἐκείνου) θεραπαινίδων προσόντων, τέκνου τε καὶ γάλακτος ἀμοιροῦσα δῆθεν κατασιγάσαι σπεύδουσα τὸν κλαυθμὸν τοῦ παιδίου, τὴν ἑαυτῆς θηλὴν προβαλλομένη τῷ στόματι τοῦ νηπίου προσήψεν. ἡ δὲ παῖς αὐτὴν παρευθὺ ἀψαμένη γάλακτος πηγὰς ἐκβλυστάνειν ἐποίησεν.

zu besänftigen, ihre Brust hervor und reichte sie dem Mund des Säuglings. Die Tochter nun ergriff diese sogleich und bewirkte, daß Ströme von Milch aus ihr hervorquollen.“ Der Topos der „Ablehnung der Mutterbrust“ ist hier kombiniert mit dem wunderbaren Wirken der Theophano: Sie bringt die Milch einer an sich ungeeigneten, weil kinderlosen Frau zum Fließen!²⁹ Verschiedene andere frühe Zeichen der Heiligkeit lassen sich gelegentlich finden³⁰.

B. Frühe Reife (*puer maturus*)

Für die unter diesem Punkt vereinigten Zeichen der Heiligkeit hatte Ernst Robert Curtius den Begriff des Topos vom „Kindgreis“ (*puer senex*) ins Gespräch gebracht³¹. Dieser Begriff engt jedoch den Topos ein wenig ein, da die Darstellung des Kindes als „Greis“ nur eine Möglichkeit der Darstellung kindlicher Reife des Heiligen ist, ebenso häufig wird der Heilige einfach nur als „erwachsen“ oder „ernst“ oder „vorauswissend“ u. ä. gezeichnet. Der byzantinischen Hagiographie ist allerdings die Vorstellung vom „Kindgreis“ nicht fremd, wie etwa das Beispiel der Vita des Ioseph Hymnographos (BHG 944) zeigt, wo es an einer Stelle über den Heiligen heißt³²: „Er hatte die Sinnesart eines Alten (Greises) und zeigte nicht nach den vergänglichen, sondern nach den ewig währenden Dingen Verlangen.“ Und in der Vita des Neilos von Rossano (BHG 1370) heißt es an einer Stelle über den jungen Heiligen³³: „Und sie sahen einen alten Verstand in einem jugendlichen Körper.“ Im Vordergrund dieses Topos steht jedoch ganz allgemein die „frühe Reife“ des Heiligen³⁴, deren Darstellung nicht immer mit der Darstellung des Kindes als Greis verbunden ist, wie die folgenden Beispiele belegen:

29 Der Topos der „Ablehnung der Brust“ findet sich auch in der Kurzvita des Stephanos Neolampes (BHG 2404t): vgl. Synax. Cpl. 291,30-37; ebenso bereits in den Legenden um den hl. Nikolaos von Myra, vgl. LCI 8 (1994) 46.

30 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 3, p. 629D-E; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 2, p. 509 (Lichtzeichen; Säugling steht gleich nach Geburt aufrecht). – Zu einem weiteren Säuglingswunder in den Legenden um den hl. Nikolaos von Myra vgl. LCI 8 (1994) 46 (kann schon am dritten Tag nach seiner Geburt aufrecht stehen).

31 Curtius, Literatur 108–115, vgl. auch Curtius, Literarästhetik II, 143–151; Curtius, Mittelalter-Studien XVIII 273f.; Arbusow, Colores rhetorici 118; Festugière, Lieux communs 137–139; vgl. dazu auch Nahmer, Lateinische Heiligenvita 156–161; N. Kalogeras, What do they think about children? Perceptions of childhood in early Byzantine literature, in: BMGS 25 (2001) 2–19.

32 Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 3, p. 3,12: φρόνημα δὲ δεικνύς γηραιὸν καὶ οὐ τῶν ρεόντων, ἀλλὰ τῶν αἰεὶ διαμενοντῶν ἐπαδίνων τὸν ἔρωπα.

33 Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 4, p. 50: Καὶ αὐτοὶ δὲ θεασάμενοι παλαιὸν φρόνημα ἐν νεαρῷ σώματι.

34 Vgl. auch Bieler, Theios aner I, 34f. und 36f.; Moravcsik, Sagen 81.

In der ältesten Vita (B) des Theodoros Studites (BHG 1754) erfährt dieser Topos folgende Ausprägung³⁵: „Nicht nur wegen dieser Dinge (sc. wegen seiner Verstandesgaben) erschien er seinen Altersgenossen und auch denen, die schon älter waren als er selbst, so verehrungswürdig, sondern mehr noch wegen der Art seines Charakters wurde er von diesen für sehr bewundert, da er ja die Tugend liebte und die Reinheit als Mitbewohner an sich zog, da er der Gegenwart schlechter Menschen entfloh und stets mit verständigen Menschen zusammen war.“

In der jüngeren Vita (A) des Theodoros (BHG 1755) heißt es dann etwas konkreter³⁶: Er wurde einem Grammatistes übergeben, mit dem er auch sehr gern zusammen war, „weder erfreute er sich an Spötteleien, noch fühlte er sich zu Spektakeln hingezogen, noch erheiterte er als ein junger Mensch und aus solchem Hause seine Seele mit Spielen und den anderen Zerstreuungen.“ Man erkennt an diesem Vergleich, daß die spätere Version den Topos stärker ausgearbeitet und konkretisiert hat. Anstelle der allgemeinen Erhabenheit, durch die in der älteren Version die „frühe Reife“ zum Ausdruck kommt, werden in der jüngeren Version nun konkrete Vergnügungen Jugendlicher genannt, denen sich Theodoros der Vita zufolge aufgrund seiner frühen Reife eben gerade nicht hingab. Dies ist die weiterentwickelte Form des Topos, sozusagen seine volle Ausprägung.

In der Vita des Nikon Metanoieite (BHG 1366–67) findet sich dieser Topos in folgender Form³⁷: „Allein nun dieser (sc. Nikon) übertraf alle anderen seiner Altersgenossen bereits, als er sich noch im ersten Lebensalter (sc. 1.–7. Lebensjahr) befand und zu den Kindern gerechnet wurde, und hatte nicht den Verstand ei-

35 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 3, col. 237B-C: οὐ μόνον δὲ διὰ ταῦτα αἰδέσιμος ἦν τοῖς ἡλιξι καὶ τοῖς ἥδη προβεβηκόσιν, ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐκ τοῦ τρόπου τῆς ἀγωγῆς μᾶλλον, οὐκ ἀθαύμαστος αὐτοῖς ἐνομιζέτο· ἀρετῆς ἄτε ἐρών, καὶ τὴν ἀγνείαν σύνοικον ἐπαγόμενος, τῶν τε φαύλων τὰς συνουσίας ἀποιδράσκων, καὶ τοῖς σώφροσιν αἰεὶ συναρτώμενος.

36 Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 2, col. 117C: ᾧ (sc. τῷ γραμματιστῇ) καὶ ἐπιχαρίτως μάλα συνῆν, οὐ τωθασμοῖς χαίρων, οὐ θεάμασι προσανέχων, οὐ παιδιαῖς καὶ ταῖς ἄλλαις ἀνέσσειν, οἷα δὴ νέος καὶ τοσοῦτου οἴκου, τὴν ψυχὴν ἐφηδύων. Vgl. dazu auch Pratsch, Theodoros 68 Anm. 189.

37 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 2, 18–30, p. 32–34: Μόνος γὰρ οὗτος ὑπὲρ τοὺς ἄλλους τῶν συγγόνων τὴν πρώτην ἔτι μετιῶν ἡλικίαν καὶ εἰς παῖδας ἐξεταζόμενος οὐ κατὰ παῖδας εἶχε τὸ φρόνημα, οὐδ' ἀθύρμασι προσανέιχε καὶ παιδιαῖς καὶ δρόμοις καὶ ἵππασίαις καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα παισὶ νέοις ποθεῖναι καὶ ἐπέραστα, ἀλλ' εὐθύς ὥσπερ ἐκ πρώτης γραμμῆς πρὸς πᾶν θέλημα σαρκικὸν ἀπεμάχετο, καὶ φίλοι τούτῳ διατριβαὶ ἱεροὶ καὶ θεοὶ οἴκοι, καὶ σπουδὴ πᾶσα τὸ πρὸς τὰ κάλλιστα τῶν ἡθῶν αἰεὶ ὄραν καὶ ἑαυτὸν ῥυθμίζειν πρὸς τὸν θεοφιλή καὶ μακάριον βίον, ἐν ἀώρῳ καὶ ἀτελεῖ ἡλικίᾳ πεπολιωμένην σοφίαν ἐπιδεικνύμενος, καὶ, συνελόντα φάναι, δῆλος ἦν ἐκ πρώτης τῆς βλάστης, ὥσπερ τὰ εὐγενῆ τῶν φυτῶν, ὁποῖος ἄρα τὴν ἀρετὴν ἀποβήσεται.

nes Kindes. Weder widmete er sich Spielsachen, noch Spielen und Wettläufen und Ausritten und den anderen Dingen, die jungen Knaben lieb und begehrt sind, sondern sogleich und sozusagen von Anfang an kämpfte er gegen die Begierden des Fleisches. Lieb waren ihm Aufenthalte in den heiligen und göttlichen Häusern (sc. Kirchen), und sein ganzer Eifer war es, immer auf die besten Sitten zu achten und sich selbst zu rüsten für das gottgeliebte und selige Leben. In diesem unreifen und unvollkommenen Alter zeigte er die Weisheit eines ergrauten Mannes (πεπολιωμένην σοφίαν ἐπιδεικνύμενος). Um es kurz zu sagen, von seiner Geburt an war klar, wie bei den edlen Pflanzen, wie er künftig sich im Hinblick auf die Tugend entwickeln würde.“

Stark elaboriert und zu einer eigenständigen Episode ausgearbeitet findet sich dieser Topos in der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z)³⁸: Theophanes war nach der Darstellung der Vita nämlich in seiner Jugend zunächst durchaus den irdischen Vergnügungen, und vor allem dem Sport und der Jagd zugeneigt, schloß dann aber Freundschaft mit einem gewissen Prandion³⁹, einem „Goldschmied und Diener“, der ihn von der Nichtigkeit dieser irdischen Vergnügungen überzeugte. Theophanes habe daraufhin von diesen Dingen abgelassen und sich ganz dem Dienst an Gott und der frommen Lebensführung verschrieben.

Diese Darstellung stellt freilich einen Sonderfall dar. Üblicherweise bedarf es nicht der Überzeugung, sondern ist die „frühe Reife“ dem Heiligen von vornherein eingegeben. Das Beispiel zeigt jedoch, wie ein Topos elaboriert und zu einer eigenen Episode ausgeweitet werden konnte⁴⁰.

C. Hohe Begabung (*puer sapiens*)

Obwohl er in einen engen Zusammenhang mit dem Topos der „frühen Reife“ gehört und auch nur als eine Spielart desselben betrachtet werden könnte, wird der Topos der „hohen Begabung“ hier gesondert behandelt, weil beide auch getrennt und unabhängig voneinander vorkommen können. Auch die „hohe Begabung“ ist ein frühes Zeichen der Heiligkeit und ein Topos⁴¹. Wie allerdings be-

38 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 7, p. 5,1 – 6,2.

39 Vgl. PMBZ: # 6346, s. auch PMBZ: # 8107 (Theophanes Homologetes).

40 Weitere Beispiele: Vita Platonis (BHG 1553) cap. 1, col. 808B-D; Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 6,3-8, p. 74f.; Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 5,20-29, p. 406 (Mutter drängt auf das „frühreife“ Verhalten); Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 4, p. 149,33-35; Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 5, p. 137,11-17; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 8, p. 15,3-11; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 8, p. 6; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 2, p. 48 (kurz); Vita Lucae iun. (BHG 994b) cap. 7, p. 162; Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 5,95f., p. 8.

reits Ludwig Bieler festgestellt hatte, „füßen Berichte solcher Art ohne Zweifel, auch wo Erfindung vorliegt, auf wirklicher Beobachtung. Starke Begabung pflegt sich eben früh geltend zu machen.“⁴²

Während der *Topos* der „frühen Reife“ allgemein darstellt, daß der Heilige alle kindlichen Beschäftigungen ablehnt und keine kindlichen Eigenschaften besitzt, bezieht sich der *Topos* der „hohen Begabung“ speziell auf das Lernen und den Wissenserwerb. Im Rahmen dieses *Topos* wird dargestellt, daß der Heilige entweder ohnehin alles weiß (da ihm ja alles Wissen bereits von Gott eingegeben ist!) oder über eine so hohe Auffassungsgabe verfügt, daß er alle anderen im Lernen weit überflügelt und am Ende sogar seinen Lehrer übertrifft.

Dieser *Topos* findet sich beispielsweise in der *Vita* des Theodoros von Edessa (BHG 1744), hier allerdings in einer besonderen Form und in einen größeren Zusammenhang eingebettet⁴³: Theodoros fehlt es zunächst an Begabung, und er besucht zwei Jahre lang die Schule, ohne auch nur das geringste zu lernen⁴⁴. Schließlich wird er von seinen Eltern gescholten, von seinen Lehrern gezüchtigt und von seinen Mitschülern verspottet. Eines Tages geht er in die Kirche, versteckt sich unter dem Altar und fällt in Schlaf, während der Erzbischof in der Kirche eine Messe zelebriert. Während des Schlafs unter dem Altar hat er eine Vision, in der ihm Christus seinen künftigen Mönchsstand wie auch sein künftiges Bischofsamt voraussagt. Nachdem er erwacht ist und dem Erzbischof seine Vision mitgeteilt hat, weiht ihn dieser zum Anagnostes und nimmt ihn in den Klerus auf. Von da an ist Theodoros mit hoher Begabung gesegnet⁴⁵: „Von dieser Stunde an war er mit einer so großen Gabe an Gelehrsamkeit und Veranlagung ausgestattet, daß er die Dinge nach ein- oder zweimaligem Lesen auswendig lernte, sei es, daß er die Psalmen Davids lernen wollte oder eine andere Lektion. So daß die, die ihn früher verspottet und geschmäht hatten, ihn für beneidenswert und selig hielten, weil er mit einer so großen Gabe ausgestattet war. Von da an war er beliebt bei den Lehrern und beliebt bei seinen Altersgefährten, mit den einen maß er sich und die anderen übertraf er in Hinsicht auf jede Art von Bildung.“

41 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 34–36.

42 Bieler, *Theios aner* I, 35f.

43 *Vita Theodori Edess.* (BHG 1744) cap. 4–6, p. 4–6.

44 Zu diesem „Bildungshindernis“ s. noch unten S. 101.

45 *Vita Theodori Edess.* (BHG 1744) cap. 6, p. 6,9–16: Ἐξ ἐκείνης δὲ τῆς ὥρας τοιαύτη χάρις εὐμαθείας καὶ εὐφυΐας ἐδόθη αὐτῷ, ὡς ἐκ μιᾶς μόνης ἢ δευτέρας ἀναγνώσεως ἐκμανθάνειν, εἴτε Δαυϊτικὸς προέθετο μελετᾶν ψαλμοὺς, εἴτε τι καὶ ἕτερον μάθημα, ὥστε οἱ πρῶην αὐτὸν σκώπτοντες καὶ ὀνειδίζοντες ζηλωτῶν αὐτὸν ἠγοῦντο καὶ μακάριον τοιαύτης ἀξιοθῆντα χάριτος· ἐντεῦθεν ποθεινὸς μὲν ἦν διδασκάλοις, ποθεινὸς δὲ ἦλιξι τοῖς μὲν παρεκτεινόμενος, τοὺς δὲ ὑπεραίρων κατὰ πᾶν εἶδος παιδείσεως.

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) heißt es über den jungen Heiligen nur knapp⁴⁶: „Wißbegierig nun und arbeitsam war der Knabe, und in wenigen Jahren hatte er alles auswendig gelernt.“

Auch in der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666)⁴⁷ heißt es bezüglich des Wissenserwerbs, Stephanos habe die meisten seiner Altersgenossen in kurzer Zeit übertroffen durch die Liebe seiner Seele zu Gott und durch seinen Eifer beim Lernen.⁴⁸

§ 3. Bildung (*paideia, educatio*)

Die Bildung des Heiligen wird in den meisten Viten recht stereotyp dargestellt⁴⁹. Das Kind wird in einem bestimmten Alter (etwa zwischen 5 und 9 Jahren) einem Lehrer übergeben und beginnt zu lernen. Es bleibt dabei in Hinsicht auf die weltliche Bildung offen, wo diese Ausbildung erfolgte, ob es sich etwa um häuslichen oder institutionalisierten Unterricht handelte. In Bezug auf die geistliche Bildung wird zwar meist ein Kloster oder eine Kirche genannt, wo der Unterricht stattgefunden haben soll, aber auch hier ist der Grad der Institutionalisierung der Bildung nicht sicher zu ermitteln. Es werden häufiger Bildungsinhalte (Fächer oder Wissenschaften) genannt. Dabei fällt auf, daß spä-

46 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 5, p. XIX: Φιλομαθῆς δὲ ὡν ὁ παῖς καὶ φιλόπονος, ἐν ὀλίγοις χρόνοις πάντα ἐξέμαθεν.

47 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 8, p. 98,2f.: πολλοὺς τῶν ὁμηλικῶν ὑπερῆκόντισεν ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ τῇ τῆς ψυχῆς φιλοθείᾳ καὶ φιλομαθείᾳ.

48 Weitere Beispiele: Vita Ioannicii (BHG 936) cap. 4, p. 386C; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 2, p. 46,30 – 48,1; Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 5, p. 137,11-17; Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 5, p. 274,5f. (Ioannes Damaskenos); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 8, p. 14,11-13; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,31-39, p. 146 (ὡς ὑπερβῆναι αὐτοῦ καὶ τὸν διδάσκαλον ἐν τῇ ἀναγνώσει καὶ γνώσει, μάλλον δὲ καὶ τοὺς ὁμηλικούς αὐτοῦ παῖδας καὶ προβεβηκότας); Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 2, p. 143,33 – 144,2; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 9, p. 7; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 2, p. 48 (kurz). – Vermutlich ist hierzu auch die Variante zu rechnen, wo der Hl. als ganz junger Mönch seine Mitmönche weit überflügelt: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 3, p. 145,17-20.

49 Zur Bildung in dieser Zeit allgemein vgl. ODB 1, 677f. (mit weiterer Literatur); H. Fuchs, in: RAC 2 (1954) 346–362 s. v. „Bildung“; Lemerle; Humanism 108–117; P. Speck, Die Kaiserliche Universität von Konstantinopel, München 1974 (Byzantinisches Archiv 14); Th. Karzes, Ἡ παιδεία στὸ Μεσαίωνα, Athen 1998, 137–234 (allgemeine Darstellung, mit zahlreichen Abb.); jetzt auch N. Kalogeras, Byzantine childhood education and its social role from the sixth century until the end of Iconoclasm, Ph.D. Diss. History, University of Chicago 2000; zur Darstellung der Bildung in der byz. Hagiographie vgl. Malamut, Route 70–82; Cunningham, Life 25; Pratsch, Fact and Fiction 62–64; zu älteren Beispielen (4./Anfang 5. Jh.) vgl. Rubenson, Philosophy and Simplicity 110–136.

tere Versionen von bestimmten Viten häufig mehr und detailliertere Bildungsinhalte nennen als frühere⁵⁰. Dies ist wohl ein Indiz dafür, daß diese Bildungsinhalte häufig einer Idealvorstellung folgend angegeben und ergänzt wurden, und spricht gegen die absolute Verlässlichkeit dieser Angaben.

In den Darstellungen der Viten lassen sich ein weltlicher (A) und ein geistlicher (B) Bildungsweg unterscheiden. Diese Bezeichnungen beziehen sich dabei ausschließlich auf das – weltliche oder geistliche – Umfeld, in dem die Bildung erteilt wurde. Bezüglich der Bildungsinhalte lassen sich zwischen weltlicher und geistlicher Bildung kaum Unterschiede feststellen; eine Unterscheidung von heidnischen (ἐξωθεν) und christlichen (ἔσωθεν bzw. ἡμῶν) Bildungsinhalten ist damit nicht intendiert. Der weltliche Bildungsweg⁵¹ dürfte nach den Angaben der Viten der häufigere Fall gewesen sein, während der geistliche Bildungsweg⁵² eher die Ausnahme darstellte. Auch wenn die meisten Heiligen später Kleriker wurden, erhielten sie ihre grundlegende Bildung doch überwiegend noch in einem weltlichen, nämlich dem elterlichen Umfeld; nur wenige Heilige erhielten ihre grundlegende Bildung in einer kirchlichen Institution. Dies zeigt auch die zahlenmäßige Verteilung der im folgenden angeführten Beispiele. In einer Vita können aber auch beide Topoi nacheinander vorkommen, nämlich zunächst weltliche Bildung, später geistliche Bildung.

A. Weltliche Bildung

In der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278) wird dessen Bildung folgendermaßen dargestellt⁵³: Er habe in seiner Geburtsstadt Syrakus „in jeder Art von Grammatik und Wissenschaft, in Orthographie und Stenographie von Kindheit an sich erfolgreich bemüht.“⁵⁴

50 Man vgl. hier die drei Viten des Theodoros Studites: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 3, col. 237A-B; (BHG 1755) cap. 2–3, col. 117C – 120A; (BHG 1755d) cap. 6, p. 260,17 – 261,6.

51 Vgl. Malamut, Route 70–73 und 77–82.

52 Vgl. Malamut, Route 78f. und 84–87.

53 Vita Methodii (BHG 1278) 1245B: Μεθόδιος τὰς Συρακούσας ἔσχε πατρίδα, γουέων εὐκλειῶν καὶ πλουσίων υἱὸς γεγούως· ἐν αἷς πᾶσαν γραμματικῆς τέχνην καὶ ἱστορίας, ὀρθογραφίαν τε καὶ ὀξυγραφίαν καταρθωκῶς ἐκ παιδός.

54 Wahrscheinlich werden hier zwei Bildungsabschnitte angedeutet: Die allgemeineren Ausdrücke (πᾶσαν γραμματικῆς τέχνην καὶ ἱστορίας) geben pauschal eine grundlegende Bildung an, während die spezielleren, dem Kanzleiwesen entstammenden Ausdrücke (ὀρθογραφίαν τε καὶ ὀξυγραφίαν) bereits eine aufbauende berufliche Ausbildung, nämlich zum Sekretär, Notarios o. ä., erkennen lassen. Vgl. auch Zielke, Methodios 186.

Im Falle des Gregorios Dekapolites heißt es in dessen Vita (BHG 711)⁵⁵: „Und als er (sc. Gregorios) nun acht Jahre alt geworden war, wurde festgelegt, daß er bei einem Grammatistes Unterricht zu nehmen habe.“

In etwas jüngeren Jahren mußte Theodoros von Edessa die schulischen Pflichten auf sich nehmen (BHG 1744)⁵⁶: „Als das Kind nun bereits fünf Jahre alt geworden war, wurde es einem Didaskalos übergeben, um die heiligen Schriften (τὰ ἱερά γράμματα)⁵⁷ zu lernen.“ Es folgt an dieser Stelle der Vita der Topos der „fehlenden Bildung“⁵⁸ sowie eine Vision und die wunderbare Verwandlung des zunächst einfältigen Theodoros zu einem herausragenden Schüler. Im Anschluß heißt es dann⁵⁹: „Nachdem er nun zunächst in den göttlichen und unse- ren (sc. christlichen) Lektionen gut unterwiesen worden ist, wird er geformt zur besten und reinsten Gestalt. Dann erhält er auch die umfassende Bildung (ἐγκύκλιος παιδείσις) unter einem Sophisten namens Sophronios, den die Stadt der Edessener damals als öffentlichen Lehrer⁶⁰ hatte. Bei diesem folglich lernt er und wird sowohl in Grammatik als auch in Rhetorik und Philosophie aufs trefflichste unterwiesen. Wahrlich, als ein Philosoph in Wort und Tat erwies er sich, und in Gottesfurcht übte er sich.“

Theodoros Studites begann im Alter von sieben Jahren mit dem Lernen. Die älteste Vita (BHG 1754) drückt dies so aus⁶¹: „Als er nun den ersten Abschnitt von sieben Jahren des natürlichen Lebensalters in passender Weise vollendet hat, macht er sich daran, sich mit den einführenden und elementaren Arten der Wissenschaften zu befassen. (Die Lektionen von Kindesbeinen an bereichern nämlich die Seele, bleiben mit dieser verbunden und werden dem Erwerber

55 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 1,8f., p. 62: Καὶ δὴ ὀκταετῆ γενόμενον εἰς γραμματιστὴν φοιτᾶν ἐδικαίωσεν.

56 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 4, p. 5: πενταέτης δὲ ἤδη γενόμενος ὁ παῖς διδασκάλῳ παραδίδοται τὰ ἱερά μανθάνειν γράμματα.

57 Gemeint ist mit diesem Ausdruck wie auch in zahlreichen anderen Viten lediglich die Schriftsprache, also Lesen und Schreiben, genauer die „heilige“ Sprache des NT, also Griechisch. Nach Browning, *Literacy* 48, handelt es sich dabei um „the propaideia and the Psalms“; vgl. auch Lemerle, *Humanism* 111; D. Abrahamse, in: *Byzantine Defenders* 154 Anm. 52; A.-M. Talbot, in: *Holy Women* 126 Anm. 47.

58 S. dazu noch unten S. 99–103.

59 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 6, p. 6,16–22: πρότερον γὰρ τὰ θεῖα ταῦτα καὶ ἡμέτερα καλῶς διδαχθεὶς μαθήματα διαπλάττεται πλάσιον ἀρίστην τε καὶ καθαρωτάτην, ἔπειτα καὶ τὴν ἐγκύκλιον παιδείσιν ἐπιχειρεῖ ὑπὸ τινι σοφιστῆ Σωφρονίῳ καλουμένῳ, ὃν κοινὸν παιδευτὴν ἢ τῶν Ἐδεσσηνῶν τηρικαῦτα πόλις εἶχε. παρ’ αὐτῷ τοῖον φοιτῶν γραμματικὴν τε καὶ ῥητορικὴν καὶ φιλοσοφίαν ἄκρως ἐκπαιδεύεται, τῷ ὄντι φιλόσοφος ἔργῳ τε καὶ λόγῳ δεικνύμενος καὶ θεοσέβειαν ἐξασκούμενος.

60 Vgl. Wilson, *Scholars* 77: „... Sophronius who held a public appointment“. Gemeint ist ein κοινὸς παιδευτὴς im Sinne der Sophistenschulen der Spätantike.

61 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 3, col. 237A-B.

zum dauerhaften Besitz.) Als er nun im Alter voranschritt, lernte er zunächst die Kunst der Grammatik, dann auch Dialektik – die diejenigen, die gut Bescheid wissen, Philosophie nennen – und zu dem Genannten auch die Schönheit des Ausdrucks der Rhetoren.“ Nach der jüngeren Vita (BHG 1755) wird Theodoros ebenfalls im Alter von sieben Jahren einem Grammatistes (γραμματιστής) übergeben, von dem er die Propaideia erhielt⁶². Später werden dann noch einzelne Fächer genannt. So habe Theodoros klassische (heidnische) Bildung erhalten (παιδείας τῆς θύραθεν ἤπτετο), Grammatik und klassische griechische Sprache gelernt (γραμματικὴν ἢ γλῶσσαν οἶδεν ἐξελληνίζειν), antike Dichtungen auswendig gelernt, jedoch nicht die heidnischen Mythen, sondern nur, was ihm nützlich war, verinnerlicht, und Rhetorikunterricht erhalten. Schließlich habe er Philosophie (also Theologie) betrieben, er habe Ethik genauso wie Dogmatik, aber auch Dialektik und Apodeiktik studiert⁶³. Der Vergleich der älteren und der jüngeren Vita des Theodoros macht deutlich, in welcher idealisierender Weise die Hagiographen im Rahmen des Bildungstopos die Bildungsinhalte anführen. Der Bildungskanon der jüngeren Vita ist vollständiger, obwohl diese doch von der älteren Vita abhängt und in einem gewissen zeitlichen Abstand verfaßt worden ist⁶⁴. Daher ist auszuschließen, daß der Verfasser der jüngeren Vita tatsächlich besser über die Bildung des Theodoros informiert war.

Über Stephanos den Jüngeren wird in seiner Vita (BHG 1666) folgendes berichtet⁶⁵: „Die Eltern nun dieses allerheiligsten Kindes bemerkten, daß dieses das Kleinkindalter überschritten und ein Alter von sechs Jahren erreicht hatte und nunmehr bereits sich mit dem Lernen beschäftigen sollte. Sie gaben ihn nun zum Unterricht der heiligen Schriften, zur Propaideia.“ Ein Lehrer wird hier nicht genannt, genauere Einzelheiten werden nicht mitgeteilt.

In der Darstellung der Vita der Brüder David, Symeon und Georgios (BHG 494)⁶⁶ wird David als Knabe (μειρακίσκος) einem Lehrer (hier: παιδοτρίβης τις) übergeben, um die heiligen Schriften zu lernen. Im Alter von neun Jahren hatte

62 Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 2, col. 117C: καλῶς τε τὰ πρῶτα τῆς ἡλικίας παρὰ τῶν τεκόντων διαπλασθεὶς, καὶ γραμματιστῆ ἔφ' ᾧ τὴν προπαιδεῖαν ἐκμαθεῖν παραδίδοται. Propaideia ist die Elementarbildung. Zur Bildung des Theodoros vgl. auch Fatouros, Theodoros 6f.; Pratsch, Theodoros 67f.

63 Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 2–3, col. 117C – 120A.

64 Zu den Viten vgl. Fatouros, Theodoros 3*f.; Pratsch, Theodoros 7–9.

65 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 8, p. 97,7–11: Οἱ μὲν γὰρ γονεῖς τούτου τοῦ ἱερωτάτου παιδὸς κατανοήσαντες τοῦτον τὴν τῶν παίδων ἡλικίαν ὑπερβάντα καὶ ἐξαετῆ ἐληλακότα χρόνον, ἤδη δὲ καὶ ὀφείλοντα τοῖς μαθήμασι λοιπὸν ἐνασχολεῖσθαι, παραδίδασιν αὐτὸν εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραμμάτων μάθησιν τῆς προπαιδείας.

66 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 4, p. 214,5–9: ἐκδίδοται ὑπὸ τῶν γεννητόρων παιδοτρίβη τινὶ τὰ ἱερά ἐκπαιδεύεσθαι γράμματα.

er seine grundlegende Bildung erhalten und die von Gott inspirierten Lieder des Propheten und Namensvetters (David) erlernt⁶⁷.

In der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) wird lediglich festgestellt⁶⁸, daß Nikephoros die enkyklios Paideia⁶⁹ erhalten und sich in der Kunst des Schreibens gemüht habe. Ein Lehrer wird hier wiederum nicht erwähnt. Tatsächlich scheint der Verfasser über die Bildung des Nikephoros kaum etwas gewußt zu haben⁷⁰.

Auch in der Vita des Nikephoros von Medikion heißt es recht knapp⁷¹, daß Nikephoros und seine Brüder Theodoros und Gregorios von der Mutter irgendwelchen Lehrern (hier Paidagogos bzw. Didaskalos) übergeben wurden, um die heiligen Schriften zu erlernen.

Auch bei weiblichen Heiligen findet sich dieser Topos, wenngleich bisweilen leicht modifiziert. Beispielsweise heißt es in der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) folgendermaßen⁷²: „Als sie sieben Jahre alt geworden war, lernte sie den Psalter in kurzer Zeit (sc. auswendig) und studierte eifrig all die heiligen Schriften.“ Von einem Lehrer ist hier nicht die Rede, und man gewinnt eher den Eindruck des Selbststudiums⁷³. Auch scheint das Auswendiglernen des Psalters ein typischer Inhalt der „Bildung für Mädchen“ gewesen zu sein⁷⁴; allerdings setzt dies, so sollte man annehmen, Kenntnisse des Lesens und Schreibens voraus.

In dieser oder recht ähnlicher Form wird die weltliche Bildung in zahlreichen Heiligenviten dargestellt⁷⁵. Die Variationen sind eher gering: In manchen Viten werden ein oder mehrere Lehrer erwähnt, in anderen nicht. In manchen Viten wird nur auf die grundlegende Bildung (die *ἱερά γράμματα* bzw. die *Pro-paideia*) verwiesen, in anderen werden weitere Bildungsinhalte und Fächer ge-

67 Vgl. dazu D. Abrahamse, in: *Byzantine Defenders* 154 Anm. 53.

68 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 144,6f.: τῆς ἐγκυκλίου παιδείας ἐφαπτομένῳ καὶ τὴν διὰ χειρῶν καὶ μέλανος τέχνην ποιουμένῳ.

69 Vgl. Lemerle, *Humanism* 112f.

70 Vgl. bereits Alexander, *Nicephorus* 57. Der Verfasser gleicht dieses Manko später gewissermaßen aus, indem er im Rahmen des Topos der „autodidaktischen Bildung“ den vollständigen Bildungskanon seiner Zeit ausbreitet, s. dazu noch unten S. 104f.

71 Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 5, p. 406: παιδαγωγοῖς τισιν εἶπουν διδασκάλους ἐκδέδοτο πρὸς μάθησιν τῶν ἱερῶν γραμμάτων.

72 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 1, p. 180: Ἐπταετῆς δὲ γενομένη τὸ τε ψαλτήριον ἐν ὀλίγῳ καιρῷ ἔμαθεν καὶ πάσαις ταῖς ἀγίαις γραφαῖς προθύμως ἐσχόλαζεν.

73 Für eine andere Heilige, Theoktiste, die Mutter des Theodoros Studites, ist dies belegt, s. Theod. Stud., *Laud. matris* (BHG 2422) 885B: ἐπεὶ δὲ ἦν ἀγράμματος ἐξ ὀρφανίας ἀγομένη, γραμματίζει ἑαυτὴν ἢ σοφὴ καὶ συνετίζει. Vgl. dazu Pratsch, *Theodoros* 27f.

74 Vgl. wiederum Theod. Stud., *Laud. matris* (BHG 2422) 885B: καὶ τὸ ψαλτήριον ἀποστηθίζει κάλλιστα τε καὶ συντομώτατα.

nannt. Alle diese Angaben sind jedoch als Topos zu verstehen und spiegeln eher eine Idealvorstellung von Bildung als die tatsächliche Bildungssituation wider.

B. Geistliche Bildung

Ein Beispiel für geistliche Bildung von weiblichen Heiligen findet sich in der Vita der Euphrosyne der Jüngerer (BHG 627). Dort wird über die Heilige, als sie das Alter von sieben bis acht Jahren erreicht hat, berichtet⁷⁶: „Sogleich nun wurde sie in schlichte Nonnengewänder gekleidet einem Kloster (Asketerion) übergeben und dort in den heiligen Schriften unterwiesen.“

Nach der Darstellung seiner Vita (BHG 65) wurde der Stylit Alypios im Zusammenhang mit der „Darstellung in der Kirche“ dem Bischof seiner Heimatstadt, also dem Episkopos von Adrianupolis (nach der Vita in Paphlagonia, tatsächlich aber in Honorias), übergeben und anschließend von diesem ausgebildet⁷⁷: „Wie einen neuen Samuel gab sie ihn (sc. die Mutter ihren Sohn)

75 Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 5, p. XIX (hier ist häuslicher Unterricht denkbar); Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 3, p. 171,11-15 (kurz: Elementarbildung, Grammatik, bis zur σοφωτάτην παιδευσιν); Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 5, p. 273,25 – 274,4 (Ioannes Damaskenos, auch Kosmas Melodos); Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 9 (Kosmas Melodos); cap. 11 (Ioannes Damaskenos und Kosmas Melodos); Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 6,11-19 p. 75; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 8, p. 14,5-11; Vita Platonis (BHG 1553) cap. 5, col. 808B; Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 5, p. 3,19-24; Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 4, p. 298,28-32; Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 2, 143,27 – 144,5; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 9, p. 7; Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 2, p. 2,24-26 (vgl. auch cap. 3, p. 4,12, wo ein Paideutes erwähnt wird); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 869A (kein Lehrer erwähnt); Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 3, p. 48f.; Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 2, p. 105 (Unterricht durch Vater); Vita Steph. Sugd. (BHG 1671) cap. 1, p. 72,7 – 73,4; Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 3, p. 849B; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 282,49f.; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 3, p. 509f. – Auch in einer erbaulichen Erzählung: Narratio Philothei (BHG 2372) cap. 1, p. 32,12f. (im Alter von 6 Jahren wird Philotheos einem Grammatistes übergeben und lernt dann die gesamte Literatur, die heidnische und die christliche).

76 Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) cap. 4, p. 862E: Αὐτίκα γὰρ ἀμφίους περισταλεῖσα μοναδικoῖς ἀσκητηρίω τινὶ ἐκδίδοται καὶ τὰ ἱερὰ ἐκπαιδεύεται γράμματα.

77 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 3, p. 149,14-23: ὡς νέον τινα Σαμουὴλ ἐπὶ τὰς χεῖρας δοῦσα τοῦ τηρικαῦτα τὴν ἀρχιερωσύνην διέποντος. Ὅν ἐπὶ τὰς οἰκειάς ἀγκάλας δεξάμενος, ὡς οἶα ποιμὴν τις ἀγαθὸς δεῦρο μετὰ τὴν μητέρα πνευματικῶ ἀνέτρεφε γάλακτι γράμμασι τε καὶ θείων λόγων ἠδύσμασιν καταπαίνων τὸ τῆς ψυχῆς ἐργαστήριον, ὅπως ἂν ῥᾶον εὔροι τῷ χρόνῳ συναύξουσάν τε συναναβαίνουσιν τῇ ἡλικίᾳ τὴν σύνεσιν, ὃ ταῖς εὐχαῖς τοῦ παιδεύοντος καὶ συντρέχεν. Γέγονεν γὰρ ὁ παῖς θεῖου λόγου παντὸς δεκτικὸς ὡσπερ νεόφυτον εὐγενὲς ταῖς πνευματικαῖς ἀρδείαις εὐσεβείας καρποφορήσας καρπούς.

in die Hände des damaligen Bischofs. Nachdem dieser ihn in seine eigenen Arme genommen hatte, ernährte er ihn nach der Mutter wie ein guter Hirte gleichsam mit geistlicher Milch und bereicherte die Werkstätte der Seele sowohl mit Schriften als auch mit Kostproben göttlicher Worte, auf daß er möglichst leicht die Einsicht, die sowohl mit der Zeit zunimmt als auch mit fortschreitendem Alter anwächst, erlangen möge, was durch die Gebete des Erziehers auch eintraf. Es erwies sich nämlich der Knabe zur Aufnahme eines jeden göttlichen Wortes geeignet, und wie ein edles junges Gewächs brachte er durch die fortwährende geistliche Bewässerung Früchte der Frömmigkeit hervor.“ Die Darstellung bleibt in diesem Falle recht allgemein, wir erfahren kaum konkrete Einzelheiten. Anders ist dies in dem folgenden Beispiel.

In der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) wird die Bildung in zwei Abschnitten dargestellt. Nachdem Michael bereits im Alter von drei Jahren⁷⁸ von seinem Bischof, dem Patriarchen von Jerusalem, zum Kleriker geschoren und zum Anagnostes der Anastasiskirche in Jerusalem ernannt worden war, nahmen die Eltern ihren Sohn wieder mit nach Hause⁷⁹. Im Anschluß erhielt Michael seine Bildung⁸⁰: „Und sie übergeben ihn einem Lehrer, damit dieser ihn ausbilde im Lesen und Schreiben, der elementaren Bildung. Der Knabe nun wurde älter und schritt im Unterrichtsstoff voran, vor Gott und den Menschen. Nachdem er nun in der elementaren Bildung vollständig unterwiesen worden ist, wie wir gesagt haben, wird er auf Geheiß des Patriarchen, der ihn geschoren hat, in den Unterricht der Grammatik, der Rhetorik und der Philosophie gegeben. Und wie fetter und fruchtbarer Boden, so nahm er in kurzer Zeit die Lektionen in Grammatik und Rhetorik und Philosophie auf wie zu dieser Zeit kein anderer. Nicht nur diese Dinge lernte er, sondern auch das Beste der Dichtkunst und Astronomie.“⁸¹

Auch in den beiden Versionen der Vita des Ioannikios (BHG 935 und 936) kommt der Topos der geistlichen Bildung vor⁸². Interessant sind hier wieder die Unterschiede zwischen den beiden Versionen, die einen kleinen Einblick in die

78 Vgl. dazu Cunningham 134 n. 13; vgl. auch PMBZ: # 5059 (Michael Synkellos), zur Person des Patriarchen von Jerusalem PMBZ: # 7575 (Theodoros I.).

79 Vgl. Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 2, p. 46,19-24.

80 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 2, p. 46,24 – 48,2: Καὶ δὴ παραδίδουσιν αὐτὸν διδασκάλῳ, ὅπως προπαιδεύσῃ αὐτὸν τὰ τῆς προπαιδείας γράμματα. Ὁ δὲ παῖς προέκοπτε τῇ τε ἡλικίᾳ καὶ τοῖς μαθήμασι παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις. Μετὰ δὲ τὸ ἐκπαιδεύθῃν αὐτὸν τὰ τῆς προπαιδείας γράμματα, καθὼς ἐφημεν, κατὰ πρόσταξιν τοῦ αὐτὸν ἀποκείραντος πατριάρχου παραδίδονται εἰς τὰ τῆς γραμματικῆς καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας διδάγματα. Καὶ δὴ ὡς γῆ λιπαρὰ καὶ πῖον, οὕτως ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀνεμάξατο τὰ τε τῆς γραμματικῆς καὶ ῥητορικῆς καὶ φιλοσοφίας μαθήματα ὡς ἄλλος τῷ τότε χρόνῳ οὐδεὶς. Οὐ μόνον δὲ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ποιητικῶν καὶ ἀστρονομίας ὅσον τὸ κάλλιστον.

81 Vgl. dazu auch Wilson, Scholars 77f.

Möglichkeiten und Freiheiten der hagiographischen Überarbeitung bieten. In der älteren Vita (BHG 936) begibt sich Ioannikios vom Agauronkloster ins Antidionkloster und lernt dort, im Antidionkloster, Lesen und Schreiben⁸³: „Als er dies vernommen hat, nimmt der gute Hirte (sc. der Abt des Antidionklosters) ihn (sc. Ioannikios) im Kloster auf und bildet ihn in den heiligen Schriften aus, da er nämlich bis zu diesem Zeitpunkt noch keinerlei Bildung erhalten hat.“

In der jüngeren Vita (BHG 935) ist der Topos erweitert und verändert. Vom Agauronkloster kommend, begegnet Ioannikios zunächst einem Bekannten oder Freund, der ihn in seinem Haus in dem Dorf Kastulon/Kastulos (έν κώμη μιὰ τῶν πρὸς Ἀτρώων Καστούλῳ καλουμένῃ) in der Nähe von Atroa gastlich aufnimmt. Am nächsten Morgen bringt dieser Freund Ioannikios in das in der Nähe befindliche Telaoskloster, wo Ioannikios dann Lesen und Schreiben lernt, bevor er weiter in das Antidionkloster geht⁸⁴: „Zu diesem (sc. dem Telaoskloster) stieg der Berühmte hinan. Und nachdem er dort für einige Tage freundlich aufgenommen worden war, erhält er dort die Einführung in die Schriften.“ Es läßt sich kaum mehr sagen, warum der spätere Autor, Sabas, das ansonsten unbekannte Telaoskloster⁸⁵ als Zwischenstation und Bildungsstätte des Ioannikios einführt. Dagegen dürfte klar sein, daß es sich in beiden Fällen um den Topos der geistlichen Bildung handelt, der hier, bedingt durch den relativ späten Klostereintritt des Ioannikios, erst recht spät in der Narratio beider Versionen der Vita Verwendung finden konnte. Für den Topos der geistlichen Bildung finden sich zwar weniger Belege als für den Topos der weltlichen Bildung, jedoch noch immer eine große Zahl⁸⁶.

C. Bildungshindernisse

In etlichen Heiligenviten werden auch Schwierigkeiten dargestellt, die der Heilige bei seiner Bildung hat. Diese Schwierigkeiten können inneren oder äußeren

82 Zu Ioannikios vgl. PMBZ: # 3389. Er war wohl vornehmer Herkunft, hatte längere Zeit in der kaiserlichen Leibgarde gedient und war zum Zeitpunkt seiner Demission wenigstens 30, möglicherweise bereits 43 Jahre alt. Die Behauptung, er habe nicht einmal über geringe Kenntnisse des Lesens und Schreibens verfügt, scheint daher kaum glaubwürdig (vgl. Browning, *Literacy II* 72, zur Beherrschung der Schriftsprache durch höhere Offiziere). Über die Gründe, warum die Vita von diesem Topos Gebrauch macht, lassen sich nur Vermutungen anstellen: Möglicherweise sollte das Verdienst an Ioannikios' Bildung so dem Klerus bzw. der Kirche zugesprochen werden. Vgl. dazu ferner Mango, *Ioannikios 401–404*.

83 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 9, p. 388B.

84 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 8, p. 340A.

85 Zu dem Kloster vgl. Janin, *Centres* 184.

Faktoren geschuldet sein. Entweder ist der Heilige selbst von einer gewissen (heiligen) Einfalt⁸⁷, die das Lernen ablehnt oder größere Fortschritte beim Lernen verhindert, oder äußere Einflüsse, etwa die Eltern, Schicksalsschläge, ein Vormund usw., hindern ihn am Lernen⁸⁸. In manchen Fällen, wenn der Heilige sich zum Beispiel in seiner Jugend als Schweinehirt oder Schäfer betätigt⁸⁹, wird auch nicht immer *expressis verbis* erklärt, ob er dies aus eigenem Antrieb oder auf Geheiß anderer tut. Alle diese verschiedenartigen Schwierigkeiten bei der Bildung sind deshalb hier unter dem Begriff „Bildungshindernisse“ zusammengefaßt.

Man muß in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß es nach der gängigen Vorstellung von Heiligkeit nicht unbedingt erforderlich war, daß der Heilige Bildung von anderen Menschen erhielt – er hatte ja bereits alle Bildung von Gott erhalten (ὡς διδάκτος Θεοῦ)⁹⁰! Folglich waren auch etwaige „Bildungshindernisse“ kein wirklicher und dauerhafter Nachteil für den Heiligen, am Ende verfügte er in der Regel stets über eine ausgezeichnete Bildung, sei es, daß sie ihm von Gott eingegeben war, sei es, daß er sie trotz der Bildungshindernisse erlangte⁹¹. Literarisch gesehen, stellen die Bildungshindernisse lediglich eine Antithese und literarische Variation zu den üblichen Bildungstopoi dar.

Das Motiv begegnet bereits im späten 4. Jahrhundert in der Vita des Antonios (BHG 140), die als maßgeblich für zahlreiche spätere byzantinische Heili-

86 Weitere Beispiele: Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 2, p. 21: Paulos und sein Bruder Basileios werden in das Hagios-Stephanos-Kloster zum Unterricht geschickt (ἐπὶ διδαχῇ γραμμάτων); Vita Ioannis Psychitae (BHG 896) cap. 4, p. 109f.; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 869C – 872A (Unterricht im Paideuterion des Studiosklosters in Kpl.); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 2,2-31, p. 145f. (im Alter von 8 Jahren wird Gregorios in das Didaskaleion des Episkopats von Agrigent gegeben), vgl. auch Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 27,15-18, p. 178, wo sich ein weiterer Bildungstopos findet (Gregorios lernt bei einem Einsiedler die gesamte attische Rhetorik sowie Grammatik, Philosophie und Astronomie); Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 283,63-65; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 3, p. 509f.; Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 12 (Ioannes Damaskenos und Kosmas Melodos). – Das Motiv der geistlichen Bildung begegnet auch in einigen Viten verstreut und bezogen auf andere Personen als den Hauptheiligen der jeweiligen Vita: Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 5, p. 52,21-29: Michael Synkellos unterrichtet Theodoros und Theophanes, die Brüder Graptoi, in Grammatik, Philosophie und Poetik.

87 Zu diesem Motiv vgl. Bieler, Theios aner I, 56: *sancta simplicitas*. Vgl. auch Gen 25. 27: Ἰακώβ δὲ ἦν ἄνθρωπος ἄπλοστος.

88 Hier spiegelt sich ein miniature der Topos des „Gegenspielers“, s. unten Kap. 9, S. 170–183.

89 Zu den Vorläufern dieses Topos vgl. auch R. Hunziker–Rodewald, David der Hirt. Vom „Aufstieg“ eines literarischen Topos, in: König David – biblische Schlüsselfigur und europäische Leitgestalt, 19. Kolloquium [2000] der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, W. Dietrich – H. Herkommer (Hrsg.), Freiburg, CH, 2003, 165–177.

90 Vgl. das unten angeführte Beispiel aus der Vita (BHG 935; Sabas) des Ioannikios.

91 Vgl. Rubenson, Philosophy and Simplicity 116–119.

genviten betrachtet werden muß. Dort lehnt der Heilige die Bildung (sc. die klassische griechische, heidnische) grundsätzlich ab⁹²: „Als er zum Knaben herangewachsen war und reifer wurde, sträubte er sich gegen den Schulunterricht.“⁹³ Nach der Darstellung seiner Vita lehnte Antonios das Lernen (sc. der heidnischen Stoffe) aus eigener Entscheidung ab⁹⁴. In manchen späteren Viten klingt diese Intention durchaus noch an, steht aber nicht mehr so sehr im Vordergrund⁹⁵. Öfters wird die Bildung aus anderen Gründen behindert.

Nach Aussage seiner Vita (BHG 1744) hatte Theodoros von Edessa in der Schule zunächst Schwierigkeiten⁹⁶: „Er zeigte sich jedoch nicht geschickt bei der Aufnahme des Lernstoffs, sondern er litt entweder unter einem gewissen Mangel an Begabung, oder aber dies war ihm durch göttliche Fügung auferlegt worden, damit ihm auch das Erlernen der Schriften von Gott her wäre. Nachdem er zwei Jahre in die Schule (didaskaleion) gegangen war, hatte er ganz und gar nichts von dem Lernstoff begriffen. Deswegen nun wurde er oft von seinen Eltern gescholten, noch häufiger von seinen Lehrern gezüchtigt und auch von seinen Mitschülern verspottet.“ Im Anschluß geht Theodoros, wie oben schon gesehen, in die Kirche, versteckt sich unter dem Altar und hat dort eine Vision, in der ihm sein Mönchsstand und sein Bischofsamt voraussagt werden. Nachdem er erwacht ist und dem Erzbischof alles mitgeteilt hat, weihet ihn dieser zum Anagnostes⁹⁷ und nimmt ihn in den Klerus auf. Von da an ist Theodoros mit hoher Begabung gesegnet⁹⁸.

In der älteren Version (BHG 936) der Vita des Ioannikios verlautet gar nichts über seine Bildung in seiner Kindheit und Jugend⁹⁹. In der jüngeren Version (BHG 935) der Vita wird dann behauptet, die Eltern des Ioannikios hätten ihm

92 Vita Antonii (BHG 140) cap. 1: ἐπειδὴ δὲ καὶ αὐξήσας ἐγένετο παῖς καὶ προέκοπτε τῇ ἡλικίᾳ, γράμματα μὲν μαθεῖν οὐκ ἠνέσχετο.

93 Vgl. Athanasius, Vita Antonii, hrsg. u. mit einer Einleitung versehen von A. Gottfried, übers. von H. Przybyla, Leipzig 1986, 25.

94 Vgl. dazu auch Rubenson, *Philosophy and Simplicity* 110–139.

95 Rubenson, *Philosophy and Simplicity* 113f.

96 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 4, p. 5: μὴ ἐπιτηδείως δὲ ἔχων πρὸς τὴν τῶν μαθημάτων ἀνάληψιν, ἀλλὰ φυσικῇ τιμῇ πιεζόμενος ἀφύγᾳ, ἢ καὶ οἰκονομικῶς τάχα τοῦτο ὑφιστάμενος, ἵνα καὶ ἡ τῶν γραμμάτων μάθησις θεόθεν αὐτῷ ἦ, ἐπὶ διετῇ χρόνῳ εἰς τὸ διδασκαλεῖον φοιτῶν ἄμοιρος πάντῃ τῶν μαθημάτων ἦν· πολλὰ μὲν οὖν παρὰ τῶν γονέων στυφόμενος (immo: στυφελιζόμενος), πλείστα παρὰ τῶν παιδευτῶν μαστιζόμενος, ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν συμφοιτητῶν ὀνειδιζόμενος.

97 Obwohl Theodoros doch angeblich bisher nichts, nicht einmal das Lesen, gelernt hatte!

98 Diese Darstellung weist starke Ähnlichkeiten mit der Darstellung in der Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 13, p. 11, auf.

99 Vgl. Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 4, p. 386B-C. – Vgl. aber bereits oben, S. 98f., zur unterstellten „geistlichen Bildung“ des Ioannikios nach seinem Eintritt ins Kloster.

jegliche Bildung verweigert und ihn stattdessen von seinem siebten bis vierzehn Lebensjahr zum Schweinehüten auf die Weide geschickt¹⁰⁰: „Nur mit sinnlich wahrnehmbaren Dingen speisten sie (sc. die Eltern) ihn, der im Hinblick auf den Körper seinem Alter entsprechend heranwuchs, nicht aber formten sie seine Seele mit den göttlichen Worten und Schriften zu irgendeiner Art von Tugend und Gottesliebe. Doch er selbst, weil er von Gott unterwiesen und der göttliche Geist in seinem Herzen eingeschrieben war, besaß neben der Einfachheit des Charakters den mit dem Alter erblühenden, vollkommen machenden Glauben, der sowohl Anfang als auch Wurzel der Güter ist – und dies wollen wir an einem Beispiel denen offenbaren, die es nicht wissen: Als er sich in seinem ersten Lebensalter befand, nämlich im Alter von sieben Jahren, wurde der Heilige von den Eltern dazu bestimmt, Schweine zu hüten. Jedesmal, wenn er die Schweine nach der Gewohnheit hinaustrieb auf die Weide und an einen passenden Ort, machte er über ihnen das Zeichen des lebensspendenden Kreuzes, ließ sie dann allein, zog sich zurück, wohin er wollte, lief den ganzen Tag herum und blieb ihnen fern. Die Schweine aber weideten, blieben zusammen und unverletzt und verschont von Dieben und dem Angriff blutgieriger Tiere, bis er am Abend kam und sie wieder zurücktrieb. Dieses wurde durch ihn getan und bewirkt von der göttlichen Gnade während seines ganzen zweiten Lebensalters.“

Es ist nicht glaubhaft, daß der Verfasser der späteren Version der Vita, Sabas, über derartige Detailkenntnisse aus der Kindheit des Ioannikios (im Alter zwischen sieben und vierzehn Jahren) verfügte, vermutlich wußte er gerade über diese Zeit – wie ja auch der Verfasser der älteren Version, Petros – so gut wie nichts. Aber der Topos der Eltern, die ihrem Sohn die Bildung vorenthalten, paßte gut in die Komposition seiner Version der Vita, weil er nämlich die Eltern zuvor – im Unterschied zur Version des Petros – als „unfromm“ charakterisiert hatte¹⁰¹. Sabas zufolge waren die Eltern des Ioannikios also nicht nur „unfromm“, sondern auch noch „unzivilisiert“; sie waren demnach reine Barbaren!¹⁰² Darüber hinaus ist in der Version des Sabas die Darstellung der „Bildungshindernisse“ des Ioannikios mit einem „frühen Zeichen der Heiligkeit“ bzw. einem ersten „Wunder“ verbunden: Ioannikios' Segen schützt die Schweine vor Gefahren¹⁰³. Während es in der späteren Version der Vita des Ioannikios unzweifelhaft ist, daß der Heilige keine Bildung erhält und stattdessen Schweine hüten muß, daß seine Hirtentätigkeit also ein Bildungshindernis

100 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 2, p. 333C – 334A.

101 S. dazu bereits oben S. 70f.

102 Dies würde im übrigen gut zu der vermuteten slawischen oder bulgarischen Herkunft der Familie passen, vgl. PMBZ: # 5209 (Myritzikios).

103 S. dazu bereits oben S. 83–92 zu verschiedenen „frühen Zeichen der Heiligkeit“, und zu ähnlichen Wundern s. noch unten Kap. 13: „Wunder“, S. 225–297.

darstellt, ist dies in zwei anderen, recht ähnlichen Darstellungen eines „jugendlichen Hirten“ nicht ganz so eindeutig. Möglicherweise wird aber auch dort ein Bildungshindernis impliziert:

In der Darstellung seiner Vita hütet David von Lesbos in seiner Kindheit zusammen mit Altersgefährten Schafe¹⁰⁴. Allerdings dient dieses Motiv dort dazu, eine Vision einzuleiten, in der der heilige Antonios dem David erscheint und ihm seine Berufung zum Eremitenleben verkündet. Auch war bereits zuvor die „weltliche Bildung“ des Heiligen kurz (in Form des Topos) erwähnt worden.

In der Vita Paulos' des Jüngeren vom Latros wird zunächst erzählt, wie die Mutter nach dem Tod des Vaters mit ihren beiden Söhnen, dem jüngeren Paulos und dem älteren Basileios, von Elaia in Asia in das Dorf „tu Petru“ bei Marykatos in Phrygia (tatsächlich in Bithynia¹⁰⁵) umzieht. Dort gehen die Söhne dann in das Hagios-Stephanos-Kloster, um Lesen und Schreiben (γράμματα) zu lernen¹⁰⁶. Anschließend wird Basileios von der Mutter verheiratet, entschließt sich aber zum Eintritt in den Mönchsstand und verläßt die Verwandten. Schließlich stirbt auch die Mutter, und Paulos bleibt als Waise zurück. Er befindet sich nun in so großer Armut, daß er gezwungen ist, sich als Schweinehirt für die anderen Dorfbewohner zu verdingen¹⁰⁷. Sein Bruder Basileios besucht ihn dann und befreit ihn aus dieser Situation, indem er ihn mit ins Kloster nimmt.¹⁰⁸

D. Autodidaktische Bildung

In den Kontext der Bildung gehört zweifellos auch die „autodidaktische Bildung“, also das Selbststudium des Heiligen¹⁰⁹. Die Autodidache ist in den wenigsten Fällen ein Ersatz für die reguläre (weltliche oder geistliche) Bildung, sondern vielmehr eine Ergänzung derselben: Der Heilige bildet sich – nach dem Abschluß seiner Ausbildung durch einen Lehrer – selbst weiter. Dies geschieht

104 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 4, p. 214,10-15: Νέμοντι δὲ αὐτῷ ποτε θρέμματα μετὰ καὶ ἐτέρων ἡλικιωτῶν, ...

105 Vgl. dazu H. Delehaye, in: Vita Pauli iun. (BHG 1474) 21 Anm. 1.

106 Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 2, p. 21.

107 Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 3, p. 23: ἐπὶ μισθῷ τε τοῖς τῶν ἐγχωρίων νέμοντα χοίρους, καὶ τὰς τοῦ ζῆν ἀφορμὰς ἐκεῖθεν ἔχοντα.

108 Beispiele für Bildungshindernisse lassen sich hier und dort finden, ohne jedoch allzu verbreitet zu sein: Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 4, p. 136,15 – 137,7 (als Eunuch wird er mit acht Jahren in die Hauptstadt geschickt und dort zum Mündel des Magistros Mosellos, der ihm nur die „heilige Schrift“ [ἱερὰ γραφή], also Lesen und Schreiben, beibringen läßt); Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 13, p. 11 (erst Schwierigkeiten beim Lernen, dann göttliche Erleuchtung).

109 Vgl. Malamut, Route 74–77.

bisweilen deshalb, weil es zu diesem Zeitpunkt – nachdem der Heilige bereits eine höhere Bildung erhalten und einen höheren Grad an Heiligkeit erlangt hat – keinen Lehrer mehr gibt, der ihm noch etwas beibringen könnte. Lediglich andere, ältere Heilige oder aber Bücher, die Heilige Schrift, die Kirchenväter oder die Lebensbeschreibungen der älteren Märtyrer und Heiligen können den Heiligen noch etwas lehren¹¹⁰.

So heißt es etwa über Theodoros Studites in dessen Vita (BHG 1754)¹¹¹, daß er zum einen „die Leben (sc. Viten) und die Reden aller gottbegeisterten Väter mit zerknirschtem Herzen und im Geiste der Demut aufsuchte (sc. las)“. Zum anderen wird gesagt: „In ganz besonderer Weise aber, so sagt man, sei er zu einem Verehrer und Nachahmer des himmelenthüllenden Basileios geworden, dessen Buch mit den asketischen Regeln sowie besonders die Bücher voller göttlichen Wissens über die anderen dogmatischen Vorschriften er nämlich eifrig studierte, und dessen Ausmaß sowohl an Weisheit als auch an Verstand er aufs äußerste bewunderte.“ Theodoros bildete sich also selbst weiter durch Lektüre. Er kannte angeblich sämtliche Viten und Vaterschriften und studierte insbesondere die Werke Basileios' des Großen von Kaisareia. Die Kenntnis sämtlicher Viten und Vaterschriften dürfte bereits zu Theodoros' Zeiten – schon allein aufgrund der selektiven Verbreitung und eingeschränkten Verfügbarkeit – ein kaum realisierbares Unterfangen gewesen sein; andererseits weist die Floskel „so sagt man“ (λέγεται) unmißverständlich darauf hin, daß der Autor hier Hörensagen (eben hagiographische Legende) kolportiert. Es darf zwar als gesichert gelten, daß Theodoros eine große Kenntnis der Schriften besaß und auch mit den Regeln des Basileios von Kaisareia vertraut war, dennoch ist diese Darstellung der Autodidache in seiner Vita ein Topos.

In der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) wird dem Selbststudium besonders breiter Raum gegeben. Nikephoros hatte bereits als Kind grundlegende Bildung erhalten¹¹², hatte anschließend als Hypographeus bzw. Asekretis mehrere Jahre in kaiserlichen Diensten gestanden und sich schließlich – nach 787 und wohl aus politischen Gründen¹¹³ – von seinen Ämtern und vom Kaiserhof zurückgezogen. Er lebte dann auf dem Lande, vermutlich auf seinem Land-

110 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 36–38.

111 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 9, col. 245A-B: πάντων μὲν τῶν θεοφόρων Πατέρων μετῆι τοῦς βίους καὶ τοῦς λόγους ἐν συντετριμμένη καρδίᾳ καὶ πνεύματι ταπεινώσεως ... διαφερόντως δὲ ἐραστῆς καὶ μιμητῆς λέγεται γεγονέναι τοῦ οὐρανοφάντορος Βασιλείου· τούτου γὰρ ταῖς ἀσκητικαῖς νομοθεσίαις καὶ ταῖς ἄλλαις μάλιστα τῶν θεοσόφων βίβλων ἐμφιλοσοφῶν δογματοθεσίαις, καὶ τὸ πλάτος τῆς σοφίας τε καὶ φρονήσεως αὐτοῦ μεγάλως ἀποθαυμάζων. Vgl. dazu Pratsch, *Theodoros* 74 mit Anm. 20; G. Fatouros, in: *JÖB* 41 (1991) 61f.

112 S. dazu bereits oben S. 96.

113 Vgl. dazu Pratsch, in: *Patriarchen* 113–115.

gut, in der Nähe von Konstantinopel. In der Vita, die Nikephoros' Demission als „Entsagung“ darstellt¹¹⁴, geht der Verfasser an dieser Stelle äußerst ausführlich und detailliert auf das Selbststudium ein und verbindet dies mit einer Eloge auf die umfassende Bildung des Patriarchen¹¹⁵: Nikephoros sei in seinen Studien genau und herausragend gewesen. Er habe die Heilige Schrift ebenso wie die klassischen Autoren studiert, freilich in dem notwendigen Bewußtsein, daß das eine die Herrin sei und das andere die Dienerin. Es sei allgemein bekannt, welch herausragende Kenntnis der Grammatik, der griechischen Sprache und ihrer rhetorischen und metrischen Stilmittel Nikephoros besessen habe. Den schwülstigen Stil habe er abgelehnt, seine Sprache sei wohlklingend, klar und rein gewesen. Er habe sich darüber hinaus außerordentliche Kenntnisse des Quadriviums der Mathematik angeeignet: Astronomie, Geometrie, Musik und Arithmetik¹¹⁶. Er habe auch den Psalter (auswendig) gelernt. Nachdem er sich mit den vier Dienerinnen der wahren Erkenntnis (sc. dem Quadrivium) vollständig vertraut gemacht hatte, sei er zu deren Herrin vorangeschritten, nämlich zur Philosophie. Es folgt im Anschluß eine sehr ins Einzelne gehende und komplizierte Darstellung der Inhalte der philosophischen Studien des Nikephoros¹¹⁷, die sich vorrangig der *termini technici* der Aristotelischen Philosophie bedient. Bezüglich dieser Darstellung vermutete bereits P. J. Alexander, daß sie im wesentlich dem Inhaltverzeichnis eines (bisher unbekanntes) byzantinischen Handbuchs für Logik und Physik entnommen worden sein könnte¹¹⁸. Zu guter Letzt habe sich Nikephoros dann der Kontemplation und der Annäherung an Gott zugewandt und sich in den Tugenden bis zur Vollkommenheit geübt¹¹⁹. Damit impliziert der Verfasser, daß Nikephoros auch die Krone der damaligen Wissenschaften, nämlich die Theologie, eingehend studiert hatte. Ignatios Diakonos breitet also im Rahmen des Topos der „autodidaktischen Bildung“ des Nikephoros den vollständigen Bildungskanon aus, und zwar von den elementaren bis hin zu den höchsten Studien! Er wollte Nikephoros damit natürlich aufwerten und als einen vorzüglich gebildeten Mann darstellen. Da er jedoch im Rahmen des herkömmlichen („weltlichen“) Bildungstopos kaum etwas über die Bildung des Nikephoros mitgeteilt hatte¹²⁰, holte er dies im Rahmen des Topos der „autodidaktischen Bildung“ ausführlich nach¹²¹.

114 S. dazu unten Kap. 5: „Entsagung“, S. 117–135.

115 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 149,3 – 151,13.

116 Vgl. dazu E. A. Fisher, in: Byzantine Defenders 53 Anm. 105.

117 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 150,15 – 151,13.

118 Alexander, Nikephorus 57 Anm. 3; vgl. zu den Problemen bes. Lemerle, Humanism 150–152; auch E. A. Fisher, in: Byzantine Defenders 54 Anm. 109.

119 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 151,14–26.

120 S. dazu bereits oben S. 96.

§ 4. Beschreibung der Persönlichkeit

Die folgenden Topoi gehören zur Beschreibung der typischen Persönlichkeit des Heiligen – körperliche Schönheit und seelische Lauterkeit galten als Ausdruck der Vollkommenheit und Gotterwähltheit¹²². Die Position der Personenbeschreibung oder einzelner ihrer Elemente (Gestalt, Wesen oder untergeordneter Aspekte dieses Begriffspaares) innerhalb der Vita scheint nicht eindeutig festzustehen. Sie kann sich kompakt als Einschub an verschiedenen Stellen der Vita finden, verstreut können einzelne ihrer Elemente an verschiedenen Stellen der Narratio auftreten oder auch, aus der Rückschau heraus, im Epilog, also noch nach der Darstellung des Todes des Heiligen. Eine häufig anzutreffende Position von Elementen der Personenbeschreibung ist jedoch ein Zeitpunkt noch in der Jugend des Heiligen, wenn sein körperliches Wachstum und sein seelisches Heranreifen abgeschlossen sind. An dieser Stelle bildet die Personenbeschreibung dann einen krönenden Abschluß der Entwicklungsjahre des Heiligen. Die Personenbeschreibung kann knapper oder ausführlicher ausfallen und entweder mehrere oder nur einzelne Aspekte der Persönlichkeit des Heiligen betreffen. Alle diese Aspekte der Persönlichkeit bzw. Elemente der Personenbeschreibung lassen sich jedoch einem der Bestandteile des Begriffspaares „Gestalt und Wesen“ (bzw. „Körper und Seele/Geist“ bzw. „Erscheinung und Charakter“) zuordnen. Im folgenden werden zunächst die Beschreibung der „Schönheit der Gestalt“ (A), im Anschluß die Beschreibung der „Schönheit des Wesens“ (B) behandelt. Es wird sich zeigen, daß beides häufig miteinander verbunden ist.

A. Schönheit der Gestalt

Die Beschreibung der äußerlichen (körperlichen) Schönheit ist durch einige häufig anzutreffende Stichwörter gekennzeichnet. So ist etwa von der „Schönheit“ (ὡραιότης, κάλλος, καλλονή, usw.) und der „körperlichen Harmonie“ (ἀρμολία σωματικῆ) die Rede¹²³.

121 Freilich hätte Ignatios Diakonos den Bildungskanon auch im Rahmen der „weltlichen Bildung“ des Nikephoros unterbringen können; er entschied sich jedoch für die uns heute vorliegende Möglichkeit. Gerade in solchen Entscheidungen des Hagiographen liegen ja die Möglichkeiten zur Variation. – Weitere Beispiele: Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 3,25-29, p. 147f. (Weiterbildung durch Selbststudium); Vita Lucae iun. (BHG 994b) cap. 7, p. 162 (er habe keinen Lehrer oder Führer gehabt, sondern verhielt sich von selbst enthaltsam und tugendhaft).

122 Vgl. Bieler, Theios aner I, 49–54 (zur Gestalt) und 54–60 (zum Wesen) sowie die dort angegebene Literatur.

In der Vita der Theophano (BHG 1794) wird am Ende der Episode über Theophanos Ablehnung der Brust einer Amme, und nachdem die Heilige schließlich doch die Brust einer kinderlosen Dienerin akzeptiert hatte, festgestellt¹²⁴: „Und, von dieser Dienerin ernährt, wuchs sie heran zu vollkommener körperlicher Blüte und entwickelte sich zu einer Schönheit.“ Etwas weiter unten in der Vita wird das Motiv dann erneut aufgenommen und weiter ausgearbeitet: Theophano war so schön, daß der Vater Angst hatte, sie allein aus dem Haus gehen zu lassen¹²⁵.

In der Vita der Thomaïs von Lesbos (BHG 2454) ist die „Schönheit der Gestalt“ bereits mit der „Schönheit des Wesens“ verbunden und verwoben. Dort heißt es¹²⁶: „Diese nun (sc. Thomaïs) wuchs heran und wurde durch die Tugenden gefestigt, sie war der Gottesfurcht zugeneigt und mit allen äußerlichen Vorzügen geschmückt. Und die verborgene Schönheit zeigte sie durch ihre Erscheinung und ihr Äußeres, und in den einzelnen körperlichen Zügen spiegelten sich die seelischen Gaben, in den offensichtlichen die verborgenen, in den äußeren die inneren Werte. Und man sah bestes körperliches Ebenmaß, das die geistliche Schönheit sichtbar werden ließ.“

Auch in der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) ist das eine kaum vom anderen zu trennen, wenn es dort heißt¹²⁷: „Allen erschien er freundlich und sehr schön, nicht nur wegen der blühenden Anmut seiner Jugend und des Strahlens seiner Schönheit, sondern bereits auch wegen seiner gefestigten und disziplinierten und lobenswerten Art und seines sehr weisen Benehmens.“¹²⁸

123 Vgl. auch Kazhdan, *Hagiography and Sex* 135.

124 Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 4, p. 3,17f.: καὶ δι' αὐτῆς ἐκτραφεῖσα εἰς μέτρον ἡλικίας ἀνήχθη καὶ ὠραιότητι σώματος διεπλάσθη.

125 Vita Theophanus (BHG 1794) cap. 5, p. 3,24-30. Allerdings gibt es gute Gründe anzunehmen, daß dies in Byzanz allgemein verbreitete Sitte war.

126 Vita Thomaïdis Lesbïae (BHG 2454) cap. 6, p. 235E: Ἡῤῥεψε γοῦν ἐκεῖνο (sc. Thomaïs) καὶ ταῖς ἀρεταῖς ἐκρατύνετο, θεοσεβεία προσκείμενον καὶ πάσαις ἀγαθῶν ἰδέαις κοσμούμενον· καὶ τὸ κρυπτόμενον κάλλος τῷ φαινομένῳ καὶ ἔξωθεν ὑπεδείκνυε καὶ ταῖς σωματικαῖς ἰδιότησι τὰς ψυχικὰς ἐνέφαινε χάριτας, ταῖς γνωρίμοις τὰς ἀφανεῖς, ταῖς ἐκτὸς τὰς ἐντὸς· καὶ ἦν ἰδεῖν ἀρμονίαν ἀρίστην σωματικὴν, τὴν πνευματικὴν καλλονὴν ὑπεμφαίνουσαν.

127 Vita Ioannicii (BHG 936) cap. 4, p. 386C: πᾶσι τε ἡδὺς καὶ ὠραιότατος κατεφαίνετο, οὐ μόνον διὰ τὸ ἐπαιθοῦν αὐτῷ εὐείδες τῆς ἡλικίας καὶ τῆ τοῦ κάλλους στιλπνότητι, ἀλλ' ἦδη καὶ διὰ τὸ εὐσταθὲς καὶ εὐτακτον καὶ ἐπαινετὸν τοῦ τρόπου καὶ τῆς ἀναστροφῆς τούτου φιλοσοφώτατον.

128 Weitere Beispiele: Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 2, p. 334A; Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 4, p. 108f.; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 283,73-76: διαδεικνυται γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὸ κάλλος τῆς ψυχῆς καὶ ἐν τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ προσώπου (auch hier nicht ganz eindeutig; in der gängigen Vorstellung bedingen Schönheit von Seele und Gestalt einander).

B. Schönheit des Wesens

Die innerliche (seelische) Schönheit ist vor allem gekennzeichnet durch den Begriff der „Charis“ (χάρις)¹²⁹, der „Gnade“ oder göttlichen „Gabe“, die dem Heiligen geschenkt wurde. Hier hinein spielen aber auch Begriffe wie „Gottesfurcht“ (θεοσέβεια), „Verehrungswürdigkeit“ (σεμνότης) und andere sowie alle Arten von Tugend (ἀρετή). Die Stelle ist daher auch geeignet, einen (ganzen oder auszugweisen) Tugendkatalog des Heiligen anzuschließen bzw. zu integrieren (häufige Kirchgänge, Beten, Fasten, Mildtätigkeit, Askese usw.)¹³⁰. Die Beschreibung der „Schönheit des Wesens“ ist überdies zum einen häufig verbunden mit der Beschreibung der „Schönheit der Gestalt“, sie weist zum anderen inhaltlich eine gewisse Nähe zu und erzähltechnisch eine gewisse Vermischung mit den oben behandelten Topoi „Frühe Reife“ (*puer maturus*) und „Hohe Begabung“ (*puer sapiens*) auf. Eine saubere Abgrenzung scheint nicht in jedem Falle möglich.

In der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) heißt es etwa in diesem Zusammenhang¹³¹: „Es bleibt zu sagen, daß er selbst nun gleichsam auf dem Fundament der Tugend sich erbaute und die Wege zum Herrn (ἀναβάσεις) in seinem Herzen legte, um es mit dem Propheten zu sagen.“¹³²

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) fällt die Beschreibung wesentlich umfangreicher aus¹³³: Gregorios habe sich oft in Kirchen aufgehalten, sich Tugend erworben und seine körperlichen Bedürfnisse nicht beachtet. Er habe nur karge Speise zu sich genommen, sei sogleich in die Kirche zurückgekehrt und habe Psalmen gesungen. Er habe sich in Kontemplation geübt, einfache (manuelle) Arbeiten ausgeführt und dann den Bedürftigen gegeben. Edle Stoffe habe er abgelehnt und sich einfach und in grobe Stoffe gekleidet.¹³⁴

129 Vgl. auch ThWbNT 9 (1973) 363–393.

130 S. dazu noch unten Kap. 11: „Tugenden“, S. 205–212.

131 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 144,26–29: αὐτὸς δ' ὅπως ἐπὶ τῷ τῆς ἀρετῆς θεμελίῳ ἑαυτὸν ἐπωκοδόμησε καὶ ἀναβάσεις ἐν τῇ καρδίᾳ, προφητικῶς εἰπεῖν, διέθετο, ὑπολείπεται λέγειν.

132 Ps 83. 6. Übers. vom Verfasser.

133 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 2, p. 62–64.

134 Weitere Beispiele: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 3, col. 237B–C (vermischt mit der „frühen Reife“, bereits oben erwähnt); Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 4, p. 273,4–6 (Ioannes Damaskenos); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 9, p. 16,8 – 17,9; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 13, p. 8f.; Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 4, p. 108f.

Kapitel 4: Berufung (klesis – vocatio)

Ein bekanntes hagiographisches Motiv, das wiederum ältere Wurzeln besitzt¹, ist die sogenannte „Berufungsszene“ oder „Berufung“ (κλήσις, *vocatio*). Im Rahmen der Berufung wird dem Heiligen seine Vorbestimmung zum heiligmäßigen Leben bzw. zu einem gottgefälligen Leben als Kleriker oder Mönch (letztlich als Heiliger) mitgeteilt. Die Berufung erfolgt üblicherweise durch Christus, Maria oder einen anderen (älteren) Heiligen in einer Vision oder einem Traum.

Im Rahmen seiner Vita kann der Heilige an fast jedem beliebigen Punkt der Darstellung durch eine Berufung zu einer bestimmten Handlung veranlaßt werden². Ungeachtet dieser allgemein breiten Anwendbarkeit des Topos lassen sich drei besondere Formen der Berufung erkennen, die in größerer Zahl und mit einer gewissen Regelmäßigkeit auftreten und somit eine Untergliederung ermöglichen. Diese drei Formen sind die Berufung zur Entsagung, die Berufung zum Rückzug und die Berufung zur Wanderschaft, die bereits mit den drei verschiedenen Aspekten der Abkehr des Heiligen von der Welt korrelieren und diese vorwegnehmen (§§ 1–3)³.

§ 1. Berufung zur Entsagung

Die Berufung in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) fordert zur Entsagung und zum Mönchsleben auf. Der kleine Theodoros, damals sieben Jahre alt, hatte Schwierigkeiten beim Lernen und wurde deshalb von seinen Eltern, Lehrern und Mitschülern gescholten und verspottet. Eines Sonntags schlich er sich vor dem Gottesdienst in die Kathedrale seiner Heimatstadt Edessa und versteckte sich dort, von keinem der Priester bemerkt, unter dem Altar. Als nun zur vorgeschriebenen Stunde der Erzbischof mit seinem Klerus in die Kirche kam und die Messe zelebrierte, trug sich folgendes zu⁴: „Der Knabe Theodoros nun

1 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 32; vgl. auch Jes 6 (Berufung des Jesaja zum Prophetenamt in einer Vision).

2 S. dazu noch unten § 4: „Sonstige Berufungen“.

3 Vgl. dazu unten Kap. 5: „Entsagung“, Kap. 6: „Rückzug“ und Kap. 7: „Wanderschaft“.

war in Schlaf gefallen unter dem Altar und schlief bis zum Ende der Liturgie. Als er sich dort aufhielt, sah er von Angesicht zu Angesicht einen jungen Mann von vortrefflicher Schönheit, der ihm von einer Honigwabe zu essen gab⁵ und ihm zu einem mönchischen Lebenswandel riet und überdies einen Hirtenstab anvertraute. Der Knabe nun war durch die Erscheinung im Herzen entflammt. Und weil er wußte, daß es wohl Christus, der Herr und Gott, sein dürfte, fiel er ihm vor die heiligen Füße und wurde gesegnet durch seinen göttlichen Schatten.“ Nachdem Theodoros erwacht und vom Erzbischof entdeckt worden war, erzählte er diesem von seiner Vision. Der Erzbischof dankte Gott, dann weihte und schor er Theodoros umgehend zum Anagnostes.

Der junge Elias Spelaiotes ging nach Angabe seiner Vita (BHG 581)⁶ eines Tages in die Kirche zum Gottesdienst. Plötzlich stand neben ihm ein Mönch, der mit seherischen Gaben ausgestattet war und ihm folgendes mitteilte: „Lege dein rotes Gewand ab, mein Sohn, von nun an! Dies führt nämlich die Jugend nicht zur Einsicht, sondern zieht die, die es tragen, in verderbliche Vergnügungen. Kleide dich also mit dem Mantel des Heils und dem Hemd der Unvergänglichkeit, hebe das nützliche Joch des Herrn auf deinen Nacken und folge seinen Fußspuren, auf daß du teilhaftig wirst der ewigen Güter, die er denen vorbehalten hat, die ihn lieben! Er hat nämlich dein Schicksal im voraus gekannt und bestimmt und hat dich auserwählt vom Mutterleib an.“ Elias entsagt daraufhin der Welt noch in seinem Elternhaus, ehe er im Alter von 18 Jahren mit einem Gefährten nach Sizilien geht und sich dort dem Klerus der Auxentioskirche am Berg des heiligen Nikon (wohl zwischen Taormina und Messina) anschließt.

In der Darstellung der Vita des Juden Konstantinos (BHG 370) finden sich verschiedene Berufungsszenen, darunter auch die Berufung zur Entsagung. Nach dem Tod seiner Mutter war Konstantinos voller Trauer und ging in die Kirche des Märtyrers Trophimos, um Trost zu finden. Dort trug sich dann folgendes zu⁷: „Er (sc. Konstantinos) sah nun diesen berühmten Märtyrer in einem wunderbaren Traumgesicht. Er (sc. Trophimos) kam heraus aus seiner eigenen Kir-

4 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 5, p. 5.

5 Zu diesem Motiv vgl. kurz Bieler, *Theios aner* I, 39; ausführlicher vgl. H. Usener, *Milch und Honig*, in: *Rheinisches Museum* 57 (1902) 177–195 (= H. Usener, *Kleine Schriften*, IV, Leipzig–Berlin 1913, 398–417); ein weiterer Beleg in der Hagiographie ist Vita Ambrosii (BHG 67), ed. A. Papadopoulos-Kerameus, in: *Papadopoulos-Kerameus, Analekta* I 27–88, hier cap. 3, p. 30f.

6 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 4, p. 849B-C: Ἀποβαλοῦ τὸ ἐρυθρὸν ἱμάτιόν σου, τέκνον, ἀπὸ τοῦ νῦν. Τοῦτο γὰρ οὐ συντελεῖ πρὸς φρονησμὸν τῇ νεότητι· ἀλλὰ καὶ εἰς βλαβερὰς ἡδονὰς ἔλκει τοὺς προσθέντας. Ἐνδύσαι οὖν ἱμάτιον Σωτηρίου καὶ χιτῶνα ἀφθαρσίας, τὸν χρηστὸν ζυγὸν τοῦ Χριστοῦ ἐπὶ σου ἀχένα ἄρας, καὶ τοῖς ἴχουσιν αὐτοῦ ἐπόμενος, κληρονόμος γενήσῃ τῶν αἰωνίων ἀγαθῶν, ἃ καὶ ἤτοίμασε τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν, ὡς γὰρ προέγνω καὶ προώρῃσεν τὰ κατὰ σέ, ὁ ἀφορίσας σε ἐκ κοιλίας μητέρος σου.

che, berührte sein (sc. Konstantinos') Haar und sprach mit gar lieblicher Stimme zu ihm: 'O, Jüngling, beweine nicht die Mutter, die sich ihrer eigenen Errettung verweigerte! Diene nicht der im Fleische Verstorbenen, der Du bereits das Unterpand der Gnade erhalten hast!' Und zugleich mit der Rede, als ob der Jüngling sich losgesagt hatte, endete auf der Stelle das Wehklagen. Niemals mehr wurde er von irgendeinem Schmerz über den Verlust der mütterlichen Liebe ergriffen, sondern wie eine Flamme einen Docht, so hatte die Rede des Märtyrers die aufgestaute Klage in seiner Seele verzehrt. Dies war das erste Zeichen seiner Trennung von den weltlichen Dingen, dies war der Aufstieg zu der wahrhaft göttlichen Verwandtschaft.⁴

Die Berufung zur Entsagung kann auch an die Begegnung Mose mit Gott auf dem Berg Sinai aus dem AT oder an die Verklärung Christi aus dem NT angelehnt sein⁸, wie eine weitere Berufungsszene aus derselben Vita (BHG 370) deutlich macht. Als es Konstantinos mit Gottes Hilfe gelungen war, der Ehe zu entfliehen, die seine Verwandten für ihn vorbereitet hatten, beginnt er eine Wanderschaft, die ihn unter anderem an einen Ort führt, der „dem Seligen wie ein Berg Sinai wird“ (τὸ χωρίον γίνεται τῷ μακαρίῳ καθάπερ Σιναῖον ὄρος). Dort ereignet sich nämlich folgendes⁹: „Eine dichte Wolke nämlich beschattete ihn und hüllte ihn vom Scheitel seines Hauptes bis zur Hüfte ein wie ein Hemd. Aus dieser Wolke erklang eine himmlische Stimme und verkündete ihm freundlich und ruhig alles über sein ganzes Leben, was ihm geschehen war und was ihm vorherbestimmt war. Von da an, glaube ich, war er sowohl der prophetischen Gabe als auch der göttlichen Gnade teilhaftig bis zum Ende seines Lebens und wirkte im göttlichen Geiste, indem er in der Gegenwart die Zukunft schaute.“¹⁰

7 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 7, p. 630D-E: ὁρᾷ δὲ τὸν αἰοιδιμον τοῦτον μάρτυρα ὄψει ἐνδόξῳ τοῦ οἰκείου ἐξιόντα ναοῦ καὶ αὐτὸν τῆς κόμης λαβόμενον χαριέστερον προσφθέγγεσθαι· „Ὡ νεανίσκε, μὴ κλαίει μητέρα, ἢ τὴν ἐαυτῆς σωτηρίαν ἐξήρνηται· μὴ δούλευε φύσει νεκρᾷ ὁ τῆς χάριτος ἤδη τοὺς ἀρραβῶνας λαβών.“ Καὶ ἅμα τῷ λόγῳ ὡσπερ ἐξεστηκῶς ὁ νεανίας γενόμενος παραχρῆμα μὲν ἀφηρέθη τὸν κλαυθμόν, οὐκέτι δ' οὐδὲ πόνος οὐδεὶς αὐτῷ τῆς μητρικῆς ὑπελείφθη στοργῆς· ἀλλ' ὡσπερ τι πῦρ λίνου, οὕτως ὁ τοῦ μάρτυρος λόγος τῆς αὐτοῦ ψυχῆς ἀθρόον τὸν θρήνον ἠφάνισεν. Τοῦτο πρῶτον τῆς κοσμικῆς διάζευξις σχέσεως, τοῦτο πρὸς τὴν ὄντως θείαν συγγένειαν ἀνοδος. – In dieser Vita finden sich noch weitere Berufungsszenen, so etwa die Berufung zur Wanderschaft, s. dazu unten.

8 Ex 19; Mt 17. 1–13; Mk 9. 2–13; Lk 9. 28–36.

9 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 9, p. 631B-C: Ἐθρόα γὰρ αὐτὸν ἐπισκιάζει νεφέλη ἀπ' ἄκρου κορυφῆς καὶ ἄχρις ὀσφύος ὡσπερ τις χιτῶν ἀμφιενύσσα· ἐξ ἧς οὐράνιος ἐπήχει φωνὴ πραεῖα καὶ γαληνὴ τὰ περὶ τὸν ἅπαντα βίον, ὅσος τε παρήλθεν αὐτῷ καὶ ὅσος ἔμελλε, προσημαίνουσα· ἐξ οὐπερ οἶμαι καὶ τῆς προφητικῆς τε καὶ θείας ἠξιωμένος χάριτος ἄχρι τέλους ζωῆς ἐνηργεῖτο θεῖω πνεύματι, προθεωρῶν ὡς παρόντα τὰ μέλλοντα.

10 Weiteres Beispiel: Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 7. p. 301 (berufen durch die Lektüre von περὶ κρίσεως von Ephraim dem Syrer).

§ 2. Berufung zum Rückzug

In der Vita der heiligen David, Symeon und Georgios (BHG 494) wird der älteste der drei Brüder, David, zum Rückzug von der Welt und zum Eremitenleben berufen. Eines Tages hütete David zusammen mit anderen Altersgefährten das Vieh auf der Weide, als plötzlich ein Unwetter mit Blitzen, Donner und Regen hereinbrach. Seine Gefährten hatten das Weite gesucht und sich in Sicherheit gebracht, während David die Schafe unter einem Baum zusammentrieb und dort, ängstlich und durchnäßt, das Unwetter abwartete. Dann geschah folgendes¹¹: „Als er sich dann plötzlich umsah, sah er einen Mann zu seiner Rechten stehen in der Kleidung eines Mönchs, der sehr alt und ehrwürdig war und große Herrlichkeit ausstrahlte. Als er diesen nun sah, verschlug es ihm die Sprache, und er schwieg. Sogleich nun vertrieb der Erschienene die Furcht aus seiner Seele und verwandelte die Heftigkeit und Trübsal des Unwetters in frühlingshafte Heiterkeit, indem er mit gütiger Stimme und mildem Blick freundlich zu dem Knaben sprach: ‘David, mein Kind, was fürchtest Du und was macht das Herz Dir schwer?’ Der Knabe aber antwortete: ‘Ich fürchte mich wegen des heraufgezogenen furchtbaren Unheils, und ich bin traurig, weil daheim mein Onkel mit dem Tode ringt.’ Der Mann aber sagte zu ihm: ‘Fasse Mut, mein Kind! Der, von dem Du sagst, daß er seinem Ende nahe sei, wird geheilt werden. Der Bruder Deines Vaters aber, der an keiner Krankheit leidet, wird wegen des Unwetters sterben. Dich aber hat der Herr und unser Gott durch mich zu seinem wirklichen Sklaven und wahrhaftigen Diener berufen und durch Dich auch die Vierzahl Deiner Geschwister, die nach Dir geboren werden. Eile nun und gehe zu jenem Berg am gegenüberliegenden Ufer! Dort wirst Du mich¹² finden, und ich werde Dich trösten.’ Da sagte nun der Knabe zu diesem: ‘Du selbst aber, mein Herr, wer bist

11 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 4, p. 214,15-33: Εἶτα ἐξάιφνης ἀτεισας ὁρᾷ ἄνδρα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἰστάμενον ἐν σχήματι μοναχοῦ, γηραιότατον πάνυ καὶ ἱεροπρεπέστατον, δόξη τε πολλῇ κατηγλαϊσμένον. Ὁ δὲ τοῦτον ἰδὼν ἔμεινεν ἐνεὸς καὶ ἀναυδος. Παραντίκα δὲ ὁ φανείς τὸ τῆς ψυχῆς δέος ἐξελάσας, τό τε τοῦ χειμῶνος βαρὺ καὶ στυγνὸν ἄφνω εἰς ἐαρινὴν φαιδρότητα μετασκευάσας πρᾶεῖα τῇ φωνῇ καὶ προσηνεῖ βλέμματι χαριέντως φησὶ τῷ νέῳ· Τέκνον Δαβὶδ, τί φοβῆ καὶ θλίβῃ; Ὁ δὲ ἀπεκρίθη· Φοβοῦμαι, πάτερ ἀγιώτατε, διὰ τὴν γεγονῶσαν φοβερὰν ἀνάγκην καὶ λυποῦμαι, οἴκοι τοῦ θεοῦ μου ψυχοραγούντος. Ὁ δὲ πρὸς αὐτόν· Θάρσει, τέκνον· ὄν γὰρ λέγεις ἐσχάτως ἔχειν, σώσεται, ὁ δὲ μὴ νοσῶν σου πατράδελφος ἐξ αὐτῆς τεθνήξεται. Σὲ δὲ ὁ Κύριος καὶ Θεὸς ἡμῶν δι’ ἐμοῦ προσέκκληται γνήσιον λάτρην καὶ ἀληθινὸν θεράποντα, καὶ διὰ σέ τὴν μετὰ σέ τεχθησομένην τῶν συναίμων τετρακτῦν. Σπεύσας δέ, ἀπελθε ἐν ἐκείνῳ τῷ ἀντιπέραν ὄρει καὶ εὐρήσεις μὲν ἐκεῖ παρηγοροῦντά σε. Εἶπε δὲ πρὸς αὐτόν ὁ παῖς· Αὐτὸς δέ, κύριε μου, τίς εἶ; Ὁ δὲ φησιν· Ἐγὼ εἰμι Ἀντώνιος, ὁ τοῦ Χριστοῦ δούλος καὶ τῶν ἐρήμου πολιτῶν προύχων. Καὶ ταῦτα εἰπὼν, δείξας αὐτῷ τῇ χειρὶ τὸ ἀντικρυς Λέσβου Ἰδαίου ὄρος καὶ τὸ σημεῖον τοῦ σταυροῦ ἐπ’ αὐτῷ ποιήσας, ἀσπασάμενός τε καὶ θάρσους ἐμπλήσας, ἀφανῆς ἐγένετο.

Du?' Dieser antwortete: 'Ich bin Antonios, der Diener Gottes und Vorsteher der Bewohner der Wüste'¹³. Und als er dies sagte, zeigte er ihm mit der Hand den gegenüber von Lesbos liegenden Berg Ida und machte das Zeichen des Kreuzes über diesem. Und nachdem er ihn umarmt und mit Mut erfüllt hatte, verschwand er wieder.' Im Anschluß ging David auf den Berg Ida, lebte dort 30 Jahre lang als Eremit und wurde schließlich Mönch'¹⁴.

§ 3. Berufung zur Wanderschaft

In der Vita des Gregorios von Agrigent wird der Heilige zur Wanderschaft berufen¹⁵. Nach der Darstellung hatte Gregorios im Alter von weniger als 18 Jahren die Vita des Basileios von Kaisareia¹⁶ bereits mehrmals gelesen und daher den Wunsch, die heiligen Stätten in Jerusalem zu besuchen. Als er 18 Jahre alt war, diente er dem Archidiakon Donatos in Agrigent, den er abends in seiner Zelle zu Bett brachte und vor dessen Bett er selbst schlief. Eines Nachts hörte er im Schlaf, wie sein Name gerufen wurde. Er glaubte, der Archidiakon habe ihn gerufen, der dies jedoch verneinte. Dies wiederholte sich ein weiteres Mal, und der Archidiakon riet Gregorios nun, die Stimme zu befragen, was sie denn befehle. Die Vita setzt nun fort¹⁷: „Danach, als sich der Jüngling wieder niedergelegt hatte, erschien ihm wieder der Engel, rief ihn zum dritten Mal und sagte: 'Gregorios!' Er aber stand eilends auf und sagte: 'Siehe, da bin ich, Herr, was befehlst du deinem Diener?' Er aber sagte zu ihm: 'Da du vor Gottes Antlitz erbeten hast, Jerusalem zu sehen und jene heiligen Stätten zu beschreiten, sollst Du jetzt folgendes wissen: Geh frühmorgens zum Strand, und du wirst die finden, die dich dorthin übersetzen werden.'“ Als Gregorios am nächsten Morgen erwachte, lief er hinab zum Meer und fand ein Schiff, das ihn nach Karthago übersetzte, von wo aus er später über Tripolis nach Jerusalem reiste.

12 Lies με statt μέν, nach einem Vorschlag von L. Rydén, vgl. D. Abrahamse, in: Byzantine Defenders 155 Anm. 58.

13 Vgl. dazu D. Abrahamse, in: Byzantine Defenders 155 Anm. 59: zur Rolle des hl. Antonios als Patron des David.

14 Weiteres Beispiel: Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 147,18-22.

15 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 4, p. 148f.

16 Vgl. BHG 244–262p.

17 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 4, p. 149: Εἶτα πάλιν θεῖς ἑαυτὸν ὁ παῖς, ἐπιστὰς πάλιν ὁ ἄγγελος ἐφώνησεν αὐτὸν ἐκ τρίτου λέγων· „Γρηγόριε!“ Ὁ δὲ ἀναστὰς μετὰ σπουδῆς εἶπεν· „Ἰδοὺ ἐγώ, κύριε, τί προστάττεις τῷ σῷ οἰκέτῃ;“ Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· „Ἐπειδὴ ἐδεήθης τοῦ προσώπου τοῦ Θεοῦ τοῦ ἰδεῖν σε τὰ Ἱεροσόλυμα καὶ ἐμβατεῦσαι τοὺς ἁγίους τόπους ἐκείνους, καὶ νῦν ἔση γινώσκων, ὅτι ἀπ' ἔωθεν πορεύθητι ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν καὶ εὐρήσεις τοὺς ἔχοντάς σε ἕως τῶν ἐκεῖσε διαπεράσαι.“ – Übers. von A. Berger, vgl. Berger, Gregorios 276.

Auch Gregorios Dekapolites wird in der Darstellung seiner Vita (BHG 711) zur Wanderschaft berufen. Dies spielt sich folgendermaßen ab¹⁸: „Sogleich vernahm er die Stimme vom Himmel, die auch der gläubige Abraham gehört hatte. Sie rief ihn und sagte: ‘Gregorios, wenn du nach Vollkommenheit streben willst, dann ziehe weg aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und komme in das Land, in dem du Gott sehr wohlgefallen wirst!’ Denn Gott hielt es nicht für angemessen, daß das Licht unter dem Scheffel verborgen sei, sondern daß es auf den Leuchter der Welt gesetzt werde, der die Behausung der Seelen geziemend erleuchtet. Er erhob sich also aus der Höhle und zog nach Asia.“ Damit beginnt die Wanderschaft des Gregorios, die die gesamte Narratio der Vita prägt und ihren Protagonisten sowohl unsterk von Ort zu Ort führt als auch an Bestimmungsorte und zu anderen heiligen Männern und Orten¹⁹.

In der Darstellung der Vita des Juden Konstantinos (BHG 370) wird dieser auch zur Wanderschaft berufen. Nachdem es ihm mit Gottes Hilfe gelungen war, vor der Ehe zu fliehen, vernahm er eine göttliche Stimme²⁰: „Beschreite, Jüngling – sagte sie – den himmlischen Weg!“ Diese Aufforderung ließe sich zwar auch im übertragenen Sinne verstehen, doch zeigt der anschließende Verlauf der Narratio, daß Konstantin tatsächlich zur Wanderschaft (an einen Bestimmungsort) aufgefordert wird: Er beginnt nun eine Wanderung, die ihn zunächst in die Nähe von Nikaia in Bithynien und an andere Orte führt.

In derselben Vita findet sich eine weitere Berufung zur Wanderschaft. Zunächst spricht eine Ikone des heiligen Spyridon, eines Teilnehmers des 1. Ökumenischen Konzils von Nikaia (325), zu Konstantin, schließlich Gott selbst²¹:

18 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 17, p. 80–82: Αὐτὸς οὖν φωτὴς οὐρανόθεν ἐπήσθητο, ἧς καὶ Ἀβραάμ ὁ πιστότατος κατήκοος γέγονε, καλούσης καὶ λεγούσης „Γρηγόριε, εἰ πρὸς τελειότητα σεαυτὸν βλέπειν ἐράς, ἐξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ δεῦρο εἰς γῆν, ἐν ἧ σοι Θεῷ καλῶς εὐαρεστήσαι συμβήσεται.“ οὐδὲ γὰρ αἴσιον ἔκρινε θεὸς τὸν λύχρον ὑπὸ τὸν μόδιον κρύπτεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν κοσμικὴν τεθεῖναι λυχρίαν τὴν τῶν ψυχῶν οἰκίαν ἐπεικῶς σελαγιζούσαν. Τοῦ σπηλαίου οὖν ἀπαναστάς ἐπὶ τὴν Ἀσιάτιδα γῆν ἐπορεύετο. Übers. von M. Chronz.

19 Vgl. Efthymiadis, *Hagiographer and Audience* 61 und unten Kap. 7: „Wanderschaft“, S. 147–159.

20 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 9, p. 631B: πορεύου, νεανίσκε (προσεπιπούσα) τὴν οὐράμιον ὁδόν.

21 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 26, p. 635B-C: „Ἐλαίον σοι πρόσεστιν ἐκ τῆς ἐρήμου· ἀναψὸν οὖν μοι τὴν λαμπάδα ἐνταῦθα καὶ τῆς μονῆς ἐξελθὼν τὴν Κύπρον κατάλαβε· κἀγὼ σοι προῦπαντήσας ἐκεῖ ἀντιλήψωσ ὀρέξω χεῖρα.“ Καὶ ἡ μὲν φωνὴ οὕτω προήλθεν τῆς τοῦ μεγάλου Σπυριδωνος εἰκόνας. Ὁ δὲ ὡσπερ θείαν κέλευσιν τὴν ἐντολὴν δεξάμενος καὶ μάλιστα τὴν περὶ τοῦ ἐλαίου διάταξιν στοχασάμενος (ἦν γὰρ αὐτῷ ἀληθῶς ἐκ τῆς ἐρημίας ἐλαίου ὑπολειφθέν) τάχος ἀνάψας τὸν λύχρον καὶ καταλιπὼν τὸ λοιπὸν ἐνὶ τῶν ἀδελφῶν ἐπαρῦειν καὶ ἐπισκευάζειν τὸ λαμπάδιον προσευξάμενός τε Θεῷ τῆς τοιαύτης χάριν ὁμφῆς, ἐξῆι τῆς πύλης τῆς μονῆς ὅλον ἑαυτὸν περιτειχίσας τῷ τιμῷ σταυρῷ καὶ δὴ μικρὸν παρακύψας τοῦ προπυλαίου δέχεται πάλιν θεόθεν τοιαύτην φωνήν: „Ἐξελθε, μὴ φοβοῦ, μετὰ σοῦ ἡ χάρις μου“.

„Du bist im Besitz von Öl aus der Wüste. Entzünde mir nun diese Lampe hier und verlasse das Kloster und gehe nach Zypern! Ich will, wenn ich dir dort begegne, dir meine helfende Hand reichen.“ So sprach nun die Stimme aus der Ikone des heiligen Spyridon. Er (sc. Konstantin) aber nahm den Auftrag an wie einen göttlichen Befehl und erfüllte in der Tat die Anordnung bezüglich des Öls. (Er hatte nämlich tatsächlich Öl aus der Wüste übrig.) So schnell es ging, entzündete er den Leuchter und überließ das übrige einem der Brüder, den er bat, auf das Lämpchen zu achten und es zu versorgen, und nachdem er zu Gott gebetet hatte wegen der göttlichen Offenbarung (sc. der Stimme), trat er heraus aus dem Klostertor und wappnete sich allein mit dem ehrwürdigen Kreuz. Und als er gerade im Begriff war, aus dem Vorhof herauszutreten, hörte er wiederum diese Stimme von Gott: „Gehe hinaus und fürchte dich nicht, denn meine Gnade ist mit dir!“ Konstantin tat wie ihm geheißen und begab sich nach Zypern²².

§ 4. Sonstige Berufungen

Eine besondere Berufung findet sich in der Vita des Ioannes Damaskenos (BHG 884)²³. Als dieser bereits längere Zeit bei einem älteren Mönch im Dienst gestanden hatte, erschien diesem Lehrer eines Tages im Traum die Jungfrau Maria und fragte ihn, warum er die Quelle verschlossen halte, die in der Lage sei, süßesten Nektar hervorsprudeln zu lassen. Sie teilte ihm mit, daß Ioannes dazu ausersehen sei, eine große Rolle innerhalb der Kirche zu spielen. Am nächsten Morgen rief der Mönch Ioannes und sagte folgendes zu ihm: „O, Kind des Gehorsams Christi! Öffne deinen Mund, auf daß du den Geist anziehst. Fürwahr, was du aufnimmst in dein Herz, das sollst du ausspeien durch den Mund. Dein Mund nämlich wird Weisheit reden, weil du große Verstandesbildung in deinem Herzen hast. Öffne deinen Mund <und rede> nicht in Gleichnissen, sondern in wahren Worten, nicht in Rätseln, sondern in lehrreichen Worten. Rede in <den Mauern von> Jerusalem, das Gott geschaut hat, in seiner friedlichen Kirche, keine vergeblichen Worte, die im Winde verwehen, sondern die, die der Geist in dein Herz geschrieben hat. Du bist auf den Berg Sinaï gestiegen, den Berg der Gesichte und Offenbarungen Gottes, und hast dich selbst erniedrigt bis in die

22 Die „Berufung zur Wanderschaft“ wird recht häufig in der einen oder anderen Weise literarisch ausgeschmückt. Weitere Beispiele: Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) 42; Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 8, p. 12–14; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 33, p. 438; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 18, p. 515. – Weitere, auch ältere Beispiele bei Berger, Gregorios 345f.; Malamut, Route 187–189.

23 Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 31f., col. 472C – 473C.

Abgründe der größten Bescheidenheit. Steige nun auf den Berg der Kirche und verkündige Jerusalem die frohe Botschaft, erhebe kraftvoll deine Stimme! Diese herrlichen Dinge über dich sind mir nämlich von der Muttergottes mitgeteilt worden. Vergib mir nun auch, daß ich dir zu einem solchen Hindernis wurde; aus bäuerischer Einfalt habe ich dies getan.“ Ioannes wird hier also zum Verkündiger des christlichen Glaubens berufen. Die Berufung erfolgt gleichsam mittelbar: Maria teilt zunächst dem Lehrer die Berufung des Ioannes mit; dieser gibt die Berufung dann an Ioannes weiter.

Dies ist nur ein Beispiel dafür, daß der Heilige zwar recht häufig, aber nicht ausschließlich zu Entsagung, Rückzug und Wanderschaft berufen werden kann. Ebenso kann er auch zu anderen heiligmäßigen Betätigungen, hier etwa der Betätigung als „Hirte und Lehrer“²⁴, berufen werden. Dieser Topos ist also recht variabel und kann an verschiedenen Stellen der Narratio auftauchen.

24 Vgl. dazu noch unten Kap. 10: „Hirte und Lehrer“.

Kapitel 5: Entsagung (apotage – renuntiatio)

Die „Entsagung“ (ἀποταγή, *renuntiatio*)¹ ist die Abkehr des Heiligen von der Welt und den weltlichen Angelegenheiten. Zu einem bestimmten Zeitpunkt in seinem Leben entsagt der Heilige der Welt und wendet sich bewußt von der weltlichen Gesellschaft ab². Die Abkehr von der Welt kann früher oder später im Leben des Heiligen geschehen und entweder noch im Laienstand erfolgen (A) oder mehr oder weniger direkt mit dem Eintritt in den geistlichen Stand verbunden sein (B).

Unmittelbar in den Kontext der „Entsagung“ gehören verschiedene literarische Motive, die diesen Vorgang begleiten, unterstreichen bzw. komplettieren: Die „Verteilung der Habe“ versinnbildlicht dabei die Trennung des Heiligen von den irdischen Besitztümern. Die „Namensänderung“ (meist im Zusammenhang mit der Mönchsweihe) symbolisiert seine geistige Wiedergeburt, die Tilgung seines früheren und den Beginn seines neuen Lebens. Die „Unterordnung“ ist eine Steigerung oder weitere Stufe der Entsagung, sie verdeutlicht die Demut und Selbstlosigkeit des Heiligen und seine Hingabe an Gott. Wenn weitere „Weihen“ des Heiligen berichtet werden, so unterstreichen auch diese jeweils die weitere, schrittweise Entfernung des Heiligen von der Welt und offenbaren das Erreichen einer neuen Stufe auf dem Wege des Heiligen zu Gott³.

1 Zum griech. Begriff vgl. auch Miquel, *Lexique* 135–141; *ThWbNT* 8 (1969) 33f., s. v. „ἀποτάσσω“.

2 Vgl. Browning, *Saint's Life* 118; Bieler, *Theios aner* I, 123f.; zum ideologischen Hintergrund der Entsagung vgl. E. A. Clark, *Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity*, Princeton, N. J. 1999.

3 Mit jeder Weihe erklimmt der Hl. eine neue Sprosse auf der „Himmelsleiter“! So nach einer verbreiteten Vorstellung dieser Zeit (vgl. Gen 28. 12), wie sie sich insbesondere in Gestalt der „Klimax“ des Ioannes Sinaïtes (6./7. Jh.) manifestierte und großer Beliebtheit erfreute; vgl. dazu ODB 2, 1060f.; LThK 5 (1996) 126; Greenfield, *Lazaros* 176 Anm. 389. Zur stufenweisen, immer weiteren Entrückung des Hl. von der Welt vgl. auch Prießnig, *Formen* 69–71, zur bildlichen Umsetzung dieser Vorstellung in der Vita des Symeon, des älteren Styliten (BHG 1679): die Säule wird immer höher.

§ 1. Entsagung (*apotage, renuntiatio*)

Die Entsagung⁴ ist in erster Linie ein innerlicher oder psychischer Vorgang, im Unterschied etwa zum Rückzug, der die äußerliche oder physische Abkehr des Heiligen von der Welt beinhaltet⁵. Beides – psychische und physische Abkehr, Entsagung und Rückzug – kann auch in enger Verbindung und unterschiedlicher Kombination gemeinsam auftreten⁶.

A. Vor Eintritt in den Mönchsstand

In der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) wird die innerliche Abkehr von der Welt und Hinwendung zu Gott in großer Breite beschrieben⁷: Als er nun das Knabenalter hinter sich gelassen hatte und ein junger Mann geworden war, habe er an Tugend und Verstand zugenommen und seine Liebe zu Gott bewiesen. Man habe gesehen, daß er die körperlichen Dinge nicht achtete und keines Blickes für wert hielt. Er habe jene verachtet, die an den vergänglichen Dingen festhielten, als ob sie beständig seien⁸. Er habe seinen Magen ebenso wie seine Augen im Zaum gehalten, da er gewußt habe, daß die Dinge der Jugend vergänglich sind und daß man Gott am besten durch Enthaltbarkeit diene. Er habe opulente Mahlzeiten und luxuriöse Gewänder abgelehnt und sich statt dessen an der Schlichtheit seiner Nahrung und der Schäßigkeit seiner Kleidung erfreut. Schöne Kleidung habe er stets für überflüssig und nutzlos erachtet und keines der weltlichen Dinge dem Leben in Christo vorgezogen. Als er aber bereits im Begriff gewesen sei, sich von der Eitelkeit der Welt abzuwenden und den Pfad zur Erlösung zu suchen, habe ihn sein Vater ausgesandt, die familiären Besitztümer zu beaufsichtigen, die sehr groß waren. Er habe nun bei den Feldern gestanden und von den Nöten der abhängigen Bauern erfahren. Da habe er auf einen Schlag die Eitelkeit alles menschlichen Strebens und die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge erkannt. Wörtlich heißt es dann: „Er sagte allen vergänglichen und eiteln Dingen Lebewohl, erhob seinen Blick in die Höhe und entsandte seinen Gruß gen Himmel; er sprach ein Gebet zum Auftakt jenes

4 Vgl. Malamut, Route 89–91: Le dépouillement.

5 Siehe dazu das folgende Kap. 6: „Rückzug“.

6 Vgl. etwa Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5, p. 215,1–22, wo David zunächst der Welt innerlich entsagt, ehe er sich auch physisch zurückzieht.

7 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 2–3, p. 34–38.

8 Hier wird sozusagen der Topos der „frühen Reife“ noch einmal aufgenommen. Zu diesem Topos in derselben Vita s. bereits oben S. 89f.

seligen Weges.“ Nikon sagte sich also von der Welt los, noch bevor er zum Mönch geweiht worden war. Seine Mönchsweihe erfolgte erst später⁹.

Patriarch Nikephoros I. hatte vor seinem Patriarchat in kaiserlichen Diensten gestanden, trat aber möglicherweise im Jahre 797 (freiwillig oder unfreiwillig) von seinen Ämtern zurück und begab sich auf sein Landgut in der Nähe Konstantinopels.¹⁰ Seine Vita läßt diese Demission und den Rückzug ins Privatleben wie eine Entsagung von der Welt aussehen. Nur das Wichtigste sei hier aus der langen Beschreibung referiert¹¹: Nikephoros habe allen Dingen Lebewohl gesagt¹², die zu Trägheit und Weichlichkeit und körperlichem Vergnügen verleiten. Er sei dann auf einen Hügel gewandert in völliger Besitzlosigkeit und mit nichts anderem als einem Schaffell, denn die Besitzlosigkeit errichtet die erste Herberge für die Tugend, und wer sie erwirbt, wird unsterblich und erlangt das engelgleiche Leben. Der Ort sei unwirtlich gewesen, wegen seiner steil abfallenden Hänge keinen Tropfen Wasser haltend, völlig ausgedörrt und ungeeignet zum Ackerbau. Nikephoros habe sich nun daran gemacht, den Ort bewohnbar zu machen. Zu diesem Zwecke habe er das überschüssige Regenwasser in unterirdischen Höhlen gespeichert. Mit Schreinen von Märtyrern, die ganz und gar mit Darstellungen ihrer heiligen Kämpfe verziert waren, habe er den Ort versehen, so daß er das Paradies Gottes nachahmte. Dann habe er den Ort zu einem Kloster heiliger Männer bestimmt zum endlosen Preis des Allmächtigen. Zusammen mit diesen (sc. heiligen Männern) habe er dort Tag und Nacht gebetet und ein enthaltsames und selbstgenügsames Leben geführt. Auch Nikephoros entsagt also nach der Darstellung in seiner Vita bereits vor seiner Mönchsweihe der Welt und fungiert quasi als Hegumenos¹³. Zum Mönch geweiht wird er tatsächlich erst anlässlich seiner Weihe zum Patriarchen im Jahre 806.¹⁴

Eine besondere Form der Entsagung vor dem Eintritt in den Mönchsstand liegt in einem recht verbreiteten Motiv vor, das sich als „Flucht vor der Ehe“ beschreiben läßt¹⁵. In dieser Ausformung des Topos entsagt der Heilige in dem

9 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 5,1–22, p. 40–42.

10 Vgl. Alexander, Nicephorus, bes. 61–64; Pratsch, Nikephoros I. (12. April 806 – 13. oder 20. März 815), in: Patriarchen 109–147, bes. 113–115.

11 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 147,18 – 149,2.

12 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 147,28: χαίρειν πᾶσιν ὑπειπὼν ... Der Ausdruck ist bereits oben in der Vita Niconis (BHG 1366–67) begegnet und ist ein typisches Merkmal für die Darstellung der Entsagung „vor Eintritt in den Mönchsstand“.

13 Vgl. Pratsch, Nikephoros I. (12. April 806 – 13. oder 20. März 815), in: Patriarchen 113–115 und 143.

14 Vgl. Pratsch, Nikephoros (wie in der vorigen Anm.) 118.

15 Vgl. Malamut, Route 95f.; Angenendt, Heilige 91; Kazhdan, Hagiography and Sex 132f.; zu Vorläufern, Reitzenstein, Wundererzählungen 146; zu westlichen Beispielen vgl. Scheibelreiter, Gegner 70f.

Moment der Welt, als er verheiratet werden soll. Ihm wird dann schlagartig klar, daß er nicht für die Ehe und ein weltliches Leben, sondern für die Keuschheit und ein geistliches, heiligmäßiges Leben bestimmt ist.

Gregorios Dekapolites sollte nach der Darstellung seiner Vita (BHG 711) von seinen Eltern verheiratet werden, als er das entsprechende Alter erreicht hatte. Sie sandten ihn deshalb zusammen mit zwei Dienern aus, um alles Nötige zu besorgen. Im Anschluß heißt es dann¹⁶: „Nachdem er kurze Zeit mit diesen Weggefährten gegangen war, wurde er vom göttlichen Stachel der Keuschheit getroffen, tötete den im Bauchnabel sitzenden Kitzel ab, empfing sogleich die Frucht des Herrn und gebar heilbringenden Geist. So eilte er, ohne daß die Hausdiener es bemerkten, auf einem anderen Wege, um das Ersehnte zu erreichen. Er gelangte zu einem der Hirten einer geistlichen Herde in der erwähnten Dekapolis, der kürzlich vom Bischofsamt gelassen hatte und lieber auf den Bergen sein Dasein fristete wegen des böartigen und verderblichen Aufruhrs der herrschenden Irrlehre, denn die Auffassung der Bilderbekämpfer oder vielmehr Christusbekämpfer stand in voller Blüte. Als er zu diesem gelangt war, hielt er es für gut, ihm seine Angelegenheit mitzuteilen, und kam zu dem Entschluß, ihm den Gedanken offenzulegen, den er, von Gott veranlaßt, heimlich hegte. Der bestand darin, der Welt Lebewohl zu sagen und sich durch die engelhaftige Lebensweise Christus zu unterstellen. Jener treue Hirt aber wappnete ihn ohne alles Zögern mit dem Zeichen des göttlichen Kreuzes und schickte ihn zu einigen Mönchen, die nicht weit entfernt waren, damit er unter ihrer Anleitung mit dem Beistand Gottes das Erstrebte erlange.“ Gregorios entsagte so der Welt; Mönch wurde er erst später¹⁷.

Makarios vom Peleketekloster hatte früh seine Eltern verloren und war von einem Onkel aufgezogen worden¹⁸. Als er das entsprechende Alter erreicht hatte, wollte sein älterer Bruder ihn verheiraten. Folgendes geschah dann laut Darstellung der Vita¹⁹: „Als er nun einmal auf Geheiß des Bruders in ein Viertel im Osten der Stadt (sc. Konstantinopel) aufbrach, um gezwungenermaßen das zur Hochzeit Notwendige zu besorgen, erreichte der Gehorsam des Christophoros (sc. des späteren Mönchs Makarios)²⁰ sein Ende. Er selbst hatte von diesen Dingen abgelassen und floh die Dinge, durch welche die Sinne die Klarheit des Verstands zu verdunkeln pflegten. Es verlangte ihn nach irgendeinem ganz be-

16 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 3,5-20, p. 64–66. Übers. von M. Chronz.

17 Vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 4,9f., p. 66.

18 Zur (naheliegenden) Rolle des Onkels im Falle der Verwaisung vgl. auch Pratsch, Theodoros 26–28 mit Anm. 59 (dort weitere Literatur).

19 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 2, p. 144,11-17. Die „Entsagung“ ist hier freilich ganz eng mit dem „Rückzug“ verbunden, s. auch noch unten Kap. 6: „Rückzug“, S. 136–146.

20 S. dazu noch unten unter § 3. „Namensänderung“, S. 126f.

scheidenen Zufluchtsort, und da sich dortselbst eine heilige Kirche befand, ging er hinein und sprach dort allein mit dem Priester und gewährte keinem anderen ein Gespräch.“ Anschliessend brach er auf, suchte eine Mönchsgemeinschaft auf und wurde später auch Mönch unter dem Namen Makarios.

Eine wohl einzigartige Variation der „Flucht vor der Ehe“ findet sich in der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) aus der Feder des Patriarchen Methodios. Der literarisch ambitionierte Verfasser²¹ hatte in diesem Fall dem Umstand Rechnung zu tragen, daß Theophanes – eine bedeutende und einflußreiche Persönlichkeit innerhalb des byzantinischen Mönchtums um die Wende vom 8. zum 9. Jahrhundert²² – vor seiner Entsagung und seinem Eintritt in den Mönchsstand bereits geheiratet und eine Karriere in kaiserlichen Diensten²³ verfolgt hatte. Die Darstellung des Methodios spricht nun Theophanes von jeglicher Mitverantwortung für sein weltliches Leben frei, indem sie sämtliche Geschehnisse als Ergebnisse kaiserlicher Willkür hinstellt. So sei Theophanes gegen seinen Willen verlobt und verheiratet worden und habe gegen seinen Willen eine kaiserliche Laufbahn eingeschlagen und kaiserliche Anordnungen ausgeführt. Nach der Darstellung der Vita habe Theophanes seine Ehe nicht vollzogen²⁴, sondern soll im Rahmen einer dramatisch ausgearbeiteten Szene, die sich im Schlafgemach (ἐν τῇ παστᾶδι) der Eheleute abspielt, gemeinsam mit seiner Frau Megalo der Welt entsagt haben²⁵. Die Szene endet folgendermaßen²⁶: „Sie fielen beide nun auf ihr Antlitz nieder in großer Furcht wegen des Wunders, und viele Stunden lang priesen sie das Erbarmen des Herrn, wie es schien. Sie sangen nämlich den nach der Barmherzigkeit benannten Psalm, den wir als den 50. Psalm bezeichnen, und riefen zahllose Male: ‘Herr, sei uns gnädig!’ Als sie sich endlich erhoben aus dem Kniefall des Gebets, vollendeten sie die Gesänge. Am Morgen aber und am nächsten Tag verteilten sie ihre Besitztümer an die Bedürftigen und waren beseelt von dem Wunsch, die Gelegenheit zu ergreifen und das weltliche Leben in ein geistliches Leben zu verwandeln.“ Theophanes flieht also

21 Zu ihm vgl. B. Zielke, Methodios I. Vor dem 11. (vielleicht 4.) März 843 – 14. Juni 847, in: Patriarchen 183–260; PMBZ: # 4977 (Methodios).

22 Vgl. PMBZ: # 8107 (Theophanes).

23 Er diente unter den ikonoklastischen Kaisern Konstantin V. und Leon IV.!

24 An der Vertrauenswürdigkeit dieser Behauptung hegte bereits Theophanes' Zeitgenosse Theodoros Studites gewisse Zweifel, „weil die verborgenen Dinge nicht vielen bekannt werden“; vgl. Theod. Stud., Laudatio Theophanis (BHG 1792b) cap. 4, p. 270: ἐπειδὴ τὰ μυστικά οὐ πολλοῖς ἔκφορα; vgl. auch Mango, Theophanes xlv.

25 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 11–14, p. 7,29 – 10,26. Man beachte insbesondere die Dialogform dieser Darstellung, die gar nichts anderes als Fiktion sein kann.

26 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 14, p. 10,20–26.

gleichsam vor der Ehe durch eine Übereinkunft mit seiner Frau, die Ehe nicht zu vollziehen und in den monastischen Stand zu treten²⁷.

B. Mit Eintritt in den Mönchsstand

Häufiger sind die Beispiele, in denen die Entsagung mit dem Eintritt in den geistlichen Stand einhergeht; die innerliche Entsagung des Heiligen wird dabei nicht weiter illustriert, sie wird gleichsam vorausgesetzt. Die genaue Form des Eintritts in den geistlichen Stand, also Schur bzw. Weihe, als auch der Rang und die Funktion, die der junge Kleriker anschließend in der Hierarchie innehat, werden dabei recht unterschiedlich und oft auch nur skizzenhaft dargestellt. Hier sind wiederum nicht so sehr die Vorgänge an sich (also Schur und Weihe, die ja als Fakten kaum zu bezweifeln sind) als Topos zu betrachten, als vielmehr deren literarische Gestaltung und insbesondere die spezielle Formung der Figuren, die durch Schur und Weihe zu geistlichen Vätern bzw. Müttern der Heiligen werden. Diese geistlichen Eltern mußten als besonders rein und unbefleckt vom Anflug der Häresie dargestellt werden, am besten selbst bereits mit Zeichen der Heiligkeit versehen. Die hagiographische Zeichnung dieser Figuren wurde wohl auch dort vorgenommen, wo sie nicht der Realität entsprach oder wo über die Umstände von Schur und Weihe nichts bekannt war.

Petros von Atroa wurde in der Darstellung seiner Vita (BHG 2364) von seiner Mutter, in Erfüllung eines Gelübdes, das sie geleistet hatte²⁸, noch als Kind dem Bischof der Heimatstadt Elaia übergeben. Der Bischof schor dann den zwölf Jahre alten Petros zum Kleriker²⁹: „Der Hierarch aber, der den so frühen Gehorsam und die so frühe Begabung des Kindes erkannt hatte, schor ihm das Haupt mit der Tonsur des Klerikers (στεφάνῳ ἱερατικῷ)³⁰ und rechnete ihn zu

27 Weitere Beispiele: Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5, p. 215,1-22 (David lebt nach seiner Entsagung 30 Jahre als Eremit, ehe er Mönch wird, verbunden mit dem Rückzug); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 10, p. 17,10 – 19,3; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 7, p. 7 (nach dem Tod seiner Eltern entsagt Theodoros der Welt, erst später wird er Mönch); Vita Procop. Decapol. (BHG 1583) cap. 3, p. 313; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 14, p. 9; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 5, col. 241A; Vita Eliae Spelaetotae (BHG 581) cap. 6, p. 850E (Flucht vor der Ehe); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 6–7, p. 387B-C; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 7, p. 630D-E; cap. 8–9, p. 630E - 631B (Flucht vor der Ehe); Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 2, p. 105,20 – 106,21 (Entsagung und Erlernen der Mönchsregeln bei einem Lehrer).

28 S. dazu bereits oben Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“: § 3. „Kinderlosigkeit und Geburt nach Gebet“ und § 5. „Darstellung in der Kirche“.

29 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 3,1-8, p. 71–73; vgl. auch Vita Petri Atroënsis retractata (BHG 2365) cap. 3, p. 81.

denen, die dem Dienst an Gott geweiht waren. Von da an machte das Kind jeden Tag Fortschritte im Hinblick auf Weisheit und Alter, so daß alle seinen Verstand, sein Gebet, seine Askese, seine Frömmigkeit und seine Dienstbeflissenheit in der Kirche Gottes bewunderten. Er war damals nämlich im zweiten Lebensalter, das heißt zwölf Jahre alt.“

Ähnlich ist die Darstellung in der Vita des Andreas von Jerusalem (BHG 113). Auch Andreas wurde „von Gott gerufen“ von seinen Eltern in die Anastasiskirche in Jerusalem gebracht, wo ihn Theodoros, der Patriarch von Jerusalem, zum Kleriker schor³¹: „Nachdem er nun von Theodoros – der damals noch unter den Lebenden weilte und dortselbst Patriarch war, nun aber in seliger Erinnerung ist – aufgenommen und geschoren und dem heiligen Klerus zugerechnet worden war, sagte er sich durch die Entfernung der Haare auch von den Freuden des Lebens als vergänglichen Dingen los und durch den heiligen Kranz seines Hauptes bekränzte er seine Seele mit göttlichen Tugenden.“

In der Darstellung der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) erlebte Theodoros eine Berufungsszene im Rahmen einer Vision, die ihm zuteil wurde, als er während der Messe unter dem Altar schlief³². Anschließend erzählte er dem Erzbischof von Edessa von seiner Vision, der ihn daraufhin sofort zum Anagnostes weihte, ihn schor und in seinen Klerus aufnahm³³. Zu diesem Zeitpunkt war Theodoros sieben Jahre alt.

Auch Michael Synkellos war in der Darstellung seiner Vita noch ein Kind³⁴, als er vom Patriarchen von Jerusalem geschoren und zum Anagnostes der Anastasiskirche in Jerusalem gemacht wurde³⁵.

Stephanos der Jüngere vom Auxentiosberg wurde in der Darstellung seiner Vita von seinen Eltern zu Ioannes gebracht, dem Vorsteher der Mönchsgemeinschaft am Auxentiosberg. Von diesem wurde Stephanos dann kurz unterwiesen, schließlich geschoren und in das engelgleiche Gewand (also die Mönchskutte)

30 S. dazu V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 70f. Anm. 5; zu στέφανος und στεφανίτης s. auch I. Rochow, in: Bsl 47 (1986) 26f.

31 Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 3, p. 171.

32 S. dazu bereits oben S. 101.

33 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 5, p. 6: εὐθὺς δὲ χεῖρας ἐπιθεῖς τῷ παιδί, ἀναγνώστην αὐτὸν ἀποκείρει καὶ τῷ κατ' αὐτὸν κλήρῳ ἐντάττει.

34 Wenn man den Text der Vita sehr eng auslegt, könnte man meinen, Michael sei bei seiner Schur gar erst drei Jahre alt gewesen. Jedoch ist es wahrscheinlicher, daß der Verfasser der Vita hier die Taufe (im Alter von drei Jahren?) und die Schur zum Kleriker in einem Kapitel synoptisch zusammenfaßt. Michael dürfte bei seiner Schur ungefähr ebenso alt gewesen sein wie Theodoros von Edessa, also ca. sieben Jahre alt.

35 Vita Mich. Synzell. (BHG 1296) cap. 2, p. 46,9-21: ... καὶ ἐπευξάμενος τῷ παιδί ἀπέκειρεν αὐτοῦ τὴν κόμην καὶ τέως ἐν τῷ τῶν ἀναγνωστῶν βαθμῷ κατέταξεν τῆς ἁγίας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἀναστάσεως.

gekleidet.³⁶ Stephanos war damals sechzehn Jahre alt. Die Mönchsweihe wird hier auch als „zweite Taufe“ (δευτέρα κολυμβήθρα) bezeichnet³⁷.

In der Darstellung der Vita des Germanos Kosinitzes (BHG 698) ließ der Kathegemon des Ioannes-Prodromos-Klosters am Jordan in Palästina alle Mönche seines Klosters in der Klosterkirche zusammenrufen, um Germanos dann feierlich, mit Gesang und Gebet, in die Gemeinschaft aufzunehmen und zum Mönch zu scheren³⁸.

§ 2. Verteilung der Habe

In den zeitlichen und inhaltlichen Zusammenhang der Entsagung gehört auch ein Topos, wonach der Heilige all seine irdischen Besitztümer (bis auf ein bescheidenes Gewand) an andere verteilt und sich damit von den irdischen Gütern lossagt³⁹. Falls der Heilige weibliche Geschwister oder Verwandte hat und diese nicht auch zur gleichen Zeit in den Nonnenstand treten, überläßt er ihnen einen Teil des Vermögens, häufig als Mitgift für die künftige Ehe⁴⁰ oder als Erbteil bzw. Unterhalt. All seinen (übrigen) Besitz verteilt er dann an die Armen und Bedürftigen. Ferner läßt er die zum Haushalt gehörigen Diener bzw. Sklaven frei. Häufig wird in diesem Zusammenhang auch eigens die Ausfertigung der entsprechenden Freilassungsurkunden (λεγάτα) erwähnt.

Nach Angabe der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) waren die Eltern des Theodoros gestorben, und dieser hatte die Beisetzungsfestlichkeiten ausrichten lassen. Im Anschluß liest man folgendes⁴¹: „Er schätzte seinen gesamten elterlichen Besitz gering und verteilte ihn. Einen Teil davon gab er seiner Schwester, meiner Mutter (sc. der Mutter des Verfassers der Vita), die vor langer Zeit einem Mann in die Ehe gegeben worden war. Den gesamten übrigen Besitz

36 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 12, p. 102–104.

37 Vgl. dazu auch Onasch, Ostkirche s. v. „Tonsur“, Nr. 4; dens., Konfessionskunde 198 und 208f.

38 Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 41. – Die Beispiele für diesen Topos sind einander alle recht ähnlich und in den Viten allgegenwärtig: Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 22, p. 202,29 – 203,4 (Mönchsschur spät in seinem Leben); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 3,1–10, p. 146f. (mit 12 Jahren zum Anagnostes geschoren und geweiht); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 872C; Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 2–3, p. 106f.; Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 6, p. 184; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 283,79 (Weihe zum Diakon). – Auch in Kurzviten: Synax. Cpl. 173/174,49. 175/176,18–27: Mönch schor Anna zur Nonne.

39 Den Worten Jesu an den reichen Jüngling folgend, vgl. Mt 19. 21: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, ὑπάγε πώλησον σου τὰ ὑπάρχοντα καὶ δός πτωχοῖς, καὶ ἔξεις θησαυρὸν ἐν οὐρανοῖς, καὶ δεῦρο ἀκολουθεῖ μοι. Vgl. auch Malamut, Route 63f.

40 Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 26–28 und 48f. (Theoktiste und Anna).

41 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 7, p. 7,3–9.

aber, der aus beträchtlichen Ländereien und Gold und Silber bestand, verteilte er vollständig an arme Menschen. Die Familien der Sklaven ließ er alle frei und fertigte allen Testamente (sc. über ihre Freilassung) aus. Und so zerriß er ganz und gar alle Fesseln des trügerischen irdischen Lebens.“

In der Vita des Prokopios Dekapolites (BHG 1583) heißt es knapp⁴²: „Den ihm zustehenden Teil des väterlichen Besitzes verteilte er an Arme und Bedürftige. Sich selbst aber nahm er aus der Welt, und weder Heimat, noch Freunde, noch Verwandte schätzte er noch.“

Über Michael Synkellos, dessen Mutter und Schwestern sich ebenfalls zum Klostereintritt entschlossen hatten, heißt es in seiner Vita (BHG 1296)⁴³: „Der selige Michael tat dies mit allem Eifer, er schor sie und ihre zwei Töchter und gab sie in ein Kloster nahe der Kirche am heiligen Zion, der Mutter aller Kirchen, und weihte diesem Kloster sehr viele Besitztümer. Nachdem er seinen übrigen beweglichen und unbeweglichen Besitz veräußert und diesen an die Armen verteilt hatte, behielt er nur einen kleinen und ganz geringen Betrag für sich selbst und wandte sich zur Flucht, auf daß er nicht zurückgehalten werde von den Angehörigen und Bekannten und Verwandten.“

Theodoros Studites trat zusammen mit seiner ganzen Familie in den monastischen Stand⁴⁴. In seiner Vita (BHG 1754) heißt es dazu⁴⁵: „Nachdem nun alle übereingekommen waren, den weltlichen Dingen zu entsagen und sich Gott zu überantworten durch das apostolische Gewand, verkauften sie eiligst alle Dinge, die zu einem weltlichen Leben in kaiserlichen Würden gehören, sogar das Haus selbst. Das aus dem Erlös dieser Dinge zusammengetragene Geld verteilten sie an die Armen. Und den im Hause dienenden Sklaven gestanden sie ein freies Leben zu mit den ihnen zukommenden Testamenten.“⁴⁶

Der Topos der „Verteilung der Habe“ findet sich gehäuft auch noch an anderer Stelle in den Viten, nämlich kurz vor dem Tod des Heiligen⁴⁷.

42 Vita Procop. Decapol. (BHG 1583) cap. 3, p. 313.

43 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 3, p. 48,19-26.

44 Vgl. Pratsch, Theodoros 71–73.

45 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 5, col. 241A.

46 Weitere Beispiele: Vita Bacchi iun. (BHG 209) p. 96; Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 14, p. 10,24-26; Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 3, p. 144,24f.; Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 147,30-32 (Besitzlosigkeit: ἀκτησία); Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 11–12, p. 279; cap. 15, p. 282f. (Ioannes verteilt väterlichen Besitz); Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 3, p. 182; cap. 6, p. 184 (Halkin).

47 S. dazu unten Kap. 15: „Tod“. – Weitere Beispiele: Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) 286,178f.; Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) 71 (andere Mönche); Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) cap. 5, p. 137,17-24 (gibt seinen Chiton einem Armen).

§ 3. Namensänderung

Die Änderung des Namens des Heiligen zum Zeitpunkt seiner Berufung bzw. Entsagung ist ein traditionelles und bereits in vorchristlicher Zeit verbreitetes Zeichen der Heiligkeit⁴⁸. Sie geht anscheinend zurück auf eine bei vielen Völkern verbreitete Sitte, einer bestimmten Person zu jedem neuen Lebensabschnitt einen neuen Namen zu geben. Wie die Entsagung selbst, so geht auch die Namensänderung in den Heiligenviten häufig mit der Mönchsweihe einher. Sie kann aber auch getrennt von dieser auftreten:

In der Vita des Nikon Metanoieite (BHG 1366–67) beispielsweise wird Nikon bei seiner Ankunft im Kloster Chryse Petra von dem dortigen Abt, der durch seine seherische Gabe die Heiligkeit des Mannes erkannt hatte, vor seiner Schur zum Mönch mit dem Namen Niketas, „der wahre Sieger“, angesprochen⁴⁹.

In der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817) wird mitgeteilt, daß der Sohn des früheren Kaisers Michaels I., der auf den Namen Niketas getauft worden war, anlässlich seiner Schur zum Mönch in Ignatios umbenannt wurde⁵⁰.

Aus der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) erfährt man, daß dieser zunächst von seinen Eltern auf den Namen Theophylaktos getauft worden war⁵¹. Später wies dann die Muttergottes selbst in einer Vision den Asketen Paulos an, Theophylaktos als Jünger anzunehmen und ihm den Namen Petros zu geben⁵². Petros war zu diesem Zeitpunkt bereits vom Bischof seiner Heimatstadt Elaia zum Kleriker geschoren worden, wurde aber erst im Anschluß von Paulos zum Mönch geschoren⁵³.

In der Vita des Makarios vom Peleketekloster (BHG 1003) heißt es⁵⁴, daß Christophoros (so der Taufname des Makarios), als ihm das göttliche Gewand angelegt wurde, den Namen Makarios annahm, wie es Sitte sei bei den Mönchen⁵⁵.

48 Vgl. die Beispiele bei Bieler, *Theios aner* I, 31–34; auch Onasch, *Konfessionskunde* 208. Die Sitte, zu jedem neuen Lebensabschnitt einen neuen Namen anzunehmen, findet sich auch außerhalb des europäischen Kulturkreises, etwa bei den Ureinwohnern Nordamerikas. Auf diese Sitte geht letztlich auch die Namensgebung im Rahmen der christlichen Taufe zurück.

49 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 5,1–17, p. 40: ... Νικήταν, τὸν τῷ ὄντι νικητὴν, καλῶν ...

50 Vita Ignatii (BHG 817) 492B: ... ἀποκίρεται μὲν καὶ αὐτός, Ἰγνάτιος δὲ μετονομάζεται. Diese Namensänderung war im übrigen historisch; sein Vater Michael erhielt den Mönchsamen Athanasios und sein Bruder Theophylaktos erhielt den Mönchsnamen Eustratios, vgl. PMBZ: # 4989 (Michael) und # 8336 (Theophylaktos). Zum Verhältnis von Topos und Historizität s. unten in der Auswertung.

51 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 2,22–25, p. 71.

52 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 4,28–30, p. 77.

53 Vgl. PMBZ: # 6022.

54 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 4, p. 145,34 – 146,2.

Auch Euthymios der Jüngere, der zunächst auf den Namen Niketas getauft worden war, erhielt in der Darstellung seiner Vita (BHG 655)⁵⁶ erst anlässlich seiner Mönchsschur und -weihe den Namen Euthymios, unter dem er später bekannt werden sollte⁵⁷.

§ 4. Unterordnung (*hypotage, subiectio*)

Auch die Unterordnung in der Hierarchie (*ὑποταγή, subiectio*)⁵⁸, der Gehorsam und der demutsvolle Dienst an der Gemeinschaft bzw. bei einem älteren Heiligen, Abt oder Lehrer bilden einen Topos. Wie andere Tugenden auch wird die Unterordnung des Heiligen in den Viten verschiedentlich beiläufig erwähnt. Diese unspezifischen Erwähnungen der Unterordnung können noch nicht den Rang eines Topos beanspruchen. Interessant sind aber besondere Ausformungen der Darstellung, bei denen man von einem Topos sprechen kann.

Hierzu gehören zum einen der selbstlose Dienst des Heiligen an der (meist klösterlichen) Gemeinschaft (A) und zum anderen der Dienst bei einem (meist asketischen) Lehrer (B). Im Kern entsprechen diese beiden Formen der Unterordnung den zwei wesentlichen Formen des byzantinischen Mönchtums, nämlich dem koinobitischen und dem anachoretischen Monastizismus. In ihrer lite-

55 Der Text der Vita suggeriert sogar, daß die Namensänderung durch „Beschluß und Gesetz“ vorgeschrieben war (*ὄρω καὶ νόμῳ τῶν μοναζόντων*). Dies war jedoch offenkundig nicht der Fall, wie die zahlreichen Fälle beweisen, in denen es keine Namensänderung gab, vgl. dazu bereits I. van den Gheyn, in: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) 146 Anm. 1. Gemeint sind mit diesem Ausdruck daher wohl eher die überlieferten Sitten und Gebräuche.

56 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 8, p. 175,11-21.

57 Weitere Beispiele: Vita Bacchi iun. (BHG 209) p. 84 (Dachak/Gelasios nimmt den Namen Bakchos an); Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 22, p. 202 (Ioannes Echimos nimmt den Mönchsname Antonios an); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 5,1-6, p. 5; cap. 23, p. 13 (Athanasios war auf den Namen Abraamios getauft); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 9, p. 512 (Leon wird Lazaros). – Beispiele für Namensänderung, die nicht den Hl. der Vita betreffen: Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 22, p. 203,3f. (der Diener Theodoros nimmt als Mönch den Namen Sabas an); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 17,22-27, p. 109 (Christophoros, der Bruder des Petros von Atroa, nimmt als Mönch den Namen Paulos an); Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 305A (Hypatos Leon nimmt als Mönch den Namen Theodoros an); Vita Cosmae hymnographi (BHG 394a) 286,727-729; Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 20, p. 289,30 – 290,2 (der von Kosmas wieder zum Leben erweckte Georgios wird Mönch unter dem Namen Gregorios); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 57, p. 56 (Ader wird Mönch unter dem Namen Athanasios); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 27, p. 702E (Sohn Stephanos wird Mönch Symeon); cap. 31, p. 704C (Sohn Baanes wird Mönch Marinos).

58 Vgl. ThWbNT 8 (1969) 40–48, s. v. „ὑποτάσσω“.

rarischen Gestalt sind die beiden Formen nicht immer eindeutig voneinander zu trennen, da die Übergänge fließend sind und Vermischungen vorkommen⁵⁹.

A. Dienst an der Gemeinschaft

Im Rahmen dieses Topos wird die Unterordnung des Heiligen etwa folgendermaßen dargestellt: Der Heilige legt selbst Hand an und verrichtet manuelle Arbeiten⁶⁰. Dabei erledigt er gerade die niedrigsten und einfachsten, schwersten und unangenehmsten Tätigkeiten wie das Ausmisten des Stalls, Gartenarbeiten, das Holen und Tragen von Wasser und Brennholz⁶¹. Er arbeitet schwerer und mehr als die anderen. Er hilft den Schwächeren bei der Erfüllung ihrer Arbeitssaufgaben, ohne freilich seine eigenen zu vernachlässigen. Er arbeitet gerade dann, wenn die anderen ruhen bzw. schlafen.

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird dieser Topos – in der inneren Chronologie der Vita ganz zu Beginn des Klosterlebens des Theodoros – über ein ganzes Kapitel hin traktiert. Dort heißt es dann zunächst etwas allgemeiner⁶², Theodoros sei in jeder Hinsicht den Ratschlägen des Platon (seines Onkels und Abts) gefolgt, er habe sich Platon untergeordnet usw. Ferner habe er sich gerade in den manuellen Tätigkeiten hervorgetan, habe seine Arbeiten stets sofort ausgeführt, sei dann zu einem jeden der anderen Brüder geeilt und

59 So kann beispielsweise der Dienst an der Gemeinschaft auch als Dienst beim Abt des Klosters gedeutet werden, oder der ursprünglich asketische Lehrer entwickelt sich durch die Aufnahme immer neuer Schüler zu einem Hegumenos. Vgl. z. B. die Vita des Elias Spelaiotes, der zwar zu einem asketischen Lehrer namens Arsenios geht und diesem dient, dabei aber die typischen Tätigkeiten des Dienstes an der Gemeinschaft, nämlich Holzhauen und Wasserholen, ausführt, Vita Eliae Spelaioetae (BHG 581) cap. 13, 853B: ὑποτασσόμενος ὡς εὐγνώμων αὐτῷ τε, καὶ πᾶσιν ἐν εὐθύτητι καρδίας, καὶ πρῶτητι πνεύματος, ξύλα κόπτων καὶ ὕδροφορῶν. S. dazu noch die übernächste Anm.

60 Zu Mönchtum und Arbeit vgl. allgemein Prinz, Askese 68–74.

61 Dieses Motiv scheint anzuspielen auf Dtn 29, 10, wo die „Holzhauer und Wasserschöpfer“ (Ξυλοκόποι καὶ ὕδροφόροι) unter den niederen Ständen und Dienern des Volkes Israel erwähnt werden.

62 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 6, col. 241C–244A: οὐκ ἦν τὸ παράπαν ὁ μὴ ταῖς ἐκείνου βουλαῖς ἐπόμενος ... ὑπετάσσετο τῷ ἀοιδίμῳ Πλάτῳ ... τὴν δέ γε μεγαλοψυχίαν καὶ σπουδὴν καὶ ἄκονιν ταχύτητα μετὰ τῆς ἐθέμου εὐσχημοσύνης ἐπὶ ταῖς χερσὶ διακονίας οὕτω δι' ἐπιμελείας κατάρθου ὡς εὐθέως μὲν τὸ προκείμενον αὐτῷ ἔργον εἰς πέρας ἄγειν· διαθέει δὲ ὡδε κάκεισε πρὸς ἕκαστον τῶν ἀδελφῶν, καὶ τοῖς ἢ δι' ἀσθένειαν ἢ ῥαθυμίαν ἡσθηνηκόσιν ἐπαμύνειν καὶ τὰ τούτων ἑλλείμματα τῇ παρ' ἑαυτοῦ ἀναπληροῦν βοήθεια, ὅς οὐδὲ Ξυλοφορεῖν, ἢ σκαπάνη κεχρηῆσθαι, καὶ κηπεύειν, τὴν κατάλληλον τῇ ἀσθειείᾳ τροφὴν ἀπηυδόκησέν πω· ἀλλ' αὐθαίρετος ταῦτά τε καὶ τὰ παρόμοια δρῶν, καὶ κόπρον ἐκκομίζων τῶν βοσκημάτων κρύβδην καθευδόντων τῶν ἀδελφῶν, ἐν νυκτεριναῖς τε καὶ μεσημβριναῖς ὥραις ἐφωράθη πολλάκις.

habe den Schwachen und den Trägen beigestanden und deren Mängel durch seine Hilfe behoben. Weder Holz zu tragen noch die Hacke zu gebrauchen und Gartenarbeiten auszuführen, war ihm dabei zu schwer, sondern diese und ähnliche Aufgaben übernahm er bereitwillig und spontan. Schließlich konnte man oft beobachten, wie er zu nächtlicher und mittäglicher Stunde, während die Brüder schliefen, heimlich den Mist des Viehs herausschaffte.

In der Vita Platons (BHG 1553), die Theodoros selbst verfaßt hatte, wird der Beginn des Klosterlebens des Theodoros dagegen ganz anders dargestellt⁶³. Dort heißt es dann, daß Platon das neugeschaffene Sakkudionkloster, das auf einem ehemaligen Landsitz der Familie (des Theodoros und des Platon)⁶⁴ entstanden war, bis ins kleinste Detail entsprechend den Klosterregeln des heiligen Basileios einrichtete. Am Ende des Kapitels schreibt Theodoros über seine eigene Rolle bei der Einrichtung des Klosters in geziemender Bescheidenheit: „Wenn er nun auch einen weiteren Mitstreiter und Helfer hatte, ich meine den, der diese Dinge sagt und schreibt (sc. nämlich Theodoros selbst), so ist doch dem Vater der Dank abzustatten; dem Sohne nämlich ziemt es, in allem dem Vater nachzustreben und sich selbst ganz dem Vater hinzugeben.“⁶⁵ Auch zusätzliche Nachrichten bestätigen, daß Theodoros seinem Stande gemäß von seinem Abt und Onkel Platon von Anfang an mit in die Einrichtung und die Organisation des Sakkudionklosters einbezogen worden war⁶⁶. Es ist daher unwahrscheinlich, daß er sich – wie der Topos in seiner Vita es darstellt – allzu häufig mit manueller Arbeit wie dem Ausmisten der Ställe befaßt hatte.

Auch in der Darstellung der Vita des Nikon „Metanoite“ (BHG 1366–67) wird der Heilige von seinem Abt mit einfachen Arbeiten beauftragt, die er natürlich mit großem Eifer und vorbildlich erfüllt⁶⁷: „Dann übertrug er (sc. der Abt) ihm (sc. Nikon) auch den Dienst in allen notwendigen Verrichtungen. Er aber folgte freudig dem Auftrag und widmete sich voller Eifer der Arbeit. Es war nun aber dieser neu rekrutierte und wahrhaftig des Kampfes würdige Soldat hier zu sehen – mit kräftigem Atem, wie aus Stahl gebaut und in unermeßlicher Disziplin – beim Tragen von Holz und Wasser. Zuweilen auch diente er beim Pökeln des Fleisches der Bruderschaft und mühte sich in allen übrigen Diensten und frommen Arbeiten und Aufgaben des heiligen Klosters, wobei er der wunderba-

63 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 23, col. 824D–825C.

64 Zur Familie vgl. Pratsch, Theodoros 45–67, zur Einrichtung des Sakkudionklosters 71–76.

65 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 23, col. 825C: Εἰ δὲ καὶ ἄλλον ἔσχεν συναγωνιστὴν τε καὶ συλληπτορα, φημί δὴ τὸν ταῦτα λέγοντα καὶ γράφοντα, τῷ Πατρὶ τὴν χάριν ἀνεκτέου· παιδὶ γὰρ προσήκει τὸ πάντα πατρῶζειν, καὶ ὅλον ἑαυτὸν ἐμπαρέχειν τῷ γεννήτορι.

66 Dazu und zur Mitwirkung des Theodoros bei der Einrichtung des Sakkudionklosters vgl. Pratsch, Theodoros 72–76.

67 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 5,22–42, p. 42.

ren Bescheidenheit des Herrn nacheiferte, der sich nicht dienen lassen, sondern dienen wollte⁶⁸. Darum nun haßte der Berühmte auch den Müßiggang, weil dieser die Ursache vieler Übel ist. Es gab keine Art von Arbeit, die jener nicht eilends selbst erledigte. Und die noch größere Leistung war, daß er nicht nur in den Mühen ausharrte und den ganzen Tag lang alle notwendigen Dinge des Klosters und auch der Mönche von unten auf seinem Rücken herauftrug und von der Last gebeugt wurde, sondern er ertrug die Strapazen sehr edel und mannhaft, obwohl der Berg sehr unangenehm war, von großer Härte und Trockenheit und steilem Anstieg, und ihm keinerlei Trost spendete, sondern auch ohne Nahrung hielt er aus und fastend.⁶⁹

B. Dienst bei einem Lehrer

Diese Form der Unterordnung findet sich etwa in der Vita des Ioannes Damaskenos (BHG 884)⁷⁰. Als Ioannes in die Sabaslaura in Palästina eintrat, wurde er vom damaligen Abt des Klosters einem älteren Mönch übergeben (ἐνὶ τῶν μεγάλων παραδοῦναι γερόντων τὸν νέηλον), damit er von diesem in der tadellosen mönchischen Lebensführung unterwiesen werde. Der Mönch unterwies ihn dann eine längere Zeit in vielen Dingen und beauftragte ihn auch mit verschiedenen Aufgaben, wie etwa mit dem Verkauf von Körben auf dem Markt von Damaskos. Ioannes diente ihm in allem gehorsam und leistete keinerlei Widerspruch. Aber auch einfachste Aufgaben wurden ihm von seinem Lehrer aufgetragen, wie das Reinigen der Zellen der Mönchsgemeinschaft.

In der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) wird der Dienst bei einem Lehrer folgendermaßen dargestellt⁷¹: „Er stieg nun auf den Gipfel dieses Berges (sc. Agrioserike) hinauf und stieß auf eine Höhle, eine wahre Werkstatt der Tugend, in der ein Mann, der aller weltlichen Eitelkeit entkommen war, sich durch die Reinheit der Lebensführung Gott dargebracht hatte. Dieser war zu einem solchen Maß an Tugend vorangeschritten, daß er die Gabe der Prophetie emp-

68 Mt 20, 28; Mk 10, 45.

69 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 10–11, p. 176–178; Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 13, 853B (gemischt mit Dienst bei einem Lehrer); Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 6, p. 406–408 (wird zum Dienst als Koch eingesetzt, dem niedrigsten Dienst, und erfüllt diesen mit Hingabe); Vita Eustratii (BHG 645) cap. 6, p. 371, 24f. (verrichtet jeden Dienst mit willigem Herzen und bescheidenem Sinn); Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 30, col. 469B – 472A (integriert in den Dienst bei einem Lehrer); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 876A–B; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 9, p. 512.

70 Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 23–31, col. 461C – 472B.

71 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 11, p. 19,12 – 20,10.

fangen hatte und durch seine Nähe zu Gott die Entwicklung der zukünftigen Dinge voraussagen konnte. Diesem Mann von der Art des Moses oder des Elija war nun der von der Art des Aaron oder des Elischa begegnet. (Gott nämlich führt, wie man sagt, gern gleich zu gleich!) Er wurde nun mit großer Freude aufgenommen. Wie hätte es auch anders sein können, da doch der alte Mann im voraus wußte, welch großes Maß an Tugend jenem vorherbestimmt war? Die beiden lebten nun zusammen, der eine nun war bereits im Besitz der Tugenden, der andere aber wurde von ihm unterwiesen. Rückzug von der Welt, so bestimmte er, war nicht die körperliche Entfernung von dieser, sondern die Befreiung der Seele vom Mitgefühl mit dem Körper und das Leben ohne Stadt, ohne Haus, ohne Besitz, ohne Gefährten, ohne Beschäftigung, ohne Bildung in den weltlichen Lehren und in der Bereitschaft, die aus den göttlichen Unterweisungen stammenden Eindrücke in seinem Herzen aufzunehmen.“

Nach der Darstellung der Vita des Ioannes vom Psychakloster (BHG 896) entsagte dieser gemeinsam mit seiner ganzen Familie der Welt und trat gemeinsam mit seinem Vater Leon, seiner Mutter Chionia, seinen Brüdern Theodoros und Philippos sowie seiner Schwester Euphrosyne in den monastischen Stand. Dann wird folgendes berichtet⁷²: „Nachdem nun diese Absicht in ihnen erstarkt war, sie allein aber die asketischen Vorbilder nicht kannten, wurde ihnen von Gott ein weiterer Philippos gesandt⁷³, wenn es nicht vermessen ist, dies zu sagen, es ist jedoch keineswegs vermessen, wenn ich an die Größe der Tugend des Mannes denke. Antonios war sein Name, der mit dem älteren Antonios die Berufung zur Seligkeit gemein hatte und den gleichen Namen mit der gleichen Wesensart verband. Dieser nun lehrte sie in kurzer Zeit alles über den Gehorsam und über die Ordnung des monastischen Standes. Diese aber, durch die rasche Auffassungsgabe ihrer Natur und den Eifer ihrer Gesinnung, übertrafen eher noch das, was ihnen gelehrt worden war, als daß sie es vernachlässigten.“

Es findet sich auch häufiger, daß ein einzelner Heiliger mehrere Lehrer hatte bzw. daß das Motiv des Dienstes bei einem Lehrer in der Vita mehrfach und an verschiedenen Stellen wieder aufgegriffen wird. Dies verdeutlicht etwa das folgende Beispiel. So hatte etwa Euthymios der Jüngere mehrere Askeselehrer, zunächst Ioannikios (cap. 7), dann Ioannes (cap. 8), anschließend Nikolaos (cap. 9–12) und schließlich Ioseph vom Athos (cap. 17). Hier soll jedoch nur das Beispiel des Eintritts in den Dienst bei Ioannikios näher betrachtet werden⁷⁴: „Nachdem er nun Landstrich mit Landstrich getauscht und Stadt auf Stadt wie einer, der im Himmel wandelt, durchwandert hatte, erreichte er die Bergspitzen

72 Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 2, p. 106,12-21.

73 Vgl. Apg 8. 26-38.

74 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 7, p. 174.

des Olymp. Dort begegnete er vielen sehr heiligen Vätern, von denen man nicht hätte sagen können, wie alt und wie heilig sie waren. So begegnete er schließlich auch Ioannikios, dem gottbegeisterten Vater, der in der Gabe der Prophetie und in den anderen guten Gaben glänzte. Und da die Zeit des Gottesdienstes herangekommen war, und viele Väter zu diesem wie zu einem Erzvater um des Gebets und des Gewinns willen gekommen waren, begab sich auch der eben angekommene Jünger (φοιτητής) mitten unter die anderen, auf daß er dem Heiligen aufgezeigt werde. Der gottbegeisterte Vater war von Gott bereits über dessen Angelegenheiten unterrichtet worden, und dessen brennender Eifer für das Mönchsleben und der künftig in ihm erblühende Glanz des Geistes waren ihm (sc. Ioannikios) vorhergesagt worden, und daß ihm (sc. Euthymios), sobald er Mönch geworden, Herden von Mönchen im Geruch des Salböls seiner Lebensführung folgen werden wie die Tiere einem Panther wegen der Buntheit seiner Art nachlaufen.“⁷⁵

§ 5. Weihen

Die Weihen zum Mönch und Kleriker sind oben, im Abschnitt zur „Entsagung“, bereits in größerer Zahl berührt worden. Bei der Entsagung vor Eintritt in den Mönchsstand folgt in vielen Fällen die Weihe zum Mönch nicht lange nach der Entsagung; bei der Entsagung mit Eintritt in den Mönchsstand geht die Weihe zum Mönch oder Kleriker mit der Entsagung einher. Es genügt daher, an dieser Stelle auf die bereits oben angeführten Beispiele zu verweisen. In der Mehrzahl der Viten werden jedoch in aszendenter, aber nicht immer vollständiger Folge verschiedene und mehrere Weihen berichtet, in Frage kommen hier vor allem die Weihen zum Anagnostes, Hypodiakonos, Diakonos, Presbyteros und Episkopos⁷⁶. Im Zusammenhang mit der Entsagung des Heiligen von der Welt verbildlichen die Weihen jeweils eine weitere Stufe seiner Annäherung an Gott, sie lassen ihn jeweils etwas reifer, weniger dem Weltlichen und mehr dem Geistlichen verbunden erscheinen.

In der Regel haben wir keine Veranlassung, an der Historizität der Weihen zu zweifeln. Ihren Toposcharakter gewinnen sie folglich wiederum nicht aus

75 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 8, p. 175 (Ioannes); cap. 9–12, p. 175–179 (Nikolaos); cap. 17–18, p. 182–184 (Ioseph); Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 13, 853A–B (gemischt mit Dienst an der Gemeinschaft); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 880C–881C. – Vgl. auch Müller, Vita 589.

76 Vgl. dazu Onasch, Ostkirche 379f. s. vv. „Weihe“, „Weihegrade“; ODB 1, 417 s. vv. „Cheirothesia“, „Cheirotonia“.

fehlender Historizität, sondern allein aus der Art ihrer Darstellung. Sie erfahren üblicherweise entweder eine schematische (A) oder eine tendenziöse Darstellung (B).

A. Schematische Darstellung

Im diesem Fall werden die Weihen unter Verwendung stereotyper Formulierungen kurz und knapp berichtet.

Ein Beispiel dieser Darstellung findet sich etwa in der Vita des Styliten Alypius (BHG 65), wo die Einsetzung zum Oikonomos und die Weihe zum Diakon folgendermaßen berichtet werden⁷⁷: „Der Vorsteher der Kirche machte ihn zum Oikonomos und weihte ihn zugleich zum Diener (Diakon) der göttlichen Geheimnisse.“ Es erübrigt sich an dieser Stelle, weitere Beispiele ausführlich vorzuführen, da diese Art der Darstellung von Weihen dem Leser geläufig sein dürfte⁷⁸.

B. Tendenziöse Darstellung

Im diesem Fall wird die Darstellung der Weihen stärker ausgestaltet. Dies dient gewöhnlich dem Zweck, auf einen bestimmten Sachverhalt aufmerksam zu machen, etwa auf die Person des weihenden Bischofs oder die konkreten Umstände der Weihe, der entscheidend dafür ist, ob die Weihe des Heiligen als rechtmäßig und vollgültig betrachtet werden kann.

Eine tendenziöse Darstellung bietet etwa die Vita des Petros von Atroa (BHG 2364), wo im Hinblick auf die Weihe des Petros folgende längere Geschichte erzählt wird⁷⁹: „Als sein ganz bewundernswerter Hirte Paulos ihn (sc.

77 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 4, p. 150,7f.: ὁ προεστὼς τῆς ἐκκλησίας παρέσχετο οἰκονόμον ἅμα καὶ θείων μυστηρίων ποιήσας διάκονον. Obwohl auch hier unter Umständen eine tendenziöse Darstellung vermutet werden könnte, vgl. cap. 4, p. 150,2-6.

78 Weitere Beispiele: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 4, p. 145,32 – 146,5; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 26,1-4, p. 176 (Diakon); Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 4, p. 50,23 – 52,1 (Priester); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 9, p. 8 (Mönch); Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 3, p. 108 (Diakon); cap. 4, p. 110,16f. (Priester); cap. 6, p. 112 (Hegumenos); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 11, p. 20,10-14 (Mönch); cap. 18, p. 30,5-9 (Priester); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 9, p. 219,2-5 (Weihe Symeons zum Priester); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 24, p. 188 (Diakon und Priester); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 24, p. 34 (Mönch).

79 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 6,45-51, p. 83.

den Petros) sah sowohl in seiner Beherrschung der Leidenschaften und Zucht der Gedanken als auch in seiner Mäßigung der Bedürfnisse des Magens, des Temperaments und der Zunge, wollte er ihn in den engelhaften Stand der göttlichen Weihe erheben. Da dies sein Wunsch war und er auch sein eigenes Leben für vergänglich erachtete⁸⁰, und nachdem er über den genauen Wortlaut der heiligen Kanones nachgedacht hatte, gemäß derer ein Priester, der von dem Bischof einer Provinz geweiht worden war, sein Priesteramt nicht außerhalb der Grenzen dieser Provinz versehen durfte, schickte er einen Brief an den seligen Tarasios, den Patriarchen von Konstantinopel, der damals herrschte und im rechten Glauben sein Amt ausübte, damit auf dessen Anordnung hin ein Bischof gesandt werde, um den sehr heiligen Petros zum Priester zu weihen. Nachdem jener göttliche und engelgleiche Tarasios den Brief aus der Hand des göttlichen Petros entgegengenommen hatte, machte er sich daran, die Bitte zu erfüllen, und schrieb an einen gewissen Bischof von Zygos (πρὸς τινα ἐπίσκοπον τοῦ Ζυγοῦ), der ganz und gar tugendhaft war und Basileios hieß mit dem Beinamen Pezos (sc. „der zu Fuß gehende“) – weil er niemals auf einem Tier gegessen hatte, sondern stets in Nachahmung Christi zu Fuß ging –, auf daß dieser dem heiligen Überbringer des Briefes die Weihen erteile. Nachdem der göttliche Petros diesen Brief in Empfang genommen hatte, verließ er zu Schiff die Hauptstadt.“ Das Schiff gerät dann in einen Sturm. Paulos, der geistliche Vater des Petros, sieht die Gefahr in einer Vision und legt bei Maria Fürbitte für seinen Schützling ein. Seine Gebete werden erhört, Petros wird errettet, kehrt in sein Kloster zurück und bestätigt die Vision des Paulos. Dann heißt es weiter: „Nach einigen Tagen übergab der sehr heilige Paulos den seligen Petros einem seiner Mönche zusammen mit dem herbeigeschafften Brief des Tarasios, des allerheiligsten Patriarchen, und schickte ihn zu dem vorgenannten Bischof Basileios, nachdem er mit eigener Hand dem Petros ein Zeugnis ausgefertigt und beiden übergeben hatte. Die beiden brachen nun auf zu dem Hierarchen Basileios, zu dem sie geschickt worden waren, übergaben die Briefe und wurden von diesem gastfreundlich aufgenommen. Nachdem der Bischof nun die Briefe gelesen hatte, führte er den seligen Petros am nächsten Tag in die Kirche und weihte ihn zum Priester des dreifaltigen Gottes.“ Etliche Aspekte dieser Darstellung künden vom Bemühen des Verfassers um eine bewußte Gestaltung dieser Passage und lassen eine gewisse Tendenz erkennen. Ohne allzu sehr auf Einzelheiten einzugehen⁸¹, läßt sich folgendes festhalten: Entweder war die Wahl des Bischofs, der

80 An dieser Stelle ist der Lesung der *Vita Petri Atroënsis retractata* (BHG 2365) cap. 6, p. 86f. der Vorzug zu geben.

81 Vgl. etwa Laurent, in: *Vita Petri Atroënsis* (BHG 2364) 80 Anm. 2, zur vermeintlichen „kanonischen Begründung“ der Weihe.

die Weihe erteilte, nämlich Basileios von Zygos, historisch und soll in dieser Darstellung gerechtfertigt werden⁸². Oder aber die Wahl war nicht historisch und wird hier lediglich konstruiert⁸³. In jedem Falle läßt diese Darstellung den Verdacht aufkommen, daß mit der Weihe des Petros etwas nicht in Ordnung war, das der Hagiograph aber zu rechtfertigen oder zu vertuschen versucht. Die Darstellung dient also einem bestimmten Zweck, sie hat eine bestimmte Tendenz⁸⁴.

82 Nach der Darstellung wird die Kanonizität der Wahl des Bischofs unterstellt, die möglicherweise eben nicht gegeben war. Ferner soll der bekannte orthodoxe Patriarch den Bischof persönlich bestimmt haben, u. a. m.

83 In diesem Falle würde Basileios als Weihender Bischof lediglich vorgeschoben, und Petros war in Wirklichkeit von einem anderen Bischof (etwa einem häretischen?) geweiht worden.

84 Weitere Beispiele: *Vita Constantini Iudaei* (BHG 370) cap. 45, p. 641C; *Vita Gregorii Decapolitae* (BHG 711) cap. 4,1-11, p. 66 (er schloß sich dem Kloster an, die Weihe wird nicht ausdrücklich erwähnt, wohl weil der Abt Gemeinschaft mit Ketzern hielt, wie am Anfang von cap. 5 gesagt wird); *Vita Davidis, Symeonis et Georgii* (BHG 494) 216,27 – 217,4 (Priesterweihe Davids); 219,2-5 (Priesterweihe Symeonis); *Vita Georg. Amastr.* (BHG 668) cap. 18–19, p. 28–31 (Priesterweihe durch den ikonodulen Patriarchen Tarasios).

Kapitel 6: Rückzug (anachoresis – reclusio)

Häufig in einem engen Zusammenhang mit der Entsagung (ἀποταγή, *renuntiatio*)¹ und teilweise mit dieser vermischt oder von dieser ausgehend, teilweise aber auch unabhängig und getrennt von dieser, findet sich ein Motiv, das hier als Rückzug (ἀναχώρησις, *reclusio*) bezeichnet wird². Während die Entsagung die innerliche oder psychische Abkehr des Heiligen von der Welt verbildlicht, beschreibt der Rückzug die äußerliche oder physische Abkehr. Beim Rückzug zieht sich der Heilige in seiner körperlichen Gestalt, also als Person, von den Menschen und der Gesellschaft zurück; er begibt sich in die Einsamkeit, die Wüste oder die Wildnis, um mit Gott allein zu sein. Das Vorbild dieser Darstellung im NT, nämlich der Rückzug Jesu in die Wüste³, läßt sich in den Viten häufig nur noch undeutlich erkennen⁴. Es lassen sich zwei Formen des Rückzugs unterscheiden, einmal der frühe und zum anderen der späte Rückzug. Entweder können Entsagung und Rückzug in einem engen Zusammenhang stehen und gleichzeitig oder rasch aufeinanderfolgend geschehen oder der Rückzug kann später, in zeitlichem Abstand von der Entsagung und meist aus dem Koinobion in eine Klausur erfolgen. In den Kontext des Rückzugs gehört auch der Topos der „Ablehnung von Ämtern und Würden“, der vor allem die Ablehnung der Abtswürde und insbesondere des Bischofsamtes (*nolo episcopari*) durch den Heiligen betrifft. Ebenfalls im Kontext des Rückzugs sollen als Rückzugsorte auch die bekannten Topoi des „lieblichen Orts“ (*locus amoenus*) und des „Schreckensorts“ (*locus terribilis*) behandelt werden, die bisweilen in diesem Zusammenhang zu finden sind.

1 Siehe dazu bereits oben Kap. 5: „Entsagung“, S. 117–135.

2 Zum griech. Begriff vgl. auch Miquel, *Lexique* 67–72. Vgl. Hinterberger, *Autobiographische Tradition* 218–220, der 218 die zeitliche Abfolge ἀναχώρησις – ἀποταγή konstatiert, die jedoch keineswegs zwingend ist. Vgl. auch Malamut, *Route* 93–95. 102–106; Cunningham, *Life* 25f.; Müller, *Vita* 589; auch Scharff, *Kämpfe* 36–38; zur Geschichte des Phänomens vgl. Lietzmann, *Alte Kirche IV* 125–127 [1117–1119]; Caner, *Monks* 24–30.

3 Vgl. Mt 4. 1–2; Mk 1. 12–13; Lk 4. 1–2. Dazu auch Koder, *Klosterwesen* 74f.: auch Mt 3. 1–4.

4 Das Vorbild wird aber in all jenen Fällen offenbar, wo der „Rückzug“ mit der „Versuchung“ verbunden ist, vgl. dazu noch unten Kap. 8: „Versuchung“, S. 160–169.

§ 1. Früher Rückzug

In der Darstellung der Vita der heiligen David, Symeon und Georgios (BHG 494) wird der älteste der drei Brüder, David, als er eines Tages Schafe hütete, vom heiligen Antonios in einer Vision zum Rückzug berufen⁵. Am nächsten Morgen ereignet sich dann folgendes⁶: „Am frühen Morgen nun erhob er sich, lief zum Hafen und fand ein Boot, das bereit lag, zu dem ihm bezeichneten Ort überzusetzen. Er stieg hinein und erfüllte, was ihm aufgetragen worden war, in Eile und voller Eifer, um wie guter und fruchtbarer Boden die ausgestreuten Samen zur Reife zu bringen. Nachdem er seiner heimatlichen Erde und seinen Eltern und den Bekannten, die die Zeit ihm vergönnt hatte, Lebewohl gesagt und die Überfahrt bewältigt hatte, riß er sich los wie ein Reh aus den weltlichen Schlingen⁷, lief zum Berg Ida und ließ sich dort nieder.“

In der Vita des Makarios vom Peleketekloster (BHG 1003) ist der frühe Rückzug des Heiligen eng an die Entsagung geknüpft⁸. Makarios, der damals noch seinen Taufnamen Christophoros trug, entsagte der Welt und floh vor der Ehe in eine Kirche, wo er sich nur mit dem Priester unterhielt und sonst niemanden zu sich ließ. Im Grunde ist dies schon eine Art erster früher Rückzug; es folgt aber noch ein anderer, der ihn weiter von Zuhause fort führt⁹: „Um diesen Dingen (sc. den weltlichen, nämlich Sinneseindrücken, Bildern und Ereignissen) zu entgehen, hielt sich der Heilige fern von der Gesellschaft der Menge. Da er aber von dem Wunsch nach einem mönchischen Leben ergriffen war, hielt er dies zwar in seinem Innern verborgen, wartete aber auf geeignete Umstände, um diesen Wunsch zu äußern. Und da er bemerkte, daß der bei ihm befindliche Priester seinen Absichten gewogen war, enthüllte er diesem, so gut er konnte, alle seine Gedanken. Der Priester aber sah den Eifer des Jungen, bewunderte dessen Mut zur Tugend und wurde ihm kein schlechter Ratgeber. Er nannte ihm den Ort, den er zu erfahren wünschte, beschrieb ihm die Natur und die Lage und den Platz der Gegend und forderte ihn auf, dem Drängen der Natur nachzukommen. Dies nun rüstete den Jungen noch mehr zum Aufbruch und leitete ihn an den genannten Ort.“

Auch Elias Spelaiotes hatte nach Angabe seiner Vita (BHG 581)¹⁰ bereits als junger Mann den Wunsch, sein Elternhaus zu verlassen und ein engelgleiches

5 S. dazu bereits oben S. 112f.

6 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5, p. 215,5-12. Zu den Vorbildern dieser Darstellung vgl. D. Abrahamse, in: Byzantine Defenders 157 Anm. 68.

7 Spr 6. 5.

8 S. dazu bereits oben, Kap. 5: „Entsagung“, S. 117-135.

9 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 3, p. 144,24-34.

10 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 7, p. 850f.

Leben zu führen: „Dann fand er einen jungen Mann, einen Verwandten, der in der Seele von derselben göttlichen Liebe entflammt und eines Geistes mit ihm war. Gemeinsam überquerten sie die schmale Meerenge und erreichten die Insel Sizilien. Sie liefen dann eine Weile aufmerksam durch die Gegend auf der Suche nach einem ruhigen und unzugänglichen Ort, um diesen möglicherweise zu finden. Sie ließen sich dann an einem Ort nieder, bei der Kirche des heiligen Auxentios, die an der Straße nahe dem hohen Berg des heiligen Nikon gelegen war. Sie enthielten sich nun wahrhaftig eines jeden körperlichen Trostes und nährten sich von Gottes Wort und der Hoffnung.“¹¹

§ 2. Später Rückzug

Bisweilen taucht das Motiv auf, daß der Heilige nach einiger Zeit des Lebens im Kloster sich aus der koinobitischen Gemeinschaft mit dem Wunsch nach Ruhe (Hesychia¹²), Askese und innerer Schau in die Einsamkeit zurückzieht.

Konstantinos der Jude lebte etwa zwölf Jahre als Mönch im Phlubutekloster in Bithynien und wandte sich dann mehrmals an seinen Abt mit der Bitte, sich in die Einsamkeit auf den bithynischen Olymp zurückziehen zu dürfen. Der Abt schlug diese Bitte aber zunächst stets aus, da er den Verlust seines Schülers fürchtete. Schließlich berichtet die Vita Konstantins (BHG 370) dazu folgendes¹³: „Schließlich schenkte die göttliche Gnade, die die anscheinende Unverrückbarkeit der Gedanken beider Seiten beobachtet hatte, den Sieg nun dem Jünger, bewirkte aber auch, daß der Lehrer die Niederlage wider seinen Willen annahm, damit der eine mit dem Segen seines Abts zu den Kämpfen in der Einsamkeit aufbrechen möge, der andere aber den freiwilligen Verlust des so großen Gutes nicht beklage. Dann gab der eine wider Erwarten sein Einverständnis, der andere aber, der das Ersehnte erlangt hatte, versammelte sich erst mit den Brüdern und brach dann auf, als ob er von der Erde in den Himmel zöge.“

Ein wesentlicher Bestandteil der Darstellung der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) ist die Schilderung einer ausgedehnten Wanderschaft¹⁴ des Protagonisten. Folgerichtig erfolgt der Rückzug in dieser Vita aus der Wanderschaft heraus, als sich Gregorios gerade eine Zeitlang in Jerusalem aufhielt¹⁵:

11 Weitere Beispiele: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 5, col. 241A-B (ganz knapp); Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 4, p. 49f. (noch als ganz junger Mann, hatte aber schon geheiratet); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 10, p. 17,10 – 19,3.

12 Zum Begriff vgl. Miquel, *Lexique* 143–180.

13 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 22, p. 634C-D.

14 S. dazu noch unten, Kap. 7: „Wanderschaft“, S. 147–159.

15 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 26–27 p. 176–179. – Übers. von A. Berger.

„Nachdem er aber ein Jahr da verbracht hatte, umarmte er die Brüder und bat um ihr Gebet, denn er wollte in die innere Wüste aufbrechen. Nachdem aber alle Brüder für ihn gebetet hatten, entließen sie ihn und sagten: ‘Ziehe hin in Frieden, mein Kind: Der Glaube und die Liebe, die du zu unserem Christus hast, wird dich erretten.’ Er verließ aber den Ölberg und machte sich auf den Weg in die Wüste, und nach drei Tagen traf er einen Mönch an, der das Gebet zur sechsten Stunde sprach. Das aber, sage ich, geschah *durch die Vorsehung Gottes*, wie es auch irgendwo gesagt ist. Und da der Mönch erkannte, daß der Jüngling hingehen und gerettet werden wollte, rief er ihn zu sich und sagte zu ihm, nachdem er das Gebet vollendet hatte: ‘Wohin reist du, mein Kind?’ Er aber sprach: ‘Wohin mich Christus führen wird; ich will aber, wenn es der Herr befiehlt, in die Wüste hineinschreiten.’ Da sagte der Mönch zu ihm: ‘Komm mit mir, mein Kind!’ Und nachdem sie zwanzig Tagesmärsche gewandert waren, kamen sie an einen Ort, und der Mönch zeigte ihm von der Ferne eine Zelle, vor der auch zwei Dattelpalmen standen, und sagte zu ihm: ‘Mein Kind, in jener Zelle ist ein großer Vater. Wenn du errettet werden willst, geh hin und klopfe an die Tür. Wenn er gerade singt, bleibe vor der Zelle stehen und bringe (den Gesang) mit ihm zu Ende, und danach wird er sicherlich mit dir sprechen. Denn ich ziehe an einen anderen Ort.’ Und nachdem sie sich voreinander verbeugt hatten, ging der Mönch von ihm fort und ließ ihn allein.“ Gregorios blieb anschließend vier Jahre bei jenem Einsiedler, von dem er nach der Darstellung der Vita viel gelernt haben soll¹⁶, ehe er nach Jerusalem zurückkehrte.

Ein solcher Rückzug in die Einsamkeit noch im Laienstand findet sich in der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335). Nach der Darstellung des Ignatios Diakonos habe der kaiserliche Asekretis Nikephoros plötzlich ein starkes Bedürfnis nach einem gottgefälligen Leben verspürt und sich daher aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen. Er sei auf die asiatische Seite des Bosporos, nämlich gegenüber dem thrakischen Bosporos, gegangen (ἀντικρὺ τοῦ Θρακικοῦ Βοσπόρου μεταναστεύει)¹⁷ und habe dort in völliger Armut, wie ein heiliger Asket, gelebt (τὴν τῶν ἀγγέλων ἀσπάζεται δίαιταν). Der Rückzug des Nikephoros hat wohl einen historischen Hintergrund und ist auch in einer parallelen Quelle belegt¹⁸, die Art der Darstellung jedoch ist hagiographische Topik. Es ist

16 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 27,15-18, p. 178, enthält auch einen weiteren Bildungstopos (Gregorios erlernt von dem Einsiedler die gesamte attische Rhetorik sowie Grammatik, Philosophie und Astronomie, bis er sozusagen ein zweiter Chrysostomos [„Goldmund“] wird), nachdem er bereits einige Zeit zuvor (cap. 2,2-31, p. 145f.), nämlich im Alter von 8 Jahren, in das Didaskaleion des Episkopats von Agrigent gegeben worden war und dort eine klerikale Bildung erhalten hatte, vgl. dazu auch oben, Kap. 3: „Kindheit und Jugend“. Der Toposcharakter der Darstellung ist evident.

17 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 147,30f.; vgl. auch Alexander, Nicephorus 62.

typisch für diese Vita, daß der Verfasser etliche gängige Topoi der byzantinischen Heiligenliteratur auf die Zeit vor dem Patriarchat des Nikephoros anwendet. Auf diese Weise erscheint Nikephoros deutlich als heiliger Mann¹⁹.

§ 3. Ablehnung von Ämtern und Würden (*nolo episcopari*)

Der Topos der „Ablehnung von Ämtern und Würden“ (*nolo episcopari*)²⁰ steht nicht notwendigerweise in narrativem Zusammenhang, wohl aber in einer gewissen inhaltlichen Nähe und Verbindung mit dem Topos des Rückzugs. Die Ablehnung von Ämtern und Würden kann in einigen Fällen als eine Spielart, ein Sonderfall oder eine Vorstufe des Rückzugs des Heiligen von der Welt betrachtet werden. Daher erscheint es passend, den Topos im Kontext des Rückzugs zu behandeln. Der Inhalt dieses Topos ist bereits durch die gewählte Bezeichnung umrissen: An einem bestimmten Punkt seiner Vita wird dem Heiligen ein (meist öffentliches) Amt oder eine Würde angeboten, die dieser ablehnt. Recht typisch und verbreitet ist die Ablehnung des Bischofsamtes (*nolo episcopari*), jedoch kann die Ablehnung auch andere Ämter und Würden vornehmlich der kirchlichen Hierarchie (etwa die Abtwürde), aber auch des kaiserlichen Dienstes (vor dem Eintritt des Heiligen in den Mönchsstand) betreffen²¹.

Die angedeutete Vielfalt zeigt bereits, daß die Ablehnung unterschiedlich motiviert und in verschiedene Kontexte eingebettet sein kann. Zunächst macht

18 Vgl. dazu Pratsch, in: Patriarchen 113–115; die Parallelquelle stammt aus der Feder des Nikephoros selbst: Epistula ad Leonem III Papam, in: PG 100, 169–200, hier 173B–176A.

19 Sozusagen als „Monachos vor Eintritt in den Mönchsstand“, s. dazu oben, Kap. 5: „Entsagung“. – Weitere Beispiele: Vita Platonis (BHG 1553) cap. 25, col. 828B–C (möglicherweise ebenfalls mit historischem Hintergrund, vgl. Pratsch, Theodoros 81, aber mit topischer Gestaltung); Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 4, p. 52,6–14; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 9, p. 410–412; cap. 28, p. 432; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 904C–905A und 908C; Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 6, p. 68–70 (nach 14 Jahren Mönchsstand Rückzug in eine Höhle); Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 20, p. 112–114; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 10, p. 512; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 17–19, p. 74–82.

20 Die einigermaßen verbreitete lateinische Bezeichnung für diesen Topos (vgl. etwa Alexander, Nicephorus 68 Anm. 1) wurde hier übernommen, obwohl die „Ablehnung von Ämtern und Würden“ – wie die Beispiele zeigen – nicht ausschließlich auf das Bischofsamt beschränkt ist. Vgl. dazu auch Bieler, Theios aner I, 66–69 (Ablehnung von Ehren und Reichtum); Lietzmann, Alte Kirche IV 151f. [1143f.]; Moorhead, Miracles 7; A. P. Kazhdan, Hagiographical Notes: 10. An Unsuccessful Attempt to Escape from Worldly Glory, in: BZ 78 (1985) 50–53.

21 Zur Verwendung dieses Topos bei den Rhetoren der Spätantike vgl. etwa Libanios, oratio 18, § 278; dazu G. Fatouros, in: Libanios, Kaiserreden, eingel., übers. u. komm. von G. Fatouros – T. Krischer – W. Portmann, Stuttgart 2002 (Bibliothek der Griechischen Literatur 58), 185 Anm. 111.

die Ablehnung von Ämtern und Würden ganz einfach die Demut und Bescheidenheit des Heiligen deutlich, der sich grundsätzlich für unwürdig (*ἀνάξιος*) eines solchen oder überhaupt eines Amtes hält²². Darüber hinaus kann die Ablehnung auch Ausdruck und/oder Bestandteil des Rückzugs des Heiligen von der Welt sein. Schließlich kann die Ablehnung auch eine politische Stellungnahme bedeuten, wenn das vorausgehende Angebot etwa von den politischen Gegnern des Heiligen unterbreitet wurde²³. Diese verschiedenen Motive können einzeln oder gleichzeitig impliziert sein. Für die Betrachtung dieses Topos ist nicht entscheidend, ob die Ablehnung endgültig oder nur vorübergehend ist, also ob der Heilige nach einer ursprünglichen Ablehnung das Amt oder die Würde schließlich doch akzeptiert. Wichtig ist nur das Motiv und die Darstellung der Ablehnung selbst.

Im Falle der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) scheint die Einführung des Topos vor allem die Demut des Michael herausstellen zu wollen, jedenfalls spielt hier eine politische Stellungnahme wohl keine Rolle. Nach der Darstellung der Vita²⁴ hätten die Kaiserin Theodora, der noch minderjährige Kaiser Michael (III.) und die versammelte Synode nach der Absetzung des Patriarchen Ioannes Grammatikos im Jahre 843²⁵ den vakanten Bischofsstuhl von Konstantinopel²⁶ zunächst Michael Synkellos angetragen, der dieses Angebot freilich abgelehnt habe, weil er sich für zu unwürdig hielt²⁷.

Als Rückzug des Heiligen von der Welt und möglicherweise auch als politische Stellungnahme dürfte die Ablehnung von Ämtern und Würden in der Darstellung der Vita Platonis (BHG 1553) zu verstehen sein²⁸: Zur Zeit des Ikonoklasmus, unter Kaiser Konstantin V. (741–775) und Patriarch Niketas (766–780), sei Platon damals in die Hauptstadt gekommen, habe sich dort längere Zeit aufgehalten und viel Gutes getan. Schließlich sei ihm vom Patriarchen zunächst die

22 Zu dieser Einstellung vgl. etwa Theodoros Studites, der sich anlässlich der Übertragung der Abtswürde durch seinen Onkel Platon an ihn in der Vita Platonis (BHG 1553) 828C folgendermaßen ausdrückt: μετατίθεται (sc. Platon) τὴν ἀρχὴν ἐφ' ἡμᾶς, τοὺς μηδὲ τοῦ ἀρχεσθαι ἀξίους.

23 Dies findet sich beispielsweise in auffälliger Häufung in den Viten ikonoduler Bekenner des 9. Jh.s, deren „orthodoxe“ Gesinnung durch die Ablehnung eines von der ikonoklastischen Hierarchie angebotenen Bistums deutlich wird.

24 Vgl. dazu M. B. Cunningham, Introduction, in: Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) 7–17; PMBZ, Prolegomena 92f.; PMBZ: # 5059 (Michael Synkellos); Sode, Viten 145–258.

25 Zu den Ereignissen vgl. Zielke, in: Patriarchen 216–230.

26 Man beachte die Bezeichnung des Konstantinopler Bischofssitzes in diesem Zusammenhang als apostolisch: Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 25, p. 102,12: ἀποστολικοῦ θρόνου.

27 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 25–26, p. 102, bes. 102, 20f.: εὐτελῆ ἑαυτὸν καὶ ἀνάξιον λέγων εἶναι τοῦ τοιοῦτου ἐγχειρήματος.

28 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 19, col. 821B-C.

Leitung eines Klosters in der Hauptstadt und dann sogar das Erzbistum von Nikomedeia angeboten worden. Beides habe er jedoch abgelehnt.

Einen Grund für die Ablehnung nennt der Verfasser auch *expressis verbis*: πρὸς τὴν φίλην αὐτῷ ἡσυχίαν ἐπάνεισιν. Platon wollte also die Hesychia²⁹ seines Klosters nicht missen – dies ist der Rückzug des Heiligen von der geschäftigen Welt. Die anschließende Beschreibung des Wirkens Platons als „Vorsteher der Armen, Beschützer der ungerecht Behandelten und Tröster der Bedrängten“ ließe sich zwar vor dem gegebenen historischen Hintergrund als eine politische Stellungnahme interpretieren (nämlich: Platon setzte sich für die vom Ikonoklasmus verfolgten Mönche ein), bleibt aber alles in allem zu allgemein, als daß diese Interpretation zwingend wäre.

In der *Vita Davidis, Symeonis et Georgii* (BHG 494) ist die Ablehnung von Ämtern und Würden zu einer eigenen Episode ausgearbeitet³⁰, in der folgendes dargestellt wird: Kurz nach der Wiedereinführung der Ikonenverehrung im Jahre 843 wandte sich Patriarch Methodios an seinen neuernannten Synkellos Symeon, denn das bedeutende Metropolitanbistum von Ephesos war vakant und sollte mit einem geeigneten Mann besetzt werden. Methodios hielt den Bruder des Symeon, den heiligen Georgios, für einen geeigneten Kandidaten. Symeon hatte dagegen keine Einwände und sollte daher das Angebot seinem Bruder Georgios übermitteln. Symeon überbrachte also das Angebot, Georgios aber lehnte ab mit der üblichen Begründung, daß er dessen unwürdig sei (ἀνάξιον ἑαυτὸν καὶ ἰδιώτην τοιοῦτου μεγίστου διακονήματος ὁ τοῦ Θεοῦ ἀποκαλῶν ἄνθρωπος). Symeon überbrachte nun dem Patriarchen die Nachricht von der Ablehnung des Amtes durch seinen Bruder. Methodios beriet sich darüber mit der Kaiserin Theodora, welche die Brüder Symeon und Georgios zu sich rufen ließ. Im Verlaufe des anschließenden Gesprächs wandte sich Theodora zunächst an Symeon mit der Frage: „Warum, Vater, hast Du den Wunsch des Patriarchen in Hinsicht auf das Bistum von Ephesos ausgeschlagen?“ Symeon antwortete: „Weil ich ein Sünder bin und unwürdig.“³¹ Theodora erwiderte daraufhin: „Siehe, es mag dein Bruder nun an deiner Statt das Amt übernehmen!“ Und an Georgios gewandt setzte sie hinzu: „Aber wenn du auch den Bischofsstuhl von Ephesos ausschlägst, so wirst du doch den Stuhl deiner Heimat (sc. Mitylene/Lesbos) nicht verwaist lassen, denn ich werde dich zwingen, den Herrschern zu gehorchen, auch wenn du unwillig bist und nicht möchtest.“ Georgios fiel auf die Knie und

29 Zum griech. Begriff vgl. Miquel, *Lexique* 143–180.

30 *Vita Davidis, Symeonis et Georgii* (BHG 494) cap. 31, p. 250–252. Ein Grund für die Elaboration dieses Topos mag in denkbaren verschiedenen Quellen für diese „Mischvita“ zu sehen sein, vgl. auch D. Abrahamse, in: *Byzantine Defenders* 226 Anm. 411.

31 Zur Bedeutung des idiomatischen Ausdrucks ποδῶν ὑπερεῖσθαι vgl. D. Abrahamse, in: *Byzantine Defenders* 227 Anm. 413.

flehte die Kaiserin an. Er könne den hohen Thron von Ephesos nicht besteigen, weil er ein bäuerlicher Mensch und ungebildet sei (διὰ τὸ ἄγροικον εἶναι αὐτὸν καὶ ἀγράμματον), den seiner Heimat könne er aber ebenfalls nicht annehmen, weil das Land so verarmt sei, daß es nicht einmal seine Steuern zahlen könne. Die Kaiserin versprach daraufhin Abhilfe. Sie übergab Georgios wertvolle Geschenke und große Mengen Geld zur Linderung der Not in seiner Heimat und ließ ihm außerdem eine Steuerbefreiung für die Insel Lesbos ausstellen, die zu seinen Lebzeiten in Kraft bleiben sollte. Georgios nahm daraufhin den Bischofsitz von Mitylene/Lesbos schließlich an. Diese elaborierte Form des Topos ist freilich die Ausnahme; die Regel ist die einfache Form, die sich in zahlreichen Heiligenviten findet³².

§ 4. Rückzugsorte

Häufig im Kontext des Rückzugs, eben als Orte, an die sich der Heilige zurückzieht, sind die Topoi des (A) „lieblichen Orts“ (*locus amoenus*) und des (B) „schrecklichen Orts“ (*locus terribilis*) zu finden³³. Der „liebliche Ort“ verkörpert dabei im allgemeinen das Element des Paradieses, das der Heilige während seines irdischen Daseins bereits antizipiert, der „schreckliche Ort“ dagegen betont mit seiner lebensfeindlichen Kargheit das Element der Askese und die Loslösung des Heiligen von allem Irdischen. Der Topos des „lieblichen Orts“ scheint dabei häufiger Verwendung zu finden als der des „schrecklichen Orts“. Bisweilen vereint die Darstellung aber auch Elemente beider Orte oder geht – wie im Fall der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) – von dem einen zum anderen über: Nikephoros verwandelt einen ursprünglich „schrecklichen Ort“ in einen „lieblichen“.

32 Weitere Beispiele: Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 42, p. 195–197 (Bistum von Agrigent); Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 154,26 (impliziert: nicht freiwillig folgt er denen, die ihm seine Ernennung zum Patriarchen mitteilen) und bes. 156,8–32 (erklärt dem Kaiser, daß er nicht geeignet für das Patriarchenamt sei, vgl. dazu Pratsch, in: Patriarchen 118); Vita Petri Argivi (BHG 1504) cap. 9–10, p. 238–240 (Kyriakopulos); Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 3, p. 182 (Halkin) (wird gegen ihren Willen Hegumene); Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 16–17, p. 26–28 (Bistum von Amastris); Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 15, p. 97,25 – 101,6 (Patriarchat von Kpl.). – Bei anderen Personen als dem Vitenhelden: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 84,30–39, p. 221 (Paulos in der Vita des Petros: Abtswürde); Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 13, col. 449B; cap. 20–21, col. 460C–461A (Protosymbulos des Kalifen).

33 Vgl. LdMA V, 2066 s. v. „Locus amoenus“ (dort weitere Literatur).

Die Darstellung dieser Orte in den byzantinischen Heiligenviten ist nur noch ein schwacher Abglanz der klassischen Darstellung dieser *loci* und in den meisten Fällen vergleichsweise unvollständig und reduziert.

A. Lieblicher Ort (*locus amoenus*)

Der Topos des „lieblichen Orts“ (*locus amoenus*)³⁴ findet sich öfters bei der Beschreibung desjenigen Ortes, an den der Heilige sich zurückzieht. Der „liebliche Ort“ kann eine Klause oder auch das zukünftige Kloster des Heiligen sein. Im Rahmen dieses Topos wird ein idyllischer Ort beschrieben, der sich zum einen durch seine Abgeschiedenheit und Natürlichkeit, aber auch durch ein angenehmes Klima, durch das Vorhandensein von Schatten und Wasser oder durch andere Vorzüge auszeichnet³⁵.

In der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) wird etwa der Auxentiosberg, die spätere Wirkungsstätte des Stephanos, folgendermaßen beschrieben³⁶: „Es liegt nun dieser Berg an der Einfahrt des Golfes von Nikomedeia, in der Provinz Bithynien, gegenüber der Hauptstadt³⁷. Er ist äußerst angenehm für jene, die das Heil suchen, denn er ist sehr viel höher als alle umliegenden Hügel, kühl und trocken, und – um es kurz zu machen, möchte ich sagen – er berührt den Himmel. Wenn man diesen Berg nämlich Berg Gottes nennen würde und Berg Horeb, Berg Karmel oder Berg Sinaï oder Tabor oder Libanon oder heilige Stadt wie die, die in den Bergen von Jerusalem liegt, wäre dies nicht unangemessen. Wo nämlich der Ort des Heils den Sinn zum Heil hinauf richtet, dort ist in der Tat das wahre Jerusalem.“

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird berichtet, wie die gesamte Familie des Theodoros der Welt entsagt und sich anschließend auf den Landsitz der Familie namens Boskytion (nahe der Ortschaft Sakkudion in Bithynien) zurückzieht. Im Zuge der Darstellung der Ankunft der Familie wird der Landsitz dann folgendermaßen beschrieben³⁸: „Bewaldet nämlich ist der Besitz, halbmondförmig und umschlossen. Und eine Straße gewährt Zugang zu ihm. Seine in der Mitte liegende Fläche ist eben, und auf dieser sind verschiedene Bäume herangewachsen, Obstbäume und andere Gehölze. Und die sehr schöne

34 Vgl. Curtius, Literatur 202–206; Arbusow, Colores rhetorici 111–114; Bieler, Theios aner I, 126.

35 Vgl. auch Koder, Klosterwesen 76: „Ideallandschaft“.

36 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 11, p. 102,5–14.

37 Zu dieser Übersetzung vgl. Auzépy, Étienne 195 Anm. 84.

38 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 5, col. 241B. – Hier sollte dann das Sakkudionkloster entstehen; dazu und zu den Ereignissen vgl. Pratsch, Theodoros 71–76

Kirche (Johannes') des Theologen (ist dort) und Wasser zur Genüge. Keine andere Augenweide gewährt er den Bewohnern als den Himmel und das im Norden gelegene Meer.“

Die Darstellung der *Vita Macarii Pelecetae* (BHG 1003) berichtet vom Auszug ihres Helden zu seinem künftigen Kloster. Ein Priester hatte zuvor dem jungen Makarios, der zu diesem Zeitpunkt noch seinen Taufnamen Christophoros trug, das Kloster und den Weg dorthin beschrieben. Als Makarios dort eintrifft, heißt es³⁹: „Als der junge Mann den Ort nun sah, blieb dessen Lage nicht hinter der Beschreibung zurück, die tatsächlichen Gegebenheiten übertrafen aber noch das Gesagte. Und er beschloß, daß es keinen anderen Ort gäbe, der für die Verwirklichung seiner Absichten geeigneter wäre als dieser, der ihm mit Gottes Hilfe offenbart worden war. Es kam nämlich in der Tat allein durch diesen Anblick das Nützliche zum Vorschein und zeigte fast von selbst die Gottesfurcht der Mönche: Ein Fels erhob sich auf beiden Seiten in die Höhe und hatte einen einzigen Aufstieg, der nicht ohne Mühe bewältigt werden konnte. Höher gelegen als all die umliegenden Täler, erfreute er sich einer reineren Luft. Und er war ringsherum glatt und wohlgerundet wie behauen mit der Axt (πελεκητή)⁴⁰.“

In der Darstellung der *Vita* des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) muß sich Nikephoros seinen „lieblichen Ort“ erst selbst erschaffen⁴¹: „Wie ein abgetragenes und schäbiges Gewand nahm er den unbebauten und wilden Charakter von dem Land, und mit der fruchtbaren Nutzung vertrieb er das Unfruchtbare, das Dürstende mit himmlischen Regengüssen. Mit Hilfe von Zisternen, die aus miteinander verbundenen Felshöhlungen bestanden, sättigte er das Land mit reichlichem Überfluß und übertraf damit die Pracht der Halle des Alkinoos und der goldenen Platane des Xerxes in demselben Maße, wie die Wahrheit verehrungswürdiger ist als die Erfindungen der Mythen. Geweiht durch Schreine von Märtyrern, die mit Darstellungen ihrer heiligen Kämpfe ganz und gar verziert sind, ähnelt der Ort buchstäblich dem Paradies Gottes.“⁴²

39 *Vita Macarii Pelecetae* (BHG 1003) cap. 3, p. 144,35 – 145,8.

40 Zum griechischen Text der Edition, der an dieser Stelle zu wünschen übrig läßt, vgl. Mango-Ševčenko, *Some Church Buildings on the Sea of Marmara*, in: *DOP* 27 (1973) 244 mit Anm. 66, deren Emendationen (Anm. 66) hier übernommen wurden.

41 *Vita Nicephori patriarchae* (BHG 1335) 148,14-23.

42 Weitere Beispiele: *Vita Greg. Agrig.* (BHG 707) cap. 26,20f., p. 177 (hier nur angedeutet: Zelle mit zwei Dattelpalmen davor); *Vita Athanas. Athon.* (BHG 187) cap. 37, p. 18 (Athos).

B. Schrecklicher Ort (*locus terribilis*)

Eher ein „schrecklicher“ als ein „lieblicher Ort“ ist nach Darstellung der Vita (BHG 668) der Berg Agrioserike, an den der heilige Georgios von Amastris sich zurückzog⁴³: „Und er drang tiefer vor in das Innere des Gebirges. Natürlich gewachsenes Gehölz von vielfarbigen und verschiedenartigen Bäumen umgab ihn nun von allen Seiten beinahe wie eine Mauer. Zusätzlich zu den anderen Hindernissen war der Berg von allen Seiten mit unzugänglichen Abhängen versehen. Dieser Berg war nicht nur fern vom Lärm der Stadt, sondern vertrieb auch jeden zufällig vorbeikommenden Wanderer.“

Die Darstellung der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) beginnt, wie oben schon besprochen, die Beschreibung des Rückzugsortes des Nikephoros mit dem Topos des „schrecklichen Ortes“⁴⁴: Nikephoros zog also zu seinem neuen Berg Karmel. Das Land dort war jedoch wenig einladend, da es unwegsam, abschüssig und außerdem völlig ausgedörrt war. Nikephoros aber ändert dies nun in der Folge und verwandelt die Wüste in ein fruchtbares Paradies, den „schrecklichen Ort“ in einen „lieblichen Ort“⁴⁵: „Wie ein abgetragenes und schäbiges Gewand nahm er den unbebauten und wilden Charakter von dem Land, und mit der fruchtbaren Nutzung vertrieb er das Unfruchtbare, das Dürstende mit himmlischen Regengüssen.“

In der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) heißt es bezüglich des Rückzugsortes des David⁴⁶: „und als von Pflanzen überwuchertes Zuhause nun hatte er die schlichten Höhlen und Felsnischen.“

43 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 11, p. 19,7-12.

44 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 148,4-9.

45 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 148,14-23.

46 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5,19f., p. 215.

Kapitel 7: Wanderschaft (apodemia – peregrinatio)

An einer nicht genau feststehenden Stelle der Narratio kommt in zahlreichen byzantinischen Heiligenviten der Topos der „Wanderschaft“ (ἀποδημία, *peregrinatio*) vor, bisweilen auch als „Heimatlosigkeit um Christi willen“ bezeichnet¹. Im Rahmen dieses Topos verläßt der Heilige sein vertrautes Umfeld und begibt sich auf eine unstete Wanderschaft von Ort zu Ort (ἐκ τόπου εἰς τόπον). Abhängig vom jeweiligen Zeitpunkt im Leben des Heiligen kann beispielsweise entweder der junge Mann sein Elternhaus verlassen und sich mit der Absicht, Mönch zu werden, auf die Suche nach einem Kloster oder einen geeigneten Lehrer begeben², oder der erfahrene Abt verläßt vorübergehend sein Kloster, um Visitationen anderer Klöster vorzunehmen³ oder andere heilige Männern oder heilige Stätten (insbesondere das Heilige Land) zu besuchen, auch kann der Heilige durch Verfolgung gezwungen werden, sein Kloster zu verlassen und rastlos von Ort zu Ort zu ziehen. Insgesamt erscheint der Spielraum für die Ausformung dieses Topos recht groß⁴. Der Topos der Wanderschaft wird gern aus dem AT und der Aufforderung Gottes an Abraham heraus motiviert⁵: „Gehe aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will!“

Ausdrücklich genannt wird das biblische Vorbild etwa in der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67), wo der Protagonist nach seiner Wanderschaft zu seinem Bestimmungsort (dem Kloster Chryse Petra) folgendes ausruft⁶: „Herr Je-

1 So Nahmer, Lateinische Heiligenvita 159, über das Beispiel des Columban. Die grundlegende Arbeit zur Wanderschaft des byz. Hl. ist Malamut, *Route passim*, zu einzelnen Aspekten jetzt auch Euthymiades, *Taxidiotes* 155–165; zur Wanderschaft als Form der Askese vgl. Onasch, *Ostkirche* 272 s. v. „Mönchtum“; Reitzenstein, *Wundererzählungen* 73 u. ö. („Wanderasketentum“); zur Geschichte und Entwicklung vgl. Caner, *Monks passim*; Anderson, *Saint* 167–174; Lietzmann, *Alte Kirche* IV 117 [1109] (Vorbild des Apostels Paulos); jetzt auch V. von Falkenhäusen, *Die Rolle der Wallfahrt nach Jerusalem im Leben der byzantinischen Mönche vor den Kreuzzügen*, in: *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo*, Città del Vaticano 2003 (Pontificio comitato di scienze storiche. Atti e documenti 12) 29–45.

2 Vgl. Browning, *Saint's Life* 118.

3 Zu dieser monastischen Praxis vgl. etwa die häufig erwähnten Apodemiai in den Katechesen des Theodoros Studites: *Theod. Stud., Catech. magn.* II 21. 75. 112 (Papadopulos-Kerameus).

sus Christus, unser Gott, der du einst dem Patriarchen Abraham auferlegtest, sein Land und seine Familie und sein Vaterhaus zu verlassen und dorthin zu gehen, wo dein Wille es für gut befand, du hast auch mich Unwürdigen durch die Vorsehung deiner unüberwindlichen Kraft sicher an diesen Ort geleitet.“

Auch aus dem NT läßt sich das Motiv der Wanderschaft ableiten, äußert doch Jesus in seiner Vaterstadt Nazareth die Worte⁷: „Ein Prophet gilt nirgends weniger denn in seinem Vaterland und in seinem Hause.“ Deutlicher noch sind die Worte Jesu anlässlich der Aussendung seiner zwölf Jünger⁸: „Wer Vater oder Mutter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebet denn mich, der ist mein nicht wert. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt, und folget mir nach, der ist mein nicht wert.“ Die Wanderschaft und Heimatlosigkeit als Attribut eines Heiligen oder göttlichen Mannes scheint jedoch bereits in vorchristlicher Zeit zu wurzeln⁹.

Es lassen sich drei verschiedene Formen der Wanderschaft unterscheiden¹⁰: Der Heilige kann einmal unstedet von Ort zu Ort ziehen (§ 1)¹¹. Auf seiner Wanderschaft begegnet er verschiedenen Menschen, lernt von diesen oder wird von diesen aufgrund seiner Heiligkeit bewundert und bewirkt häufig auch erste Wunder. Diese Form der Wanderschaft weist eine gewisse Überschneidung mit dem Topos der Entsagung auf, denn die durch den Aufbruch zur Wanderschaft

4 Vgl. Malamut, Route, bes. 129–229; einige Viten stellen die Wanderschaft derart in den Vordergrund ihrer Darstellung, daß deren Protagonisten gar als „wandernde Heilige“ oder „Wanderheilige“ erscheinen, vgl. etwa Eftymiadis, Hagiographer and Audience 61; Euthymiades, Taxidiotes 155–165. – Im Rahmen des Mönchtums steht die Wanderschaft nur in einem scheinbaren Widerspruch zur Forderung nach *stabilitas loci* und „Unterordnung“ (*hypotage, subiectio*), vgl. dazu oben Kap. 5: „Entsagung“. Man ging davon aus, daß dem bewährten und gefestigten Mönch und ebenso natürlich dem Heiligen Ausnahmen von dieser Regel gestattet waren (ähnlich verhält es sich mit der Anachorese, vgl. dazu oben Kap. 6: „Rückzug“, S. 136–146).

5 Gen 12. 1; vgl. etwa Prinz, Askese 50.

6 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 4,19–24, p. 38–40.

7 Mt 13. 57; Mk 6. 4; Lk 4. 24; Joh 4. 44.

8 Mt 10. 37–38.

9 Vgl. Bieler, Theios aner I, 38 (Peregrinatio als Suche nach dem Lehrer); 40 (Flucht und Exil); man denke auch an ähnliche Motive in der griechischen Mythologie: Herakles, Odysseus. Vgl. ferner LThK 10 (2001) 961–966 s. v. „Wallfahrt“.

10 Vgl. Malamut, Route 129–229.

11 Vgl. Malamut, Route 167–193: chapitre 5: L'errance, un voyage à part; Euthymiades, Taxidiotes 160–162; Yannopoulos, Pérégrinations 51f. Vgl. auch Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 7, p. 174,2f.: *χώραν τοίνυν ἐκ χώρας ἀμείψας καὶ πόλιν ἐκ πόλεως οἷά τις ἀεροβάμων παραδραμῶν*. Die unstedete Wanderschaft von Ort zu Ort ist nach Holl, Form 254, auch ein literarisches Bild für die stetige Entwicklung des Hl. – Grundlage für die Darstellung der Wanderschaft von Ort zu Ort konnte auch ein vorgegebenes Itinerar sein. Dies ist etwa im Falle des Gregentios von Taphar (BHG 705–706i) faßbar (Hinweis A. Berger).

und die Wanderschaft selbst erfolgte Abkehr von der Welt steht stark im Vordergrund.

Zum anderen kann der Heilige durch seine Wanderschaft, wie der oben erwähnte Nikon „Metanoeite“, auch an einen festgelegten Bestimmungsort, etwa sein künftiges Kloster, seine künftige Klausur oder sonstige Wirkungsstätte, geführt werden (§ 2)¹². Er selbst kennt freilich am Beginn seiner Wanderschaft seinen Bestimmungsort meist noch nicht, denn nur Gott kennt seine Bestimmung und den Ort seines Wirkens im voraus. Daraus ergeben sich unter Umständen Überschneidungen mit der ziellosen Wanderschaft von Ort zu Ort.

Ferner kann die Wanderschaft den Heiligen auch zu anderen Heiligen und/oder heiligen Orten führen¹³. Wanderschaften zu „anderen Heiligen“ (§ 3) und zu „heiligen Orten“ (§ 4) sind dabei nicht säuberlich voneinander zu trennen, wie insbesondere das Beispiel der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) zeigt¹⁴. Der „andere Heilige“ heiligt auch den Ort, an dem er wandelt; an „heiligen Orten“ begegnet der Heilige oft auch „anderen Heiligen“, etwa Bischöfen oder Patriarchen. Auch die Wanderschaft von Ort zu Ort, insbesondere die Variante der Suche nach einem Lehrer, kann mit Besuchen von Heiligen oder auch heiligen Orten untermischt sein oder letztlich dorthin führen. Ferner ergeben sich Überschneidungen mit der Wanderschaft an einen Bestimmungsort daraus, daß der Heilige öfters bei den von ihm aufgesuchten Heiligen oder heiligen Orten jeweils einige Zeit verweilt. Die Stationen seiner Wanderschaft können so auch zu seiner vorübergehenden Wirkungsstätte werden, sie stellen aber eben nicht seinen eigentlichen Bestimmungsort dar.

Die Darstellung von Besuchen bei anderen Heiligen dient im Rahmen der Vita dazu, insbesondere wenn es sich bei den besuchten um namhaftere Heilige handelt, den eigenen Heiligen fest im „Chor der Heiligen“ zu etablieren. Die Besuche an heiligen Orten enthalten Elemente der „Pilgerreise“¹⁵. Diese kann den Heiligen entweder ins Heilige Land und nach Jerusalem führen oder auch an die anderen Patriarchatssitze Rom, Konstantinopel oder Antiocheia (Alexandria wird im betrachteten Zeitraum nur noch selten erwähnt) oder auch an weniger bekannte Orte¹⁶, und dort wiederum in bestimmte Kirchen usw. Einige Viten enthalten folglich alle drei bzw. vier Formen des Topos, die hier unterschieden werden.

12 Vgl. Malamut, Route 92–108: Le premier voyage de sainteté.

13 Vgl. Malamut, Route 195–229: chapitre 6: Visites des pèlerins et des fidèles; Yannopoulos, Pérégrinations 46f.; jetzt R. Greenfield, Drawn to the Blazing Beacon: Visitors and Pilgrims to the Living Holy Man and the Case of Lazaros of Mount Galesion, in: DOP 56 (2002) 213–241.

14 S. dazu unten S. 156 und 158.

§ 1. Wanderschaft von Ort zu Ort

Die Wanderschaft von Ort zu Ort (περιπλάνησις, *vagatio*)¹⁷ kann einhergehen mit der Suche des Heiligen nach einem geeigneten Lehrer¹⁸ oder nach einem geeigneten Ort (für die Übung der Hesychia). Sie steht in dieser Form in einem engen Zusammenhang mit dem Rückzug (ἀναχώρησις, *reclusio*).

In der Darstellung der Vita des Elias Spelaiotes (BHG 581) etwa zieht sich der Heilige zusammen mit einem Verwandten zunächst nach Sizilien zurück. Dort streifen die beiden dann unstedt durch die Gegend, um einen „ruhigen und unzugänglichen“ (ἡσυχόν τε καὶ ἄβατον) Ort zu finden¹⁹. Dieses Motiv ist hier recht verknüpft und noch stark von den älteren Viten der Wüstenväter und deren Rückzug in die Wüste beeinflusst. Dieselbe Vita bietet jedoch im Anschluß noch eine weitere, größer angelegte Wanderschaft von Ort zu Ort²⁰: Von seinem Aufenthaltsort auf Sizilien, der Hagios-Auxentios-Kirche am Berg Hagios Nikon, begibt sich Elias nach Rom und besucht dort die Apostelgräber²¹. Er lebt dann in einer Asketenzelle in Rom, hält sich in der Umgebung von Rom auf und zieht

15 Vgl. dazu unter anderem J. Wilkinson, Christian Pilgrims in Jerusalem during the Byzantine Period, in: Palestine Exploration Quarterly 108 (1976) 75–101 (bes. zu den einzelnen Pilgerstätten in Jerusalem); A. Külzer, Peregrinatio graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit, Frankfurt a. M. 1994 (Studien und Texte zur Byzantinistik 2); Hinterberger, Autobiographische Traditionen 222f.; ferner B. Kötting, Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche, Münster 1950 (Forschungen zur Volkskunde 33/35); ders., Ecclesia peregrinans. Das Gottesvolk unterwegs. Gesammelte Aufsätze, 2 Bde., Münster 1988 (Münsterische Beiträge zur Theologie 54,1-2); A.-M. Talbot, Pilgrimage to the Holy Land from the Eighth to the Fifteenth Century, in: The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present, hrsg. von J. Patrich, Leuven 2001, 97–110; dies., Female Pilgrimage in Late Antiquity and the Byzantine Era, in: ABzF 1 (2002) 73–88, s. jetzt auch: Pilgrimage in the Byzantine Empire: 7th–15th Centuries. Dumbarton Oaks Spring Symposium, 5–7 May 2000, ed. by A.-M. Talbot, in: DOP 56 (2002) 59–241, bes. M. Kaplan, Les saints en pèlerinage à l'époque méso-byzantine (7^e–12^e siècles), 109–127; ferner D. J. Birch, Pilgrimage to Rome in the Middle Ages, Woodbridge 1998.

16 Zu diesen und anderen „heiligen Orten“ vgl. auch Yannopoulos, Pérégrinations 41–45.

17 Vgl. dazu Malamut, Route 167–193; auch J.-M. Sansterre, Attitudes à l'égard de l'errance monastique en Occident du VI^e au XI^e siècle, in: Voyages et voyageurs à Byzance et en Occident du VI^e au XI^e siècle, ed. A. Dierkens – J.-M. Sansterre – J.-L. Kupper, Genf 2000, 215–234; ThWbNT 6 (1959) 230–254, s. v. „πλανάω“.

18 Vgl. Malamut, Route 97f.; Hinterberger, Autobiographische Traditionen 220; Yannopoulos, Pérégrinations 30. 34.

19 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 6, p. 850E: τοὺς δὲ τόπους περιουστήσαντες ἐπιμελῶς, ἡσυχόν τε καὶ ἄβατον ἐπιζητήσαντες.

20 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 7–20, p. 850C–856E.

21 Hier also Mischung mit „Wanderschaft zu hl. Orten“.

anschließend nach Rhegion in Kalabrien. Dort besucht er das Mindinonkloster, ein Metochion des Hagia-Lukia-Klosters, sowie die Ortschaft Arma und gelangt schließlich von Rhegion nach Patras.

Vielfach kommt der Anstoß zur Wanderschaft von Ort zu Ort aber auch von außen: Der Heilige wird aus seiner Heimat oder seinem Kloster vertrieben und damit gezwungen, ziellos und unstet von Ort zu Ort zu ziehen. Die Vertreibung erfolgt im allgemeinen durch die Gegner des Heiligen, die verschiedener Art sein können²². Beispielsweise können Feinde des Reiches, also militärische Invasoren, politische Gegner, also etwa häretische Bischöfe oder der Kaiser, persönliche Widersacher²³ oder andere Gründe den Heiligen vertreiben.

In einem Brief des Theodoros Studites an seinen Jünger Euthymios aus dem Jahre 815/16²⁴ stellt der Verfasser zunächst fest, daß Euthymios auf der Flucht vor den Häretikern (nämlich den Ikonoklasten) sei und dadurch gezwungen, von Ort zu Ort zu ziehen (ὅτι περιάγεις ἐκ τόπου εἰς τόπον). Dann versucht er Euthymios durch die Mitteilung zu trösten, daß dieser damit in den Spuren der Heiligen wandle (ἐν ἰχνεσιν ἐφθασας τῶν ἁγίων), die auch auf Wanderschaft gehen mußten, um Christus zu gewinnen (ἄποικοι ὄντες ... ἵνα Χριστὸν κερδήσωσιν). Die Stelle belegt, daß die Wanderschaft von Ort zu Ort, aber wohl auch die Wanderschaft allgemein, zu den heiligmäßigen Handlungen gerechnet wurde.

In der Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) wird der Heilige durch einen Einfall der Araber auf Sizilien aus seiner Heimat vertrieben. Der noch kindliche Ioseph muß zusammen mit seinen Eltern und Geschwistern die Insel verlassen²⁵: „Ein bemitleidenswertes Unglück stieß der Stadt zu: Sie wurde nämlich bezwungen von der Hand der Barbaren. Und nachdem nun die meisten in Gefangenschaft geraten waren, floh der würdige und heilige Ioseph zusammen mit den Eltern und Brüdern vor jener gewaltigen Übermacht. Als sie das Land des Pelops (sc. die Peloponnes) erreicht hatten, statteten sie Gott Danksagungen ab für ihre Errettung.“ Wir finden in dieser Darstellung also das Motiv der Vertreibung klar herausgestellt, wenngleich die Wanderschaft des Ioseph – von Sizilien auf die Peloponnes und weiter nach Thessalonike – auch als eine „Wanderschaft

22 Vgl. Malamut, Route 167–180: Mönch flieht vor staatlicher Autorität, Feinden, Menschenmenge; Yannopoulos, Pérégrinations 30; Gamillscheg, Gegebenheiten 11. 17; auch Scharff, Kämpfe 38f.

23 Siehe dazu noch unten das Kap. 9: „Gegenspieler“, S. 170–183.

24 Theod. Stud., Ep. 213.

25 Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) cap. 2, p. 2,29 – 3,3. Eine ähnliche Darstellung der Vertreibung einer Familie durch die Araber und ihrer anschließenden ruhelosen Flucht bzw. Wanderschaft von Ort zu Ort findet sich in der Vita Lucae iun. (BHG 994b) cap. 2–5, p. 160f., nur daß die Darstellung dort nicht den Hl. selbst, sondern dessen Vorfahren betrifft, deren Flucht sie schließlich nach Konstantinopel führt, wo Lukas dann geboren wurde.

an einen Bestimmungsort“ betrachtet werden kann. Das Beispiel verdeutlicht, daß die verschiedenen Formen in Kombination und Vermischung vorliegen können.

Eine Darstellung der Wanderschaft von Ort zu Ort nach Vertreibung findet sich auch in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754)²⁶. Theodoros war im Jahre 815 wegen seines Festhaltens an der Ikonenverehrung von Kaiser Leon V. nach Kleinasien verbannt worden. Anfang des Jahres 821 wurde er von dem nachfolgenden Kaiser, Michael II., zwar aus der Verbannung entlassen, konnte jedoch die Leitung des Studiosklosters in Konstantinopel nicht wieder übernehmen, weil die Ikonenverehrung in der Hauptstadt offiziell verboten war. Da dies für Theodoros nicht annehmbar war, blieb er in Kleinasien im Exil, wo er nun von Ort zu Ort zog²⁷: Von seinem letzten Verbannungsort Smyrna ging er zunächst nach Sakkudion in Bithynien, wo sich eines der Klöster seiner Kongregation befand²⁸, und zog dann weiter an andere Orte (διαφόρους κώμας καὶ τόπους), wo er sich jeweils mit gleichgesinnten Klerikern traf²⁹. An dem Ort Lakku Mitata³⁰ verbrachte er einige Zeit und ging anschließend nach Pteleai³¹, von dort weiter in die Gegend von Prusa. Dann gelangte er nach Chalkedon, wo er dem ehemaligen Magistros Theoktistos und dem Patriarchen Nikephoros begegnete. Im Anschluß ging es weiter an den Golf von Nikomedeia, nach Kreskentiu (τὰ Κρησκεντίου)³². In diesem Falle dürften tatsächliche Ereignisse der Darstellung zugrundeliegen. Der dem Topos innewohnende grundlegende Gedanke der Heimatlosigkeit steht hier weniger im Vordergrund, da der Verfasser vor allem herausstellen möchte, daß sein Vitenheld sich überall großer Beliebtheit und Bewunderung erfreute.

Eine ausgedehnte Wanderschaft von Ort zu Ort nach Vertreibung findet sich beispielsweise in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364)³³. Dort heißt es, daß Petros nach dem Verbot der Ikonenverehrung unter Leon V. (April 815) seine Bruderschaft anwies, das Kloster zu verlassen und sich in kleinen Gruppen in verlassene Gebiete zurückzuziehen, um ihren Glauben unbefleckt bewahren zu

26 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 48–59, col. 304C – 317A.

27 Zu den Ereignissen vgl. Pratsch, Theodoros 247–272.

28 Zur studitischen Kongregation vgl. Pratsch, Theodoros 123–134.

29 Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 264 mit Anm. 9.

30 Vgl. dazu ODB 2, 1385 s. v. „Mitaton“.

31 Die Wanderroute des Theodoros wird an dieser Stelle unterbrochen, da hier die Wunder des Theodoros eingeschoben sind, vgl. Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 49–57, col. 305B – 316A; nach den Wundern setzt die Wanderschaft dann in Pteleai wieder ein.

32 Vgl. dazu Fatouros, Theodoros 18* Anm. 80; Janin, Constantinople 500.

33 Vermischt mit und immer wieder unterbrochen durch Wundergeschichten und andere Episoden zieht sich die „Wanderschaft von Ort zu Ort“ durch den größten Teil der Lebensbeschreibung des Petros, vgl. Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 13–82, p. 99–217.

können. Petros selbst ging nach Ephesos in die Ioannes-Theologos-Kirche, dann weiter nach Chonai in die Kirche des Erzengels Michael. Im Anschluß reiste er nach Zypern, wo er zahlreiche Kirchen besuchte, ehe er zum bithynischen Olymp zurückkehrte. Er ließ sich dort in einer Hesychastenzelle namens Mesolympion nieder, hielt sich anschließend in verschiedenen Hesychastenhöhlen auf und zog von Ort zu Ort. So ging er in die Berge bei Hippos in Asia und kam in seine Geburtsstadt Elaia. Auch in der folgenden Zeit zog Petros weiter umher und wechselte ständig seine Aufenthaltsorte: Lydien, Daguta, Zachariaskloster, Bithynien, Fuß des bithynischen Olymps bei Prusa, eine Höhle bei Dele, Apollonia, Maurusias bzw. Lydien, Hellespont, Kalon Oros, Plateia Petra in Lydien, Asia u. a. Zur Zeit der Revolte des Thomas (zwischen 821 und 823) hielt er sich – wenigstens vorübergehend – in seinem Kloster auf. Nach der Revolte des Thomas bis zum Ende der Herrschaft Michaels II. (also 823–829) zog Petros wiederum umher³⁴. Nach der Darstellung der Vita verschärfte Kaiser Theophilos (829–842) im vierten Jahr seiner Herrschaft (832/33) die kaiserlichen Maßnahmen gegen die Ikonenverehrer. Petros zerstreute daher erneut seine Mönche, die das Kloster verließen und umherzogen. Er selbst besuchte den Hesychasten Jakobos, der ihn anschließend auf seinen Wanderungen begleitete, so unter anderem zum Porphyrioskloster und nach Kalon Oros. Im siebten Jahr der Herrschaft des Theophilos (835/36) zog sich Petros in die Hesychastenzellen des Porphyriosklosters am Rhyndax zurück. Im Jahre 836 erkrankte er, besuchte aber noch einmal den heiligen Ioannikios auf dem bithynischen Olymp, ehe er am 1. Januar des Jahres 837 im Kloster Balentia/Balea verstarb.

Wie das Beispiel des Petros zeigt, kann die Wanderschaft von Ort zu Ort verschiedene Aspekte beinhalten und mehr oder weniger stark betonen, so etwa die Heimatlosigkeit oder den Rückzug von der Welt und den anderen Menschen. Gleichzeitig kann sie vermischt sein mit der Wanderschaft an einen Bestimmungsort und zu anderen heiligen Männern und Orten. Petros besucht etwa eine Reihe von Klerikern und Hesychasten, von denen zumindest Ioannikios später zu einiger Berühmtheit gelangt ist³⁵, sowie eine Reihe von Kirchen, von denen zumindest die Ioannes-Theologos-Kirche in Ephesos und die Archangelos-Michael-Kirche in Chonai den Status von Wallfahrtsorten beanspru-

34 Er stand zu dieser Zeit bereits mehreren Klöstern vor, außerdem auch etlichen Ansammlungen von Hesychastenzellen (ἡσυχαστικὰ κελιά). Nach der Analyse von V. Laurent unterstanden ihm das Zachariaskloster, das Porphyrioskloster am Rhyndax und das Balentia- bzw. Baleakloster im nördlichen Lydien sowie die Einsiedeleien Kalon Oros in Lydien und Hippos in Asia und möglicherweise ein (zusätzliches) Frauenkloster in Lydien; V. Laurent, in: *Vita Petri Atrōēnsis* (BHG 2364) p. 35–47; ders., in: *Vita Petri Atrōēnsis retractata* (BHG 2365) 44f.; zu den Klöstern und Einsiedeleien vgl. auch Janin, *Centres* 140f. 151. 161f. 209. 436.

35 Vgl. PMBZ: # 3389.

chen durften³⁶. Schließlich scheint im Falle des Petros ein praktischer Hintergrund der Wanderschaft von Ort zu Ort durchzuschimmern: Bei einer Reihe von Stationen seiner Wanderschaft handelt es sich um Klöster und Klausen, die seinem eigenen Klosterbund angehören³⁷, so daß der Darstellung seiner Wanderschaft von Ort zu Ort zumindest teilweise Inspektionsreisen des Abts zu verschiedenen Klöstern und Klausen seines Bundes zugrundeliegen könnten. Darüber hinaus ist die Wanderschaft von Ort zu Ort in zahlreichen Viten auch mit der Darstellung der Wundertätigkeit des Heiligen verbunden. An verschiedenen Stationen seiner Wanderschaft bewirkt der Heilige jeweils ein oder mehrere Wunder³⁸.

§ 2. Wanderschaft an einen Bestimmungsort

In der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) findet sich folgende Darstellung der Wanderschaft an einen Bestimmungsort³⁹: „... und sofort, so schnell ihn seine Füße trugen, brach er auf als ein Flüchtling und nahm nichts mit sich außer sich selbst. Zu Fuß ging er seines Weges über unbeschrüttene Pfade und durch ausgedörrte Gegenden, die sehr schroff waren und unwegsam. Der teure und väterliche Boden und die Heimat und selbst die Liebe der Eltern wurden ihm dabei gänzlich gleichgültig. Er strebte nämlich danach, durch vollkommene Besitzlosigkeit ein ungehindertes Leben für die Tugend zu führen. Nachdem er nun viele Tage durch fremde und unbekannte Gegenden gewandert war, erreichte er den Pontos und näherte sich dem Berg, der an der Grenze zwischen Pontos und Paphlagonien liegt und an dem sich auch ein Kloster befindet, das aufgrund einer alten Tradition Chryse Petra (dt.: „Goldener Fels“) genannt

36 Vgl. dazu V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 100 mit Anm. 1 und 2.

37 Vgl. dazu V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 35–47.

38 S. dazu unten Kap. 13: „Wunder“. – Weitere Beispiele: Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 17–53, p. 80–116 (vgl. dazu Malamut, Route 247f.); Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 26–37, p. 430–444; Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 901A–B; 909B–912B; Vita Eustratii (BHG 645) cap. 12–34, p. 375–390 (teilweise Inspektionsreise des Abts verbunden mit Wundertätigkeit); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 7–50, p. 387C–413B (zur Route vgl. Mango, Ioannikios 401f.); Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 18–27, p. 287–299 (Kosmas); Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 2, p. 105 (bereits über den Vater heißt es dort: μετανάστης σὺν τοῖς τέκνοις γίνεται); Vita Ignatii (BHG 817) col. 524C (durch Verfolgung); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 20–33, p. 82–112 (vgl. dazu Calendine, Theosis 90); vgl. auch die bei Malamut, Route 243–265 zusammengestellten Beispiele; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 6–9, p. 510–512; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 33–37, p. 438–444. – In Kurzviten: Dunale bzw. Stephanos, in: Synax. Cpl. 317–320 (vgl. Euthymiades, Taxidiotes 162).

39 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 4,1–18, p. 38.

wurde. (...) ⁴⁰ Als der Ankömmling von Ferne ein Auge auf dieses Kloster warf, freute er sich darüber sehr und jubelte im Geiste.“ Nikon wurde anschließend vom Abt des Klosters Chryse Petra zum Mönch geschoren und in das Kloster aufgenommen, wo er hernach zwölf Jahre als Mönch lebte.

Athanasios vom Athos lebte in der Darstellung seiner Vita (BHG 187) zunächst einige Jahre als Mönch in einem Kloster am Berg Kyminas in Bithynien. Dort gelangte er aufgrund seiner herausragenden Fähigkeiten bald zu solchem Ruhm und solcher Anerkennung, daß er sich (aus Bescheidenheit) genötigt sah, das Kyminas-Kloster zu verlassen. Er begab sich daher von dort über das Meer – wie Moses durch das Rote Meer – in das Land der Verheißung und nahm es in Besitz ⁴¹. Gemeint ist der Berg Athos, seine spätere Wirkungsstätte, an der er als Klostergründer berühmt werden sollte.

Auch Germanos von Kosinitza wird nach der Darstellung seiner Vita (BHG 698) durch eine Erscheinung der Gottesmutter zur Wanderschaft an einen Bestimmungsort berufen ⁴². Er soll nämlich auf einen, zunächst nicht näher bestimmten, Berg in Makedonien gehen und dort eine Kirche bauen. Als Germanos der Vision zunächst nicht glauben will, erscheint ihm ein Engel, der ihn züchtigt, ermahnt und dringlich zur Ausführung des göttlichen Auftrages auffordert. Nunmehr wird auch sein Bestimmungsort näher bezeichnet: Germanos soll in die Stadt Christopolis (das heutige Kavalla) in Makedonien gehen und auf einem Berg in deren Umgebung die Kirche bauen. Mit dem Einverständnis seines Abts reist er nun vom Ioannes-Prodromos-Kloster am Jordan in Palästina zu Schiff und zu Fuß nach Christopolis in Makedonien, wofür er ein ganzes Jahr braucht. Dort angekommen, weist ihm eine erneute Erscheinung des Engels den weiteren Weg: Er soll auf den Berg gegenüber Popolia gehen. Germanos verläßt also Christopolis und reist über Philippoi nach Popolia an der Mündung des Flusses Panax, 50 Stadien (also ca. 10 km) ⁴³ entfernt von der Ortschaft Drama in Makedonien. Germanos begibt sich zu dem bezeichneten Berg und sucht nach einem geeigneten Platz, um eine Kirche zu errichten. Er findet denn auch eine Höhle, die er im Verlaufe von drei Jahren und sechs Monaten ganz allein und ohne fremde Hilfe eigenhändig zu einer Kirche ausbaut. Als er den Ausbau der Höhle abgeschlossen hat, erscheint ihm ein drittes Mal der Engel und teilt ihm mit, daß dies nicht der richtige Berg sei, an dem er eine Kirche errichten solle. Er solle vielmehr an einen Ort namens Matikia gehen und dort auf einem Berg eine größere und prächtigere Kirche bauen. Germanos wird schwindlig, er bittet

40 Im Text folgt an dieser Stelle der Versuch einer Erklärung des Namens des Klosters, der für uns hier nicht wesentlich ist.

41 Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 37, p. 17.

42 Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) 42.

43 Vgl. Schilbach, Metrologie 32f.

den Engel um eine Pause und Erholung. Dieser aber bleibt hart und befiehlt ihm, sich gleich ans Werk zu machen. Germanos bricht also auf und kommt an den Ort Tsernista, wo er von einem ortsansässigen Mann gastlich aufgenommen wird. Am nächsten Morgen führt dieser Mann ihn zu dem Berg, wo Germanos mit dem Bau der Kirche der Theotokos beginnt⁴⁴. Beispiele für diesen Topos sind zahlreich; auch Missionsreisen fallen natürlich in diese Gruppe⁴⁵.

§ 3. Wanderschaft zu anderen Heiligen

In der Darstellung der *Vita Eustratii* (BHG 645)⁴⁶ befanden sich nach dem Herrschaftsantritt Leons V. im Jahre 813⁴⁷ alle Anhänger der Ikonenverehrung in höchster Gefahr der Bestrafung und verließen ihre Klöster, um sich in die Einsamkeit, in Berge und an unbewohnte Orte zurückzuziehen. So habe auch Eustratios zusammen mit seinen Mönchen sein Kloster verlassen und sei zu seinem Lehrer Ioannikios gewandert⁴⁸.

Bei der Beschreibung der ausgiebigen Wanderschaft des Petros von Atroa von Ort zu Ort wurde oben bereits vermerkt, daß Petros nach Auskunft seiner *Vita* (BHG 2364)⁴⁹ unter anderem zu dem Hesychasten Iakobos, der einst Bischof von Anchialos in Thrakien gewesen war, und später zu Ioannikios auf den bithynischen Olymp reiste.

In der Darstellung der *Vita* des Gregorios von Agrigent (BHG 707) überwiegt der Charakter der Pilgerreise, also der „Wanderschaft zu heiligen Orten“⁵⁰. Doch im Rahmen dieser Pilgerreise begegnet Gregorios immer wieder auch anderen heiligen Männern, von denen die bedeutendsten der Patriarch von Jerusalem, Makarios, der Patriarch von Antiocheia, Eustathios, der Patriarch von Konstantinopel und der Papst in Rom sind⁵¹.

44 *Vita Germani Cosinitzae* (BHG 698) 42–69.

45 Weitere Beispiele: *Vita Macarii Pelecetae* (BHG 1003) cap. 3, p. 144,24 – 145,8 (Wanderung zum Peleketekloster, sehr verknapp); *Vita Constantini Iudaei* (BHG 370) cap. 9–10, p. 631A-D (zum Phlubutekloster, wo er dann Mönch wird); *Vita Gregorii Decapolitae* (BHG 711) cap. 26–33, p. 92–96 (nach Syrakus, wo er anschließend eine Zeitlang gute Werke tut); *Vita Niconis* (BHG 1366–67) cap. 20–33, p. 82–112 (Bestimmungsort Sparta); vgl. auch Malamut, Route 191f., zu Missionsreisen 189–191.

46 *Vita Eustratii* (BHG 645) cap. 9–10, p. 374f.

47 Das erneute Verbot der Ikonenverehrung trat tatsächlich erst 815 in Kraft, zu den Einzelheiten vgl. Pratsch, Theodoros 203–247.

48 Vgl. allgemein auch Angenendt, Heilige 146.

49 *Vita Petri Atroënsis* (BHG 2364) cap. 65, p. 193; cap. 80, p. 213.

50 S. dazu noch unten S. 158.

Die Wanderschaft zu anderen heiligen Männern wird in den Viten nicht selten auch aus der entgegengesetzten Perspektive dargestellt: Der Heilige wird von anderen Asketen, Äbten, Klerikern oder auch Laien besucht. Ein Beispiel kann hier wiederum die Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) liefern⁵², laut deren Darstellung Petros eines Tages von Euthymios, dem Priester und Abt des Prinabarisklosters, in Begleitung zweier Laien besucht wird. In den meisten Fällen erfüllt sich im Zusammenhang mit diesen Besuchen eine frühere Prophezeiung des Heiligen, durch die Besucher wird ein Gesicht (*διόρασις*) oder die Fürbitte des Heiligen erbeten, der Heilige bewirkt ein anderweitiges Wunder oder ähnliches. Diese entgegengesetzte Perspektive ist in einigen Viten sogar besonders ausgeprägt, zum Beispiel in der Vita des Ioannikios (BHG 936)⁵³. Der Topos kann auch verbunden sein mit der Suche nach einem Lehrer, so daß er Überschneidungen aufweist einmal mit der Wanderschaft an einen Bestimmungsort, zum anderen mit der Unterordnung im Rahmen der Entsagung (B. Dienst bei einem Lehrer).

In der Darstellung der Vita des Euaestos (BHG 2153) entsagt der Heilige der Welt, wandert dann zu einem berühmten heiligen Anachoreten namens Ioannes (Melas) und wird dessen Schüler⁵⁴: „Nachdem er so nun bei sich selbst einen Entschluß gefaßt und keinem von denen, die bei ihm waren, davon etwas gesagt hatte, ließ er diese zurück und mit ihnen die ganze Welt und alles, was in ihr war, und lief zu dem Ort Skopelos, von dem er gehört hatte, und ging zu einem von denen, die sich dort niedergelassen hatten und das zurückgezogene und schweigsame Leben pflegten, zu einem alten Mann, der in der sogenannten Petra seine Klausur hatte. Dieser nun war ein Skythe (sc. Bulgare) von Geburt, bei allen bekannt wegen seiner überragenden Tugend und verehrt wegen seiner seherischen Gabe – bei diesem blieb er.“⁵⁵

51 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 12, p. 157; cap. 28, p. 179; cap. 29, p. 180; cap. 38, p. 191. Die Namen des Patriarchen von Konstantinopel und des Papstes in Rom werden in der Vita nicht genannt, die Namen der Patriarchen von Jerusalem und Antiocheia sind zwar historisch, lassen sich aber mit keiner der vorgeschlagenen historischen Chronologien der Vita in Einklang bringen, vgl. dazu Berger, *Gregorios* 26f. 350f. 359.

52 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 73, p. 203.

53 Weitere Beispiele dafür finden sich zusammengestellt bei Malamut, *Route* 199–208; Yannopoulos, *Pérégrinations* 46f.

54 Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 7, p. 301, 28–36.

55 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 7, p. 174 (Ioannikios); cap. 8, p. 175 (Ioannes); cap. 9–12, p. 175–179 (Nikolaos); cap. 17–18, p. 182–184 (Ioseph).

§ 4. Wanderschaft zu heiligen Orten

In der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) findet sich eine überaus breit angelegte Wanderschaft des Heiligen zu heiligen Orten⁵⁶, die sich über insgesamt 46 (cap. 5–50) der 100 erhaltenen Kapitel der Vita⁵⁷ (und entsprechend über mehr als zehn Lebensjahre des Heiligen⁵⁸) erstreckt⁵⁹. Die Reise des Gregorios hat kein eigentliches Ziel, sie beginnt in seiner Heimat Agrigent und endet schließlich an ihrem Ausgangspunkt. Im Verlaufe seiner Wanderschaft besucht er in erster Linie eine Reihe von heiligen Orten rund um das östliche Mittelmeer, wo ihm des öfteren aber auch heilige Männer, vornehmlich Bischöfe, begegnen. Alles beginnt mit dem Wunsch des jungen Gregorios, die Heiligen Stätten in Palästina zu besuchen, und der folgenden nächtlichen „Berufung zur Wanderschaft“ durch einen Engel (cap. 4). Am folgenden Tag bricht Gregorios von seiner Heimatstadt Agrigent aus zu Schiff nach Karthago auf, wo er die Kirche des Märtyrers Iulianos besucht. Von dort aus will er zusammen mit drei anderen Mönchen nach Jerusalem reisen und kommt so zunächst nach Tripolis, wo er die Kirche des heiligen Leontios besucht. Schließlich erreicht er Jerusalem, besucht dort die Anastasiskirche und den Erzbischof (Makarios) und wird zum Diakon geweiht. Nachdem er einige Zeit in den Klöstern am Ölberg und in der Wüste verbracht hat, bricht Gregorios nach Antiocheia auf, wo er wiederum vom Erzbischof (Eustathios) empfangen wird und die Zelle Basileios' des Großen aufsucht. Er reist dann weiter nach Konstantinopel, wo er sich im Sergios-und-Bakchos-Kloster niederläßt und sowohl vom Patriarchen (dessen Name diesmal nicht genannt wird) als auch vom Kaiser (Iustinianos⁶⁰) empfangen wird. Anschließend reist Gregorios weiter nach Rom und begibt sich dort in das Sabaskloster. Der Papst (dessen Name nicht genannt wird) ernennt ihn zum Bischof von Agrigent. Von Rom aus bricht Gregorios mit Gefolge nach Agrigent auf und kommt zunächst nach Palermo, erreicht dann Emporeion, eine Vorstadt von Agrigent, wo er die Theotokoskirche besucht, ehe er schließlich als Bischof in Agrigent Einzug hält.

Auch die Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) enthält eine Peregrinatio zu den Heiligen Stätten in Jerusalem oder jedenfalls den Beginn einer solchen Wanderschaft⁶¹: Der geistliche Vater des Petros, Paulos, machte sich zusammen mit

56 Vgl. allgemein dazu Angenendt, Heilige 125–128. 132–137.

57 Der Text der Vita bricht kurz vor Schluß ab, vgl. Berger, Gregorios 23. 93 und 127.

58 Zur Chronologie vgl. Berger, Gregorios 26–28.

59 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 5–50, p. 149–207.

60 S. dazu Berger, Gregorios 26f.

61 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 8–9, p. 87–89.

seinem Jünger auf den Weg nach Jerusalem. Als sie nun eine Weile gewandert waren, erreichten sie den Halys. Dessen Wasser aber waren angeschwollen, und große Mengen von Reisenden lagerten auf beiden Ufern des Flusses und warteten darauf, daß die Wasser sich wieder senkten. Paulos und Petros aber, auf Gott vertrauend, traten zuversichtlich auf die Wasser des Flusses wie auf trockenen Boden und erreichten das feste Ufer. Anschließend werden Paulos und Petros von den anwesenden Reisenden und Anwohnern bewundert und verehrt. Sie bewirken auf Bitten der Anwesenden noch weitere Wunder, sie bringen den Fluß zum Abschwellen und beenden eine Ungezieferplage. Die Wanderschaft wird jedoch am Halys abgebrochen, da der Heilige Geist dem Paulos aufträgt, umzukehren und ein Kloster zu gründen.

In der Vita des Elias Spelaiotes (BHG 581) wird dessen Pilgerreise nach Rom kurz und bündig dargestellt⁶²: „Sogleich nun lief er hinab zum Strand und fand durch den Schutz und die Vorsehung Gottes ein Schiff, das Kurs auf die Gebiete Italiens nahm. Und unter günstigen Winden erreichte er das ältere Rom mit nichts anderem als dem, was er am Leibe trug. Er badete nun die Gräber der berühmten Apostel mit seinen heißen Tränen, wollte sie mit den Lippen berühren und schöpfte unaussprechliche Gnade aus ihnen wie ein dürstender Hirsch aus Quellen frischen Wassers.“⁶³

62 Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 8, p. 851A.

63 Weitere Beispiele: Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) cap. 11, p. 279 (Kosmas: Jerusalem, Hl. Stätten, Konstantinopel, Rom); cap. 11–12, p. 279 (Ioannes: Jerusalem, Hl. Stätten, Syrien, Ägypten, Persien); Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 22–25, p. 86–90 (Reise nach Rom); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 7–8, p. 6–8 (Jerusalem); Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 285, 142–147 (Rom); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 14–31, p. 513–519 (ausgedehnte Pilgerreise).

Kapitel 8: Versuchung (peirasmos – temptatio)

Das Leben des Heiligen ist kein durchweg beschauliches, sondern auch das eines Wettkämpfers (ἀθλητής). Der Heilige ringt beständig für die Errettung seiner Seele und gegen die Mächte der Finsternis, die ihn selbst und gerade in der entlegensten Klause heimsuchen¹. Sein Gegner ist dabei in letzter Instanz stets der Teufel, der Diabolos (διάβολος)², der „Versucher“, der sich zwischen ihn und Gott drängt mit der Absicht, beide voneinander zu trennen³. Diener und Handlanger des Teufels sind dabei die bösen Geister, die Dämonen (δαίμονες), die, wie der Teufel selbst, zum Zwecke der Versuchung des Heiligen allerlei Gestalt annehmen können. Die vielfältigen Versuche des Diabolos und der Dämonen, den Heiligen von seinem Weg abzubringen (was natürlich nicht gelingt!), werden hier unter dem Begriff der „Versuchung“ (πειρασμός, *temptatio*)⁴ zusammengefaßt⁵.

Auch das Motiv der „Versuchung“ oder besser des „Widerstehens der Versuchung“ als Bestandteil des Lebens eines heiligen Mannes ist älter als die Überlieferung des NT und wurzelt in einer hellenistischen Tradition⁶. Man denke in

1 Vgl. Mango, *Saints* 258: „The monk's contest – for he, too, metaphorically speaking, was a soldier – was not with an iniquitous state, as had been the case with the martyrs, but with the invisible powers of darkness, the demons who assail human beings in various ways so as to block their salvation.“ Zur byz. Dämonologie vgl. P.-P. Joannou, *Démonologie populaire – démonologie critique au XIe siècle: la vie inédite de S. Auxence par M. Psellus*, Wiesbaden 1971; R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam 1988; dens., *Fallen into Outer Darkness: Later Byzantine Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons*, in: *Etnofoor* 5 (1992) 61–80.

2 Vgl. auch *ThWbNT* 2 (1935) 69–80.

3 *Vita Antonii* (BHG 140) cap. 5, 12f., p. 142, heißt es beispielsweise vom Teufel: θέλων αὐτὸν (sc. Ἀντώνιον) ἀποσχίσει τῆς ὀρθῆς προαιρέσεως. Generell bietet die *Vita Antonii* (BHG 140) des Athanasios das Vorbild für diesen Topos.

4 Vgl. auch *ThWbNT* 6 (1959) 23–37, s. v. „πειρα“.

5 Vgl. Lietzmann, *Alte Kirche* IV 128f. [1120f.]; 142f. [1134f.] und öfter; s. die eingängige Skizze bei Mango, *Saints* 258–261; auch Scharff, *Kämpfe* 33–36. Als zeitgenössische Äußerung vgl. auch *Vita Athanas. Athon.* (BHG 187) cap. 112, 17–22, p. 53, über die göttliche Hilfe, die den Standhaften und nicht verweichlichten Seelen (οἱ μὴ μαλακοψυχοῦντες) in den Versuchungen letztlich zuteil wird.

diesem Zusammenhang nur an die berühmte Allegorie des Prodikos von „Hera­kles am Scheideweg“, wo der Held gewissermaßen von der Kakia (Schlechtigkeit) in Versuchung geführt wird, sich dann aber doch für die Arete (Tugend) als Lebensweg entscheidet⁷. Dieses Bild wurde bereits von Basileios von Kaisareia übernommen und somit für die christliche Tradition fruchtbar gemacht⁸. Die Versuchung bzw. versuchte Verführung durch eine Frau hat ein wirksames Vorbild etwa in der Geschichte von Joseph und Potiphars Weib in der Überlieferung des AT⁹. In den Evangelien lassen sich ebenfalls verschiedene Vorbilder des Versuchungstopos greifen. An erster Stelle steht natürlich unumstritten das Vorbild von Jesu Versuchung in der Wüste¹⁰. Der Satan tritt in diesem Fall direkt und in eigener Person als Versucher auf. Wenn aber Dämonen ins Spiel kommen, so erscheinen diese häufig als Ungeziefer, vor allem als Schlangen und Skorpione¹¹. Diese Darstellung rekurriert auf die Worte Christi an seine Jünger, wie sie im Lukasevangelium überliefert werden¹²: „Sehet, ich habe euch Macht gegeben, zu treten auf Schlangen und Skorpione und über alle Gewalt des Feindes; und nichts wird euch beschädigen.“ Schließlich finden sich etwa in der Mitte des 4. Jahrhunderts¹³ in der Vita Antonii (BHG 140) des Athanasios von Alexandria bereits verschiedene Formen des Versuchungstopos vorgeprägt, die sich als maßgeblich und vorbildhaft für die spätere byzantinische Hagiographie erweisen sollten¹⁴.

Das Motiv der Versuchung oszilliert gewissermaßen zwischen zwei entgegengesetzten Polen, nämlich zwischen der Bedrohung und der Verlockung. Entweder kann der Versucher den Heiligen ängstigen mit der Absicht, ihn etwa zur Flucht zu veranlassen oder in seiner Meditation und Nähe zu Gott zu stören.

6 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 70–72, zur größten Versuchung, nämlich der durch das Weib.

7 Vgl. Die Fragmente der Vorsokratiker, ed. H. Diels, 3. Aufl., Berlin 1912, 270–274.

8 Vgl. S. Basilii Magni sermo de legendis libris gentilium, in: PG 31, 573A–C.

9 Gen 39, 7–20.

10 Vgl. Mt 4, 1–11; Mk 1, 12–13; Lk 4, 1–13.

11 Aber auch etwa als Mäuse, vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 27, p. 92, oder andere wilde Tiere, vgl. Vita Antonii (BHG 140) cap. 9, 21–23, p. 160: Löwen, Bären, Leoparden, Stiere, Schlangen, Nattern, Skorpione und Wölfe! Zur Schlange vgl. auch H. Egli, *Das Schlangensymbol. Geschichte, Märchen, Mythos*, Olten – Freiburg i. Br. 1982.

12 Vgl. Lk 10, 19; das Vorbild wird etwa zitiert in der Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 9, p. 72.

13 Die Vita wurde zwischen dem Jahre 356 (Tod des Antonios) und dem 2. Mai 373 (Tod des Athanasios) geschrieben.

14 Vgl. Vita Antonii (BHG 140) cap. 5–6, p. 142–148; cap. 8–9, p. 156–162; cap. 13, p. 168–172, und andere Stellen; die Vita ist ja über weite Strecken ganz der Auseinandersetzung mit den Dämonen gewidmet und enthält eine christliche Dämonologie, vgl. dazu auch Mango, *Saints* 259.

Oder aber er kann den Heiligen locken mit der Aussicht auf bestimmte, meist sinnliche Genüsse. In beiden Fällen versucht der Teufel jedoch gleichermaßen, den Heiligen vom rechten Weg abzubringen. Bedrohung und Verlockung können auch in Kombination vorkommen; zwischen beiden Polen finden sich die verschiedensten Schattierungen. Man kann grob drei Formen der Versuchung unterscheiden: Einmal Versuchungen, die durch den Teufel¹⁵ selbst erfolgen (§ 1), zum anderen Versuchungen durch Dämonen (§ 2) und schließlich Versuchungen durch Menschen (§ 3), also Menschengruppen (A) oder einzelne Männer (B) und vor allem Frauen (C), die allerdings auch vom Teufel bzw. Dämonen zu ihrem Handeln instigiert wurden¹⁶. Teufel und Dämonen können dabei wiederum recht verschiedene Gestalt annehmen¹⁷.

Sobald der Versucher in Gestalt eines Mannes auftaucht, zeigt der Topos der Versuchung Überschneidungen mit dem Topos des Gegenspielers. Denn auch der Gegenspieler will den Heiligen vom rechten Weg abbringen und ist natürlich ebenfalls vom Teufel angetrieben. Der Unterschied zwischen beiden Motiven ist lediglich erzähltechnischer Natur: Die „Versuchung durch einen Mann“ wird in der Regel in einer kurzen Szene abgehandelt, während der „Gegenspieler“ üblicherweise eine erzählerisch stärker ausgebaute Figur ist, die wiederholt und auf verschiedene Weise versucht, dem Heiligen Schaden zuzufügen. Der Topos der Versuchung steht häufig in enger Verbindung mit dem Topos des Rückzugs und folgt diesem unmittelbar in der Narratio. Der Heilige zieht sich also zurück und wird gleich darauf von der Versuchung heimgesucht¹⁸. Dieses narrative Muster ist bereits in der Vita des Antonios (BHG 140) vorgegeben¹⁹.

15 Vgl. A. Bravo García, *El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultado de su estudio*, in: *Seres intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, edd. A. Pérez Jiménez – G. Cruz Andreotti, Madrid – Malaga 2000, 179–215.

16 In diesem Falle ist oft nicht eindeutig zu klären, ob es sich bei diesen Personen um Personifikationen des Teufels bzw. von Dämonen handelt, ob der Teufel bzw. Dämonen also diese Gestalt angenommen hatten, oder ob „reale“ Personen vom Teufel bzw. Dämonen zu ihrem Tun angestachelt wurden, ob der Teufel bzw. Dämonen also „in diese Personen gefahren“ war.

17 Vgl. dazu Mango, *Saints* 259.

18 Vgl. beispielsweise *Vita Gregorii Decapolitae* (BHG 711) cap. 6–7, p. 68–70: Rückzug in eine Höhle, wo aber Dämonen hausen, die sich von dem Hl. gestört fühlen und diesen daraufhin „versuchen“.

19 *Vita Antonii* (BHG 140) cap. 8–9, p. 156–162.

§ 1. Versuchung durch den Teufel

In der Vita des Elias des Jüngeren (BHG 580) ist dieser Topos²⁰ in der folgenden Form zu finden²¹: „Als aber der das Gute hassende und mißgünstige Teufel, der die Gläubigen stets beneidet, in einem sehr jungen Menschen (sc. Elias) einen solchen Vorsatz sah, ertrug er dies nicht, sondern wurde wütend auf ihn und legte ihm auf Schritt und Tritt Schlingen aus. Zum einen störte er ihn des Nachts und gab ihm unreine Gedanken ein, zum anderen verwirrte er ihn am Tage durch die Erinnerung an die Mutter und durch Gedanken an die Trennung von den Verwandten und an die Entfremdung von den eigenen Leuten. Jener aber, durch die Gebete und den Glauben an Gott gestärkt, wehrte all seine Angriffe ab.“ Diese, relativ typische Form des Topos bleibt also recht allgemein: Der Heilige wird des Teufels nicht wirklich ansichtig; er spürt lediglich die Gedanken, die vom Teufel stammen.

Auffallend ähnlich ist die Versuchung durch den Teufel in der Vita des Phantinos des Jüngeren (BHG 2366z) dargestellt²²: „Doch der Teufel, der die Gläubigen immer heftig beneidet, wußte, daß die Unternehmungen des Phantinos über seine Listen erhaben waren. Ganz von Neid auf das Gute und Hinterlist erfüllt, versuchte er, ihn in seine Maschen zu ziehen. Einmal erschreckte er ihn tief in der Nacht mit Geräuschen, ein andermal schickte er riesige Schlangen und verstärkte noch deren Kraft, wie es die Natur einer jeden zuließ. Sie knirschten mit den Zähnen. Der aber (sc. Phantinos) machte das Zeichen des Kreuzes und ließ die Listen des Versuchers ohne Wirkung bleiben.“

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird die Versuchung unter anderem so dargestellt²³: „Da er so ausharrte und unter Schweiß und Mühen die Tugend mehrte, wurde er vom Dämon beneidet, der den Guten mißgünstig ist. Dieser lieferte ihm einen harten Ringkampf von Angesicht zu Angesicht. Denn er bewegte den äußerst furchtbaren Drachen, der im Turm nistete, sich auf den Heiligen zu stürzen, drängte ihn, seinen mörderischen Rachen gegen ihn aufzureißen, die Drachenschuppen furchtbar zu sträuben und bis zu dem Heiligen zu kriechen. Der Heilige redete ernst mit ihm: ‘Wenn dir Gewalt gegeben ist, mich zu verschlingen, so zögere nicht; denn siehe, ich überlasse mich dir zum Fraß! Wenn du aber die Kühnheit besitzt, mit meiner Schwachheit zusammenzubleiben, so werde ich das gemeinsame Wohnen nicht abschlagen. Wenn du dich jedoch der himmlischen Kraft Gottes unterlegen zeigst, verspottet durch die, die

20 Vgl. dazu auch Scheibelreiter, *Gegner* 54f. 73–75.

21 Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 10, p. 14–16.

22 Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 10, p. 412.

23 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 30, p. 94. – Übers. von M. Chronz.

den Herrn fürchten, so finde zu deiner Behausung und sei aus dem gemeinsamen Obdach mit mir, dem Diener Gottes, entlassen!“ An anderer Stelle dieser Vita heißt es²⁴: „Wieder ein anderes Mal verwandelte sich der Feind in eine Schlange und kroch dreist unter die Matte des Heiligen. Und ein anderes Mal verwandelte er sich in einen Wolf, der sich wild gebärdete.“ Gregorios ließ sich davon natürlich nicht beeindrucken und vertrieb den Versucher²⁵.

§ 2. Versuchung durch Dämonen

Mehrere typische Beispiele finden sich wiederum in der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711)²⁶. An einer Stelle etwa, der Heilige hatte sich gerade in eine Höhle zurückgezogen, geschieht folgendes²⁷: „Da aber die Nachbarschaft des Heiligen die Phalanx der Dämonen entflamnte, versuchten sie, den Heiligen mit zitternerregender Stimme und furchteinflößendem Geschrei zu vertreiben, indem sie folgendes zu ihm sagten: ‘Geh’ weg aus unserem Bereich, denn es wird dir nicht von Vorteil sein, bei uns zu bleiben.’ Und unter dieser undeutlichen und gebrochenen Rede entfalteten sie ein Trugbild von verschiedenartigen Skorpionen und schickten sich an, bis zu ihm zu kriechen. Da er jedoch das Vorhaben der Feindseligen sehr wohl durchschaute, kümmerte er sich überhaupt nicht um sie. In dem Moment aber, als er sich zum Gebet aufrichtete, krochen sie um seine Füße. Als er dann das Knie beugte und versuchte, beide Hände auf die Erde zu stützen, ließen sie nicht ab, ihm durch die Hände zu schlüpfen. Insbesondere hörten sie nicht auf, mit ihren Giftstacheln zu schlagen. Doch gelang es ihnen nicht, dem Heiligen mit ihrem Schag einen entscheidenden Stich zuzufügen – er achtete ihre Schläge wie Pfeile von kleinen Kindern, denn er wappnete sich mit der Ringmauer des göttlichen Kreuzes, und in ihr geborgen ließ er sie ihr Trugspiel treiben und sich selbst aufreiben. Da sie es nicht lange ertrugen, mit ihm zusammenzuwohnen, zogen sie von selbst, wenn auch

24 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 40–41, p. 104. – Übers. von M. Chronz.

25 Weitere Beispiele: (nur angedeutet: „nachdem der [sc. David] den Teufel abgewehrt hatte“) Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5, p. 215,20f.; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 20–21, p. 185f.; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 58–59, p. 28f.; cap. 74–75, p. 35 u. ö.; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 7, p. 695A–B; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 26, p. 96–98; Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 13, p. 20–22; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 54–55, p. 526E – 527A; cap. 59, p. 528A–D.

26 Siehe dazu noch unten unter den Beispielen. Vgl. allgemein zu dem Topos auch Scheibelreiter, *Gegner* 54f.

27 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 7, p. 70. – Übers. von M. Chronz.

wider Willen, von jener hohen Warte ab, versuchten aber immer noch mit List, ihren Verfolger durch Drohungen einzuschüchtern.“

In der Darstellung der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) vertreibt der Heilige ein von seinem Gegenspieler Gurias heraufbeschworenes dämonisches Heer durch das Zeichen des Kreuzes und das Singen von Psalmen. Dort wird auch die Verwandlung der Dämonen in Soldaten festgestellt²⁸: „Der Sohn des Teufels nun (sc. Gurias), nachdem er mit Freuden eingezogen war, versuchte sogleich mit seinen magischen Praktiken zu beginnen. Eines Tages, tief in der Nacht, verließ er noch vor der Dämmerung die Zelle, ging an einen schaurigen Ort und beschwor die ihm dienenden dämonischen Heerscharen²⁹ in voller Rüstung herauf, um ihm beizustehen. Diese waren verwandelt in eine große Menge an Pferden und Fußsoldaten in eiserner Rüstung. Sie schienen Bogen und Pfeile und Köcher zu halten und standen im Kreis um ihn herum. Als der grauenvolle Magier diese sah, wurde er sehr bestärkt und befahl ihnen, zum Krieg gegen den Heiligen auszuziehen. Als diese auf seinen Befehl hin sich umgehend in Bewegung setzten, verursachten die Pfeile in den Köchern der Soldaten ein lautes Geräusch. Als sie nun auf geringe Entfernung an die Zelle herangekommen waren, stellten sie sich in Schlachtordnung auf, begannen zu schreien und im dichten Schwarm Pfeile gegen den Heiligen abzusenden. Unser allerheiligster Vater aber, um es mit der Schrift zu sagen³⁰, war getrost wie ein Löwe und keineswegs geängstigt³¹, sondern erhob seine Handflächen gen Himmel und rief den im Kriege furchtbaren und mächtigen Christus zu seiner Hilfe an und sang den Psalm³²: ‘Der Herr ist mein Licht und mein Heil; vor wem sollte ich mich fürchten! Der Herr ist meines Lebens Kraft; vor wem sollte mir grauen! Wenn sich schon ein Heer wider mich legt, so fürchtet sich dennoch mein Herz nicht. Wenn sich Krieg wider mich erhebt, so verlasse ich mich auf ihn.’ Mit der Hand beschrieb er das viergliedrige³³ Kreuzeszeichen in der Luft und ließ damit auf einen Schlag die ganze dämonische Menge verschwinden.“³⁴

28 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 21, p. 395C–396A; hier zeigen sich die oben bereits angesprochenen Abgrenzungsschwierigkeiten von Dämonen, die Menschengestalt annehmen, und Menschen, die von Dämonen befallen werden, besonders deutlich.

29 Zur Metapher des Krieges für die Auseinandersetzung des Hl. mit den Mächten der Finsternis und zum Hl. als *miles Christi* vgl. Scharff, Kämpfe 33–36.

30 Vgl. Spr 28. 1.

31 S. dazu die Konjektur von D. F. Sullivan, in: Byzantine Defenders 277 Anm. 188.

32 Ps 26. 1–3.

33 S. dazu D. F. Sullivan, in: Byzantine Defenders 277 Anm. 192.

34 Weitere Beispiele: Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 10, p. 74 (Dämonen rufen Leidenschaft hervor); cap. 27, p. 92 (Mäuse); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 21, p. 186 (Skorpionen); cap. 29, p. 193–195; Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 14–15, p. 22–24; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 58, p. 527F – 528A.

§ 3. Versuchung in Menschengestalt

A. Durch Menschengruppen

In der Gestalt seiner Eltern begegnet die Versuchung etwa Phantinos dem Jüngeren (BHG 2366z)³⁵: „Ein andermal wieder in die Figur und Gestalt seines Vaters und seiner Mutter verwandelt, beklagten sie bitterlich das Folgende: 'O, unser süßester Sohn, der du nun einsam bist, wie lange willst du noch kein Erbarmen mit dir selbst haben, Bewohner der Berge? Du glaubst doch wohl nicht, daß Gott an diesem einsamen Ort (dich) an sich ziehen wird, solange andere so bei sich selbst sind und du ein Neuling? Siehe, Kind, du mögest nicht durch dieses Denken eine leichte Beute der wilden Tiere werden oder den Verstand verlieren oder von Gott statt des Lohnes, auf den du so gehofft, unerbittlich die ewige Strafe erwerben wegen des Stolzes deines einfältigen Verstandes. Verlasse nun diesen einsamen Ort – weil du nämlich hier nicht von Nutzen bist – und gehe wieder dorthin, woher du kamst! Überlasse ihn den wilden Dämonen und ungezähmten Tieren, zu denen dieser Wohnort paßt!' Der aber (sc. Phantinos), da er wußte, daß dies die Gestalten von Dämonen waren und nicht die der Eltern, sang 'der Herr ist mein Licht und mein Heil'³⁶ und 'ich fürchte mich nicht vor meinen Feinden'³⁷.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) taucht ein Trupp Soldaten auf³⁸: „Nach kurzer Zeit aber formierten sie (sc. die Dämonen)³⁹ sich zu einem Trupp Soldaten, schwangen Lanzen in ihren Händen, spannten Bogen, zogen Schwerter und flogen so auf den Abhang mit der Höhle zu, da sie glaubten, sie könnten ihn von seinen unablässigen Anstrengungen abbringen. Er wappnete sich jedoch mit dem gewohnten Zeichen des Kreuzes wie mit einer Waffe, stürzte so die Belagerungsmaschinen seiner Widersacher um und vernichtete sie.“ Da dies also keinen Erfolg zeitigte, kehren die Dämonen im Anschluß in Gestalt von Heiligen (!), nämlich in Gestalt der Vierzig Märtyrer, wieder⁴⁰: „Während er das nächtliche Gebet verrichtete (es war nämlich der ehrwürdige jährliche Gedenktag der vierzig Ringer Christi⁴¹), da sagten sie mit vorgetäuschten Stimmen, sie selbst seien jene sieggekrönten Vierzig Märtyrer, und sie seien ge-

35 Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 11, p. 414.

36 Ps 26. 1.

37 Eher eine Krisis aus Ps 3. 7 und Ps 3. 8 als, wie bei E. Follieri angegeben, Ps 3. 7; 117. 6.

38 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 8, p. 72. – Übers. von M. Chronz.

39 Dieses Beispiel hätte folglich, analog zur Behandlung des Beispiels aus der Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) auch oben unter „Versuchung durch Dämonen“ angeführt werden können.

40 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 9, p. 71. – Übers. von M. Chronz.

41 ἀθλητῶν τοῦ Χριστοῦ.

kommen, um ihm Gnade zu erweisen. Er aber fuhr sie an und verwies sie ins Unsichtbare.“

In der Vita des Neilos von Rossano (BHG 1370) begegnen dem Heiligen merkwürdige und furchteinflößende Sarazenen bzw. Äthiopier⁴²: „In geringer Entfernung sah er einen Haufen Sarazenen, die zur Rechten in einem Wäldchen lagerten, schwarze Äthiopier⁴³ mit wild funkelnden Augen und grimmigen Gesichtern, die alle Dämonen ähnlich waren. Zur anderen Seite war eine große Zahl an Schiffen auf das Ufer gezogen und wartete, wie es schien, auf günstigen Fahrtwind. Als der selige Neilos diese Dinge sah, die Truppen, jenen furchtbaren und ungewöhnlichen Anblick, und die fremdartige Erscheinung bemerkte, verlor er nicht seinen Verstand, noch veränderte sich seine Miene in irgendeiner Weise oder begann seine Stimme zu zittern, sondern er führte ganz ruhig die Hand zur Brust und rüstete sich mit dem Zeichen des Kreuzes.“⁴⁴

B. Durch einen Mann

In der Vita des Neilos von Rossano (BHG 1370) ist der Heilige gerade unterwegs zu seinem zukünftigen Kloster, als folgendes passiert⁴⁵: „Als er in diesen (sc. frommen Gedanken) den Rest des Weges vollendete und sich schließlich dem bereits zuvor genannten Kloster näherte, begegnete ihm in Gestalt eines Reiters der Feind der Rechtschaffenen (sc. der Teufel) und sagte zu ihm: ‘Wohin gehst du, Geistlicher? Du willst doch nicht etwa Mönch werden in diesem Kloster? Und warum irrst du so elendiglich umher? Wahrlich, besser kannst du doch, wenn du in deinem Haus sitzt, deine Seele retten, als wenn du mitten unter diese wilden Tiere gehst.’ Er begann, die Mönche schlecht zu machen und tausende Beschimpfungen auszugießen auf deren (guten) Namen. Geldgierig und ruhmstüchtig und gefräßig nannte er sie, und weiter: ‘Ein einziger Kessel ihres Kochs ist so groß, daß ich zusammen mit diesem Pferd in seiner Mitte stehen kann.’ Der Gerechte (sc. Neilos) wollte ihm nun antworten und sagte: ‘Wer bist du denn, daß du diejenigen verurteilst und tadelst, die Gott dienen? Zu Recht empfängt nämlich der Arbeiter seine Speise.’ Jener hielt sich die Ohren zu und zog sich wie eine Natter behende von ihm zurück.“

42 Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 5, p. 51.

43 Ein einzelner Aithiops verkörpert häufiger den Teufel, vgl. PMBZ: # 3115, # 5084, # 10618 u. ö., mehrere Aithiopes aber Dämonen.

44 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 21, p. 185f. (Barbaren bzw. Araber); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 7, p. 12–14 u. ö. (einige der Mönche); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 7–8, p. 695B–E (Helene und Alexios).

45 Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 7, p. 53.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) findet sich folgende Episode mit einem Narren⁴⁶: „Als Gregorios aber einmal in einer Zelle Beschaulichkeit übte, verwandelte sich der böse Feind in einen Narren der Stadt und trat plötzlich heran. Er schlich hinein, kletterte auf die Schultern des Heiligen und begann, ihn mit höhnischem Lachen zu verspotten. Der aber vertrieb ihn, indem er den Namen Christi anrief und ihn mit heiligem Hauch anblies.“⁴⁷

C. Durch eine Frau

In der Vita des Konstantinos des Juden (BHG 370) wird der Heilige durch eine junge Frau in Versuchung gebracht. Das Motiv der Versuchung bzw. Verführung ist hier mit einem Wunder gekoppelt⁴⁸: „Ein jüdisches Mädchen stürzte sich schamlos auf ihn, von teuflischer Begierde ergriffen. Sie nun war toll vor Leidenschaft, er aber erkannte bei sich die Gelegenheit, einmal mehr die Macht Christi zu erfahren. Und er besiegelte das Mädchen mit dem Zeichen des Kreuzes, sie aber fiel nieder auf die Erde und lag dort tot und ganz still.“ Kurze Zeit später erweckt Konstantinos das Mädchen wieder zum Leben und wirkt damit sein nächstes Wunder (καὶ δευτέρῳ θαύματι πιστοῦται τὸ πρότερον). Das Mädchen ist natürlich im Anschluß von der Geißel der Wollust befreit⁴⁹.

Die Darstellung der Versuchung durch das Weib, also der versuchten Verführung des Heiligen durch eine Frau, ist, wie bereits eingangs vermerkt, häufig an eine Episode aus dem ersten Buch Mose angelehnt, nämlich an die Versuchung Josephs durch die Frau des Potiphar⁵⁰. Dieses Motiv läßt sich aber auch in der griechischen Mythologie greifen⁵¹.

Ein Beispiel, das nicht nur das alttestamentliche Vorbild getreulich nacherzählt, sondern dieses Vorbild auch ausdrücklich nennt (ὁ νέος Ἰωσήφ), findet sich in der Vita des Elias des Jüngeren (BHG 580)⁵². Nach dieser Darstellung

46 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 39, p. 102–104. – Übers. von M. Chronz.

47 Weitere Beispiele: Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 16–18, p. 24–28; cap. 21, p. 30–32 (Hegumenos Petros); Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 15–16, p. 51,25 – 53,4 (Muhammad und zwei Söhne); cap. 19, p. 53,25 – 54,20 (Logothetes der Araber); Vita Lazari Gale-siotae (BHG 979) cap. 12, p. 512f.; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 7–8, p. 695B–E (Alexios); cap. 8, p. 695F – 696A (Drosos).

48 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 6, p. 630C. – Zur Tradition der Versuchung durch das Weib s. auch Bieler, Theios aner I, 70–73; vgl. auch Moorhead, Miracles 2; Scheibelreiter, Gegen-ner 57–60.

49 Es liegt also gleichzeitig ein „Heilungswunder“ bzw. eine „Austreibung von Dämonen“ vor; s. dazu noch unten Kap. 13: „Wunder“, S. 225–297.

50 Gen 39. 7–20. Vgl. dazu Kazhdan, Hagiography and Sex 138f.

51 Vgl. RE III,1, s. v. „Bellerophon“.

nimmt ein arabischer Christ in Nordafrika Elias in sein Haus auf und macht ihm zum Aufseher über seine Güter. Während einer Abwesenheit versucht seine Frau, Elias zu verführen. Als ihr dies nicht gelingt, bezichtigt sie Elias bei ihrem Mann der versuchten Verführung. Der Hausherr läßt daraufhin Elias in Fesseln legen und züchtigen.

Ebenfalls an dieses Vorbild angelehnt ist auch die Versuchungsszene in der Lebensgeschichte des Michael Sabbaites, die in die Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) integriert ist⁵³. Das Personal der Versuchungsszene ist in dieser Darstellung „arabisiert“: Bei der angeblichen Verführerin handelt es sich um Seïda (nach der Vita Seïs⁵⁴), die Frau des Kalifen ‘Abd al-Malik. Als Seïdas Bemühungen, den Mönch Michael zu verführen, keinen Erfolg zeitigen, läßt sie ihn zunächst mißhandeln und anschließend durch zwei Eunuchen in Fesseln ihrem Mann überbringen. In einem Brief an den Kalifen beschuldigt sie Michael der Beleidigung ihrer Person⁵⁵.

52 Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 11–13, p. 16–20.

53 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 24, p. 17–21; vgl. dazu PMBZ: # 5003 (Michael Sabbaites) mit weiteren Quellen zu Michael und Literatur zur Problematik der integrierten Lebensgeschichte, s. dazu auch noch unten S. 388f.

54 Vgl. zum Namen PMBZ: # 6526.

55 Weitere Beispiele: Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 893B–897C; Synax. Cpl. 341/342,21 – 343/344,35 (Versuchung des Nikolaos Stratiotes, dessen Lebensgeschichte in die Vita Nicolai Stud. integriert ist); Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 23–25, p. 857B – 858D; Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 10, p. 38–40 (AnBoll); p. 111,14–27 (Wiegand). – Versuchung durch Frau in Kurzviten: Synax. Cpl. 341/342,25–36 (Versuchung des Nikolaos Stratiotes). – Versuchung durch eine Frau bei anderen Personen, die vom Hl. vereitelt wird: Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 54, p. 116–118 (Versuchung des Mönchs Zacharias); cap. 65, p. 128 (Versuchung eines Styliten); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 46, p. 60 (Mönch Arsenios); Vita Lazari Galestiotae (BHG 979) cap. 7, p. 511; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 7–8, p. 695B–E (Helene).

Kapitel 9: Gegenspieler (echthros – adversarius)

Nach der traditionellen Vorstellung vom Heiligen hat dieser häufig einen Gegenspieler (ἐχθρός, *adversarius*)¹. Er erscheint in den byzantinischen Heiligenleben² dem Heiligen in menschlicher Gestalt, wird aber vom Widersacher Gottes, vom Satan oder Teufel, angetrieben und geleitet. Der universalen Auseinandersetzung von Gott und Teufel entspricht im kleineren Rahmen der hagiographischen Literatur die Auseinandersetzung zwischen dem Heiligen und seinem Gegenspieler, durch die jeweils Gottes und des Teufels Plan wirken. Auf die daraus resultierenden Überschneidungen mit dem Topos der „Versuchung“ wurde oben bereits hingewiesen³.

Die Figur des Gegenspielers kann in den Heiligenleben unterschiedlich stark ausgearbeitet sein. In den Viten finden sich etwa kleinere, kaum entwickelte Figuren, die plötzlich in der Erzählung auftauchen, etwas gegen den Heiligen unternehmen und wieder verschwinden. Auch diese sind dem Topos des „Gegenspielers“ zuzurechnen und werden hier unter der Sammelrubrik „sonstige Gegenspieler“ aufgeführt (§ 4).

In vielen Fällen ist der Topos des Gegenspielers jedoch komplexer gestaltet. Es lassen sich dabei, auch wenn die Übergänge wiederum fließend sind, drei li-

-
- 1 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 42–44; Anderson, *Saint* 131–150 äußert sich folgendermaßen zu dieser Frage, hier 219: „the more varied their (sc. the holy men's) constituency the more effective they are likely to be in widening their impact on society as a whole; and the more likely they are to stimulate opposition, whether based on purely religious motives, or on self-interest, jealousy, distrust, ignorance or competition. One's opponents are automatically more self-seeking and less pure, and ambition and purity will be defined in such a way as to confirm the point.“; vgl. auch 1 Kön 11. 14: καὶ ἤγειρεν κύριος σατάν τῷ Σαλωμών τὸν Ἄδερ τὸν Ἰδουμαίου ... („Und der Herr erweckte Salomo einen Widersacher, Hadad, den Edomiter ...“) Zu Herkunft und Verbreitung des Motivs vgl. auch Pratsch, *Gegenspieler* 72–89, hier 72–78; ferner Scheibeleiter, *Gegner* 53–79. Zum Begriff vgl. auch *ThWbNT* 2 (1935) 810–814.
 - 2 Für die byz. Heiligenviten haben in jüngerer Zeit das Motiv des Gegenspielers eingehender untersucht: St. Efthymiadis, *Byzantine hagiography as anti-biography*, in: *XX^c Congrès Internationale des Études Byzantines*, Collège de France – Sorbonne, 19–25 août 2001, *Pré-actes*, II. Tables rondes, Paris 2001, 203 (eine Veröffentlichung des Beitrages steht meines Wissens noch aus); Pratsch, *Gegenspieler* 72–89.
 - 3 S. oben Kap. 8: „Versuchung“, S. 160–169.

terarische Figuren unterscheiden, die auf jeweils verschiedene Weise gegen den Heiligen vorgehen⁴. Zum einen ist hier der „direkte Gegenspieler bzw. Magier“ (§ 1) zu nennen, zum anderen der „abgefallene Schüler bzw. verräterische Jünger“ (§ 2) und schließlich der „weltliche Machthaber bzw. Kaiser“ (§ 3)⁵:

§ 1. Direkter Gegenspieler bzw. Magier

Der direkte Gegenspieler ist eine Art negatives Gegenbild und ein ernsthafter Konkurrent des Protagonisten. Daher muß er mit ähnlichen Fähigkeiten wie der Protagonist ausgestattet sein. Die negative Entsprechung des Heiligen ist der Magier⁶. Diese Figur findet sich schon in der urchristlichen Überlieferung⁷. Auch der Magier besitzt verschiedene „übermenschliche“ Fähigkeiten und Gaben. Was jedoch beim Heiligen als „Wunder“ betrachtet wird, wird beim Magier als „Zauberei“ verunglimpft⁸. Der Unterschied zwischen Heiligem und Magier war nach zeitgenössischer Ansicht der, daß der Magier nicht von Gott, sondern vom Teufel mit diesen Gaben ausgestattet wurde.

Der Figur des „Magiers“ als Gegenspieler des Heiligen dürfte die Spätantike als historisches Substrat zugrundeliegen, als zum einen die Auseinandersetzung des Christentums mit antiken Kulturen und deren kultischen Praktiken und Glaubensvorstellungen von großer Aktualität war, zum anderen aber auch im Zuge der allmählichen Herausbildung des Christentums verschiedene christliche Strömungen und Gruppierungen miteinander in Konkurrenz standen und einander bekämpften⁹. Vor diesem Hintergrund ist es zu verstehen, wenn in den Lebensbeschreibungen von Heiligen häufig der Rivale des Heiligen als „Magier“ verunglimpft wird und ihm unlautere magische Praktiken unterstellt oder sogar ein Pakt mit dem Teufel angedichtet werden¹⁰.

4 Zur Gestaltung und Funktion dieser Figuren sowie einem Vorbild aus der apostolischen Überlieferung vgl. Pratsch, *Gegenspieler* 72–89, hier bes. 77–89.

5 Allerdings treten die drei Figuren selten gemeinsam und im Rahmen einer einzigen Episode auf. Ferner finden sich Überschneidungen bzw. Vermischungen dieser Figuren (etwa: ein abgefallener Schüler wird zum direkten Gegenspieler) ebenso wie die Verteilung einer dieser Figuren auf mehrere Personen (etwa: mehrere weltliche Machthaber verhören und verurteilen den Heiligen nacheinander) und andere Variationen.

6 Vgl. Abrahamse, *Magic* 3–17, hier bes. 5; Delierneux, *Topoi* 78–81; allgemein zur Magie in Byzanz vgl. *Byzantine Magic*, ed. H. Maguire, Washington, D. C. 1995; Schreiner, *Volkskunde* 53–57. Zu Vorläufern vgl. Reitzenstein, *Wundererzählungen* 35–37.

7 Vgl. Apg 8. 9–24 (Simon Magus); Apg 13. 6–11 (Elymas).

8 Auch der Apostel Paulos wurde der Magie bezichtigt wurde; dies war auch bei anderen Heiligen der Fall; vgl. Kazhdan, *Literature* 300; Pratsch, *Gegenspieler* 72–89, hier 76–78.

9 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 83–87.

Ausdrücklich als Magier (μαγομάντις bzw. μάγος)¹¹ bezeichnet wird die Figur des Gurias aus der älteren Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros)¹². Über Gurias heißt es etwa, er sei vom Teufel angeleitet und dessen Diener (τῷ διαβόλῳ κατηρτισμένος καὶ χρηματίζων). Er habe ein scheinheiliges Eremitenleben geführt (ἐρημικόν τε βίον οὐκ ἀληθῶς, ἀλλὰ ψευδῶς καὶ ἐπιπλάστως ἐπανηρημένος καὶ μόρφωσιν εὐσεβείας συσχηματιζόμενος ἔχειν, τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς πάντῃ ἠρνημένος) und sich aus Neid (φθονερῶ πάθει) in den Dienst des Ioannikios begeben, um diesen zu ängstigen und zu töten. Ioannikios aber stellte sich wissentlich den Zauberkräften des Gurias, um deren Wirkungslosigkeit aufzuzeigen. Gurias entfesselte ein dämonisches Heer gegen Ioannikios und verabreichte diesem einen Gifttrank. Nachdem Ioannikios beide Anschläge unbeschadet überstanden hatte, vertrieb er den Gegenspieler.

Ein Beispiel eines solchen Magiers (bezeichnet als φαρμακός bzw. μάγος) ist zweifellos auch Heliodoros¹³, der große Gegenspieler des Leon von Catania in dessen Vita¹⁴: Nach der überaus ausführlichen Darstellung seiner Person in der Vita des Leon¹⁵ stammte er aus Catania. Nach dieser Darstellung habe er, angeblich durch Vermittlung eines jüdischen Magiers, einen Pakt mit dem Teufel geschlossen, der ihm einen Diener gab und ihn mit Zauberkräften ausstattete. Durch allerlei magische Praktiken habe er in Catania und auf ganz Sizilien für große Unruhe gesorgt. Zweimal sei er deshalb nach Konstantinopel gebracht und dort zum Tode verurteilt worden, konnte aber beide Male auf wunderbare

10 Zur Verunglimpfung des Rivalen als Magier (Vorwurf der Zauberei) unter den Rhetoren und Sophisten der Spätantike vgl. Bieler, *Theios aner* I, 83–87; G. Fatouros, in: *Libanios, Kaiserreden*, eingel., übers. u. komm. von G. Fatouros – T. Krischer – W. Portmann, Stuttgart 2002 (Bibliothek der Griechischen Literatur 58), 7; vgl. auch Kazhdan, *Miracle Workers* 73–82, zum Magier als Gegenspieler bes. 76–79; Caner, *Monks* 63f. (zur Verunglimpfung des Apostels Thomas als Magier); 158–205; allg. vgl. P. Brown, *Sorcery, Demons, and the Rise of Christianity: From Late Antiquity into the Middle Ages*, in: *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, London 1972, 119–147. Zum Motiv des Teufelspaktes allgemein vgl. L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus*, Wien–Leipzig 1927 (Akad. der Wiss. Wien, phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte, 206. Band, 4. Abhandlung); ein Beispiel in der hagiographischen Lit. findet sich in der *Vita Leonis Cataniae* (BHG 981) cap. 3, p. 83f., vgl. dazu Auzépy, *Analyse* 57–67, bes. 62–66, und im folgenden.

11 Vgl. *Vita Ioannicii* (BHG 936; Petros) cap. 20, p. 395A; cap. 21, p. 395C u. a.

12 *Vita Ioannicii* (BHG 936; Petros) cap. 20–22, p. 395A–396C. Die Figur des Gurias vereinigt zwei Formen des Gegenspielers in sich, einmal den „Magier“ und zum anderen den „verräterischen Jünger“, s. dazu noch unten.

13 Zu ihm vgl. PMBZ: # 2551 mit älterer Literatur.

14 Zur Problematik um die Viten des Leon von Catania vgl. PMBZ: # 4277 (Leon von Catania).

15 *Vita Leonis Cataniae* (BHG 981) cap. 3–16, p. 83–96. Er taucht sogar im Titel der Vita auf: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος ἐπισκόπου Κατάνης καὶ περὶ τῆς ἐπαοιδίας Ἡλιοδώρου.

Weise entfliehen. Dann sei er auf Befehl des Eparchen von Catania verhaftet worden, konnte aber durch Bestechung aus der Haft entkommen. Schließlich wurde er mit Hilfe eines Wunders des heiligen Leon von Catania besiegt und starb auf dem Richtplatz Achellis in Catania im Feuer. Die Figur des Heliodoros in dieser Vita ist allem Anschein nach eine Übernahme älteren Legendenstoffs. Wie Augusta Acconcia Longo deutlich machte¹⁶, handelt es sich bei Heliodoros in der Vita des Leon von Catania um eine legendäre Person, die nach dem Vorbild des Heliodoros von Emesa aus dem 4. Jh. gestaltet wurde¹⁷.

Ein Jude kann natürlich besonders leicht als „Magier“ verunglimpft werden, wie das Beispiel der Vita des Symeon, des jüngeren Styliten (BHG 1689), deutlich macht¹⁸. Dort wird die folgende Episode erzählt¹⁹: Kaiser Iustinos (II.) wurde eines Tages von einer gefährlichen Krankheit heimgesucht. Der Patriarch Ioannes (III. Scholastikos) schrieb daraufhin an den heiligen Symeon mit der Bitte um Fürsprache für den Kaiser. Der Heilige antwortete dem Patriarchen, man solle darauf achten, alles vom Kaiser fernzuhalten, was nicht gottgefällig sei, und dieser werde in kurzer Zeit von Gott geheilt werden. Der Kaiser schlug jedoch den Rat in den Wind. Statt dessen begab er sich in die Obhut von Männern, die Verderben über die Seele brachten und Gottes Feinde waren. Diese brachten nun Timotheos herbei, einen Juden und Vertreter der ärztlichen Zunft, der wahrlich ein Feind von Gottes Sohn war (er war nämlich Diener von Dämonen und beschäftigte sich mit Zauberei). Den Timotheos empfahlen sie der Kaiserin Sophia als geeigneten Mann. Sophia erzählte dem bösen Dämon (sc. Timotheos) alles über die Krankheit des Kaisers und wurde von diesem übel getäuscht. Der dreimal Verfluchte und Feind Gottes behauptete nämlich, den Kaiser in kurzer Zeit von der Krankheit befreien zu können. Als das dem Patriarchen Ioannes zu Ohren kam, riet er den Beratern des Kaisers, davon abzulassen und die Anweisungen des Dieners Gottes, Symeon, nicht zu mißachten. Die Be-

16 A. Acconcia Longo, in: RSBN N. S. 26 (1989) 3–79, bes. 13–36.

17 Heliodoros von Emesa war der Verfasser des spätantiken griechischen Romans „Aithiopika“, um den in der Folge eine reiche Legendenbildung einsetzte. Zum einen stellte der Kirchenhistoriker Sokrates ihn – wohl unzutreffend – als einen christlichen Bischof (von Trikka in Thessalien) dar, zum anderen rankten sich Legenden eines dämonischen Magiers um seine Person, vgl. ODB 2, 909 s. v. „Heliodoros“.

18 Vgl. Abrahamse, Magic 4. Zu antijüdischer Verunglimpfung vgl. auch Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 7, p. 114: die Bezeichnung der Anhänger des Verbots der Ikonenverehrung als $\tau\iota\nu\epsilon\varsigma\ \tau\omicron\nu\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\delta\alpha\ \acute{\alpha}\sigma\pi\alpha\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\iota\ \kappa\lambda\eta\rho\omicron\nu!$ Zur Judenpolemik vgl. jetzt auch Varia VI. Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert nebst einer Untersuchung zu Anastasios dem Perser von P. Speck, Bonn 1997 (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 15); A. Külzer, Disputationes graecae contra Judaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild, Stuttgart – Leipzig 1999.

19 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 208–211, p. 179–181.

rater ließen sich jedoch nicht überzeugen, sondern führten weiterhin Timotheos zur Visite zum Kaiser. Der verabreichte dem Kaiser seine üblichen Zaubermittel. Als dies geschehen war, sah sich der heilige Symeon plötzlich in einer Vision in die Hauptstadt und in den kaiserlichen Palast versetzt. Dort nahm er in Augenschein, was der Jude angerichtet hatte, und tadelte die Berater heftig wegen ihres Frevels. Diese Vision teilte Symeon dem Patriarchen Ioannes mit und schrieb ihm auch, daß der Kaiser mit diesen schändlichen Praktiken, die Gottes Zorn herausfordern, aufhören müsse. Wenn er aber dabei bliebe, so würde folgendes göttliches Urteil über ihn ergehen: 'Ich sah nämlich im Geiste, wie seine Seele auf einem Irrweg war.' Das übermittelte der Patriarch dem Kaiser und der Augusta. Diese jedoch nahmen den Rat des Heiligen nicht ernst, sondern glaubten an die trügerische Erlösung durch den Juden. Doch damit nicht genug, führte Timotheos auch noch eine Bauchrednerin zum Kaiser, damit durch die Täuschung des in der Frau wirkenden Dämons dem Kaiserpaar die Einzelheiten der Krankheit offenbart würden. Nachdem dies geschehen war, sah sich Symeon erneut in einer Vision im Palast. Er war zusammen mit dem Kaiser in einem der Säle, als sich die Himmel öffneten und die göttliche Macht herabfuhr und dem Kaiser das kaiserliche Gewand auszog und ihm das Diadem vom Haupt nahm und zu ihm sagte: 'Sei nun also allen Menschen eine Lehre, da du nicht auf die Hilfe Gottes vertraut, sondern dich der Täuschung der Dämonen ausgeliefert hast.' Diese Offenbarung teilte Symeon dem Patriarchen Ioannes brieflich mit und bat ihn außerdem darum, fortan nicht mehr in dieser Sache behelligt zu werden. Nach wenigen Tagen verlor der Kaiser den Verstand und mußte von seinen Dienern bis zu seinem baldigen Ende im Palast versteckt gehalten werden²⁰.

In der Vita des Ioannes Psichaïtes wird der ikonoklastische Patriarch Ioannes Grammatikos²¹, der tatsächliche ideologische Gegner des Heiligen, als „Magier“ und Sklave sinnlicher Genüsse gezeichnet²². Im Verlaufe der ikonoklastischen Kontroverse hatte der Patriarch den Abt des Psychaklosters festsetzen lassen, um ihn zur Annahme des Verbots der Ikonenverehrung zu zwingen. In der Vita wird dies folgendermaßen dargestellt: „Mitten auf die Bühne sprang nun aber der Vorläufer des Antichrist, der in seinen magischen Erfindungen die Verfehlungen des Iannes in den Schatten stellte und die freche Unverschämtheit

20 An dieser Episode läßt sich recht gut, die (auch ökonomische) Konkurrenz zwischen dem Ärztestand und den heiligen Heilern greifen, die sonst vor allem im Zusammenhang mit Heilungswundern zu Tage tritt. S. dazu noch unten S. 228–244.

21 Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 7, p. 117f. – Ioannes Grammatikos war Patriarch von Konstantinopel 837–843 und einer der theologischen Wegbereiter des zweiten Ikonoklasmas; vgl. R.-J. Lillie, Ioannes VII. Grammatikos (21. Januar 837 – 4. März 843), in: Patriarchen 169–182; PMBZ: # 3199; Pratsch, Theodoros 203–231, bes. 211f.

22 Vgl. Abrahamse, Magic 7f.; Lemerle, Humanism 154–168.

von Hunden übertraf. Dieser machte sich nun zusammen mit seinen Gefährten anheischig, den Heiligen zu überzeugen, wenn er über diesen die Oberhand gewinnen sollte. Der Zauberer (γότης) ergriff diesen nun und sperrte ihn in ein höher gelegenes Zimmer, in dem unten, zu ebener Erde ein Feuer brannte, das seinen Zwecken dienen sollte. Er glaubte nämlich, den Heiligen durch die Qualen des Hungers und des beißenden Rauchs auf seine Seite ziehen zu können. Der Fleischliebende (φιλόσαρκος) wußte nämlich nicht, daß diesem das Streben nach Fleischlosigkeit und Blutlosigkeit ganz und gar vertraut war, sondern versuchte, indem er von sich selbst ausging und den Gerechten mit sich selbst verglich, diesen durch diese Dinge zum Verstoß gegen die Gesetze zu verleiten. Er, der unersättlich war im Verzehr von Schweinefleisch, der sich nächtens den Bauch vollschlug und tagsüber so tat, als ob er genügsam wäre, der bedingungslose Sklave des Magens, für den er alles machte und tat und sogar eine feindliche Lehre annahm, der wegen seines Magens die Gottlosigkeit sich zu eigen machte und nichts für würdiger hielt als seinen Magen.“ Hier wird also der reale ideologische Gegner des Heiligen in den Topos des Gegenspielers als Magier gekleidet. Überdies wird ihm Völlerei unterstellt und damit ein noch stärkerer Kontrast zum Heiligen aufgebaut.

Züge des hinterhältigen und ruchlosen Magiers, der dem Heiligen sogar nach dem Leben trachtet, werden auch dem Patriarchen Photios, dem Konkurrenten des Patriarchen Ignatios um den Thron von Konstantinopel in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts, an einer Stelle der Darstellung der Vita des Ignatios (BHG 817) beigegeben²³. So soll er den Kaiser Basileios I. durch ταῖς γοητείαις τῶν λόγων καὶ αἰμυλίαις τῶν τρόπων für sich eingenommen haben. Ferner wird dort behauptet, Photios sei vom gleichen Schlag gewesen wie sein Schüler Theodoros Santabarenos, und dieser habe mantische und magische Praktiken, Traumdeutung, also dämonische Künste, und Psychologie betrieben (μαντικῆς δέ, μᾶλλον δὲ μαγικῆς, φασί, καὶ ὄνειροκριτικῆς, ἧτοι δαιμονιώδους σοφίας καὶ ψυχικῆς μετεσχηκότα)²⁴.

§ 2. Abgefallener Schüler bzw. verräterischer Jünger

Diese Figur entstammt dem direkten Umfeld des Heiligen. Er ist dessen Schüler und Vertrauter, wirkt aber gegen seinen Lehrer und Meister und verrät diesen²⁵. Das wohl bekannteste Beispiel für diese Gegenspielerfigur dürfte Judas Iskariot aus der Überlieferung des NT sein. In der Regel – wenn er nicht von der heiligen Einfalt verblendet ist – weiß der Heilige zwar um den künftigen Verrat des

23 Vita Ignatii (BHG 817) 568C-D; vgl. dazu Abrahamse, Magic 9.

Jüngers, er vereitelt ihn jedoch nicht, sondern nimmt ihn auf sich²⁶. Auch dies ist in den Evangelien vorgeprägt, wo Jesus den Verrat des Judas ja ebenfalls voraussieht²⁷.

Die relativ groß angelegte Figur des Gegenspielers Gurias²⁸ in der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) trägt unter anderem auch Züge des verräterischen Jüngers²⁹: Gurias gab vor, ein Jünger des Ioannikios werden zu wollen (ὡς δῆθεν μαθητεύσων), der diesen auch bei sich aufnahm, obwohl er dessen böse Absichten durchschaute (δέχεται αὐτὸν δῆθεν ὡς εἰς μαθητείαν καὶ τὴν τοῦ ὑπουργοῦ τάξιν ἐγγχειρίζει αὐτῷ). Aber Ioannikios vertraute auf die unbezwingliche Stärke Gottes. Als Gurias dann eine Zeitlang als Schüler und Diener des

24 Weitere Beispiele: Vita Irenae Chrysobalanton (BHG 952) cap. 13, p. 52, 6 – 64,9 (ein μάγος peinigt eine Nonne aus Kappadokien mit dem Dämon der Begierde, die dann von Eirene geheilt wird), vgl. dazu Abrahamse, *Magic* 13f.; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 55–56, col. 300C–301C (ein „Heilungswettbewerb“ ähnlich wie in der Vita Symeons, des jüngeren Styliten; Gegenspieler ist der häretische – ikonoklastische – Metropolit von Smyrna), vgl. dazu auch Pratsch, Theodoros 260f.; Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 127,38 – 128,56, p. 61f.; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 30, p. 106 (γοητικὴ μαγανεία); Vita Basilii iun. (BHG 263) cap. 44–45, p. 29B-D (Magierin, wird eigentlich von Christus besiegt, Basileios spielt nur eine Nebenrolle); Vita Andreae Sali (BHG 115z) cap. 35, p. 170,2425 – 184,2647 (der Magier Bigrinos), vgl. dazu Abrahamse, *Magic* 11f.; Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 43, p. XXVI (Anthimos); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 74–93, p. 100–128 (Stephanos, Metropolit von Nikomedeia und Synkellos); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 86–91, p. 93–97 (Archisynagogos der Juden); Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 37–38, p. 32–34 (Theodotos); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 28, p. 703B-D (Magierin, postum). – Vgl. auch Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 1, p. 5,28–32 (Darstellung des Theodoros Santabarenos als Magier, hier aber nicht Gegenspieler des Hl., sondern des Kaisers); Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 47, p. 30,15–29 (Ioannes Grammatikos, der Magomantis).

25 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 43f.; Scheibelreiter, *Gegner* 66–68.

26 Zur Verwendung dieses Topos auch bei den Rhetoren der Spätantike vgl. etwa Libanios, oratio 59, § 241: Konstantin der Große weiß, daß die Perser Krieg gegen ihn führen wollen, aber er gibt ihnen trotzdem das von ihnen geforderte Eisenerz, denn „der Glanz der Unterlegenen trägt nämlich zum Ruhm der Sieger bei“. Vgl. dazu auch W. Portmann, in: Libanios, *Kaiserreden*, eingel., übers. u. komm. von G. Fatouros – T. Krischer – W. Portmann, Stuttgart 2002 (Bibliothek der Griechischen Literatur 58), 72 Anm. 74 (Euseb, Vita Constantini 4,8 erwähnt keine Eisenlieferungen).

27 Vgl. Mt 26–27. „Wahrlich ich sage euch: Einer unter euch wird mich verraten“ (Mt 26. 21). „Da antwortete Judas, der ihn verriet, und sprach: Bin ich's Rabbi? Er sprach zu ihm: Du sagst es.“ (Mt 26. 25).

28 Vgl. Abrahamse, *Magic* 10f.

29 Vgl. Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 20–22, p. 395A–396C. Vgl. auch die stark gekürzte Fassung der Gurias-Episode in der späteren Ioannikiosvita: Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 18f., p. 350C–351B. Zur Figur des Gurias s. bereits oben in diesem Kapitel. Die Figur des Gurias in dieser Vita stellt also eine Mischung aus den Figuren des „Magiers“ und des „abgefällenen Schülers“ dar.

Ioannikios wirkte, unternahm er zwei verschiedene Versuche, Ioannikios zu ängstigen und sogar zu töten. Zunächst entsandte er ein dämonisches Heer, nämlich Dämonen in Gestalt von bewaffneten Soldaten, das Ioannikios aber durch das Zeichen des Kreuzes und das Singen von Psalmen vertreiben konnte. Anschließend versuchte er, Ioannikios durch einen vergifteten Trank aus Milch und Honig ums Leben zu bringen. Ioannikios erschien jedoch in einer Vision der heilige Eustathios Stratelates und gab ihm ein Gegengift. Ioannikios trank dieses und wurde gerettet. Nachdem Ioannikios den Gurias derart beschämt hatte, vertrieb er ihn.

Zur Form des verräterischen Jüngers ist auch Angulas zu rechnen, der Gegenspieler des Heiligen aus der Vita Symeons, des jüngeren Styliten (BHG 1689). Dieser Jünger Symeons (εἷς τῶν ἀδελφῶν) taucht an verschiedenen Stellen der Vita auf³⁰ und wird als disziplineloser und provokanter Mönch gezeichnet, der Gott lästert und deswegen von Symeon mehrmals zurechtgewiesen wird. Nicht lange vor seinem Tod gibt Symeon in Gegenwart von zwei anderen Mönchen, nämlich Antonios und Gregorios, eine Prophezeiung hinsichtlich des Angulas ab, in der er voraussagt, dieser werde der Mönchsgemeinschaft nach seinem Tode zum Verräter und Judas werden³¹.

In der Vita Stephanos' des Jüngeren wird ein Mönch und Jünger des Stephanos namens Sergios von dem Patrikos Kallistos bestochen, damit er verschiedene Aktivitäten gegen seinen Lehrer entfaltet³². Das Vorbild des Judas wird dort ausdrücklich genannt: „Jener Schlechteste nun, der zu Unrecht Bester (Kallistos) hieß, nahm einen der Jünger des Heiligen beiseite, gab diesem ein Goldstück, stellte ihm ein weiteres in Aussicht und brachte somit jenen Elenden dazu, zu einem zweiten Judas zu werden und sich gegen seinen Lehrer zu rüsten.“ Sergios verbündete sich nun mit einem Steuereinnahmer namens Aulikalamos. Die beiden stellten eine verleumderische Schrift gegen Stephanos zusammen, in der sie folgendes behaupteten: Stephanos gedenke des Kaisers nicht in der Liturgie, weil er ihn für einen Häretiker halte. Außerdem habe er eine Frau von vornehmer Herkunft hörig gemacht. Er habe sie geschoren und in das untere Kloster³³ gegeben. Nachts stiege sie zu ihm hinauf auf den Berg zur sündigen Umarmung. Dieses Schreiben schickten sie dann an den Kaiser. Außerdem brachten Sergios und Aulikalamos die Dienerin der genannten Frau durch Versprechungen dazu, gegen ihre Herrin und den Heiligen auszusagen. Diese An-

30 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 123, p. 103f.; cap. 128, p. 116; cap. 168, p. 150f.; cap. 240, p. 216.

31 Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689) cap. 240,13f., p. 216: οὗτος γενήσεται προδότης καὶ Ἰούδας τοῦ τόπου τούτου.

32 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 32, p. 131f.

33 Gemeint ist das Trichinaria-Kloster, ein Frauenkloster am Fuße des Auxentiosberges.

schuldigungen lieferten den Anlaß für kaiserliche Maßnahmen gegen Stephanos. Dies führt uns zur dritten Form des Gegenspielers³⁴:

§ 3. Weltlicher Machthaber bzw. Kaiser

Die Figur des Gegenspielers als weltlicher Machthaber bzw. Kaiser geht zurück auf die Figur des weltlichen Verfolgers (des römischen Statthalters, Offiziers oder Kaisers) aus den Märtyrerakten der Verfolgungszeit, die wohl in diesem Punkt den späteren byzantinischen Heiligenviten als Vorbild dienen³⁵. Auch in der urchristlichen Überlieferung ist die Figur weit verbreitet. Das Vorbild des Pontius Pilatus aus den Evangelien dürfte ebenso eine Rolle spielen wie die zahlreichen weltlichen Machthaber als Gegenspieler in der Apostelgeschichte (und in den apokryphen Apostelakten³⁶). Im Unterschied zu den Märtyrerakten bringt der weltliche Machthaber bzw. Kaiser als Gegenspieler in den Heiligenviten den Heiligen im allgemeinen nicht zu Tode, aber es werden verschiedene Aspekte eines Glaubensprozesses durchgespielt: Der weltliche Machthaber bzw. Kaiser verhört den Heiligen, er gerät über dessen Bekenntnis in Zorn und bestraft ihn möglicherweise. Die Strafe besteht üblicherweise in Haft, Verbannung oder körperlicher Züchtigung. In diesem Punkt läßt sich der weltliche Machthaber bzw. Kaiser als Gegenspieler nur unscharf von der Darstellung des weltlichen Machthabers bzw. Kaisers im Rahmen des Bekenntnisses lösen³⁷.

Eine regelrechte Disputation über Glaubensfragen – nämlich über die Frage der Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung – mit dem Kaiser als Gegenspieler findet sich in der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335). Der Patriarch trägt dort zunächst in einer sehr langen und dramatisch gestalteten Passage gegenüber dem Kaiser (Leon V.) seine Argumente für die Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung vor³⁸. Dann werden die Bischöfe hereinggerufen, die ebenfalls in ei-

34 Weitere Beispiele für den „verräterischen Jünger“ als Gegenspieler: Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 18, p. 110; cap. 47, p. 147f. (Stephanos, ein weiterer „verräterischer Jünger“ des Vitenhelden, seine Figur bleibt jedoch schemenhaft und wird nicht weiter ausgebaut, zu ihm vgl. PMBZ: # 6987); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 125,11 – 127,37, p. 60f.; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 55–85, p. 212–246 (Sabino und Kriskentios); Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 7, p. 43,19 – 45,13 (Lampudios, kein echter Jünger, aber doch ein Verräter); Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 6–10, p. 45,24 – 49,5 (kein Jünger, sondern der Lehrmeister, also auch ein Vertrauter); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 57, p. 527D-F.

35 S. dazu auch unten, Kap. 14, § 1: „Martyrion“, S. 300–303.

36 Vgl. hierzu LThK 1 (1993) 863f.

37 Vgl. zu diesen Problemen noch unten Kap. 14: „Martyrion, Homologia und Askese“, S. 298–317. Vgl. auch Scheibelreiter, *Gegner* 53–55. 60–66. 70f.

ner längeren Rede für die Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung eintreten³⁹. Schließlich muß der Kaiser erkennen, daß er in dieser Disputation unterlegen ist. Er läßt nun die Bischöfe zusammen mit ihrem geistlichen Führer Nikephoros unter Drohungen aus dem kaiserlichen Palast werfen⁴⁰.

Auf dieselbe historische Situation bezieht sich die Darstellung der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365)⁴¹. Unter wüsten Beschimpfungen wird dort der ikonoklastische Kaiser Leon V. als Gegenspieler eingeführt. Dieser habe die Ikonenverehrung verboten. Als ihm vom Patriarchen, vor allem aber vom geistlichen Vater des Nikolaos, nämlich Theodoros Studites, in dieser Sache widersprochen worden sei, habe er diese Kleriker verbannt, so auch den Jünger des Theodoros und wahrhaftigen Vorkämpfer und Bekenner, den Vater Nikolaos. In dieser Darstellung bleibt also der Protagonist der Vita, Nikolaos, aus Gründen der Bescheidenheit ein wenig im Schatten seines großen Lehrers Theodoros Studites.

Theodoros Studites selbst befand sich im Laufe seines Lebens mehrfach in Auseinandersetzungen mit dem Kaiser⁴² und wurde des öfteren auf dessen Befehl hin bestraft. Diese Auseinandersetzungen und Bestrafungen lieferten dem Verfasser der ältesten Vita, dem Mönch Michael, jedesmal die Gelegenheit, den Kaiser oder einen anderen Vertreter der weltlichen Macht im Rahmen der Vita zur Gegenspielerfigur aufzubauen. So ging es im Jahre 796 um die zweite Eheschließung des Kaisers Konstantin VI. mit Theodote, einer Cousine des Theodoros, die von diesem nicht gebilligt wurde. In diesem Zusammenhang findet sich folgende Darstellung des Kaisers als Gegenspieler⁴³: Der Kaiser habe anfangs gehofft, Theodoros und Platon (den Onkel und geistlichen Vater des Theodoros) zur Anerkennung seiner zweiten Ehe bewegen zu können, weil ja seine zweite Frau deren Verwandte war. Deshalb habe er Theodote zunächst gebeten, ihren Verwandten Gold zu schicken. Als er bemerkt habe, daß er damit nichts erreichte, habe er auf andere Weise die Auseinandersetzung mit Theodoros und Platon betrieben. Er habe einen Besuch der natürlichen Heilquellen in Prusa unternommen in dem Glauben, daß die beiden, deren Kloster ganz in der Nähe lag, nun zu ihm eilen würden, um ihm ihre Verehrung zu erweisen. Als Theodoros und Platon jedoch nicht erschienen, „wütete er im Geiste und kehrte, so schnell es ging, in den Palast zurück, heftig schnaubend vor Zorn auf die Un-

38 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 169,21 – 186,4; s. dazu auch Th. Pratsch, Nikephoros I. (12. April 806 – 13. oder 20. März 815), in: Patriarchen 135f.

39 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 186,5 – 188,22.

40 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 188,22 – 189,5.

41 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 877B–881A, Verbannung in 881A.

42 Vgl. dazu Pratsch, Theodoros, bes. 83–114. 147–178. 203–261.

43 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 15, col. 253B-C; vgl. dazu Pratsch, Theodoros 93.

schuldigen.“ Der Kaiser versucht also in dieser Darstellung mit Bestechung und List, den rechten Glauben des Heiligen zu prüfen. Im Anschluß läßt er ihn bestrafen.

In der Darstellung der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) sind ebenfalls, allerdings ganz andere, historische Hintergründe mit dem Topos des kaiserlichen Gegenspielers verwoben: Kaiser Nikephoros ließ nämlich nach der Niederschlagung der Revolte des Bardas Turkos die Bischöfe Euthymios von Sardeis, Theophylaktos von Nikomedeia und Eudoxios von Amorion als vermeintliche Unterstützer des aufständischen Bardas absetzen und auf die Insel Pantellaria verbannen. In der Vita wird dies folgendermaßen dargestellt⁴⁴: „Zu jener Zeit nun ereignete sich und nahm seinen Ausgang der rebellische Aufstand des Bardanes⁴⁵ Turkos. Der Selige (sc. Euthymios) nun war zusammen mit vielen anderen eingeschlossen in den Gebieten, in denen jene Erhebung sich zutrug. Nach der Niederwerfung des Rebellen wurde er zusammen mit dem Bischof von Nikomedeia und Bekenner, Theophylaktos meine ich, den dreimal seligen, und Eudoxios, dem Metropoliten von Amorion, vom regierenden Kaiser Nikephoros nach Pantellaria in den Westen in die Verbannung geschickt. Dieser glaubte, damit den Frevel wider die Kaiserherrschaft zu vergelten, da diese verhöhnt worden war durch die Ausrufung des Bardas, des Aufrührers (zum Kaiser). Dies geschah jedoch eher aus einem verborgenen und den Verständigen wahrhaftiger erscheinenden Grund, nämlich wegen der (zur Nonne) geschorenen und mit Christus vermählten, sehr schönen jungen Frau, die er liebte, wie man sich erzählt, und derer er durch diesen (sc. Euthymios) beraubt worden war.“ Von der jungen Frau war kurz zuvor in der Vita (cap. 4) berichtet worden, daß Euthymios sie zur Nonne geweiht hatte. Man kann an diesem Beispiel gut erkennen, wie auf der Grundlage historischer Ereignisse und unter Zuhilfenahme von Gerüchten und Klatsch der Topos des willkürlich handelnden und von niederen Interessen geleiteten Kaisers als Gegenspieler gestaltet wird⁴⁶.

§ 4. Sonstige Gegenspieler

Mehrere kleinere Gegenspielerfiguren finden sich etwa in der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711). An einer Stelle⁴⁷ etwa heißt es über den Abt des Klosters, in das Gregorios eingetreten war, wie folgt: „Da aber der Abt des Klosters sich gleichgültig unter die Ketzerischen (sc. Häretiker) mischte und sich auf ihren Greuel und auf die Gemeinschaft mit ihnen einließ, tadelte Gregorios

44 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 5,67-76, p. 25–27.

45 Die Vita hat „Bardanos“, s. dazu PMBZ: # 766 (Bardanes Turkos).

gleichsam als Aufseher des Aufsehers ohne Zurückhaltung unter den Augen der frommen Versammlung der Brüder das verhängnisvolle Wirken des Hirts und schalt ihn, er habe sein Amt dem englischen (sc. engelhaften) Gelübde unwürdig verwaltet. Von glühendem Zorn und unbeherrschter Wut erfüllt drohte dieser, den Heiligen der Prügelstrafe zu unterziehen. Das setzte er auch öffentlich ins Werk, da er die Angelegenheit für eine entehrende Tat hielt. Nachdem der Heilige aber die Wolken von Schlägen entgegengenommen hatte, als brächten sie himmlischen Tau hervor, verließ er jenes Kloster und begab sich, durch die Schläge blaurot unterlaufen, zu einem gewissen Symeon, der ihm durch Verwandtschaft mütterlicherseits und durch aufrichtige Gesinnung nahestand. Ihn hatten die zur Dekapolis gehörenden Klöster damals zum Archimandriten. Diesem berichtete er, was ihm von jenem unerbittlichen Abt angetan worden war, ließ sich von ihm in der apostolischen Lebensweise und Regel unterweisen und widmete sich jeglichem Inbild der Tugend, so daß er von allen als ehrwürdig erachtet wurde. Da er sich die hohe Demut angelegen sein ließ, dauerte es nicht lange, bis er in der Nachahmung des göttlichen Gehorsams das Herrlichste zusammmentrug.“

An einer anderen Stelle wird der Heilige etwa von einem Jüngling überfallen und geschlagen⁴⁸: „Dort (sc. in Ainos) kam ihm wie von ungefähr ein Jüngling entgegen, sprang, vom zornigen Ansturm des Dämons gepackt, vom Pferd, auf dem er gesessen hatte, und begann, mit einem Knüppel bewaffnet, den Heiligen zu schlagen und ihn einen Verräter zu nennen. All das tat er ohne jeden Grund. Von den Schlägen wie von einem Schneesturm getroffen, erduldeten jener die Hiebe wie der erste Märtyrer Stephanos und vergalt dem Schläger mit Gebeten. Der kam endlich mit Mühe aus dem Rausch des Zorns zu sich und

46 Weitere Beispiele für den weltlichen Machthaber bzw. Kaiser als Gegenspieler: Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 6, p. 113: Kaiser/Häretiker; Vita Ignatii (BHG 817) coll. 517C–520C: kaiserliche Würdenträger; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 35,58–137, p. 118–124: Ioannes Aratos, ein Edelmann in Sparta; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 40, col. 292C – 293A: Anastasios Martinakios, kaiserlicher Beauftragter; Vita Platonis (BHG 1553) cap. 36–37, col. 840B–C; Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 5, p. 31,27 – 33,4; cap. 7, p. 43,17 – 45,13: Stylianos Zautzes; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 86–91, p. 93–96: Archidikastes; Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 10–20, p. 48,19 – 55,11: arab. Machthaber Leithi und Muhammad; Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 76, p. 63f.: Protiktor Theodosios; Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 13–19, p. 317–319: einer der Megistanes bzw. Angelos, Bote des Kaisers (auch als γόνης bezeichnet in cap. 19, p. 319); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 56, p. 527A–D: Proteuon; Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 30–40, p. 129–141: Patrikios Kallistos, Kaiser Konstantin V. u. a.; Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 15–16, col. 453B–456C: Kaiser Leon III.

47 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 5, p. 66–68. – Übers. von M. Chronz.

48 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 20, p. 84–86. – Übers. von M. Chronz.

fragte den Heiligen: ‘Wer bist du und welchem Glauben gehörst du an?’ Er aber sagte: ‘Ich bin ein Christ, stamme von ebensolchen ab und halte mich an den rechten Glauben.’ Als der Jüngling das gehört hatte, legte er die wilde Art ab, flehte den Heiligen an und bat um Vergebung für sein Vergehen.“

Auch einigen slawischen Räubern scheint in dieser Vita eine Gegenspielerfunktion zuzukommen. Auch diese bedrohlichen Gestalten werden von Gregorios besiegt⁴⁹: „(Sc. der Heilige) gelangte an einen Fluß, an dem er auf slawische Räuber stieß, die auf einem Kahn an den Ufern des Flusses entlangfuhren und die Schiffe, die ihnen in den Weg kamen, ausraubten. Als der Heilige sie erblickte, kam er mit ihnen zusammen und setzte sich zu ihnen, ohne von der geringsten Überraschung ergriffen zu werden. Jene aber erachteten die Kühnheit des Mannes für ein Wunder, gaben einander Zeichen und sagten: ‘Wer ist das, der ohne einen Anflug von Feigheit in seinem Gesicht und ohne Rücksicht auf unsere Untaten solchen Freimut aufbringt, daß er sogar die Tollkühnheit hat, uns Gesellschaft zu leisten? Offensichtlich will er über den Fluß setzen.’ Sie ruderten ihn also über den Fluß, zeigten ihm den Weg, den er gehen mußte, und ließen ihn unbehelligt und unverseht ziehen.“

Die Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) enthält ebenfalls mehrere, kleinere Gegenspielerfiguren⁵⁰. Als es um die Wahl des Gregorios zum Bischof von Agrigent geht⁵¹, tauchen zwei Kandidaten namens Sabinos und Kriskentinos auf, die von ihren Anhängern in ungehöriger Weise, nämlich zu ehrgeizig, vertreten werden. Schließlich wird dem Papst jedoch in einer Vision enthüllt, daß Gregorios der geeignete Mann für das Amt wäre. Sabinos und Kriskentios tauchen dann später an anderer Stelle der Vita wieder auf, wo noch weitere Gegenspieler des Heiligen ins Feld geführt werden⁵²: Durch die Anregung des Teufels taten sich die ehemals konkurrierenden Sabinos und Kriskentios nun zusammen und beschlossen, gegen Gregorios vorzugehen. Zu diesem Zwecke sammelten sie Anhänger, die natürlich unwissend und ungebildet waren. Sie wollten Gregorios aus der Stadt vertreiben und einen Häretiker namens Leukios zum Bischof von Agrigent machen. Daher bestachen sie die Dirne Euodia, damit sie aussage, daß Gregorios mit ihr eine Nacht verbracht habe. Diese Verschwörung wurde nun auch so ins Werk gesetzt, scheiterte aber natürlich, weil sich insbesondere bei Kriskentios die teuflische Beeinflussung offenbarte.

Auch in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) finden sich mehrere kleinere Gegenspielerfiguren: Zunächst tritt der Teufel selbst (ἐχθρός) als Ge-

49 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 21, p. 86. – Übers. von M. Chronz.

50 Vgl. dazu Berger, Gregorios 369.

51 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 38–39, p. 190–192.

52 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 55–59, p. 212–216.

genspieler auf⁵³. Als Georgios noch ein kleines Kind von drei Jahren und noch verwundbar und nicht wehrhaft war, versuchte der Teufel, den Heiligen zu verletzen oder gar zu töten, um ihn nicht zur Entfaltung kommen zu lassen. Er warf den Dreijährigen ins Feuer und verbrannte ihm so die Hände und Füße. Weiterhin taucht in der Vita ein (nicht namentlich genannter) Mitbewerber um den Bischofsstuhl von Amastris auf⁵⁴. Dieser sei der Kandidat des Kaisers gewesen, während Georgios der Kandidat des Patriarchen Tarasios gewesen sei. Vor der gesamten herbeigerufenen Hierarchie und vor dem Kaiser wurden die beiden Kandidaten nun einer Befragung und Prüfung unterzogen. Dabei zeigte sich, daß „Gold Gold ist und um vieles strahlender und wertvoller als Blei“. Einstimmig habe man sich daher für Georgios ausgesprochen, der anschließend zum Bischof von Amastris geweiht und in sein Bistum entlassen wurde. Ferner wird in der Darstellung dieser Vita ein weiterer Gegenspieler gezeichnet⁵⁵: Der Metropolit von Gangra erlaubte es sich eines Tages, als sich Georgios, dem Gehorsam folgend, zu einem Besuch in Gangra aufhielt, diesen nicht zu empfangen. In den Augen des Verfassers disqualifiziert dies natürlich den Bischof von Gangra, der die Heiligkeit des Georgios eben nicht erkannt hat, und macht ihn zu einem Gegner des Heiligen. Schließlich erscheint noch ein Vertreter der weltlichen Macht, nämlich ein Mann aus dem Gefolge des Strategos in Trapezunt, als Gegenspieler des Heiligen⁵⁶. Als Georgios nämlich in Trapezunt versuchte, einige zu Unrecht verurteilte Kaufleute aus Amastris vor dem Schwert zu retten, setzte sich dieser Mann für die Hinrichtung der Gefangenen ein und fand zunächst auch Gehör. Später konnte Georgios den Strategos überzeugen und die Gefangenen befreien. Wahrscheinlich liegen all den kleineren Gegenspielerfiguren in dieser Vita im Kern historische Ereignisse zugrunde⁵⁷.

53 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 7, p. 12–14.

54 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 19, p. 30f.

55 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 21, p. 33f.

56 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 29, p. 45f.

57 Weitere Beispiele: Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 7, p. 29–31 (ein Verleumder, der unklare Anschuldigungen vorbringt); Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 12, p. 852F – 853 (räuberische Hirten, die sein Blut vergießen wollen); Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 23–25, p. 634E – 635A (wird aufgrund von Verleumdung vom eigenen Abt inhaftiert); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 37,1–23, p. 145 (Bischöfe und Äbte, die Petros der Magie bezichtigen); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 22, p. 90–92 (Seeleute mit kriminellen Neigungen).

Kapitel 10: Hirte und Lehrer (poimen kai didaskalos – pastor et doctor)

Nach Eph 4. 11–12 („Und Er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern, daß die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amts, dadurch der Leib Christi erbauet werde“) strebten die byzantinischen Kleriker und Mönche im allgemeinen danach, den Rang eines „Hirten und Lehrers“ zu erlangen¹. Der Nachweis, daß dieses Ziel erreicht wurde, hatte in der Heiligenvita zu erfolgen.

Nach der Darstellung der Viten hat der Heilige an einem bestimmten Punkt seines Lebens – in den meisten Fällen etwas später, nach den unruhigen Lehr- und Wanderjahren², bisweilen aber auch schon in vergleichsweise jüngerem Alter – einen Grad an Heiligkeit erreicht, der ihn nun befähigte, gleichsam in die Welt zu wirken³. Für die Zeitgenossen manifestierte sich diese Heiligkeit vor allem an äußerlich erkennbaren Anzeichen von Wissen, Herzens- bzw. Seelenkenntnis, innerer Ruhe und Ausgeglichenheit, göttlicher Inspiration, charismatischer Persönlichkeit, asketischer und frommer Lebensführung, seherischen, heilerischen und allgemein wundertätigen Gaben und anderem mehr. Der Heilige zeigt nun alle Anzeichen eines gereiften Menschen, der seinen eigenen Kampf gegen die Sünde und gegen die Mächte der Finsternis siegreich bestanden hat, und daher in der Lage ist, von seinen eigenen göttlichen Gaben auch den anderen, weniger gefestigten und daher gefährdeten Menschen abzugeben.

In dieser Darstellung kommen nun Menschen von überallher, häufiger aus der unmittelbaren Umgebung, bisweilen aber auch aus weiter entfernten Orten, zu dem Heiligen und suchen Rat, Trost, Hilfe sowie die Heilung körperlicher und seelischer Krankheiten und Gebrechen⁴. Einige jüngere Männer suchen seine Nähe, möchten ihm dienen und von ihm lernen (§ 1. Jünger und Schüler).

1 Sie strebten außerdem danach, den Rang eines Wundertäters oder Propheten zu erlangen, vgl. I Kor 12. 28 und s. unten Kap. 13: „Wunder“, S. 225–297. Vgl. Anderson, *Saint* 73–85. 102–119; Bieler, *Theios aner* I, 97–134; Lietzmann, *Alte Kirche* IV 154f. [1146f.].

2 Vgl. Malamut, *Route* 191f.

3 Vgl. Caner, *Monks* 244.

4 Vgl. Rousseau, *Antony* 89–109, zum Vorbild des hl. Antonios als Lehrer, aber auch schon Jesus und die heidnischen Philosophen, vgl. Bieler, *Theios aner* I, 97–122.

Durch seinen guten Ruf und seine Ausstrahlung gewinnt der Heilige aber auch die Gunst von mächtigen, wohlhabenden und einflußreichen Persönlichkeiten, die er zu frommen und wohltätigen Werken veranlaßt (§ 2. Gönner und Unterstützer). Wird die Zahl seiner Jünger zu groß, muß der Heilige für eine entsprechende Infrastruktur sorgen, er baut dann, etwa mit Hilfe eines Gönners, eine Kirche und gründet ein Kloster (§ 3. Kirchenbau und Klostergründungen)⁵. Innerhalb von Kirche und Kloster muß er nun wiederum administrative Strukturen einrichten: Er setzt einige seiner Jünger in Klosterämter ein und weiht andere zu Diakonen und Priestern. Neuankömmlinge schert und weiht er zu Mönchen; Frauen schert und weiht er zu Nonnen (§ 4. Amtseinsetzungen und Weihen). Den Mönchen seines Klosters, aber auch allgemein der christlichen Gemeinde gibt er Antworten auf drängende Fragen, er nimmt Unterweisungen vor und fällt Entscheidungen und Urteile (§ 5. Unterweisungen und Urteile⁶). Schließlich fällt in diese Lebensphase des Heiligen auch eine Klimax seiner wunderwirkenden Tätigkeit: Er bewirkt Heilungen und andere Wunder und gibt Prophezeiungen ab⁷.

In der Darstellung der Viten nimmt der Heilige also auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung – und zwar unabhängig davon, ob er zum Bischof ernannt worden war oder nicht – die bischöflichen Amtsvollmachten wahr: Er besitzt Weihegewalt, Lehrgewalt und Rechtsgewalt! Nach dem Verständnis der Viten ist der Heilige für die Mönche seines Klosters oder auch mehrerer seiner Klöster, aber auch für diejenigen Laien, die sich seiner Gewalt unterstellen, der Aufseher (Episkopos) und oberste Priester (Archiereus)⁸. Eine bündige Zusammenfassung dieser bischöflichen Vollmachten des Heiligen (Lehr-, Weihe- und Rechtsvollmacht) findet sich in der Darstellung der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67)⁹: „Der Selige predigte in gewohnter Weise, erleuchtete alle und unterrichtete sie. Er führte sie zum rechten Glauben und entfernte jedes Hindernis aus ihrer Mitte. Er baute viele Kirchen auf der ganzen Insel (sc. Kreta) und setzte Priester, Diakone, Kirchendiener und die übrigen kirchlichen Ämter ein. Er

5 Vgl. dazu Hinterberger, *Autobiographische Traditionen* 223–228; Cunningham, *Life* 26. 28f.; Malamut, *Route* 191f.

6 Vgl. auch Bieler, *Theios aner* I, 97–122.

7 Vgl. dazu unten Kap. 13: „Wunder“, S. 225–297.

8 Vgl. Onasch, *Ostkirche* 62–64 s. v. „Bischof“.

9 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 21,1-9, p. 86: καὶ τὰ εἰωθότα κηρύξας καὶ πάντας φωτίσας καὶ διδάξας καὶ πρὸς τὴν ἀληθῆ πίστιν χειραγωγήσας καὶ ἅπαν σκῶλον ἐκ μέσου θέμενος, ἐκκλησίας τε δειμάμενος ἐν ὅλῃ τῇ νήσῳ οὐκ ὀλίγας καὶ ἱερεῖς καὶ διακόνους καὶ νεωκόρους καὶ τὴν ἄλλην τάξιν πᾶσαν ἐγκαταστήσας καὶ ῥυθμίσας καὶ ὡς δεῖ βιοῦν ἐπισκῆψας ἐφ’ ὅλοις τε πέντε ἔτεσι καλῶς διαθέμενος ὅσα κατ’ ἔφεσιν αὐτῷ ὑπῆρχεν, ὡς μηδένα τῶν Κρητῶν καταλείψαι ἀσυντελῆ τοῦ καλοῦ.

brachte ihnen Ordnung bei und unterwies sie in der rechten Lebensführung. Im ganzen fünf Jahre lang regelte er alles vortrefflich nach Wunsch, um einen jeden der Kreter des Guten teilhaftig werden zu lassen.“

§ 1. Jünger und Schüler

Nahezu jeder Heilige hat Jünger und Schüler¹⁰. Bei einem Abt oder Anachoreten sind dies im weiteren Sinne alle seine Mönche oder Anhänger, bei einem Bischof sind dies zuvörderst die Kleriker, aber auch die Laien seines Bistums. Oft aber werden einzelne Schüler oder Gruppen von Schülern besonders herausgehoben.

In der Darstellung der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) wird die Aufnahme und Ausbildung der Schüler Theodoros und Theophanes Graptos durch Michael gewissermaßen musterhaft vorgeführt¹¹: „Nachdem diese Dinge so geschehen waren und unser Vater sich in Askese geübt hatte, wurde ihm von Gott jenes ehrwürdige Geschwisterpaar gesandt, ich rede von Theodoros und Theophanes. Der heilige Theodoros nun war 25 Jahre alt, der fromme Theophanes aber 22. Als unser großer Vater Michael zum Abt der Laura ging und diesem diese Dinge offenbarte, wurde ihm von diesem aufgetragen, die beiden aufzunehmen und in der göttlichen Lebensführung anzuleiten. Nachdem er diese nun gemäß der Order des Abts geschoren und ihnen das engelhaftige Gewand des mönchischen Lebens übergeben hatte, vollführte er mit ihnen die Lobpreisung Gottes und führte sie auf dem Weg der Erlösung als ein guter Lehrer. Er unterrichtete sie in Grammatik, Philosophie und etlichen Bereichen der Poesie, so daß in kurzer Zeit die ganz heiligen Brüder für überaus weise gehalten wurden

10 Im Griechischen gewöhnlich als μαθηταὶ bezeichnet. Vgl. dazu auch Bieler, *Theios aner* I, 122–129.

11 Vita Mich. Synzell. (BHG 1296) cap. 5, p. 52f.: Τούτων δὲ οὕτως γεγονότων καὶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν οὕτως ἀσκουμένου, πέμπονται αὐτῷ παρὰ Θεοῦ ἡ τιμία ξυνωρίς τῶν ἀγαδελφῶν, φημί Θεοδώρου καὶ Θεοφάνους, τοῦ μὲν ἁγίου Θεοδώρου εἴκοσι καὶ πέντε ἔτων ὑπάρχοντος, τοῦ δὲ ὀσίου Θεοφάνους εἴκοσι καὶ δύο. Ἐνεθῶν δὲ ὁ πατήρ ἡμῶν καὶ μέγας Μιχαὴλ πρὸς τὸν τῆς Λαύρας προεστῶτα καὶ ταῦτα δῆλα τούτω πεποιηκῶς προσετάχθη παρ’ αὐτοῦ δέξασθαι τούτους καὶ ὀδηγήσαι ἐν τῇ κατὰ Θεὸν πολιτείᾳ. Ἀποκείρας δὲ τούτους κατὰ τὴν πρόσταξιν τοῦ προεστῶτος καὶ δεδωκῶς αὐτοῖς τὸ ἀγγελικὸν τοῦ μονήρους βίου σχῆμα ἦν σὺν αὐτοῖς ἐκτελῶν τὴν τοῦ Θεοῦ δοξολογίαν, προβιάζων αὐτοὺς ἐν τῇ τῆς σωτηρίας ὁδῷ, ὡς καλὸς παιδοτρίβης, διδάξας αὐτοὺς τὴν τε γραμματικὴν καὶ φιλοσοφίαν καὶ τῶν ποιητικῶν οὐκ ὀλίγα σκέμματα, ὥστε ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ πανσόφους ἀναδειχθῆναι τοὺς πανιέρους ἀγαδελφούς καὶ διαδραμεῖν τὴν φήμην αὐτῶν μέχρι τῶν περάτων τῆς γῆς ἐκείνης, καὶ ἕως αὐτὸν τὸν ἀποστολικὸν θρόνον καλῶς καὶ ὀρθοδόξως διέποντα. Vgl. dazu Sode, *Viten* 158–161.

und ihr Ruhm bis zum Ende des Landes drang und selbst bis zu dem, der den apostolischen Thron (sc. von Jerusalem) in guter und rechtgläubiger Weise innehatte.“

In der Darstellung der Vita des Euthymios des Jüngeren (BHG 665) begleitete ein einziger, auserwählter Schüler namens Georgios den Heiligen auch bei seinen letzten Verrichtungen¹²: Der Heilige kannte den Tag seines eigenen Todes im voraus¹³ und suchte daher Ruhe und Abgeschlossenheit. Nachdem er alles wohl geordnet und mit seinen Mönchen ein letztes Mahl eingenommen hatte, bestieg er heimlich ein Boot und setzte zu der Insel Hiera über. Nur „Georgios, einen Mönch, nahm er als einzigen mit, damit er ihm diene“. Dort also hielt er sich dann auf, bis er am 13. Oktober erkrankte und am 15. Oktober entschlief.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711)¹⁴ wird in einem Kapitel ein Lieblingsjünger des Heiligen erwähnt, der von Gregorios unterwiesen wurde. Eines Nachts wurde dieser Jünger Zeuge einer wunderbaren Lichterscheinung um das Haupt seines Lehrers. Daraufhin wurde er von Georgios in einer längeren Rede belehrt, die Leidenschaften abzutöten, die Untätigkeit zu meiden und dadurch die Tugend zu ernten. Schließlich ermahnte ihn der Heilige noch, niemandem etwas von der wunderbaren Lichterscheinung zu verraten, die er ihm nur offenbart habe, da er sein Lieblingsjünger sei.

In der Darstellung der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) wird an einer Stelle der Jünger Euarestos (der „Wohlgefällige“¹⁵) herausgehoben, dem Nikolaos das Kokorobionkloster im Konstantinopler Stadtteil tu Liba (ἔνδον τῆς πόλεως πρὸς τὰ τοῦ Λίβρα) hinterläßt, das er selbst gegründet hatte¹⁶: „Später nun rief er einen seiner Schüler namens Euarestos zu sich. Dieser wurde nicht allein in den Kämpfen der asketischen Schule als wohlgefällig erwiesen, sondern fürwahr auch den Ort selbst (sc. das Kloster) machte er wohlgefällig durch die, die dem Göttlichen selbst wohl gefielen. Bis heute hat er großes Gewicht durch seine (sc. des Euarestos) wohlgefälligen Fürsprachen und die guten heilsamen

12 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 37, p. 202f.: Γεώργιόν τινα μοναχὸν ὑπηρετεῖν αὐτῷ μονώτατον προσλαβόμενος. Zu Georgios vgl. PMBZ: # 11709.

13 Zu diesem Topos vgl. noch unten Kap. 15: „Tod“, § 2. „Wissen um den nahen Tod“, S. 320–322.

14 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 57, p. 120–122.

15 Man beachte die allfälligen Wortspiele auf den Namen in dem zitierten Abschnitt. Vgl. dazu auch Theod. Stud., Ep. 444,23: Εὐάρεστος καλούμενος Δυσάρεστος ἐχρημάτισας.

16 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 912A: ἓνα γὰρ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν Εὐάρεστον τοῦνομα εἰς ὕστερον τοῦτον μεταπεψάμενος, οὐ τοῖς ἀγῶσι μόνος ἐκεῖνος τῆς ἀσκητικῆς παλαίστρας ἐδείχθη εὐάρεστος· ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτὸ τὸ χωρίον διὰ τῶν ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ εὐαρεστούντων εὐάρεστον κατειργάσατο, μέχρι τῆς σήμερον ταῖς αὐτοῦ εὐαρέστοις πρεσβείαις, βριθὸν τοῖς ἀγαθοῖς κατορθώμασι, καὶ σχεδὸν ὑπὸ πάσης τῆς γῆς σεβαζόμενον· ἄνωθεν τῇ προσωνομίᾳ τῶν Κοκοροβίου ἐπιφερόμενον.

Einrichtungen und wird beinahe von der ganzen Welt ehrfürchtig verehrt, der Ort, der von Anfang an den Namen ta Kokorobiu trug.“¹⁷

§ 2. Gönner und Unterstützer

Gewissermaßen das Gegenstück zu den Jüngern und Schülern bildet das Motiv der Gönner und Unterstützer des Heiligen¹⁸. Der Heilige zieht nicht nur Menschen an, die von ihm lernen und von seinem Vorbild profitieren möchten, sondern auch Menschen, die ihn als heilig erkannt haben und ihm deshalb Gutes tun möchten. Dabei handelt es sich häufig um Laien, die dem Heiligen großzügige Zuwendungen zukommen lassen oder ihn, besonders in schwierigen Zeiten, anderweitig unterstützen

Ein Beispiel eines solchen Gönners und Unterstützers ist etwa Samuel¹⁹ aus der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365). Nikolaos war zu diesem Zeitpunkt aus dem Studioskloster in Konstantinopel vertrieben worden, zog nun von Ort zu Ort und litt dabei unter den Beschwerden des Alters. Anschließend heißt es in der Vita²⁰: „Ein Mann, der mit dem Namen des Propheten Samuel geschmückt war, aber auch wünschte, daß dessen Name mit der Tat einherginge, und deshalb zur Errettung seiner Seele von seinem Reichtum in reichlichem Maße den Bedürftigen gab, sah nun den Niedergeschlagenen. Er hatte in der Stadt, in der Gegend von tu Liba einen befestigten und ruhigen Ort erworben, den er nun geradeheraus dem Heiligen anbot, auf daß dieser dort der Hesychia nachginge, wozu der Ort in passender Weise geeignet war. Dort gründete der Heilige durch die Gnade Gottes ein berühmtes Kloster, in dem er von Anfang an die besten Voraussetzungen schuf.“

17 Weitere Beispiele: Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 285,140f. (mehrere Anhänger); p. 287,180-185 und 288,214-229 (Prosmonarios und Monachos Antonios); Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 47, p. 147f.; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 49, col. 413A-B (Theophilos); cap. 50, col. 413B-C (Paulos); Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 67, p. 647F-648B (Hilarion). – Jünger und Schüler begegnen allerorten in der Heiligenliteratur.

18 Vgl. dazu Anderson, Saint 120–130.

19 Vgl. zu ihm PMBZ: # 6504.

20 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 909B-C: τις ἀνὴρ κατατρυχόμενος θεασάμενος, Σαμουὴλ μὲν ἐπίσης τῷ προφήτῃ καλλωπιζόμενος τῷ ὀνόματι· ἐπιποθῶν δὲ τὴν κλῆσιν οὐπερ συγκοινωνεῖν καὶ τῷ πράγματι, καὶ λύτρων ψυχῆς τὸν πλοῦτον δαφιλῶς τοῖς χρήσοισι παρεχόμενος, ἔνδον τῆς πόλεως πρὸς τὰ τοῦ Λίβα μέρη τόπον ἀπωκισμένον, καὶ ἡσυχον ἐκπριάμενος, προσφέρει τῷ ἀγίῳ μετὰ πολλῆς τῆς εὐθύτητος, ἀρμόδιον ἔνθεν τὴν ἡσυχίαν στέργοντι χαρίζεσθαι· ὃν καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ χάριτι περιφανῆς ἀσκητήριον ἐναπεκατέστησεν, ἀρίστην ἐξ ὑπαρχῆς τὴν βᾶσιν ἐν τούτῳ πηξάμενος.

Eine besondere Spielart dieses Topos besteht darin, daß eine fromme Frau den Heiligen versorgt, vornehmlich wenn dieser sich in Haft befindet²¹. Sie unterhält sich mit dem Heiligen, erweist ihm ihre Verehrung, pflegt eventuell seine Wunden und versorgt ihn vor allem – maßvoll, denn er benötigt nicht viel – mit Speis und Trank. Ein Beispiel dafür findet sich etwa in der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666)²²: Während der elfmonatigen Haft des Stephanos im Praitonion in Konstantinopel (wohl von ca. Dezember 766 bis November 767²³) wurde der Heilige dort von einer frommen Frau besucht, die Gespräche mit ihm führte, ihm ihre Verehrung erwies und ihn in seiner Standhaftigkeit bestärkte. Samstags und Sonntags brachte sie ihm jeweils ein wenig Brot (6 Unzen = ca. 180 g²⁴) und Wasser (3 Karaffen = etwa zwischen 0,6 und 1,5 l). Der Verfasser der Vita bemerkt über diese Frau²⁵: „Diese nämlich war dem Seligen Speis und Trank in dem elfmonatigen Zeitraum, den er im Praitonion zubrachte.“

In der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) wird die Unterstützung des Heiligen durch eine Frau, diesmal eine Nonne, ganz ähnlich dargestellt²⁶: „Euphrosyne aber, eine fromme und rechtgläubige Nonne, spendete dem ganz Heiligen in vielerlei Hinsicht Trost und kümmerte sich um seine körperlichen Bedürfnisse. In den vielen Jahren nämlich, die er in dem anderen Gefängnis zubrachte, nachdem er sich von der sehr schweren Erkrankung erholt hatte und aus dem ganz dunklen und übelriechenden Gefängnis verlegt und in ein anderes, etwas besseres gesperrt worden war, hörte sie nicht auf, ihm zu dienen und ihm mit Hilfe des Mannes, der ihm aufwartete, Speis und Trank und einen Umhang für den Körper zu schicken.“²⁷

21 Vgl. dazu Cunningham, *Life* 153 Anm. 117; Sode, *Viten* 221.

22 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 57, p. 158–160.

23 Zum historischen Kontext vgl. PMBZ: # 7012 (Stephanos).

24 Vgl. Schillbach, *Metrologie* 160.

25 Vgl. Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 57, p. 160,3-5: αὐτὴ γὰρ ἦν βρώσις καὶ πόσις τῷ μακαρίῳ τῶν ἐνδεκαμηναίων χρόνον ὄνπερ ἐν τῷ πραιτωρίῳ ἐποίησεν.

26 Vita Mich. Synzell. (BHG 1296) cap. 6, p. 74,9-16: Εὐφροσύνη δέ τις μονάζουσα πιστὴ καὶ ὀρθόδοξος πάνπολλα τούτῳ τῷ πανοσίῳ παρεμυθεῖτο καὶ ἐν ταῖς σωματικαῖς χρείαις ἀντελαμβάνετο. Ὅσους γὰρ χρόνους πεποίηκεν ἐν τῇ ἐτέρᾳ εἰρκτῇ μετὰ τὸ ἀναστήναι αὐτὸν ἐκ τῆς χαλεπωτάτης ἐκείνης ἀσθενείας καὶ ἐκβληθῆναι αὐτὸν ἐκ τῆς ζοφωτάτης καὶ ὀζώδους εἰρκτῆς καὶ ἐν ἐτέρᾳ διαφερούση ἐγκλεισθῆναι, οὐ διέλειπε διακοινοῦσα καὶ ἀποστέλλουσα αὐτῷ διὰ τοῦ αὐτὸν καθυπουργοῦντος τῆν τε βρώσιν καὶ πόσιν καὶ τὴν τοῦ σώματος περιβολήν. Vgl. Sode, *Viten* 221.

27 Weitere Beispiele: Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 12, p. 49,23 – 50,26; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 95–97, p. 260–263 (Kaiser und Kaiserin). – In einer älteren Vita: Vita Blasii (BHG 276), in: PG 116, col. 821C – 823/24.

§ 3. Kirchenbauten und Klostergründungen

In der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) werden der Kirchenbau und die Klostergründung Davids folgendermaßen dargestellt²⁸: „Und nachdem er näher gekommen war und gesegnet und bestärkt von dem Engel, wurde ihm von diesem aufgetragen, an ebendiesem Ort eine Kirche der heiligen Märtyrer Kyrikos und Iulitta zum Ruhme Gottes zu bauen und einen Ort der Fürsorge für die Seelen (ψυχῶν φροντιστήριον, i. e. ein Kloster). Nachdem er dies befohlen hatte, verschwand der Engel. Der Heilige aber warf sich auf die Erde nieder, ließ Gott seine Verehrung zuteil werden und rief: 'Dein Wille geschehe, Herr!' Er nahm die Arbeit auf und sammelte Steine zusammen und was sonst noch für den Bau eines Hauses nötig war. Nachdem er die Kirche in kurzer Zeit mit der Hilfe Gottes und mit der Unterstützung der christusliebenden Menschen fertiggestellt und geweiht hatte, ließ er sich dort nieder und begann, wie er es seit seiner Jugend zu tun pflegte, seine asketischen Übungen.“

In der Darstellung der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) wurde der Heilige zunächst durch die Intervention des heiligen Märtyrers Eustathios vor Schaden bewahrt. Aus Dankbarkeit baute er im Anschluß dem Eustathios eine Kirche und ein dazugehöriges Kloster²⁹: „Er errichtete auf der Stelle eine Kirche im Namen des heiligen Märtyrers Eustathios, und nachdem er auch ein Kloster eingerichtet hatte, schor er dort viele und brachte sie dem Herrn dar, so daß bis heute die Zahl derer, die dort leben, bei etwa 70 liegt.“

Auch in der Vita des Stephanos des Jüngeren vom Auxentiosberg (BHG 1666) wird eine solche typische Klostergründung dargestellt³⁰: „Nachdem sich der ganz Selige in diesen gottgefälligen Dingen geübt hatte, wurde er nun für alle sichtbar; wahr ist nämlich das Wort: 'Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein'³¹. Was aber ergab sich aus diesem allerbesten Lebenswandel? Viele, die vor Eifer entbrannt waren, kamen zu ihm und baten darum, seiner Gemeinschaft anzugehören, und flehten ihn an, daß er ihr Führer in ihrem Leben für Gott werden solle; wenn auch mit Mühe, so ließ er sich doch überzeugen. Es zwang ihn nämlich der, der allen alles geworden war, und der lehrte, nicht nur auf die eigenen Dinge zu sehen, sondern auch auf die der Nächsten zu achten, damit sie gerettet werden. Von da an bis zu dem Augenblick, da ihre Zahl zwölf erreicht hatte, kamen Brüder zu ihm, die er, dem Evangelium gehorchend, wo es heißt: 'Wer zu mir kommt, den werde ich nicht hin-

28 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 7,7-18, p. 217.

29 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 22, p. 396C.

30 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 18, p. 110f.

31 Mt 5. 14.

ausstoßen³², mit sehr großer Freude aufnahm und wie ein guter Lehrer auf die Kämpfe der Askese vorbereitete. Zuerst nahm er Marinos auf, einen trefflichen Mann von anständiger Gesinnung, dann Ioannes, und nach diesem Zacharias, der sehr weise war im Hinblick auf die geistliche Verehrung, unter diesen auch Christophoros und das Paar, das heimlich vom Satan gebissen war – Sergios meine ich und Stephanos, die sich von Gott entfernt hatten und von dem Tyrannen zu Sklaven gemacht wurden – wovon ich später noch erzählen werde, und andere, sechs an der Zahl, deren Namen im Buch des Lebens sind. Und so sehr wurde der Berg jetzt bebaut, daß er die Gestalt eines wunderbaren Klosters und einer heiligen Stätte annahm. Alle Dinge, sozusagen, die nötig waren, wurden durch die Führung Gottes und durch die ununterbrochenen Gebete des Heiligen eingerichtet: ein Friedhof und andere notwendige Gebäude und die nötige Einrichtung derselben. Ein Kloster war bereits von dem heiligen Vorvater, der Auxentios hieß, eingerichtet worden, das der alles Heilige hassende Tyrann, der dem Heiligen feindlich gesonnen war, nachdem er das Kloster bis auf die Grundmauern niedergerissen hatte, in Auxentiosberg umbenannte, wie es auch von seinen Anhängern bis heute genannt wird.“

In der Vita des Ioannes vom Psychakloster (BHG 896) wird keine Neugründung eines Klosters geschildert, sondern der Wiederaufbau des Psychaklosters, das bei einem Barbareneinfall (wohl bei der Belagerung Konstantinopels durch die Bulgaren unter Khan Krum im Jahre 813) niedergebrannt war. Dies geschah, nachdem Ioannes' Bruder Theodoros, der bisherige Abt des Klosters, zum Bischof ernannt worden war und Ioannes dessen Nachfolger als Abt des Psychaklosters wurde³³: „Nachdem nun der Herrscher Theodoros zum Bischof bestimmt hatte, wurde Ioannes dessen Nachfolger als Abt, der auch bereits zuvor sich der Aufgaben dieses Amtes angenommen und, um die Wahrheit zu sagen, neben den Schafen auch den Abt als Schäfer betreut hatte³⁴. Nun aber machte er einen neuen Anfang und stellte sich eine große Aufgabe, nämlich die ehrwürdige Kirche und die eingestürzten Gebäude wieder aufzubauen, die damals in Trümmern lagen, da sie bei einem Überfall der Barbaren niedergebrannt waren. Diese nun, die folglich überhaupt keinen Platz boten, baute er durch eigene Anstrengungen wieder auf und betrieb dabei größeren Aufwand, als bei dem früheren Bau betrieben worden war.“³⁵

³² Joh 6. 37.

³³ Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 6, p. 112.

³⁴ Ioannes war zuvor Oikonomos des Klosters gewesen, vgl. PMBZ: # 3053. Diese Theodoros gegenüber ein wenig despektierliche Äußerung (ὁ καὶ πρὸ — ποιμαίνων) findet sich nur in der Münchner Hs der Ioannesvita (Monac. gr. 366). Es dürfte sich dabei um einen späteren Zusatz eines Ioannesanhängers handeln.

§ 4. Amtseinsetzungen und Weihen

In der Darstellung der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) wird von Ioannikios nach dem Abschluß der oben bereits erwähnten Klostergründung auch ein Hegumenos eingesetzt³⁶: „Nachdem er einen von diesen (sc. den Mönchen), einen ganz frommen Mann, zum Abt eingesetzt und ihm die Fürsorge (sc. für das Kloster) überlassen hatte, widmete er sich selbst wieder der Hesychia.“

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) finden sich gleich mehrere Weihen, die der Heilige nahen Verwandten erteilt. Zunächst schor und weihte Petros seinen Bruder Christophoros zum Mönch und verlieh ihm den Mönchsnamen Paulos³⁷. Der eigentlichen Schur und Weihe geht dabei eine rührende Wiedersehensszene voraus: „Als nun der Heilige in seine Stadt (sc. das Bistum Elaia in Asia) kam, wo er geboren und aufgewachsen war, fand er dort einen der Einheimischen und sprach zu diesem: 'Wohlan, Bruder, erweise mir einen Dienst!' Und er fuhr fort: 'Gehe zu einem der Bewohner dieser Stadt namens Christophoros und richte diesem folgendes aus: Ein Mönch verlangt nach dir und möchte dich sehen.' Als der Abgesandte dies getan hatte, brachte er den Gesuchten zu dem Heiligen. Nachdem sein Bruder Christophoros dem Heiligen die gebührende Verehrung erwiesen hatte, fragte ihn der Selige: 'Hast du eine Mutter und einen Bruder?' Der nun wußte nicht, um wen es sich bei dem Fragenden handelte, und sagte zu ihm: 'Eine Mutter habe ich noch, und ihr geht es gut, einen Bruder aber hatte ich, doch er ist nun nicht mehr bei uns. Er ließ uns nämlich zurück und lief heimlich davon. Bis heute hat er nichts von uns gehört, und ich wünsche gar sehr, ihn wiederzusehen und in die Arme zu schließen.' Der Heilige aber sagte zu ihm: 'Wenn ich ihn dir zeige, was wirst du dann tun?' Der aber antwortete ihm: 'Ich werde dir als meinem Wohltäter Dank erweisen und will mich von ihm mein ganzes Leben lang nicht mehr trennen.' Als dies der selige Petros vernommen hatte, sagte er zu ihm: 'Ich bin dein Bruder, und wenn du nun willst, so folge mir nach.' Voller Erstaunen über diese

35 Weitere Beispiele: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 9, p. 89: Paulos, der geistliche Vater des Petros, dessen Lebensgeschichte in die des Petros integriert ist, gründet das Zachariaskloster am bithynischen Olympe; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 21,1–9, p. 86 (Kirchen auf Kreta; eingangs ausführlich erwähnt); cap. 21,22–52, p. 88 (Kirche auf Kreta); cap. 35–38, p. 114–134 (Kirche und Kloster in Sparta); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 29, p. 193–195 (Kirche und Kloster in Thessalonike); cap. 37, p. 202 (Frauen- und Männerkloster); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 100, p. 265f. (Peter- und Paul-Kirche in Agrigent); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 33, p. 519f.; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 5, p. 694A–B (Ausschmückung der Kirchen in der Gegend von Bizye).

36 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 22, p. 396C.

37 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 17, p. 109.

Worte, fiel der Bruder dem Heiligen in die Arme und umarmte ihn. Und seit dieser Stunde folgte er ihm nach und unterwarf sich ihm ganz und gar. Und die beiden stiegen auf den bereits zuvor genannten Berg und in die Höhle nahe dem Berg Hippos, dort schor er das Haupthaar des Bruders und kleidete ihn in das heilige Mönchsgewand. Er nannte ihn Paulos, weil er sich wie der Apostel Paulos erwies und die Bande des Fleisches und des Blutes ganz und gar nicht achtete.“

Kurz darauf wird jedoch auch noch die gemeinsame Mutter des Petros und des Christophoros–Paulos, die nun inzwischen schwer erkrankt und dem Tode nahe war, von Petros zur Nonne geweiht³⁸: „Seine Mutter nun, nachdem sie diesen Sohn entlassen und sich des ersteren erinnert hatte, trauerte um diese beiden, als wären sie gestorben. Nachdem sie in Kummer und Betrübnis gelebt hatte und von einer Krankheit heimgesucht worden war, wurde ihr von Gott der Lebenswandel und der Ort des Aufenthalts ihrer Söhne verkündet. Und sie schickte Boten zu ihnen und flehte sie an und teilte ihnen folgendes mit: ‘Wenn mein Körper gesund wäre, o innig geliebte und allersüßeste Söhne, wäre ich Elende selbst zu euch gekommen wie ein geflügelter Adler. Weil ich aber aus Trübsal krank geworden bin und bereits vor dem unerbittlichen Ende stehe, flehe und bitte ich darum, daß ihr zu der kommt, die euch für den Herrn geboren und aufgezogen hat, wenn ihr der mütterlichen Geburtswehen eingedenk seid und die schmerzliche Geburt, die Ernährung durch die Muttermilch und die Mühen der vielen unglücklichen Begebenheiten nicht vergessen habt, damit ich euch (noch einmal) sehe, bevor ich dahin gehe, von wo es keine Rückkehr gibt.’ Als er diese Nachrichten von ihrer Mutter erhalten hatte, nahm er seinen Bruder Paulos und den weiter oben genannten Ioannes und begab sich zu seiner Mutter. Als jene sie erblickte und von Freude erfüllt ihre Krankheit vergaß und im Geiste jubilierte, bat sie darum, daß auch sie selbst in das monastische Gewand gekleidet werde. Nachdem sie dies (sc. das Gewand), wie sie es wünschte, empfangen hatte und alles über sich gebeichtet hatte, verließ die Selige ihren Körper.“

In der Darstellung der Vita der Brüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) nimmt David auf Bitten seiner Mutter seinen jüngsten Bruder Symeon in seinem Kloster auf, unterweist ihn und schert und weiht in schließlich zum Mönch³⁹: „Nachdem der gehorsame und Gott gehorchende Symeon aufgefordert und von seiner Mutter gleich nach Vollendung seines achten Lebensjahres dem ersten Bruder und zweiten Vater, dem seligen David, übergeben worden war, was auch sein Wille gewesen, wurde er von diesem im Studium des aller-

38 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 18, p. 111.

39 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 9, p. 218,25-31.

heiligsten Psalters und in allen Dingen, die zu den Regeln des Mönchslebens gehören, unterwiesen und ausgebildet. Als er 22 Jahre alt geworden war, wurde er geschoren und in die Gemeinschaft der Mönche aufgenommen.“

Euthymios von Sardeis weihte nach Darstellung seiner Vita (BHG 2145) eine junge Frau zur Nonne⁴⁰: „Überdies nun wurde er für Christus unseren Gott auch zum Freier um ein junges Mädchen und kleidete sie in das Nonnengewand. Nachdem sie nun mit den vorgeschriebenen katechetischen Worten darum gebeten hatte, wie es die Kanones verlangen, und gelobt hatte, durch die Heiligung des Körpers eine reine Jungfrau zu bleiben für den Schöpfer der Seelen und Bräutigam, wie es Gesetz ist, gab er sein Einverständnis.“

Eine Besonderheit zeigt sich in dem Punkt der Weihen selbstredend in den Lebensbeschreibungen der weiblichen Heiligen. Sie können zwar andere Nonnen in bestimmte Klosterämter einsetzen, die Weihegewalt ist ihnen jedoch vorenthalten. Daher müssen auch die Jüngerinnen der Heiligen, wie diese selbst, von einem Priester geschoren und geweiht werden. So gewinnt etwa nach der Darstellung der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) die Heilige noch vor ihrem eigenen Klostertritt weitere würdige Frauen als Anhängerinnen, mit denen gemeinsam sie dann der Welt entsagt, ihre Habe verteilt und sich an einen ruhigen Ort zurückzieht. Athanasia und ihre Anhängerinnen werden dann von einem Priester geschoren⁴¹: „Als der Zeitpunkt ihrer Freiheit gekommen war⁴², brachte die Selige nun sich selbst als geweihte Gabe ganz und gar Gott dar. Sie hatte nämlich auch andere, äußerst fromme Frauen gefunden, die dasselbe Ziel hatten und im Geiste davon entbrannt waren. Nachdem sie sich diesen Gleichgesinnten angeschlossen hatte, sagte sie sich umgehend los von dem weltlichen Treiben. Und nachdem sie alles, was sie erworben hatte, nach dem Gebot Gottes an die Armen verteilt hatte, vertauschte sie mit der Gesinnung auch das weltliche Gewand gemeinsam mit den zuvor genannten ehrenwerten Frauen. Und nachdem sie sich an einen einsamen Ort begeben hatte auf Vorschlag eines tugendhaften und heiligen Mannes, der die Frauen auch geschoren hatte, übernahm sie nach drei oder vier Jahren, obwohl sie dazu nicht willens war, die (geistliche) Führung der Gefährtinnen. Sie wurde nun von diesen zwar Erste (Prote) genannt, hielt sich selbst aber im Geiste für die Letzte und erfüllte so in der Tat das Herrenwort, das da lautet: 'So jemand will der Erste sein, der soll der Letzte sein vor allen und aller Knecht.'“⁴³

40 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 4, p. 25,61-65.

41 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 3, p. 182 (Halkin).

42 Das heißt, nachdem auch ihr zweiter Ehemann verstorben war.

§ 5. Unterweisungen und Urteile

Unterweisungen und Urteile finden sich in einer großen Zahl von Viten in ganz allgemeiner Darstellung (A). In manchen Viten wird jedoch in Bezug auf Unterweisungen und Urteile zwischen rednerischer (B) und schriftstellerischer (C) Tätigkeit des Heiligen unterschieden bzw. das eine oder das andere jeweils stärker betont. Der Heilige verbreitet seine Lehren also entweder „von der Kanzel“ (durch Predigten und Katechesen) oder er legt sie schriftlich nieder (durch Briefe, Katechesen und Homilien) oder beides. Hinzu tritt als Besonderheit noch die Missionarstätigkeit des Heiligen (D).

A. Allgemein

Über Theodoros Studites wird an einer Stelle seiner Vita (BHG 1754) das Folgende gesagt⁴⁴: „Er war selbst wie eine Sonne inmitten der Menge der geistlichen Sterne und warf die glänzenden Strahlen seiner eigenen Tugend und Weisheit in die Runde. Die bei ihm waren, erleuchtete er und wandelte und formte sie zum Besseren.“

Georgios von Amastris war Bischof und unterwies nach Darstellung seiner Vita (BHG 668) seinen gesamten Sprengel, vor allem in den Tugenden und in Nächstenliebe⁴⁵: „Von da an wurde Glaube gelernt, Hoffnung und Liebe, von da an Gerechtigkeit, Besonnenheit und der übrige Katalog der Tugenden, von da an Nachsicht, Sanftmut und Bescheidenheit, von da an Sorge für die Waisen und Witwen und Speisung der Armen, Erlaß von Schulden, Aufhebung von Geldstrafen, Mitgefühl mit den Mitmenschen, Mitleid für die Bedürftigen, und schließlich und zugleich am wichtigsten, die Verehrung des Göttlichen und die Verachtung der vergänglichen Dinge, die Freude auf das Kommende und der Zuwachs an jeder Art von Tugend.“

43 Mk 9. 35. – Weitere Beispiele: Vita Steph. iun. (BHG 1666) cap. 37, p. 136,18 – cap. 40, p. 141,4 (weiht einen gewissen Georgios); Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 4, p. 25 (weiht eine junge Frau zur Nonne); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 21,1-9, p. 86 (eingangs des Kapitels ausführlich erwähnt); cap. 21,47-50, p. 88; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 23, p. 36,5 (κατάστασις τοῦ ἱερατικοῦ συστήματος); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 59, p. 78–80 (Nachfolger als Hegumenos: Arsenios); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 88, p. 249–251 (weiht Euodia zur Nonne).

44 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 24, col. 265B: ἦν αὐτὸς οἷά τις ἥλιος ἐν μέσῳ τοῦ πλήθους τῶν νοητῶν ἀστέρων, τὰς τῆς ἰδίας ἀρετῆς καὶ σοφίας ἀκτινοβολῶν ἀστραπάς, καὶ τοὺς περὶ αὐτὸν καταφωτίζων, καὶ πρὸς τὸ κρεῖττον ἐξαλλοῶν καὶ μεταποιούμενος.

45 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 23, p. 36.

Auch Euthymios von Sardeis war Bischof. Nach Darstellung seiner Vita (BHG 2145) war auch er im Rahmen seines Sprengels „allen alles“, ein „Vater und Bruder“ und ein „Fürsprecher und Beschützer“⁴⁶: „Er wurde nun geliebt von den Verständigen unter den örtlichen Machthabern, geschätzt vom Stand der Priester, gesehen von den Augen der Armen. Zu ihm kamen die, denen Unrecht widerfahren war, weil man ganz leicht zu ihm kommen konnte. Er ging zu denen, die Ärger hatten, weil er mitfühlend war. Er nahm sich der niedergeschlagenen Frauen an, die entweder durch Kinderlosigkeit oder durch Sünde blutflüssig waren und mit dem Blute die Blüte ihrer Seele verloren und hielt sie auf am Rande des Abgrunds in Nachahmung Christi. Er war nämlich durch natürliche Gabe in außergewöhnlichem Maße jeder Altersgruppe und jedem Charakter und gewiß auch jeder menschlichen Sorge verbunden. Durch die Erhabenheit seiner Erscheinung und die Anmut seiner Sprache und die Schärfe seines Verstandes und seine großzügigen Gaben an die Armen und durch den Eifer seiner Aufsicht und das Mitgefühl seiner Bestrafungen und die Angemessenheit seiner Forderungen war er nämlich ein Vater und ein Bruder. Durch seine Kühnheit und seinen Mut, seinen Dienst und seine Ermahnungen erwies er sich als Fürsprecher und Beschützer und wurde allen alles zum Nutzen aller oder der meisten im Geiste der Apostel.“

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) wird die allgemeine Lehrtätigkeit des Heiligen folgendermaßen beschrieben⁴⁷: „Und wenn es sich nun zutrug, daß einer einen Fehltritt beging – nur die Engel nämlich gehen niemals fehl – und er erkannte diesen an seinem finsternen Wesen und der Veränderung in seiner Miene, bat er diesen in seine eigene Zelle zum persönlichen Gespräch und bereitete diesen durch seine göttlichen Unterweisungen und Bitten darauf vor, alles über sich auszusprechen. Und wenn er sah, daß dieser sehr zerknirscht und demütig geworden war, bestrafte er ihn nicht in der üblichen Weise, sondern ließ ihm in Maßen seine Liebe zuteil werden, damit dieser nicht etwa in der übergroßen Traurigkeit versinke. Darin war er ein Nachahmer des göttlichen Paulos und verhielt sich wie jener gegenüber dem fehlgegangenen Korinther“⁴⁸.

Das eingangs dieses Kapitels angeführte Beispiel aus der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) bündelt verschiedene Aspekte des „Hirten und Lehrers“ und bringt auch einiges, das allgemein in den Bereich der „Unterweisungen und Urteile“ fällt. Insbesondere kommt in diesem Beispiel auch die Tätigkeit des Heiligen als Richter, genauer als kanonische Instanz, gut zum Aus-

46 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 4, p. 25.

47 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 21, p. XXII.

48 Vgl. 2 Kor 2. 5–11.

druck⁴⁹: „Im ganzen fünf Jahre lang regelte er alles vortrefflich nach Wunsch, um einen jeden der Kreter des Guten teilhaftig werden zu lassen.“⁵⁰

B. Rednerische Tätigkeit

In den Viten wird des öfteren berichtet, daß der Heilige als Lehrer gewirkt habe, indem er in Predigten und Katechesen seine Anhänger erbaut und unterwiesen habe. Bisweilen wird der Text der Predigten und Katechesen in der Vita wiedergegeben, bisweilen wird dieser Tätigkeit auch nur Erwähnung getan. Sofern sie denn historisch ist, ist die rednerische Tätigkeit des Heiligen freilich nicht sauber von seiner schriftstellerischen Tätigkeit abzugrenzen. Die Predigten und Katechesen wurden nämlich oft auch schriftlich niedergelegt – ob vom Redner selbst oder in Form von Mitschriften seiner Jünger, kann hier offen bleiben – und sind in einzelnen Fällen auch tatsächlich erhalten, wie etwa das Beispiel der Katechesen des Theodoros Studites zeigt⁵¹. Hier sollen jedoch solche Beispiele betrachtet werden, bei denen die rednerische Tätigkeit im Vordergrund steht:

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird etwa eine kleine Unterweisung wiedergegeben, die der Heilige seinen Mönchen gegeben haben soll⁵²: „Der heilige Hirte aber bildete ihren Verstand, indem er sie unterwies und bestärkte und folgendes sagte: 'Meine Söhne, ganz und gar nichts von den irdischen Dingen soll euch vom Wege abbringen, nicht der Genuß von Speisen, nicht der Wunsch nach Ruhm, nicht die Feindseligkeit der ganzen Welt oder die Trennung von dieser Herde. Vielmehr sollt ihr euch erheben und gegen die Mächenschaften des Bösen rüsten wie die Asketen mit Festigkeit, Ruhe, Sorgfalt und mit Verachtung für das ganze materielle Leben. Weder beim Essen

49 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 21,7-9, p. 86: ἐφ' ὅλοις τε πέντε ἔτεσι καλῶς διαθέμενος ὅσα κατ' ἔφεσιν αὐτῷ ὑπῆρχεν, ὡς μηδένα τῶν Κρητῶν καταλεῖψαι ἀσυντελή τοῦ καλοῦ.

50 Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 47, p. XXVII; Vita Ignatii (BHG 817) col. 501D–504A (Urteile); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 94, p. 259f. (Kanones); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 36, p. 520 (Unterweisungen und Ratschläge).

51 Vgl. Theod. Stud., Catech. parv.; Theod. Stud., Catech. magn. I und II. Siehe dazu auch Fatouros, Theodoros 21*–25*; Pratsch, Theodoros 10; PMBZ, Prolegomena 148–150.

52 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 14,14–23, p. 103: Ὁ δὲ ὀσιος ποιμὴν ἐνουθέτει αὐτοὺς διδάσκων, ἐπιστηρίζων καὶ τοιαῦτα φθεγγόμενος: „Τεκνία, μηδὲν ὑμᾶς ὅλως τῶν γῆινων περιπλανήσῃ, μὴ βρωμάτων ἡδονῆ, μὴ δόξης ἐπιθυμία, μὴ τοῦ κόσμου παντός ἢ ἀλλοτριώσις ἢ αὐτῆς τῆς ποιμνῆς ἢ ἀναχώρησις, ἀλλὰ μᾶλλον διανάστητε καὶ πρὸς τὰς μεθοδεῖας τοῦ ποιηροῦ ἀνθοπλίσασθε ἀσκητικῶς εὐτομία, ἡσυχία, προσεδρία καὶ τοῦ βίου παντός τοῦ ἐνύλου περιφρονήσῃ. Μὴ ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ εὐχῇ ἢ ψαλμῶδιᾳ συνέρχεσθε τοῖς αἰρετικοῖς, μηδὲ χαίρειν λέγετε αὐτοῖς· ὁ γὰρ λέγων χαίρειν αὐτοῖς κοινῶνεί τοῖς ἔργοις αὐτῶν τοῖς ἀκάρποις“.

noch beim Trinken oder beim Gebet oder beim Singen von Psalmen sollt ihr mit den Häretikern (sc. den Ikonoklasten) Gemeinschaft halten. Ihr sollt sie nicht einmal grüßen. Wer sie nämlich grüßt, hat Anteil an ihren fruchtlosen Werken.“

In dem eingangs dieses Kapitels angeführten Beispiel aus der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) war bereits die Rede davon, daß der Heilige auf Kreta „in gewohnter Weise predigte und alle erleuchtete und unterwies“ (τὰ εἰωθότα κηρύξας καὶ πάντας φωτίσας καὶ διδάξας). Im weiteren Verlauf der Vita⁵³ reist der Heilige umher – wie einst Paulos und Barnabas⁵⁴ – und gelangt so über die Stationen Damala/Epidauros, Athen, Euboia/Euripos, Theben, Korinth und Argos/Nauplion schließlich nach Sparta, wo er sich schließlich niederließ. An den verschiedenen Stationen seiner Reise predigt er jeweils zu den dortigen Einwohnern. Vom Inhalt seiner Predigten verrät die Darstellung der Vita lediglich so viel, daß er überall und wiederholt Μετανοεῖτε gepredigt habe: „Bereut!“.

In der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) wird an einer Stelle zunächst festgestellt, daß der Heilige in seiner Funktion als Bischof von Edessa bemerkt habe, daß der Teufel zahlreiche Häresien in dieser Stadt ausgesät hatte. Theodoros wollte nun dieses seelenverderbende Unkraut mit Stumpf und Stiel ausreißen. Zu diesem Zwecke sei er daher vor seinen Sprengel getreten und habe eine längere Predigt gehalten, die im Rahmen der Vita wiedergegeben wird⁵⁵. Bei dieser Predigt, die sich über insgesamt 314 Editionszeilen erstreckt, handelt es sich zunächst um ein ausführliches orthodoxes Glaubensbekenntnis, im Anschluß folgen Anathemata über die einzelnen Häresien, die schließlich noch einmal im einzelnen erläutert und widerlegt werden.

In der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) richtet der Heilige folgende kleine Predigt an seine Anhänger, in der sich auch die damalige politische Situation (die Auseinandersetzung um die Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung bzw. die Konflikte des Stephanos mit dem Kaiser⁵⁶) widerspiegelt⁵⁷: „Söhne, gebt acht auf euch und eure Seelen, und die von den seelenverderbenden Dämonen erzeugte Furcht oder Gleichgültigkeit werft von euch, und liebt Gott in großem Maße! Die Liebe zu ihm wird nämlich nicht angeregt durch einen Unterschied in den Dingen oder unpassende Furcht, sondern sie zeigt sich an der Seelengröße der Gesinnung, dem großen Maß an Einsicht und euren bescheidenen Geschenken der asketischen Übung. Gleichermaßen weist auch die Mutlosigkeit und die Trübsal weit von euch, sondern geht frohen Mutes zu Gott

53 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 23–32, p. 92–110.

54 Vgl. Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 24, p. 94.

55 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 46, p. 41,24 – 52, p. 52,8.

56 Vgl. dazu Auzépy, Étienne 21–42; dies., Hagiographie passim.

57 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 19, p. 111f.

und habt das Lied des Propheten immer und fortwährend im Sinn, das da lautet: 'Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf den Herrn.'⁵⁸ Denn es nährt die geträumte Hoffnung nicht weniger als die Wahrheit und vertreibt die völlige Verzweiflung durch die Erwartung und richtet die darniederliegende Kraft auf mit der Hand der Hoffnung. Mutlosigkeit und Trübsal aber zwingen auch die, die darum ringen, in den Unglücken einen klaren Verstand zu behalten, zu gotteslästerlichen Gedanken. Doch Vergebung erfährt die tyrannische Leidenschaft, die den Bedrückten dazu treibt, vieles gegen seine Überzeugung zu sagen, vermutlich besiegt von der Größe der Gefahren. Da nun einmal das himmlische Königreich den Gewalttätigen gehört, nach den Worten unseres Erlösers⁵⁹, und die Gewalttätigen es an sich reißen, sind in gleicher Weise auch wir, Brüder, bedürftig, unterdrückt, mißhandelt, ausgeraubt, leiden Hunger und Durst, irren umher 'in den Wüsten, auf den Bergen und in den Klüften und Löchern der Erde.'⁶⁰ Diesen kurzen Aufenthalt unseres schmerzreichen irdischen Lebens wollen wir in frommer Weise verbringen, damit uns jenes (sc. Leben) zuteil wird und wir zu dem unbestechlichen Richter sagen: 'Siehe an meinen Jammer und mein Elend und vergib mir alle meine Sünden!'⁶¹

C. Schriftstellerische Tätigkeit

Ein Merkmal des Heiligen ist – nicht immer, aber doch häufig – auch seine schriftstellerische Befähigung. Wie die Väter der alten Kirche hinterläßt auch er der Nachwelt Schriften zum Zwecke der Ermahnung und Erbauung. Bei diesen Schriften kann es sich um Briefe⁶², hymnographische Dichtungen und hagiographische Texte handeln, aber auch um Mönchsregeln, Klosterordnungen oder andere literarische Genera.

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754), der ja in der Tat ein gewaltiges Œuvre hinterlassen hat⁶³, wird die schriftstellerische Tätigkeit des Studitenabts in aller Ausführlichkeit gewürdigt⁶⁴: „Er schrieb gleichwohl auch sehr viele

58 Ps 72. 28.

59 Mt 11. 12: ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἀρπάζουσιν αὐτήν. Damit spielte Stephanos in der Darstellung der Vita auf die Situation an, daß die Gegner der Ikonenverehrung an der Macht waren. Er setzte das Kaiserhaus mit den „Gewalttätigen“ gleich.

60 Hebr 11. 37–38.

61 Ps 24. 18. – Weiteres Beispiel: Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 284,106 – 285,139 (Predigt über den Tod).

62 Vgl. Anderson, Saint 79–85; Sode, Viten 219f., beide zur Abfassung von Briefen als Topos.

63 Vgl. Fatouros, Theodoros 21*–38*; Pratsch, Theodoros 7–10. 128f.

Bücher aus eigenem Antrieb und von selbst, da er das Talent der Weisheit wegen seiner übermäßigen Lauterheit von oben her selbst empfangen hatte. Das erste nun ist das sogenannte Buch der kleinen Katechesen, das auch bis heute dreimal in der Woche in der Versammlung in der Kirche Verwendung findet. Dieses enthält 134 Katechesen, die von ihm aus dem Stegreif entworfen wurden im Zuge seiner Gewohnheit der Predigt an die Brüder. Das zweite und dritte und vierte Buch sind Bücher der großen Katechesen, die er nicht aus dem Stegreif improvisierte, sondern sehr durchdacht selbst niederschrieb und herausgab. In beiden zeigt sich jedoch ganz deutlich die von seinen Lippen ausgehende göttliche und himmlische Gnade der Rede. Es ist nun nämlich, glaube ich, kein anderes Buch der von Gott mit Weisheit begnadeten Väter so nützlich für den, der in verständiger Weise teilhat an dem in den koinobitischen Ordnungen anerkannten Nutzen, wie die von uns genannten Bücher der Katechesen des Vaters. Diese lehren mit sehr großem Wissen jede Form der Tugend und jedes Mittel gegen die vielfältigen und verschiedenen Erkrankungen, die zum Schlechten führen. Sie bringen den Seelen der Leser sowohl Erleuchtung als auch Zerknirschung. Er bemühte sich auch um einen Band panegyrischer Reden zu einigen Herren- und Marienfesten und zu allen Festen des großen Täufers und Vorläufers und einiger anderer herausragender Heiliger. Dieser Band war nicht weniger glanzvoll als die Bücher der bekannten Verfasser panegyrischer Reden. Er schrieb auch ein anderes, eigenes Buch in metrischen Jamben, das von großem Nutzen ist, und in dem er von der Schöpfung und dem Sündenfall des ersten Menschen berichtete; die Sünde und das Verderben führte er in tragischer Weise als Brauch (des Menschen) vor. Dann stellte er gesondert den Neid des Kain und den Mord an Abel dar, und dann noch Enosch und Noah und die von diesem stammenden, sehr gottgeliebten drei Patriarchen einzeln und hintereinander. Auch deren berühmte Frauen pries er gebührend. Dann zählte er auch jede einzelne Häresie auf und unterwarf sie dem Anathema, dies tat er in Versen, sage ich, in sauberen Trimetern, von denen er einige später wieder verwarf. Von den Büchern mit seinen Briefen sind uns fünf bis heute erhalten. Diese sind in solchem Maße durch die Erhabenheit der Gedanken und die Reinheit der Worte von so herausragender Schönheit und in ihrem Briefcharakter durch ihre Genauigkeit so unverfälscht, daß niemand sie lesen kann, ohne Tränen zu vergießen, wenn er nicht ein Herz ganz aus Stein hat. Darüber hinaus gibt es auch eine dogmatische Schrift, in Prosa abgefaßt, in der er in drei Gegenreden (*Antirrhetikoi*), wie David den fremdstämmigen Goliath mit der Schleuder niederstreckte, so die vom Stamm der Wahrheit entfernte Häresie der Ikonenbekämpfer niederwarf und die furchtbare Schmach der Kirche auslöschte.⁶⁵

64 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 23–24, col. 264A–265B.

D. Missionarstätigkeit

Von der Unterweisung der christlichen Mitmenschen zu unterscheiden ist der Versuch der Bekehrung nichtchristlicher Bevölkerungsgruppen zum Christentum, die Mission⁶⁶. Nach dem Vorbild der Apostel missioniert auch der Heilige fremde Völker. So finden sich des öfteren Disputationen mit Juden, die aber häufig in antijüdische Polemik münden⁶⁷, ebenso werden in mittelbyzantinischer Zeit bisweilen Slawen, Araber oder allgemein Barbaren von einem Heiligen zum Christentum bekehrt. In den Kontext der Missionarstätigkeit gehört aber auch das Vorgehen des Heiligen gegen die, die sich nicht bekehren lassen.

Die Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) stellt die Missionarstätigkeit ihres Protagonisten stark in den Mittelpunkt. So soll Theodoros nach der Darstellung seiner Vita zunächst den arabischen Kalifen⁶⁸ zum Christentum bekehrt haben⁶⁹: „Der Kalif sprach: ‘Siehe, ich glaube an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreieinigkeit. Ich glaube an unseren Herrn Jesus Christus, Gottes Sohn, der Fleisch geworden ist wegen uns und das Menschengeschlecht erlöste. Nun unterweise mich, wie es nötig ist zu glauben, erkläre mir, welche Dinge zu bekennen sind und welche ganz und gar abzulehnen, laß mich verstehen, was nötig ist zu tun.’ Dann gab ihm der gotttragende Theodoros das Glaubensbekenntnis, geschrieben in syrischer Sprache, und empfahl ihm den Dreimalheiligen Hymnus: ‘Heiliger Gott, Heiliger und

65 Weitere Beispiele: Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 94, p. 259f. (dogmatische Reden u. a. über die Fastenzeit, Orationes über die Apostel Petros und Andreas und andere Reden); Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 32–33, col. 473A–477A u. ö.

66 Vgl. LThK 7 (1998) 288–295; TRE 23 (1994) 18–39; Bieler, Theios aner I, 122f.; Scheibelreiter, Gegner 75f.

67 Vgl. dazu K.-P. Todt, Kaiser Johannes VI. Kantakuzenos und die Juden, in: JÖB 42 (1992) 177–190; A. Külzer, Disputationes graecae contra Iudaeos. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild, Stuttgart – Leipzig 1999 (Byzantinisches Archiv 18), bes. 68–74; P. Speck, Varia VI: Beiträge zum Thema Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen 7. Jahrhundert (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 15), Bonn 1997.

68 Vgl. PMBZ: # 4875 (Mauías).

69 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 81, p. 84f.: ὁ βασιλεὺς ἔφη: „ἰδοὺ πιστεύω εἰς πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, τὴν ὁμοούσιον καὶ ἀδιαίρετον τριάδα, πιστεύω (addendum: εἰς) τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν σαρκωθέντα δι’ ἡμᾶς καὶ σώσαντα τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων. λοιπὸν καθὼς δεῖ πιστεύειν διδάξόν με, ὅσα τε ὁμολογεῖν καὶ ὅσους ἀποτάττεσθαι μάλα σαφήμισόν μοι, καὶ εἴ τι χρῆ ποιεῖν συνέτισόν με“. τότε ὁ θεοφόρος Θεόδωρος δίδωσιν αὐτῷ ἐγγράφως τῇ Συριαδί (fortasse: συριστί) γλώττη τὸ σύμβολον τῆς πίστεως, τὸν τρισάγιον τε ὑπαγορεύει ἕμνον, ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς, καὶ τὸ Πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, προστίθῃσιν, καὶ εὐχήν ἐπειπῶν Χριστιανὸν αὐτὸν ἐξ Ἀγαρηνοῦ ποιεῖ.

Allmächtiger, Heiliger und Ewiger, erbarme dich unser!' Und setzte noch das 'Vater unser, der du bist im Himmel' hinzu. Und ein Gebet sprechend machte er ihn vom Agarener zum Christen.“

Anschließend veranlaßte Theodoros den Kalifen, gegen die Häresien vorzugehen, also gegen die, die sich nicht bekehren lassen: gegen die Ismaeliten und Perser, gegen die Lehre des gottlosen Mohammed, gegen Arianer und Manichäer. Drei Alanen jedoch, die im Dienst des Kalifen standen, konnten ebenfalls von Theodoros bekehrt werden⁷⁰: „Es hatte nun aber der Kalif drei treue Diener, die von Alanen abstammten. Diese führte er zu dem Bischof (sc. Theodoros) und befahl, sie zu Christen zu machen. Und der große Theodoros unterwies sie in denselben Dingen und machte sie zu Katechumenen.“ Schließlich wurden der Kalif und seine Diener von Theodoros im Tigris getauft. Dieser Abschnitt wird von dem Verfasser der Theodorosvita, dem Bischof Basileios von Emesa, in der Ich-Form erzählt⁷¹: „Der Kalif brach auf zu den Ufern des Flusses Tigris allein mit uns (sc. mit Basileios) und seinen drei Dienern. Als wir einen friedlichen Platz erreichten, sagte der Kalif zu dem Bischof (sc. Theodoros): 'Siehe, geistlicher Vater, Wasser und ein ruhiger Flecken, was spricht dagegen, daß ich die Taufe empfangen?' Wir stiegen von den Pferden und ich sprach: 'Segne uns, Herr!' Jener (sc. Theodoros) sprach die üblichen Gebete der göttlichen Taufe, taufte den Herrscher im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und gab ihm den Namen Ioannes. Indem er ihn mit dem göttlichen Myron salbte, vollendete er die Taufe. Ich, Basileios, aber nahm ihn aus der heiligen Taufe in Empfang. Dann taufte er auch jene drei edlen jungen Männer, die der Herrscher nun nicht mehr als Diener, sondern als seine Brüder bezeichnete. Den einen nun nahm der Herrscher aus der Taufe in Empfang, den zweiten der zuvor Getaufte, und den dritten wiederum ich.“

Auch in seiner Heimatstadt Edessa hatte Theodoros nach der Darstellung seiner Vita Manichäer und Nestorianer zum rechten Glauben bekehrt⁷². Einige Zeit später unternahm er eine Missionierung der Juden⁷³. Dabei stellte sich ihm zunächst der ἀρχισυναγωγὸς τῶν Ἰουδαίων als Gegenspieler⁷⁴ entgegen. Dieser strengte eine öffentliche Disputation um den rechten Glauben zwischen ihm und Theodoros an. Aus diesem Rededuell ging – auch mit Hilfe eines Strafwunders: der Archisynagogos wurde mit Stummheit geschlagen – zweifelsfrei Theodoros als Sieger hervor. Der Archisynagogos wurde vom (angeblich ja christlichen) arabischen Herrscher für seine schändlichen Reden mit Peitschenhieben

70 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 82, p. 85.

71 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 82, p. 85f.

72 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 85, p. 91.

73 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 86–91, p. 93–97.

74 S. dazu oben, Kap. 9: „Gegenspieler“, S. 170–183.

bestraft und in den Kerker geworfen. Dort kam dem Rabbiner dann die Einsicht⁷⁵: „Nachdem drei Tage vergangen waren, kam der Hebräer im Gefängnis zu sich und erkannte den abgrundtiefen Irrtum, der ihn umgab. Das uferlose Meer der Güte spendete ihm nämlich einen Tropfen Menschenliebe, und er schrieb einen Bittbrief und schickte ihn an den großen Theodoros, bat darin um Erbarmen und gelobte seine Bekehrung. Der Hierarch nun verlor keine Zeit, erinnerte den Herrscher und verlangte von ihm den Hebräer. Und als er ihn aus dem Gefängnis führte, fiel dieser vor seine Füße, und er sah, daß dieser mit einer Geste nach der Taufe verlangte. Der Wortgewandte war nämlich der Stimme und der Rede beraubt. Er führte ihn in die Kirche, vollzog die göttliche Taufe und machte den im Dunkel lebenden zu einem Sohn des Lichts und gab ihm den Namen Samonas. Sogleich nun nach der Taufe kam die Gnade auf ihn nieder. Er öffnete seinen Mund, sprach und pries Gott und bekannte sich zu unserem Herrn Jesus Christus und lobte ihn zusammen mit dem allmächtigen Vater und dem lebensspendenden Geist. Verzückung ergriff nun alle, die diese Dinge sahen. Diese wunderbaren Dinge kamen auch dem Kalifen zu Ohren. Dieser rief den einst gotteslästerlichen Hebräer zu sich und sah, daß dieser ein wahrhaftiger Christ geworden war, der Christus vernehmlich verkündete und bekannte, daß dieser in der Tat Gottes Sohn war, der vom Gesetz und den Propheten angekündigt worden war. Der Kalif bewunderte diesen und ehrte ihn mit Geschenken und pries fürwahr und erhöhte den Herrn in der eigenen Seele.“ Die Bekehrung des Archisynagogos, eines religiösen Führers der Juden, suggeriert natürlich in dieser Darstellung, daß in der Folge auch Teile der jüdischen Bevölkerung zum Christentum konvertiert seien.

Implizit schwingt die Missionierung auch in der Darstellung der Vita des Stephanos Sabaites (BHG 1670) mit, als dieser eine Hirschkuh vor arabischen Jägern rettete⁷⁶: „Ein anderer frommer Mönch erzählte mir das folgende: ‘Einstmals, als der heilige Mönch in der Wüste wandelte, jagten arabische Jäger in jenem Teil der Wüste, wo er sich damals aufhielt, eine Hirschkuh. Als diese, ge-

75 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 91, p. 96f.

76 Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 98, p. 543D-E: „Ἄλλος δέ τις εὐλαβῆς μοναχὸς διηγήσατό μοι λέγων· ὅτι ποτέ, τοῦ ὀσίου γέροντος τὴν ἔρημον περιπολοῦντος, Ἄραβες ἐφίβολοι (fortasse: εὐθύβολοι, s. aber LBG s. v. ἐφίβολος) ἄνδρες κατ’ ἐκείνην τὴν ἔρημον, ὅπου τότε διέτριβει, ἐδίωκον ἔλαφον· ἣτις ἀτουήσασα καὶ ἀποκαμοῦσα ἀπὸ τῶν θηρευτῶν διωκομένη, τοῖς κόλποις τοῦ ἁγίου γέροντος προσέφυγει, οἷά τις λογικὴ τὰ ἴχνη αὐτοῦ καταφιλοῦσά τε καὶ ἐκλιπαροῦσα τῶν τῶν θηρευτῶν ἐλευθερώσαι δεσμῶν. Πρὸς οὓς ὁ συμπαθέστατος γέρων ὀνομαστί ἔφη παρακαλῶν· Χαρίσασθέ μοι ταύτην, ὦ θηρευταί, ἐπειδὴ μοι προσέφυγε, καὶ τῆς ἐμῆς ἐδεήθη πρὸς ἡμᾶς συνεργίας. Οἱ δὲ τὴν ἔλαφον θεασάμενοι τῷ γέροντι παρισταμένην, καὶ τὴν ἑαυτῆς κεφαλὴν τοῖς κόλποις αὐτοῦ ἐντεθηκῆσαν, πάνυ κατεπλάγησαν, καὶ αὐτὴν τῷ γέροντι χαρισάμενοι ὑπέστρεψαν, τὴν τῶν Χριστιανῶν πίστιν ἐπαινέσαντες.

hetzt von den Jägern, ermattete und müde wurde, rettete sie sich an den Busen des heiligen Mönchs, küßte wie ein verständiges Geschöpf seine Fußspuren und flehte ihn an, sie vor den Stricken der Jäger zu erretten. Der äußerst mitfühlende Mönch sprach die Jäger mit Namen an und bat sie: 'Gebt sie mir, o Jäger, weil sie zu mir geflohen ist und meine Hilfe erbeten hat vor euch!' Als diese die Hindin sahen, wie sie bei dem Mönch stand und ihren Kopf auf seine Brust gelegt hatte, waren sie ganz und gar überwältigt. Nachdem sie sie dem Mönch überlassen hatten, zogen sie von dannen und lobten den Glauben der Christen."⁷⁷ Es wird nicht expressis verbis gesagt, daß sich die Araber nun zum Christentum bekehrten, aber sie „lobten den Glauben der Christen“.

In der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) geht es auch um die Frage der Ikonenverehrung. Hier missioniert der Heilige die ikonoklastischen Häretiker⁷⁷: „Daher befreite er auch viele Völker und sehr viele Städte von diesem Greuel (sc. von der Häresie des Ikonoklasmus), veranlaßte sie, anstelle des häretischen Geschwätzes den orthodoxen Glauben anzunehmen, und überzeugte sie mit allem Eifer, sich mit ihm für diesen Glauben der Gefahr auszusetzen.“⁷⁸

77 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 73,20-23, p. 136: "Ὅθεν καὶ πολλοὺς λαοὺς καὶ πόλεις πλείστας τοῦ μύσους τούτου διέσωσεν καὶ τῆς αἰρετικῆς γλωσσαλγίας μεταμαθεῖν τὴν ὀρθόδοξον πίστιν μετέδωκε καὶ προκινδυνεύειν τῆς πίστεως ταύτης σὺν αὐτῷ μετὰ πάσης σπουδῆς πέπεικεν. – Übers. von M. Chronz.

78 Weitere Beispiele: Vita Methodii (BHG 1278) cap. 9, col. 1252C (bekehrt ebenfalls Häretiker bzw. Ikonoklasten; vgl. dazu Zielke, Methodios 206); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 10, p. 512 (Häretiker); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 20, p. 82–86 (Muslime).

Kapitel 11: Tugenden (aretai – virtutes)

Eine typische Heiligenvita ist eine Erzählung von „gelebter Tugend“.¹ Unter diesem Blickwinkel läßt sich Tugend und lassen sich einzelne Tugenden in nahezu jeder Handlung des Heiligen erkennen. Man kann geradezu von einer gattungsbedingten Omnipräsenz der Tugend in der byzantinischen Heiligenliteratur sprechen. Folglich werden einzelne Tugenden auch an anderer Stelle dieser Untersuchung mit berührt und behandelt.

Geht man allein von den hagiographischen Quellen aus, so darf wohl die „Enthaltsamkeit“ (ἐγκράτεια, *continentia*)² den ersten Platz unter den Tugenden beanspruchen, denn sie wird in den Heiligenviten generell am häufigsten als Tugend genannt und an vielen Stellen auch als höchste Tugend herausgehoben³. Da die „Enthaltsamkeit“ jedoch unabdingbare Voraussetzung für jegliche Askese ist, wird diese Tugend im Zusammenhang mit der Askese an einer anderen Stelle dieser Untersuchung besprochen, auf die deshalb hier verwiesen werden kann⁴. Weiterhin sind Tugenden mit verschiedenen Topoi verbunden, die an ebenfalls anderer Stelle dieser Arbeit behandelt werden. So ist etwa die „Verteilung der Habe“ ein Zeichen von Freigebigkeit und die „Entsagung“ ein Zeichen von Enthaltsamkeit usw.⁵

Der Tugendkatalog⁶ der byzantinischen Tradition war nicht einheitlich und streng feststehend⁷, so daß sich zahlreiche unterschiedliche Tugendkataloge fin-

1 Vgl. etwa G. Podskalsky, in: ODB 3, 2178: „Hagiography presents virtues (esp. faith, hope, and love) in action“; vgl. Browning, *Saint's Life* 118–121.

2 Vgl. ThWbNT 2 (1935) 338–340.

3 Zur Kulturgeschichte der sexuellen Enthaltsamkeit (Keuschheit) vgl. auch E. Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Gießen 1910 (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 6); P. Brown, *The Body and Society*, New York 1988 (dt. Ausgabe: *Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums*, aus d. Engl. v. M. Pfeiffer, München–Wien 1991).

4 S. dazu unten, Kap. 14: „Martyrium, Homologia und Askese“.

5 Vgl. dazu oben Kap. 5: „Entsagung“ und unten Kap. 15: „Tod“ und öfter.

6 Vgl. LThK 10 (2001) 302f. s. v.

7 Vgl. LThK 10 (2001) 293–302 s. v.; LdMA 8 (1997) 1085–1089 s. v. „Tugenden und Laster, Tugend- und Lasterkataloge“, ODB 3, 2178 s. v. „Virtue“; vgl. auch Lietzmann, *Alte Kirche* IV 186 (1178) (Lasterkatalog des Euagrius).

den lassen, die die einzelnen Tugenden jeweils anders gewichten. Als exemplarisch für die teilweise recht verworrenen Vorstellungen mag hier die Auflistung des Ioannes Damaskenos gelten⁸. Wenn ein einheitlicher Tugendkatalog in den erhaltenen byzantinischen Quellen, in denen sich die Mentalität jener Zeit niederschlug, nicht zu greifen ist, scheint es kaum sinnvoll, im Rahmen dieser Untersuchung einen solchen aus der Rückschau heraus entwickeln zu wollen. Es läßt sich jedoch feststellen, daß auch in den byzantinischen Heiligenviten die vier Kardinaltugenden (§ 1) greifbar sind, ferner auch die theologischen Tugenden (§ 2) sowie weitere oder sekundäre Tugenden in den verschiedenartigsten Zusammenstellungen und Katalogen (§ 3).

§ 1. Die Kardinaltugenden

Die vier Kardinaltugenden (bezeichnet als allgemeine Tugenden: γενικαὶ ἀρεταί)⁹ – Klugheit bzw. Einsicht¹⁰ (φρόνησις, *prudentia* bzw. σοφία, *sapientia*), Gerechtigkeit¹¹ (δικαιοσύνη, *iustitia*), Tapferkeit (ἀνδρεία, *fortitudo*), Maß bzw. Besonnenheit¹² (σωφροσύνη, *temperantia*) – werden in verschiedenen Viten zusammen aufgeführt:

So heißt es etwa in einer Version der Vita des Theodoros Studites (BHG 1755) über den jugendlichen Heiligen, der sich im Studium große Mühe gab¹³: „Nachdem er nun so viele Stunden studiert und sich gemüht hatte, wie sehr nun wurden ihm die Besonnenheit und die Tapferkeit, wie sehr die Klugheit und die Gerechtigkeit zuteil, und wie sehr die Sanftmut und die Enthaltbarkeit und die vielen anderen Tugenden, die unter diesen allgemeinen Tugenden noch zugeteilt werden.“

Auch in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) wird die Vorstellung der Tugenden des Heiligen mit der Erwähnung der Kardinaltugenden eröffnet. Die Situation ist hier ähnlich wie in dem vorangegangenen Beispiel, auch Georgios hatte sich in den Studien hervor getan¹⁴: „Wie wurden ihm nun zueigen die

8 Vgl. Joannes Damascenus, De virtute et vitio, in: PG 95, 85C–88A.

9 Vgl. dazu LThK 5 (1996) 1232–1234; LThK 10 (2001) 302f. s. v. „Tugendkataloge“, vgl. auch M. Becker, Die Kardinaltugenden bei Cicero und Ambrosius: De officiis, Basel 1994 (Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur 4).

10 Vgl. ThWbNT 9 (1973) 216–231 (φρόνησις); 7 (1964) 465–528 (σοφία).

11 Vgl. ThWbNT 2 (1935) 194–214.

12 Vgl. ThWbNT 7 (1964) 1094–1101.

13 Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 3, col. 120B: μερικμῶν ὅσαι ὤραι καὶ διαπονούμενος, πῶς ἄρα κατορθωθεί αὐτῷ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρεία· πῶς ἡ φρόνησις καὶ ἡ δικαιοσύνη· πῶς τε ἡ πραότης καὶ ἡ ἐγκράτεια, καὶ ὅσαι ἄλλαι ταῖς γενικαῖς ὑποδιήρηται ἀρεταῖς.

Gerechtigkeit und Besonnenheit, wie wurden ihm nun zuteil die Klugheit und Tapferkeit, wie die vielen anderen Tugenden alle, die zu diesen allgemeinen Tugenden gehören und diesen zugeteilt werden.“

In der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) werden die Kardinaltugenden in kurzem Abstand gleich zweimal angeführt. Zum einen heißt es zunächst folgendermaßen¹⁵: „Er schritt voran und zeigte nun allen, die zu ihm kamen, die Klugheit wie einen Helm und wie einen Brustschild die tätige Einsicht, er hatte die Tapferkeit wie Schilde auf beide Arme genommen und mit der gerechten Lebensweise im Sinn sich deutlich gekleidet.“ Es fällt auf, daß in dieser Variante eine Doppelung der Klugheit bzw. Einsicht (φρόνησις bzw. σοφία) vorliegt, während Besonnenheit bzw. Maß (σωφροσύνη) fehlt. Es ist denkbar, daß die Bedeutungsdifferenzierung zwischen σωφροσύνη und σοφία zur Zeit der Abfassung bereits nicht mehr deutlich war. Etwas weiter unten heißt es dann¹⁶: „Er war nun einfach und bescheiden und barmherzig, ringsum befestigt mit Tapferkeit und Klugheit und Besonnenheit und Gerechtigkeit.“

Wesentlich ausführlicher bzw. stärker ausgeschmückt ist die Darstellung der Kardinaltugenden in der Vita des Patriarchen Ignatios (BHG 817)¹⁷: „In außergewöhnlichem Maße hatte er sich nun die allgemeinen Tugenden erworben. Er sorgte sich um die Vollkommenheit der Gottesfurcht¹⁸. Die Klugheit nämlich mühte sich um ihn, nicht damit ihm selbst Reichtum und weltlicher Ruhm beschafft werde und vielfältige Genüsse des Körpers, sondern damit der gute und wohlgefällige und vollkommene Wille Gottes in den Geist der Beurteilung gut einfließe und darin enthalten sei. Tapferkeit bedeutete ihm, nicht irgendwann von der Sünde besiegt zu werden, sondern frei zu sein und als Herr zu gebieten über die Mächtigen, den Sünder in strenger Weise vor dem apostolischen Gesetz zu überprüfen (und dies oft vor aller Augen) und nicht nachzugeben wie ein Sklave, damit auch die anderen, wie man so sagt, Respekt haben. Besonnenheit aber, die Reinheit und Sauberkeit nicht nur des eigenen Körpers, hatte er von früher Jugend an durch häufige Übungen und mühevollen Anstrengungen in sol-

14 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 13, p. 23,1-3: πῶς περιποιηθῆ αὐτῷ ἡ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη, πῶς κατορθωθῆ ἡ φρόνησις καὶ ἀνδρεία, πῶς αἱ λοιπαὶ πάσαι ὅσαι ταῖς γενικαῖς ταύταις καθηκόντως ἐπιδιαρεῖσθαι πεφύκασιν.

15 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 25, p. 17,17-20: τὴν γὰρ φρόνησιν ὁλίπερ μίτραν καὶ ὡς λογιεῖον τὴν ἔμπρακτον σοφίαν, τὴν τε ἀνδρείαν ὡς ἀσπίδισκας ἀμφ' ὠλενῶν περιθέμενος καὶ τῇ δικαίᾳ πρὸς λογισμοὺς διαιτῆσει εὐκρινῶς ἀμπεχόμενος πρόεισι πᾶσι τοῖς προσιοῦσι δεικνύμενος.

16 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 26, p. 18,3-5: ἀπλοὺς τε καὶ ταπεινὸς καὶ ἐλεήμων καθίσταται, ἀνδρεία καὶ σοφία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη περιφρουρούμενος.

17 Vita Ignatii (BHG 817) col. 501C – 504A.

18 Anscheinend hält der Verfasser, Niketas David Paphlagon, die Gottesfurcht bzw. Frömmigkeit (εὐσέβεια, *pietas*) für eine oder sogar die erste der Kardinaltugenden.

chem Maße erworben, daß er zur äußersten Gelassenheit, das heißt, zur völligen Abtötung der fleischlichen Sinne gelangte. Nicht auf diese aber allein beschränkte er das Gut der Besonnenheit, sondern reinigte mit allem Eifer in solchem Maße auch seine Kirche und machte sie besonnen durch den Ernst und die Häufigkeit der geistlichen Unterweisung, so daß weder der Name der Hurei noch der irgendeiner anderen Unreinheit bei denen, die ihm nahestanden, je vernommen wurde. Sondern wie er selbst den untadeligen Weg des Herrn in tadelloser Weise voranschritt, so leitete er auch seine Braut als guter Brautführer in tadelloser Weise. Ist es nötig, noch über die Gerechtigkeit zu reden? Von dieser war der Selige eng und in herrlicher Weise umschlossen, so daß er deswegen Tadel über sich ergehen lassen mußte von den ungerechten Schiedsmännern des Rechts und ihm Härte nachgesagt wurde, dem wahrlich milden Hirten, der Gottes Gerechtigkeit nachahmte.“

In diesem Beispiel werden, untermischt mit den Kardinaltugenden, auch bereits andere Tugenden genannt, etwa die Frömmigkeit¹⁹ (εὐσέβεια, *pietas*), die Reinheit²⁰ (ἀγνεία bzw. ἀγνότης, *puritas*), die Gelassenheit (ἀπάθεια, *apatia*) und die Abtötung²¹ (νέκρωσις, *mortificatio*). Dennoch läßt sich an diesem und an den vorangegangenen Beispielen erkennen, daß über die Kardinaltugenden eine gewisse Klarheit herrschte²².

§ 2. Die theologischen Tugenden

Die drei theologischen Tugenden – Glaube, Liebe, Hoffnung – werden etwa in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) im Zuge eines größeren Tugendkataloges noch vor zwei der Kardinaltugenden genannt²³: „Von da an wurde Glaube, Hoffnung, Liebe gelehrt (sc. durch Georgios), von da an Gerechtigkeit und Besonnenheit und der übrige Katalog der Tugenden.“

In der Darstellung der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) werden die theologischen Tugenden des öfteren genannt. So heißt es etwa an einer Stelle²⁴: „Daher trug in sich und verströmte der dreimal Glückliche zusätzlich zu der übermäßigen Liebe auch die dieser innewohnenden (sc. Tugenden), wie der hohe Apostel sagt²⁵, sowohl Glauben als auch Hoffnung, die unter den Gütern

19 Vgl. ThWbNT 7 (1964) 168–184, s. v. „σέβομαι“.

20 Vgl. ThWbNT 1 (1933) 124.

21 Vgl. ThWbNT 4 (1942) 896–899, s. v. „νεκρός“.

22 Weiteres Beispiel: Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 873A-B (nennt in einem größeren Tugendkatalog auch die vier Kardinaltugenden).

23 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 23, p. 36,9f.: ἐκέιθεν ἐδιδάσκετο πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, ἐκέιθεν δικαιοσύνη, σωφροσύνη καὶ ὁ λοιπὸς τῶν ἀρετῶν κατάλογος.

die größten und auserwähltesten sind.“ Und wenig später, noch in demselben Kapitel, heißt es über Theophanes²⁶: „..., das hörte der im Hinblick auf die Hoffnungen unzweifelhafte und im Glauben zuversichtliche und in der Liebe vollkommene ...“ Ähnliche Stellen lassen sich in den Viten überall finden.

§ 3. Weitere Tugenden

In der Darstellung der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) findet sich ein längerer Tugendkatalog. Darin werden die folgenden Tugenden in der angegebenen Reihenfolge genannt²⁷: Bescheidenheit²⁸ (ταπεινωσις), Klugheit (φρόνησις), Tapferkeit (ἀνδρεία), Glaube²⁹ (πιστὸς δοῦλος), Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια), Schlaflosigkeit³⁰ (ἀγρυπνία), Gebet (προσευχή), Besonnenheit (σωφροσύνη), geistige Schau (θεωρία), Zerknirschung³¹ (κατάνυξις), Lauterkeit (ἀγνεία), Gottesfurcht (ὁ τοῦ θεοῦ φόβος), Gelassenheit (ἀπάθεια), Folgsamkeit (εὐπέθεια), Gehorsam³² (ὑπακοή) und Sorgfalt (ἀκρίβεια). Es läßt sich erkennen, daß sich in diesem Tugendkatalog Kardinaltugenden (wie Gerechtigkeit) mit theologischen (wie Glaube), monastischen (wie Schlaflosigkeit) und anderen Tugenden vermischt finden. Eine Abstufung von verschiedenen Tugenden wird nicht unternommen. Ferner finden sich inhaltliche Dubletten (wie Folgsamkeit und Gehorsam). Diese unsystematische Art des Tugendkatalogs läßt sich in einer ganzen Reihe von Heiligenviten finden. Das Beispiel erscheint daher repräsentativ für den wenig systematischen Umgang mit Tugenden im Rahmen dieser Literatur zu sein.

Bisweilen werden aber auch nur einige wenige Tugenden besonders herausgehoben. So finden sich etwa in der Vita Platons (BHG 1553) anlässlich einer Erkrankung des Heiligen die folgenden Bemerkungen³³: „Er fand nun die geliebte Niedrigkeit, erlangte Ruhe vor den Betrübissen, wurde erlöst von den

24 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 38, p. 24,14-17: 'Αφ' ὧν καὶ πρὸς τὴν ὑπερκειμένην ἀγάπην τὰς συμμενούσας αὐτῆ, καθὼς φησιν ὁ ὑψηλὸς ἀπόστολος, πίστιν τε καὶ ἐλπίδα, τὰ ἐν ἀγαθοῖς μέγιστα καὶ ἐξαιρέτα, κινούμενος καὶ ὑπερεκχυόμενος ὁ τρισόβλιος, ...

25 Gal 5, 6.

26 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 38, p. 24,22-24: τοῦτο ἀκούσας ὁ πρὸς ἐλπίδας ἀδίστακτος καὶ ἐν τῇ πίστει εὐπρόβλεπτος καὶ εἰς ἀγάπην παιτέλειος.

27 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 873A – 876A.

28 Vgl. ThWbNT 8 (1969) 1–27.

29 Vgl. ThWbNT 6 (1959) 174–230.

30 Vgl. ThWbNT 2 (1935) 332–337, s. v. „ἐγείρω“.

31 Vgl. ThWbNT 3 (1938) 628.

32 Vgl. ThWbNT 1 (1933) 225.

fortgesetzten Bedrohungen. Man sah ihn wieder, wie er zuvor gewesen war. Er verachtete Geld, Besitz und Geschäftigkeit. Das Übelwollen hatte keinen Raum, den Strahl seiner Tugend noch zu umwölken.“ Betont werden hier vor allem die Tugenden der Bescheidenheit (ταπεινωσις), der Selbstgenügsamkeit (ἀντάρκεια) und des Wohlwollens (εὐμένεια) des Platon. Die beiden letzten Tugenden werden dabei negativ beschrieben: Es verlangt ihn weder nach Geld, noch nach Besitz, noch nach Geschäftigkeit, in seinem Herzen ist kein Platz für Übelwollen.

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) findet sich die folgende Darstellung, die in gewisser Weise einen Tugendkatalog vorführt. Dort heißt es dann über den Heiligen³⁴: „Wer wurde jemals satt von seiner Unterweisung? Welche Art von Sättigung bereitete sein angenehmer Umgang? Zu allen war er wohlwollend, zu allen liebenswürdig, zu allen freundlich, jedem gegenüber war er heiter und umgänglich, aufmerksam, mitfühlend und mitteilend. Er war ganz voller Liebe, voller Urteilskraft, voller Demut, voller Sanftmut und durch und durch mit allen Tugenden offenkundig überreichlich ausgestattet. Vollkommen war sein ganzes Leben, und schon die Betrachtung (seines Lebens) bildete für alle einen Grundstein für Nutzen und Erbauung. Weil er sich auf dem Gipfel der Bedürfnislosigkeit befand, nachdem er alle seine Empfindungen geläutert hatte. Er war ganz und gar erleuchtet, ganz strahlend, ganz heiter, und sowohl in seiner Erscheinung als auch in seinem Charakter als auch in seiner Lebensführung ganz und gar prächtig geschmückt und stets von der heiligen Dreifaltigkeit beschienen.“

In der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) werden an einer Stelle zunächst die drei theologischen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung), dann zwei der Kardinaltugenden (Gerechtigkeit und Besonnenheit) genannt, ehe weitere Tugenden erwähnt werden. Dabei handelt es sich um folgende³⁵: Sittlichkeit

33 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 25, col. 828C: Εὐρίσκει οὖν τὴν ποθουμένην ταπεινωσιν, λαμβάνει ἀνακωχὴν τῶν λυπηρῶν, λύεται τῶν συνεχόντων ἐπηρειῶν, ὄφθεις οἶος ἦν τὸ πρότερον, ἀφιλάργυρος, ἀφιλοκτήμων, ἀφιλοπράγμων, τῆς δυσμενείας οὐκ ἐχούσης χώραν ἔτι συννεφεῖν τῆς ἐκείνου ἀρετῆς τὴν ἀκτίνα.

34 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 22, p. XXII: Τίς τούτου ἐκορέσθη ποτὲ τῆς διδασκαλίας; Ποῖος κόρος τῆς αὐτοῦ ἡδίστης προσομιλίας; Πᾶσιν ἦν προσηγής, πᾶσιν ἐράσμιος, πᾶσιν ἐπέραστος, πᾶσι φαιδρὸς εὐπροσήγορος, εὐήκος, συμπαθής, εὐμετάδοτος, ὅλος ἀγάπης ἀνάπλεος, ὅλος διακρίσεως γέμων, ὅλος ταπεινοφροσύνης πεπληρωμένος, ὅλος πράττητος μεμεστωμένος, ὅλος ὅλων ἀρετῶν εἰλικρινῶς ἐμπεπλησμένος, τέλος ὅλος ὁ βίος αὐτοῦ καὶ αὐτὴ ἡ θεωρία πᾶσιν ὠφελείας καὶ οἰκοδομῆς ὑπόθεσις ἦν· ὅθεν καὶ εἰς τὴν ἀκρόπολιν τῆς ἀπαθείας ἔφθασεν, καθάρας αὐτοῦ πάντα τὰ αἰσθητήρια. Καὶ γέγονεν ὅλος πεφωτισμένος, ὅλος λαμπρός, ὅλος ἡδύς, καὶ τῷ εἶδει, καὶ τῷ ἦθει, καὶ τῷ τρόπῳ ὅλος ἡγλαϊσμένος, ὑπὸ τῆς αἰδίου Τριάδος ἀεὶ λαμπόμενος.

bzw. Nachsicht (ἐπιείκεια), Sanftmut (πραότης), Bescheidenheit (ταπεινωσις), Mitempfinden bzw. Mitleid (συμπάθεια) und Frömmigkeit (εὐσέβεια).

In der Vita des Theophylaktos von Nikomedeia (BHG 2451) findet sich folgende Darstellung³⁶. Theophylaktos übte sich zunächst gemeinsam mit seinem Gefährten Michael in den mönchischen Tugenden der Askese, genannt wird ausdrücklich die Schlaflosigkeit (ἀγρυπνία). Dann hätten sich die beiden auch die anderen Tugenden angeeignet, nämlich Demut (ταπεινοφροσύνη), Liebe³⁷ (ἀγάπη), Sanftmut (πραότης), Besonnenheit (σωφροσύνη) und Lauterkeit (ἀγνεία). Auch hier gehen also Kardinaltugenden, theologische und sonstige Tugenden bunt durcheinander.

In der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) werden in einem Kapitel neben den vier Kardinaltugenden noch weitere Tugenden des Heiligen aufgezählt³⁸: So habe er Langmut³⁹ (μακροθυμία) gezeigt und Seelengröße (μεγαλοψυχία), ebenso Einfachheit⁴⁰ (ἀπλότης), Demut (ταπεινότης) und Barmherzigkeit⁴¹ (ἐλεημοσύνη). Im Anschluß werden einige Übel aufgezählt, die dem Heiligen gerade nicht eigneten. So habe er sich nicht der Schläffheit (ἀτονία) hingegeben, auch seien ihm Ausschweifung (ἀκολασία), Herzlosigkeit (ἀσπλαγχνία), Hurerei⁴² (πορνεία) und Götzenverehrung⁴³ (εἰδωλολατρεία) sowie Habsucht⁴⁴ (πλεονεξία) fremd gewesen. Daraus kann man dann schließen, daß er eben gerade über die jeweils gegensätzlichen Tugenden verfügte.

In der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) werden die Tugenden der Protagonistin über mehrere Kapitel hinweg ausgebreitet⁴⁵. An einer Stelle heißt es dazu⁴⁶: „Sie widmete sich in gewohnter Weise der eigenen Errettung, indem sie ohne zu zögern Psalmen sang und sich mit Sorgfalt den Lesungen zuwandte und keinerlei Abweichung von diesen guten Werken hinnahm. Mit Sanftmut war sie geschmückt, und sie strahlte in heiliger Weise mit der Demut des Herzens. Weshalb die Lobenswerte auch von allen, die von ihrem guten Wandel erfuhren, sehr geliebt wurde. An Barmherzigkeit ragte sie in solchem Maße heraus, daß ihr die im Haus befindlichen Dinge – obwohl es sehr viele waren – für die groß-

35 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 23, p. 36,10-14; eine Anhäufung von Tugenden findet sich weiterhin in cap. 13–14, p. 22–25.

36 Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2451) cap. 5, p. 73f.

37 Vgl. ThWbNT 1 (1933) 20–56.

38 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 26, p. 18,1-21.

39 Vgl. ThWbNT 4 (1942) 377–390.

40 Vgl. ThWbNT 1 (1933) 385f.

41 Vgl. ThWbNT 2 (1935) 477–483.

42 Vgl. ThWbNT 6 (1959) 579–595, s. v. „πόρνη“.

43 Vgl. ThWbNT 2 (1935) 373–375.

44 Vgl. ThWbNT 6 (1959) 266–274.

45 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 2–5, p. 181–184 (Halkin).

zügige Verteilung ihrer Hand nicht ausreichen. Die von überallher als Gäste kommenden Mönche nahm sie freundlich auf, Witwen und Waisen und allen Bedürftigen spendete sie in reichlichem Maße das zum Leben Notwendige.“ Wir haben hier also die Tugenden der Frömmigkeit (ψαλμωδίαι καὶ ἀναγνώσεις), der Sanftmut (πραότης), der Bescheidenheit (ταπεινώσις), der Barmherzigkeit (ἐλεημοσύνη) und Freigebigkeit (διάδοσις) und noch einmal der Frömmigkeit (ὁ τοῦ κυρίου φόβος καὶ πόθος). Im weiteren Verlauf folgen noch die eher monastischen Tugenden der Demut (ταπεινοφροσύνη), der Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια), der Schlaflosigkeit (ἀγρυπνία) und des Gebets (προσευχή).

Der Tugendkatalog in der Vita der Theoktiste (BHG 2422) ist bereits an anderer Stelle ausführlich behandelt worden⁴⁷. Er umfaßt Frömmigkeit, Demut, Entsagung, Glaube, Strenge, Freigebigkeit, Barmherzigkeit und anderes mehr.

46 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 2, p. 181: ..., αὕτη συνήθως τῆς οἰκείας σωτηρίας ἐφρόντιζεν, ταῖς ψαλμωδίαῖς ἀόκως προσέχουσα καὶ ταῖς ἀναγνώσεσιν ἐπιμελῶς σχολάζουσα καὶ μηδεμίαν ἐναλλαγὴν τῶν ἀγαθῶν δεχομένη, πραότητι δὲ καλλωπιζομένη, ταπεινώσει καρδίας ὁσίως ἐπέλαμπεν. Ὅθεν καὶ παρὰ πάντων τῶν τοὺς ἀγαθοὺς αὐτῆς καταμανθανόντων τρόπους, λίαν ἠγαπάτο ἢ ἀξιέπαινος. Ἐλεημοσύνη δὲ τοσοῦτον διέπρεπεν ὥστε μὴ ἐπαρκεῖν αὐτῇ τὰ ἐν τῷ οἴκῳ καίπερ πλείστα τυγχάνοντα πρὸς τὴν πλουσίαν αὐτῆς τῆς χειρὸς διάδοσιν. Τοὺς γὰρ πάντοθεν ἐπιξενουμένους μοναχοὺς φιλοφρόνως δεξιουμένη, χήραις καὶ ὄρφανοῖς καὶ πᾶσι τοῖς ἐνδεέσι δαψιλῶς τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἐπεχορήγει.

47 Vgl. Pratsch, Theodoros 29–33. – Weitere Beispiele: Vita Eustratii (BHG 645) cap. 13, p. 377, 13–19 (Freigebigkeit); Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 68–74, p. 130–138 (Agyrpnia, Enkrateia, Hypomone, Tapeinosis, Agape, Sympatheia, Pistis, Akribeia, Epignosis, Proseuche); Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 8–9; p. 53–58; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 4, p. 693E-F (trauert nicht öffentlich = Enthaltbarkeit bzw. Maß).

Kapitel 12: Zeichen (semeia – signa)

Im Zusammenhang mit der Kindheit und Jugend des Heiligen sind bereits „frühe Zeichen der Heiligkeit“ aufgefallen und notiert worden. Zeichen der Heiligkeit erscheinen jedoch nicht nur in der Kindheit und Jugend des Heiligen, sondern können praktisch zu jedem beliebigen Zeitpunkt seines Lebens auftreten. In einem weiteren Sinne sind alle Äußerungen von Tugend und alle getätigten Wunder, alle Prophezeiungen und viele andere Aktivitäten des Heiligen Zeichen seiner Heiligkeit¹. Diesen entsprechen im NT die von Jesus bewirkten Zeichen, die im griechischen Text gewöhnlich als δυνάμεις, lateinisch als *virtutes*, bezeichnet werden (etwa Mt 13, 58)². Im engeren Sinne sind Zeichen der Heiligkeit jedoch wunderbare Erscheinungen bzw. übernatürliche Phänomene, die aber – im Unterschied etwa zu den Wundern – nicht auf eine Aktivität, einen Wunsch oder Willen des Heiligen zurückgehen, sondern direkt von Gott bewirkt werden, der selbst diese Zeichen setzt und damit die Heiligkeit des betreffenden Menschen anzeigt. Dies wird etwa in einigen Fällen der Darstellung von Lichtzeichen deutlich, wo gelegentlich der Verwunderung und Überraschung des Heiligen über das Zeichen Ausdruck gegeben wird. Nur um diese Zeichen im engeren Sinne soll es in dem folgenden Kapitel gehen.

§ 1. Licht

Helligkeit, Licht und die Farben Weiß bzw. Gold waren bereits in vorchristlicher Zeit und in vielen verschiedenen Kulturen ein Zeichen für Heiligkeit bzw. göttliche Auserwähltheit³. In der christlichen bildenden Kunst findet dies seinen Ausdruck unter anderem im Motiv des Strahlenkranzes um den Kopf des Heiligen

1 Die Begriffe „Zeichen“ und „Wunder“ werden oft auch synonym gebraucht, vgl. etwa Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 8, p. 186, wo der Verfasser in Bezug auf den Priester Michael bemerkt, er habe dessen Wunder hier berichtet, um die ihm von Gott gegebene Gnade der Wunder allen offenbar zu machen (τὴν θεόθεν αὐτῷ δοθεῖσαν τῶν σημείων χάριν κατάδηλον τοῖς πᾶσι ποιούμενοι).

2 Zum Begriff der δυνάμεις vgl. auch Bieler, Theios aner I, 80–83; ThWbNT 2 (1935) 286–318.

(Nimbus). Im AT spiegelt es sich etwa im Motiv der Wolken- bzw. Feuersäule wider, mit der der Herr das Volk Israel bei dessen Auszug aus Ägypten durch die Wüste führte⁴; im NT etwa in der Verklärung Christi auf dem Berg Tabor, wo es nach Matthaios heißt: „und sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und seine Kleider wurden weiß als ein Licht“⁵.

In der Vita des Ioannes Psichaïtes (BHG 896) werden die biblischen Vorbilder auch ausdrücklich angegeben, wenn der Verfasser nach seiner Darstellung eines Lichtzeichens des Ioannes folgendes feststellt⁶: „Was ist nun wunderbarer als das (sc. Zeichen)? Die leuchtende Wolke beim Volke Israel, als ihm eine Feuersäule (πύρινος στύλος) voranschritt zur Führung? Dieses (sc. Zeichen) ist nun denen, die wohl zu erwägen verstehen, nichts Geringeres. Es ist ein Abglanz des Lichts, das von den Jüngern auf dem Tabor gesehen wurde. Es ist ein Zeichen (τεκμήριον) des einzigen Glanzes der heiligen Dreifaltigkeit.“

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird ein Lichtzeichen folgendermaßen dargestellt⁷: „Als er nun eines Nachts die gewohnten Gesänge zu Gott emporsandte, wurde er ganz von Ekstase und Ehrfurcht erfüllt. Er hatte nämlich den Eindruck, daß vom Himmel her ein Lichtstrahl ringsum aufblitzte, sich bis zu ihm und bis zu der Höhle, in der er war, herabsenkte, ...“ Es handelt sich hier also um eine Ausgießung des Lichts. In derselben Vita (BHG 711) findet sich noch ein weiteres, etwas anders geartetes Lichtzeichen. Der Lieblingsjünger des Gregorios Dekapolites weilte einst bei seinem Meister und lauschte dessen Reden, als sich folgendes ereignete⁸: „Eines Nachts nun sah er, wie im Gespräch mit dem Heiligen eine Feuerzunge (πυρὸς γλώσσαν) von dessen Mund ausging, sein Antlitz in verschiedenen Richtungen umzuckte und den Widerschein eines lichtstrahlenden Gefunkels (ἀντανάκλασιν φωτοειδοῦς μαρμαρυγῆς) aussandte. Und das war nicht nur einmal, sondern oft zu sehen. Das Unvergleichliche dieses Wunders (θαύματος) erstaunte den Jünger so sehr, daß es ihn in Angst versetzte. Er drang auf den Heiligen ein und befragte ihn, um die Eigenart dieser befremdlichen Erscheinung zu erfahren. Der Vater aber er-

3 Vgl. auch Lietzmann, *Alte Kirche* IV 147f. [1139f.]; 189 [1181]; H. von Steuben, *Wahrheit und Bekenntnis. Lichtoffenbarungen in antiker und christlicher Zeit*, Möhnesee 1999; Angenendt, *Heilige* 115–119. 156.

4 Ex 13. 21–22.

5 Mt 17. 2; Mk 9. 3; Lk 9. 29.

6 Vgl. Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 5, p. 112,10f.

7 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 12, p. 74–76: οὐρανόθεν φῶτος χύσιν περιστράπτουσαν καὶ ἔως αὐτοῦ καὶ τοῦ σπηλαίου ἐν ᾧ ἦν καθέϊσαν. Übers. von M. Chronz. Vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 15–16, p. 78–80.

8 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 57, p. 120–122. Übers. von M. Chronz. Vgl. auch PMBZ: # 2486 (Gregorios Dekapolites).

mahnnte ihn heiteren Sinnes und ruhigen Geistes und sagte zu ihm: 'Du befindest dich im Irrtum, Bruder. Denn keineswegs ist von deiner Vision – wie du es nennst – ein Zeichen (σημείον) über mich ergangen. Bete also und gib dich mit einem 'Ich habe meinen Herrn allzeit vor Augen' auf der Zunge und unter Danksagung an den, der dir die Vision gezeigt hat, dem wirksamen Gebet hin. Denn wenn du dich auf diese Weise mühest, wird es dir gelingen, durch das Schwert des Geistes den ins Holz schießenden Dornstrauch der Leidenschaften auszureißen. Wer immer ihn mit himmlischer Hilfe zieht und die fruchtlose Untätigkeit in göttlichem Feuer verbrennt, wird die Frucht der Tugend in reichem Maße sammeln. So hat Gott nämlich auch meiner Niedrigkeit durch Gebet und göttlichen Fortschritt ein zweischneidiges, goldenes Schwert (μάχαιραν δίστομον χρυσήν)⁹ in die Hand gegeben, dessen Größe und Schönheit auszusprechen mir Schwindel bereitet, und mich dadurch vom Glanz jenes Lichts umblitzt werden lassen, das er dir durch seine barmherzige Güte offenbart hat. Denke also nicht daran, etwas davon über deine Lippen kommen zu lassen; es könnte ja gewissen Leuten wie ein Trugbild vorkommen, wenn sie davon hören. Denn nur weil du mein Lieblingsjünger bist und weil du mich dazu genötigt hast, habe ich mich bereitgefunden, dir dies zu offenbaren.'¹⁰

In der späteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 935; Sabas) wird berichtet, daß Mönche auf dem Berge Alsos in der Stunde des Todes des Ioannikios eine Feuersäule gesehen hätten, die sich vom bithynischen Olymp bis hinauf zum Himmel erhob¹⁰: „Aber auch den auf dem Berg Alsos befindlichen Brüdern und Vätern wurde der Ruhm des Vaters (sc. Ioannikios) bei Gott enthüllt. Sie sahen nämlich von dort am selben Tag und in derselben Stunde, in der er starb, wie am Berg Olymp selbst und in der hochgelegenen Umgebung der Klause des Seligen eine Feuersäule sich von der Erde erhob und wie von Flügeln getragen sich aufrichtete in die Höhe und die Himmelsgewölbe selbst berührte. Die sich den Tag und die Stunde gemerkt hatten, fanden heraus, daß es gerade die Stunde war, in der der Vater von der Erde zu den himmlischen Gefilden aufstieg und zu Gott eintrat, nach dem er sich sehnte.“ Die ältere Version der Vita (BHG 936; Petros) berichtet diese Episode nicht. Dieser Umstand verdeutlicht das Eindringen dieses Topos in die hagiographische Darstellung.

9 Man beachte auch in diesem Punkt die Farbe Gold als Zeichen der Heiligkeit bzw. Göttlichkeit.

10 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 54, p. 383A-B: ἀλλὰ καὶ οἱ ἐν τῷ ὄρει ὄντες τῷ Ἄλσει ἀδελφοὶ καὶ πατέρες τὴν πρὸς Θεὸν δόξαν ἀπεκαλύφθησαν τοῦ πατρὸς. Ἰδεσαν γὰρ ἐκεῖθεν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ καὶ ὥρᾳ αὐτοῦ τῆς κοιμήσεως, ὡς κατ' αὐτὸ τὸ Ὀλύμπιον ὄρος καὶ τὴν ὑψηλὴν τῆς ἡσυχίας τοῦ μακαρίου περιοχὴν πύρινον στύλον ἀπὸ τῆς γῆς ἀνυψούμενον καὶ ἐπαρόμενον καθάπερ ὑπόπτειρον εἰς τὸ ὕψος καὶ αὐτῶν τῶν οὐρανίων ἀψίδων ἀπτόμενον. Οἱ ἀκριβωσάμενοι τὴν ἡμέραν καὶ ὥραν, εὗρον ἀληθῶς ὅτι τοῦ πατρὸς ἦν ἡ ἀπὸ γῆς πρὸς τὰ οὐράνια ἀνοδος καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὃν ἐπόθησεν εἴσοδος.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) wird das wunderbare Lichtzeichen folgendermaßen dargestellt¹¹: „Als er (sc. Eustratios) nämlich eines Nachts unterwegs war und von dem zuvor genannten Proasteion tu hagiou Agapiou zusammen mit einem Bruder namens Konon zu seinem eigenen Kloster hinanstieg, hatte er den rechten Weg verloren und befand sich nahe einem von Wald umschlossenen ausgetrockneten Flußbett, das an sich schon unzugänglich war und das zu durchqueren bereits bei Tage sehr schwer war. Der Wunderbare bemerkte, daß der Bruder, der bei ihm war, von Angst und Furcht ergriffen wurde – denn in dieser Nacht schien kein Mond –, und bat im Geiste den Herrn, ihnen den Weg zu zeigen und sie auf vielfältige Weise zu retten. Plötzlich aber leuchtete aus dem Himmel ein gewaltiges Licht auf sie nieder und leitete sie bis zum Kloster. Auf beiden Seiten von ihnen aber war nun Dunkelheit, auf sie allein aber schien jenes wunderbare Licht bis zu dem Zeitpunkt, da sie die Vorhöfe des Klosters erreichten.“¹²

-
- 11 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 18, p. 380f.: Νυκτοποροῦντος γὰρ αὐτοῦ ἐν μιᾷ, καὶ ἐκ τοῦ προρρηθέντος προαστείου τοῦ ἁγίου Ἀγαπίου πρὸς τὴν οἰκίαν ἀνιόντος μονὴν μετὰ τινος ἀδελφοῦ ὀνόματι Κώνωνος καὶ τὴν εὐθείαν ἀπολωλεκότος τρίβον, παρακειμένον τε τῷ τόπῳ ἀλσώδους ξηροχειμάρρου, ὃν δι' αὐτὸ δύσβατον καὶ ἡμερινῶς διελθεῖν καὶ σκληρότατον ἦν, ὁ θαυμάσιος τὸν σὺν αὐτῷ ἀδελφὸν ἐγκωκῶς ἀγωνία καὶ φόβῳ συσχεθέντα – ἀσέλγητος γὰρ ὑπῆρχεν ἡ νύξ –, κατὰ διάνοιαν τὸν Κύριον ἐδυσώπει ὑποδείξει αὐτοῖς τὴν ὁδὸν καὶ διασωσαὶ πολυτρόπως· ἄφνω δὲ ἐξ οὐρανοῦ φῶς μέγα ἔλαμψεν περὶ αὐτοὺς καὶ ἕως τῆς μονῆς προηγέιτο αὐτοῖς. Ἐκατέρωθεν μέντοι αὐτῶν σκότος ἦν, ἐπ' αὐτοὺς δὲ μόνους τὸ παράδοξον ἐκείνο ἔλαμπεν φῶς, μέχρις ὅτε τὰ τῆς μονῆς προαύλια κατελήφασιν.
- 12 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 10, p. 631C (Feuersäule weist Konstantin den Weg durch den Nebel zum Phlubutekloster); cap. 82, p. 653D – 654A; Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 5, p. 111f. (Lichterscheinung zeigt Ort); cap. 8, p. 119 (Lichtflamme aus Mund); Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 33, p. 29 (Vita des Michael Sabbaïtes in der Vita des Theodoros: Bei der Translation von Michaels Leichnam weist Lichtsäule den Weg); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 21,10–21, p. 86 (Licht); cap. 21,36–44, p. 88 (Feuersäule); cap. 37,24–29, p. 128 (Feuersäule); cap. 41,10–14, p. 144 (Licht über dem Stab des Hl. erfüllt die Kirche); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 59,17–23, p. 29 (Lichtausschüttung vom Himmel); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 70,1–8, p. 227 (Licht bei anderen Hll. in Vision); cap. 71,19f. p. 229 (Lichtschein); cap. 86, p. 247f. (umgekehrtes Lichtzeichen: die Gegner des Hl. werden in Finsternis gehüllt); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 18–19, p. 28–30; cap. 33, p. 44 u. ö. (Lichtwolke); Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 14, p. 51,13–24; cap. 22–23, p. 55,30 – 57,4; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 87, p. 536; cap. 252, p. 587; Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) cap. 37, p. 33 (Flamme aus Mund); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 42, p. 408B–C (Gesicht leuchtet); Vita Ignatii (BHG 817) 552A–B.

§ 2. Taube

Die Taube (περιστέρα) ist bereits in der urchristlichen Überlieferung an verschiedenen Stellen ein Zeichen göttlichen Wirkens und göttlicher Macht¹³. Am bekanntesten ist wohl das Motiv des Herabkommens des Heiligen Geistes „wie eine Taube“ bei der Taufe Jesu¹⁴. Besonders in letzterem Sinne erscheint auch in den Heiligenviten bisweilen die Taube als ein Zeichen, das die Heiligkeit und besondere göttliche Auserwähltheit des Protagonisten verkündet.

In der Darstellung der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67) hatte der Heilige in Sparta (Lakedaimon) eine Kallimartys-Kyriake-Kirche errichten lassen¹⁵. Nach der Weihe dieser Kirche wird folgendes berichtet¹⁶: „Von da an nun hörte die Gnade des Heiligen Geistes nicht auf, in der heiligen und ehrwürdigen Kirche Schatten zu spenden. Eines Tages nun, während das unblutige Opfer vollbracht wurde, sah man eine goldene Taube im Altarraum umherfliegen. Und ein andermal wieder bei den morgendlichen Hymnen, während aus der Heiligen Schrift vorgelesen wurde, schien man ein Geräusch zu vernehmen, und dann sah man eine Taube in gleicher Weise innerhalb des Altarraums mit den Flügeln schlagen und plötzlich in das Ewige Licht eintauchen. Und wieder ein andermal, nicht einmal, noch zweimal, sondern häufig und fast jeden Tag, bewegten sich die aufgehängten Leuchter in der Kirche von allein und wurden abwechselnd zusammen herumgetragen ohne den leisesten Windhauch.“ Das zweifach auftretende Zeichen der Taube ist hier also noch um ein weiteres Zeichen ergänzt, nämlich um das Zeichen der „Bewegung“ an sich unbewegter Dinge.

13 Vgl. LThK 9 (2000) 1277f. s. v.; Bieler, *Theios aner* I, 110f.

14 Mt 3. 16–17; Mk 1. 10.

15 Vgl. *Vita Niconis* (BHG 1366–67) cap. 35, p. 116.

16 *Vita Niconis* (BHG 1366–67) cap. 39, p. 124: ἔκτοτε οὖν οὐ διέλιπεν ἡ τοῦ θεοῦ Πνεύματος χάρις ἐπισκιάζουσα ἐν τῷ ἱερῷ καὶ σεβασμίῳ τεμένει. Ἐν μιᾷ γοῦν τῶν ἡμερῶν, τῆς ἀναιμάκτου θυσίας τελουμένης, περιστέρα ὠφθη χρυσοειδῆς ἐν τοῖς ἀδύτοις ἐφιπταμένη καὶ ἄλλοτε πάλιν, κατὰ τοὺς ἑωθινοὺς ὕμνους βίβλου ἱερᾶς ὑπαναγινωσκομένης, ἧχός τις ἐξακούεσθαι ἔδόκει· εἶτα καὶ περιστέρα ὥρατο ἐν τῷ ὁμοίῳ σχήματι πτερουσομένη ἐνδοθεν τῶν ἀδύτων, καὶ ἄφνω ἐπὶ τὴν ἀκοίμητον λυχνίαν καταδύσα· καὶ ἄλλοτε πάλιν, οὐχ ἅπαξ, οὐδὲ δῖς, ἀλλὰ καὶ πολλάκις καθ' ἑκάστην σχεδὸν αἰ ἀπηρωρημένοι λυχνίαί ἐν τῷ θείῳ ναφ' αὐτομάτως ἐκινούοντο, ἀλλήλως συμπεριφερόμεναι ἀνεμίῳ πνεύματος χωρὶς.

§ 3. Stimme von oben

Ein göttliches Zeichen ist auch die Stimme des Herrn, die erschallt, meistens von oben her, aus der Richtung des Himmels, den man sich als den Sitz des Herrn vorstellte. Vorbilder waren etwa die Verklärung Jesu¹⁷: „Und siehe, eine Stimme aus der Wolke sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe“ oder die Taufe Jesu¹⁸ im Matthäusevangelium und die Wandlung des Saulus in der Apostelgeschichte¹⁹.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird dies folgendermaßen dargestellt²⁰: „Sogleich vernahm er die Stimme vom Himmel, die auch der gläubige Abraham gehört hatte. Sie rief ihn und sagte: ‘Gregorios, wenn du nach Vollkommenheit streben willst, dann ziehe weg aus deinem Lande und aus deiner Verwandtschaft und komme in das Land, in dem du Gott sehr wohlgefallen wirst’. Denn Gott hielt es nicht für angemessen, daß das Licht unter dem Scheffel verborgen sei, sondern daß es auf den Leuchter der Welt gesetzt werde, der die Behausung der Seelen geziemend erleuchtet²¹. Er erhob sich also aus der Höhle und zog nach Asia.“

In die Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) ist die Lebensbeschreibung des Nikolaos Stratiotes²² integriert, der aber auch über einen eigenen Synaxar-eintrag im Synaxar von Konstantinopel verfügt²³. Nach der Darstellung in der Vita des Nikolaos Studites war Nikolaos Stratiotes in Thrakien desertiert, hatte dann den Verführungsversuchen einer Frau widerstanden und hatte später, in den Bergen in Bulgarien, folgende Erscheinung²⁴: „Ich nahm auf einmal wahr, wie eine Stimme von oben her (ἄνωθεν), vom Gipfel des Berges, nach mir rief. Ich wurde von Furcht ergriffen, weil ich doch ganz allein war, und erhob schwer atmend und zitternd mein Gesicht zu dem, der mich gerufen hatte. Und nachdem ich den Blick mühevoll gehoben hatte, sah ich eine seltsame und

17 Mt 17, 5. Vgl. auch Bieler, *Theios aner* I, 140.

18 Mt 3, 16–17.

19 Apg 9, 3–8.

20 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 17, p. 80–82: Ἀϋθις οὖν φωνῆς οὐρανόθεν ἐπήσθητο, ἧς καὶ Ἄβραάμ ὁ πιστότατος κατήκοος γέγονε, καλούσης καὶ λεγούσης „Γρηγόριε, εἰ πρὸς τελειότητα σεαυτὸν βλέπειν ἐράς, ἐξέλθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας σου καὶ δεῦρο εἰς γῆν, ἐν ἧ σοι Θεῷ καλῶς εὐαρεστήσαι συμβήσεται.“ οὐδὲ γὰρ αἴσιον ἔκρινε θεὸς τὸν λύχνον ὑπὸ τὸν μόδιον κρύπτεσθαι, ἀλλ’ ἐπὶ τὴν κοσμικὴν τεθεῖναι λυχνίαν τὴν πῶν ψυχῶν οἰκίαν ἐπεικῶς σελαγίζουσιν. Τοῦ σπηλαίου οὖν ἀπαναστὰς ἐπὶ τὴν Ἀσιάτιδα γῆν ἐπορεύετο. – Übers. von M. Chronz.

21 Mt 5, 15.

22 Vgl. PMBZ: # 5579 (Nikolaos).

23 Synax. Cpl. 341/342,21 – 343/344,35-37 (24. Dezember) (BHG 2311).

24 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 896C.

übernatürliche Erscheinung: Ein Mann in weißer Kleidung, von riesengroßer Gestalt und sehr bejahrt, dessen Gewänder strahlten wie die Sonne. Er streckte mir die Hand entgegen und befahl mir, schnell zu ihm hinaufzukommen.“ Von dem Berggipfel aus zeigt die Erscheinung – es kann sich nur um Gott selbst handeln – dann Nikolaos, wie in der Ebene Byzantiner und Bulgaren gegeneinander kämpfen. Am Ende der Schlacht ist die ganze Ebene mit Leichen bedeckt, nur ein kleiner Platz ist noch frei. Nun sagt Gott folgendes zu Nikolaos²⁵: „Siehst du“, sagte er, „diesen Platz, an dem kein Körper eines Gefallenen liegt? Er gehört dir und keinem anderen. An diesem Platz solltest du zusammen mit den anderen getötet und den Vögeln zum Fraß überlassen werden. Weil du aber deinen Leib unverdorben bewahrt und deine Seele nicht mit schändlicher Leidenschaft beschmutzt hast, deshalb hat Gott dich aus dieser furchtbaren und schauerlichen Not und vor dem bitteren Tod gerettet.“²⁶

§ 4. Wohlgeruch

Das göttliche Zeichen des Wohlgeruchs läßt sich zurückführen auf Eph 5, 2, wo es heißt, Christus habe sich Gott hingegeben „zu einem süßen Geruch“ (εἰς ὄσμην εὐωδίας)²⁷.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) umgibt nach der Erscheinung eines Lichtzeichens – Ausgießung des Lichts – ein unbeschreiblicher Wohlgeruch den Heiligen²⁸: „...“, und daß der Ort sich mit unvergleichlichem Wohlgeruch sättigte, der auch noch eine Reihe von Tagen in unerschöpflichem Überfluß anhielt.“

Wohlgeruch (εὐωδία) als Zeichen der Heiligkeit wird in der Vita der Maria der Jüngeren (BHG 1164) gleich zweimal erwähnt. Zunächst einmal im Zusammenhang mit der Beisetzung der Heiligen; man bereitete gerade die letzte Waschung der Verstorbenen vor²⁹: „Bevor noch diese (sc. Waschung) am Körper der Seligen vorgenommen wurden, ging ein süßer Wohlgeruch von dorthier aus

25 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 897B-C.

26 Weitere Beispiele: Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 14, p. 51,13–24 (φωναὶ ψαλλόντων ἀπὸ τοῦ φωτός); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 18, p. 515 (ἀκούει φωνῆς ἄνωθεν); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 19, p. 80–82; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 9, p. 631B-C u. ö.

27 Vgl. Lietzmann, Alte Kirche IV 147f. [1139f.]; Angenendt, Heilige 121f.; ThWbNT 2 (1935) 808–810.

28 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 12, p. 76: ... ἀσυγκρίτου τε τὸν τόπον εὐωδίας κορέσαι. Ἡ καὶ μέχρι συχίων ἡμερῶν ἀφθόνῳ δαψιλείᾳ διήρκεσε. Übers. von M. Chronz. Vgl. Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 15–16, p. 78–80.

und erfüllte den ganzen Ort, so daß die zusammengelaufenen Frauen sich wunderten und die Verblichene ein auserwähltes Gefäß³⁰ nannten.“ Zum anderen wird der Wohlgeruch dann im Zusammenhang mit einer Öffnung ihres Grabes erwähnt³¹: „Erstaunen ergriff alle über das Wunder, auch den Bischof Euthymios selbst. Wenn man sich über das Grab beugte, sah man zum einen die Selige wie lebendig liegen und nahm zugleich den Wohlgeruch wahr, den sie verströmte.“

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) findet sich folgende Darstellung des vom Leichnam des Heiligen ausströmenden Wohlgeruchs³²: „Es füllte sich das Häuschen nun mit allergrößtem Wohlgeruch. Die Anwesenden, die dicht gedrängt umherstanden, erfreuten sich daran und erkannten wohl, daß das Ende des Gerechten die Ursache für den Wohlgeruch war.“³³

§ 5. Unverweslichkeit des Leichnams

Die Unverweslichkeit des Leichnams galt als ein deutliches und unmißverständliches Zeichen der Heiligkeit³⁴.

In der Darstellung der Vita des Theodoros von Kythera (BHG 2430) wird das Motiv folgendermaßen ausgearbeitet: Einige Zeit nachdem der Heilige am 12. Mai einsam und verlassen bei der Sergios-und-Bakchos-Kirche auf Kythera verstorben war, ereignete sich folgendes³⁵: „Im Monat September aber, als ein Schiff vorübergehend an der Insel festmachte, brachen die Seeleute auf, um der Kirche der heiligen Märtyrer ihre Verehrung zu erweisen, und fanden diesen (sc. Theodoros) außerhalb der Kirche unverwest liegen. An seinem Haupt fanden sie eine Tonscherbe, auf der folgendes geschrieben stand: 'Ich, Theodoros, der geringste Diakon, wurde von der Krankheit niedergebeugt im Monat April, am 7. Und siehe, ich sterbe im Monat Mai, am 12., am Tag des heiligen Epiphanos.'

29 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 11, p. 696E-F: Πρὶν δὲ ἢ ταῦτα τῆς μακαρίας προσαχθῆναι τῷ σώματι, εὐωδία τις ἐκέϊθεν ἠδεῖα ἐφέρετο καὶ πάντα τὸν τόπον ἐπλήρωσεν, ὥστε θαυμάζειν τὰς συνδραμούσας γυναῖκας καὶ σκευὸς ἐκλογῆς ὀνομάζειν τὴν ἐκδημήσασαν.

30 Apg 9, 15.

31 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 12, p. 697F: Ἐκπληξίς πάντας κατέσχευ ἐπὶ τῷ θαύματι, καὶ αὐτὸν δὴ τὸν ἀρχιερέα Εὐθύμιον· ἐγκύψαντες δὲ τῷ τάφῳ, σῶαν μὲν εἶδον τὴν μακαρίαν κειμένην, ὄσμῃν δὲ εὐωδίας ἐκπεπομένην ἐδέχοντο.

32 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 82, p. 653D: Πληροῦται τοῖνον εὐωδίας ὅτι πλείστῃς τὸ οἰκίδιον· οἱ δὲ παρόντες ἡσθέντες ἀθρόοι ἀνίστανται, τῆς τοῦ δικαίου τελευτῆς αἰτίαν τὴν εὐωδίαν καλῶς λογισάμενοι.

33 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 82, p. 653F – 654A; cap. 84, p. 654D (μῦρον εὐώδες).

34 Holl, Form 253, hält dies für ein ganz wesentliches Zeichen. Vgl. auch Anderson, Saint 192–197; Angenendt, Heilige 149–152.

Nachdem sie dies nun gelesen und den Leichnam des Heiligen verehrt hatten, kehrten sie zurück und verließen die Insel, wobei sie den Leichnam an dem Ort ließen, an dem sie ihn gefunden hatten. Als drei Jahre später der Kaiser nach Kreta geschickt und einen Gefangenen austausch durchgeführt hatte³⁶, setzten einige Leute aus Monembasia nach Kythera über, um dort Wildesel und Wildziegen zu jagen. Als sie zu der Kirche der heiligen Märtyrer kamen, sahen sie den Heiligen vor der Kirche liegen, ganz und gar unversehrt und unbeschadet. Sie erwiesen ihm unter Tränen ihre Verehrung, trugen ihn in die Kirche und setzten ihn dort bei.“

Gleich mehrmals wird die Unverweslichkeit des Leichnams in der Vita des Elias, des Jüngeren von Heliopolis (BHG 578–579)³⁷, dargestellt. Zunächst kam bald nach der Enthauptung des Elias einer der Megistanes am Leichnam des Neomärtyrers vorüber; er wünschte das Gesicht des Elias zu sehen und hob deshalb den Kopf des Heiligen an den Haaren an und schaute ihm ins Gesicht³⁸: „Und siehe, er sah das Antlitz des Heiligen, das ganz strahlend aussah und wie das eines Lebenden. Und er seufzte: ‘Es ist eine große Sache, für den Glauben zu sterben. Dieser hier ist nicht gestorben, sondern lebt.’“ Im Anschluß wurde der Leichnam des Elias auf Befehl des Richters (Leithi³⁹) in der Gegend außerhalb der Stadtore an einem Kreuz aufgehängt. Dort fanden sich nun viele Christen ein zusammen mit Priestern und Mönchen und verehrten den neuen Märtyrer. Sie hatten sich in Chören um das Kreuz versammelt und sangen Hymnen auf sein Martyrium. Ein Zeuge berichtet in diesem Zusammenhang das folgende⁴⁰: „Aber auch Elias selbst sah ich, wie er mit den Chören der Kinder sang und diese ansprach. Der Ermordete selbst sang mit den Chören als ob er lebte.“

35 Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 288,234 – 289,246: Σεπτεμβρίου δὲ μηνός, χελαιδίου κατὰ πάροδον σταθέντος ἐν τῇ νήσῳ, ἀπῆλθον οἱ πλευστικοὶ προσκυνῆσαι τῷ ναῷ τῶν ἁγίων Μαρτύρων καὶ εὖρον τοῦτον ἕξω τῆς ἐκκλησίας κείμενον ἀδιάφθορον, πρὸς κεφαλῆς δὲ αὐτοῦ εὖρον ὄστρακον γεγραμμένον οὕτως: „Ἐγὼ Θεόδωρος, ἐλάχιστος διάκονος, κατεκλίθην ἐν τῇ ἀρρωστεία μηνὶ Ἀπριλίῳ ἐβδόμῃ καὶ ἰδοὺ ἀποθνήσκω μηνὶ Μαΐῳ δωδεκάτῃ, ἐν ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου“. ταῦτα οὖν ἀναγνόντες καὶ προσκυνήσαντες τοῦ ἁγίου τὸ λείψανον ὑπέστρεψαν καὶ τῆς νήσου ὑπεχώρησαν, καταλείψαντες αὐτὸν ἐν ᾧ εὖρον τόπῳ. Τοῦ δὲ βασιλέως ἀποστείλαντος εἰς Κρήτην καὶ ἀλλάγιον ποιήσαντος μετὰ ἔτη τρία, Μονεμβασιῶται τινὲς ἀπελθόντες εἰς Κυθηρίαν τοῦ θηρεῦσαι ὀνάγρους καὶ αἰγάγρους, ὡς πρὸς τὸν ναὸν τῶν ἁγίων μαρτύρων ἐγένοντο ὀρώσι τὸν ὄσιν ἐμπροσθεν τοῦ ναοῦ κείμενον σώων ὄλως καὶ ἀσινῆ. προσκυνήσαντες δὲ αὐτὸν μετὰ δακρύων καὶ ἐν τῷ ναῷ προσενέγκαιτες ἔθαψαν.

36 S. dazu N. Oikonomides, in: Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) 268.

37 Vgl. dazu jetzt McGrath, Life 85–90.

38 Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 21, p. 55,18–20: καὶ ἰδοὺ ὡς ζῶντος βλέπει τὸ πρόσωπον τοῦ ἁγίου καὶ ἔκλαμπρον πάνυ. Καὶ στενάξας, "Μέγα" φησὶν "ὑπὲρ πίστεως ἀποθανεῖν· οὗτος οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ζῆ".

39 Vgl. PMBZ: # 4231.

Zur Unverweslichkeit des Leichnams des Heiligen (bzw. der Reliquien) zählt auch seine Unbrennbarkeit⁴¹; Feuer kann dem Leichnam des Heiligen nichts anhaben. Auch dieses Motiv wird in der Vita des Elias ausgeführt und das Vorbild aus dem AT dabei ausdrücklich genannt. Der Stadteparch (Leithi) befahl nämlich nun, nach der Verehrung des gekreuzigten Leichnams des Elias durch die Christen, diesen vom Kreuz abzunehmen und zu verbrennen⁴²: „Nun nahmen die Diener den Körper des Heiligen ab und spalteten das Holz seines Kreuzes und schichteten es auf. Dann, nachdem sie den Leichnam daraufgelegt und anderes brennbares Material daraufgeworfen hatten, setzten sie alles in Brand. Die Flamme erhob sich zwar in große Höhe in den Himmel, der ganz heilige Körper aber blieb unverbrannt. Ich glaube aber, dies geschah nach dem von David geschriebenen Wort⁴³: ‘Es schrien die Gerechten, und der Herr erhörte sie.’, und⁴⁴: ‘Der Herr bewahrt all ihre Knochen, daß nicht einer von ihnen gebrochen wird’. Aber die Schamlosen sündigten schwer und legten eine weitere Ladung Brennholz darauf, größer als die erste. Die Flamme schoß zwar zum Himmel auf und wurde umhüllt von dem Glutbrand, sein Leichnam aber wurde bewahrt wie die Körper der drei heiligen Jünglinge im Feuerofen⁴⁵ (weil auch er nicht von seinem Glauben abgefallen war), die nicht das Knie gebeugt hatten vor dem persischen Idol. Wiederum, zum dritten Mal, warfen die Diener mehr als dreißig Ladungen trockene Weinreiser in das Feuer und erreichten damit nicht mehr, als daß sie den Leichnam ein wenig ansengten.“⁴⁶

40 Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 24, p. 57,19–22: ‘Ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν Ἡλίαν εἶδον συμψάλλοντα τοῖς χοροῖς τῶν παίδων καὶ προσφωνοῦντα. Αὐτὸς ὁ φουνευθεὶς ὡς ζῶν ἔψαλλε τοῖς χοροῖς.

41 Vgl. Angenendt, Heilige 78. 162; zur Beherrschung des Feuers durch den Hl. s. unten S. 280f.

42 Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 25, p. 58,2–17: Τότε κατάγουσιν οἱ ὑπηρέται τὸ σῶμα τοῦ ἁγίου, καὶ σχίσαντες τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ καὶ ὑποστρώσαντες, εἶτα ἐνθέντες τὸ σῶμα καὶ ἐπιθέντες ἄλλην ὕλην ὑφάπτουσι πῦρ· καὶ ἡ μὲν φλόξ ἐκουφίζετο ἐπὶ πολὺ ἕως ὕψους οὐρανοῦ, τὸ δὲ ἱερώτατον σῶμα ἔμενεν ἄκαυστον, οἶμαι δὲ διὰ τὸ γεγράφθαι τῷ Δαυὶδ πρὸς τὸ εἰρημένον: “Ἐκέκραξαν οἱ δίκαιοι καὶ ὁ κύριος εἰσήκουσεν αὐτῶν”· καὶ “κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν· ἐν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται”. Ἄλλ’ οἱ ἀναιδεῖς κακῶς ἀμαρτάνοντες, ἑτέραν ὕλην φρυγάνων πλείονα τῆς πρώτης ἐπιθέντες, ἡ μὲν φλόξ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναφερομένη ἐνεκλίσσετο τῇ πυρκαϊᾷ, τὸ δὲ σῶμα αὐτοῦ οἶον ἀπεφύλακτο ἐν τῇ καμίνῳ <ὡς> τὰ σώματα τῶν ἁγίων τριῶν παίδων (ἐπεὶ μὴδὲ τοῦτο προσκεκνηθήκει ἰνδάλματι τῷ αἰθρινῷ), μὴ καμψάντων γόνυ εἰκόνη τῇ Περσικῇ. Πάλιν ἐκ τρίτου πλείον τῶν τριάκοντα φορτίων ἀμπελίνων φρυγάνων ῥίψαντες τῇ πυρκαϊᾷ, οὐδὲν καινότερον ἐποίησαν δρώντες τάδε οἱ ὑπηρέται ἢ μικρὸν φλογίσαντες τὸ σῶμα.

43 Vgl. Ps 33. 18.

44 Vgl. Ps 33. 21.

45 Vgl. Dan 3. 1–23.

§ 6. Myron

In einem gewissen Konnex mit der Unverweslichkeit des Leichnams steht auch ein anderes Zeichen der Heiligkeit, nämlich das Myron. Nach dem Tode sondert der Leichnam des Heiligen eine wunderbare Flüssigkeit ab, die allgemein als Myron bezeichnet wird und sich insbesondere als Heilmittel für jede Art von Krankheiten großer Beliebtheit erfreute⁴⁷. In der antik-mittelalterlichen Vorstellung waren aber gerade die Flüssigkeiten oder Säfte (*humores*) ein Zeichen des Lebens („Lebenssäfte“), während man sich den Tod als trocken und kalt vorstellte. Insofern ist also auch die Absonderung des Myrons durch den Leichnam des Heiligen ein Indiz für sein weiteres und ewiges Leben.

Eine bündige Darstellung der Entstehung und der Wirkung des Myrons findet sich in der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67). Nachdem der Heilige in seinen Sarg gelegt worden war, ereignete sich folgendes⁴⁸: „In ihm (sc. dem Sarg) floß sogleich das Myron in Strömen aus dem heiligen Leichnam ohne Unterlaß, ganz neu in seiner Art und unbeschreiblich in seiner Wirkung. Man konnte dann sehen, wie Gelähmte aufsprangen durch die Salbung mit ihm, wie Blinde sogleich die Sehkraft erhielten, wie Wahnsinnige verständig wurden, wie heftiges Fieber und Schwindsucht und Wassersucht und zehntausende andere Arten von Krankheiten allein durch die Salbung mit dem göttlichen Myron von den Menschen abließen.“ Auch in den anschließenden Kapiteln der Vita des Nikon, in denen die Wunder berichtet werden, die sich am Sarg des Heiligen zutragen hatten, wird dann immer wieder das Myron erwähnt. Dies findet sich in zahlreichen Viten, speziell in den postumen Wunderberichten über Heilungen am Sarg des Heiligen.

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) findet sich folgende Darstellung des Ausflusses von Myron⁴⁹: „Der würdige Sarg des Seligen brachte wohlriechendes⁵⁰ Myron hervor, und dieses war ein niemals versiegendes und Unglück abwehrendes Heilmittel gegen jede Krankheit für die, die durch den

46 Weitere Beispiele: Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 252, p. 587E; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 12, p. 697F – 698A; cap. 18, p. 699B (hier der „blutende Leichnam“); cap. 27, p. 702F; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 67, col. 328A; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 38, p. 203,21f. und p. 204,4; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 56, p. 147,23-27.

47 Vgl. dazu P. Menebisoglu, *Meletemata peri hagiou myru*, Athen 1999.

48 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 48,8-15, p. 164: ἐν ἧ καὶ ποταμηδὸν εὐθέως τὸ μύρον ἐκ τοῦ θείου σκήνου ἀνέβλυσε, κενούμενον οὐδαμῶς, καινὸν δὲ τὸ εἶδος καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄφραστον. Ἦν γὰρ τότε ὄραν χωλοὺς ἀλλομένους τῷ τούτου χρίσματι, τυφλοὺς εὐθέως τὴν ὀπτικὴν ἀπολαμβάνοντας δύναμιν, μεμνηνότες ἔμφρονας γίνεσθαι, λάβρους πυρετοὺς καὶ φθόας καὶ ὑδέρους καὶ μυρία ἕτερα εἶδη νοσημάτων μόνῳ τῷ τοῦ θείου μύρου χρίσματι δραπετεῦντα ἐξ ἀνθρώπων. Vgl. dazu Calendine, *Theosis* 93.

Versuch lernten, von ihm zu schöpfen. Die Größe dieser Gnade sollen diejenigen beschreiben, die es als schmerzstillend empfanden gegen die Leiden, ...⁵¹

49 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 84, p. 654D-E: Βρύει μύρον εὐώδες ἢ τιμία τοῦ μακαρίου σορός, καὶ τοῦτο ἀέναον καὶ πάσης νόσου πείρα μαθοῦσι τοῖς ἀρνομένοις ἀλεξίκακον ἄκος· τῆς δὲ τοιαύτης τὸ μέγεθος χάριτος διηγείσθωσαν οἱ ἀκεσῶδινον τοῦτο ἐφευρηκότες τοῖς πάθειν.

50 Man beachte die Verbindung mit „Wohlgeruch“.

51 Weiteres Beispiel: Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 54, p. 35,20-31.

Kapitel 13: Wunder (thaumata – miracula)

Die Vorstellung vom Wunder als einer Offenbarung der göttlichen Macht reicht weit zurück¹. Wohl ebenso alt ist die Vorstellung, daß das Göttliche seine Wunder mittelbar, nämlich durch einen mit besonderer göttlicher Gnade ausgestatteten, heiligen Mann, wirken kann². Wunder finden sich schon im AT³; in das christliche Konzept vom „Heiligen“ werden sie von Anfang an übernommen. Jesus selbst wirkt die verschiedensten Wunder und nach seinem Vorbild auch seine Jünger, die Apostel, und deren spätere Nachfolger, die Heiligen. Im Laufe der Zeit bildet sich so die Vorstellung heraus, daß getätigte Wunder einen Nachweis der Heiligkeit darstellen⁴. In den byzantinischen Heiligenviten, die – zumindest dem Ursprung ihres Genres gemäß – vor allem die Heiligkeit ihres Helden herausstellen wollen, werden folglich in den allermeisten Fällen auch Wunder berichtet.

So wie das gesamte Leben des Heiligen „gelebte Tugend“ ist⁵, so ist es auch ein „gelebtes Wunder“. Das bedeutet, im Grunde ist alles am Leben des Heiligen wunderbar: Bereits seine Geburt ist von wunderbaren Zeichen umgeben, er ist mit wunderbaren Gaben ausgestattet, an ihm selbst vollziehen sich fortlaufend von Gott gesandte Wunder. Diese Art von Wundern soll jedoch hier nicht im Mittelpunkt der Betrachtung stehen, sondern einzig und allein diejenigen Wunder, die der Heilige selbst, als Mensch und Person, „bewirkt“ hat. Ausgespart bleiben folglich in der Regel die postumen und mittelbaren Wunder, die sich (häufig in recht großer Zahl) am Grab des Heiligen ereignen, die durch eine Er-

1 Vgl. zu Vorläufern Reitzenstein, Wundererzählungen passim, bes. 1–99 (Teil D); Lietzmann, Alte Kirche IV 152–154 [1144–1146].

2 Vgl. Bieler, Theios aner I, 73–122; Anderson, Saint 86–98; auch LThK 10 (2001) 1311–1320; LdMA 9 (1998) 351–362; ODB 2, 1378f. s. v. „Miracles“; Delierneux, Topoi 81–87. Vgl. auch Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 32, p. 50,3: θαυματουργεῖ τι ὁ ἅγιος, μᾶλλον δὲ δι’ αὐτοῦ Θεός.

3 Vgl. 1 Kön 17–21; 2 Kön 1–8; 13 (Elija und Elischa).

4 Dies führt im Laufe der seit dem Hochmittelalter immer stärker vorangetriebenen Reservation der Entscheidung über die Rechtmäßigkeit des Kultus eines Hl. durch den Papst im lateinischen Westen auch zur Einführung des Wunders als Beweismittel in den Kanonisationsprozessen, vgl. LThK 4 (1995) 1328–1331 s. v. „Heiligssprechung“. S. dazu noch unten 417f.

5 S. dazu bereits oben, Kap. 11: „Tugenden“, S. 205–212.

scheinung des Heiligen im Traum oder in einer Vision eines anderen Menschen bewirkt werden oder die von einem Gegenstand ausgehen, den der Heilige berührt und damit wunderwirkend gemacht hat⁶. Wir konzentrieren uns hier auf die leichter zu überschauende Zahl der nach der Darstellung der Viten zu Lebzeiten des Heiligen von diesem bewirkten Wunder.

Die Wunder weisen eine gewisse narrative Bindung auf und treten gewöhnlich häufiger gegen Ende der Narratio auf. Dies mag damit zu tun haben, daß sie üblicherweise erst mit dem Erreichen einer gewissen Reife bewirkt werden⁷, und daß andererseits postume Wunder ihren natürlichen Platz ohnehin gegen Ende der Vita haben. Häufig werden die Wunder en bloc oder in Gruppen, also in kleinen Wundersammlungen, berichtet⁸. Aber es finden sich frühe Wunder in manchen Viten auch schon in der Kindheit bzw. Jugend des Heiligen⁹ oder noch vor seiner Entsagung der Welt und dem Eintritt in den geistlichen Stand¹⁰.

Ein Wunder besteht im allgemeinen darin, daß der Heilige etwas tut oder bewirkt, was „normalen Menschen“ nicht möglich ist. Durch den Heiligen wirkt die göttliche Kraft des Schöpfers, die allmächtig ist. Sie gebietet über Leben und Tod, Krankheit und Gesundheit, über das Sichtbare und das Unsichtbare, über tote Materie und jedes Lebewesen sowie über die Gewalten und Gesetze der Natur. In einem Wunder ist daher sozusagen alles möglich, was die Vorstellungskraft des Menschen zuläßt. Ein Wunder ist in der Regel positiv. Das heißt, der Heilige bewirkt etwas Gutes für die Menschen, die zu ihm kommen und an ihn und Gott glauben: Der Heilige heilt die Menschen von Krankheiten, erweckt sie vom Tode, treibt Dämonen aus, errettet sie aus Gefahren usw. Die Tatsache, daß der Heilige diese von Gott verliehene Macht über die Schöpfung besitzt, impliziert aber auch, daß er diese Macht ebenso in entgegengesetzter Richtung einsetzen kann. Es finden sich daher auch Beispiele, wo der Heilige, um einen Sünder zu strafen und ihm Gottesfurcht beizubringen, Menschen mit Krankheiten und Dämonen schlägt, tot umfallen läßt, in Gefahr bringt usw.¹¹

6 Sogenannte Kontaktreliquien, vgl. Angenendt, Heilige 155–162.

7 Zu der Häufung von Wundern gegen oder am Ende des Lebens, ja noch am Leichnam des Hl. vgl. auch Bieler, Theios aner I, 44–47; Prießnig, Formen 91–98.

8 Vgl. etwa Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 305A – 316A; dazu Pratsch, Theodoros 265 Anm. 12.

9 Petros von Atroa bewirkt sein erstes Wunder im Alter von zwölf Jahren: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 3,7–30, p. 71–73; Konstantinos der Jude läßt bereits als junger Mann ein jüdisches Mädchen, das ihn verführen wollte, durch das Zeichen des Kreuzes tot umfallen und erweckt sie hernach wieder zum Leben, vgl. Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 6, p. 630C; Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 12, p. 852F – 853A (Wunder noch vor der Mönchsschur).

10 Antonios der Jüngere z. B. bewirkt bereits vor seinem Eintritt in den Klerus Wunder, vgl. Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 13–14, p. 195,20 – 197,6.

11 Vgl. auch Festugière, Lieux communs 146–148; Bieler, Theios aner I, 141. S. dazu noch unten § 5. „Strafwunder“, S. 266–269.

Die Kategorisierung der Wunder, also die Einteilung der vielfältigen und verschiedenartigen Wundergeschichten in bestimmte faßliche Kategorien, wie sie sich für die Zwecke der vorliegenden Arbeit als notwendig erweist, ist nicht einfach. Stets scheinen auch andere Einteilungen möglich und lassen sich einige besonders eigenwillige Wunder keiner der gängigen oder naheliegenden Kategorien zuordnen. Alexander Kazhdan schrieb im Jahre 1995 zu dieser Frage: „Es wäre eine sehr bedeutsame (und eine sehr schwierige) Aufgabe, aus den vielfältigen byzantinischen Quellen die vollständigen Informationen zu den Wundern zu sammeln und diese in Kategorien zu fassen.“ Im Anschluß gab er selbst eine „sehr schematische und notwendigerweise unvollständige und vorläufige Klassifizierung“ der Wunder in folgende Gruppen: „1. Heilungen, 2. Überwindung von Raum und Zeit, 3. Bereitstellung von Nahrung, 4. Kampf gegen Naturkatastrophen, 5. Zähmung wilder Tiere, 6. Standhaftigkeit“.¹²

An dieser wie eben an jeder, wie auch immer gearteten Einteilung erscheint manches diskutabel: Beispielsweise findet die „Standhaftigkeit“ im Rahmen der vorliegenden Untersuchung ihren Platz eher in dem Kapitel „Martyrion, Homologia und Askese“¹³, obwohl natürlich auch ihr, wie dem gesamten Leben des Heiligen, etwas Wunderbares anhaftet. Die beiden Kategorien „Überwindung von Raum und Zeit“ und „Kampf gegen Naturkatastrophen“ ließen sich dem Oberbegriff „Überwindung der Naturgewalten“ zuordnen; spräche man dagegen von der „Beherrschung der Natur“ durch den Heiligen, ließe sich unter dieser Überschrift auch noch die „Zähmung wilder Tiere“ unterbringen. Die große Gruppe der „Prophezeiungen“ wird von Kazhdan unter die Wunder der „Überwindung von Raum und Zeit“ subsumiert (der Heilige reist quasi im Geiste in die Zukunft, die er daher kennt und vorhersagen kann), man kann sie aber auch gut als eine eigene Klasse von Wundern verstehen. Dennoch werden sich all diese Kategorien von Wundern in der einen oder anderen Form auch in der folgenden Einteilung wiederfinden.

Für unsere Zwecke wurden die Wunder in sieben größere Gruppen eingeteilt: 1. Heilung von Krankheiten, 2. Dämonenaustreibung, 3. Wundersame Vermehrung, 4. Errettung aus Gefahren, 5. Strafwunder, 6. Beherrschung der Natur und 7. Prophezeiungen und Visionen. Diese sieben Gruppen erfassen im wesentlichen den Bestand der Wunder in den byzantinischen Heiligenviten. Die Darstellung etlicher Wunder ist in den Viten so stereotyp, daß die Anführung einiger weniger ausführlicher Beispiele hier genügen dürfte.

12 Kazhdan, *Miracle Workers* 74, Übers. vom Verfasser.

13 S. dazu unten Kap. 15: „Tod“, S. 318–339.

§ 1. Heilung von Krankheiten

Die Heilungswunder bilden, neben den Prophezeiungen und Visionen, die größte, vielfältigste und sozusagen klassische Gruppe von Wundern¹⁴. Sie sind bereits sowohl im AT als auch im NT vorgeprägt. Es herrschte die verbreitete Vorstellung von der Krankheit als Wirken eines bösen Dämons; dies führt zu Überschneidungen von Heilungen und Dämonenaustreibungen¹⁵.

A. Blutfluß

In der Vita des Stephanos des Jüngeren vom Auxentiosberg (BHG 1666) wird dieses Heilungswunder folgendermaßen dargestellt¹⁶: Eine Frau aus dem thrakischen Herakleia hatte bereits sieben Jahre lang unter Blutfluß gelitten und war davon bereits ganz ausgezehrt und schamerfüllt (τῆ ῥύσει μαραινομένη τοῦ αἵματος ἡσχύνετο). Eines Tages hörte sie von in Herakleia einlaufenden Seeleuten über die Wundertaten des Heiligen und fragte, wo Stephanos sich denn aufhalte. Die Seeleute wiesen mit dem Finger übers Meer und nannten ihr die Insel (sc. Prokonnesos im Marmarameer) und den Ort. Sie legte nun alles Zögern ab, bestieg ein Schiff, reiste geschwind zu der Insel und begab sich zu dem Heiligen. Sie offenbarte ihm ihr Leiden und, seit wann sie sich damit plagte, und bat unter Tränen darum, geheilt zu werden. Der Vater betete für sie, behandelte sie mit dem Zeichen des Kreuzes und ließ sie eine Christusikone verehren. Am dritten Tag war ihr Körper dann gefestigt und gestärkt und die Krankheit völlig verschwunden.

Am Leichnam des gerade verstorbenen Heiligen vollzieht sich dieses Wunder in der Darstellung der Vita des Leon von Catania (BHG 981)¹⁷: Die Frau eines Senators aus Syrakus litt unter Blutfluß (ἐν ῥύσει αἵματος ὑπαρχούσης). Sie war schon bei vielen Ärzten gewesen, aber keiner hatte ihr helfen können. Aufgrund einer Offenbarung Gottes ging sie zum heiligen Leon, und als sie an das sogenannte areianische Tor kam, hörte die Frau den Herold. Es war nämlich üblich, öffentlich kundzutun, wenn ein Bischof verstarb. Als sie fragte, worum es

14 Vgl. dazu Kazhdan, *Miracle Workers* 74–76; A.-M. Talbot, *Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts*, in: *DOP* 56 (2002) 153–173. Zu den antiken Vorläufern vgl. O. Weinreich, *Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer*, Gießen 1909; auch Reitzenstein, *Wundererzählungen* 63f.; Bieler, *Theios aner* I, 112.

15 S. dazu das Beispiel aus der Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 70, p. 199–201, und noch unten S. 244–247.

16 Vita Steph. iun. (BHG 1666) § 51, p. 152,9–23.

17 Vita Leonis Cataniae (BHG 981) cap. 17,6–17, p. 96f.

ginge, wurde ihr mitgeteilt, daß unser göttlicher Vater Leon verstorben war. Sie eilte nun herbei in großer Eile und festem Glauben und warf sich dem Leichnam zu Füßen. Und durch die Gnade Gottes, die diesem (sc. Leon) gegeben war, erfuhr die Frau sofortige Heilung und wurde ihr todbringender Blutfluß gestillt¹⁸.

B. Blindheit

In der Darstellung der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) ist die Heilung des Blinden zu einem größeren Dialog ausgearbeitet, in dem die Ikonenverehrung eine nicht unwichtige Rolle spielt. Demnach habe sich folgendes zugegetragen¹⁹: „Zu dem seligen Stephanos auf die Insel (sc. Prokonnesos) kam einmal ein von Geburt an Blinder (τυφλός τις, κατὰ τὸν ἕκ γενετῆς τυφλόν)²⁰ und rief: ‘Diener Gottes, des Höchsten, Stephanos, heile meine Augen, nimm die Blindheit von mir und erleuchte mich, der ich im Dunkeln bin, auf daß ich durch dich das Gleichmaß und die Fügung der sichtbaren Dinge bestaune und deren Eigenart bewundere und vermittels der Schöpfung den Schöpfer besinge.’ Der Heilige betrachtete ihn, der zwar so schrecklich von der Finsternis im Dunkeln eingeschlossen war, aber einen Glauben erworben hatte, der Berge versetzen konnte²¹, und antwortete: ‘Warum kommst du zu mir, Jüngling, und verlangst, daß ich dir gebe, was meine Kräfte übersteigt? Welche Tugend siehst du in mir, daß du die Heilung von mir zu empfangen verlangst, Mensch, die allein der Schöpfer und Gott aller Dinge gewährt, wann, wo und wem immer er will? Warum wendest du dich nicht an Ihn? Warum hast du den Schöpfer verlassen und bist zum Geschöpf gekommen? Warum hast du den Herrn verlassen und bist zum Diener gekommen? Weißt du nicht, daß wir alle gemeinsam seines Beistandes bedürfen? Weißt du nicht, daß auch ich selbst ein Mensch bin genau wie du? Warum verlangst du also, was ich nicht gewähren kann? Warum willst du, daß ich zum Heiler einer solchen Krankheit werde, die doch nur Jener heilen kann, der auch einstmals den Blinden geheilt hatte?’²² Nachdem der Heilige mit diesen Worten den Jüngling sanft beruhigt hatte und diesem gleichsam mit nützlichen Worten abgewiesen hatte, leistete dieser noch einmal Widerstand und

18 Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 48, p. XXVII (sehr knapp). – Beispiel für postumes Wunder aus Kurzvita/Enkomion: Theod. Stud., Laudatio Theophanis (BHG 1792b) cap. 17, p. 282: geheilt durch Öl aus Lampe über dem Sarg; aus reinen Wundersammlungen: Encomium Therapontis (BHG 1798) cap. 18,8-15, p. 129.

19 Vita Steph. iun. (BHG 1666) § 49, p. 149,13 – 151,2.

20 Vgl. Joh 9. 1–7.

21 Mt 17. 20; Mk 11. 23; vgl. 1 Kor 13. 2.

22 Joh 9. 1–7.

verwies auf das Beispiel des früheren Blinden und flehte ihn mit lauter Stimme an: 'Erbarme dich meiner', sagte er, 'o, Gottes wahrer Heiler Stephanos! Dir gewährte doch Jener diese Gnade und durch dich wird mir das wahre Licht und der Glanz der Augen gegeben. Du sollst nun nicht durch Zögern die Zuversicht dämpfen, Seliger, noch durch Aufschub das Geschenk vertagen, noch durch Wolken die Sonne verbergen! Denn sieh' doch mein Elend und gewähre die Heilung, nachdem du meinen Glauben gemessen hast, erweise mir die Gnade, nachdem du meinen Wunsch erwogen hast, und beende die Pein!' Was aber machte nun der Ehrwürdige? 'Besitzt du Glauben', sagte er, 'verehrst du die Ikone Christi und die seiner Mutter und die Ikonen der Heiligen? Glaubst du an den auch durch eine Ikone heilenden Gott, wie einst jene Maria aus Ägypten²³ glaubte, die die Bürgschaft von einer Ikone erhalten hatte, sich zur Reue wandte und gerettet wurde?' Und jener antwortete sogleich: 'Ich glaube, Herr, und im Glauben trete ich näher und erweise meine Verehrung.' Der aber sprach zu ihm: 'Im Namen Jesu Christi – der einst den Blinden heilte, Jesu, an den du glaubst und den zu verehren du bekannt hast, wenn er im Fleische beschrieben auf einer Ikone dargestellt ist – sollst du die Sonne sehen und dabei durch nichts behindert werden!' Sogleich nun öffneten sich seine Augen, und der Jüngling wurde gesund, so als wären seine Augäpfel niemals beschädigt gewesen oder als hätte er niemals die Erfahrung eines solchen Leidens gemacht. Nachdem ihm nun tatsächlich die wunderbare Heilung zuteil geworden war, ging er davon voller Freude und Heiterkeit, lobte den Herrn und pries die Gaben, die Gott den Heiligen wider die Krankheiten gewährt hatte.“ In diesem Beispiel wird der Glaube als Bedingung des Wunders betont²⁴. Dies findet sich des öfteren in der Darstellung von Heilungen und anderen Wundern.

In dem folgenden Beispiel ist der Heilige zwar bereits verstorben, aber in Gestalt seines frischen Leichnams sozusagen noch physisch anwesend. In der Darstellung der Vita des Ioannes vom Psychakloster (BHG 896) lautet es folgendermaßen²⁵: „Eine andere Frau aber hatte ein von Geburt an blindes Kind. Von Gott geleitet ging sie hinein (sc. in die Kirche) und trug das Kind in ihren Armen. Und sie legte (πίψασα) das Kind vor die Füße des Heiligen, und sogleich schlug es die Augen auf und war sehend!“

In diese Kategorie fallen natürlich auch sämtlich Formen der Heilung einer Augenerkrankung. Diese sind als Abwendung einer Erblindung, sozusagen als Heilung von Blindheit vor deren eigentlichen Eintritt, zu verstehen. Ein solches Beispiel findet sich etwa in der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711)²⁶:

23 Vgl. BHG 1041z–1044e.

24 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 113–116.

25 Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 12, p. 123,1–4.

„Eine Jungfrau aber, die durch eine Entzündung (λύμη) schlechte Augen bekommen hatte, stand im Begriff, ihr Augenlicht zu verlieren. Nun gelang es ihr, mit dem Heiligen zusammenzutreffen, und sie rief unter Flehen: ‘Diener Christi, mißachte nicht mich Unglückliche, der der Verlust des Augenlichts bevorsteht!’ Er aber beugte sich nur mit Mühe dem Flehen der Geplagten, legte ihr die Hand auf und brachte die Entzündung zum Stehen. Sie spürte nämlich, wie eine Flamme aus der Stirn hervorkam und jene schädliche Bedrohung mit sich herauszog. Daher erfreute sie sich sehr schnell wieder der Gesundheit.“²⁷

C. Taub- bzw. Stummheit

Recht ähnlich sind die häufig auftretenden Darstellungen der Heilung von Taub- bzw. Stummheit. In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird die Heilung eines taubstummen Kindes folgendermaßen geschildert²⁸: „Eine Bettlerin wandte sich an ihn (sc. Petros), die ein taubes (κωφός) und stummes (ἄλαλος) Kind mit sich führte. Sie bat um Barmherzigkeit und rief: ‘Schenke uns Erbarmen, o Vater, die wir dich darum bitten! Hab’ Mitleid mit der Armut und der Dummheit meines tauben und stummen Kindes und gib uns, was du zu geben vermagst!’ Der Heilige aber sagt: ‘Vergib mir, o Frau, der ich weder Silber noch Gold habe, das ich dir geben könnte.’ Die Frau aber fleht noch beharrlicher; er aber wird ergriffen vom Mitleid mit ihr und sagt unter Tränen: ‘Gott, Frau, wird sich erbarmen und dein Kind gesund machen.’ Und bei diesen Worten des Seligen begann das Kind sogleich zu sprechen. Seine Mutter aber war außer sich und fragte sich voller Verwunderung: ‘Wie zerriß er nur mit seinen Worten die Fesseln, die die Zunge meines Kindes gebannt hielten? Soll ich ihn einen Engel nennen? Er scheint mir aber doch ein Mensch zu sein. Soll ich ihn einen Menschen nennen? Doch was er vollbracht, geht über das, was einem Menschen möglich ist, hinaus!’ Und die Frau lobte Gott ohne Unterlaß.“

In der Vita des Eustratios (BHG 645) ist die Heilung eines taubstummen Kindes folgendermaßen dargestellt und zugleich mit der Heilung von Lähmung²⁹ verbunden³⁰: „Eine arme Frau war gekommen mit einem stummen und tauben

26 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 56,1-7, p. 120. – Übers. von M. Chronz.

27 Weitere Beispiele: Vita Georgii Mityl. (BHG 2163) cap. 12, p. 41,27 – 42,18; Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 11, p. 187f.; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 8, p. 191f. (kombiniert mit Bekehrung eines Juden); Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177), Resümee Matantseva 23; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 46, p. 523E-F (war nicht völlig blind, es wurde dunkel um ihn).

28 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 67, p. 195–197.

29 S. dazu noch unten „D. Lähmung“, S. 232–234.

30 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 23, p. 383,19 – 384,8.

Kind, das fünf Jahre alt war. Es wußte nun der Heilige durch die ihm innewohnende göttliche Gnade, was das Kind hatte³¹, und er sprach zu ihr: 'Was ist mit deinem Kind geschehen, o Frau?' Sie aber sagte zu dem Heiligen: 'Siehe, heiliger Vater, im fünften Jahr ist nun das Kind, seit es aus meinem elenden Schoß hervorkam, und weder hat es je gesprochen, noch hat es gehört, und ist auch nie herumgelaufen, sondern war stets wie tot seit den Wehen seiner Mutter.' Nachdem dies der Mann Gottes gehört hatte, hatte er Mitleid mit jener unglücklichen Frau. Er bat darum, daß ihm das Kind gegeben werde. Der Selige nahm es und setzte es auf den Rist des Pferdes, auf dem er saß. Und nachdem er sämtliche Glieder des Kindes mit dem ehrwürdigen und lebensspendenden Zeichen des Kreuzes besiegelt und gebetet hatte, stellte er das Kind auf die Erde. Sofort rannte das Kind zu seiner Mutter, es konnte hören und ungehindert sprechen zum Ruhm unseres wunderwirkenden Gottes, der verherrlicht wird durch seine heiligen Diener und die eigene Güte dem Menschengeschlecht aufzeigt.³²

D. Lähmung

Eine sehr knappe Darstellung, wie sie typisch für dieses Heiligenleben ist, einer Heilung von Lähmung findet sich in der Vita des Ioannes vom Psychakloster (BHG 896)³³: „Es kam nun zu ihm (sc. Ioannes) eine Frau, die geschlagen war mit einem Dämon in ihrer Hand. Nachdem der Selige für sie gebetet und die Hand der Frau berührt hatte, wurde diese augenblicklich gesund.“

Zu Makarios in das Peleketekloster kam ein armer, anscheinend verwitweter Mann, der in der Nähe des Klosters wohnte und viele Kinder hatte, mit allen seinen Kindern und seinem gelähmten Sohn. Der Sohn war nicht gleichmäßig gewachsen und ganz krumm und zur Erde gebeugt (*ἀμισρον δὲ τὸ σχῆμα καὶ πρὸς τὴν γῆν συγκύπτων ἀλόγως ὑπέβαιεν*). Makarios nahm nach der Darstellung seiner Vita (BHG 1003) zunächst die ganze Familie in seinem Kloster auf, linderte so vorübergehend deren Armut und heilte schließlich auch den Sohn³⁴: „Nachdem der Hirte (sc. Makarios) dies (sc. eine Anrufung Gottes) unter Weh-

31 Dies ist eine Vision, s. dazu noch unten § 6. „Prophezeiungen und Visionen“: B. „Visionen“, S. 294–297.

32 Weitere Beispiele: Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 17, p. XXII; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 154, p. 105; Vita Ioannis Psichaitæ (BHG 896) cap. 9, p. 119,16–19; Vita Georgii Mityl. (BHG 2163) cap. 11, p. 41,17–26; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 49, p. 204f. – Aus Mirakelsammlung: *Miracula Menae* Nr. IV, p. 74 und 78–80.

33 Vita Ioannis Psichaitæ (BHG 896) cap. 9, p. 119,13–16.

34 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 8, p. 149,29 – 151,8.

klagen und Tränen gerufen und das Kind bekreuzigt hatte, schickte er alle hinaus, um Hesychia zu üben. Als so nun bei Tagesanbruch der festgesetzte Ablauf der Vorschriften vollendet worden war, befahl der Heilige, ein inbrünstiges Bittgebet für den Kranken zu leisten. Als alle nun ihre Arme in die Höhe erhoben hatten³⁵ und das Kind sich zu seinen Füßen niederbeugt hatte, sah der Heilige unverwandt zu ihm herab und sagte mit durchdringender Stimme: 'Lege alles Hölzerne ab, das in dir ist!' Der Knabe aber tat sogleich, wie ihm geheißen. Der Heilige nahm nun seine Hand und zog ihn empor und stellte ihn auf seine Füße. Nachdem er den Knaben, der nun wieder sprang und hüpfte, gesegnet hatte, entließ er ihn.“

Nach der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) heilte dieser gleich zwei Paralytiker. Auch in dieser Vita sind diese Heilungen „ideologisiert“³⁶: Die Bittsteller werden erst geheilt, nachdem sie sich zum rechten Glauben, in diesem Falle zur Ikonenverehrung, bekannt haben. Der erste Fall betrifft einen Mann, der seit vielen Jahren bettlägerig war, nicht mehr mit eigenen Füßen gehen konnte, dem seine eigenen Hände nicht mehr gehorchten und dessen Zunge keine klaren Laute mehr formen konnte. Von diesem nun heißt es³⁷: „Als den der Vater sah, fragte er ihn: 'Verehrst du die Ikone Christi?' Der Kranke aber sprach zu dem Heiligen: 'Alles, was du mir befiehlst, will ich ganz sicher tun, die Verehrung der Ikone Christi jedoch will ich keineswegs auf mich nehmen!' Als dies der dreimal Große von ihm gehört hatte, wurde er zornig und befahl, diesen schnell von dort wegzuschaffen. Nachdem dies geschehen war und der Kranke weggebracht worden war wie ein nutzloser Gegenstand, begannen die Anwesenden ihn zu tadeln, und seine Diener, über ihn zu murren, und sie sagten folgendes zu ihm: 'Wenn du dem gottgewählten und wunderwirkenden Vater nicht gehorchst, damit du deine Gesundheit wiedererlangst, lassen wir dich hier und gehen nach Hause!' Der Kranke wurde nun von Verzweiflung ergriffen und begann, den Vater aus der Ferne zu bitten und anzuflehen: 'Erbarme dich meiner, Vater, des Elenden, der viele Jahre im Unglauben lebte. Ich verehere die ehrwürdige Ikone des fleischgewordenen Wortes Gottes und seiner gänzlich reinen Mutter!' Als der Vater gehört hatte, was dieser sagte, befahl er den Dienern des Mannes, diesen aufzunehmen und zu ihm zu bringen. Nachdem er nun gekommen und vor das Angesicht des Seligen gestellt worden war und die gemalte Ikone Christi verehrt hatte, zerriß der Heilige durch ein Gebet die Fesseln seiner Hände und Füße und gab ihm seine Unversehrtheit zurück.“³⁸

35 Zur Gebetshaltung vgl. Angenendt, Heilige 208 und bes. 210: die Haltung des antiken Oranten, der Verknechtungsgestus (gefaltete Hände) wurde erst ab dem 12. Jh. als Gebetshaltung üblich.

36 Wir konnten dies bereits oben beobachten bei der Heilung des Blinden in der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666), s. dort.

37 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 24,6-26, p. 121-123.

Im zweiten Fall ging es um einen wohlhabenden Mann, der seit drei Jahren bettlägerig war. Als dieser von der Heilung des ersten hörte, befahl er seinen Kindern, ihn ebenfalls zum heiligen Petros zu bringen. Dort angekommen, flehte er den Heiligen um Hilfe an, der ihn daraufhin aufforderte, seine Sünden zu bekennen. Im Anschluß heißt es³⁹: „Der Kranke tat, wie ihm geheißen, ließ aber das Verbrechen seiner eigenen Gottlosigkeit unerwähnt, ich meine die Häresie. Es sprach nun der Heilige ein Gebet über ihn, das aber wirkungslos blieb. Der dreimal Gesegnete war nun ratlos und hörte nicht auf, Gott für den Kranken anzuflehen. Und er sah im Geiste im Körper des Kranken ein furchtbares Bild und sprach zu dem Mann: ‘Welche unpassende und unaussprechliche Sünde hast du weggelassen, Mensch? Ich sehe nämlich eine furchterregende Schlange um deinen ganzen Körper gewickelt, die das Zusammenspiel der Gliedmaßen verhindert und nicht gestattet, daß du geheilt wirst.’ Nachdem der Kranke das gehört hatte, war er voller Furcht und sprach sogleich die Ursache der Krankheit aus, welche nämlich in der Gottlosigkeit der Ikonomachen bestand. Nachdem er sich nun vor Petros zur Einheit, Unvermischbarkeit und Unteilbarkeit der dreieinigen Gottheit bekannt hatte, nachdem er dessen Fleischwerdung verkündet und versprochen hatte, die ehrwürdige Ikone zu berühren, die er auch verehrte, stand er sogleich auf und wanderte zu Fuß zu seinem Haus.“ Neben der Ideologisierung dieses Wunders ist weiterhin bemerkenswert, daß es mit einer Vision kombiniert ist⁴⁰.

E. Kinderlosigkeit

Ein solches Heilungswunder⁴¹ findet sich in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364)⁴². Eines Tages nahm der Heilige die Gastfreundschaft eines Ehepaares in

38 Dieses ideologisch verbrämte Heilungswunder ist zusätzlich mit anderen Elementen der wunderwirkenden Kraft des Hl. verbunden: Petros sieht aus der Ferne, gibt telepathische Befehle usw. S. dazu noch unten § 6. „Prophezeiungen und Visionen“, S. 290–297.

39 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 24,30-55, p. 123.

40 Weitere Beispiele: Vita Eustratii (BHG 645) cap. 23, p. 383,19 – 384,8 (bereits oben unter „Taub- bzw. Stummheit“ ausführlich behandelt, s. dort); Vita Eudocimi (BHG 606) cap. 11, p. 213,8-21; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 39,12-82, p. 134–140 (Strategos Georgios = Strafwunder; cap. 41, p. 144; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 53, p. 210f.; cap. 72, p. 229f. – Aus Mirakelsammlung: Miracula Menae Nr. IV, p. 74 und 78–80. – Heilung von Lähmung beim Tier: Vita Eustratii (BHG 645) cap. 34, p. 389,28 – 390,18 (Esel oder Maultier).

41 Vgl. dazu bereits oben Kap. 2: § 3. „Kinderlosigkeit der Eltern und Geburt nach Gebet“.

42 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 59, p. 181–183. – Zur Heilung von Kinderlosigkeit vgl. auch Moorhead, Miracles 5; Kazhdan, Hagiography and Sex 133f.; zu Kinderlosigkeit in der griechischen Mythologie vgl. RE I,1 952–956, s. v. „Aigeus 1“.

Anspruch, das bereits dreizehn Kinder bekommen hatte, die aber alle frühzeitig verstorben waren. Der Mann bat den Heiligen um Erlösung von der durch den Angriff des Todes erzwungenen Kinderlosigkeit und darum, ihnen ein Kind zu schenken (παιδίον αὐτοὺς ἐκ τῆς τοῦ θανάτου ἐπιδρομῆς ἀτεκνοῦντας χαρίσασθαι): „Und sogleich zeigte sich der Bannerträger (sc. Petros) geneigt, dem Flehenden den Samen des Lebens zu geben; und er betete aus ganzer Seele zum Herrn. Nach wenigen Tagen empfing die Frau und gebar einen Knaben. Nachdem dieser, gerettet von der Erfahrung des Todes, Mann geworden war, wurde er dem Herrn dargebracht und im Kloster des Vaters ein sehr bewährter Mönch.“

Etwas untypisch ist die Darstellung der Heilung von Kinderlosigkeit in der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142), weil dieser die Heilung noch vor dem Eintritt in den Klerus bzw. Mönchsstand bewirkt. Es zeigt jedoch, daß die Heilkräfte dem Heiligen von Anfang an eingegeben sind und nicht abhängig von einer bestimmten Phase seiner Entwicklung⁴³: Unter dem Namen Ioannes Echimos war Antonios kaiserlicher Statthalter im südlichen Kleinasien⁴⁴. Auf Befehl des Kaisers mußte er eines Tages nach Konstantinopel reisen und ließ unterwegs verbreiten, daß er ein Arzt sei, der mit Gefolge reise. Er fand mit seinen Dienern eines Abends bei einem sehr reichen Mann (εὐπορώτατος, οἰκοδεσπότης) gastliche Aufnahme. Der Mann erkundigte sich nun bei Ioannes' Begleitern, ob denn ihr Herr auch bewirken könne, daß eine Frau ein Kind zur Welt bringe (Καὶ δύναται ποιῆσαι ἵνα τις τεκνογονήσῃ;). Die Begleiter antworteten, daß ihr Herr darin erfahren sei. Der Mann zeigte sich nun großzügig und gab ein üppiges Abendmahl. Bei dieser Gelegenheit sagte Ioannes dem Gastgeber auf den Kopf zu, was ihrem Haushalt, trotz allem Reichtums, noch fehle, nämlich ein Kind. Der Gastgeber erzählte nun, daß beide Eheleute bereits fünf- undzwanzig Jahre verheiratet seien, aber Gott ihnen kein Kind geschenkt habe wegen ihrer Sünden. Ioannes fragte nun den Mann, was er ihm für ein Kind geben würde. Der Mann antwortete, daß er ihm ein Drittel seines Besitzes überlassen würde. Ioannes lehnte dies ab und verlangte als Belohnung lediglich zehn kriegstüchtige Pferde. Nachdem man sich so geeinigt hatte, schrieb Ioannes ein Gebet nieder und gab den Eheleuten verschiedene, unter anderem auch die körperliche Hygiene betreffende, Ratschläge. Nachdem die Eheleute dies alles befolgt hatten, brachte die Frau nach einiger Zeit einen gesunden Sohn zur Welt.

Eine Variation der Heilung von Kinderlosigkeit stellt die Heilung von früher Kindersterblichkeit dar. In dieser Variation werden einem Ehepaar zwar Kinder

43 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 13–14, p. 195,20 – 197,6.

44 Vgl. PMBZ: # 534.

geboren, die jedoch alle noch im Säuglings- oder Kleinkindalter wieder versterben. Erst das Eingreifen des Heiligen beendet diesen betrüblichen Zustand⁴⁵.

Ein Beispiel dafür findet sich etwa in der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365), wo ein Protospatharios Theophilos und dessen Frau unter diesem Schicksal zu leiden hatten⁴⁶: „Die ihm geborenen Kinder tauschten das Leben sogleich mit dem Tod, und er wurde zusammen mit seiner Ehefrau ihrer äußerst angenehmen Fröhlichkeit und ihrer Gegenwart beraubt. Es betören nämlich in der Tat die ungeschickten Laute der Kinder, die sie mit ihren ganz und gar ungeübten Zungen von sich geben. Nachdem er sich mit seiner Frau beraten hatte, gingen sie zu diesem großen Leuchter (sc. Nikolaos), fielen ihm zu Füßen und offenbarten ihm unter vielen Tränen ihren Schmerz der Kinderlosigkeit (ἀπαιδεία). Und wie mit einem Schild wappneten sie sich gegen das unvorhergesehene Opfer des Todes der Neugeborenen, indem sie den großen Mann baten, ihnen die Patenschaft, die aus der Wiedergeburt der göttlichen Taufe herührt, zu schenken. Der nun gewährte dies zwar nicht, berührte aber mit der linken Hand das Haupt des Kindes, das sie bekommen hatten, erhob die andere nach oben und betete in reichlichem Maße. ‘Geht nach Hause’, sagte er, ‘das folgende sagt der Heilige Geist: Das Töchterlein wird leben (es handelte sich nämlich um ein Mädchen), und eure Augen werden der Söhne ihrer Söhne ansichtig werden, und so werdet auch ihr heiteren Sinnes die irdischen Gefilde verlassen.’ Es folgte nun also die Erfüllung der Worte des Vaters durch Taten, und reich an Kindern, obwohl sie keinen Sohn hatten, wurden die Kinderlosen (καὶ πολύπαιδες τῇ ἀτεκνίᾳ τοῦ παιδὸς οἱ ἄπαιδες ἐχρημάτιζον)⁴⁷.“ Diese Variation der „Heilung von Kinderlosigkeit“ ist vergleichsweise komplex: Es wird ja eigentlich ein Kind des Paares durch den Heiligen geheilt bzw. vor dem Tod gerettet. Das ganze ist verbunden mit einer Prophezeiungen über die weitere Entwicklung der Familie, die selbstredend in Erfüllung geht und dadurch dem Paar am Ende doch noch, sozusagen auf indirektem Wege, einen reichen Kindersegen (genau genommen einen Enkel- bzw. Urenkelsegen) beschert⁴⁸.

45 So bereits in dem ersten Beispiel aus der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364), s. oben.

46 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 916D–917B.

47 Der Verfasser scheint hier mehr Wert auf rhetorische Kunstgriffe (etwa die Wortspielerei πολύπαιδες – τοῦ παιδὸς – ἄπαιδες) als auf eine inhaltlich stringente und grammatikalisch eindeutige Präsentation des Gedankens gelegt zu haben. Man würde eher erwarten, daß die Eltern durch den Kindersegen ihrer Tochter (also etwa τῇ εὐτεκνίᾳ τῆς παιδὸς) am Ende selbst kinderreich wurden, als durch ihre eigene Kinderlosigkeit an einem Sohn.

48 Weitere Beispiele: Vita Blasii Amor. (BHG 278) cap. 17, p. 665B-C; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 59, p. 181–183 (frühe Kindersterblichkeit); Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177), Resümee Matantseva 21.

F. Fieber

Nach der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) erfolgt die Heilung von Schüttelfrost und Fieber (φρίκη καὶ πυρετός) folgendermaßen⁴⁹: „Ein Mann aber, der auch von Schüttelfrost und Fieber befallen war und sich auf jede Art ärztlicher Behandlung gestürzt hatte, hatte nichts ausgerichtet. Da er aber von dem Leiden furchtbar belästigt wurde, machte er sich eigenmächtig an die Heilung. Er zog das Untergewand des Heiligen an, während dieser noch nicht zu Hause war, und brachte den Schüttelfrost durch das Anlegen des Untergewandes zum Abklingen.“ Es handelt sich bei diesem Beispiel um eine Kontaktheilung, um die Verwendung einer Kontaktreliquie noch zu Lebzeiten des Heiligen. Gregorios heilte diese Erkrankung aber auch mit eigenen Händen, wenn auch unter einem gewissen Zwang⁵⁰: „Ein Mensch aber, der an Schüttelfrost litt, flehte den Heiligen an, die Erkrankung durch einen Segen zu vertreiben. Der ließ sich jedoch nicht überreden. Der Kranke machte daher den Zeitpunkt ausfindig, an dem der würdige Vater sich von seinem Lager erhoben hatte, und legte sich selbst voll Glauben darauf. Und er bestand hartnäckig darauf, nicht eher aufzustehen, bis für ihn ein Segen gesprochen worden sei. Gezwungenermaßen berührte der Heilige also die Hand des Leidenden und trieb die Krankheit aus.“

Eine recht dramatische Darstellung einer Heilung von schwerem Fieber findet sich in der Vita des Konstantinos des Juden (BHG 370). Dieser Darstellung zufolge war der Abt des Bolionklosters in Bithynien an heftigem Fieber erkrankt⁵¹: „Es kam nun der Selige, der bisher unbekannte, göttliche Arzt, und besuchte den Kranken. Und nachdem er sich auf das Lager gesetzt hatte, betrachtete er die Zeichen der Krankheit. Der Abt aber sagte nach einigem Zögern und nur mit Mühe gegen die Bewußtlosigkeit ankämpfend (zu einem solchen Leiden hatte ihn nämlich die Macht des Fiebers gebracht): ‘Die Art der Erkrankung, o Mann Gottes, kann ich dir nicht nennen. Um eines aber bitte ich dich: Hilf mir in dieser Not durch deine Gebete zu Gott!’ Konstantinos aber ergriff unwillkürlich die Hand des Kranken und sprach voller Anteilnahme: ‘Erheb’ dich, Vater, und nimm den Freund gastlich auf!’ Er sagte bei dem halbtoten Menschen zu, alles andere hintanzustellen und jetzt zu helfen, so er die Macht besitze, das jeden Augenblick drohende Unglück des Todes abzuwenden. Der Abt nun litt an seiner Krankheit in derselben Weise, Konstantinos aber seufzte, hob den Blick zum Himmel und sagte mit ruhiger Stimme zu Gott: ‘Herr, erinnere dich deines Erbar-

49 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 60,1-5, p. 124. – Übers. von M. Chronz.

50 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 64,1-6, p. 126. – Übers. von M. Chronz.

51 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 63, p. 646F–647B.

mens und, wenn du jemals dich meiner, deines unnützen Dieners, Verehrung erfreut hast, dann erinnere dich dieser jetzt und erweise dich selbst als wunderbar an dem, der hier ruht und deiner Errettung durch mich bedarf! Und ich, der ich dich so innig liebe und verehere, will mich hingegen aufmachen zu noch innigerer Liebe und Verehrung und mich bereithalten, sowohl dem Kranken deine Herrlichkeit durch mich zuteil werden zu lassen als auch künftig dir ein aufrichtiger Diener zu sein.' Und mit diesen Worten wurde der Kranke auf einmal gesund.“

Nach der Darstellung seiner Vita hörte Stephanos der Jüngere von der Erkrankung eines Abts an heftigem Fieber⁵²: „Nachdem der Heilige diese Dinge vernommen hatte, entschloß er sich aufzubrechen. Als er bei dem Kranken war und dessen Nacken ergriffen hatte, sagte er: 'O, der Arzt unserer Seelen und unserer Körper, der unsere Erkrankungen aufhebt und unsere Krankheiten auf sich nimmt, der mit seiner heilenden Kraft die Kranken besucht, er möge dich wieder aufrichten!' Sogleich ließ das Fieber nach und der Heilige sagte: 'Hast du denn nicht Verlangen, vom unvermischten Wein zu nehmen?' Der Kranke aber sagte: 'Ja, Vater!' Der würdige Stephanos füllte seinen eigenen Becher mit unvermischem Wein und gab dem Abt zu trinken. Dieser trank, und sogleich wurde er von einem heftigen Schweißausbruch ergriffen, der die Entscheidung zur Gesundheit hin brachte.“⁵³

G. Lepra

Auch für die Heilung dieser Krankheit, üblicherweise als Aussatz bezeichnet, gibt es Vorbilder sowohl im AT⁵⁴ als auch im NT⁵⁵. Das erste Beispiel verdeutlicht noch einmal die damals verbreitete Vorstellung der Krankheit als Wirken eines Dämons und die damit verbundenen Überschneidungen von Heilung und Dämonenaustreibung.

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) war ein Mönch von Petros mit einem Dienst beauftragt worden. Auf seinem Wege kam er an einem Thermalbad vorbei, und obwohl sein Abt ihm strengstens untersagt hatte, hineinzugehen oder sich dem Bad auch nur zu nähern, ging der Mönch hinein,

52 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 46, p. 146,23 – 147,4.

53 Weitere Beispiele: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 58, p. 179–181; Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177), Resümee Matantseva 23 (col. 46); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 76, p. 233–235.

54 2 Kön 5. 1–14.

55 Vgl. Mt 8. 2–4; Mk 1. 40–44; Lk 5. 12–13.

badete und infizierte sich dabei mit Lepra. Als die Krankheit nach längerer Zeit zum Ausbruch gekommen war, geschah folgendes⁵⁶: „Nachdem der heilige Petros die Krankheit bemerkt hatte, aber die Ursache dafür nicht kannte, legte er dem Aussätzigen die Hand auf und salbte ihn mit dem heiligen Öl, hatte jedoch damit keinen Erfolg. Da sagte der Heilige zu dem Kranken: ‘Welche Sünde ist in dir, mein Sohn, die du mir nicht enthüllst? Es ist nämlich nicht möglich, jemanden von einer Krankheit am Körper zu befreien, der sich zu seinen Verfehlungen ganz und gar nicht bekennt, und dessen Seele daher an Aussatz erkrankt ist.’ Der Aussätzige aber versicherte, nichts von einer weiteren unausgesprochenen Verfehlung zu wissen. Sein Ungehorsam gegenüber dem heiligen Vater bei den Thermen kam ihm dabei nicht in den Sinn. Wieder und wieder flehte der Selige zum Herrn für den Aussätzigen. Eines Tages nun stand in Gestalt eines kleinen Knaben, der verunstaltet und übelriechend und in ein völlig zerrissenes Gewand gehüllt war, der an der Übertretung schuldige Dämon bei dem Heiligen, der sich gerade der Hesychia widmete, und dagte: ‘Was hab’ ich mit dir zu schaffen, o böser Greis (ὦ κακόγῆρε)⁵⁷, daß du mich vertreiben willst? Dies (sc. die Krankheit) wurde ihm nämlich von mir auferlegt, weil er deinen Befehl übertreten und in den Thermen am Wege gebadet hat.’ Nachdem dies der Heilige von dem schlimmen Dämon gehört hatte, rief er nach dem Aussätzigen und sagte zu ihm: ‘Warum, mein Sohn, hast du mir bis jetzt nicht gesagt, was mit dir los ist? Weil du nämlich meinen Befehl übertreten hast, ist dir das widerfahren, wie der Dämon sagte, der dich verleitete und sich selbst der Übertretung überführte.’ Nachdem dies der Bruder gehört hatte, bekannte er alles und wurde sofort gesund, als der Selige ihm die Hand auflegte.“ Auch diese Darstellung ist relativ komplex. Sie besteht im Kern aus einem Strafwunder⁵⁸, nämlich der Erkrankung als Strafe für die Übertretung der Regel, einer Vision (der Heilige sieht den Dämon, der in den Mönch gefahren ist), und schließlich der Heilung nach Läuterung des Mönchs.

Nach der Darstellung der Vita des Stephanos Sabaites (BHG 1670) heilte dieser einen der Stadtväter der Stadt Gaza in Palästina (τις ... τῶν πολιταρχῶν καὶ ἐμφανῶν τῆς φιλοχρίστου πολέως Γάζης)⁵⁹: Nachdem die Ärzte ihm nicht hatten helfen konnten, wandte der Mann sich an Stephanos Sabaites. Zu diesem Zeitpunkt hatte er bereits die Spitzen seiner Zehen sowie seine Wimpern und Augenbrauen verloren, und sein Gesicht war entstellt. Stephanos salbte ihn täglich mit geweihtem Öl und Wasser ein. Schon nach wenigen Tagen waren die

56 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 70, p. 199–201.

57 Vgl. V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 200 mit Anm. 1.

58 Vgl. Bieler, Theios aner II, 8, zu einem Strafwunder Mose.

59 Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 77–80, p. 534B–535F.

Symptome bis auf einige Schwären an den Beinen verschwunden. Auf seiner Rückreise verschwanden, wie von Stephanos vorhergesagt, auch diese, und der Mann kehrte vollkommen gesund und wiederhergestellt in seine Heimatstadt Gaza zurück.

In der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) findet sich folgende Heilungsgeschichte, die in Palermo auf Sizilien spielt⁶⁰: „Es geschah aber, als er in die Stadt einzog, siehe, da fiel ein Mönch voller Lepra zu seinen Füßen, als er die Kirche betreten wollte, schrie und sagte: 'Erbarme dich meiner, Diener Christi, und bitte ihn, daß ich von dieser Geißel erlöst werde, denn ich leide schreckliche Schmerzen!' Er aber sagte zu ihm: 'Mein Kind, glaube mir, daß bei Gott alles möglich ist. Doch sage ich dir im Namen unseres Herren Jesus Christus, du bist befreit von deiner Geißel von diesem Tag an.' Sofort aber und auf der Stelle wurde der Mensch von der Lepra gereinigt, die ihn ergriffen hatte, und sein Fleisch wurde wie das eines kleinen Kindes, wie es auch irgendwo im Buch der Könige geschrieben steht.“⁶¹

H. Schwere Krankheiten

Bisweilen werden die Krankheiten, von denen der Heilige die Hilfesuchenden befreit, auch nicht näher spezifiziert. Es ist dann eben nur von einer „Krankheit“ und häufiger noch von einer „schweren Krankheit“ die Rede:

In der Darstellung der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67)⁶² kommt der Heilige eines Tages zum Haus des Ioannes Blabenterios⁶³, der aufgrund der Verwünschung durch einen bösen Zauberer bereits seit längerer Zeit gemeinsam mit seiner Tochter an einer schweren und langwierigen Krankheit litt (νόσος χαλεπή καὶ χρονία). Ioannes und seine Tochter hatten keinerlei Hoffnung auf Rettung mehr. Das einzige, was die beiden noch von Leichnamen unterschied, war, daß sie immer noch atmeten. Nikon erbarmte sich der beiden, vertrieb durch Gebete, die Anrufung Gottes und Handauflegung zunächst ihre Schmerzen und heilte sie dann von der Krankheit. Damit hatte er gleichzeitig über den Zauberer

⁶⁰ Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 47, p. 202. – Übers. von A. Berger.

⁶¹ Vgl. 2 Kön 5. 14: „und sein Fleisch ward wieder erstattet wie das Fleisch eines jungen Knaben, und er ward rein“. – Weiteres Beispiel: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 35, 17–21, p. 141 (heilt leprakrankes Kind durch Berührung, dreimaliges Behauchen und Kreuzeszeichen).

⁶² Vita Nikonis (BHG 1366–67) cap. 30, p. 106.

⁶³ Es handelt sich sicher um einen individuellen Beinamen (ὁ Βλαβεντέριος ἦν τὸ ἐπώνυμον), den er aufgrund seiner Erkrankung erhalten hatte: „der mit Schaden in den Eingeweiden“ (wohl von βλάβη, βλάβος — dt. „Schaden, Nachteil, Unheil, Verderben“ und ἔντερον — dt. „Eingeweide, Darm, Gedärm“).

triumphiert. An diesem Beispiel zeigt sich also der mögliche Konnex zwischen dem Heilungswunder auf der einen und dem Topos des Gegenspielers auf der anderen Seite⁶⁴.

In der Darstellung der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142) war ein Mädchen, die Tochter eines der Megistanes, eines Bekannten des Antonios, todbringend erkrankt (ἔως θανάτου μαλακισθῆναι). Die Ärmste rang bereits mit dem Tode, lag auf dem Sterbebett, und Kleriker waren zugegen, um sie für ihren letzten Gang vorzubereiten. Die Eltern des Mädchen baten nun in ihrer Verzweiflung Antonios, ihrer Tochter zu helfen. Dieser schickte alle anderen aus dem Zimmer und schlug dreimal das lebensspendende Kreuzeszeichen über der Brust des Mädchens. Sogleich kam das Mädchen zu sich, richtete sich auf und war von der Krankheit genesen⁶⁵.

In beiden Versionen der Vita des Petros Athonites (BHG 1505 und 1506) findet sich mit leichter Variierung folgendes Heilungswunder: An der griechischen Küste oder auf Kreta (laut BHG 1506), in einem Ort in der Nähe des Hafens lebte eine kranke Familie. Der Hausherr bat Petros, ihn und seine Familie zu heilen. Petros besuchte sie in ihrem Haus und heilte sie. In der anderen Version der Vita (BHG 1505) wird die Episode etwas abweichend geschildert: Dort waren es die Seeleute vom Schiff des Petros, die auf der Suche nach Lebensmitteln die kranke Familie vorfanden und auf Wunsch des Hausherrn Petros baten, sie zu besuchen, der sie dann heilte⁶⁶.

Auch in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) werden verschiedene Heilungen unspezifischer schwerer Krankheiten dargestellt: So vertreibt der Heilige etwa eine schwere Krankheit oder Seuche, die das Haus eines Senators und Hypatos heimgesucht und bereits ungefähr 30 Todesopfer gefordert hatte, indem er sich vor das Haus stellt und in alle vier Himmelsrichtungen das Zeichen des Kreuzes macht⁶⁷. Im Anschluß heilt er einen Kranken, der dem Tode bereits nahe war, indem er ihm die Hand auflegt und zu ihm sagt: „Bruder, der Herr wird dich heilen. Erhebe dich!“ Der Kranke stand auf und war gesund⁶⁸.

Neben den unspezifischen schweren Erkrankungen finden sich aber auch Erwähnungen bestimmter Krankheiten (etwa Leistenbruch, Wassersucht oder Kopfschmerzen), die allerdings nicht so häufig auftreten, daß sie eine eigene Gruppe von Heilungswundern rechtfertigen würden:

64 Zum „Gegenspieler“ s. bereits oben, Kap. 9, S. 170–183.

65 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 34, p. 211,32 – 212,12. Die Vita nimmt expressis verbis Bezug auf das biblische Beispiel der Heilung der Tabaea (Tabitha) durch Petrus, vgl. Apg 9. 36–41.

66 Vita Petri Athonitae (BHG 1505) cap. III 2, p. 23f.; Vita Petri Athonitae (BHG 1506) cap. 13–15, col. 1008A-D (PG 150); 168,29 – 169,33 (Chrestu).

67 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 35,1-9, p. 139–141.

68 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 35,10-17, p. 141.

In der Vita Konstantins des Juden findet sich die folgende Episode⁶⁹: Im Kloster des Apostels Andreas in Atroa, in dem sich Konstantinos Iudaios des öfteren aufhielt, sah er eines Tages einen Mönch, der unter einem sehr schweren Eingeweidebruch (einer Hernie, vermutlich handelte es sich um einen Leistenbruch) litt. Die Ausstülpung der Eingeweide hing dem Mönch bis auf die Oberschenkel herab und bereitete ihm unsägliche Schmerzen und Mühsal. Konstantinos wurde vom Mitleid ergriffen und beschloß, den Mönch zu heilen. Er schob mit seiner Hand die Eingeweide an ihren Platz zurück und versiegelte die Stelle mit dem Zeichen des Kreuzes, außerdem befahl er der Krankheit, den Mann in Zukunft zu verschonen. Der Mönch war daraufhin geheilt.

Nach der Darstellung der Vita (BHG 1003)⁷⁰ des Makarios vom Peleketekloster zeigte die Frau des Würdenträgers Theognostos die Zeichen der vom Menschen nicht zu heilenden Wassersucht (ὕδρωτος ἀνθρωπίνως ἀνίατα φέρουτος τὰ σημεῖα). Makarios schenkte ihr die Erlösung von diesem Leiden.

In der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird eine Frau mit schweren Kopfschmerzen durch Handauflegung des heiligen Gregorios geheilt⁷¹: „Eine Frau aber, die von furchtbarem Kopfschmerz bedrängt wurde und nicht weniger litt als ein Besessener, ließ nach dem wunderbaren Mann schicken und bat um sein Gebet. Der kam, legte dem Weib die Hand auf den Kopf, ließ es durch sein Gebet in Schweiß ausbrechen und befreite es so von jener glühenden und flammenden Hitze.“⁷²

I. Erweckung vom Tode

Das in gewisser Hinsicht größte aller Heilungswunder ist die Erweckung eines bereits Verstorbenen vom Tode. Dieses Wunder verdeutlicht auf die eindringlichste Weise die Macht des Heiligen bzw. Gottes über Leben und Tod. Das Vorbild der Erweckung des Lazaros aus den Evangelien ist allgemein bekannt. Das Motiv reicht jedoch über die urchristliche Überlieferung zurück in das AT und die Mythologie⁷³.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) finden sich gleich zwei solcher Erweckungen vom Tode: Zum einen machte der Heilige einen Säugling durch Gebete

69 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 50, p. 642C-D.

70 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 6, p. 149,4-10.

71 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 59,1-5, p. 122. – Übers. von M. Chronz.

72 Weitere Beispiele: Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 5-6, p. 148,3 – 149,4 (χαλεπὸν νόσημα, πάθος); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 913D-916B (Eudokia); 916B-C (Helene); 916C-D (Ehemann der Helene).

73 Vgl. Apg 9. 36-41 (Tabea); 20. 9-12 (Eutychus); auch Bieler, Theios aner I, 112.

und die Berührung des Scheitels, der Augen, des Mundes, der Ohren und der Brust wieder lebendig⁷⁴. Ein anderes Mal wurde ein Junge, der im Spiel von seinen Kameraden versehentlich erschlagen worden war, von Eustratios wieder zum Leben erweckt⁷⁵.

Konstantin der Jude hatte nach der Darstellung seiner Vita (BHG 370) ein Mädchen, das ihn hatte verführen wollen, durch das Zeichen des Kreuzes tot umfallen lassen. Im Anschluß erweckte er sie wieder zum Leben⁷⁶: „Nachdem der junge Mann nun mit Verwunderung beobachtet hatte, was geschehen war, bestätigte er durch ein zweites Wunder das erste. Und indem er wiederum mit der Hand das Kreuzeszeichen machte und damit die am Boden liegende Tote besiegelte, machte er sie gesund und verständig, wie sie zuvor gewesen war, die keinerlei Erinnerung mehr daran hatte, was geschehen war.“

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) findet sich folgende Episode⁷⁷: Im Porphyrioskloster am Fluß Rhyndax, das zu den Klöstern der Kongregation des Petros gehörte⁷⁸, erkrankte der Mönch Adrianos schwer. Als er das Ende seines Lebens nahen fühlte, wollte er beichten, konnte dies jedoch nicht tun, da Petros von Atroa gerade nicht in der Nähe war. Er verstarb also ohne Beichte und in großer Betrübnis. Als Petros dies zu Ohren kam, ging er schnell in die Zelle des verstorbenen Mönchs. Er trat an das Bett, auf dem der Verstorbene ruhte, und betete: „Im Namen Jesu Christi, des Sohnes und Gottes, Adrianos, sieh mich an!“ Der Tote sah zu dem Heiligen auf und sagte: „Niemals, o Vater, erlaubte ich mir, dich als einen bloßen Menschen zu sehen oder dir nicht zu gehorchen, sondern als einen himmlischen Engel sah ich dich und gehorchte dir und als einen, der von Gott geleitet wird. Mein ganzes Leben lang habe ich befolgt, was du mir gesagt hast. Deshalb wünsche ich auch jetzt, dir die Schwäche meiner Fehltritte anzuvertrauen, damit ich auch für diese wie für die früheren Vergebung erhalte und ohne Kummer aus diesem Leben scheide.“ Der Heilige befahl Adrianos nun, seine Sünden zu bekennen, wie er es wünschte. Im Anschluß erteilte ihm der Vater Vergebung und sagte: „Gehe in Frieden, mein Sohn, zum Schlaf des Lebens und mache dir keine Sorgen über die früher und jetzt bekannten Verfehlungen!“ Und in diesem Moment und bei diesen Worten verstarb der Körper des Adrianos.

74 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 24, p. 384,11-30. Die hier erwähnten hl. Handlungen des Eustratios sind anscheinend an das Sakrament der Salbung angelehnt, vgl. Onasch, Konfessionskunde 197f.

75 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 25, p. 384,31 – 385,14.

76 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 6, p. 630C; das Beispiel wurde bereits oben, in Kap. 8: „Versuchung“, S. 168, behandelt.

77 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 47,6-33, p. 163.

78 Vgl. dazu PMBZ: # 6022 (Petros von Atroa).

Man sieht an diesem Beispiel recht deutlich, daß das Wunderbare der Erweckung vom Tode eben nicht in der Verlängerung des Lebens des Wiedererweckten besteht, sondern vor allem in der Demonstration der Macht, die Gott durch den Heiligen über Leben und Tod ausübt⁷⁹.

§ 2. Dämonenaustreibung (*exorkismos* – *exorcismus*)

Auch dieser Topos ist bereits in der urchristlichen Überlieferung zu finden⁸⁰. Wie oben bereits erwähnt und auch in den Beispielen evident, zeigen sich Überlappungen zwischen Heilungswundern und Dämonenaustreibungen, da Krankheiten generell auf das Wirken von Dämonen zurückgeführt wurden. Ebenso schrieb man Naturkatastrophen und Unglücksfälle gern Dämonen zu. In den byzantinischen Heiligenviten scheint das Motiv der Dämonenaustreibung (ἐξορκισμός, *exorcismus*)⁸¹ jedoch vor allem in denjenigen Fällen im Vordergrund zu stehen, in denen bestimmte soziale Auffälligkeiten vorlagen, die sich nicht mit einem der bekannten und äußerlich erkennbaren Krankheitsbilder in Übereinstimmung bringen ließen⁸². Diesen Formen der „Besessenheit“ durch Dämonen im engeren Sinne dürften aus heutiger medizinischer Sicht am ehesten bestimmte neurologische Erkrankungen und etwa Epilepsie entsprechen; aber auch ein auffälliges Sexualverhalten konnte als Besessenheit durch den Dämon der Begierde gewertet werden. Häufig jedoch ist die Art des Dämons gar nicht näher spezifiziert oder seine Wirkung beschrieben, sondern es ist einfach

79 Weitere Beispiele: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 46, p. 161 (ein Mönch verunglückt, es wird nicht genau gesagt, wie schwer er dabei verletzt oder ob er getötet wurde, Petros eilt jedenfalls zu ihm und bringt ihn unbeschadet zu seinen Brüdern – eine Erweckung von Tode oder ein Heilungswunder des Petros werden gewissermaßen impliziert); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 8, p. 218,12-15 (spielerische Variation: David erweckt seine Mutter „von den Toten“, die aber nur beinahe tot ist); Vita Eudocimi (BHG 606) cap. 14, p. 214,4-20; Vita Eudocimi (BHG 607) 12,21-30 (Frau, die im Sterben liegt, ebenfalls nur beinahe tot); in die Nähe dieses Topos gehört auch Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 18–19, col. 456C–457C (Wiederanwachsen der amputierten rechten Hand). – Aus Synaxarnoten: Synax. Cpl. 536,16-18; Men. Basilii 352C: der hl. Euschemon erweckt einen verstorbenen Säugling wieder zum Leben; postum: Vita Athanas. Athon. (BHG 188) cap. 69,7-18, p. 203f.: durch ein Tuch des hl. Athanasios Athonites wird ein verstorbener Knabe wieder zum Leben erweckt. – Aus Mirakelsammlung: Miracula Menae Nr. I, p. 68: die in Stücke gehackte Leiche eines Mannes wird wieder zusammengesetzt und zum Leben erweckt.

80 Vgl. ApG 16. 16–18.

81 Allgemein vgl. ODB 2, 771, s. v. „Exorcism“; RAC 7 (1969) 44–117, s. v. „Exorzismus“; vgl. auch Moorhead, Miracles 1–4; Angenendt, Heilige 85–88.

82 Vgl. auch Talbot, Faith Healing 17: „mental illness“.

nur von dem Dämon oder bösen Geist die Rede, der von einer Person Besitz ergriffen hat und von dem Heiligen vertrieben wird⁸³.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) finden sich zahlreiche Austreibungen von Dämonen, die wie in den folgenden Beispielen meist recht kurz dargestellt werden⁸⁴: „Da sich dies nun so verhielt und Gott Gregorios zum Heile vieler bestellt hatte, siehe, da kam ein Weib, das von einem bösen Geist geplagt (πνεύματι πονηρῷ νυττόμενον) wurde, zum Turm. Und weil es dort verharrte, wurde es durch die Gebete des Heiligen befreit. Auch ein Mann, der von derselben Gewalt der Dämonen bedrängt (δαιμονικῇ φορᾷ πιεζόμενος) und von ihnen getrieben wurde, rief den Heiligen bei seinem Namen und machte ihn so allen offenbar. Der gestattete den Dämonen nicht, in dem Menschen zu bleiben, und trieb sie sofort aus.“

In der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) wird die Heilung eines Knaben, der von einem Dämon ergriffen war (δαιμονιζόμενον), etwas umfangreicher dargestellt⁸⁵: Eine Frau aus Kyzikos hatte einen etwa neun Jahre alten Sohn, der von einem Dämon ergriffen war. Nachdem sie von dem Heiligen gehört hatte, machte sie sich mit ihrem Kind auf den Weg zu ihm auf die Insel (sc. Prokonnesos). Bereits als das Kind von Ferne die Klausur des Heiligen sah, reagierte es gereizt und wurde unaufhörlich von dem Dämon geschüttelt. Es hing ausgestreckt in der Luft und wurde dann plötzlich wieder zur Erde niedergeworfen. Der Dämon sprach viel und mit lauter Stimme aus dem Kind zu dem Heiligen. Die Mutter, die größere Schmerzen litt als ihr Kind, brach in Tränen aus, nahm ihren Sohn bei der Hand und flehte den Heiligen an: „Hab' Erbarmen mit mir, heiliger Mann, mit der ganz Elenden! Ein Kind nur habe ich in diesem Leben, und das ist von einem Dämon besessen, wie du nun siehst. Und wenn ich zu Gott bete, daß es stirbt, verzehrt mich die Kinderlosigkeit, aber ich kann es nicht länger ertragen, daß es vom Dämon besessen ist. Bei Nacht und bei Tag nämlich irrt es umher und bereitet meiner Seele Schmerzen. Zweier Seelen erbarme dich, Heiliger, und erlöse diesen von dem Dämon und mich von dem Scherz und der Betrübniß, die den Müttern geschieht, wenn ihr geliebtes Kind etwas erleidet!“ Als das Kind nun noch heftiger von dem Dämon gepeinigt wurde, sah seine Mutter die Mutter des Heiligen, lief zu dieser hin und flehte sie an: „Du allein kennst meinen Schmerz, die du demselben Gesetz der Kinder gedient hast. Ermiß nun meine Qual und bitte deinen Sohn, daß er sich meines armen Kindes annimmt, weil das Kind bestraft wird für die schweren Sünden der Mutter.“ Mit diesen verzweifelten Worten stürzte die Frau nicht nur die Mutter

83 Vgl. auch Scheibelreiter, *Gegner* 54–57.

84 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 32–33, p. 96. – Übb. von M. Chronz.

85 Vita Steph. iun. (BHG 1666) cap. 50, p. 151,7 – 152,7.

des Heiligen, sondern alle Anwesenden in große Trauer. Der heilige Stephanos hatte Mitleid und befahl einem seiner Mönche, den ganzen Körper des Knaben mit dem Zeichen des Kreuzes zu besiegeln. Er selbst betete in seiner Klausur unter Tränen, ließ den Knaben eine Christusikone mit Proskynese verehren und schickte ihn anschließend zusammen mit seiner Mutter nach Hause.

Nach der Darstellung der älteren Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) trug sich folgende Dämonenaustreibung zu⁸⁶: Als Ioannikios einmal an dem jährlich stattfindenden großen Fest⁸⁷ des Kuninklosters in Lydien teilnahm, stand dort plötzlich eine von einem bösen Geist besessene (ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου ὀχλουμένη) Nonne dieses Klosters hinter ihm. Sie wurde hin und her geschüttelt, hatte Schaum vor dem Mund und knirschte mit den Zähnen. Mit dem Zeichen des Kreuzes und Gebeten vertrieb Ioannikios den unreinen Dämon (τὸ ἀκάθαρτον πνεῦμα ἐξῆλθεν ἀπ’ αὐτῆς), und die Frau wurde gesund.

In einer erzählerisch sehr ausgeschmückten Darstellung in der Vita der Eirene von Chrysobalanton (BHG 952) rückt der Dämon der Begierde in den Blickpunkt⁸⁸: Eine junge Frau aus Kappadokien hatte sich von ihrem Verlobten getrennt und war Nonne im Chrysobalantonkloster in Konstantinopel geworden. Der Verlobte, der die Trennung nicht akzeptierte, wandte sich daraufhin in seiner Heimat Kappadokien an einen Magier (μάγος), der mit Hilfe seiner magischen Praktiken bewirken konnte, daß die junge Nonne vom Dämon der Begierde (μανικῶ τῷ πρὸς τὸν μνηστῆρα ταύτης ἔρωτι θήσασα) ergriffen wurde. Sie benahm sich daraufhin ungebührlich, verlangte ihre Entlassung aus dem Kloster und drohte sogar damit, sich zu erhängen, wenn man sie nicht gewähren ließe. Die Äbtissin Eirene machte sich nun große Vorwürfe, betete und ermahnte ihre Nonnen zu Enthaltbarkeit und asketischen Übungen. Mit Unterstützung und Beistand der Muttergottes und verschiedener Heiliger, unter anderen des Basileios von Kaisareia und der Anastasia Pharmakolytria, gelang es ihr schließlich, den Zauberer zu besiegen und die Nonne von dem Dämon bzw. den Dämonen der Begierde⁸⁹ zu befreien⁹⁰.

Die Austreibung des Dämons der Begierde findet sich ebenfalls in der Darstellung der eben schon erwähnten älteren Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros). Dort wird folgendes dargestellt⁹¹: Eine Frau war vom Dämon der Unzucht

86 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 44, p. 409B–410A.

87 χάριν τῆς ἐπιτελουμένης ἐν τῷ μοναστηρίῳ ἐνιαυσιαίας εὐρπαστικῆς ἡμέρας, vgl. dazu Vryonis Jr., in: Byzantine Saint 196–228.

88 Vita Irenae Chrysobalanton (BHG 952) cap. 13, p. 52, 6 – 64,9. Vgl. hier auch Überschneidungen mit dem Topos der „Versuchung“, s. oben S. 160–169.

89 Vgl. bes. Vita Irenae Chrysobalanton (BHG 952) cap. 13, p. 62,1: τοῦ δημιουργοῦ τῆς κακίας ὄνομα καὶ δαιμόνων ὑπαπιστῶν.

90 Vgl. dazu auch Abrahamse, Magic 13f.

(πνεύματι πορνείας) besessen, so daß es wie Feuer in ihr brannte. Überwältigt von dem Dämon, zerriß sie sich die Kleider, löste sich die Haarflechten und irrte wie eine wilde Sau in der Wüste umher. Sie benahm sich wie ein wildes Tier, aß ihr eigenes Fleisch, hatte einen furchteinflößenden Blick und knirschte mit den Zähnen. Mit den Händen zerriß sie sich die Eingeweide und ließ Ströme von Blut über die Erde fließen, während sie mit verschiedenen Stimmen sprach. Einmal bellte sie wie ein Hund, ein andermal brüllte sie wie ein Stier, blökte wie ein Esel oder zischte wie eine Schlange. Nachdem sie nun etliche Tage in diesem irren Zustand zugebracht hatte, begegnete sie in der Wüste dem Heiligen (Ioannikios). Als der Heilige sie sah, erkannte er sofort das Wirken des elenden Dämons (τὴν ἐνέργειαν τοῦ μισοκάλου καὶ πονηροῦ δαίμονος). Er betete für sie zu Gott, und dieser gab der Frau ihre Gesundheit zurück.

Ein strafender Dämon findet sich in der Darstellung der Vita des Makarios vom Peleketekloster (BHG 1003)⁹²: Zur Zeit der zweiten Phase des Streits um die Ikonenverehrung (unter Kaiser Michael II.: 820–829), hatte ein Priester am Exilsort des Makarios von Pelekete mit ikonoklastischen Geistlichen Gemeinschaft gehalten und dies anschließend dem Heiligen bekannt. Er wurde daraufhin von Makarios als Priester abgesetzt⁹³. Ungeachtet dessen praktizierte er weiter als Priester, und zwar vor seinen eigenen Schwestern. Diese wurden daher von strafenden Dämonen befallen, so daß sie dem Heiligen den Ungehorsam ihres Bruders offenbarten. Makarios vertrieb den Dämon, läuterte ihre Seelen und führte auch den Bruder zum rechten Glauben zurück. In dieser oder ähnlicher Form finden sich Dämonenaustreibungen in den Heiligenviten überaus häufig⁹⁴.

91 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 27, p. 398C – 399B; vgl. dazu auch die überarbeitete Vita: Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 22, p. 353B – 354A.

92 Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 12, p. 156,27 – 157,9.

93 Der Hl. übernimmt hier bischöfliche Gewalt, s. dazu schon oben, Kap. 10: „Hirte und Lehrer“.

94 Weitere Beispiele: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 6,55–60, p. 85; cap. 31, 5–16, p. 135; cap. 34, p. 139 (μαινομένη ἀγρίως ὑπὸ ἀκαθάρτου δαίμονος); cap. 36,1–45, p. 141–143 (ἀκαθάρτων πνευμάτων); cap. 60, p. 183; cap. 61, p. 185 u. ö.; Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 19–20, p. XXII (zwei Novizen); cap. 48–49, p. XXVII (allgemein); Vita Nicet. patric. (BHG 1342b) cap. 10, p. 333–335; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 27, p. 98–100; Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 24, p. 513E–F; Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 71, p. 228f.; cap. 82, p. 241f.; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 12, p. 512f.; cap. 47, p. 524A–C; cap. 48, p. 524C–D; cap. 50, p. 525B–E.

§ 3. Wundersame Vermehrung

Dieser Topos findet sich sowohl im AT als auch im NT. Zum einen schenkte Gott den Kindern Israels in der Wüste Wachteln und Brot (Ex 16) und dem Elija bei der Witwe Mehl und Öl (1 Kön 17), zum anderen vermehrte Jesus auf wunderbare Weise Brot und Fisch (Speisung der Fünftausend: Mt 14. 13–22; Mk 6. 32–45; Lk 9. 10–17; Joh 6. 1–13; Speisung der Viertausend: Mt 15. 29–38; Mk 8. 1–10; Fischfang: Lk 5. 1–7; Joh 21. 1–11) und verwandelte Wasser in Wein (Joh 2. 1–11). Er ist aber ebenso schon in der griechischen Mythologie vorgeprägt: Beim Gastmahl von Philemon und Baukis für Zeus und Hermes füllt sich die Weinkanne immer wieder von selbst auf⁹⁵. In der Regel bezieht sich die wundersame Vermehrung auf Speisen bzw. Lebensmittel verschiedenster Art⁹⁶, auf Brot, Getreide, Wein, Öl, Fisch und ähnliches. Es finden sich jedoch auch Beispiele, die belegen, daß das Motiv bisweilen auch auf Geld oder andere Gegenstände ausgedehnt werden konnte. Nicht selten besteht die Vermehrung lediglich im ausbleibenden Verlust trotz Verbrauch⁹⁷, wie schon bei Philemon und Baukis und in 1 Kön 17.

A. Getreide

Die wundersame Vermehrung von Getreide ist häufig verbunden mit dem Aspekt der Linderung oder Abwendung der Gefahr einer Hungersnot. Diese Beispiele hätten füglich auch unter § 4. „Errettung aus Gefahren: Dürre bzw. Hungersnot“ eingeordnet werden können. Um Dubletten zu vermeiden, werden sie jedoch nur hier vorgestellt.

In der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) wird folgende Episode berichtet⁹⁸: „Und als einmal eine Hungersnot war, öffnete dieser (sc. Theophanes) seine Hand und vor dieser noch sein Herz, indem er jedem, der zu ihm kam, in seinem Kloster Zuflucht gewährte. Es kam nun der Verwalter zu ihm und sagte: 'Ich schätze, o Vater, daß wir mit dem Getreide nicht einmal bis zur Mitte des Jahres reichen, wenn wir ständig solche Mengen bereitstellen, die uns

95 Vgl. Grant–Hazel, *Mythen* 88, s. v. „Baukis und Philemon“.

96 Vgl. dazu Kazhdan, *Miracle Workers* 75; vgl. auch die unspezifische Vermehrung von „allem Notwendigen“, also wohl in erster Linie von Lebensmitteln, in: Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 19, p. 84: πειρίαν γάρ πρότερον σύντροφον ἔχων ἐπὶ τῇ εἰσόδῳ καὶ τῷ ποδὶ τοῦ οὐρίου τῶν ἀναγκαίων πολλὴν ἀφθορίαν ἐκτίσαστο.

97 Vgl. auch Talbot, *Faith Healing* 16.

98 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 31, p. 20,6-15.

dann fehlen.' Der Heilige aber sprach zu ihm mit großer Seele: 'Warum, mein Sohn, wirst du so kleinmütig? Und weshalb zweifelst du am Beistand des Wohltäters? Mach dich daran und wiege das Getreide, das du hast, und du wirst bald das Unwägbarere der Gaben Gottes herausfinden! Es wird nämlich nicht mit der Gnade gespart, die alle reicher macht, noch wird ein Haus durchsucht, durch das wir alle gerettet werden.' Nachdem der Bruder und Aufseher nun gegangen war und den Weizen gewogen hatte, fand er heraus, daß alles wie vor vier Monaten war, als ob sich das Getreide wie lebendige Frucht vermehrt hätte. Es war ihnen in jenem dreimonatigen Zeitraum keinerlei Verlust entstanden, auch wenn sie reichlich Getreide bereitgestellt hatten.“

In der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) findet sich folgende, längere Darstellung einer wundersamen Vermehrung von Getreide⁹⁹: Kurz vor dem Tod des Heiligen (am 4. Februar 868) kam es im Studioskloster in Konstantinopel zu einem Getreidemangel bzw. einer Hungersnot (ἡ σιτοδεία, ἡ τοῦ σίτου ἔνδεια). Nikolaos, der bereits auf dem Krankenlager ausgestreckt war, gab daraufhin folgende Prophezeiung ab¹⁰⁰: „Ich nun gehe fort und begeben mich zu meinen Vätern. Ich weiß nämlich, daß mir dies jetzt auferlegt ist. Euch aber wird der, der dem Volk Israel einst das Manna in der Wüste und das Wasser aus dem Fels gespendet hat, drei Tage nach meiner Trennung von euch, selbst das Getreide bis zur Sättigung gewähren.“ Im Anschluß setzte Nikolaos noch den Studiten Klemes zu seinem Nachfolger im Amt des Hegumenos ein, ehe er schließlich in seinem fünfundsiebzigsten Lebensjahr verstarb. Die Gebeine des Nikolaos wurden bei dem Grab des früheren Studitenabts Naukratios, im rechten Teil des heiligen Märtyrerschreins beigesetzt, der sich im östlichen Teil der Ioannes-Prodromos-Kirche des Studiosklosters befand. Drei Tage nach seinem Heimgang trafen kaiserliche Schiffe voller Getreide ein, die der „christusliebende“ Kaiser Basileios gesandt hatte, und füllten die Getreidekammern des Studiosklosters. Der neuernannte Abt Klemes soll daraufhin folgendes gesagt haben¹⁰¹: „Sehet nun, Väter, unser gemeinsamer Vater erfüllte nach drei Tagen, wie er im vorab angekündigt hatte, die Schuld seiner Liebe zu uns, indem er ein öffentliches Wunder seiner Fürsprache bei Gott für uns bereitgehalten hat.“

99 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 921A–924A.

100 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 921B: Ἐγὼ μὲν ἀπειμι, φησί, καὶ μεταναστεύω πρὸς τοὺς πατέρας μου. Οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι τὰ νῦν ἀποκείσεται· ὑμῖν δέ, ὁ τῷ Ἰσραὴλ πάλαι τὸ μάννα ἐν τῷ ἐρήμῳ, καὶ τὸ ὕδωρ ἐκ πέτρας δαψιλευσάμενος, μετὰ τρίτην ἡμέραν τῆς ἐμῆς ἀφ' ὑμῶν διαζεύξεως, αὐτὸς ὑμῖν τὸν σῖτον εἰς κόρον παράσχηται.

101 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 924A: Ἴδου γὰρ, φησί, Πατέρες, ὁ κοινὸς ἡμῶν Πατὴρ μετὰ τὴν τρίτην ἡμέραν, ὡς ἐπηγγέλατο, τῆς πρὸς ἡμᾶς διαθέσεως τὸ ὀφείλημα ἐκπεπλήρωκε, κοινὸν τῆς πρὸς Θεὸν αὐτοῦ παρόρησίας ἡμῖν τὸ θαῦμα ταμειυσάμενος.

Auch in diesem Beispiel ist also das Wunder mit einer Prophezeiung des Heiligen verknüpft; ein historischer Kern kaiserlicher Getreidelieferungen an das Studioskloster ist hier nicht auszuschließen und sogar wahrscheinlich. Im Rahmen der Vita aber wird dieses Ereignis als eine „wundersame Vermehrung von Getreide“ dargestellt.¹⁰²

B. Brot

Die wundersame Vermehrung von Brot ist häufig kombiniert mit der Vermehrung von Wein (als Vermehrung der eucharistischen Gaben), so auch in dem folgenden Beispiel aus der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668), in dem es um eine fromme Frau geht¹⁰³: „In ihrem Haus nun nahm sie den Heiligen (sc. Georgios) auf. Sie war nicht nur nachlässig bezüglich der Dinge, die den körperlichen Bedürfnissen dienten, sondern auch bezüglich der Dinge, die für die göttliche Liturgie benötigt wurden, das Brot, meine ich, und den Wein vergaß sie, nachdem sie sich selbst ganz der Unterweisung durch den Heiligen hingeeben hatte und aller irdischen Dinge nicht länger gedachte. Aus diesem Grunde wird auch das an ihr geschehene Wunder selbst verkündet, auf daß der gute Teil ans Licht gefördert wird, der nicht von ihr genommen werden kann. Gerade nämlich war die Unterweisung beendet, die die Seelen der Zuhörer von den irdischen Dingen zu den himmlischen hin aufgerichtet und darauf vorbereitet hatte, die gegenwärtigen Dinge als vergänglich und verdorben zu verachten, für die ewigen Dinge jedoch Sorge zu tragen als bleibend und von unendlicher Dauer, als nun der Zeitpunkt gekommen war, da die mystische Liturgie begann. Weil nun die Gaben für die Darreichung nicht vorhanden waren, wie gesagt wurde, wirkte der Heilige ein Wunder, oder besser wirkte durch den heiligen Gott, der den Propheten durch den Propheten genährt hatte in der Grube¹⁰⁴ und Elija durch einen Raben¹⁰⁵ und den Jüngern jenes von selbst bereitete und göttliche Frühstück dargeboten hatte, als er ihnen zum dritten Mal nach seiner Auferstehung von den Toten erschienen war¹⁰⁶. Dieser nun gewährte aus unverbrauchten Vorräten, die er selbst kannte, das Brot und den Wein als Abbild seines göttlichen Körpers und seines würdigen Blutes, damit er sowohl seinen Diener

102 Weiteres Beispiel: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 50, p. 167 (ausbleibender Verlust).

103 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 32, p. 49,5 – 50,14: ... ἐκ ταμείων ἀκηράτων ὧν αὐτὸς οἶδεν ὁ παρασχόμενος τὸν εἰς τύπον τοῦ θείου αὐτοῦ σώματος καὶ τιμίου αἵματος ἄρτον καὶ οἶνον Zu der Frau vgl. PMBZ: # 10029 (Anonyma).

104 Vielleicht Jer 38. 7ff.?

105 Vgl. 1 Kön 17. 6.

106 Vgl. Joh 21. 5–13.

verherrliche als auch den frommen Gedanken jener gläubigen Frau deutlicher als mit lauttönender Stimme verkündige und in überreichlichem Maße denen, die es gesehen haben, und denen, die es gehört haben, denen, die waren, und denen, die sein werden, deutlich mache, daß er selbst es war, der gesagt hatte, daß man sich nicht um die nötigen Dinge kümmern solle, sondern vielmehr um das Himmelreich Gottes, und 'dieses alles wird euch zufallen'¹⁰⁷.“

C. Wein

Zur Vermehrung von Wein zusammen mit Brot (als Vermehrung der eucharistischen Gaben) siehe auch den vorigen Abschnitt.

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) findet sich folgende Darstellung der wundersamen Weinvermehrung, die einerseits an die Ereignisse auf der Hochzeit in Kanaa erinnert, andererseits wiederum eine Vermehrung durch ausbleibenden Verlust trotz Verbrauch präsentiert¹⁰⁸: „Wir werden nun keineswegs das Werk des großen Mannes (sc. Konstantins) schweigend übergehen – das auch viele seine Bekannten bestätigt haben – das er einst Symeon gewährte, einem Mönch und Hesychasten, nachdem dessen Lehrer aus dem Leben geschieden war. Dieser nun (sc. Symeon) richtete den Empfang der Trauergäste aus. Er hatte dazu ein Gefäß (ἀμφορίδιον) mit Wein bereitgestellt und spendete daraus den Gästen. Nachdem er von dem Seligen (sc. Konstantinos) ermutigt worden war und wieder und wieder die Gäste bewirtet hatte, wurde er ungehalten und unwillig, daß nicht etwa der Freundschaftsdienst des Empfanges ohne Wein geleistet werden müsse. Konstantinos aber versprach ihm, daß sowohl die Speise reichen als auch der vorhandene Wein zur Bewirtung aller genügen werde. Der Gastgeber ließ sich überzeugen und gab mit dem Segen des Heiligen in reichlichem Maße von dem Wein. Das unverhoffte Ausreichen (sc. des Weins) war nicht möglich, ohne daß der Verbrauch davon berechnet und dem Manne wiedergegeben wurde. In der Folge war sowohl die Speise vorhanden als auch die Bewirtung vollkommen. Auch nach diesem Tag zeigte sich der Überfluß, und das Behältnis des göttlichen Erbarmens wurde nicht leerer, sondern jenes Gefäß hatte die Gnade wie einst für die Witwe und den Propheten¹⁰⁹, wie man auch

107 Vgl. Mt 6. 33. – Weiteres Beispiel: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 49, p. 165–167; cap. 55, p. 175–177 (beide Male zusammen mit Wein).

108 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 53, p. 643C-E. Dieses Wunder soll nach der Darstellung der Vita um die Mitte oder in der zweiten Hälfte des 9. Jh.s in Nikaia (Bithynien) stattgefunden haben, wo der Verstorbene gelebt hatte. Vgl. PMBZ: # 7202 (Symeon).

109 1 Kön 17.

damals den aus Wasser verwandelten Wein pries, der durch die Segnung ausreichte zur Bewirtung der anwesenden Hochzeitsgäste¹¹⁰.“

Ebenfalls an die Hochzeit in Kanaa ist die Darstellung in der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) angelehnt; dieses Vorbild wird sogar ausdrücklich genannt. Einer der ärmsten Bewohner der Stadt hatte dem Heiligen Wein gestiftet, der aber so alt und bereits zu Essig vergoren war, daß er nicht mehr trinkbar erschien¹¹¹: „Der Heilige ging nun selbst zu dem Gefäß, in dem sich der Wein befand, der ihm am vorigen Tag von einem der ärmsten Bewohner der Stadt gebracht worden war. Dieser Wein war völlig überlagert und verdorben, so daß sein Geruch bereits abstoßend wirkte und er ungenießbar erschien. Der Heilige gab sich nun dem Gebet hin und bat den allmächtigen Herrn um die Wandlung des essigsauren Weins in besseren. Und so betete er. Was aber tat Gott, der Herr der Wunder, der versprochen hatte, jene zu preisen, die es vorzogen, durch ihre Werke ihn zu preisen? Wie er einst zu Mara durch sein göttliches und allmächtiges Wirken die große Bitterkeit in süßes Labsal und in Kanaa wiederum das Wasser in Wein verwandelt hatte, so machte er nun für den betenden Heiligen aus essigsaurem und unbekömmlichem Wein ganz und gar brauchbaren, der wahrlich das Menschenherz erfreute.“¹¹².

D. Fisch

Für die Vermehrung von Fisch und den erfolgreichen Fischfang liefern wiederum die Evangelien die Vorlage¹¹³. Auf dieses Vorbild wird etwa in der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) ausdrücklich hingewiesen, wenn es dort, nach der tatkräftigen und wundersamen Hilfe des Heiligen beim Fischfang, über

110 Joh 2. 1–11.

111 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 36–37, p. 126: αὐτὸς ὁ ἅγιος ἐπιστὰς τῷ σκεύει, ἐν ᾧ ὁ προενεχθεὶς αὐτῷ τῇ προτεραίᾳ παρὰ τοῦ τῶν πεινεστάτων ἀστικῶν οἶνος ὑπῆρξεν ἔξωρος καὶ δριμύτατος λίαν, ὡς καὶ ἀπὸ μόνης τῆς ὀσφρήσεως ἀποτροπίας εἶναι καὶ ἄποτος, εὐχῆ ἑαυτὸν δέδωκε, καὶ τὸν πάντα δυνάμενον δεσπότην ἐπεκαλεῖτο περὶ τῆς τοῦ ὀξίνου οἴνου πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς. Καὶ ὁ μὲν ἠῤῥατο: τί δὲ ὁ τῶν θαυμασιῶν Θεός, ὁ δοξάζειν ἐπαγγειλάμενος τοὺς διὰ τῶν ἔργων αὐτὸν δοξάζειν αἰρησαμένους; Ὡσπερ πάλαι τὴν πολλὴν τῆς Μερρᾶς πικρίαν εἰς γλυκεῖαν ἀμείψας πόσιμα θεῖα καὶ πανσθενεῖ δυνάμει καὶ τὸ ὕδωρ αὐθὺς ἐν Κανᾷ μεταβαλὼν εἰς οἶνον, οὕτω δὴ καὶ τότε εὐχομένῳ τῷ ἁγίῳ οἶνον πᾶνυ χρηστὸν καὶ εὐφραίνοντα ὡς ἀληθῶς καρδίαν ἀνθρώπου τὸν ὀξῶδη καὶ φευκταῖον ἀνέδειξεν.

112 Weitere Beispiele: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 32, p. 49,5 – 50,14; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 49, p. 165–167; cap. 55, p. 175–177 (beide Male zusammen mit Brot).

113 Vor allem Lk 5. 1–7; Joh 21. 1–11, s. auch die Bemerkungen eingangs des Kapitels. Vgl. auch Bieler, Theios aner I, 105–108.

Konstantinos heißt, daß „der wahre Jünger Christi nicht aus dem See Tiberias, sondern dem dortigen (sc. Teich) den Überfluß bezog“¹¹⁴.

Das eigentliche Wunder wird in dieser Vita folgendermaßen dargestellt¹¹⁵: Die Stadt Nikaia sei Zeuge (μάρτυς) eines Wunders des Heiligen geworden. Konstantin besuchte nach der Gewohnheit ebendort einen Freund. Es gab dort nun einen Teich, der voller Fische war. Als der Heilige nun bei dem Freund war, schaute er in den Teich und sah dort einen riesengroßen Fisch. Er sagte daraufhin im Scherz zu den Dienern, sie sollten den Herd anzünden. Die Diener erwiderten ihm, daß der Fisch, den er gesehen hatte, schwer zu fangen sei, und daß sie es schon vergeblich versucht hätten. Er aber befahl ihnen, sich um die Kohlebecken zu kümmern. Er nahm ein Netz und tauchte es in das Wasser. Der anscheinend schwer zu fangende Fisch versuchte nicht zu entkommen, sondern ging gleichsam freiwillig in das Netz¹¹⁶. Der Heilige aber zog nicht an dem Netz, sondern übergab es den Umstehenden, die den Fisch herauszogen. Alle, die dies gesehen hatten, waren beeindruckt von dem Wunder.

Gewisse Ähnlichkeiten weist die Darstellung des Wunders der Vermehrung von Fisch in der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) auf¹¹⁷: Theophanes hatte zahlreiche Väter und Brüder zu einem Mahl geladen. Er tischte den Gästen eine Fülle verschiedenartiger Fische auf. Einer der Väter aber bemerkte, daß er davon nichts wolle, er würde am liebsten eine Hyska¹¹⁸ verspeisen. Als er dies vernommen hatte, befahl Theophanes sogleich einem seiner Jünger, loszugehen und eine Hyska zu bringen. Zur Erklärung setzte er hinzu, daß Gott dafür sorgen werde, daß es seinen Gästen an nichts mangle. Bald kam der Mönch, der fortgeschickt worden war, mit einer riesengroßen Hyska zurück. Das Wunder war um so größer, da diese Art von Fisch in den Gewässern beim Kloster überhaupt nicht heimisch war. Der Fisch war aber nicht an einem entlegenen Ufer, sondern direkt am Strand beim Kloster gefangen worden.

In der Darstellung der Vita des Eustratios (BHG 645) findet sich folgende Episode¹¹⁹: „Als dieser gottbegeisterte Vater nun zu Schiff in die kaiserliche Stadt

114 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 52, p. 643B: ... τὸν Χριστοῦ γνήσιον μαθητὴν, εἰ καὶ μὴ Τιβεριάδος εὐπόρηκε λίμνης, ἀλλ' οὖν τῆς παρουσίας ...

115 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 52, p. 643B.

116 An diesem Punkt gibt es Überschneidungen zwischen der „wundersamen Vermehrung“ und der Macht des Heiligen über Tiere und generell die Schöpfung bzw. Natur, s. dazu auch unten S. 286–289.

117 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 38, p. 24,19-32; vgl. auch Vita Theoph. conf. (BHG 1791) 395,16-18.

118 Eine bestimmte, wohl seltene und deshalb wertvolle Fischart, vielleicht ein Stör, s. C. Mango – I. Ševčenko, in: DOP 27 (1973) 261; R. Volk, Einige Beiträge zur mittelgriechischen Nahrungsmittel-Terminologie, in: Lexicographica byzantina, hrsg. von W. Hörandner – E. Trapp, Wien 1991, 293–311.

(sc. Konstantinopel) fuhr, trug es sich zu, daß das Schiff sich dem Ankerplatz beim Triton¹²⁰ näherte. Und der Mann Gottes sagte zu dem Kapitän: 'Mach uns Essen!' Dieser aber versicherte, daß er keine Fische erworben habe. 'Du Kleingläubiger', sagte der Heilige, 'sei bei der Ankunft guten Mutes, und du wirst die Herrlichkeit unseres guten Gottes sehen.' Nachdem dies nun der zuvor genannte Kapitän auf schnellstem Wege ausgeführt hatte, fand er am Ufer liegend einen übergroßen Fisch. Dieser diente den Anwesenden zur gastlichen Bewirtung und übertraf alle jemals zuvor gefangenen Fische an Größe und Wuchs."¹²¹

E. Geld

In der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) findet sich eine wunderbare Vermehrung von Geld. Ein Bittsteller hatte sich beim Kloster eingefunden und um eine Gabe gebeten. Der mit diesen Dingen betraute Diener¹²² des Theophanes hatte jedoch nichts gefunden, was er dem armen Mann geben konnte¹²³: „Zu anderer Zeit einmal bettelte ein Bruder beim Kloster. Der mit diesem Dienst Betraute überbrachte dies dem ganz Heiligen. Dieser aber überwachte gerade sehr aufmerksam die Arbeiten in der Schreibstube und sagte: 'Gehe hin und öffne die Schublade, nimm und gib diesem!' Der nun murrte ungläubig, ging mit knirschenden Zähnen davon und öffnete ein zweites Mal sehr beherzt und erzürnt die Lade, die vor kurzem noch ganz leer gewesen war. Er sah, daß diese jetzt eine Münze enthielt, so daß er überrascht zusammenfuhr. Er trug nun diese Münze zu dem Seligen und bekräftigte unter Entschuldigungen, daß die Schublade 'vorher nichts enthalten hatte, glaub mir, Herr!' Der Demutsvolle aber schnitt dem Staunenden das Wort ab und sagte in göttlicher Nachahmung: 'Gehe hin und gib und setze keine Worte des Zweifels hinzu!'"

119 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 32, p. 389,6-15: 'Ἐν τῇ Βασιλευούσῃ τῶν πόλεων τούτου τοῦ θεοφόρου εἰσπλέοντος πατρὸς συνέβη κατὰ τὸν τοῦ Τρίτωνος ὄρμον τὸ πλοῖον προσορμίσαι· καὶ φησὶν τῷ ναυκλήρῳ ὁ τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος· „Ποίησον ἡμῖν βρώμα“· τοῦ δὲ ὄψαρια μὴ κεκτῆσθαι διαβεβαιουμένον, „Ὀλιγόπιστε“, ἔφη ὁ ὅσιος, „ἐν τῷ ἀφικέσθαι προθυμήθητι καὶ ὄψῃ τὴν τοῦ ἀγαθοῦ Θεοῦ ἡμῶν δόξαν“. Τοῦτο οὖν ἐκπληρώσας ὁ προρρηθεὶς ὅτι τάχιστα ναύκληρος εὔρεν κατὰ τὸν αἰγιαλὸν κείμενον ἰχθὺν παμμεγεθέστατον, ὃς τοὺς τε θεασαμένους εἰς ξενισμὸν ἤγαγεν καὶ τοὺς πῶποτε θηρευθέντας ἰχθύας ὑπερβάλλει μεγέθει φύσεως.

120 Vgl. zu der Örtlichkeit Pratsch, De thematibus 116–119.

121 Weiteres Beispiel: Auch in einer georgischen Vita: Vita Ioannis Ascetae (georg.), hier benutzt nach der Paraphrase von Kekelidze, in: Bedi Kartlisa 19/20 (Nr. 48/49) (1965) 63.

122 Vgl. PMBZ: # 11156 (Anonymus, Diakonos).

123 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 32, p. 20,25 – 21,3; vgl. auch Vita Theoph. conf. (BHG 1788) cap. 5, p. 292; Vita Theoph. conf. (BHG 1791) 394,9-18.

In diese Gruppe ist wohl auch der überraschende Fund eines Goldschatzes zu setzen. Ein solches Ereignis wird in der im Rahmen der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) überlieferten Lebensgeschichte des Theodosios Kionites¹²⁴ berichtet¹²⁵: In seiner Jugend hatte sich Theodosios mit seinem älteren Bruder Ioannes in der Wüste beim alten Babylon (ἐν τῇ παρακειμένῃ τῇ πάλαι Βαβυλῶνι ἐρήμῳ) niedergelassen. Die Brüder lebten dort als Einsiedler, ein jeder in seiner eigenen Höhle. Sie ernährten sich von wildwachsenden Pflanzen und Früchten. Nur samstags und sonntags beteten und aßen sie gemeinsam, dann begab sich ein jeder wieder in seine eigene Höhle zum Zwecke des Gebetes und der inneren Schau (τῇ προσευχῇ καὶ θεωρίᾳ ἐσχόλαζεν). Auch ihre Wanderungen in der Wüste, entweder zum Zwecke des Sammelns von Pflanzen oder zum Zwecke der Askese, unternahmen sie getrennt voneinander und hielten dabei stets einen Abstand von ein bis zwei Meilen voneinander ein. Theodosios berichtet nun den besonderen Vorfall des Goldfundes¹²⁶: „An einem der Tage, als wir hinauf in die Wüste gegangen waren, sah ich meinen Bruder dort spazieren gehen, ein Stadion¹²⁷ oder mehr von mir entfernt. Und ich sah ihn plötzlich stumm dastehen und sich selbst mit dem Zeichen des Kreuzes besiegeln, dann eiligst über die Stelle hinwegspringen, und wie aus einer Schlinge fliehend ging er fort und hinein in seine Höhle. Ich wunderte mich nun über die Art und Weise des Sprungs und des schnellen Laufs, ging bis zu der Stelle und wollte sehen, was meinem Bruder dort widerfahren war. Als ich nun dort ankam, sah ich einen sehr großen Haufen Gold ausgeschüttet auf der Erde. Nachdem ich ein Gebet aufgesagt, den Mantel, den ich trug, abgelegt und auf der Erde ausgebreitet hatte, füllte ich ihn mit dem Gold. Während ich ihn nur mit Mühe tragen konnte, ging ich in meine Höhle, meinem Bruder aber sagte ich nichts davon. Dann nahm ich dieses Geld, ging in die Stadt und kaufte ein befestigtes Grundstück in schöner Lage, das innerhalb seiner Mauern allersüßestes Wasser hatte, und baute dort eine Kirche, stattete sie mit allerlei Schmuck und heiligem Kirchengerät aus und stellte ein Kloster zusammen von 40 Mönchen und ein Spital zur Behandlung von Kranken, gab dazu den Mönchen und Kranken ausreichende Mittel und fand einen gottliebenden Mann, der diese Einrichtungen leiten konnte. Diesen setzte ich dort ein und legte alles in seine Hände. Von dem

124 S. dazu noch unten S. 389–391 und PMBZ: # 7877 (Theodosios).

125 Dieses Beispiel weist einige Besonderheiten auf: Zum einen etwa die Ich-Form der Erzählung, zum anderen auch die Tatsache, daß die Auffindung des Goldschatzes hier Teil einer lehrreichen Geschichte ist. Ein Engel vergleicht am Ende den Wert der frommen Stiftungen des Theodosios mit dem Wert des Verzichts des Ioannes; ein Vergleich, der freilich zugunsten des Verzichts ausfällt. Dennoch scheint das Beispiel der näheren Betrachtung wert.

126 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 65, p. 64f.

127 Ca. 200 m, vgl. Schilbach, Metrologie 32–36.

übrigen Geld gab ich nun 12.000 Goldstücke dem Vorsteher des Klosters, 1.000 verteilte ich an die Armen und ließ mir selbst auch nur ein einziges Denarion. Weder zu irgendwelchen Genüssen noch zum Kauf von Speisen verwendete ich etwas von diesem Geld, sondern gab alles aus für den Bau heiliger Häuser und für die Bedürfnisse der Mönche und Armen.“ Diese Form der wundersamen Geldvermehrung bzw. -auffindung konnte unter Umständen dazu taugen, den latenten Widerspruch zwischen der asketischen Lebensweise des Heiligen und seiner frommen Stiftungstätigkeit zu überbrücken: Der Asket, der nichts besaß, kam so plötzlich zu Geld, das ihn in die Lage versetzte, Kirchen zu bauen, Klöster zu gründen usw.¹²⁸

§ 4. Errettung aus Gefahren

Wie Jesus Christus so ist auch der Heilige ein Retter und Erlöser¹²⁹, freilich im kleineren Rahmen seines begrenzten Wirkungskreises. Ihm geht es in letzter Instanz um die Errettung der Seelen der Menschen, jedoch ist hierzu häufig zunächst einmal die Bewahrung der leiblichen Unversehrtheit bzw. des Lebens der Menschen erforderlich. Vor diesem Hintergrund sind die verschiedenen Topoi der „Errettung aus Gefahren“ zu sehen. Diese Motive berühren sich mit den Heilungswundern und Dämonenaustreibungen¹³⁰, denn auch dort werden ja Menschen aus Gefahren errettet, lassen sich aber vor allem durch ihren konkreten Sinn von diesen abgrenzen. In den Viten finden sich als typische Motive der Errettung aus Gefahren die Errettung aus Seenot bzw. vor dem Ertrinken (A), die Errettung vor oder aus Gefangenschaft (B)¹³¹, die Errettung vor Bestrafung bzw. Hinrichtung (C)¹³², die Errettung vor einem tödlichen Sturz (D) und allgemein die Errettung vor Sünde (E)¹³³.

128 Weitere Beispiele: Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 34, p. 520 (Bohnen); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 37,21–26, p. 128 (Baumaterial zum Kirchenbau). – Vgl. auch Talbot, Faith Healing 16.

129 Vgl. Bieler, Theios aner I, 111–122, bes. 120f. Die Begriffe σωτήρ/*salvator*/Heiland bleiben dabei freilich Jesus Christus vorbehalten, der die gesamte Menschheit erlöste. Der Heilige errettet lediglich einzelne Menschen oder Menschengruppen vor Sünde, Gefahr und Verderben.

130 S. dazu bereits oben S. 244–247.

131 Vgl. Bieler, Theios aner I, 111.

132 Vgl. dazu Festugière, Lieux communs 148–152.

133 Zu dem Motiv der „Errettung aus Gefahren: Dürre bzw. Hungersnot“ s. die im vorigen unter „Wundersame Vermehrung“ angeführten Beispiele. Vgl. ferner Moorhead, Miracles 4f.

A. Seenot bzw. Ertrinken

In den maritimen Landschaften des byzantinischen Reiches (Ägäis, Marmarameer, Adria, Schwarzes Meer, Unteritalien usw.) waren Schiffspassagen ein verbreitetes und unverzichtbares Transportmittel und die damit verbundene Gefahr des Schiffbruchs allgegenwärtig¹³⁴. Bereits in der Apostelgeschichte findet sich dafür ein Beispiel und hagiographisches Vorbild¹³⁵. Folglich sind auch in den byzantinischen Heiligenviten die Wunder der Errettung aus der Gefahr der Seenot bzw. des Ertrinkens recht verbreitet. Die Errettung ist dabei häufig verbunden mit dem Wunder der Besänftigung eines Sturms, der erst die Gefahr der Seenot herbeigeführt hatte¹³⁶.

In der *Vita* Konstantins des Juden (BHG 370), die zahlreiche Wunder beinhaltet, finden sich gleich mehrere Varianten des Wunders der Errettung aus der Gefahr der Seenot bzw. des Ertrinkens. So wird an einer Stelle – der Heilige ist gerade im Begriff, nach Zypern zu segeln – ein solches Wunder folgendermaßen dargestellt¹³⁷: „Nachdem nun aber das Schiff ausgelaufen war und die darauf befindlichen Seeleute, wie es bei ihnen üblich war, sich mit der Kühnheit des sorglosen Geistes dem Schmausen zugewandt und heftig dem Wein zugesprochen hatten und in einen totenähnlichen Schlaf gefallen waren, füllte sich das Schiff mit Wasser, das durch ein Loch verderbenbringend in das Schiff eindrang. Der Selige (sc. Konstantinos) aber, der den Grund dafür nicht kannte, aber sah, daß das Schiff übermäßig mit Wasser angefüllt war, versuchte nun schleunigst, jene leichtfertigen (sc. Seeleute) zu wecken. Diese aber – wie konnten sie auch, da sie doch Menschen waren, in einem totenähnlichen Schlaf gefangen – antworteten nicht, als dieser rief, sondern lagen für Stunden wie Tote da und spürten das Unglück nicht. Als nun der Selige nichts zu erreichen schien, flüchtete er sich mehrfach zu Gott, der all dies geschaffen hatte. Er betete nun mit ausgestreckten, zum Himmel erhobenen Händen. Das Wasser aber drang nun nicht mehr ein, sondern schien sogar herauszufließen, und das Schiff hob sich wieder nach oben und wurde erlöst von dem Verderben des Untergangs in der Tiefe.“

In der Darstellung der *Vita* des Euthymios des Jüngeren (BHG 655) geriet der Heilige zusammen mit zwei weiteren heiligen Männern, nämlich Ioannes

134 Vgl. dazu auch M. E. Mullet, *In peril on the sea: travel genres and the unexpected*, in: *Travel in the Byzantine World*, ed. Ruth Macrides, Aldershot 2000 (Society for the Promotion of Byzantine Studies, Publications 10), 259–284 mit einigen weiteren Beispielen; vgl. auch Anderson, *Saint* 174–177; Pratsch, *Kommunikationswesen* (im Druck).

135 Vgl. *ApG* 27, 10–44.

136 S. dazu noch unten § 5. „Beherrschung der Natur“: E. „Sturm“, S. 278–280.

137 *Vita Constantini Iudaei* (BHG 370) cap. 29, p. 636A-B.

Kolobos und Symeon, auf der Insel Neon in arabische Gefangenschaft¹³⁸. Die Araber hatten zwei Schiffe zur Verfügung. In einem der Schiffe wurden nun die Heiligen eingeschifft. In dem anderen wurden die Habseligkeiten der Heiligen verstaut, die die Araber ihnen weggenommen hatten: die groben, härenen Gewänder, Gegenstände des täglichen Gebrauchs und Bücher. Bei günstigem Wind legten beide Schiffe von der Insel ab. Nachdem sie sich etwa eine Meile von der Insel entfernt hatten, hielt das eine Schiff seinen Kurs, das andere aber kam vom Kurs ab, kenterte und sank. Dies war das Schiff, das die Habseligkeiten der Heiligen geladen hatte. Da erkannten die Araber, daß ihnen das widerfahren war, weil sie den Dienern Gottes Unrecht angetan hatten, und sie brachten die Heiligen zu ihrer Insel zurück. Diese Darstellung des Wunders ist durchaus ambivalent: Man kann es so verstehen, daß das eine Schiff, auf dem sich die Heiligen befanden, durch Gott vor dem Untergang gerettet wurde. Man kann es aber auch so verstehen, daß das Schiff, auf dem sich die konfiszierten Habseligkeiten der Heiligen befanden, mit Untergang bestraft wurde. Dies wäre dann wiederum ein umgekehrtes Rettungswunder, mithin ein Strafwunder¹³⁹.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) wird ein solches Rettungswunder ebenfalls dargestellt. Nach dieser Darstellung war der Heilige nach Konstantinopel gesegelt, das Schiff lief bereits in den Sophienhafen der Hauptstadt ein, als es unterhalb der Wasserlinie leckschlug und unterzugehen drohte¹⁴⁰: „Während nun die auf ihm (sc. dem Schiff) Reisenden nichts davon wußten, fühlte der zeichentragende Vater, was geschehen war, sandte im Geiste ein Gebet zu dem, der bereitwillig seine wahren Diener erhörte, und bat auf vielfältige Weise darum, daß alle dort Reisenden unbeschadet errettet würden. Nachdem nun das Schiff ohne Schaden bewahrt worden und kein bißchen Wasser durch das entstandene Leck in das Schiff eingedrungen war und dieses am Ufer angelegt hatte, befahl er, daß die Seeleute schnell alle auf dem Schiff befindlichen Dinge

138 Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 25, p. 189–191.

139 Vgl. dazu Scheibelreiter, *Gegner* 78 und unten § 5: Strafwunder.

140 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 37, p. 391,24 – 392,9: Τῶν οὖν ἐν αὐτῷ εἰσπλέοντων ἀγνοησάντων τὸ συμβᾶν αἰσθόμενος ὁ σημειόφορος πατὴρ εὐχὴν κατὰ διάνοιαν τῷ ἐτοίμῳ ἔχοντι ὑπακοῦειν τοῖς γησίοις δούλοις ἐποιεῖτο πολυτρόπως ἀσινεῖς πάντας τοὺς ἐκεῖσε εἰσπλέοντας διασωθῆναι. Διαφυλαχθέντος οὖν ἀσινεῶς τοῦ πλοίου καὶ μήτε μικροῦ ὕδατος ἐκ τῆς γεγενημένης ὀπῆς εἰσελθόντος ἐν αὐτῷ καὶ τῇ γῇ προσορμισθέντος ἐκβάλλεσθαι τοὺς ναυτικούς πάντα διὰ τάχους τὰ ἐν τῷ πλοίῳ ὄντα παρεκελεύσατο σκῦλα· οἱ δὲ τὸ κελευθὲν διὰ τάχους ἐκτελέσαντες, ὡς μὴ καταλιπεῖν ἐν αὐτῷ εἰ μὴ μόνα τὰ ἐξάρτια, ὕστατος ἀπάντων καὶ αὐτὸς ἐξίεναι βεβούληται. Ὡς οὖν τοὺς ὠραίους αὐτοῦ καὶ ἀγίους πόδας πρὸς τὴν ἐν τῷ λιμένι ὑπάρχουσαν πλαγίαν κλίμακα ἔστησεν ὁ μακάριος, παραχρῆμα μεστὸν ὕδατος ἐκέينو τὸ πλοῖον ἐγεγόνει καὶ ἐπὶ τὴν τῆς θαλάσσης ἐπιφάνειαν ὠράτο· ὅπερ παράδοξον οἱ ἐν αὐτῷ εἰσπλέοντες θεασάμενοι ἐξέστησαν ἐπὶ τοῖς οὕτως ὑπερανστηκόσι πάντα νοῦν τοῦ ἀγίου θαυματουργήμασιν.

ausladen sollten. Diese führten den Befehl rasch aus und ließen nichts auf dem Schiff als die Ausrüstung. Er hatte beschlossen, selbst als letzter von allen auszu-steigen. Als nun der Selige seine schönen und heiligen Füße auf die im Hafen befindliche schräge Treppe setzte, lief das Schiff mit einem Mal voller Wasser und war eins mit der Oberfläche des Meeres. Als die, die mit dem Schiff ange-kommen waren, das Schauspiel sahen, gerieten sie außer sich über die unbe-greiflichen Wundertaten des Heiligen.“

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) ist ein solches Rettungs-wunder nur ganz knapp skizziert¹⁴¹: „Drei leibliche Brüder, die mit dem eigenen Schiff auf dem Meer fuhren und im Begriff waren zu ertrinken, da sie von einer gewaltigen Woge ergriffen worden waren, wurden durch die Anrufung des Hei-ligen gerettet. Sie dankten Gott, der seinem Heiligen diese Gnade gewährt hatte.“¹⁴²

B. Gefangenschaft

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) findet sich folgende Darstellung einer Errettung *vor* Gefangenschaft¹⁴³: „Ein anderer aber, ein gewisser Senator (wie jener selbst uns erzählte), der dem dreimal Heiligen bekannt und diesem auch selbst begegnet war, wurde in einer Schlacht des Krieges besiegt und auf der Flucht vor den Verfolgern beinahe ergriffen. Als ihm die Feinde schon ganz nahe gekommen waren und drohten, ihn zu fassen, war der Mann ganz ver-zweifelt, daß er nicht in die Hand der Feinde fiel. Als sein Pferd schließlich die Kräfte verließen, rief er den heiligen Petros zur Fürsprache an, so daß er den Gegnern Flügel zu haben schien. Sein Pferd kam durch die Fürbitte des Seligen wieder zu Kräften, und er gelangte unbeschadet nach Hause.“

141 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 45, p. XXVII.

142 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 54, p. 643E – 644A (mit Beruhigung eines Sturms); cap. 67, p. 647F – 648B (Errettung vor dem Ertrinken in einem Fluß); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 75, p. 532D – 533A (Seenot). – Auch als postumes Wunder: Vita Ni-cet. patric. (BHG 1342b) cap. 30, p. 347 (gerettet durch das Öl des Hl.); aus Mirakelsammlung: Miracula Menae Nr. II, p. 70–72.

143 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 39,67-75, p. 153–155: Ἐτέρος δὲ τις συγκλητικός, ὡς αὐτὸς ἐκέινος ἡμῖν διηγῆσατο, γινώριμος καὶ αὐτὸς πέλων τῷ τρισσοίῳ, ἐν παρεμβολῇ πολέμου ἠττώμενος καὶ φεύγων ὑπὸ τῶν διωκόντων συνείχετο κατὰ μικρὸν ἐλαυνόμενος· ὡς δὲ αὐτοῦ πλησίον ἤδη γεγόνασιν οἱ πολέμιοι ὥστε πιάσαι αὐτόν, ἐξαπορούμενος ὁ ἀνὴρ μὴ ἀλοῦς τῶν ἐχθρῶν ὑπὸ χεῖρα γένηται, τοῦ ἵππου αὐτοῦ τελείως ἐξαπονήσαντος, τὸν ὄσιον εἰς πρσβεῖαν ἐπικαλεσάμενος Πέτρον, ὡς ὑπόπτερος ᾤφθη τοῖς ἐναντίοις, τοῦ ἵππου αὐτοῦ τῇ προσκλήσει τοῦ μακαρίου δυναμωθέντος καὶ πρὸς τὰ οἰκεία ἀβλαβῆ ἀποκαταστήσαντος; vgl. auch Vita Petri Atroënsis retractata (BHG 2365) cap. 39, Titel, p. 113; III p. 114.

An einer anderen Stelle derselben Vita findet sich eine weitere, nicht so ganz typische Errettung vor Gefangenschaft bzw. Tod¹⁴⁴. Dieses „Rettungswunder“ ist nämlich vermischt mit dem Wunder der „Dämonenaustreibung“: Der Neffe eines Hypatos, mit dem Petros persönlich bekannt war, war von Dämonen besessen. Als Petros versuchte, diese Dämonen auszutreiben, gelang ihm dies zunächst nur teilweise. Die verbliebenen Dämonen leiteten den jungen Mann in die Irre, und so schloß er sich dem Heer des aufständischen Thomas (des Slawen)¹⁴⁵ an, das Konstantinopel belagerte. Petros betete daheim in seinem Kloster für die Errettung des jungen Mannes und rief die Heiligen Kosmas und Damian um Hilfe an. Die Heiligen erschienen daraufhin dem jungen Mann in einer Traumvision und forderten ihn auf, in die Stadt zu gehen und damit zur anderen Seite überzulaufen. Beeindruckt von der Vision befolgte der junge Mann schließlich den Rat der Heiligen, ging in die Stadt und wurde so vor dem Untergang gerettet. Hinterher erzählte er alles dem Petros, und von nun an war er geheilt. Das Beispiel verdeutlicht einmal mehr, wie verschiedene Wundertypen miteinander vermischt werden konnten. Während die vorangegangenen Beispiele die Errettung *vor* Gefangenschaft darstellten, geht es in den folgenden Beispielen um die Errettung *aus* Gefangenschaft.

Nach der Darstellung der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) war der Heilige wegen seines Bekenntnisses zur Ikonenverehrung vom Kaiser (Leon V.) vorübergehend im Manganapalast interniert worden. Dort wurde mit seiner Bewachung ein gewisser Zacharias¹⁴⁶ betraut. Dieser war fromm, verhielt sich freundlich zu Niketas und tat ihm Gutes. Später, als Niketas inzwischen an einem anderen Ort interniert war, ereignete sich folgendes¹⁴⁷: „Zacharias nun, der zuvor genannte, wohltätige Bewacher unseres göttlichen Vaters, wurde vom Kaiser zur Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten in die Gegend von Thrakien geschickt. Er wurde von Barbaren, die in der Nachbarschaft dieser Gegend lebten, ergriffen und als Gefangener in ihr Land gebracht. Als das Michael, der allerheiligste Bischof von Synada, erfuhr, in dem Gefängnis, in dem er selbst gefangengehalten wurde, tat er dem allerheiligsten Niketas folgendes kund: ‘Unser gemeinsamer Freund Zacharias wurde ergriffen von dem Volk in Thrakien und ging als Gefangener in ihr Land. Aber ich bitte dich, flehe Gott für ihn an! Ich weiß nämlich gut, daß du das vermagst.’ Als aber dem Vater dies durch unseren Bruder Philippos, der ihm diente, überbracht wurde, war er nicht wenig betrübt, so daß er den ganzen Tag fast nichts zu sich nahm. Als es Abend wurde, gab er den Leuchter, den er zur Beleuchtung des Gefängnisses besaß, dem Diener, da-

144 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 36, p. 141–143.

145 Vgl. PMBZ: # 8459; V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 142 Anm. 1.

146 Vgl. PMBZ: # 8625.

mit dieser ihn mit Meerwasser auswasche. Dies tat der Diener unverzüglich und gab dem Heiligen den Leuchter zurück. Nachdem dieser ihn angezündet hatte, hielt er Nachtwache und flehte Gott für Zacharias an, bis daß er vom Herrn aller Dinge Nachricht erhalte über dessen Freilassung. Als die Stunde des nächtlichen Psalmengesangs kam, rief er den Diener, und beide vollendeten die Psalmen. Als der Diener ihn heiter und erfreut sah, sprach er dies an und begehrte den Grund dafür zu erfahren. Der Heilige aber sagte: 'Sei nicht betrübt, Philippus, du wirst nämlich unseren Freund Zacharias hierselbst mit eigenen Augen sehen.' So geschah es auch. Kurze Zeit darauf nämlich schien das zuvor genannte Volk Frieden halten zu wollen mit dem Kaiser, und nachdem ein Gefangenenaustausch stattgefunden hatte, kam auch Zacharias zusammen mit den anderen Gefangenen frei und dankte Gott und dem Heiligen.“

In der Darstellung der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) wird eine Gruppe von Gefangenen von Ioannikios aus arabischer Gefangenschaft befreit¹⁴⁸. Zunächst legte Ioannikios für die Gefangenen bei Gott Fürsprache ein, dann erschien er den Gefangenen, befreite sie von ihren Fesseln und führte sie unbemerkt aus dem Lager. Auf dem Heimweg half er der Gruppe ein weiteres Mal, als die Hunde arabischer Hirten ihre Witterung aufgenommen hatten und dadurch ihre Entdeckung drohte. Ioannikios erschien ihnen, vertrieb die Hunde und führte sie erneut ein Stück des Weges, so daß sie wohlbehalten heimkehrten¹⁴⁹.

147 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 44–45, p. XXVif.: Ζαχαρίας τοίνυν ὁ προμνημονευθεὶς ἀγαθοποιὸς φύλαξ τοῦ θεσπεσίου Πατρὸς ἡμῶν, πεμφθεὶς παρὰ τοῦ Βασιλέως πρὸς διοίκησιν δημοσίων πραγμάτων ἐπὶ τὸ Θρακῶν μέρος, βαρβάροις ἀλοῦς τοῖς παρακειμένοις ἐκείνῳ τῷ μέρει, αἰχμάλωτος εἰς τὴν χώραν αὐτῶν ἀπηνέχθη. Ἀκηκῶς δὲ τοῦτο Μιχαὴλ ὁ ἱερώτατος Ἐπίσκοπος Συνάδων, ἐξ ἧς ἐφρουρεῖτο καὶ αὐτὸς φρουρᾶς, δηλοῖ τῷ ὀσιωτάτῳ Νικητᾷ, ὅτι ὁ κοινὸς ἡμῶν φίλος Ζαχαρίας συλληφθεὶς ὑπὸ τοῦ Θρακῶου ἔθνους, αἰχμάλωτος εἰς τὴν γῆν αὐτῶν ἀπέιη· ἀλλὰ παρακαλῶ, ἐκβίασαι ὑπὲρ αὐτοῦ τὸν Θεὸν, δύνασαι γὰρ εὖ οἶδα. Ὡς δὲ ἀνηγγέλη τῷ πατρὶ διὰ τοῦ ὑπηρετοῦντος ἀδελφοῦ ἡμῶν Φιλίππου, οὐ μικρῶς ἠμάθη, ὡς μικροῦ καὶ ἄσιτον διαμεῖναι διὰ πάσης ἡμέρας. Ἐσπέρας δὲ καταλαβούσης, ἦνπερ ἐκέκτητο κανδῆλαν εἰς φαῦσιν τῆς εἰρκτῆς, ἐπέδωκεν ταύτην τῷ διακόνῳ, ἐν τῷ θαλαττίῳ ὕδατι ἐπλύνα ταύτην. Ὡς δὲ τοῦτο σπουδῇ ἐποίησεν ὁ διάκονος, ἀπέδωκεν τῷ Ὄσιῳ τὴν κανδῆλαν. Ἀνάψας δὲ ταύτην, ἠγγρύπνει, τὸν Θεὸν ὑπὲρ Ζαχαρίου ἱκετεύων, ἕως πληροφορίαν πρὸς τοῦ τῶν ὄλων Θεοῦ τῆς τοῦτου ἀναρρύσεως ἐδέξατο. Ὅτε δὲ ἐφθασεν ἡ ὥρα τῆς νυκτερινῆς ψαλμωδίας, ἐφώνησεν τὸν ὑπηρετοῦντα· καὶ ἐκτελέσαντες ταύτην, ὡς ἑώρα τοῦτον ὁ διάκονος φαιδρὸν καὶ χαριεντιζόμενον, ἦρετο τὴν αἰτίαν θέλων μαθεῖν. Ὁ δὲ φησὶν, Μὴ λυποῦ, Φίλιππε, τὸν γὰρ φίλον ἡμῶν Ζαχαρίαν σοῖς ὀφθαλμοῖς ἐνταῦθα μέλλεις θεάσασθαι. Ὅπερ καὶ γέγονεν· μετ' οὐ πολὺ γὰρ ἔδοξεν εἰρηνεῦν τὸ προειρημένον ἔθνος μετὰ τοῦ Βασιλέως, καὶ ἀντικαταλλαγῆς γενομένης ἐξῆλθεν καὶ Ζαχαρίας σὺν τοῖς λοιποῖς αἰχμαλώτοις εὐχαριστῶν τῷ Θεῷ καὶ τῷ Ἁγίῳ.

148 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 62, p. 426A–427A; vgl. Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 50, p. 379B-C.

C. Bestrafung bzw. Hinrichtung

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird die Errettung vor Bestrafung bzw. möglicher Hinrichtung folgendermaßen dargestellt¹⁵⁰: Ein Hypatos war beim Kaiser (Theophilos: 829–842) verleumdet worden, daß er gegen den Herrscher konspirierte. Als der Hypatos von dieser Verleumdung erfuhr, floh er vor Angst aus Konstantinopel und versteckte sich auf dem Lande. Der Kaiser aber schickte Häscher aus, die nach ihm suchen und ihn ergreifen sollten. Ein Verwandter des Hypatos überredete diesen, sich dem Kaiser zu stellen. Der Verwandte versprach außerdem, den Hypatos zum Kaiser zu begleiten und dort für ihn auszusagen. Unterwegs aber überwältigte der Verwandte den Hypatos, legte ihn in Fesseln, setzte ihn in einem Kloster fest und schrieb an den Kaiser, daß er den Verräter gefangen habe. Als Petros von Atroa davon erfuhr, eilte er den beiden nach und stieß in jenem Kloster zu ihnen. Der Hypatos war völlig niedergeschlagen und fürchtete die Todesstrafe oder Verstümmelung. Petros versicherte ihm jedoch, er werde mit einer Geldstrafe davonkommen. Dem Verwandten aber bedeutete Petros, er werde für seinen Frevel bestraft werden. Es kam alles so, wie Petros es vorausgesagt hatte¹⁵¹. Der Hypatos erhielt lediglich eine Geldstrafe, der Verwandte aber wurde auf die Aussage des Petros hin schweren Auspeitschungen unterworfen.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) kommt die Errettung vor Bestrafung bzw. Hinrichtung gleich mehrfach vor. Im ersten Beispiel liegt eine Besonderheit vor. Der Heilige rettet hier einen Menschen vor dem Selbstmord, also auf der einen Seite vor einer Sünde¹⁵², auf der anderen Seite vor einer „Selbstbestrafung bzw. Selbsthinrichtung“. Die Gemeinsamkeiten mit der Errettung vor Bestrafung bzw. Hinrichtung sind so augenfällig, daß eine Einordnung des Beispiels in diese Gruppe gerechtfertigt erscheint¹⁵³: „Als er (sc. Eustratios) nämlich von dem zuvor genannten Metochion heraufkam, sah er einen Mann, der von weither einen langen Weg zurückgelegt hatte und einen Strick in der eigenen Hand trug. Da nun der Göttliche alles über diesen Weg im Geiste gesehen hatte,

149 Weitere Beispiele: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 29, p. 45f. (Kaufleute aus Amastris, die in Trapezunt im Gefängnis sind); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 39,1-45, p. 149–153 (Zacharias); cap. 39,46-66, p. 153 (Strategos Beniamin); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 85, p. 245f. (Gegner des Gregorios); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 15, p. 513f. (von Soldaten entführtes Mädchen).

150 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 64,16-68, p. 189–193.

151 Hier findet sich wieder die bereits beobachtete Überlappung eines „Rettungswunders“ mit einer „Prophezeiung“.

152 Man könnte dieses Beispiel folglich auch unter „Errettung vor Sünde“ einordnen, s. dazu noch unten S. 266.

stieg er, als der Mann sich ihm näherte, eiligst von seinem Reittier ab und packte den Mann ziemlich heftig. Nachdem er sich nach den Einzelheiten des planlosen Weges erkundigt und gehört hatte, daß der Mann gezwungen war, sich den Strick zu nehmen, bat der Heilige darum, weil er ihn nicht kenne, den Grund dafür zu erfahren. Der Mann aber rief: 'Ich beging eine Sünde, die man mit der menschlichen Zunge nicht auszudrücken vermag.' Als dies der Selige gehört hatte, hob er mit der eigenen Rechten die Hand des Leidenden, legte sie sich auf den eigenen Nacken und sprach: 'Auf mich komme diese Sünde, o mein Sohn, und ich werde am Tag des Jüngsten Gerichts dafür Rechtfertigung geben. Und wenn das so ist, sei nicht mutlos, sondern vielmehr freue dich und jubele und halte dich fern von der verwünschten und verderblichen Schlinge!' Der Mann aber sah das Mitgefühl des Heiligen und war verwundert. Er fiel nieder auf sein Antlitz vor dessen geheiligte Füße und verlangte eine schwere Bestrafung bis hin zu den heftigsten Hieben. Nachdem der Heilige nun diesen unterwies und ihn gelehrt hatte, sich von dem Übel fernzuhalten, entließ er ihn ohne jede Bestrafung."

Das zweite Beispiel aus derselben Vita (BHG 645) entspricht dann wieder dem gängigen Klischee¹⁵⁴: „In der Gegend des Katabolos lebte ein Meizoteros, der dem Heiligen bekannt war. Dieser wurde verleumdet, am abscheulichen Treiben der Manichäer teilzuhaben. Diese Verleumdung ereignete sich folgendermaßen: Ein Manichäer stand eines Tages vor seinem Haus und verlangte Almosen. Da sowohl er selbst als auch seine Frau und seine Kinder mit irgendeiner Sache beschäftigt waren, mußte sich jener abscheuliche Mensch zurückziehen, ohne von ihnen etwas bekommen zu haben. Zu dieser Zeit wurde von den christusliebenden Kaisern, ich meine von Theodora und ihrem Sohn Michael, ein Beschluß bezüglich der abscheulichen Häresie der Manichäer

153 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 16, p. 379,4-23: καὶ γὰρ ἀπὸ τοῦ προρρηθέντος μετοχίου ἀνερχομένου αὐτοῦ ὄρα ἀνθρώπων τινα μήκοθεν δρόμῳ πολλῶ χρώμενοι καὶ σχοινίον τῆ οἰκείᾳ κατέχοντα χεῖρῖ. Τὸν οὖν τρόπον τοῦ τοιούτου δρόμου τῷ πνεύματι νενοηκῶς ὁ θεσπέσιος, ἡμῖκα ἤγγισεν αὐτῷ ὁ ἀνὴρ, σπουδαίως τοῦ κτήνους ἐν ᾧ ἐπεβηθήκει ἀποβάς, ἐπελάβετο αὐτὸν (fortasse: αὐτοῦ) ἰσχυρότατα, καὶ τὸν τρόπον τοῦ ἀτάκτου ἀνερευνησῆος δρόμου καὶ ἀκούσας παρ' αὐτοῦ, ὡς ἀγχόνῃ ἑαυτὸν ἐπείγεται ὑποβαλεῖν, τὴν αἰτίαν ὡς μὴ ἐπιστάμενος ὁ ὄσιος μαθεῖν ἐδυσώπει· ὁ δὲ "Ἀμάρτημα" φησὶν "πέπραχα, γλώσση ἀνθρωπίνῃ λαληθῆναι μὴ δυνάμενον". Τοῦτο ἀκηκῶς ὁ μακάριος τῆ οἰκείᾳ δεξιᾷ τὴν τοῦ πάσχοντος χεῖρα κουφίσας ἐπιτίθησιν τῷ οἰκείῳ αὐχένι καὶ φησὶν: "Ἐπ' ἐμέ αὕτη ἡ ἁμαρτία, ᾧ τέκνον, κἀγὼ ὑπὲρ ταύτης ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀνταποδόσεως ἀπολογίαν παρέχω, καὶ εἰ τοῦτο μὴ ἀθύμει, ἀλλὰ μάλλον χαῖρε καὶ ἀγαλλία καὶ τῆς ἀπευκταίας καὶ ὀλεθρίου ἀγχόνης ἀπόστηθι". Ὁ δὲ εἰδὼς τὸ εὖσμπάθητον τοῦ ὄσιου καὶ θαυμάσας, πρηνῆς εἰς τοὺς ἡγιασμένους αὐτοῦ πόδας ἐπιπεσών, ἤτετο σφοδρὰν ἐπιτίμησιν ἐπὶ τῷ σφοδροτάτῳ μῶλωπι. Κατηχίσας οὖν αὐτὸν καὶ ἀποχὴν τῆς κακίας διδάξας ἀνετον ἐκ πάσης ἐπιτιμήσεως εἶασεν.

154 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 22, p. 382,15 – 383,15.

erlassen. Als jener Gottlose nun ergriffen und gezwungen worden war, seine Glaubensgenossen zu nennen, verleumdete er den vorgenannten Meizoteros dieser Häresie. Als nun der Mann zusammen mit seiner ganzen Familie ergriffen und in die Kaiserstadt geführt worden war, wo er seine Strafe erhalten sollte, richteten seine Frau und seine Tochter eine Bitte an ihren Bewacher. Sie wollten zum heiligen Eustratios gehen und schnell wieder zurückkehren. Nachdem die genannten Frauen die Erlaubnis dazu erhalten hatten, gingen sie rasch zum Kloster des Heiligen. Als sie sich angekündigt hatten, kam der zeichentragende Vater zu ihnen heraus und, nachdem er den Grund für ihren Besuch bei ihm erfahren hatte, sagte zu ihnen: 'Geht hin in Frieden, ich bin nämlich überzeugt, daß weder ihr noch der Mann von Gott etwas Böses erleiden werden. Aber weil er ein wenig ungehorsam ist, wird er mit zwanzig Hieben an der Zahl gezüchtigt werden, bevor er mit euch entlassen wird.' Als die genannten Frauen dies gehört hatten und von dem Heiligen beruhigt worden waren, zogen sie sich zurück und gingen in die Stadt, wo sie mit dem Mann ins Gefängnis gesteckt wurden. In jener Nacht hatten alle drei einen Traum, in dem der Heilige sein Pallium über sie breitete und versicherte, daß sie nichts Übles erleiden würden. Als es Morgen geworden war, erhielt der Mann die nach der Prophezeiung des Heiligen vorherbestimmte Zahl an Schlägen und wurde zusammen mit den Frauen entlassen. Er wurde anschließend ein wahrhaftiger Herold der Voraussagen und Wunder des Heiligen.¹⁵⁵

D. Sturz

Vorbildhaft wirkt hier wohl das Beispiel des Eutyclus aus der Apostelgeschichte¹⁵⁶. In der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67) findet sich die folgende Episode¹⁵⁷: Als Nikon einmal nach Euboia kam, begann er dort an der Stadtmauer (von Euripos) mit seiner üblichen Predigt, in der er die Menschen zur Reue aufforderte: „Bereut!“ (Μετανοείτε!) Die Kinder der Einwohner von Euboia kamen alle voller Neugier zu dem Platz, wo der Heilige sich aufhielt. Der Teufel unternahm nun einen heimtückischen Anschlag und stieß eines der Kinder von der Stadtmauer herab, so daß es zur Erde niederstürzte. Alle Anwe-

155 Weitere Beispiele: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 29, p. 45f. (Kaufleute aus Amastris, die in Trapezunt hingerichtet werden sollten); Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 15, p. 22,278–24,290 (Christ, der einen Moslem verletzt hatte und hingerichtet werden sollte); Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177) p. 20 (Matantseva).

156 Vgl. Apg 20. 9–12.

157 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 26, p. 96–98.

senden waren sehr erschrocken und glaubten, daß das Kind völlig zerschmettert sei. Schon wollten sich die Eltern des Kindes auf den Heiligen stürzen, den sie für den Unfall des Kindes verantwortlich machten. Da sagte der Heilige: „Er ist am Leben, euer Sohn lebt, ihm ist kein Unglück geschehen, wie ihr glaubt.“ Als die Eltern und die übrigen Umstehenden sahen, daß der Junge gesund war und außer Gefahr, waren sie völlig verblüfft von dem Anblick. Sie meinten zu Recht, daß dies nicht ohne Gottes Hilfe geschehen sein könne, und hielten den Knaben in die Luft. Der Junge aber sagte: „Dieser Mönch, der da 'Bereut!' ruft, kam mir in der Luft zu Hilfe und fing mich auf und ließ es nicht zu, daß ich auf die Erde geschmettert wurde.“ Jedermann war nun von großer Ehrfurcht ergriffen und verehrte den Seligen als einen Boten Gottes.

In der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936) aus der Feder des Petros wird die Errettung eines Kindes vor einem (durch Dämonen beinahe herbeigeführten) Sturz in die Tiefe folgendermaßen dargestellt¹⁵⁸: „Als nun der Heilige dort ausharrte und die Verfolgung wütete, geschah es, daß ein Kind von seinen Eltern zum Wasserschöpfen geschickt wurde. Und nachdem das Kind den Auftrag erfüllt hatte und wieder nach Hause zurückkehren wollte, sah es einige Männer von dunkler Erscheinung¹⁵⁹, die sich ihm näherten und sagten. 'O Kind, du bist nicht auf dem rechten Weg. Von dort nun wende dich nach links zu uns, damit wir dir den Weg zeigen!' Die Diener der Finsternis wollten nämlich das Kind zum Abhang führen und ins Verderben stürzen. Der Knabe aber hielt das, was sie gesagt hatten, für wahr und folgte ihnen. Als er nun nahe an dem Abhang angekommen war, erschien dem Kind plötzlich der Heilige. Der ganze dämonische Haufen, als er die Gegenwart des Heiligen spürte, fing jämmerlich an zu schreien und stürzte sich selbst in den Abgrund. Der Heilige gab dem Kind die Hand, und nachdem er ihn zum Weg geführt und für ihn gebetet hatte, entließ er ihn.“¹⁶⁰

158 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 26, p. 398B-C: ἔτι τοῦ ἁγίου ἐγκαρτεροῦντος ἐκεῖσε καὶ τοῦ διωγμοῦ ἐπικρατοῦντος, ἐγένετό τινα παῖδα παρὰ τῶν αὐτοῦ γεννητόρων ἀποσταλέντα ὕδωρ ἀντλήσαι, καὶ τοῦ παιδὸς τὴν πρόσταξιν πεποιηκόςτος καὶ ἀνθυποστρέφειν οἴκαδε μέλλοντος ὁρᾷ τινας ἀνδρας ζοφεροῦς τῷ εἶδει πλησιάσαντας αὐτῷ φᾶναι· Ὡ παῖ, οὐ καλῶς τὴν πορείαν πεποίησαι· ἐνθεν γὰρ ἀριστερὰ πρὸς ἡμᾶς ἐκκλινον, ὅπως τὴν ὁδὸν ὑποδείξωμέν σοι. Ἐβούλοντο δὲ τὸν παῖδα οἱ τοῦ σκότος ἐργάται πρὸς τὸν κρημνὸν ἀπαγαγεῖν καὶ ἀπολέσαι. Ὁ δὲ ἀληθὴ τὰ παρ' αὐτῶν λεχθέντα ὑπολαβὼν συνηκολούθει αὐτοῖς. Ὡς δὲ πέφθακε πλησίον τοῦ κρημοῦ, ἄφω ἐπιφαίνεται τῷ παιδί ὁ ἅγιος. Ἡ δὲ δαιμονικὴ πληθὺς πᾶσα, ὡς ἦσθετο τὴν παρουσίαν τοῦ ἁγίου θρηνητικῶς ἀλαλάξασα, ἑαυτὴν κατὰ τοῦ κρημοῦ ἔβαλεν. Δοὺς δὲ χεῖρα τῷ παιδί ὁ ἅγιος, τὴν ὁδὸν τε ὀδηγήσας, καὶ ἐπευξάμενος, ἀπέλυσεν. Vgl. auch die Version der jüngeren Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 22, p. 352C – 353A.

159 Vgl. dazu D. F. Sullivan, in: Byzantine Defenders 281 Anm. 216.

160 Weiteres Beispiel: Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 75, p. 256–264 (postum).

E. Sünde

Die Errettung vor Sünde wird häufiger als Austreibung eines Dämons der Sünde, etwa des πνεύμα πορνείας¹⁶¹, dargestellt. Literarisch sind diese beiden Motive miteinander völlig verschmolzen¹⁶².

Das Element des Dämons fehlt aber etwa in der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711). Dort bekehrt der Heilige eine Hure im Hafen von Syrakus zu einem züchtigen Lebenswandel und errettet sowohl sie als auch die bei ihr verkehrenden Seeleute auf diese Weise vor weiterer Sünde¹⁶³: „Bei dem Turm aber pflegte ein hurerisches und ausschweifendes Weib zu lauern, das die leidenschaftlichen Triebe der jungen Männer entzündete und die von Leidenschaft Entflammten zu sich lockte, insbesondere aber jene, die vom Meere kamen. Der Turm lag nämlich gerade in Richtung auf den Hafeneingang. Daher nahm sie durch ihre unechte Schönheit und ihre schamlosen Gesten wie durch tödliche Schlingen jene lebendig gefangen, die dem Gewoge der Wellen entgangen waren und die Frachtgüter löschten, und trieb sie in den Abgrund des Verderbens. Da er nun diesen seelenverderbenden Anlaß zur Leidenschaft auslöschen wollte, rief der Heilige die Seeleute zu sich und zog sie durch Ermahnungen zur Keuschheit aus jener schändlichen Schlinge, indem er ihren Sinn reinigte und sie dazu bewegte, Selbstbeherrschung anzunehmen. Die übelstiftende Urheberin der Leidenschaft aber brachte er durch das göttliche Wort dazu, von dieser Abscheulichkeit zu lassen und in Zukunft züchtig zu leben, und machte das ehemalige Haus der Hurerei durch seine Nähe zu einem reinen Haus der Keuschheit.“

§ 5. Strafwunder

Wie oben schon vermerkt, sind Strafwunder in der überwiegenden Zahl der Fälle verbunden mit anschließenden Heilungen oder Errettungen durch den Heiligen, welche dann die Strafe, die Gott über den Menschen verhängt hatte¹⁶⁴, nach deren Reue und Wandlung wieder aufheben. Hervorzuheben ist hier vor allem das Motiv der „verdorrten Hand“ nach 1 Kön 13. 1-6¹⁶⁵, das sich

161 Vgl. etwa Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 27, p. 398C: γυνή τις πνεύματι πορνείας καθυποβληθείσα ... Vgl. dazu auch A. Kazhdan, Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries, in: DOP 44 (1990) 131-143.

162 Vgl. daher auch oben § 2. „Dämonenaustreibung“, S. 244-247.

163 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 28-29, p. 92-94. – Übers. von M. Chronz.

164 Vgl. auch Festugière, Lieux communs 146-148; Bieler, Theios aner I, 141.

auch in den mittelbyzantinischen Heiligenviten findet. Strafwunder kommen aber auch selbständig vor, also ohne eine anschließende Erlösung des Verurteilten. Schließlich kann durch ein Strafwunder auch eine vorangegangene Heilung oder Errettung wieder rückgängig gemacht werden, wenn der geheilte oder ertretete Mensch hernach erneut sündigt oder vom rechten Glauben abfällt. In der Regel sind es die Gegner des Heiligen, angetrieben vom Teufel, die eine solche Strafe erleiden.

In der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67) findet sich eine recht ausführliche und detaillierte Darstellung eines Strafwunders. Nachdem Nikon eine Kirche gebaut hatte, wurde der dort stattfindende Gottesdienst häufig durch Ballspiele zu Pferd (wohl eine Art Polospiel) auf einem angrenzenden Grundstück empfindlich gestört¹⁶⁶: Anwesend war auch der Strategos Gregorios, der sich selbst an den Ballspielen mit den Einwohnern beteiligte, da er ein großer Anhänger von Sport und Spiel war. Die Spieler verursachten einen solchen Lärm, daß davon die Hymnen in der Kirche übertönt und der Gesang unterbrochen wurde. Der erzürnte Nikon ging hinaus zu der lärmenden Menge der Spieler und Zuschauer und ermahnte sie in harschen Worten. Der Strategos (Georgios) jedoch stellte sich ihm entgegen, ging mit Gewalt gegen ihn vor und befahl ihm, die Stadt zu verlassen. Nikon wurde von seinen Anhängern fortgeführt. Die Vergeltung ließ jedoch nicht lange auf sich warten, sondern strafte den gewaltsamen Mann schnell und unverzüglich: Mitten im Spiel fuhr ihm plötzlich ein Schlag in die Lenden, er war gelähmt und hatte alle Kraft verloren. Man brachte ihn auf einer Trage in die Bischofskirche. Er hatte große Schmerzen und sehnte schon den Tod herbei, denn alle Kunst der Ärzte konnte gegen seine Krankheit nicht das geringste ausrichten. Der Bischof fragte ihn nun nach dem Grund für die Erkrankung. Georgios berichtete in allen Einzelheiten von seinen respektlosen Handlungen gegenüber dem Heiligen und beschrieb diese als den Grund für sein Leiden. Der Bischof tadelte ihn zunächst und gab ihm dann den Rat, den Heiligen um Vergebung zu bitten. Dies tat Georgios und wurde schließlich wieder gesund.

Ein Strafwunder findet sich auch in der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711), wo folgendes berichtet wird¹⁶⁷: „Nachdem er (sc. Gregorios) von Hydrus abgereist war, stieß er auf einen Trupp Sarazenen. Er schritt mitten durch sie hindurch, ohne bemerkt zu werden, und kam zu einem Brunnen, wo er auf einen der Feinde traf, wie er Wasser schöpfte und sein Pferd

165 Vgl. dazu I. Dujčev, *La mano dell'assasino. Un motivo novellistico nella agiografia e nella letteratura comparata. Byzantino-Sicula II. Miscellanea di scritti in memoria di Giuseppe Rossi Taibbi*, Palermo 1975, 193–207, der die Verbreitung des Motivs demonstriert. – Vgl. ferner Apg 5. 1–10 (Ananias und Saphira); 12. 23 (Herodes).

166 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 39, p. 134–140.

tränken wollte. Als der den Heiligen sah, erhob er die Hand und versuchte, ihn mit der Lanze zu töten. Da aber seine Hand verdorrt in der Luft stehenblieb, folgte er dem Heiligen flehend und bat ihn inständig um Heilung. Dieser aber heilte die kecke Hand durch seine Berührung und machte sie genauso gesund wie die andere.“

Konstantin der Jude ließ nach der Darstellung seiner Vita (BHG 370) ein Mädchen, das ihn hatte verführen wollen, durch das Zeichen des Kreuzes tot umfallen. Im Anschluß erweckte er sie wieder zum Leben¹⁶⁸: „Als er nun schon ein junger Mann war, stürzte sich ein jüdisches Mädchen auf ihn, die in schändlicher Weise von teuflischer Wollust ergriffen war. Sie nun war rasend vor Leidenschaft, er aber überlegte bei sich selbst und wollte auch sogleich die Macht Christi kennenlernen. Er besiegelte das Mädchen mit dem Zeichen des Kreuzes, und diese fiel sogleich zur Erde nieder und lag dort tot und still. Nachdem der junge Mann nun mit Verwunderung beobachtet hatte, was geschehen war, bestätigte er durch ein zweites Wunder das erste. Und indem er wiederum mit der Hand das Kreuzeszeichen machte und damit die am Boden liegende Tote besiegelte, machte er sie gesund und verständig, wie sie zuvor gewesen war, die keinerlei Erinnerung mehr daran hatte, was geschehen war.“

Ein Strafwunder ohne Erlösung bietet das folgende Beispiel. Der Grund für die Bestrafung eines Mannes in der Darstellung der Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979) bleibt allerdings etwas im Dunkeln¹⁶⁹: „Ein andermal wieder, als er (sc. der Mönch Meletios) zum Vater (sc. Lazaros) unterwegs war, begegnete ihm einer, der war in Lumpen gekleidet und trug auf dem Kopf ein kleines Schweißstuch¹⁷⁰, das gleichermaßen zerlumpt und schmutzig war. Dieser ging in entgegengesetzter Richtung an ihm vorbei¹⁷¹, verließ dann den ausgetretenen Pfad und ging in Richtung des westlichen Teils (sc. des Berges). Der Mönch nahm an, daß dieser sich verlaufen hatte und eigentlich zum Vater gehen wollte. Daher rief er ihm nach und sagte: ‘Hier, Bruder, ist der Weg, der zum Vater führt!’ Jener aber antwortete: ‘Möge Gott diesen nicht sehen!’ Als der Bruder

167 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 34,3–8, p. 98: ὃς ἰδὼν τὸν ὄσιον καὶ ὑψοῦ τὴν χεῖρα διάρας ἐπειράτο τῷ δόρατι κτείνειν. τῆς δὲ χειρὸς ἐπὶ χώρας μεινάσης ξηρᾶς καὶ ἀπηωρημένης ἐλιπάρει κατακολουθῶν τὸν ὄσιον καὶ τυχεῖν τῆς ἰάσεως καθικέτευεν. ὁ δὲ τῆς προπετοῦς ἐκείνης χειρὸς ἐφαψάμενος ἰάσατο παραχρῆμα καὶ τῇ θατέρᾳ χειρὶ ὑγιᾶ συμπαρέστησεν. Übers. von M. Chronz.

168 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 6, p. 630C.

169 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 51, p. 525D-E.

170 Das συνδάριον τι im Text der AASS, Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 51, p. 525D, ist wohl zu σουδάριον zu konjizieren, vgl. Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 16, p. 698E: τὸ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς σουδάριον.

171 Vgl. dazu Greenfield, Lazaros 138 Anm. 241.

zum Vater kam, erzählte er diesem von dem alten Mann. Und der Vater antwortete: 'In Kürze wirst du alles über den alten Mann erfahren.' Am Abend hörte man, daß ein Hirte am südlichen Teil des Berges abgestürzt und gestorben war.“ Schon Greenfield¹⁷² hat darauf hingewiesen, daß hier manches offen bleibt. Man kann dieses Straf Wunder am ehesten metaphorisch verstehen: Der Mann – dessen Identität ebenfalls Fragen aufwirft, nach der Ausdrucksweise der Vita könnte es sich auch um einen Mönch und/oder Abt gehandelt haben (er wird zweimal als γέρων bezeichnet, einmal als ποιμήν) – war vom rechten Wege (das war der Weg zum Vater Lazaros) abgekommen und deshalb bestraft worden.

Eine Strafe im Anschluß an eine vorangegangene Heilung erlitt nach der Darstellung der Vita des Stephanos' des Jüngeren (BHG 1666) der Soldat Stephanos¹⁷³: Jener Stephanos diente in einem armenischen Kontingent, das in Thrakien stationiert war¹⁷⁴. Dieser Mann war halbgelähmt und zur Erde niedergekrümmt und kam zu dem Heiligen mit der flehentlichen Bitte um Hilfe. Nachdem er eine Ikone Christi und eine Ikone der Muttergottes verehrt hatte, wurde er durch die Gebete des Heiligen geheilt und konnte aufrecht und heil zu seiner Einheit zurückkehren. Seine Kameraden fragten ihn nun, wie es dazu gekommen war, und er gab wahrheitsgetreu Auskunft darüber, wie er auf der Insel Prokonnesos von dem heiligen Stephanos unter Verehrung zweier Ikonen geheilt worden war. Er wurde nun wegen Ikonenverehrung denunziert und vor den Kaiser geführt. Dort bereute er seine Ikonenverehrung öffentlich und wurde dafür vom Kaiser zum Zenturion erhoben. Auf dem Rückweg vom Kaiserpalast in sein Haus ereilte ihn jedoch die göttliche Strafe: Er stürzte von seinem Pferd, wurde unter den Hufen des Pferdes zermalmt und starb¹⁷⁵.

172 Vgl. dazu Greenfield, Lazaros 138 Anm. 243.

173 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 54, p. 153f.

174 Vgl. dazu Auzépy, Étienne 251 Anm. 344.

175 Weitere Beispiele: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 45–46, col. 300C – 301C (Bardas, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 260f.); Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 95, p. 541F–542D; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 25, p. 189–191 (Untergang des arabischen Schiffs); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 15, p. 698D; cap. 17, p. 698F – 699A; cap. 21, p. 700A-B; cap. 25, p. 702A-B (alle postum); Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 57, p. 180–182; cap. 62, p. 206–212; sowie postum: cap. 59, p. 190–194; cap. 60–61, p. 194–206; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 44, p. 65 (postum); Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 41, p. 448–450; Vita Ignatii (BHG 817) 565A-B (postum).

§ 6. Beherrschung der Natur

Nach der gängigen Vorstellung vom Heiligen fiel auf diesen ein Abglanz der göttlichen Macht. Folglich beherrschte der Heilige in gewissem Maße die Schöpfung, die unbelebte ebenso wie die belebte Natur und ihre verschiedenen Gewalten¹⁷⁶, den Raum ebenso wie die Zeit¹⁷⁷.

A. Unsichtbarkeit

Das Wunder der Unsichtbarkeit¹⁷⁸ ist schon in seinem Vorbild im AT (2 Kön 6. 18–20) verbunden mit dem Wunder der Errettung aus Gefahren. Die Unsichtbarkeit der Personen, die vom Heiligen induziert wird, dient dann dazu, die Personen aus Gefahren zu retten oder gar nicht erst in Gefahr kommen zu lassen. Häufig macht sich aber der Heilige selbst unsichtbar oder auch sich und einige seiner Schüler, um Gefahren, Schwierigkeiten oder Unannehmlichkeiten zu entgehen.

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) taucht dieses Wunder mehrfach auf. An einer Stelle der Darstellung macht sich Petros unsichtbar für zwei ikonoklastische Bischöfe¹⁷⁹: „Als der selige Vater einst aus den Gegenden Lydiens heraufkam zu seinem Kloster, das den Namen des heiligen Zacharias trug, und durch die Gegend von Daguta zog, begegneten ihm plötzlich zwei Bischöfe¹⁸⁰. Er erkannte diese aus einer Entfernung von zwei Pfeilschüssen und

176 Vgl. Prießnig, Formen 95, dort als „Abwehr schädlicher Naturkräfte“ bzw. „Naturwunder“ bezeichnet; vgl. Kazhdan, *Miracle Workers* 75: „struggle against natural disasters“.

177 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 87–90 (Raum). 90f. (Zeit).

178 Vgl. auch D. F. Sullivan, in: *Byzantine Defenders* 308 Anm. 354.

179 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 19,11-29, p. 111–113: Ἐνερχομένου ποτὲ τοῦ μακαρίου πατρὸς ἐκ τῆς Λυδίας μερῶν πρὸς τὸ μοναστήριον αὐτοῦ τὸ ἐπονομαζόμενον τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου καὶ γενομένου ἐν τοῖς μέρεσιν τῆς Δαγούτης, συνήντησαν αὐτῷ ἄφνω ἐπίσκοποι δύο· καὶ θεωρήσας αὐτοὺς ὡς ἀπὸ τοξοβόλων δύο λέγει τοῖς μετ’ αὐτοῦ οὖσιν ἀδελφοῖς· „Πορεύεσθε, τέκνα, ἐν τῷ τέως.“ Αὐτὸς δὲ ἐκκλινὰς τῆς ὁδοῦ ὡς ὄργυιὰν μίαν ἔστη ἐκέισε· οὐ γὰρ ἠθέλησεν παρὰ τῶν ἐπισκόπων θεαθῆναι διὰ τὸ τὴν αἵρεσιν κατακρατεῖν τῶν παρανόμων εἰκονομάχων. Εὐθέως οὖν οἱ ἐπίσκοποι συνήντησαν τοῖς ἀδελφοῖς καὶ ἤρξαντο ἐπερωτᾶν αὐτούς· „Ποῦ ἐστὶν ὁ μεθ’ ὑμῶν περιπατῶν ἀδελφός; Πέντε γὰρ ἐωράκαμεν ὑμᾶς ἀπὸ μακρόθεν καὶ ἄρτι ὑμεῖς τέσσαρές ἐστε.“ ἦν γὰρ ἐκεῖ ὁ τόπος καθαρὸς ἀπὸ παντὸς ἄλλοιου καὶ δένδρων. Οἱ δὲ ἀδελφοὶ φησὶν πρὸς αὐτούς· „Οὐ γινώσκωμεν ἄλλον τινα μεθ’ ἡμῶν περιπατοῦντα· ἅπαντες γὰρ ὡδὲ ἐσμεν.“ Οἱ δὲ ἐπίσκοποι συντηρήσαντες καὶ ἐρευνησαντες πολλὰ οὐκ ἴδον τὸν ὅσιον Πέτρον, καίπερ ἔγγιστα αὐτῶν οἶτα, ὥστε τοὺς ἵππους αὐτῶν παρὰ μικρὸν ἐγγίξειν, καὶ οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐώρακεν αὐτόν. Ἀναχωρησάντων δὲ τῶν αὐτὸν ἐπιζητούντων ἀπράκτων, συνῆν ὁ ὅσιος τῇ ἑαυτοῦ συνοδίᾳ περιπατῶν ἕως οὗ κατέλαβον τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου.

sagte zu den Brüdern, die bei ihm waren: 'Geht einstweilen weiter, meine Söhne!' Er selbst aber wich vom Wege einen Klafter weit ab und stand dort. Er wollte nämlich von den Bischöfen nicht gesehen werden, weil die Häresie der gesetzesbrüchigen Ikonenbekämpfer herrschte. Sobald nun die Bischöfe auf die Brüder trafen, begannen sie, diese auszufragen: 'Wo ist der Bruder, der mit euch ging? Fünf nämlich haben wir von Ferne gesehen, und jetzt seid ihr vier.' Die Gegend dort war nämlich bar jeder Art von Wald oder Bäumen. Die Brüder aber sagten zu ihnen: 'Wir wußten nicht, daß noch jemand anders mit uns ginge. Wir sind nämlich alle hier.' Die Bischöfe aber forschten weiter und stellten viele Fragen, sahen den heiligen Petros aber nicht, obwohl er ihnen doch so nahe war, daß ihre Pferde ihn beinahe berührten. Doch keiner von beiden sah ihn. Nachdem sich nun die, die nach ihm verlangt hatten, unverrichteter Dinge zurückgezogen hatten, war der Heilige wieder zusammen mit seiner Gesellschaft und ging mit ihnen, bis sie an der Kirche des heiligen Zacharias ankamen."

Auch in den Viten des Ioannikios (BHG 935 und 936) findet sich dieser Topos mehrfach. An einer Stelle ging Ioannikios eines Tages mit seinem Jünger Theophilos spazieren, als sich folgendes zutrug¹⁸¹: „Als sie nun unter den schattigen Bäumen der Berge spazierten und zu einem Dorf kamen, das unbewaldet und sonnenbeschienen war, hob der genannte Jünger, der geheiligte Theophilos, die Augen und sah, daß die Brüder des Klosters heraufkamen zusammen mit vielen Bedürftigen, die gewöhnlich zu dem Heiligen kamen und ihm ihre Aufwartung machten. Er machte den großen Mann darauf aufmerksam und schlug vor, zurückzukehren. Der Heilige aber war vom Alter gebeugt und konnte nicht mehr gehen, er wandte sich mit Mühe um und blieb stehen an der Stelle, wo er war. Als die anderen ihnen näher kamen, sahen zwar alle den Jünger Theophilos und grüßten ihn. Den Heiligen aber, der zusammen mit dem Jünger an der Stelle stand, obgleich er, wie ihr alle wißt, recht groß von Gestalt war, sahen sie überhaupt nicht.“

180 Vgl. PMBZ: # 10584 (Anonymi).

181 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 49, p. 413A-B: Τοῖς οὖν κατασκίσις τῶν ὀρέων δένδροις διελθόντες, καὶ πρὸς τινα χώρον ἄδασον καὶ εὐήλιον γεγονότες τοῖς ὀφθαλμοῖς ἄρας ὁ ῥήθεις μαθητῆς, ὁ ἡγιασμένος Θεόφιλος, θεωρεῖ τοὺς τοῦ μοναστηρίου ἀδελφοὺς ἀνερχομένους, ἅμα καὶ πλείστων πτωχῶν τῶν συνήθως πρὸς τὸν ἅγιον ἀνερχομένων καὶ διακοινομένων, καὶ ὑπομνήσας τὸν μέγαν ὑποστρέφειν ἔλεγεν. Ὁ δὲ ἅγιος τῷ γῆρει ἐπικαμφθεὶς καὶ μηκέτι βαδίζειν ἰσχύων μόλις ἐπιστραφεὶς ἔστη ἐπὶ τοῦ τόπου οὗ ἦν. Ὡς δὲ οἱ ἐρχόμενοι πλησίον αὐτῶν ἐγένοντο, τὸν μὲν μαθητὴν Θεόφιλον πάντες ἐθεάσαντο, καὶ πάντες αὐτῷ μετάνοιαν ἔβαλον, τὸν δὲ ἅγιον σὺν τῷ μαθητῇ εἰς τὸν τόπον ἰστάμενον, καίπερ, ὡς ἴστε πάντες, παμμεγέθη τῇ ἡλικίᾳ ὄντα οὐδ' ὄλως ἐθεάσαντο; vgl. Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 52, p. 380B-C.

In der Vita des Patriarchen Ignatios ist das Wunder mit historischen Ereignissen verknüpft. Nach dieser Darstellung habe Patriarch Photios den abgesetzten Patriarchen Ignatios verfolgt und, als dieser sich versteckt hielt, kaiserliche Häscher nach ihm ausgesandt¹⁸²: „Nachdem er (sc. Photios) nun nichts von dem, was er wollte, verwirklichen konnte, bewirkte er, daß auf kaiserlichen Befehl jener üble Oryphas mit sechs Boten alle Inseln und die Küste absuchte. Wenn er irgendwo Ignatios begegne, solle er ihn gefangennehmen und sogleich töten, weil dieser das ganze Reich in Aufruhr versetze. Häufig nun und an vielen Orten fielen die Häscher über ihn her, erkannten ihn aber nicht wegen seiner einfachen Tracht. Ein andermal wieder, als er mitten durch sie hindurchging, waren sie mit Blindheit geschlagen wie die Assyrer bei Elischa¹⁸³ und konnten ihn nicht sehen.“

Das biblische Vorbild konnte noch getreulicher nachgeahmt werden, wenn der Heilige vor den Feinden des Reiches und Ungläubigen, in unserer Zeit also vor allem vor Arabern bzw. Sarazenen, unsichtbar blieb, wie in dem folgenden Beispiel. Nach der Darstellung der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) hielt dieser sich in Zypern auf und betete in der Kirche der Gnade des Täufers, als dort ein Trupp Sarazenen eintraf¹⁸⁴: „Als diese nun bei der Kirche standen, ergriff den Seligen Furcht, da er nicht von den Gottlosen in seiner Zwiesprache mit Gott gesehen werden wollte. Er sprach folglich ein inniges Gebet, rief den dort verehrten Vorläufer des Herrn um Hilfe an und bat diesen darum, in jener Stunde nicht von den Augen der Ungläubigen gesehen zu werden. Der Erfüller der Wünsche seiner Diener und allmächtige Herr leitete die Blicke der Ungläubigen in eine andere Richtung. Sie kamen hinein in die Kirche, in deren Mitte er stand und Christus im Gebet anflehte, und obwohl sie sich aufmerksam umblickten, sahen sie ihn nicht. Nachdem sie aber so herumgelaufen waren, weil niemand dort zugegen war, und ihre üblichen Scherze gemacht hatten, verließen sie jene heilige Kirche. So geschah ein großes Wunder, als der Heilige seine Zwiesprache mit Gott hielt. Er stattete nun um so inniger seine Danksagungen ab, da er nicht von den Strahlen der Augen getroffen worden war, noch in seiner Zwiesprache mit Gott unterbrochen, und vielleicht einer drohenden Gefahr entkommen war¹⁸⁵, die darin bestand, daß die Männer wild waren und er allein.“¹⁸⁶

182 Vita Ignatii (BHG 817) col. 524D.

183 Vgl. 2 Kön 6. 18–20.

184 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 38, p. 638F – 639A.

185 N. b. die Verbindung mit der „Errettung aus Gefahren“.

B. Quelle

Das Quellwunder begegnet bereits im AT¹⁸⁷ und ist allgemein recht weit verbreitet¹⁸⁸. In den mittelbyzantinischen Viten finden sich beispielsweise folgende Darstellungen:

Nach Aussage der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) herrschte im Zachariaskloster eines Tages großer Wassermangel¹⁸⁹: „Als der Heilige (sc. Petros) sah, daß seine Mönche nachlässig wurden wegen des Wassermangels, flehte er zum Herrn. Und in jener Nacht sprang unter dem geglätteten, festen Fels seiner Lagerstatt eine Wasserader hervor und traf wie ein ausgestreckter Finger auf die Seite des Heiligen und floß sprudelnd weiter. Die Quelle ist bis heute ein schützendes Mittel gegen viele Krankheiten. Nachdem dieses Wunder geschehen war und die Kunde davon sich überallhin verbreitet hatte, kam eine große Zahl der dortigen Gläubigen und erlangte Heilung von jeder Art von Leiden und Erkrankungen. Und sie priesen Gott, der dem Heiligen eine solche Gnade gewährt hatte.“

Auch in der Vita des Ioannikios ereignet sich ein Quellwunder; in der älteren Version dieser Vita (BHG 936; Petros) wird dies folgendermaßen dargestellt¹⁹⁰: „Nachdem er nun zu einem Ort namens Chelidon gegangen und in die innersten Gebiete der Wüste gelangt war, fand er dort eine Höhle, die gänzlich ohne Wasser war, und hielt sich eine Zeitlang darin auf. Es bereitete ihm nämlich jedesmal große Freude, an rauhen Orten zu hausen, um sein Fleisch durch Fasten und Durst, Kälte und Blöße zu geißeln. Nach einiger Zeit nun wollte er ein Gebetshaus errichten an diesem Ort und in dieser Höhle. Er rief nun Bauarbeiter zu sich zum Bau des Werkes. Als diese den Ort in Augenschein nahmen, wurden sie mutlos hinsichtlich des Baus, weil es dort kein Wasser gab. Von weit her nämlich hatte unser heiliger Vater Ioannikios sich selbst das Wasser dorthin

186 Weitere Beispiele: Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 34, p. 98; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 66,2-13, p. 193-195 (P. und Schüler bleiben unsichtbar für Bf. von Apollonias); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 50, p. 413B-C (I. bleibt unsichtbar für Besucher); vgl. Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 38, p. 366B-C; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 61, p. 424A-B.

187 Ex 17.

188 Vgl. Moorhead, *Miracles* 5.

189 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 19, p. 111: 'Ὁρῶν δὲ τοὺς ὑπ' αὐτὸν ὀλιγωροῦντας ὁ ὅσιος διὰ τὴν τοῦ ὕδατος χρεῖαν τὸν Κύριον καθικέτευσεν· καὶ τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ὑπὸ τὴν ἐστρωμένην στερεὰν πέτραν ἐκ τῆς κοίτης αὐτοῦ φλέβα ὕδατος ἐκπηδήσασα, καὶ ὡς συντόνῳ δακτύλῳ τὴν πλευρὰν τοῦ ὀσίου πλήξασα κρουνηδὸν ἐπορεύετο· ὅπερ καὶ ἕως τοῦ νῦν διαμένει πολλῶν παθῶν ἀλεξιτήριον πέλον. Τοῦτου δὲ γεγονότος τοῦ θαύματος καὶ πανταχοῦ διαφημισθέντος, πολλὰ πλήθη τῶν ἐκεῖσε πιστῶν προσερχόμενα καὶ παθῶν παντοίων καὶ νόσων καθαυτῶν ἐπιφερόμενα ἐδόξαζον τὸν Θεὸν τὸν τοιαύτην χάριν παρασχόντα τῷ ὀσίῳ.

gebracht. Als er diese nun sah in ihrer Ratlosigkeit, sprach er zu ihnen: 'Seid deswegen nicht betrübt, sondern laßt uns unsere Hoffnungen auf den Herrn werfen, und wie seine Güte befiehlt, wird er mit uns verfahren.'¹⁹¹ Nachdem er sich nun ein kleines Stück von ihnen entfernt und heimlich die Hände zum Himmel erhoben hatte, bat er Gott, ihm Wasser zu schenken an jenem trockenen Ort. Christus, der in die Herzen aller schaut, unser Gott, der den Willen derer erfüllt, die ihn fürchten, und deren Gebete erhört, hatte sogleich auch die Bitte erfüllt. Und es kam Wasser heraus, wie es auch bis heute der Fall ist, in dem auch viele Heilungen sich ereigneten, so daß das Wort des Propheten sich erfüllte: 'Und in der dürstenden Erde wird eine Wasserquelle sein.'¹⁹² Nachdem nun die Kirche vollendet war, machte er sie zu einem Kloster zur Errettung vieler und zum Nutzen der Seelen, die errettet werden wollen."

An das biblische Vorbild angelehnt erscheint die Darstellung des Quellwunders in der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67). Der Heilige befindet sich mit Gefährten auf einer Reise¹⁹³: „Die nun dem Heiligen, wie gesagt wurde, auf der Reise Gesellschaft leisteten, wurden fürchterlich von Durst geplagt. Auf

190 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 45, p. 410B: Ἀπῶν οὖν πρὸς τὸν τόπον τὸν καλούμενον Χελιδόνα καὶ πρὸς τὰ ἐνδότατα τῆς ἐρήμου μέρη γεγονώς, εὗρεν ἐκεῖσε ἄντρον ἄνδρον πάνυ καὶ ἐν αὐτῷ διέτριψε χρόνον τινα. Ἐχαιρε γὰρ πάντοτε ἐν σκληροῖς τόποις οἰκεῖν πρὸς τὸ ἐκθλίβειν τὴν σάρκα αὐτοῦ νηστεία καὶ δίψει, ψύχει τε καὶ γυμνότητι. Μετὰ οὖν χρόνον τινα ἠθέλησεν εὐκτήριον ναὸν ἐγείρειν ἐν αὐτῷ τῷ τόπῳ καὶ τῷ σπηλαίῳ. Προσκαλεσάμενος οὖν τεχνίτας πρὸς οἰκοδομὴν τοῦ ἔργου καὶ τὸν τόπον περιουστήσαντες, ἐδυσχέρανον πρὸς τὴν οἰκοδομὴν ὕδατος μὴ παρόντος· μήκοθεν γὰρ ἦν ἑαυτῷ τὸ ὕδωρ κομίζων ὁ ὄσιος πατὴρ ἡμῶν Ἰωαννίκιος. Τούτους οὖν θασάμενος ἀμηχανήσαντας ἔφη πρὸς αὐτούς· Μηδὲν περὶ τούτου ἀχθεσθῆτε, ἀλλ' ἐπιρριψωμεν τὰς ἐλπίδας ἡμῶν πρὸς Κύριον, καὶ ὡς κελεύει ἢ αὐτοῦ ἀγαθότης ποιεῖ μεθ' ἡμῶν. Μικρὸν οὖν διαστάς ἀπ' αὐτῶν καὶ κρυφίως τὰς χεῖρας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐκτείνας, ἐδέετο τοῦ Θεοῦ δοθῆναι ὕδωρ ἐν τῷ αὐχμῶδει τόπῳ ἐκεῖνω. Ὁ δὲ τὰς καρδίας πάντων ἐφορῶν Χριστός, ὁ Θεὸς ἡμῶν, καὶ τὸ θέλημα τῶν φοβουμένων αὐτὸν ποιῶν καὶ τῆς δεήσεως αὐτῶν εἰσακούων, παραντίκα καὶ τὴν αἴτησιν πεπλήρωκε· καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ, ὅπερ καὶ ἕως τοῦ νῦν διαμένει, ἐν ᾧ καὶ ἰάσεις πολλαὶ ἐπιτελοῦνται, ὥστε πληρωθῆναι τὸ προφητικὸν λόγιον· Καὶ εἰς τὴν διψῶσαν γῆν πηγὴ ὕδατος ἔσται. Τελεσθέντος οὖν τοῦ ναοῦ, ἐποίησεν αὐτὸν μοναστήριον εἰς πολλῶν σωτηρίαν καὶ ψυχῶν θελότων (sic) σωθῆναι ὠφέλειαν.

191 Vgl. Ps 144. 19.

192 Vgl. Jes 35. 6.

193 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 42, p. 146: οἱ τῷ ἀγίῳ, ὡς εἶρηται, τῆς ὁδοιπορίας κοινωνοῦντες τῷ δίψει δεινῶς ἐκπολιορκηθέντες – οὐδὲ γὰρ ἦν ἐν ὄλῃ τῇ λεωφόρῳ ἐκεῖνη ἢ πηγαῖον νᾶμα ἢ ποτάμιος ῥοῦς ἢ χεῖμαρρος ἢ ἄλλη ὅπως οὖν φύσις ὕδατος – χαμαιριφεῖς ἐκεῖνοι γεγονότες περὶ τὸ μέσον τῆς λεωφόρου καὶ τὸ ἀναπνεῖν ἦδη ὑπὸ τοῦ συνεχοῦς καύματος καὶ τοῦ ἐξ αὐτοῦ πνίγους διακοπτόμενοι, τὰς ψυχὰς βιαίως ἀφίεναι ἠπέογοντο. Οὓς ἰδὼν ὁ ὄσιος οὕτω μέλλοντας κινδυνεύειν ἀθλίως καὶ τῆς αὐτῶν ἀσθενείας οἶκτον λαβῶν, εὐχῆ ἑαυτὸν ἐπέδωκε κατὰ τὸ σύνθημα· εἶτα καὶ τῇ σταυροφόρῳ βάρβδω πλήξας τὸν τόπον, ἐν ᾧ στάς τὴν εὐχὴν ἐποιεῖτο – ὦ τῶν ὁμῶν θαυμασίων, Χριστέ μου – ὕδωρ εὐθύς οἶον ἦδιστον καὶ διαυγέστατον καὶ ποτιμώτατον ἐκ τῶν τῆς γῆς ἀνεδόθη λαγόνων.

dem ganzen Weg gab es nämlich weder einen von einer Quelle gespeisten Strom, noch einen Flußlauf, noch einen Gebirgsbach, noch irgendeine andere natürliche Wasserquelle. Jene nun fielen mitten auf der Straße in den Staub und waren schon völlig zerschlagen vom Atmen in der fortwährenden Hitze und dem daher rührenden Gefühl zu ersticken, sie wurden gewaltsam bedrängt, ihre Seelen aufzugeben. Als der Heilige sah, daß sie so im Begriff waren, jämmerlich in Gefahr zu geraten, und ihn Mitleid mit ihrer Schwäche ergriff, gab er sich in gewohnter Weise dem Gebet hin. Dann stieß er mit dem kreuzestragenden Stab auf die Stelle, wo er stand, und betete. O, deine Wunder, mein Christus! Sogleich sprudelte aus den Tiefen der Erde das süßeste und klarste und trinkbarste Wasser herauf.¹⁹⁴

C. Regen

Auch auf die Naturgewalt des Regens hat der Heilige Einfluß¹⁹⁵. So kann er (etwa bei Trockenheit) Regen auslösen, ihn (bei übermäßigem Niederschlag und Überschwemmungen) zum Stillstand bringen oder umleiten.

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) findet sich folgendes Regenwunder (Regen wird ausgelöst), das vom Verfasser als vorgeblichem Augenzeugen in der Ich-Form erzählt wird¹⁹⁶: „Als ich nun dort, Brüder, eines Tages den Garten bestellte und im Begriff war, Saatgut auszusäen auf jenem völlig wasserlosen Flecken, und von dem Heiligen sogleich ein Gebet für die Aussaat verlangte, sagte der Selige zu mir: ‘Warte, mein Sohn!’ Nachdem ich nun ein wenig gewartet hatte, kam der Vater, mischte alles Saatgut mit seinen eigenen Händen durcheinander und säte es aus. Und nachdem er alles Saatgut ausgesät hatte, kam sogleich, als wäre der Herr zugegen, eine kleine Wolke, hing ganz allein

194 Weitere Beispiele: Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 103f., p. 545D-F; Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 23, p. 427; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 22, p. 516; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 25, p. 428; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 32, p. 110. Vgl. auch S. Imellos, Ἡ <<ὕδατος βλύσις>> κατόπιν θαύματος στὸν Βίο Νίκωνος τοῦ <<Μετανοεῖτε>>, in: *EEBS* 50 (1999–2000) 39–83.

195 Vgl. dazu auch D. Ch. Stathakopoulos, Rain Miracles in Late Antiquity, in: *JÖB* 52 (2002) 73–87; Moorhead, Miracles 5.

196 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 71, p. 201: Ἐμοῦ δὲ ἐκεῖσε, ἀδελφοί, ἐν μιᾷ τὸν κῆπον καλλιεργήσαντος καὶ σπείραι μέλλοντος σπέρμα ἐν τῷ ἀνύδρῳ τόπῳ ἐκείνῳ καὶ εὐχὴν ἤδη αἰτουμένου παρὰ τοῦ ὁσίου σπείραι, ὁ μακάριος λέγει μοι: „Ἐκδεξαι, τέκνον.“ Προσμείναντος δέ μου μικρόν, ἐλθὼν ὁ πατὴρ καὶ τὰ σπέρματα πάντα ἀναμιξ ποιήσας ταῖς οἰκείαις χερσὶν αὐτοῦ ἔσπειρεν· καὶ μετὰ τὸ πάντα ἀποσπείραι τὰ σπέρματα, εὐθύς, ὡς ἐπὶ Κυρίου, νεφέλη μικρὰ ἐλθοῦσα καὶ στᾶσα μόνον ἐπάνω τῶν σπερμάτων ἐπέβρεξεν, πανταχοῦ τότε καθαρεύοντος τοῦ ἀέρος.

über der Aussaat und regnete, obwohl damals die Luft überall ganz wolkenlos war.“

In der jüngeren Version der Vita des Ioannikios (BHG 935; Sabas) findet sich folgendes Regenwunder (Regen wird zum Stillstand gebracht)¹⁹⁷: Die Handwerker, die mit dem Bau der Theotokoskapelle auf dem Berg Trichalix beschäftigt waren, konnten wegen eines heftigen Regens nicht weiterarbeiten. Sie hatten nicht einmal die Möglichkeit, ihr Brot zu essen, weil sie kein Dach über dem Kopf hatten. Ioannikios sorgte durch Gebete für gutes Wetter und half ihnen dann bei der Arbeit.

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) wird der Regen umgeleitet bzw. zielgerichtet gelenkt¹⁹⁸: „Es ist nun ein nicht geringeres und weiteres seiner Wunder zu berichten: Zusammen mit den Zugochsen liefen nämlich eines Tages auch einige Mönche um den Dreschplatz und ernteten von den körnertragenden Ähren die herausgelösten Früchte. Als ein Haufen regenschwerer Wolken am Horizont erschien und durch den Andrang des Windes auf den Platz selbst zugetrieben wurde, fürchtete man, daß ein besonders starker Regen das gedroschene Korn verderben würde. Die Anwesenden nun lösten die Zugochsen vom Joch und, so schnell es ging, häuften sie den Ertrag des Dreschens auf einen Haufen und eilten, um den Drusch vor dem drohenden Regen zu schützen. Der Selige nun (er war nämlich zugegen) sah ihre Unruhe und vertraute auf seine Redefreiheit vor Gott. ‘Laßt das nun’, sagte er, ‘Brüder, und müht euch nicht weiter! Nehmt lieber die Arbeit am Dreschplatz wieder auf und fürchtet nichts von dem, was ihr erwartet! Gott, der die liebt, die ihn fürchten, wird sowohl den Regen aufhalten als auch den Drusch unbeschadet bewahren.’ Dieser

197 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 20, p. 351C–352A.

198 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 60, p. 645E-F: „Ἔστι δ' εἰπεῖν τῶν αὐτοῦ θαυμάτων οὐκ ἔλαττόν τι καὶ ἕτερον. Βουσί γάρ ποτε περὶ ἄλωνα στρεφόμενοις συμπεριελούντο μοναχοὶ καὶ σιτοφόρων ἀσταχῶν ἐδρέποντο ψιλουμένους τοὺς καρπούς. Ὁμβροτόκων δὲ νεφελῶν ἔσμου <ἐπί> τοῦ ὀρίζοντος ἀναφανέντος καὶ τῆ ῥύμη τοῦ πνεύματος κατ' αὐτό που τὸ χωρίον ἐληλαμένου, οὐχ ὁ τυχῶν ἠλπίζετο ὑετὸς λιμανεῖσθαι τῇ ἄλῳ· καὶ οἱ μὲν παρόντες ἔλυόν τε τοὺς ἀλοῶντας βούς τοῦ ζυγοῦ, καὶ ἡ τάχος εἶχον τὸ ἔργον ἐποιούντο σωρὸν καὶ τὴν ἄλῳ ἔσπευδον τοῦ ἐλπίζομένου διασῶσαι ὑετοῦ. Τὴν τούτων οὖν ταραχὴν θεώμενος ὁ μακάριος (αὐτοῦ γὰρ που παρῆν) καὶ τῆ πρὸς Θεὸν ἑαυτοῦ παρηρησία θαρρῶν· „Ἐἴτε (ἔφη) τὸ νῦν, ἀδελφοί, καὶ μηδὲν πονεῖτε πλέον· ἔχεσθε δὲ μᾶλλον τοῦ ἔργου τῆς ἄλωνος, μηδὲν τῶν προσδοκωμένων πτοοῦμενοι· ὁ γὰρ τῶν αὐτὸν φοβουμένων Θεὸς καὶ τὸν ὑετὸν ἀναστελεῖ καὶ ἀβλαβῆ τὴν ἄλῳ διαφυλάξει.“ Τούτῳ οὖν εἵξαντες οἱ γεωργοῦντες τῷ λόγῳ πίστευε τε καὶ τῷ ἁγίῳ θαρρήσαντες, τοὺς μὲν βούς καὶ αἰθῆς τῇ ζεύγῃ προσάγουσιν, τὸ δ' ἐξῆς τοῦ τῆς ἄλωνος ἔχονται ἔργου. Καταράσσεται τοίνυν οὐχ ὁ τυχῶν ὑετός, ὡς δοκεῖν αὐτοῦ που κατακλυσθήσεσθαι τοὺς παρόντας· τὸν μὲν οὖν περὶ τὴν ἄλῳ κύκλῳ ἅπαντα τόπον ἐργάζεται λιμνιαῖον σχεδὸν ἢ τοῦ ὑετοῦ καταφορά, τὴν δ' ἄλῳ ἐκείνην ἀνικμον πάντῃ καὶ ἄβροχον καταλιμπάνει καὶ τοὺς ἐν αὐτῇ ἐργαζομένους οὐδ' αἰσθομένους ὅλως κἂν υἰφάδος τοῦ καταρραγέντος ὑετοῦ.

Rede nun fügten sich die Landarbeiter, und sie vertrauten auf den Glauben und den Heiligen. Sie führten die Ochsen unverzüglich zum Joch und nahmen ihre Arbeit auf dem Dreschplatz wieder auf. Es stürzte nun ein starker Regen nieder, so daß er die Anwesenden an Ort und Stelle zu ertränken drohte. Die ganze Gegend rings um den Dreschplatz verwandelte der Regenguß beinahe in einen See. Den Dreschplatz aber ließ er gänzlich unberührt und ohne Regen, und die Arbeiter dort spürten nicht das kleinste Tröpfchen des niederprasselnden Schauers.¹⁹⁹

D. Hochwasser

Wie auf Quellen und Regen so kann der Heilige auch auf Wasserstände Einfluß nehmen, Hochwasser eindämmen und dadurch Unheil von den Menschen abwenden.

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) bricht der Heilige gemeinsam mit seinem Lehrer Paulos zu einer Pilgerreise nach Jerusalem auf. Unterwegs gelangen sie an den Fluß Halys in Kleinasien, der Hochwasser führt, so daß die Menschen beiderseits des Flusses ihn nicht überqueren können und an beiden Ufern auf ein Absinken des Wasserspiegels warten. Nachdem Petros und Paulos – ungeachtet des Hochwassers – den Fluß durch Wandeln auf dem Wasser überquert haben²⁰⁰, bringen sie durch Gebete die Fluten des Halys zum Abschwellen²⁰¹: „Nachdem die Heiligen (sc. Petros und Paulos) gebetet hatten, nahm der Fluß sogleich den größten Teil seiner reißenden Strömung zurück und gewährte denen, die es gewünscht hatten, eine ungehinderte Durchquerung.“

Nicht in der ältesten Version (BHG 1754), sondern nur in den späteren Versionen (BHG 1755 und 1755d) der Vita des Theodoros Studites findet sich folgende Bändigung eines Hochwassers²⁰²: „Ein Fluß fließt in der Gegend der Ortschaft Pteleai, den die Einheimischen den Eserterränker (Onopniktes) nennen. Er hat deshalb diesen Namen erhalten, glaube ich, weil in ihm viele Lasttiere ertrunken sind. Dieser schwillt oftmals an und hat dann eine starke Strömung, die nicht nur wilde Tiere und Nutztiere mit sich reißt, sondern auch beinahe die ganze Ortschaft Pteleai mit ihren Einwohnern schädigt und überschwemmt. Als

199 Weiteres Beispiel: Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) cap. 9, p. 177, vgl. dazu Stathakopoulos, in: JÖB 52 (2002) 77.

200 S. dazu noch unten G. „Schwerkraft“, S. 282–284.

201 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 8, p. 89: Εὐξαμένων δὲ τῶν ὁσίων, ὁ μὲν ποταμὸς εὐθὺς τὴν ἑαυτοῦ πλείστην συστέϊλας ῥύμην δέδωκε τοῖς χρήζουσιν διάβασιν ἀνενόχλητον.

nun die Einwohner sahen, daß der Heilige in diese Gegend gekommen war, richteten sie alle einstimmig eine gemeinsame Bitte an ihn. Sie flehten darum, das Unheil von ihnen abzuwenden, das sie ihr Verderben und ihren Untergang nannten. Wenn dies so weiterginge, sei ihnen ihr ganzes Leben nicht mehr lebenswert. Der Heilige zögerte keinen Moment und ging schleunigst hinunter zum Fluß. Dort brachte er Gott die abendlichen Hymnen dar und richtete ein aus Holz gearbeitetes Kreuz am Ufer des Flusses auf. Und wirklich, wenn der Wasserlauf dieses Zeichen sah, überflutete er nicht, was außerhalb lag, sondern floß zurück und drang nicht weiter auf das übrige Land vor und richtete nicht wie zuvor durch Überschwemmung Schaden an.“

E. Sturm

Als Vorbild wirkt hier sicher das Evangelium des Matthäus²⁰³. So kann der Heilige auch Stürme durch seine Gebete besänftigen²⁰⁴. In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) findet sich dieses Motiv gleich zweifach in jeweils etwas variierender Ausformung.

Zunächst besänftigt Konstantin während einer Schiffspassage einen Sturm zur See²⁰⁵: „Zur Zeit des Winters traf es sich, daß der Selige nun einen geistlichen Dienst zu versehen hatte und eine Reise auf dem Meer unternehmen mußte. Er fuhr geradewegs vor dem sogenannten Landstrich von Pythia²⁰⁶ auf einem Schiff mit vielen anderen Männern, als das irgendwo mitten auf dem Meer fahrende Schiff von einem fürchterlichen Wintersturm und Wogenschwalm

202 Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 108, col. 212B-C: Ποταμός τις τῶν ἐν Πτελέαις τόπω παράκειται ἀγροικικῶς οὕτω καλούμενος Ὀνοπνίκτης, τῷ πολλά, οἶμαι, τῶν ἀχθοφόρων ἐναποπνίγειν ταύτην κληθεῖς τὴν προσηγορίαν. Οὗτος πολλάκις οἰδαίνων καὶ τὸ πολὺ τοῦ βέουματος ἀποπτῶν, οὐ μόνον ζῶα καὶ ἄλλα τῶν ὑπὸ ζυγῶν συναρπάζει, ἀλλὰ καὶ τὸν ἐν Πτελέαις μικροῦ πάντα χώρον, αὐτοῖς οἰκήτοροι λωβᾶται καὶ ἐπικλύζει. Ὡς οὖν ἐκεῖσε τὸν ἅγιον ἐπιδημηκότα ἐν τῷ τόπῳ κατείδον οἱ κάτοικοι, κοινῇ πάντες ἀπὸ μιᾶς δέησιν τούτῳ ἀνέθεσαν, στῆσαι τούτοις ἐκλιπαροῦντες τὴν συμφορὰν, ἣν λύμην αὐτῶν <καί> καταφθορὰν ἔφασκον. καὶ ἧς ἐπικρατούσης, ἅπας αὐτοῖς ὁ βίος ἀβίωτος· ὅς καὶ μὴδ' ὥρας ὑπερθέμενος τὸ βραχὺ, σπουδῆ καταλαμβάνει τὸν ποταμόν. Ἐφ' ᾧ καὶ τοὺς ἐσπερίους ὕμνους ἀποδοὺς τῷ Θεῷ, σταυρὸν ἐν ξύλῳ συναρμοσθέντα, ταῖς αὐτοῦ πῆγνυσι διεξόδοις. Ἀμέλει καὶ ἡ τῶν ἰδᾶτων φορὰ τοῦτον θεωμένη τὸν τύπον, ἀπρόσχυτος τῇ ἕξῳ μένει περιδινησί, μὴ περαιτέρω τοῦ λοιποῦ προϊούσα, μὴθ' ὡς τὸ πρὶν βλάπτουσα τῇ προσχύσει.

203 Mt 8. 24–26.

204 Vgl. Moorhead, Miracles 5.

205 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 54, p. 643E – 644A. Schon oben erwähnt unter „Errettung aus Seenot“, s. dort.

206 In Bithynien, vgl. H. Delehaye, in: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) 643 Anm. 1.

ergriffen wurde, so daß man sich in Todesgefahr wähnte. Die Leute auf dem Schiff aber umringten den göttlichen Mann, der sich vor Erschöpfung niedergelegt hatte, da eine Krankheit jenen heiligen Leib damals aufzehrte. Ich weiß es nicht anders zu sagen, als daß das wirksame Walten des Paulos, des Eingeweihten in die unsagbaren Dinge, auch in diesem (sc. Konstantin) vorhanden war. Diese nun standen um ihn herum und verlangten ihre Errettung, als hätte er einen Vorrat davon. Der große Wundertäter wich zurück und nahm die Forderung nicht an, er hatte nämlich Zuversicht aus glühendstem Glauben. Und er befahl, nicht verzagt zu sein, nahm beide Hände und erhob sie dann zum Himmel: 'Herr und Christus', sagte er, 'der du bereits früher für deine vom Unwetter bedrängten Jünger durch deinen Befehl den Sturm besänftigt hast, stehe uns auch jetzt hier bei und gewähre uns Errettung durch dein ehrwürdiges Kreuz als Wohltäter aller!' Und zugleich besiegelte er jenes entfesselte Meer (mit dem Zeichen des Kreuzes). Das aber beruhigte sich sogleich, und auf einmal erstarben die heftigen Wogen zusammen mit dem Wind. Und die Menge der Geretteten auf dem Schiff erzählte unter innigem Gebet an den großen Vater überall nach der Errettung dieses Wunder.“

An anderer Stelle dieser Vita findet sich eine andere Form der Beruhigung eines Sturms. Konstantin gab gerade ein Gastmahl, als sich folgendes ereignete²⁰⁷: „Als dies stattfand, kam in der Umgebung Wind auf. Es wehte ein heftiger Südwind, er riß die Tür des Zimmers auf und löschte mit Schnee den Herd. Und das Liebesmahl der Gastfreundschaft wurde nun überschwemmt, die schlichten Speisen aber waren durch den Wind nicht zu genießen. Der Selige aber blickte sehr freundlich auf die Umstehenden – es waren die zu ihm gekommenen und ihm dienenden Jünger – und sagte: 'Wer von euch, meine Söhne, liebt mich mehr?' Und der Geringste besiegte mit der Antwort den anderen, indem er sich mit dem Bekenntnis beeilte. Der Heilige aber sagte zu diesem mit Zuversicht: 'Geh' hinaus, o Kind, und sag' dem Wind, der ein Werk Gottes ist, er möge von nun an einhalten und Gottes Diener nicht länger behelligen. Es ist nämlich nötig, daß wir den Brüdern dienen.' Der nun hörte die Worte und wurde, in der Tür stehend, zum Überbringer des Befehls. Jener gewaltige Wind nun, obgleich er eine Wucht hatte, die Felsen zum Beben bringen konnte, endete zugleich mit der Stimme und hielt in Kürze inne mit dem Lärm und der andrängenden Wucht und verschonte den Ort von nun an mit seiner Gewalt, so daß die von der Plötzlichkeit des Wunders überwältigten Zuschauer (die Enge der Zelle erlaubte nämlich nicht, daß etwas von dem, was bewirkt worden war, verborgen blieb) nun zur Ehre Gottes das Mahl einnahmen und die Gnade des Seligen bewunderten und so doppelte Freude und doppelte Speisung hatten,

207 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 59, p. 645C-D.

weil sie es genossen, mit dem Seligen zusammen zu sein, und weil ihnen ein Wunder gezeigt worden war.“²⁰⁸

F. Feuer

Auch über die Urgewalt des Feuers hat der Heilige Macht und bändigt deren zerstörerische Kräfte²⁰⁹.

In der Vita des Eustratios (BHG 645) kann er dies sogar aus der Ferne tun und damit den Raum überwinden²¹⁰: „Als der dreimal Selige einmal von dem eigenen Metochion, das man Leukades nannte, zusammen mit seinem Jünger hinauf zum ehrwürdigen Kloster, sah er aus großer Entfernung das andere Metochion seines Klosters, das man tu hagiou Kosma nannte, wie es vom Feuer ganz und gar ergriffen worden war. Und sogleich, so schnell es ging, stieg er vom Pferd und entfernte sich ein wenig von dem mit ihm reisenden Bruder und löschte durch ein Gebet den Ansturm des Feuers.“

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) geht die wunderwirkende Kraft des Heiligen auf sein Gewand über²¹¹. Die Vorgeschichte des Wunders ist folgende: Petros war zu Unrecht eines Vergehens beschuldigt und von seinem Abt Paulos schwer bestraft und aus dem Priesterstand verstoßen worden. Daraufhin entledigte er sich, wie ihm aufgetragen worden war, seines priesterlichen Gewandes und warf es ins Feuer. Als dies der wahre Schuldige sah, bereute er und gestand sein Vergehen²¹²: „Damals nun war die gesamte Bruderschaft zugegen, und als sie das alles gesehen hatten, berührten sie die Füße ihres Abts und baten darum, daß nicht das Gewand des Priesters Petros vom Feuer verzehrt würde, wengleich auch der Zeitraum von einer Stunde seit Beginn der Unterredung vergangen und das Gewand seitdem mit dem Feuer in Berührung gewesen war. Als er ihre Bitte vernommen hatte, befahl der be-

208 Weitere Beispiele: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 36, p. 54f.; Vita Ignatii (BHG 817) 560B (postum).

209 Moorhead, *Miracles* 5; Angenendt, *Heilige* 78 und 162: „Reliquien galten als unbrennbar“, vgl. dazu auch Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 96,7-9, p. 261.

210 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 31, p. 388,25 – 389,5: ἀπὸ τοῦ οἰκείου μετοχίου τοῦ ἐπονομαζομένου Λευκάδες αἰώντος ποτὲ τοῦ τρισμάκαρος πρὸς τὴν σεβασμίαν μονὴν μετὰ τοῦ ἑαυτοῦ φοιτητοῦ, ὁρᾷ ἐκ διαστήματος πολλοῦ τὸ ἕτερον τῆς ὁσίας αὐτοῦ μονῆς μετόχιον, ὅπερ λέγεται τοῦ ἁγίου Κοσμά, πυρίκαυστον ὅλον γινόμενον, καὶ εὐθὺς ὡς εἶχε τάχους τοῦ ἵππου ἀποβάς καὶ μικρὸν τοῦ συνοδοιποροῦντος αὐτῷ ὑπαναχωρήσας ἀδελφοῦ εὐχῆ τὴν τοῦ πυρὸς ὁρμὴν ἔσβεσεν. Zur Überwindung von „Raum und Zeit“ s. S. 284f.

211 Dies ist häufiger der Fall, ebenso im anschließenden Beispiel. Es entspricht der Vorstellung der Wirkmächtigkeit von „Kontaktreliquien“.

rühmte Paulos, das Gewand aus dem Feuer zu nehmen. Nachdem sie dies recht schnell getan hatten, wurde das Gewand unbeschädigt aus dem Feuer geborgen, so daß alle sich wunderten und Gott priesen.“

In der Darstellung der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) transportiert ein Brief des Theodoros die wunderwirkende Kraft des Heiligen und ist in der Lage, ein Feuer einzudämmen: Ein verheerendes Feuer, welches weder durch Wasser noch durch andere Hilfsmittel einzudämmen war, hatte das Haus eines der Megistanes aus Rhabdos, einem Vorort von Konstantinopel, völlig eingeschlossen. Die Frau des vornehmen Mannes berichtet nun folgendes²¹³: „Ich aber lief herum und jammerte gar sehr, da fiel mir ein, daß ein Brief, den ich neulich von dem großen Theodoros erhalten hatte, von mir in eine der aus Palmwedeln gefertigten Schachteln gelegt worden war. Und ich eilte und nahm ihn in meine Hände, unter Tränen rief ich mit lauter Stimme: 'Heiliger Theodoros, hilf uns durch deine Gebete in dieser Stunde!' Und mit diesen Worten warf ich den Brief von dem Platz, an dem ich stand, heimlich den Abhang hinab auf das Feuer. Der Brand aber, wie aus Ehrfurcht vor den auf das Papier geschriebenen Worten des heiligen Vaters, ließ sogleich nach in seinem Zorn gegen uns. Und in kurzer Zeit wurde es kleiner, so daß die zusammengelaufene Menge und die Leute an den Spritzen überall überflüssig wurden und alle Gott priesen wegen der wunderbaren Art und Weise des Erlöschens des Brandes.“

212 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 10, p. 89–93, hier bes. 91–93: Τότε δὴ τὸ τῆς ἀδελφότητος σύστημα ἐκείσε παρὸν καὶ ταῦτα ἔωρακός τοῦ καθηγουμένου τοὺς πόδας ἐφάπτονται καὶ παρακαλοῦσιν πρὸς τὸ μὴ πυρὶ ἀναλωθῆναι τοῦ ἱερέως Πέτρου τὸ ἔνδυμα, μίᾳς καίπερ ὥρας διάστημα περὶ τὴν διάλεξιν τελεσθείσης καὶ τῆς ἐσθῆτος τῷ πυρὶ προσομιλοῦσης. Εἶτα τούτων τὴν ἱκεσίαν δεξάμενος ὁ αἰδιδίμος Παῦλος τοῦ πυρὸς κελεύει τὴν ἐσθῆτα ἀναιρεθῆναι. Τῶν δὲ τοῦτο διὰ τάχους πεποιηκότων, ἀσινῆς ἢ ἐσθῆς ἐκ τοῦ πυρὸς ἐκομίζετο, ὥστε θαυμάσαι πάντας καὶ δοξάσαι τὸν Θεόν.

213 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 55, col. 312B-C: ἔγωγε περιθέουσα καὶ λίαν ὀδυρομένη, διενεθυμῆθην ὡς ἐπιστολίδιον ἀποσταλὲν προσφάτως παρὰ τοῦ μεγάλου Θεοδώρου ἐφ' ἐνὶ τέθειται μοι τῶν ἐκ βαίων τὴν σύστασιν εἰληχότων σκευῶν· καὶ δὴ σπεύσασα καὶ τοῦτο μετὰ χεῖρας λαβομένη, σὺν δάκρυσιν ἐξεβόησα ὑψηλοτέρα φωνῇ· Ὅσοι Θεόδωρε, βοήθησον ἡμῖν διὰ τῶν εὐχῶν σου κατὰ τὴν ὥραν ταύτην· καὶ σὺν τῷ λόγῳ ῥίπτω αὐτὸ ἐξ οὐπὲρ ἰστάμην ἀπόπτου πρὸς τὸ κάταντες ἐπάνω τῆς φλογός· ἢ δὲ ὡσπερ καταιδεσθεῖσα τοὺς ἐν τῷ χάρτη γεγραμμένους λόγους τοῦ ἁγίου Πατρὸς, παραχρῆμά τε ὑπεστάλη τοῦ ἐπαγριαινεσθαι καθ' ἡμῶν, καὶ εἰς τὸ μείον κατὰ βραχὺ συναίνετο, ὡς εἰκαίαν γενέσθαι τὴν τε τοῦ ὄχλου τῆδε κάκεισε περιδρομῆν, καὶ τὴν τῶν σιφῶνων κατὰ τόπους παρασκευῆν· δοξάζειν τε τὸν Θεὸν ἅπαντας ἐπὶ τῷ παραδόξῳ τρόπῳ τῆς κατασβέσεως τοῦ ἐμπυρισμοῦ. Die Episode spielt noch zu Lebzeiten des Theodoros, nämlich zwischen 821 und 826.

G. Schwerkraft

Das bekannteste Beispiel der Überwindung der Schwerkraft ist die Levitation²¹⁴. Der Heilige kann aber auch – wie schon Jesus – auf dem Wasser wandeln oder Gegenstände anheben und von einem Ort zum anderen bewegen und dadurch die Schwerkraft überwinden²¹⁵.

Eine echte Levitation findet sich etwa in der Darstellung der Vita des Eustratios (BHG 645). Sie findet sich dort im Zusammenhang mit dem eben behandelten Wunder der Löschung eines Brandes durch intensives Gebet des Eustratios²¹⁶: „Wie nämlich der mit ihm reisende Bruder erzählte – ‘In dieser Nacht, in der Vollmond war, sah ich ihn’, sagte er, ‘wie er seine heiligen Hände zum Gebet ausstreckte, gleichsam eine Elle in die Höhe gehoben und in der Luft schwebend.’ – wurde sogleich auch das geradezu eben noch sichtbare Feuer gänzlich unsichtbar.“

Das Motiv des Wandelns auf dem Wasser findet sich in etlichen Viten, so etwa in dem schon an anderer Stelle genannten Beispiel aus der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364)²¹⁷. Zusammen mit seinem Lehrer Paulos war Petros auf dem Wege nach Jerusalem an den Halys gekommen, der Hochwasser führte. Die Heiligen nun wandelten über das Wasser und erreichten trockenen Fußes das gegenüberliegende Ufer.

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) wird dies so dargestellt²¹⁸: „Dieser wunderbare Mann nun bewältigte den vor ihm liegenden Weg und beeilte sich, Attaleia zu erreichen. Auf dieser Reise kam er an einen Fluß, der bis zur Deichkrone mit Wasser gefüllt war, so daß die Reisenden mit Fähren übergesetzt wurden. Diesen Fluß nun überquerte er mit seinen Füßen. Der Fluß er-

214 Vgl. LThK 6 (1997) 864 s. v.

215 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 95–97; Reitzenstein, *Wundererzählungen* 125.

216 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 31, p. 389,1-5: ὡς γὰρ ὁ συμπαραπορευόμενος αὐτῷ ἀδελφὸς διηγήσατο, ὅτι περὶ τῆς νυκτὸς πανσελήνου οὐσῆς εἶδον αὐτὸν φησίν, ὡς ἐξέτεινεν τὰς ὀσίας χεῖρας ἑαυτοῦ εἰς προσευχὴν, κουφισθέντα ὡσεὶ πῆχυν ἓνα καὶ ἐν τῷ ἀέρι κρεμάμενον, εὐθύς τε καὶ τὴν ἀντικρὺ ὀρμωμένην φλόγα εἰς ἀφανισμόν χωρήσασαν παντελεῖ.

217 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 8, p. 87: Μετὰ τοῦτο παραλαμβάνει ὁ μέγας ἐκεῖνος ποιμὴν Παῦλος τὸν πατέρα ἡμῶν Πέτρον ὡς μαθητὴν ἀναντίλογον καὶ πρὸς τὰ Ἱεροσόλυμα ἐξώρμησε βλέψαι καὶ κατασπᾶσθαι τοὺς ἐκεῖσε ἁγίους καὶ σεβασμίους τόπους ἐπιποθῶν. Πορευομένων δὲ τῶν δύο κατὰ πάροδον καὶ τὸν ἄλυν ποταμὸν καταλαβόντων, εὗρον αὐτὸν ὕδατων πεπληρωμένον καὶ πολλὸν ὄχλον παροδιτῶν ἔνθεν καὶ ἔνθεν παρὰ τὰς ὄχθας καθημένον τοῦ ποταμοῦ καὶ τὴν ἐλάττωσιν τοῦ ὕδατος προσμένοντα· αὐτοὶ δὲ οἱ ὄσιοι, ὡς τὸ κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἀπαράτρεπτον ἔχοντες, τοῖς ὕδασι τοῦ ποταμοῦ πιστῶς ἐπέβησαν ὡσπερ διὰ ξηρᾶς καὶ τῆ χέρσῳ ἀπεκατεστάθησαν.

218 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 36, p. 638B-C.

schien nun ganz flach und hatte sich für den Seligen von einem undurchquerbaren in einen leicht durchquerbaren verwandelt.“

Auch die Darstellung der Vita des Ioannikios bietet einen Wasserwandel. Nach der jüngeren Version hatte sich der Heilige nach dem Weg erkundigt, war aber vor einem Fluß gewarnt worden, den man wegen abwechselndem Schneegestöber und Überschwemmungen kaum durchqueren könne, schon gar nicht nachts. Was tut aber Ioannikios²¹⁹? „Der Heilige aber erhob sich nachts, ging seinen Weg, kam an jenen Fluß und durchquerte ihn, während er zum Herrn betete, bis zum anderen Ufer, ohne naß zu werden.“

In der Darstellung der Vita des Eustratios (BHG 645) kann der Heilige einen schweren Felsblock ganz allein anheben, den zuvor 30 Mann nicht von der Stelle bewegen konnten²²⁰: „Das so geartete Wunder aber bewirkte der ganz Heilige in seinem Kloster: Er hatte nun eine Steinplatte gesehen, die sich auf Klosterbesitz befand, und befahl den Brüdern des Klosters, diese auszugraben. Diese mühten sich viele Stunden lang, sie waren etwa 30 an der Zahl, und gaben die Arbeit dann auf. Nachdem sie nun dem Heiligen darüber Meldung erstattet hatten, kam dieser sogleich zu der Stelle und ergriff das Seil mit den eigenen Händen. Er sprach das übliche Gebet, und ganz leicht wurde der Stein über eine Winde emporgehoben und zum Kloster gebracht. Jetzt ist er im Mittelhof und erinnert diejenigen, die ihn mit ihren Augen betrachten, an das Wunder.“²²¹

Relativ ähnlich ist die Darstellung der Überwindung der Schwerkraft in der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67)²²²: „Aber im folgenden ist auch der

219 Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 11, p. 343B: Ὁ δὲ νυκτὸς ἀναστὰς καὶ τὴν ὁδὸν αὐτοῦ ἀνύων, τὸν ποταμὸν ἐκεῖνον καταλαμβάνει καὶ τῷ Κυρίῳ εὐξάμενος διῆλθεν εἰς τὸ πέραν ἀβρόχως. Vgl. dasselbe Wunder in der älteren Version: Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 42, p. 408C – 409A.

220 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 20, p. 381,27-382,3: Τὸ τοιοῦτον δὲ θαῦμα καὶ ἐν τῇ ἑαυτοῦ μονῇ ὁ πανόσιος εἰργάσατο: πλάκα γὰρ ἐν τοῖς διαφέρουσιν αὐτῷ τόποις ὑπάρχουσαν ἑωρακῶς, ταύτην ἐκοπᾶσαι τοῖς τῆς μονῆς ἀδελφοῖς παρεκελεύσατο· οἱ δὲ μέχρις ὥρων πλείστων κεκμηκότες, ὥστε τριάκοντα ὄντες τὸν ἀριθμὸν, ἀπέειπον τοῦ ἔργου. Μηνύσει οὖν χρησάμενοι πρὸς τὸν ὄσιον εὐθὺς ἐκεῖνος εἰς τὸν τόπον παρεγένετο, καὶ τοῦ σχοινοῦ δραξάμενος οἰκείαις χερσὶν τὸν κατὰ συνήθειαν στίχον ἐφθέγγετο, καὶ εὐκόλως ὁ λίθος ἀνασπασθεὶς διὰ μαγγάνου πρὸς τὴν μονὴν διεκομίσθη, καὶ νῦν ἐστὶν ἐν τῷ μεσαύλῳ θαύματος τοῖς τῶν ὁρώντων αὐτὸν ἐμπιπλῶν ὀφθαλμοῖς.

221 Weiteres Beispiel: Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 78 und 89, p. 237f. und 251–253 (entfernt Holzbalken aus Fluß).

222 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 36,1-9, p. 124: Ἄλλ' ἀκόλουθόν ἐστι πάντως διαμνημονεῦσαι τῷ λόγῳ καὶ τὰ κατὰ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ θεοῦ ναοῦ τερατουργηθέντα. Ἄρτι γὰρ τοῦ θεμελίου ὀρυσσομένου καὶ ἐπὶ πολὺ τοῦ βάθους προήκοντος, λίθος μέγιστος προσαπήντα καὶ ἀκατέργαστος. Τῶν Ἡρακλείων ἄθλων εἶπεν ἂν τις εἶναι τὴν τούτου μετάθεσιν. Ὅς καὶ ὑπὸ πλήθους ἀπείρου καὶ δυσαρτιμῆτου ὠθούμενος, καθάπαξ ἀκίνητος ἔμενεν, ἐπιβολῇ δὲ μόνῃ καὶ ἀφῆ χειρὸς τοῦ ὄσιου πτεροῦ κουφότερος ἐδείκνυτο καὶ ῥᾶστα τῶν θεμελίων ἐξήγγετο.

Wunder beim Bau der heiligen Kirche in der Rede Erwähnung zu tun. Nachdem nämlich gerade das Fundament ausgehoben worden und man in eine beträchtliche Tiefe vorgedrungen war, traf man auf einen sehr großen Stein, der nicht von der Stelle zu bewegen war. Man könnte die Versetzung des Steins mit den Taten des Herakles vergleichen. Auch wenn er von einer riesigen Menge und unzähligen Leuten geschoben wurde, blieb der Stein ganz und gar unbeweglich. Erst bei dem Versuch und der Berührung von der Hand des Heiligen zeigte sich der Stein leichter als eine Feder und ließ sich leicht aus dem Fundament entfernen.²²³

H. Raum und Zeit

Daß der Heilige in der Lage ist, Raum und Zeit zu überwinden²²⁴, indem er sich quasi beliebig in diesen Dimensionen bewegt, ist oben bereits mehrfach angesprochen worden. Einige Beispiele sollen das Bild abrunden:

Eine interessante Variation dieses Topos findet sich in der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711). Hier bewegt sich der Heilige nicht nach eigenem Willen frei durch Zeit und Raum, sondern er hat in tiefer Versenkung (Theoria) das Zeitgefühl völlig verloren; er existiert gleichsam losgelöst von der Zeit. Gregorios hatte einen Diener ausgesandt, der seinen leiblichen Bruder zu ihm holen sollte²²⁵: „Als aber der zu seinem Bruder Gesandte wiederkehrte und dem Heiligen seine Ankunft durch Lärmen kundtat, erwachte der, als sei er durch eine Ohnmacht bewußtlos gewesen, und nahm das Geräusch wie von ferne wahr. Und als er seiner ansichtig wurde, sagte er: ‘Du hast dich aber beeilt, Bruder!’ Als jener jedoch antwortete: ‘Nach langem Ausbleiben bin ich zurück, Vater; denn da ich das Verlangte nicht erreicht, sondern nur erfahren habe, an welchem Ort er sich dem Vernehmen nach aufhält, bin ich allein gekommen’, da fiel ihm der Heilige ins Wort: ‘Wieviel Zeit ist denn vergangen, seitdem du von mir auf den Weg geschickt wurdest? Und an welchem Tag bist du von mir weggegangen?’ Er aber antwortete: ‘Am Montag, und nun ist schon der Donnerstag derselben Woche gekommen’. Da befahl den Heiligen Ehrfurcht vor dem staunenswerten Ereignis.“

223 Weitere Beispiele: Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 29, p. 106 (Levitation); Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 62–63, p. 528B–C (wandelt über die Wasser des Jordan); Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 42, p. 408C – 409A; vgl. auch Dobschütz, Methodios 100 Anm. 6.

224 Vgl. Bieler, Theios aner I, 94f.; Kazhdan, Miracle Workers 75.

225 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 13, p. 76. – Übers. von M. Chronz.

Den Raum überwindet der Heilige etwa, wenn er Dinge schaut, die sich an weit entfernten Orten befinden oder zutragen²²⁶. Ein Beispiel dafür findet sich etwa in der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z)²²⁷: Der Abt eines Klosters kam zu Theophanes und berichtete diesem von einer Kuh, die gerade ein Kälbchen geboren hatte, aber niemanden an sich und das Kälbchen heranlasse. Das Kälbchen mußte aber versorgt werden. Daraufhin fragte Theophanes, wo sich die Kuh befände, und beobachtete die Kuh aus der Ferne (er sah sie sozusagen vor seinem geistigen Auge: μήκοθεν καθορῶν αὐτήν). Er gab dann Anweisungen, wie den Tieren geholfen werden könne.

Laut der Vita des Nikon „Metanoete“ (BHG 1366–67) soll sich einst folgende „Überwindung des Raumes“ durch den Heiligen zugetragen haben: Nikon hielt sich gerade in Theben auf und wollte in Richtung Peloponnes weiterreisen. In Theben traf er einen Mann aus Lakonien, der zu Pferde nach Korinth unterwegs war. Der Heilige bat den Mann, seinen Mantel mitzunehmen. Dieser erklärte sich einverstanden und ritt, so schnell es ging, nach Korinth. Als er dort ankam, überlegte er, wem er nun den Mantel des Nikon anvertrauen könne, da er doch weiterzureisen beabsichtigte, und der Heilige wohl noch einige Zeit brauchen würde, ehe er zu Fuß Korinth erreicht haben würde. Da sah er plötzlich und unerwartet den Heiligen bei der Kirche unseres Heilands und Erlösers Jesus Christus in Korinth stehen und in gewohnter Weise predigen. Der Lakonier ging nun zu Nikon²²⁸: „Als sich der Lakonier ihm genähert hatte, fragte er, überwältigt von dem Wunder, wie denn nun dieser (sc. Nikon) in kurzer Zeit zu Fuß den Weg zurücklegen konnte, wo er selbst, obwohl er zu Pferde gewesen war und den Weg in großer Eile zurückgelegt hatte, kaum in der Lage war, Korinth nach einer ganzen Nacht in der Morgendämmerung zu erreichen. Der Heilige aber lächelte milde und sagte: ‘Glaub’ mir, mein Sohn, gestern in der neunten Stunde traf ich hier ein.’ Dies bestätigten die Einwohner von Korinth, die deutlich gesehen hatten, wie er am Vortag angekommen war. Und der Lakonier war nun über die Maßen erstaunt und erzählte die Sache vielen Leuten.“ Nikon hatte die Strecke von Theben nach Korinth sozusagen in einem einzigen Moment zurückgelegt und damit den Raum überwunden²²⁹.

226 S. dazu auch noch unten § 6. „Prophezeiungen und Visionen“: B. „Visionen“, S. 290–297.

227 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 37, p. 24,1-6.

228 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 28, p. 102, hier 102,21-30: Οὐδὲ καὶ πλησίον ὁ Λάκων γενόμενος ἐπινθάνετο, νικώμενος ὑπὸ τοῦ θαύματος, πῶς ἄρα οὗτος ἐν ἀκαρεῖ πεζῇ τὴν πορείαν ἀνύων παρεγένετο, αὐτὸς ἔφιππος ὦν καὶ ἀπνευστὶ τὴν ὁδὸν βαδίζων, μόλις ἴσχυσε διὰ πάσης τῆς νυκτὸς Κορίνθῳ δὴ ἀφικέσθαι ἐπιφωσκούσης τῆς ὑστεραίας. Ὁ δὲ ἅγιος, μικρὸν ὑπομειδιάσας, “Πίστευσον,” εἶπεν, “ὦ τέκνον, τῇ προτεραίᾳ περὶ ὧραν ἐνάτην ἐνταῦθα παραγέγονα.” Ἐμαρτύρουν δὲ τοῦτο καὶ οἱ Κόρινθοι οἰκοῦντες, ὅσοι δηλονότι τῇ προτεραίᾳ τοῦτον εἶδον παραγενόμενον. Καὶ ὁ Λάκων ὑπερεκπληττόμενος πρὸς πολλοὺς ἦν τὸ πρᾶγμα διηγούμενος.

I. Tiere

In recht vielfältiger Weise kann der Heilige Macht über Tiere ausüben²³⁰. Er kann Tiere vertreiben oder abwehren, besänftigen, heilen oder erretten und anderes mehr.

In der Darstellung der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) befreit der Heilige arme Bauern bei Seleukeia in Isaurien von einer Heuschreckenplage. Ein großer Heuschreckenschwarm hatte sich auf der Ernte niedergelassen, drohte diese zu vernichten und die Bauern damit dem Hunger auszuliefern²³¹: „Der Heilige aber zeigte Mitgefühl (Mitgefühl nämlich war seit seiner Jugend seine Natur) und entrichtete unverzüglich aus mitleidvoller Seele die Gebete für jene armen Menschen. Er hatte seine zwölfmaligen Kniefälle noch nicht beendet, da wandte sich das göttliche Erbarmen den Unglücklichen zu, und der gewaltige Heuschreckenschwarm erhob sich sogleich von dem Flecken und folgte dem eigenen General (es gibt nämlich, sagt man, auch bei den Heuschrecken einen Anführer). Er wich zurück vor den göttlichen Befehlen, flog davon und wurde vertrieben aus den gesamten dortigen Landen, er machte das Korn nicht im geringsten zuschanden, sondern blieb wie für sich selbst, damit die Fürsprache des wunderbaren Konstantin bei Gott auch den Bauern klar erschiene.“

Im Zuge der bereits oben besprochenen Bändigung des Hochwassers des Halys²³² wird in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) auch die Vertreibung von schädlichen Tieren (wohl vor allem kleinen Nagern, Ratten und Mäusen²³³), die die dortige Bevölkerung belästigt hatten, durch Petros und seinen geistlichen Vater Paulos dargestellt²³⁴: „Eine Menge von unreinen Tieren stürzte sich in jener Gegend auf Pflanzen und Gewächse und jedwede Art von Vegetation, über die sie in schädlicher Weise herfielen und alles auffraßen. Nachdem die

229 Weiteres Beispiel: Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 64, p. 529E – 530A (Raum).

230 Vgl. Bieler, *Theios aner* I, 108–111; Angenendt, *Heilige* 53f.; Scheibelreiter, *Gegner* 74.

231 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 39, p. 639B-C: Ὁ δὲ πρὸς συμπάθειαν ὀρμηθεὶς (καὶ γὰρ φύσις αὐτῷ ἐκ νέου τὸ συμπαθὲς) οἰκτίρμονι ψυχῇ τὰς ὑπὲρ τῶν πενήτων ἐκείνων ἀμελλητὶ ἐποιεῖτο εὐχάς· οὐπῶ δὲ φθάσας δωδεκάκις κλίνει τὸ γόνυ, τὸ θεῖον ἐπικάμπτει πρὸς τῶν δυστυχοῦντων τὸν ἔλεον καὶ ὁ τῶν ἀκρίδων ἀμύθητος ἔσμος παραχρῆμα ἀπανίσταται τοῦ χωρίου καὶ τῷ οικείῳ ἐπόμενος στρατηγῷ (ἐστὶ γὰρ φασὶ καὶ ἐν ἀκρίσιν ἡγεμῶν) εἴκων τοῖς θεοῖς κελεύσμασιν ἐξέπητη καὶ τῶν ἐκεῖσε πάντων χωρίων ἡλαύνετο, μηδ' ὅπως οὖν τοὺς καρποὺς λυμηνάμενος, ἀλλ' ὥσπερ ἐπ' αὐτῷ μόνῳ παραγενόμενος, ἵνα τοῦ θαυμασίου Κωνσταντίνου ἢ πρὸς Θεὸν παρηρσία δῆλη καὶ τοῖς ἀγρόταις ἀναφανῇ. Vgl. dazu L. Rydén, in: *The Sweet Land of Cyprus. Papers Given at the Twenty-Fifth Jubilee Spring Symposium of Byzantine Studies, Birmingham, March 1991*, ed. by A. A. M. Bryer – G. S. Georghallides, Nicosia 1993, 194f. – Das Motiv ließe sich auch unter „Errettung aus Gefahren: Hungersnot“ subsumieren.

232 S. dazu oben S. 277.

233 Vgl. V. Laurent, in: *Vita Petri Atroënsis* (BHG 2364) 87 Anm. 4.

Heiligen gebetet hatten, nahm nun der Fluß sogleich den größten Teil seiner reißenden Strömung zurück und gewährte denen, die es gewünscht hatten, eine ungehinderte Durchquerung, die Menge der unreinen Tiere aber verschwand zur selben Stunde von diesem Ort.“

In den beiden Beispielen schützte also der Heilige die Menschen vor dem Schaden durch Tiere, indem er diese vertrieb. In dem folgenden Beispiel aus der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) schützt der Heilige ebenfalls vor Schaden durch Schlangen, indem er die Wirkung ihres Giftes aufhebt. Die Überschneidung mit einem Heilungswunder ist hier offensichtlich²³⁵: „Ein anderer Mönch namens Petros beschloß aus Verlangen nach der Beschaulichkeit des Heiligen, in dessen Nähe eine Zelle zu bauen. Als er gerade ans Werk gegangen war, kamen aus einem Stein zwei Ottern hervor. Die eine hängte sich an seine rechte Hand, die andere aber biß sich in seinen linken Fuß und preßte ihn fest. Eilenden Laufs stürzte er da zum Heiligen und zeigte ihm die furchtbaren Bestien. Der aber, von der ihm eigenen Demut getrieben und unfähig, etwas um der Schaustellung willen zu tun, sagte zu Petros: ‘Mach’ dich auf und geh’ zum Schrein des heiligen David!’ – der war nämlich nicht weit – ‘Er soll sich, so Gott will, deiner annehmen’. Er aber antwortete, vom Biß der Bestien sehr verwundet: ‘Vater, ich werde nicht auf dein heilkräftiges Gebet verzichten und auch nicht dorthin gehen. Hab’ also Mitleid mit mir und entreiß mich dem furchtbaren und sicheren Tod, der mich bedrängt!’ Da sprach er eine Beschwörung gegen den doppelten Biß der Ottern und befreite den Mann so von diesem Schaden.“

Gewöhnlich werden wilde Tiere in Gegenwart des Heiligen zahm²³⁶. So wird etwa in der Darstellung der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) von einem Mann, der den Heiligen häufig besuchte, folgendes bezeugt²³⁷: „Er (sc. der Pilger) hatte nämlich oft gesehen, wenn er ihn (sc. Ioannikios) besucht hatte, wie wilde Tiere sich ihm unterwarfen und aus seinen Händen fraßen.“

In der Darstellung beider Versionen der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros und BHG 935; Sabas) zähmt der Heilige in Gegenwart zweier Besucher einen Bären²³⁸: „Und beide machten sich auf und gingen zu dem Heiligen, und

234 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 8, p. 87–89: πλήθος γὰρ μυσαρῶν ἐπισκῆψαν ἐν ἐκείνοις τοῖς τόποις κατὰ βοτανῶν καὶ φυτῶν καὶ παντοδαπῶν λυμαντικῶς ἐπερχόμενον τὰ πάντα κατήσθην. Εὐξαμένων δὲ τῶν ὄσιων, ὁ μὲν ποταμὸς εὐθὺς τὴν ἑαυτοῦ πλείστην συστειλας ῥύμην δέδωκε τοῖς χρήζουσιν διάβασις ἀνευχλήτων, τὸ δὲ πλήθος τῶν μυσαρῶν ἐκ τοῦ αὐτῶν τόπου αὐθωρὸν ἠφανίσθη.

235 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 55,1–12, p. 118. – Übers. von M. Chronz.

236 Vgl. dazu Kazhdan, *Miracle Workers* 75f.; Moravcsik, *Sagen* 100f.

237 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 51, p. 414A: Τεθέατο γὰρ πολλάκις ἀπίων θήρας ἀγρίου ὑποτεταγμένους αὐτῷ καὶ ταῖς χερσὶν αὐτοῦ ἐκτρεφομένους.

nachdem sie ihn gesehen und seinen Segen empfangen hatten, forderte er sie auf, zusammen mit ihm zu speisen. Und während sie speisten, siehe, da kam ein sehr großer Bär und wollte sich neben den Gästen ausstrecken. Sie waren nun sehr erschrocken und schrien mit lauter Stimme: 'Hilf uns, Heiliger Gottes!' Dieser lächelte sanft. 'Fürchtet euch nicht', sagte er zu ihnen, 'sondern liebt die berichteten Zeichen, da sie glaubwürdig sind, und glaubt und leugnet sie nicht in irgendeiner Weise als ganz und gar ungläubwürdig!' Dann forderte er sie auf, das Tier mit den eigenen Händen zu füttern. Sie waren aber erstarrt vor Furcht und blieben regungslos. Der Heilige aber sprach zu dem Tier: 'Da diese unschlüssig sind, was dich angeht, geh' eine Zeitlang fort und kehre danach wieder zurück!' Und als die Menschen wieder zu sich gekommen waren, fielen sie dem Heiligen zu Füßen. Nachdem er für sie gebetet und sie gesegnet hatte, ließ er sie in Frieden ziehen."

Eine ähnliche Wirkung übte nach der Darstellung seiner Vita Antonios der Jüngere (BHG 142) auf Fuchs und Spatz aus²³⁹: „Es gewährte nun diesem der Herr und Gott eine Gnade zu seinem Trost: Und es kam ein Fuchs, setzte sich vor seine Füße und nahm ruhig und gelassen Futter von ihm entgegen. In gleicher Weise setzte sich auch ein fliegender Spatz nieder auf seine Hände, verzehrte ein Samenkorn und flog wieder davon.“

Weil der Heilige eben Macht über die Tiere hat, kann er sie auch mit zusätzlichen Kräften versehen, sie von Krankheiten heilen oder vor dem Tode erretten. In der Vita des Eustratios (BHG 645) wird folgendes Wunder berichtet, in dessen Verlauf der Heilige ein Gespann von siebzig Ochsen mit neuen Kräften versieht²⁴⁰: Ein Freund des engelgleichen Eustratios hatte ein Proasteion in der Nähe des Agauronklosters erworben. Dort führte er nun Bauarbeiten durch. Zu diesem Zweck wollte er einen großen Holzbalken aus der Gegend von tu Katabolu auf sein Grundstück schaffen. Er spannte siebzig Ochsen an, die den Balken zunächst nach Kräften zogen, mitten auf dem Weg aber – durch die Einmischung des Teufels – plötzlich stehenblieben und nicht mehr weiter konnten. Sieben Tage lang versuchte er vergeblich, die Ochsen zum Weitergehen zu bewegen. Schließlich bat er Eustratios um Hilfe, der ihn mit seinen Gebeten gegen den Satan rüsten sollte. Eustratios kam zu dem Ort, machte das Zeichen des

238 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 51, p. 414A-B; vgl. auch Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 39, p. 366C–367B.

239 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 35, p. 212,17-21: Παρέσχεν δὲ αὐτῷ κύριος ὁ Θεὸς χάριν εἰς παραμυθίαν αὐτοῦ καὶ ἤρχετο ἀλώπηξ καὶ ἐκαθέζετο παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, ἡμέρως καὶ προσηνῶς βρώσιν παρ' αὐτοῦ λαμβάνουσα· ὡσαύτως δὲ καὶ στρουθίον ἰπτάμενον ἐφίζανεν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ, ὅπερ δὴ καρῶν διαιτῶν ὑφίει ἑαυτῷ ἀπελθεῖν.

240 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 19, p. 381,10-24.

würdigen und lebensspendenden Kreuzes, und sogleich setzten sich die Ochsen wieder in Bewegung und schleppten den Balken bis ans Ziel.

In der Darstellung der Vita des Theophanes Homologetes (BHG 1787z) werden eine Kuh und ihr Kalb durch die Anordnungen des Heiligen vor größerem Schaden bewahrt²⁴¹: Der Abt eines Klosters in der Gegend von Kyzikos kam zu Theophanes und berichtete diesem von einer Kuh, die gerade ein Kälbchen geboren habe, aber niemanden an sich und das Kälbchen heranlasse. Dies beunruhigte den Abt, denn das Kälbchen mußte versorgt werden. Daraufhin fragte Theophanes, wo sich die Kuh befände, und beobachtete die Tiere aus der Ferne (sah sie vor seinem geistigen Auge). Dann beauftragte er einen seiner Schüler damit, die Kuh zu vertreiben und das Kälbchen zu ihm zu bringen, was dieser auch sofort ausführte. Dadurch konnte das Kalb versorgt und gerettet werden.

In der Darstellung der Vita des Stephanos Sabaites (BHG 1670) rettet dieser eine Hirschkuh vor arabischen Jägern²⁴²: „Ein anderer frommer Mönch erzählte mir das folgende: 'Einstmals, als der heilige Mönch in der Wüste wandelte, jagten arabische Jäger in jenem Teil der Wüste, wo er sich damals aufhielt, eine Hirschkuh. Als diese, gehetzt von den Jägern, ermattete und müde wurde, rettete sie sich an den Busen des heiligen Mönchs, küßte wie ein verständiges Geschöpf seine Fußspuren und flehte ihn an, sie vor den Stricken der Jäger zu retten. Der äußerst mitfühlende Mönch sprach die Jäger mit Namen an und bat sie: 'Gebt sie mir, o Jäger, weil sie zu mir geflohen ist und meine Hilfe erbeten hat im Hinblick auf euch!' Als diese die Hindin sahen, wie sie bei dem Mönch stand und ihren Kopf auf seine Brust gelegt hatte, waren sie ganz und gar überwältigt. Nachdem sie sie dem Mönch überlassen hatten, zogen sie von dannen und lobten den Glauben der Christen.'“²⁴³

241 Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 37, p. 24,1-6.

242 Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 98, p. 543D-E: "Ἄλλος δέ τις εὐλαβῆς μοναχὸς διηγησάτο μοι λέγων· ὅτι ποτέ, τοῦ ὁσίου γέροντος τὴν ἔρημον περιπολοῦντος, Ἄραβες ἐφιβόλοι (fortasse: εὐθύβολοι, s. aber LBG s. v. ἐφίβολος) ἄνδρες κατ' ἐκείνην τὴν ἔρημον, ὅπου τότε διέτριβεν, ἐδίωκον ἔλαφον· ἥτις ἀτουήσασα καὶ ἀποκαμοῦσα ἀπὸ τῶν θηρευτῶν διωκομένη, τοῖς κόλποις τοῦ ἁγίου γέροντος προσέφυγεν, οἷά τις λογικὴ τὰ ἴχνη αὐτοῦ καταφιλοῦσά τε καὶ ἐκλιπαροῦσα τῶν τῶν θηρευτῶν ἐλευθερώσαι δεσμῶν. Πρὸς οὓς ὁ συμπαθέστατος γέρων ὀνομαστὶ ἔφη παρακαλῶν· Χαρίσασθέ μοι ταύτην, ὦ θηρευταί, ἐπειδὴ μοι προσέφυγε, καὶ τῆς ἐμῆς ἐδεήθη πρὸς ὑμᾶς συνεργίας. Οἱ δὲ τὴν ἔλαφον θεασάμενοι τῷ γέροντι παρισταμένην, καὶ τὴν ἑαυτῆς κεφαλὴν τοῖς κόλποις αὐτοῦ ἐντεθηκῆσαν, πάνυ κατεπλάγησαν, καὶ αὐτὴν τῷ γέροντι χαρισάμενοι ὑπέστρεψαν, τὴν τῶν Χριστιανῶν πίστιν ἐπαινεύσαντες.

§ 7. Prophezeiungen und Visionen

Eine besondere Form der Wunder sind Prophezeiungen und Visionen²⁴⁴. Prophezeiungen gaben die Propheten des AT ab, und auch Jesus äußerte verschiedentlich Voraussagen über die Zukunft²⁴⁵. Die Fähigkeit zur Voraussage des Künftigen ist folglich auch ein gängiger Bestandteil der Darstellung des Heiligen²⁴⁶. Davon zu unterscheiden sind Visionen: Der Heilige sieht vor seinem geistigen Auge Ereignisse, die sich an einem anderen Ort oder in der Vergangenheit abspielen oder abgespielt haben. Prophezeiungen und Visionen verdeutlichen gewissermaßen die geistige Überwindung von Raum und Zeit durch den Heiligen: Der Geist des Heiligen kann sich in die Vergangenheit und Zukunft oder an beliebige Orte begeben und dort Eindrücke aufnehmen, während sein Körper im Hier und Jetzt verhaftet bleibt²⁴⁷.

Die Tatsache, daß Prophezeiungen und Visionen neben den übrigen Wundern ein markantes Zeichen der Heiligkeit darstellen, kommt in einer Bemerkung des Verfassers der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) deutlich zum Ausdruck²⁴⁸: „Nicht nur wegen seiner wunderbaren Werke (sc. Wunder) war der wackere Mann Gottes bewundert worden, sondern auch wegen der Enthüllung der verborgenen Dinge, mehr aber noch wegen der Voraussage der künftigen Dinge, durch die die Gnade des göttlichen Geistes zu denen kommt, die ihrer würdig sind, und bei ihnen verweilt, wie man weiß.“

243 Weitere Beispiele: Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 13, p. 390B-C (errettet Ziegenbock), vgl. auch Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas) cap. 14, p. 345A; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 62, p. 426C (verjagt Hunde); Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 12, p. 414–416 (zähmt und vertreibt Wildschweine); cap. 24, p. 428 (Raubtiere und Kriechtiere); Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581) cap. 47, 867A (zähmt und vertreibt einen Bären); Vita Basilii iun. (BHG 263) cap. 6, p. 21B (zähmt Löwen = Löwengrube: Dan 6); cap. 7, p. 21C (Delphine retten Basileios); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 22, p. 516 (zähmt vier Löwen); cap. 25, p. 517 (zähmt Bär); cap. 55, p. 526E – 527A (Skorpione); cap. 64, p. 529E – 530A (Bär); cap. 77, p. 533B-D (Ziegen).

244 Vgl. Reitzenstein, Wundererzählungen 9 Anm. 4.

245 Vgl. e. g. Lk 21. 20–24: Prophezeiung der Zerstörung Jerusalems.

246 Vgl. D. E. Aune, Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids, Mich., 1983; vgl. auch Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike, hrsg. von K. Brodersen, Münster et. al. 2001 (Antike Kultur und Geschichte 2); vgl. auch Bieler, Theios aner I, 87–94; Anderson, Saint 60–64; Scharff, Kämpfe 45f.; vgl. auch 1 Kor 14. 1–40.

247 Vgl. dazu auch Kazhdan, Miracle Workers 75.

248 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 37, p. 638E: οὕτως οὐ μόνον ἐν παραδόξοις ἔργοις τεθαυμάστωται ὁ γενναῖος οὗτος ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ τῶν κεκρυμμένων ἀνακαλύψει, μᾶλλον δὲ τῶν ἐσομένων προαγορεύσει, δι' ὧν ἡ τοῦ θείου πνεύματος χάρις ἐπιφοιτᾷ καὶ ἐγκατοικεῖν τοῖς ἀξίοις γινώσκεται.

A. Prophezeiungen

Obwohl auch sie echte Prophezeiungen darstellen, werden die sehr häufigen Prophezeiungen des eigenen Todes durch den Heiligen an anderer Stelle behandelt²⁴⁹. Aufgeführt werden hier aber die Prophezeiungen des Todes anderer Menschen²⁵⁰:

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) finden sich zahlreiche, teils offene, teils versteckte oder zweideutig formulierte Todesprophezeiungen. So prophezeit etwa Gregorios einem Styliten das baldige Lebensende²⁵¹: „Einem Mönch aber, der seinen Leib in eine Säule in der Nähe des sieggekrönten Menas eingeschlossen hatte²⁵², sagte er den bevorstehenden Tod durch eine Botschaft voraus: ‘Verweile dich nicht bei deiner Handarbeit, denn nach kurzer Zeit wirst du einen fremden Weg durchlaufen’. Und das Wort wurde Wirklichkeit: Denn sogleich war der Säulensteher entschlafen.“

Auch einem Abt sagte Gregorios den baldigen Tod voraus und läßt diese Prophezeiung durch den Mönch und Priester Theodulos dem Abt überbringen²⁵³: „Einem anderen, einem Priester namens Theodulos, der zu ihm kam und ihn um seinen Segen bat, sagte der Heilige: ‘Geh’, Bruder, und verkünde deinem Abt: ‘Schaufele dein Grab und lege statt der Platte ein Leichentuch darauf.’ Als der das gehört hatte, kehrte er zurück. Und nach kurzer Zeit fand auch jener sein Ende.“

Doch nicht nur Geistlichen, sondern auch Weltlichen wird der Tod von Gregorios vorausgesagt²⁵⁴: „Ein Weltlicher (κοσμικός τις), der mit dem Heiligen in

249 Nämlich im Kap. 15: „Tod“, § 2. „Wissen um den nahen Tod“, da die Todesprophezeiung ein Bestandteil der „Todesszene“ der Heiligenvita ist. S. unten S. 320–322.

250 Vgl. 2 Kön 1.

251 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 43, p. 104: Μοναχῷ δέ τιμ στύλῳ τὸ σῶμα περιγράψαντι πλησίον τοῦ ἀθλοφόρου Μηνᾶ τὴν τοῦ θανάτου ἐπιστάσιαν διὰ μηνύματος προεῖπε „Μὴ μελήσῃς“ λέγων „εἰς τὸ ἐργόχειρόν σου· μέλλεις γὰρ οὐ μετ’ οὐ πολὺ τρίβον διανύειν ξένην.“ Καὶ ὁ λόγος ἔργον ἐγένετο· ὅσον γὰρ οὐπω καὶ ὁ στυλίτης κεκοίμητο. – Übers. von M. Chronz.

252 Gemeint ist ein Stylit, der sich in der Nähe der Menaskirche auf eine Säule zurückgezogen hatte.

253 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 44, p. 106: ‘Ἐτέρῳ δὲ πρεσβυτέρῳ Θεοδούλῳ τοῦνομα πρὸς αὐτὸν ἀφικνουμένῳ καὶ εὐχῆς ἐπιδομένῳ φησὶν ὁ ὅσιος „Πορεύου, ἀδελφέ, καὶ ἀνάγγελον τῷ ἀββᾷ σου „Ἀνοιξόν, λέγων, τὸν τάφον σου καὶ ἀντὶ πλακὸς σινδόνα ἐπίβαλε.“ Ὁ δὲ τούτων ἀκούσας ὑπέστρεψε. Καὶ μικρὸν οὐπω καὶ αὐτὸς ἐτελεύτα. Text hier nach der Edition Makris. Der Wortlaut ist an dieser Stelle nicht ganz eindeutig; cf. aber auch die Variante im kritischen Apparat der Edition Makris, die es wahrscheinlicher macht, daß hier der Abt und nur der Abt gemeint ist. – Übers. von M. Chronz.

254 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 58, p. 122.

Freundschaft verbunden war, kam zu ihm, um eine Segensgabe zu bringen und selbst den Segen zu erbitten. Zu ihm sagte er: 'Bruder, mach' dich bereit. Denn der Zeitpunkt deiner Auflösung steht bevor'. Der aber gehorchte dem Wort, als käme es von einem Engel Gottes, verteilte in großer Eile sein Vermögen an die Armen, ließ sich dann das Haar scheren und gelangte, mit dem Mönchsgewand bekleidet, in frommem Lebenswandel zum jenseitigen Los.“

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) wird eine Prophezeiung des Todes folgendermaßen dargestellt²⁵⁵: „Ein Mann, ein Jünger des Seligen (sc. Konstantinos), der die kreisrunde Tonsur des göttlichen Klerus hatte, litt unter einer Krankheit. Als nun der Heilige ihm einen Besuch abstattete, bat er darum, daß dieser für das Ende der Krankheit bete. Der Heilige nun schenkte ihm zum einen das Gebet, fragte ihn zugleich aber auch, ob er es vorziehen würde, lebendig die Welt zu genießen oder im Tod bei Christus zu sein. Dieser antwortete: 'Wenn ich bei Christus sein werde (sagte er), würde ich es vorziehen zu sterben als zu leben.' Der Heilige erwiderte ihm: 'Im Namen des Herrn (sagte er), mach' dich auf zu dem, den du liebst! Das Maul des Teufels nämlich ist durch dich verschlossen worden und ungehindert wirst du ins Himmelreich gehen.' Und bei diesen Worten machte er das Zeichen des Kreuzes über dem Mann. Nicht viel Zeit verging im Anschluß, und der Kranke machte sich auf zu Gott.“

In der Darstellung der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) ist der Heilige zusammen mit einem ortskundigen Bauern, der ihm als Führer dient, unterwegs. Der Bauer hört aus irgendeinem Grunde nicht auf zu wehklagen, bis Nikon folgendes zu ihm sagt²⁵⁶: „Wie es scheint, mein Sohn, bist du wegen des Sohnes, der vor drei Tagen gestorben ist, im Innersten so bedrückt und traurig gestimmt. Aber wenn auch der Sohn von einer Krankheit dahingerafft wurde, so wird seine Mutter, obwohl bei bester Gesundheit, nach neun Tagen plötzlich von uns gehen, da die göttliche Vorsehung dies mit sich bringt und herbeiführt. Aber geh' nun, mein Sohn, und trage all das tapfer, was mit Gottes Willen geschieht. Denn solche Dinge bringen denen Siegeskränze, die sie erdulden.“

255 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 66, p. 647E-F: ἀνὴρ τις τῶν τῷ μακαρίῳ γνωρίμων, ὃς δὴ καὶ κλῆρον εἶχε τὸν θεῖον τὸ περιτροχα κείρεσθαι· ἀλλ' οὗτος μὲν ἀρρωστίᾳ συνείχετο, πρὸς δ' ἐπίσκεψιν αὐτοῦ τὸν ἅγιον τοῦτον παραγενόμενον εὐξασθαι ἤπει τῆς νόσου τὴν λύσιν· ὁ δ' αὐτῷ καὶ τὴν εὐχὴν χαρίζεται ἅμα καὶ πυνθάνεται, εἰ αἰρεῖται ζῶν ἀπολαύειν τοῦ κόσμου ἢ θανῶν σὺν Χριστῷ γενέσθαι. 'Ο δ' „Εἰ πρὸς Χριστὸν ἀπέρχομαι (εἶφη), τὸ θανεῖν μάλλον ἢ τὸ ζῆν ἀγαπῶ.“ 'Ο δ' ἀνθυπενεγκῶν „Ἐν ὀνόματι Κυρίου (φησὶν) ἐπὶ τὸν ποθοῦμενον πορεύου· ἐμπέφρακται γάρ σοι τὸ στόμα τοῦ διαβόλου καὶ δὴ ἀκωλύτως τὸν ἀέρα διέρχη.“ καὶ ἅμα λέγων ἐσφράγιζε τὸν ἄνδρα. Οὐ πολὺ τοίνυν τὸ παρελθὸν τοῦ καιροῦ, καὶ πρὸς Θεὸν ὁ νοσῶν ἐξεδήμει.

256 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 29, p. 104–106.

Doch nicht nur der Tod wird vom Heiligen anderen Menschen vorausgesagt, sondern auch allerlei andere zukünftige Ereignisse. In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird folgende Episode erzählt, in der der Heilige den zukünftigen Beruf eines Mannes voraussieht²⁵⁷: Eines Tages erhielt Petros Besuch von dem Abt Euthymios des Prinabarisklosters²⁵⁸ aus der Gegend von Smyrna. Dieser kam in Begleitung von zwei Laien, von denen der eine verheiratet war und der andere nicht. Euthymios fragte unterwegs den, der keine Frau hatte: 'Was willst du denn nun werden, Bruder, da wir zu dem Heiligen unterwegs sind? Wirst du Mönch werden und den weltlichen Dingen entsagen?' Der Verheiratete jedoch antwortete noch vor dem anderen, indem er von ganzem Herzen einen handfesten und nützlichen Rat erteilte und sagte: 'O Freund, werde lieber Statthalter und nicht Mönch!' Der junge Mann war nämlich durchaus würdig für dieses Amt. Dann kamen sie zu dem Heiligen und Euthymios sagte zu diesem: 'Bete, Vater, für den Soundso, damit er Mönch wird und Gott dient!' Petros aber antwortete: 'Dieser Mann, Bruder, wird Statthalter in der Provinz werden wie sein Reisegefährte und Hüter der irdischen Dinge und nicht Mönch.' Als der Weltliche das vom Vater gehört hatte, fing er an zu zittern und wurde ganz blaß vor Aufregung, weil durch die geistige Schau des Vaters ihre Absichten offenbar wurden.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) findet sich eine ganz andere, recht eigenartige Prophezeiung²⁵⁹: „Einmal kam den Heiligen der Wunsch an, sich mit einem seiner Jünger zu den Bergen in den Slawengebieten aufzumachen, da er hoffte, dort die ersehnte Kontemplation zu finden. Als er sich nun auf den Weg gemacht hatte und schon ein kleines Stück vorangekommen war, kehrte er mit großer Eile zu dem Ort um, von dem er ausgezogen war. Sein Weggefährte aber sagte, als er die plötzliche Kehrtwendung sah: 'Würdiger Vater, was soll diese jähe Umkehr? Wenn wir nur einen so kurzen Weg zurücklegen wollten, warum mußten wir dann unseren Ort überhaupt verlassen?' Jener aber antwortete ihm: 'Ich hatte das Verlangen, Bruder, unsere Reise solle uns in

257 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 73, p. 203–205.

258 Zu diesem Kloster vgl. V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 202 Anm.1.

259 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 49, p. 110: Βουλή ποτε τῷ ἀγίῳ γέγονε σὺν ἐνὶ τῶν μαθητῶν ὀρμήσαι πρὸς τὰ τῶν Σκλαβηνῶν μερῶν ὄρη ἠλπικότι ἐν τούτοις ἡσυχίας τῆς ἐπιποθουμένης τυχεῖν. Ἐπιλαβόμενος οὖν τῆς ὁδοῦ καὶ μικρὸν πρόσω γεγωνῶς τάχει πολλῶ πρὸς τὸν ἐν ᾧ ἐξῆλθε τόπον ἀθυπειόσται. Ὁ δὲ σὺν αὐτῷ τὴν πορείαν στελλόμενος τὴν ἀθρόαν μεταβολὴν ἐωρακῶς ἔφη „Πάτερ τίμιε, τίς ἡ ὄξεια αὕτη εἰς τοῦπίσω παραδρομή; Εἰ γὰρ ταχυνὴν οὕτω διανύειν ὁδὸν ἐμέλλομεν, τίς χρεῖα καταλιπεῖν τὸν ἐν ᾧ τόπον ἦμεν;“ Ὁ δὲ πρὸς αὐτὸν ἀπεκρίνατο „Πόθος μοι ἦν, ἀδελφέ, τὴν ὀρμὴν ἡμῶν εἰς τὰ ἐκεῖ γενέσθαι, ἀλλ’ ὀρώ, ὡς ἦλιος ἐν αὐτοῖς οὐκ ἐπιλάμπει.“ Οὕτως εἰπὼν ὑπέστρεφε. Καὶ μεθ’ ἡμέρας τινὰς στάσις οὐ μικρά τοῦ τῆς ἐκείνης Σκλαβηνίας ἐξάρχοντος γέγονε καὶ πολλὴ χύσις αἱμάτων ποταμηδὸν ἐπερρύθη καὶ πυρίκαυστος ἢ περίχωρος ἐκείνη γέγονε καὶ σκοτοδινίας μεστή. – Übers. von M. Chronz.

jene Gegenden führen, aber ich sehe, daß über ihnen keine Sonne leuchtet'. Nach diesen Worten kehrte er um. Und nach einigen Tagen kam es zu einem großen Aufstand des Fürsten des dortigen Slawengaus, viel vergossenes Blut floß in Strömen, und jene Gegend wurde gebrandschatzt und von Finsternis umhüllt.²⁶⁰

B. Visionen

Von den Prophezeiungen unterscheiden sich die Visionen oder Gesichte (ὄραματα, *visiones*) allein dadurch, daß der Heilige in ihnen nicht etwas Zukünftiges schaut, sondern etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges. Gemeinsam ist beiden Formen der Hellsichtigkeit aber, daß der Heilige, gleichsam durch das Auge Gottes, „alles sieht“: das Sichtbare und das Unsichtbare (er schaut in die Herzen der Menschen!), das Vergangene und das Zukünftige, das, was sich direkt vor seinen Augen abspielt, ebenso wie das, was weit entfernt von seinem Aufenthaltsort geschieht²⁶¹.

Eine zeitgenössische Bemerkung zur Vision, dem „göttlichen Traum“ (θεῖος ὄνειρος), findet sich in der Vita Konstantins des Juden (BHG 370)²⁶²: „...“, der zum einen den Propheten das Zukünftige verkündete, den Aposteln aber viele der göttlichen Befehle übermittelte und allen Heiligen wie in einem Spiegel den Ausgang der zukünftigen Dinge zeigte.“

In der Vita des Eustratios (BHG 645) findet sich folgende Darstellung eines Gesichtes des Heiligen²⁶³: „In der Gegend von Katabolos nun hatte sein berühmtes Kloster ein Landgut erworben. Der Heilige wollte es besuchen und be-

260 Der dieses Kapitel beschließende Satz: ἀνευ σφραγίδος καὶ νεύσεως βασιλικῆς οὐ ποτέ μοι γέγονεν ἐκ τόπου εἰς τόπον μεταβῆσαι τὸν πόδα scheint mir von M. Chronz mißverständlich übersetzt. Ich würde ihn so interpretieren: „Und ohne den Segen und die Erlaubnis Jesu habe ich niemals den Fuß von einem Ort zum anderen gesetzt.“ Der Kaiser ist hier nicht gemeint, sondern Jesus Christus, der βασιλεὺς τῶν οὐρανῶν und die alleinige Autorität für den Heiligen. – Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 57, p. 644E–645A; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 6, p. 694E–F (prophezeit ihren Söhnen Baanes und Stephanos die künftigen Berufe, Soldat und Mönch; cf. dazu Calendine, Theosis 68); Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 916C–D (verbunden mit Heilungswunder, N. prophezeit Gesundheit, Karriere, Erkrankung, Klostereintritt, Tod); Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 10, p. 59–65; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 13, p. 513 (Tod bzw. Unglück).

261 An dieser Stelle überlappen sich die Visionen mit der Beherrschung der Natur und der Überwindung von Raum und Zeit, s. dazu oben in diesem Kapitel.

262 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 80, p. 653B: ὄνειρος τοῖνυν ἐφίσταται θεῖος ὁ προφήταις μὲν θεσπίζων τὰ μέλλοντα, ἀποστόλοις δὲ πολλὰ τῶν θεῶν ἐνταλμάτων ὑποτιθέμενος καὶ πᾶσιν ἀγίοις παραδεικνὺς ὡς δι' ἐσόπτρου τῶν ἐσομένων τὴν ἔκβασιν.

gab sich zu jenem Ort. Und als er nun auf dem Rückweg zu seinem Kloster war, sah er mitten auf der Straße einen Mann wie tot liegen und seine Frau, über ihn gebeugt, laut wehklagen. Nachdem dieser wunderbare Mann im Geiste gesehen hatte, was geschehen war, rief er die Frau zu sich und gab ihr zehn Nomismata mit den Worten: 'Geh' und sag' zu deinem Mann: 'Erhebe dich nun aus dieser Haltung, die Gestalt des Todes ist nämlich nicht in dir.' Jener nun war Schuldner dieser zehn Goldmünzen und machte deshalb diese Umstände, damit jeder der Gläubiger davor zurückschrecken würde, diese Summe von ihm zu fordern. Nachdem die Frau dies ihrem Mann kundgetan hatte, legte jener sogleich bereitwillig die künstliche Haltung ab und kehrte voll Freude nach Hause zurück.“ Der Heilige sah in dieser Darstellung zum einen, daß der Mann sich nur tot stellte, er schaute ihm folglich ins Herz. Zum anderen sah er gleichzeitig vor seinem geistigen Auge – dies wird hier sogar ausdrücklich gesagt – was geschehen war: Er wußte um die Schulden des Mannes, und daß diese der Grund für dessen Verstellung waren, er kannte sogar die genaue Schuldsomme und konnte daher den Mann und die Frau aus ihrer existentiellen Not befreien.

Zahlreiche Visionen werden in der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) berichtet. Eine davon soll hier näher betrachtet werden²⁶⁴: „Einst nun hatte er sich auf Zypern mit einem Vorsteher von Mönchen angefreundet. Dieser lieh ihm ein Buch, um das er gebeten hatte. In jener Gegend hielt sich nun ein be-

263 Vita Eustrati (BHG 645) cap. 14, p. 377,24 – 378,8: Ἐν γὰρ τοῖς τοῦ Καταβόλου μέρεσιν προάστειον ἢ κατ' αὐτὸν περιφανεστάτη κέκτηται μονή, ὃ καὶ ἐπισκέψασθαι ὁ ὄσιος βουλόμενος ἀφίκετο ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ· καὶ δὴ παλινοδίαν πρὸς τὴν μονὴν ποιούμενος ὁρᾷ μέσον τῆς ὁδοῦ ἀνθρώπον τινα νεκροειδῶς προσκείμενον καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ θρηνοῦσαν ἐπάνωθεν αὐτοῦ. Ὅπερ δράμα ὁ θαυμάσιος οὗτος τῷ πνεύματι νοήσας καλεῖ πρὸς ἑαυτὸν τὸ γύναιον καὶ δίδωσιν αὐτῇ δέκα νομίσματα εἰπών· „Ἀπελθε, εἰπέ τῷ ἀνδρί σου, ὡς ταῦν ἀνάστα ἐκ τοῦ τοιοῦδε σχήματος· καὶ γὰρ θανάτου εἶδος οὐκ ἔστιν ἐν σοί.“ ἦν δὲ οὗτος χρεωστῶν τὰ δέκα τοῦ χρυσοῦ νομίσματα, καὶ διὰ τοῦτο τῇ τοιαύτῃ ἐχρήσατο περιόδια, ὥστε φειδοῦς τινος ἀξιωθῆναι αὐτὸν παρὰ τῶν δανεισάντων τὸ τοσοῦτον ποσόν. Ταῦτα τῷ οἰκίῳ ἀνδρὶ ἀπαγγειλιάσης τῆς γυναικός, εὐθὺς ἐκείνος σὺν προθυμίᾳ τὸ ἐπίπλαστον σχῆμα ἐκτιναξάμενος γηθοσύνης ἐπέστρεψεν εἰς τὰ ἴδια.

264 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 37, p. 638D-E: Ποτὲ γὰρ κατὰ τὴν Κύπρον ἡγουμένῳ τινὶ μοναχῶν φίλος ἐγεγόνει· ὁ δ' ἔχρησεν αὐτῷ βιβλίον αἰτησαμένῳ· κλέπτου δὲ κατὰ τὸ χωρίον ἐκεῖνο οὗτος διασήμου, δέος ἦν τῷ μακαρίῳ, μήποτε καὶ αὐτὴν ἀποσυλήσῃ τὴν βιβλον, ἀφυλάκτου τοῦ καταγωγίου τυγχάνοντος· τοῦτο μὲν αὐτῷ ἐνεσπάρῃ τῷ νῶ τὴν εὐχὴν ἐκτελοῦντι. Καὶ δὴ καθορᾷ ἱερόν τι τῆς θεομήτηρος ἀπεικόνισμα, ὁποῖον κατὰ τὰς ἱεράς τε καὶ σεβασμίους εἰκόνας εἴωθε τοῖς εὐσεβέσιν ἀνιστορεῖν (fortasse lege: ἀνιστορεῖσθαι), ὑποδεικνύον αὐτῷ τὸν κλέπτην ἐκείνον εἰς κρημνὸν ὠθούμενον καὶ εἶτα καταπεσόντα εἰς τοῦτον· εὐθὺ γοῦν ἑαυτοῦ γίνεται τοῦ λήματος μετελθὼν καὶ ἀκούει πεφωρᾶσθαι τὸν δείλιον εἰς τι κλέμμα καὶ ἐνεχόμενον καὶ ποιναῖς βαλλόμενον καὶ ἀπαγγέλλοντα τὰ ἀτάσθαλα καὶ δὴ καὶ βουλὴν ὁποῖαν εἶχε τὸ βιβλίον ἀποσυλήσαι. – Zu den übrigen Visionen in dieser Vita s. unten S. 297 Anm. 267.

kannter Dieb auf, der dem Seligen dadurch Sorgen bereitete, daß dieser befürchtete, der Dieb könne das Buch stehlen, wenn er seine Herberge unbeaufsichtigt anträfe. Dies nun kam ihm in den Sinn, während er sein Gebet verrichtete. Und nun sah er ein Abbild der Gottesmutter, in der Art, wie es üblicherweise auf den heiligen und ehrwürdigen Ikonen für die Frommen gemalt wird. Das Bild zeigte ihm jenen Dieb, der über einen Abgrund gestoßen wurde und dann diesen hinabstürzte. Sogleich nun fand er seinen Mut zurück und hörte, daß der Elende bei einem Diebstahl ertappt, ergriffen und bestraft worden war und seine Missetaten gestanden hatte, auch daß er die Absicht gehabt hatte, das Buch zu stehlen.“

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) findet sich die Heilung eines bettlägerigen Mannes, in der auch eine Vision des Petros vorkommt: Der Heilige sieht die sündhafte Schlange, die den Körper des Mannes umklammert hält²⁶⁵: „Der Kranke tat, wie ihm geheißten, ließ aber das Verbrechen seiner eigenen Gottlosigkeit unerwähnt, ich meine die Häresie. Es sprach nun der Heilige ein Gebet über ihn, das aber wirkungslos blieb. Der dreimal Gesegnete war nun ratlos und hörte nicht auf, Gott für den Kranken anzuflehen. Und er sah im Geiste im Körper des Kranken ein furchtbares Bild und sprach zu dem Mann: ‘Welche unpassende und unaussprechliche Sünde hast du weggelassen, Mensch? Ich sehe nämlich eine furchterregende Schlange um deinen ganzen Körper gewickelt, die das Zusammenspiel der Gliedmaßen verhindert und nicht gestattet, daß du geheilt wirst.’ Nachdem der Kranke das gehört hatte, war er voller Furcht und sprach sogleich die Ursache der Krankheit aus, welche nämlich in der Gottlosigkeit der Ikonomachen bestand. Nachdem er sich nun vor Petros zur Einheit, Unvermischbarkeit und Unteilbarkeit der dreieinigen Gottheit bekannt hatte, nachdem er deren Fleischwerdung verkündet und versprochen hatte, die ehrwürdige Ikone zu berühren, die er auch verehrte, stand er sogleich auf und wanderte zu Fuß zu seinem Haus.“

Relativ verbreitet ist die folgende Art von Vision: Der Heilige weiß, daß Besucher zu ihm unterwegs sind. Er weiß, wer sie sind, und kennt ihren jeweiligen Aufenthaltsort. Eine solche Vision wird etwa in der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) dargestellt. Die Mutter Davids, sie war bereits 58 Jahre alt, hatte sich zusammen mit ihrem noch jugendlichen Sohn Symeon auf den Weg zu David gemacht²⁶⁶: „Nachdem sie nun das Festland erreicht hatte, und die Lage des Klosters ihres geliebten Sohnes und den Weg dorthin von den Einheimischen zu erfahren wünschte, war dort sogleich der von dem Heiligen gesandte Jünger, um ihr den Weg zu zeigen und sie zu geleiten. Von Gott nämlich wußte er von der Anwesenheit seiner Mutter und schickte den

265 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 24,30-55, p. 123.

Jünger aus mit den Worten: 'Geh', Sohn, zum Ufer des Meeres! Dort wirst du eine alte Frau finden mit einem Sohn im Jünglingsalter, die sich meiner wegen dorthin geschleppt hat. Nimm diese mit dir und bringe sie zu mir!'"²⁶⁶ Visionen sind in der byzantinischen Heiligenliteratur überall zu finden und sehr verbreitet²⁶⁷.

266 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 8, p. 218,2-9: 'Ὡς δὲ τῆ χέρσῳ προσπέλασε, τὴν τε μονὴν τοῦ παρ' αὐτῆς ποθουμένου καὶ τὴν πρὸς αὐτὴν φέρουσαν τρίβον παρὰ τῶν ἐγχωρίων μαθεῖν ἐζήτει, ἐπέστη θάττον ὁ πρὸς τοῦ ἀγίου ἀποσταλεῖς φοιτητῆς, τῆς ἀτραποῦ δείκτωρ αὐτῆ καὶ ἡγήτωρ γενησόμενος. Θεόθεν γὰρ ἐπιγνοὺς τὴν τῆς τεκούσης παρουσίαν, τὸν μαθητὴν ἐξαπέστειλεν, λέγων· "Ἀπελθε, τέκνον, εἰς τὸν τῆς θαλάσσης ὄχθον καὶ εὐρήσεις γραῦν μετὰ προσήβου παιδός, δι' ἡμᾶς σκυλθεῖσαν ἐνθάδε· ταύτην ἀναλαβοῦ μετὰ σεαυτοῦ καὶ ἄγε πρὸς ἡμᾶς.

267 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 31–32, p. 636E–637A (entdeckt Reliquiendiebstahl; cf. dazu L. Rydén, in: *The Sweet Land of Cyprus* 193); cap. 58, p. 645A–B (sieht die Höllenfahrt eines falschen Priesters); cap. 68, p. 648B–C (sieht Unterschlagung eines Goldstücks); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 70, p. 227f. (andere Hll. lösen G. im Gefängnis die Fesseln); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 73, p. 531F – 532B.

Kapitel 14: Martyrion, Homologia und Askese

Das Eintreten für Gott und für den christlichen Glauben, das Zeugnis Christi, findet sich in den byzantinischen Heiligenviten unserer Zeit in drei Abstufungen, nämlich als Opfertod (Martyrium), Bekenntnis (Homologia) und mühevoll Übung (Askese)¹. Vor allem Opfertod und Bekenntnis, bisweilen aber auch die Askese sind dabei spezifischer Ausdruck des allgemeinen und übergeordneten Motivs der „Verfolgung“, das sich bereits im AT findet, mit der Verfolgung Jesu in den Evangelien fortgesetzt und in der byzantinischen hagiographischen Literatur weitergeführt wird². Andeutungen der Verfolgung des Heiligen lassen sich in den Viten vielerorts greifen; sie spielen bisweilen in die bereits behandelten Motive des Rückzugs und der Wanderschaft hinein und führen in der Regel zu Martyrium, Bekenntnis oder Askese hin.

Die Darstellung des Martyriums findet sich schon in der urchristlichen Überlieferung³, geht aber vor allem auf die Märtyrerakten der Verfolgungszeit zurück⁴. Der Märtyrer bezeugt seinen christlichen Glauben mit seinem eigenen Blut und Leben⁵. Nach dem Ende der Verfolgungen (Toleranzedikt 311; Sieg des Licinius über Maximinus Daia 313) und mit der zunehmenden Ausbreitung des Christentums innerhalb des Reiches ging die Zahl der „echten Märtyrer“, also derjenigen, die in direkter Nachahmung des Blutzugnisses Christi für ihr Bekenntnis zum christlichen Glauben mit dem Tode bestraft wurden, drastisch zurück, wiewohl sich auch in der hier behandelten Zeit noch solche Beispiele finden lassen⁶.

1 Vgl. dazu bes. Delehaye, *Sanctus* 109–121; LThK 4 (1995) 1329 s. v. „Heiligsprechung“. In diesem Punkt überschneiden sich die Topoi des „Martyriums“ mit denen der „Tugenden“, zu letzteren s. bereits oben Kap. 11, S. 205–212.

2 Vgl. LThK 10 (2001) 647–649 s. v.

3 Vgl. Apg 7. 1–59 (Martyrium Stephani Protomartyris).

4 Zur gegenseitigen Beeinflussung von Märtyrerakten und Heiligenvita vgl. Prießnig, *Formen* 94–96. Zu älteren Vorbildern vgl. Reitzenstein, *Wundererzählungen* 46–49; Lietzmann, *Alte Kirche* IV 114f. [1106f.]; zu westlichen Beispielen vgl. Scheibelreiter, *Gegner* 65. 77–79.

5 Vgl. Onasch, *Ostkirche* 262f. s. v. „Märtyrer“; Angenendt, *Heilige* 35–38. 62–65.

6 Der Hl. legte nun meist vor einem nichtchristlichen Herrscher oder auch einem vermeintlich nicht rechtgläubigen (häretischen) byz. Kaiser mit seinem Blut und Leben Zeugnis für den christlichen Glauben ab. Vgl. dazu auch Dummer, *Hagiographie* 291.

Häufiger ist nun vielmehr der Typus des „Bekenners“ (ὁμολογητής, *confessor*) anzutreffen. Der Bekenner bezeugt den Glauben „unter Martern, aber ohne zu sterben, unter gesellschaftlicher Ächtung, Güterkonfiszierung u. a.“⁷ Jede Art von kirchenrechtlicher und besonders strafrechtlicher Verfolgung, vor allem jeder Konflikt des Heiligen mit dem Kaiser und der Obrigkeit und jedwede Art von Bestrafung des Heiligen konnte somit in der literarischen Darstellung der Vita als Bekenntnis interpretiert werden. Insbesondere galt das Eintreten für den rechten Glauben in Zeiten häretischer Verirrungen als Bekenntnis, man denke hier etwa an Maximos Confessor⁸ oder Theophanes Homologetes⁹, die „Bekennner“.

Schließlich begegnen wir in diesem Zusammenhang auch dem Asketen. Die Askese stellt zwar die niedrigste, aber doch auch eine eigene Form der Zeugenschaft Christi dar.¹⁰ Der Asket erleidet freiwillig ein unblutiges Martyrium¹¹ durch die Abtötung (νέκρωσις, *mortificatio*) seiner fleischlichen Begierden und Bedürfnisse und das Üben (ἀσκήν) möglichst extremer Formen der Enthaltbarkeit (ἐγκράτεια, *continentia*)¹². Da die Enthaltbarkeit gleichzeitig auch eine, nach unseren Quellen sogar die höchste Tugend ist, ergeben sich an dieser Stelle starke Überschneidungen zu den oben bereits behandelten Tugenden des Heiligen¹³. Im Rahmen der Komposition der byzantinischen Heiligenviten spielt die Darstellung der Askese als der am ehesten aus eigener Kraft realisierbaren Form der Zeugenschaft Christi eine wichtige Rolle.

7 Vgl. Onasch, Ostkirche 263 s. v. „Märtyrer“; Delehaye, Sanctus 95–121; Winkelmann, Frühes Christentum 93; Angenendt, Heilige 55–61.

8 Vgl. dazu u. a. ODB 2, 1323f.; W. Brandes, in: PMBZ, Prolegomena 171–179; dens., „Juristische“ Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Martin I. und Maximos Homologetes, in: FM 10 (1998) 141–212; Winkelmann, Streit passim.

9 Vgl. ODB 3, 2063 s. v. „Theophanes the Confessor“ (mit weiterer Literatur); I. Rochow, Byzanz im 8. Jahrhundert in der Sicht des Theophanes, Berlin 1991 (BBA 57) bes. 37–41.

10 Vgl. Winkelmann, Frühes Christentum 96; Kazhdan, Miracle Workers 76; Calendine, Theosis 6. 15 Anm. 20. 77–80; Angenendt, Heilige 55–61. 66–68; auch Jost, Patrozinien 348–368; Mango, Saints 272–274. Zu Vorläufern vgl. Reitzenstein, Wundererzählungen 44f. u. ö; Bieler, Theios aner I, 60–68.

11 Vgl. Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896) cap. 2, p. 105,5-7: καὶ τὴν ἀναίμακτον ἐπιτελῶν θυσίαν τὰς ἐνάιμους προστίθησιν, οὐ διὰ ξίφους, ἀλλὰ νομοθεσίᾳ τῆς τῶν μελῶν νεκρώσεως. Hier bezüglich der Erziehung des jungen Ioannes durch den Vater geäußert, trifft dies jedoch den Kern der damals gängigen Vorstellung von Askese.

12 Zur Geschichte dieser Übung vgl. auch E. Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Gießen 1910 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 6); P. Brown, The Body and Society, New York 1988 (dt. Ausgabe: Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, aus d. Engl. v. M. Pfeiffer, München–Wien 1991).

13 S. dazu bereits oben Kap. 11: „Tugenden“, S. 205–212.

Martyrium, Bekenntnis und Askese können auch miteinander verbunden, nebeneinander oder jeweils wiederholt auftreten: Dem Martyrium geht ohnehin im Regelfall ein Bekenntnis voraus, und umgekehrt stellt ein Bekenntnis im Kern einen, häufig zwar verkürzten, Märtyrerprozeß dar, dem lediglich die Hinrichtung aus Glaubensgründen, eben das eigentliche Martyrium, fehlt. Auf der anderen Seite kann das Bekenntnis als asketische Übung des Heiligen dargestellt werden, deren Krönung im Martyrium besteht.

§ 1. Martyrion

In der Vita des Michael Sabbaites, die innerhalb der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) überliefert wird¹⁴, findet sich folgende, längere Darstellung eines Martyriums¹⁵: Zunächst findet eine Disputation über den rechten Glauben zwischen Michael Sabbaites auf der einen und dem Kalifen 'Abd al-Malik und einem Juden, offenbar einem Berater des Kalifen, auf der anderen Seite statt. Michael bekennt sich dabei zum Christentum und wird daraufhin der Folter unterworfen. Er muß nun barfuß auf glühenden Kohlen stehen und überlebt auf wunderbare Weise die Einnahme eines Gifttranks, der ihm verabreicht worden war (cap. 29). Michael bekennt sich in der Folge noch mehrfach zu seinem Glauben. Schließlich verurteilt ihn der Kalif zum Tode und ordnet seine Enthauptung vor den Toren der Stadt (Jerusalem) an (cap. 30). Der Befehl des Kalifen wird ausgeführt und Michael wird enthauptet (cap. 32).

Einer der bekanntesten – vielleicht sogar der bekannteste – Märtyrer im betrachteten Zeitraum ist Stephanos der Jüngere vom Auxentiosberg, der unter Konstantin V. zu Tode kam¹⁶. Die Vita des Stephanos (BHG 1666) widmet sich über längere Strecken¹⁷ der Auseinandersetzung zwischen Kaiser Konstantin und Stephanos bis hin zu dessen Martyrium. Stephanos widersetzt sich in dieser Darstellung dem auf Betreiben Konstantins auf dem Konzil von Hiereia 754 synodal verabschiedeten Verbot der Ikonenverehrung. Er weigert sich, auch auf mehrfache Aufforderung hin, die Beschlüsse des Konzils zu unterschreiben. Stephanos wird daraufhin Opfer von Verleumdungen und Intrigen, die gegen ihn gerichtet sind. Schließlich läßt ihn der Kaiser unter einem Vorwand festnehmen und im Philippikokloster in Chrysopolis internieren. Stephanos wird dort von

14 Vgl. dazu PMBZ: # 5003 (Michael Sabbaites) mit weiteren Quellen zu Michael und Literatur zur Problematik der Lebensgeschichte des Michael Sabbaites. S. dazu noch unten S. 388f.

15 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 25–32, p. 21–29.

16 Vgl. dazu Rochow, Konstantin 60f.

17 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 24–69, p. 119–170.

Bischöfen und kaiserlichen Beamten aufgesucht, die mit ihm über die Ikonenverehrung diskutieren. Dabei hat er mehrfach Gelegenheit, sich für den rechten Glauben (nämlich die Ikonenverehrung) einzusetzen, also sein Bekenntnis abzulegen. Er wird daraufhin vom Kaiser auf die Insel Prokonnesos verbannt. Dann lässt der Kaiser Stephanos in die Hauptstadt bringen und führt dort selbst ein Gespräch mit ihm über die Ikonenverehrung. Stephanos legt vor dem Kaiser ein weiteres Mal sein Bekenntnis (für die Ikonenverehrung) ab, woraufhin Konstantin ihn im Praetorium festsetzen lässt. Nach weiteren Zwischenspielen¹⁸ kommt es schließlich zur „Hinrichtung“ des Stephanos, die allerdings eher den Eindruck eines Lynchmordes durch den Konstantinopler Mob erweckt¹⁹, der durch das Eintreten für den rechten Glauben bzw. durch eine angebliche Order des Kaisers nur recht dürftig motiviert ist. Stephanos wird nämlich von einer Menschenmenge aus dem Praetorium geschleift und ermordet²⁰: „Als er nun durch das erste Tor des Praetoriums gezogen wurde und den Eingang der dort befindlichen heiligen Kirche des heiligen Märtyrers Theodoros erreichte, da wandte er die Hände zur Erde, neigte ein wenig das Haupt und hob seinen Blick zum Himmel, um dem Märtyrer die geziemende und letzte Verehrung zu erweisen. Als nun einer der Gottlosen, der ganz und gar den Teufel im Leib hatte, den Heiligen dies tun sah, rief er mit Gebrüll: 'Siehe, der Nicht-zu-Erinnernde (sc. Mönch²¹) will wie ein Märtyrer sterben!' Und er lief zu den an diesem Ort stehenden Feuerspritzen, die man Siphone nennt, und nahm von einer von diesen ein großes Holzstück, das man Antion nennt, und voller Jähzorn wandte er sich um und erreichte den von der Menge geschleiften Heiligen und schlug ihm auf die Schädeldecke wie einem Hund – in diesem Augenblick hatte er den Heiligen ermordet.“

Ein echtes Martyrium wird auch in der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) über sechs Kapitel hin sehr ausführlich dargestellt, denn der Heilige verstirbt dort an den Folgen der körperlichen Züchtigung²²: Euthymios, der an der Ikonenverehrung festhält, wird ergriffen und vom Kaiser (Theophilos) einem Verhör unterzogen. Er wird geschlagen und zur Verbannung auf die Insel Hagios Andreas beim Kap Akritas verurteilt. Eine Eskorte bringt ihn nach Hagios Andreas, wo er von mehreren hohen kaiserlichen Beamten (nämlich dem Logo-

18 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 57–68; p. 158–169.

19 Vgl. Rochow, Konstantin 61.

20 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 68, p. 168f.

21 Angeblich habe Konstantin V. unter anderem diesen Begriff (ἀμνημόνευτος) für einen Mönch verwendet, vgl. Rochow, Konstantin 59. Das scheint auf den Begriff der μνήμη im Kontext der Heiligenverehrung anzuspieren, daher eigentlich „der, dessen nicht (im Gottesdienst) gedacht werden soll“, folglich „der Unheilige“.

22 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 14,274 – 20,399, p. 41–49.

thetes des Dromos, dem Kanikleios und dem Manglabites) erneut befragt und mit insgesamt 120 Peitschenhieben gezüchtigt wird. Anschließend lebt er noch acht Tage, erliegt aber schließlich den Folgen der Tortur und stirbt.

Obgleich literarisch ungewöhnlich²³, ist die Darstellung des Todes von Maria der Jüngeren in deren Vita (BHG 1164) ebenfalls in vielen Punkten dem Martyrium nachgebildet. Die längere Entwicklung zu ihrem Tode hin wird in der Vita als ein teuflischer Plan gezeichnet, eine „letzte Versuchung“ (τελευταῖος πειρασμός) Satans²⁴: Dieser stiftet zunächst Helene und Alexios, die Geschwister von Marias Ehemann Nikephoros, dazu an, Maria bei ihrem Mann zu verleumden, sie unterhalte eine ehebrecherische Beziehung zu dem Diener Demetrios. Daraufhin wird sie von ihrem Mann einem strengen Verhör unterzogen, in dem sie ihre Unschuld beteuert und sich zu ihrer ehelichen Treue „bekennt“. Schließlich geht es in dem Gespräch aber auch um ihre Freigebigkeit, also um ihre Tugend, die nach Ansicht des Nikephoros das Haus in den Ruin zu stürzen droht. Nikephoros stellt anschließend Wachen vor dem Schlafgemach seiner Frau auf und läßt auch eine Dienerin verhören und auspeitschen, kann aber keinerlei Beweis für Marias Untreue finden. Nikephoros verschärft daraufhin Marias Bewachung und Beobachtung und macht ihr damit das Leben schwer, woraufhin sie erkrankt. Dann kam die Fastenzeit heran, und Maria enthielt sich des Fleisches. Ihr Mann aber aß nicht mit ihr zusammen, sondern tafelte mit seinen Brüdern und anderen Verwandten. Maria gab daraufhin in einer Bemerkung ihrem Bedauern darüber Ausdruck. Diese Bemerkung wurde von einem böswilligen Menschen ihrem Mann in entstellter Form überbracht, der darüber in große Wut geriet. Er hielt sich jedoch vorerst noch zurück wegen der Personen, die anwesend waren. In der folgenden Nacht jedoch griff er sich eine Peitsche und schlich in Marias Schlafgemach. Dort, im Schein des Lichts, das vor einer Marienikone brannte, sah er „die Selige auf dem Bett liegen und einen Säugling in ihren Armen halten“.²⁵ Er packte sie bei den Haaren und begann auf sie einzuschlagen, bis eines der Kinder hinauslaufen und Hilfe holen konnte. Den Helfern gelang es, Nikephoros von Maria zu trennen, so daß diese davonlaufen konnte. Dabei stürzte sie jedoch und zog sich eine Kopfverletzung zu. Aufgrund des Zusammenspiels der drei Gründe, nämlich ihrer Krankheit, ihrer Traurigkeit und der Verletzung, wurde sie krank und bettlägerig. Maria überzeugte nun noch ihren „Verfolger“, nämlich ihren Mann Nikephoros, verfügte milde Gaben

23 Wir haben hier eine der ganz raren Darstellungen häuslicher Gewalt in Byzanz, die durchaus nicht wirklichkeitsfern wirkt. Vgl. dazu Pratsch, *Maria* 567–569.

24 *Vita Mariae iun.* (BHG 1164) cap. 7–10, p. 695B–696E.

25 Das Marienbild („Jungfrau mit Kind“) findet sich hier, eingeleitet durch die vorherige Erwähnung der Marienikone, natürlich nicht zufällig, sondern unterstützt und dramatisiert gleichzeitig die Handlung: Nikephoros richtet seine teuflische Wut gegen „eine zweite Maria“!

an die Armen und verstarb schließlich mit den Worten: „Siehe, der Himmel öffnet sich, und ich sehe unsagbares Licht und in der Höhe einen Kranz.“ Beispiele für diesen Topos finden sich im betrachteten Zeitraum nicht allzu häufig, da wirkliche Martyrien nur noch selten vorkamen²⁶.

§ 2. Bekenntnis (*homologia – confessio*)

In der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) findet sich eine ausgedehnte Schilderung des Bekenntnisses zum rechten Glauben²⁷, das Nikolaos, gemeinsam mit seinem geistlichen Vater, Theodoros Studites, vor dem ikonoklastischen Kaiser Leon V. und dessen Schergen ablegte²⁸: Er bekannte sich zur Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung und wurde daraufhin gemeinsam mit Theodoros verbannt. Anschließend mußten Nikolaos und Theodoros fast fünf Jahre in der Verbannung zubringen. In dieser Zeit wurden sie zweimal verlegt, einmal von der Festung Metopa in Bithynien nach Boneta in Zentralkleinasien und später von dort nach Smyrna, und mehrfach von kaiserlichen Beauftragten aufgesucht und ausgepeitscht. Jede einzelne dieser Züchtigungen ist als ein Bekenntnis dargestellt²⁹: Nikolaos und Theodoros versäumen keine Gelegenheit, sich zum rechten Glauben (also zur Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung) zu bekennen, und nehmen dafür schwerste körperliche Strafen in Kauf. In der Zusammenschau der längeren Darstellung ergibt sich ein großes, weil mehrmaliges und wiederholtes, Bekenntnis der beiden. Interessant an der Darstellung dieser Vita ist aber auch, wie das Bekenntnis dort in die Nähe des Martyriums gerückt wird: Anlässlich einer Züchtigung des Nikolaos heißt es beispielsweise, daß „das Blut des Märtyrers zur Erde floß“³⁰. Zusammenfassend und rückblickend heißt es dann zum Bekenntnis des Nikolaos und des Theodoros, „wie sie ihre Tugend in der Glut der Folter bewiesen, so zeigten sie auch, daß sie den Tod selbst auf sich

26 Weitere Beispiele: (echtes Martyrium) Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) cap. 11–20, p. 49,6 – 55,11; (Amputation der rechten Hand) Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 17, col. 456B–D; ferner Niketas Monomachos, vgl. Gamillscheg, Gegebenheiten 9 Anm. 51; Nikolaos en Bunaine, vgl. Gamillscheg, Gegebenheiten 17f.; zu weiteren Beispielen, auch aus Passiones und Synaxarotizen, vgl. zusammenfassend C. Ludwig, in: PMBZ, Prolegomena 107–117. – Martyrium bzw. Bekenntnis der Theodoros und Theophanes Graptos in der Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 19–23, p. 82–96, vgl. dazu Sode, Viten 227–234.

27 Zum Bekenntnis in Heiligenviten vgl. auch Cunningham, Life 27f.; zur ὁμολογία vgl. auch ThWbNT 5 (1954) 199–220, s. v. „ὁμολογέω“.

28 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 880C–889C; zu den historischen Einzelheiten vgl. Pratsch, Theodoros 203–261, bes. 247–261.

29 Zu diesen Züchtigungen vgl. Pratsch, Theodoros 250–256.

30 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 885C: ἔρρει δὲ πρὸς γῆν τὸ αἷμα τοῦ μάρτυρος.

nehmen würden³¹. Das Bekenntnis wird hier also gewissermaßen ein unvollendetes bzw. unvollkommenes Martyrium dargestellt.

In der Darstellung der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) wird der Heilige in die Verbannung nach Pantellaria geschickt, weil er eine junge Frau auf deren Wunsch hin zur Nonne geschoren und geweiht hatte, auf die der Kaiser (Nikephoros I.) angeblich ein Auge geworfen hatte. Der Aufenthalt des Euthymios in Pantellaria wird nun als ein Bekenntnis des Heiligen für Christus gewertet. Euthymios wird mit den Aposteln Petros und Andreas sowie mit Ioannes Chrysostomos verglichen und seine Verbannung als „todesgleiches Exil“ (τὴν ἰσοθάνατον ἐξορίαν) bezeichnet³².

Auch Ioannes Psichaïtes legt nach der Darstellung seiner Vita (BHG 896) ein ausführliches und unmißverständliches Bekenntnis für die Ikonenverehrung ab³³. Die elaborierte Darstellung dieser Vita enthält verschiedene Elemente eines Märtyrerprozesses: Ioannes Grammatikos saß als Vertreter des häretischen Klerus gemeinsam mit seinen Anhängern über Ioannes vom Psychakloster zu Gericht: κατήγοροι ἀπαραίτητοι κατὰ τοῦ ἁγίου καθίστανται. Vor diesem Gremium entlarvte Ioannes das Verbot der Ikonenverehrung als Neuerung und Häresie: τὸ γὰρ παρ' ὑμῖν καινοτομούμενον οὐ δόγμα δίκαιον καλεῖν μᾶλλον ἢ ἀνόμημα. Der Heilige wurde vor Ioannes Grammatikos und dem Stadteparchen von Konstantinopel verhört wie einst Jesus vor Hannas und Pontius Pilatus. Ioannes konnte freilich sämtliche gegen ihn vorgebrachten Anschuldigungen und Verleumdungen gründlich widerlegen. Er wurde daraufhin einem Henkersknecht übergeben und ausgepeitscht (μέχρις ἂν τοῦδαφος τῷ αἵματι περιεῤῥάνθη). Diese Mißhandlungen zogen sich über sieben Tage hin. Anschließend wurde er vor den Kaiser (Leon V.) selbst geführt, bekannte sich erneut zu seinem Dogma und wurde wiederum mit Auspeitschung bestraft und in den Kerker geworfen. Später versucht ein weiteres Mal Ioannes Grammatikos dem Heiligen mit angeblichen „magischen“ Mitteln beizukommen³⁴, was ebenfalls mißlingt. Ioannes wird dann in die Verbannung geschickt.

In der Darstellung der Vita Platonis (BHG 1553) bekennt Platon sich vor dem Kaiser (Konstantin VI.) zum rechten Glauben, der in diesem Fall darin besteht, die zweite Ehe des Kaisers als unrechtmäßig abzulehnen³⁵. Der Hirte wurde aus der Herde entfernt und seine Schafe zerstreut. Von starker Hand

31 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 889A: τὴν τε ἀρετὴν ὡς ἐν πυρὶ τῶν βασάνων, οὕτω καὶ αὐτοῦ τοῦ θανάτου κατατολμᾶν ἐπιδείξαντες.

32 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 6, p. 27–29. Die Vita dieses Hl. bietet noch zahlreiche andere Bekenntnisse, s. dazu noch unten unter den weiteren Beispielen.

33 Vita Ioannis Psichaïtae (BHG 896) cap. 7, p. 114–118.

34 S. dazu bereits oben Kap. 9: „Gegenspieler“, vgl. auch Pratsch, Gegenspieler 72–89, hier 82f.

35 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 27–28, col. 829C – 832B. Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 107–110.

wurde er vor den Kaiser geführt, dem er von Angesicht zu Angesicht gegenüberstand wie Johannes der Täufer dem Herodes. Er aber ließ sich nicht einschüchtern, sondern sprach unerschrocken vor dem Kaiser und bekannte sich ohne Scheu zur Wahrheit (ὠμολόγησεν ἀνειπαισχύντως τὸν λόγον τῆς ἀληθείας). Und wie der Täufer zu Herodes gesprochen hatte, so sprach auch der Nachahmer des Täufers zu dem Gleichgearteten des Herodes (sc. dem Kaiser). Wörtlich heißt es nun³⁶: „Und es wurde ihm nun keineswegs das Haupt abgeschlagen, weil der Kaiser den, der durch seine Gesinnung zum Kämpfer für Christus geworden war, nicht noch zum Märtyrer machen wollte, wie er vorausschauend erkannte. Als Bekenner Christi aber zeigte er ihn, auch ohne es zu wollen, auf.“

Theodoros Studites, der Neffe Platons, war nicht nur in die eben genannte Auseinandersetzung, sondern gleich in eine ganze Reihe von Auseinandersetzungen verwickelt und wurde insgesamt dreimal mit Verbannung bestraft³⁷. Infolgedessen finden sich in der Vita des Theodoros – der von seinen Mönchen und Nachfolgern auch ehrenvoll als „Bekenner“ (ὁμολογητής) bezeichnet wurde – eine ganze Reihe von Bekenntnisszenen. Ein besonders umfangreiches und mit dem Motiv der „Überzeugung der Verfolger“ untermischtes Bekenntnis soll hier beispielhaft vorgeführt werden³⁸: Nach Darstellung der Vita wurde Theodoros an seinem Verbannungsort Boneta im Thema Anatolikon von einem Kleriker aus dem Thema Thrakesion besucht. Theodoros ermahnte diesen zur Orthodoxie (sc. zur Ikonenverehrung). Nachdem er in seine Heimat zurückgekehrt war, vertraute sich der Kleriker einem anderen Kleriker an. Beide sagten sich dann von ihrem Bischof los. Der Bischof beschwerte sich über die beiden Kleriker beim Strategos des Themas Thrakesion namens Orabe (Ὅραβέ), der daraufhin zum einen den Strategos des Themas Anatolikon, zum anderen den Herrscher über die Aktivitäten des Theodoros informierte. Zum einen befahl dann der Strategos des Anatolikon einem seiner Würdenträger (ἕνα τῶν τῆς τάξεως αὐτοῦ) namens Theophanes, Theodoros mit fünfzig Peitschenhieben zu bestrafen. Der Beauftragte brachte es jedoch angesichts des ausgemergelten Körpers nicht übers Herz, die Bestrafung durchzuführen, sondern fiel auf die Knie und küßte dem Heiligen die Füße. Zum anderen schickte auch der Kaiser einen Boten (ἄγγελος ἐκ τοῦ βασιλέως) namens Anastasios Martinakios zum Strategos des Anatolikon, der die Sache überprüfte, dabei die unterlassene Bestrafung bemerkte und Theodoros eigenhändig mit 100 schweren Hieben bestrafte. An-

36 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 28, col. 832B: καὶ τέμνεται μὲν τὴν κεφαλὴν οὐδαμῶς, ὅτι μὴδὲ ἠβούλετο ὁ Καῖσαρ μάρτυρα τελέσαι τὸν τῇ προαιρέσει ἀθλήσαντα, ὡς προλαβὼν ἀπεφθέγγετο, ὁμολογητὴν δὲ Χριστοῦ καὶ μὴ βουλόμενος ἀπέδειξεν.

37 Vgl. dazu Pratsch, Theodoros passim.

38 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 39–40, col. 289D – 293A. Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 255f.

schließlich sperrte Anastasios Theodoros zusammen mit dessen Jünger Nikolaos in einen Raum (ἐν τινι δωματίῳ), wo sie streng bewacht wurden³⁹.

§ 3. Askese

In der Darstellung der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) heißt es, nachdem der Heilige soeben in das Bonyssakloster eingetreten war⁴⁰: „Und von nun an gehörte der Wunderbare jener bewunderungswürdigen Gemeinschaft an, die darum wetteiferte, einen körperlosen Zustand im Fleische zu erlangen. Und er nahm die Kämpfe der Askese an und wies jede Annehmlichkeit des ganzen unruhigen Lebens weit von sich. Er zog seinen Sinn nicht herab auf irgendeines der zum Leben notwendigen Dinge, sondern legte seinen ganzen Eifer in den Erwerb der ewigen Güter – wie er zu Gerechtigkeit und Maß gelangen könnte, wie er Klugheit und Tapferkeit erreichen könnte, wie er all die übrigen Tugenden erwerben könnte, die natürlicherweise aus diesen Kardinaltugenden hervorgehen.“ Die Askese ist hier noch mit anderen Tugenden⁴¹ untermischt.

In der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) heißt es an einer Stelle nur⁴²: „Doch jenen (sc. Konstantin) nun nahm der Olymp auf zu vielen Kämpfen der Tugend und zum Fasten, das beinahe zu seiner völligen Abmagerung führte

39 Weitere Beispiele: Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 8–10, p. 31–37 (Bekenntnis vor Leon V. zu Ikonenverehrung); cap. 11–12, p. 37–39 (Bekenntnis vor Michael II.); cap. 13–14, p. 39–43 (Bekenntnis vor Theophilos); Vita Ignatii (BHG 817) col. 521A-B; 529C–532A; Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 32, p. 209,22 – 210,23; Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 13, p. 18–20; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 16, col. 253C-D (vor dem Domestikos der Scholen und dem Strategos des Opsikion, vgl. Pratsch, Theodoros 107–110); cap. 25–27, col. 265B – 269B (vor Archonten und Synode, vgl. Pratsch, Theodoros 167–170); Vita Methodii (BHG 1278) cap. 5, col. 1248C (Bekenntnis vor Michael II.); Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 57–85, p. 213–246 (vor Synode, unter Beteiligung von Kaiser und Patriarch); Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 45–46, p. 28,8 – 30,14 (vor Leon V.); Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 14, col. 449B–453A (schriftlich, gegenüber Leon III.); Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 13–19, p. 317–319. – Bekenntnisse anderer Personen als der Vitenhelden: Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 35–36, p. 134–136 (Bekenntnis der Nonne Anna); Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 19–23, p. 82–96 (Martyrium bzw. Bekenntnis des Theodoros und Theophanes Graptos), vgl. dazu Sode, Viten 227–234; Bekenntnis in Synaxarotiz: Synax. Cpl. 115,14 – 116,15; Men. Basilii 93B-C (Niketas Monomachos, cf. PMBZ: # 5424).

40 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 13, p. 22,9 – 23,3.

41 Zu den „Tugenden“ s. bereits oben Kap. 11. Zur Askese vgl. auch Lietzmann, Alte Kirche IV 116–125 [1108–1117]; 154–194 [1146–1186].

42 Vita Constantini iudaei (BHG 370) cap. 23, p. 634D. Askese kommt in dieser Vita auch noch an anderer Stelle, mehrfach in die Narratio eingestreut, vor.

durch das Übermaß des Nahrungsentzugs. Ein so bewundernswertes Leben führte er.“

In der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) ist die Darstellung wesentlich ausführlicher. Nikon übte sich vor allem im Fasten (νηστεία) und im Nachtwachen (ἀγρυπνία)⁴³: „Doch auch ohne Nahrung hielt er aus und ohne Speise. Jede Art von Essen lehnte er ab, so daß er nur einmal am Anfang der Woche sich der Speise besann und ganz wenig zu sich nahm und nichts, was zum Genuß geeignet war. Er kämpfte nämlich sehr gegen alles, was den Magen erfreute. Ständige Schmerzen und Entbehrungen und alle anderen Dinge, die dem Fleische Pein bereiten, nahm er bereitwillig auf sich. Nur ein kleines Stück Brot war sein Mahl, und zum Brot gab es Salz. Und das Erstaunlichste dabei war, daß er in jeder Hinsicht unerfahren war und keinen Lehrer oder Führer in diesen Dingen hatte, sondern von Hause aus und aus sich selbst von Anfang an, sozusagen von der Startlinie weg sich mitten in die Kämpfe begab, und er hatte Hände, die geeignet waren zur Schlacht, und Finger, die geschaffen waren zum Krieg⁴⁴. Im Laufe der Zeit, als er diese derartigen Anstrengungen beherrschte, und seine Seele an eine derartige, sehr harte Lebensführung gewohnt erschien, nahm er einmal in der Woche an den göttlichen Mysterien teil, und nach der Teilnahme daran aß er ein kleines Stück Gerstenbrot, das so voller Schmutz und eingetrocknet war, daß es nicht einmal mehr durch seinen Geruch an Brot erinnerte. Sein Getränk war Wasser, das er maßvoll und selten zu sich nahm. Und als sein Gesicht nun schon ganz eingefallen war und alle Glieder seines Körpers ausgezehrt, verbrachte er weiterhin die Tage ohne Nahrung und ertrug die Last des Notwendigen und hielt in außergewöhnlicher Weise die maßlose Pein aus. Jede Nacht verbrachte er ohne Schlaf, denn die dringlichere Aufgabe war ihm das tränenreiche Gebet und die ständige Vorbereitung auf den mühevollen Kampf gegen den Schlaf. Auf diesem Gebiet wetteiferte er mit dem heiligen Arsenios. Wie jener, so konnte nämlich auch er, wenn er einmal durch die Not des Körpers ein klein wenig Schlaf, und dies nur ein Hauch und kaum der Rede wert, gekostet hatte, sofort umgehend wieder aufspringen und die Worte Davids⁴⁵ singen und sagen: 'Ich komme in der Frühe und schreie' usw.“ Der Topos der Askese kehrt in den anschließenden Kapiteln der Vita noch mehrfach wieder (capp. 6–11 u. ö.).

Etwas anders geartet ist die Darstellung der Askese des David in der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494), die sich etwa wie folgt zu-

43 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 5,41–72, p. 42–46.

44 Zur militärischen Terminologie (Metaphorik) in der Darstellung der Askese des Hl. vgl. auch Scharff, Kämpfe 33–36.

45 Ps 118: 147.

sammenfassen läßt⁴⁶: David ließ sich am Berg Ida, gegenüber von Lesbos auf dem kleinasiatischen Festland, nieder. Dort lebte er dann 30 Jahre in der verlassenen Wildnis und in den Bergen. Er aß wildwachsende Pflanzen und Früchte und trank Quellwasser. Er ließ sein Haar lang wachsen, das bald seine einzige Bekleidung war⁴⁷. Sein Zuhause war das Unterholz, er schlief in Felsnischen und Höhlen⁴⁸.

In der Darstellung der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) ist an einer Stelle das Fasten bzw. die Askese klar in den Zusammenhang mit dem Martyrium bzw. Bekenntnis gestellt. Der Heilige und seine Jünger befanden sich zu diesem Zeitpunkt, nach ihrem Bekenntnis für den rechten Glauben, in kaiserlicher Haft, lehnten aber die ihnen vom Kaiser angebotenen Speisen strikt ab, übten also zusätzlich und freiwillig Askese⁴⁹: „Viele Tage vergingen, und die Heiligen verbrachten sie im Fasten. Sie wollten nämlich nichts Eßbares von den Dienern des erbarmungslosen Tyrannen annehmen, weil diese ja Häretiker waren und Christus haßten, wenngleich ihnen der Kaiser viele Dinge geschickt hatte, Datteln und getrocknete Feigen und vieles andere, von dem er wußte, daß es als Speise für Asketen geeignet war. Sie nahmen diese Dinge nicht an, sondern begegneten ihm mit dem Wort des heiligen Psalmisten David, das da lautet⁵⁰: 'das Öl eines Sünders soll mein Haupt nicht salben'. Sie zogen es vor, eher Hungers zu sterben, als auch nur etwas von denen zu kosten.“⁵¹

46 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 5, p. 215,14f.

47 Vgl. D. Abrahamse, in: Byzantine Defenders 156 Anm. 67; zu den Vorbildern dieser strengen Form der Askese vgl. Caner, Monks 50–53.

48 Weitere Beispiele: Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 7,16-21, p. 217; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 4, p. 52,1-14; Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 4, p. 110; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 17, p. 182f. (lebt 40 Tage wie ein Tier und ernährt sich von Gras). – Vgl. auch Müller, Vita 589–591.

49 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 12, p. 68,14-21: Ἡμερῶν δὲ διαγενομένων οὐκ ὀλίγων καὶ ἀσίτων διατελούντων τῶν ἁγίων καὶ μὴ θελούντων δέξασθαι τι βρώσιμον παρὰ τῶν τοῦ ἀνηλεοῦς τυράννου ὑπηρέτων, ὡς ἄτε αἰρετικῶν αὐτῶν καὶ μισοχρίστων ὄντων· καίπερ πολλὰ τοῦ βασιλέως πέμψαντος αὐτοῖς, φοίνικας τε καὶ ἰσχάδας, καὶ ὅσα πρὸς τροφήν ἐπιτήδεια ἀσκητῶν ἐγίνωσκεν εἶναι, οὐκ ἐδέξαντο, τὸ τοῦ ἱεροψάλτου Δαυὶδ λόγιον πρὸς αὐτὸν εἰπόντες, τὸ φάσκον, Ἐλαῖον ἁμαρτωλοῦ μὴ λιπανάτω τὴν κεφαλὴν μου, αἰρούμενοι λιμῶ φθαρῆναι ἢ τι αὐτῶν ἀπογεύσασθαι.

50 Ps 140. 5 (LXX).

51 Weitere Beispiele: Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 57, p. 160; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 286,154-179; 288, 214-234; Vita Petri Atröensis (BHG 2364) cap. 37,31-37, p. 147 u. ö; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 17, p. 514f. (Speis und Trank); cap. 35, p. 520 (Kleidung, Eisen, Schlaf).

§ 4. Bestechungsversuche

In diesen Kontext läßt sich auch das Motiv der versuchten Bestechung einordnen: Ein Herrscher oder anderer Verfolger bzw. Gegenspieler⁵² des Heiligen versucht im Zuge des angedeuteten Glaubensprozesses, diesen durch Versprechungen umzustimmen. Der Heilige erweist sich freilich als standhaft und lehnt alle Bestechungsversuche ab, denn nur so kann er sich als Märtyrer bzw. Bekenner erweisen⁵³.

In der Vita des Patriarchen Methodios (BHG 1278) wird diese Art von Bestechungsversuch durch Kaiser Theophilos wie folgt dargestellt⁵⁴: „Aber nun sah jene hinterhältige Schlange (sc. der Kaiser Theophilos) ein, daß der Soldat Christi (sc. Methodios) nicht den Charakter hatte, sich der Folter zu beugen, da er eine standhafte Seele hatte und Kraft, und verlegte sich genau auf das Gegenteil und versuchte, diesen durch Schmeichelei und Ehrungen auf seine Seite zu ziehen. Und nachdem er ihn zu sich gerufen hatte, sprach er ihm milde und freundlich zu und bat ihn, ihm Fragen hinsichtlich der Bibel zu beantworten, und versicherte, ihm wohlgesonnen zu sein. Schließlich ordnete er an, daß er zusammen mit seinen treuen Schülern innerhalb des Palastes wohnen solle.“

Auch in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) findet sich der Versuch der Bestechung. Kaiser Konstantin VI. habe gehofft, Theodoros und Platon, den Onkel und geistlichen Vater des Theodoros, zur Anerkennung seiner zweiten Ehe bewegen zu können, weil ja seine zweite Frau Theodote deren Verwandte war⁵⁵: „Daher ermutigte er sie (sc. Theodote) auch, ihnen (sc. Theodoros und Platon) Gold zu schicken mit ihrer geziemenden Verehrung.“ Die heiligen Väter ließen sich davon freilich nicht umstimmen und blieben bei ihrer ablehnenden Haltung, so daß es zu ihrer Bestrafung kam⁵⁶.

52 Vgl. daher auch oben Kap. 9: „Gegenspieler“, S. 170–183, sowie Pratsch, Gegenspieler 72–89.

53 Vgl. auch Scheibelreiter, Gegner 75: „der Heilige, der schroff die Wohltat des Bösen ablehnt“.

54 Vita Methodii (BHG 1278) cap. 9, col. 1252C: Ἀλλὰ γὰρ ὁ δόλιος ὄφεις ἐκεῖνος συνιδῶν, ὅτι μὴ ταῖς βασάνοις εἴκειν φύσεως ἔχει ὁ τοῦ Χριστοῦ στρατιώτης, φερεπόνου τυχῶν ψυχῆς καὶ δυνάμεως, ἐπὶ τὸ ταύταις ἀντικείμενον μέρος ἐχώρησε, κολακεία τοῦτον συλῆσαι καὶ δόξη καρδοκίσας. Καὶ δὴ προσκαλεσάμενος, σὺν ἰλαρότητι καὶ ἠπιότητι προσωμίλει, καὶ Γραφικὰς πεύσεις παρ' αὐτοῦ λύεσθαι ἠδέως ἔχειν ἂν ὠμολόγει, τέλος, ἔνδον τοῦ παλατίου μένειν σὺν τοῖς γνησίοις προστάττει θεράπουσιν. Vgl. dazu Zielke, Methodios 206.

55 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 15, col. 253B: Ὅθεν καὶ προετρέψατο αὐτὴν χρυσίον αὐτοῖς ἀποστεῖλαι, μετὰ τῆς ἐπομένης ἐξ αὐτῶν προσκυνήσεως; vgl. dazu Pratsch, Theodoros 93.

56 Weiteres Beispiel: Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 15, p. 317.

§ 5. Bestrafung

Ein integraler Bestandteil des Martyriums und ein optionaler Bestandteil des Bekenntnisses ist die Bestrafung des Heiligen. Sie gewinnt insofern Eigenständigkeit als Topos, da sie auch isoliert, also nicht integriert in ein Martyrium oder im Anschluß an ein Bekenntnis, vorkommen kann. Jedwede Art von Bestrafung des Heiligen steht dann *pars pro toto* für Bekenntnis bzw. Martyrium desselben. Es lassen sich vier Formen der Bestrafung unterscheiden: Absetzung (A), Züchtigung (B), Haft (C) und Verbannung (D), die auch miteinander verbunden, aufeinander folgend oder einander abwechselnd, dargestellt werden können.

A. Absetzung

In der Darstellung der Viten ist die Absetzung im Zusammenhang der verschiedenen Bestrafungen häufig nur impliziert und seltener besonders ausgearbeitet. Zum einen wollte man wohl diese kirchenrechtliche Bestrafung des Heiligen bisweilen weglassen, zum anderen war es für die Rezipienten ohnehin klar, daß der strafrechtlichen Verfolgung und Bestrafung durch Züchtigung, Haft und/oder Verbannung die kirchenrechtliche Absetzung vorausgegangen sein mußte. In einigen Viten findet sich dennoch die Absetzung zumindest angedeutet. Wenn es etwa in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) heißt, die kaiserlichen Gesandten hätten das Kloster des Theodoros besetzt (*καταλαβόντες τὸ μοναστήριον*), so ist klar, daß sie ihn damit seines Amtes enthoben hatten⁵⁷.

In der Vita Symeons, des neuen Theologen (BHG 1692), ist die Absetzung Symeons an einer Stelle in dem einen Satz impliziert⁵⁸: „Und wiederum wird mein Symeon von dem Kloster in das Gericht geführt.“ Im Anschluß daran wurde Symeon mit Verbannung bestraft. Es ist also klar, daß er abgesetzt worden war.

In der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) wird dessen Absetzung als Hegumenos des Studiosklosters durch Kaiser Michael III. und den Kaisar Bardas im Jahre 858 dargestellt. Nikolaos hatte nach der Absetzung des Patriarchen Ignatios aus Protest sein Hauptkloster bereits verlassen und hielt sich in einem Katagogion des Studiosklosters außerhalb Konstantinopels, in Prainetos in Bithynien auf. Dort suchten ihn die Herrscher auf, um ihn zum Einlenken zu bewegen; als dies nichts fruchtete, geschah folgendes⁵⁹: „Sie (sc. Kaiser Michael III. und der Kaisar Bardas) schickten nun hinterher einen Mann zu dem Heiligen

57 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 16, col. 253C.

58 Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 94, p. 130: καὶ πάλιν ὁ ἐμὸς Συμεὼν ἄγεται ἀπὸ τοῦ ἀσκητηρίου ἐπὶ τὸ κριτήριον.

und eröffneten diesem: 'Es ist nicht nötig, daß du dich in einem der Katagoria deines Klosters aufhältst!' Und offenbar zur Abwehr (sc. eines möglichen Widerspruchs o. ä.) weihten sie sogleich an seiner Statt einen Abt, Achilles nun war sein Name, der in jeder Beziehung tüchtig in seiner Art war."

Die Absetzungen des Theodoros Studites als Abt des Studiosklosters, die in dessen Vita (BHG 1754) geschildert werden, wurde anderenorts ausführlich behandelt⁶⁰.

B. Züchtigung

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) taucht auch das Motiv der Züchtigung wiederholt auf⁶¹. Die erste dieser Bestrafungen fand wohl im Jahre 796 statt, dazu heißt es in der Vita⁶²: „Und er (sc. der Kaiser) schickte nun den Domestikos der Scholen und zusammen mit diesem auch den Strategos des Opsikion, damit diese die Mißhandlung der Heiligen ausführten. Diese besetzten das Kloster und züchtigten mit Peitschenhieben bis zur Sättigung den, der wegen Christus ohnehin fortwährend danach dürstete, und drei weitere der führenden Brüder.“

Auch der Patriarch Methodios wurde nach der Darstellung seiner Vita (BHG 1278) mehrmals mit Peitschenhieben gezüchtigt. Zunächst kam er mit einem Lehrsreiben des Papstes zu Kaiser Michael II. nach Konstantinopel, um diesen zur Orthodoxie (sc. zur Annahme der Ikonenverehrung) zu bekehren⁶³: „Der (sc. Kaiser) aber nahm zwar die Bände entgegen, die er verächtlich als ein Spinnennetz bezeichnete, ihn (sc. Methodios) aber, der die Dinge des orthodoxen Glaubens deutlich und freimütig verkündete, nannte er einen Urheber von Unruhe und Ärgernissen und überließ ihn 700 Peitschenhieben⁶⁴. Und so wurde er,

59 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 909B: Στέλλουσι γάρ εἰς τοῦπίσω τινα πρὸς τὸν ὄσιον, τοῦ μὴ δεῖν σε, φησὶν, δηλοποιούντες ἔν τι τῶν τῆς μονῆς σου καταγωγῶν αὐλίζεσθαι. Καὶ ὡς πρὸς ἄμυναι δῆθεν εὐθὺς χειροτονοῦσιν ἀντ' αὐτοῦ καθηγούμενον, Ἀχιλλῶν μὲν οὖν ὀνομαζόμενον, χρηστὸν δὲ τοῖς τρόποις πανταχόθεν ὑπάρχοντα. – Zu den historischen Einzelheiten vgl. PMBZ: # 5576 (Nikolaos Studites).

60 Vgl. Pratsch, Theodoros 157–173 (Absetzung, Haft, Verbannung a. 809); 231–234 (Absetzung, Verbannung a. 815); 107–110 (Absetzung und Haft des Platon, Hegumenos des Sakkudionklosters, auch nach der Vita Platonis [BHG 1553], Verbannung a. 797).

61 Vgl. Pratsch, Theodoros 250f. 255f. 257f. Einige Beispiele sind oben bereits gestreift worden.

62 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 16, col. 253C: Καὶ δὴ μεταπεμψάμενος τὸν ἐπὶ τῶν σχολῶν δομέστικον, ἀποστέλλει σὺν αὐτῷ καὶ τὸν στρατηγὸν τοῦ Ὀψικίου πρὸς τοὺς ὄσιους τὰ τῆς κακώσεως ἐνεργήσοντας· οἵτινες καταλαβόντες τὸ μοναστήριον, μαστίζουσι μὲν βουνεύροις εἰς κόρον τὸν ἀεὶ τοῦτο διὰ Χριστὸν διψῶντα, καὶ ἐτέρους τρεῖς τῶν τὰ πρῶτα φερόντων ἀδελφῶν. Vgl. Pratsch, Theodoros 107f.

halbtot und kaum noch atmend, zunächst in ein Gefängnis und dann in ein Grab auf der Insel des Apostels Andreas (sc. Hagios Andreas) eingeschlossen.“ Später sei Methodios dann auch von Kaiser Theophilos mit Züchtigung bestraft worden, weil er den Kaiser in einem Disput über die Rechtmäßigkeit der Ikonenverehrung vollkommen widerlegt habe⁶⁵: „Und der (sc. Kaiser Theophilos) nun, der die Schmach der Erwiderung nicht ertrug, verwandelte seine Mahnung in Zorn, und nachdem er angeordnet hatte, daß ihm die Kleider ausgezogen würden, verabreichte er ihm über 600 Peitschenhiebe auf seinen nackten Rücken und die Brust und befahl, den so Halbtoten und von allen Seiten Blutüberströmten durch ein Loch in ein unterirdisches Gewölbe des Palastes zu werfen.“⁶⁶

C. Haft

In der Vita Platonis (BHG 1553) folgt nach dem Bekenntnis des Heiligen vor dem Kaiser (Konstantin VI.) dessen Bestrafung durch Inhaftierung⁶⁷: „... (sc. der Kaiser) sperrte den Schatz der Wahrheit in irgendeine Hütte, sicherte sie mit vielen Schlössern und befahl, daß ihm durch ein Loch die Nahrung gereicht werde, damit der, der von Gott gesehen wurde, von keinem der anderen gesehen werden konnte.“

Auch in der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) werden im Anschluß an ein Bekenntnis Züchtigung und Inhaftierung dargestellt⁶⁸: „Nachdem diese

63 Vita Methodii (BHG 1278) cap. 5, col. 1248C: Ὁ δὲ τοὺς μὲν τόμους δεξάμενος, ὡς ἰσθὸν ἀράχνης ἐφάυλισεν, αὐτὸν δὲ τὰ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως τρανώς καὶ παρῆρησιασμένως διαγγέλλοντα, ὡς ταραχῆς φησὶν αἴτιον καὶ σκανδάλων, περὶ τὰς ἐπτακοσίας ἀνήτησε μάστιγας, καὶ οὕτως ἡμιθνήτα καὶ τὰ ἔσχατα πνέοντα, πρῶτον μὲν <ἐν> φρουρᾷ, ἔπειτα δὲ ἐν τινὶ τάφῳ εἰς τὸ τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέου νησίον κατέκλεισεν. – Vgl. dazu Zielke, Methodios 202–205.

64 Zur unrealistischen Anzahl der Hiebe vgl. Zielke, Methodios 202 Anm. 81.

65 Vita Methodii (BHG 1278) cap. 8, col. 1252A–B. – Vgl. dazu Zielke, Methodios 205f.

66 Weitere Beispiele: Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 12, p. 68,1–4; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 39–40, col. 292A–293B (vgl. Pratsch, Theodoros 255f.); cap. 42, col. 296A–C (vgl. Pratsch, Theodoros 257f.); Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 19, p. 319.

67 Vita Platonis (BHG 1553) cap. 28, col. 832B: ..., καθείρξας ἐν οἰκίσκῳ τινὶ ὡς κακοῦργον τὸν θησαυρὸν τῆς ἀληθείας, κλείσιν ἐπὶ κλεισὶ θέμενος, καὶ δι’ ὀπῆς τὴν τροφήν πορίζεσθαι κεκελευκῶς, πρὸς τὸ ὑπ’ οὐδενὸς ὁρᾶσθαι τῶν ἄλλων ἀπάντων τὸν ὑπὸ Κυρίου ὀρώμενον. Vgl. Pratsch, Theodoros 108f.

68 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 12, p. 68,1–4: Τούτων δὲ εἰς ἐπήκοον πάντων ἀναγνωσθέντων, θυμομαχίσας ὁ βύθιος δράκων καὶ λεοντώνυμος θῆρ, ὁ ἀνάξιος τῆς βασιλικῆς ἀλουργίδος, οὐ μετρίως τούτους τυφθῆναι καὶ ἐναποκλείστους γενέσθαι ἐν τῇ τῆς Φιάλης εἰρκτῇ ἐκέλευσε, ... Vgl. Theod. Stud., Ep. 448,12: Λέοντος τοῦ θηριωνύμου.

Worte vor aller Ohren laut verlesen worden waren, geriet der Drache aus der Tiefe, das löwennamige Untier (sc. Kaiser Leon V.), das des kaiserlichen Purpurs unwürdig war, in großen Zorn und befahl, daß diese (sc. Michael und sein Jünger⁶⁹) schwer gezüchtigt und im Gefängnis der Phiale eingeschlossen würden.“

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) wird berichtet, wie Niketas von Kaiser Leon V. in Haft genommen wird⁷⁰: „Als der Kaiser sah, daß dieser (sc. Niketas) einen unwandelbaren Sinn besaß, übergab er ihn einem gewissen Zacharias, dem Aufseher der kaiserlichen Besitztümer, des sogenannten Manganapalastes, um diesen dort eine Zeitlang für sich allein zu bewachen, bis er nach ihm sehen werde“⁷¹.

D. Verbannung

Überschneidungen mit der Darstellung der Haft weist die Darstellung der Verbannung auf, weil auch der Aufenthalt des Heiligen am Verbannungsort häufig als eine schwere Haft dargestellt wird⁷².

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird die erste Bestrafung des Heiligen mit Verbannung folgendermaßen dargestellt⁷³: „Sie (sc. die kaiserlichen Beauftragten) verbannten ihn nun zusammen mit zehn anderen der bedeutenderen Männer der Bruderschaft nach Thessalonike. Sie befahlen denen, die sie fortführten, diese eingeschlossen und sicher zu verwahren, nicht alle zusammen am selben Ort, sondern einen jeden an einem anderen Ort und in Abstand voneinander in verschiedenen Häusern, damit es nicht möglich wäre, daß der eine zum anderen ginge.“

In der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) läßt sich dazu vernehmen, daß, nachdem der Kaiser den Heiligen hatte im Manganapalast festsetzen lassen, folgendes geschah⁷⁴: „Danach verbannte ihn der Kaiser auf eine der In-

69 Theodoros und Theophanes Graptos, vgl. Sode, Viten 213–215.

70 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 43, p. XXVI.

71 Weitere Beispiele: Vita Methodii (BHG 1278) cap. 5, col. 1248C; cap. 8, col. 1252B (unter Theophilos, vgl. Zielke, Methodios 205f.); Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 48–49, p. 30,30 – 31,29.

72 Vgl. dazu die Überlegungen zu den tatsächlichen Haftbedingungen des Theodoros Studites an seinen Verbannungsorten und deren Darstellung in seinen Viten bei Pratsch, Theodoros 177. 248f. 251. 253. 256f.

73 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 16, col. 253C-D: ἐξορίζουσι δ' αὐτὸν σὺν ἄλλοις δέκα τῶν ἐπισημοτάτων τῆς ἀδελφότητος ἐν Θεσσαλονίκῃ, προστάξαντες τοῖς ἀπάγουσιν αὐτοῖς ἐγκλεισμένους παραφυλάττειν ἀσφαλῶς, οὐχ ἅμα πάντας κατὰ τὸ αὐτό, ἀλλ' ἀνά μέρος ἕκαστον καὶ ἀποστάθην ἀλλήλων ἐν διαφόροις οἰκίσκοις, πρὸς τὸ μὴ ἐξεῖναι τὸν τυχόντα πρὸς τὸν ἕτερον ἀπελθεῖν. Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 107f. 110–114.

seln der Bucht, die Hagia Glykeria genannt wurde. Diese stand unter der Aufsicht eines gewissen Anthimos, eines Beschnittenen. Dieser war ein Gaukler, ein Tempelräuber, ein grober Klotz, ein Gottloser, war heimtückisch, anmaßend und unbarmherzig. Diesen nun machten die Gottlosen (sc. die Ikonoklasten) wegen seiner überragenden Schlechtigkeit zum Exarchos der dortigen Klöster. Solchen war nämlich damals die Herrschaft in die Hand gelegt, damit sie durch Gewalt alles sich gefügig machten. Kaiphas nannten diesen (sc. Anthimos) die Einheimischen wegen seiner großen Raserei, Tollheit und Hoffart. Dieser nun nahm den Heiligen in Empfang und, da er Gewalt über ihn hatte, peinigte er ihn gründlich. Er schloß ihn nun in eine enge und bedrückende Zelle, züchtigte ihn bis zum äußersten und ließ nicht einmal zu, daß dieser sich erholte. Er selbst trug den Schlüssel zum Gefängnis ständig bei sich und befahl, daß dem Heiligen die sehr kärgliche Speise durch ein Loch gereicht werde. Er hatte nämlich von den Gottlosen auch Versprechungen erhalten, daß ihm besondere Ehre zuteil würde, wenn er den Heiligen davon überzeugen könnte, sich ihnen anzuschließen. Deshalb peinigte er den Heiligen auch besonders heftig, weil der Unheilige glaubte, diesen überzeugen zu können.“ Die Bestrafung mit Verbannung geht hier nahtlos in eine Auseinandersetzung mit einer Gegenspielerfigur über⁷⁵; die Haftbedingungen am Verbannungsort werden als besonders schwer und unangenehm gezeichnet.

Auch Patriarch Euthymios wurde in die Verbannung geschickt, weil er sich nach Aussage seiner Vita (BHG 651) einer zweiten Ehe des Kaisers Leon VI. widersetzte, indem er an den moralischen Qualitäten der Braut, Zoë Zautzina, Anstoß nahm⁷⁶: „Wenn du eine andere zur Frau nehmen willst, wird dich niemand hindern, doch es muß nicht diese sein, die des schlechten Benehmens überführt ist. Wenn dies nämlich geschieht, werden alle denken, daß tatsächlich alles wahr ist, was über sie geredet wird.“ Und mit diesen Worten stand er auf und ging. Darüber war der Kaiser verärgert und rief nach dem Basileopator⁷⁷ (sc.

74 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 43, p. XXVI: Μετὰ ταῦτα ἐξώρισεν αὐτὸν ὁ Βασιλεὺς εἰς ἐν τῶν νησιῶν τοῦ κόλπου, τῆς ἁγίας Γλυκερίας λεγόμενον· κατεῖχεν δὲ τοῦτο Ἄνθιμος τις τῶν ἐντόμων, ἀγυρτώδης, ἱερόσυλος, κακεντρεχῆς, σκολιός, δόλιος, αὐθάδης, ἀνηλεής. Τοῦτον οὖν, διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν αὐτοῦ κακίαν, ἔξαρχον τῶν ἐκεῖ μοναστηρίων ἐποίησαν οἱ ἄθεοι· τοιοῦτοις γὰρ τότε τὰς ἀρχὰς ἐνεχειρίζον, ἵνα τῇ δυναστείᾳ τὸ πᾶν διαστρέψωσιν· ὃν, διὰ τὴν πολλὴν αὐτοῦ μανίαν, καὶ ἀπόνοιαν, καὶ ἀλαζονίαν, Καίφην οἱ αὐτόχθονες προσωνόμασαν. Οὗτος δὲ παραλαβὼν τὸν ὄσιον, καὶ λαβὼν τὴν ἐξουσίαν κατ' αὐτοῦ, ἐπιμελῶς ἐξέθλιβεν. Κατακλείσας γὰρ αὐτὸν εἰς στενὴν καὶ τεθλιμμένην εἰρκτήν, ἐπιμῶρει τοῦτον εἰς τέλος, μήτε ὅλως ἀνανεύειν αὐτὸν συγχωρῶν, αὐτὸς τὴν κλεῖδα τῆς φυλακῆς ἐπιφερόμενος, καὶ δι' ὅπτης τὴν βραχυτάτην τροφὴν αὐτῷ ἐπιδίδοσθαι προσέταπτεν· εἶχεν γὰρ καὶ ὑποσχέσεις παρὰ τῶν ἀθέων ὡς ὅτι εἰ πείσειεν τοῦτον συνελθεῖν αὐτοῖς, περισσοτέρας τιμῆς ἀξιοῦσθαι· διὰ τοῦτο καὶ περισσῶς αὐτὸν ἐξέθλιβεν, πείθειν αὐτὸν οἰόμενος ὁ ἀνόσιος.

75 S. dazu oben Kap. 9: „Gegenspieler“, S. 170–183, sowie Pratsch, Gegenspieler 72–89.

Stylios Zautzes, dem Vater der Zoë). Nachdem er von diesem zu noch größerer Wut angestachelt worden war, befahl er, den Vater umgehend in das von seinem Vater Basileios erbaute Kloster des heiligen Diomedes zu verbannen, was auch sogleich geschah.⁷⁸

§ 6. Überzeugung der Verfolger

Aus dem Topos der Bestrafung heraus konnte ein weiteres Motiv entstehen, nämlich die Überzeugung der Verfolger: Durch die Strahlkraft seiner Heiligkeit überzeugt der Heilige seine Peiniger vom rechten Glauben. Dies kann die Bestrafung völlig abwenden, wird aber häufiger während oder erst nach bereits vollzogener Bestrafung dargestellt, nachdem der Heilige also bereits ein Opfer für Gott vollbracht hat⁷⁹. Auch dieser Topos ist bereits der urchristlichen Überlieferung bekannt⁸⁰.

Das Motiv findet sich etwa in der Vita (BHG 896) des Ioannes Psychaites. Nachdem Ioannes sieben Tage lang von einem Schergen bis aufs Blut ausgepeitscht worden war, richtete er folgende Worte an seinen Peiniger⁸¹: „Ich will dir dankbar sein, sagte der Tapfere, wenn du mich jeden Tag der Schläge für würdig erachtest. Sie sind mir nämlich ein Labsal und keine Strafe! Der Unmensch nun war niedergeschlagen von dem übermenschlichen Widerstand des Gerechten und befahl, daß dieser sicher im Gefängnis verwahrt werde.“ In die-

76 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 8, p. 47: <<καὶ ἕτερον μὲν ἀγαγέσθαι σε γυναῖκα οὐδεὶς ὁ κωλύσων, οὐ χρὴ δὲ ταύτην τὴν ἐπὶ κακῶ φωραθεῖσαν. εἰ γὰρ τοῦτο γένηται, οὕτως ἀληθῆ ἅπαντα τὰ κατ' αὐτῆς λεχθέντα πάντες εἶναι λογίζονται>>. καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀναστὰς ἐξῆλει. ἐπὶ τούτοις ὁ βασιλεὺς ἀναθεὶς τῷ βασιλοπάτορι προσκαλεῖται· ἐπὶ πλείον δὲ εἰς θυμὸν παρ' αὐτοῦ ἐξαφθεὶς κελεύει παρευθὺ τὸν πατέρα ἐν τῇ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Βασιλείου μονῇ τοῦ ἁγίου Διομήδους ὑπερόριον γενέσθαι· ὁ καὶ παρευθὺ γεγένηται.

77 Die Vita hat „Basilopator“, der korrekte Titel ist „Basileopator“, vgl. ODB 1, 263f., s. v.

78 Weitere Beispiele: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 27, col. 269B (Verbannung 809, vgl. Pratsch, Theodoros 168); cap. 37, col. 288B-C (Verbannung 815, vgl. Pratsch, Theodoros 247–249); Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692) cap. 95, p. 130–132 (Verbannung nach Palukiton); Vita Methodii (BHG 1278) cap. 5, col. 1248C (unter Michael II. nach Hagios Andreas, vgl. Zielke, Methodios 202–205); Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 19, p. 319; Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 50, p. 31,30 - 32,5.

79 Vgl. auch Scheibelreiter, Gegner 61. 64.

80 Vgl. Apg 16. 23–34.

81 Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) cap. 7, p. 116: Χάριν εἶσομαί σοι, φησὶν ὁ γενναῖος, εἰ καθ' ἐκάστην με τῶν τοιούτων ἀξιώσης· τριψὴ γὰρ μοι τοῦτό ἐστιν, οὐ τιμωρία. Καταπλαγείς οὖν ὁ ἀπάνθρωπος τὴν ὑπεράνθρωπον τοῦ δικαίου ἔνστασιν ἐν τῷ δεσμοπηγίῳ αὐτὸν ἐκέλευσεν ἀσφαλῶς καθειρχθῆναι.

ser kurzen Darstellung wird der Peiniger noch nicht völlig überzeugt und für die andere Seite gewonnen, aber er verliert bereits seine Überzeugung und seinen Mut, was einen ersten Schritt auf dem Wege der Konversion des Peinigers darstellt.

Zum Motiv der „Überzeugung der Verfolger“ ist auch jene kurze Darstellung in der Vita des Euthymios von Sardeis (BHG 2145) zu rechnen, der zufolge Euthymios, der gerade verhört und gefoltert wurde, zu einem seiner Peiniger, einem Kanikleios, plötzlich folgendes sagte⁸²: „Ich hörte, daß deine Mutter und Schwester das Nonnenkleid genommen haben.“ Der (Kanikleios) aber sagte sehr schroff: 'Ja.' Und der Heilige sagte: 'Die schönen Züge und die schöne Art der Frömmigkeit trägst auch du in dir!' Der (Kanikleios) aber war wie vom Donner gerührt durch den Spott des Seligen, und als hätte er einen Stein in den Mund genommen, der die Rede behindert, schloß er die Schlechtigkeit in Schweigen ein, ging zu den anderen und zog sich zurück.“

Gregorios Dekapolites überzeugte nach der Darstellung seiner Vita ebenfalls seine Peiniger, zunächst die aufgebrachte Volksmenge, dann den Bischof von Hydrus (Otranto) in Kalabrien⁸³: „Die vom Bösen getriebenen Bewohner (sc. von Hydrus) warfen ihm vor, er, der Heilige, sei gekommen, um die Christen zu verraten, und bedrohten ihn mit dem Tode, ja sie verbanden ihm sogar den Kopf mit dem Schweißstuch und hatten vor, ihn eilig totzuprügeln. Der Heilige aber milderte durch sein inneres Gebet die wilde Gesinnung der Übeltäter und brachte sie davon ab, ihm etwas anzutun. Sie zerren ihn also vor den damaligen Inhaber des Bischofsamtes, damit er das Urteil über ihn fälle. Als Gregorios aber dem Bischof unter die Augen gekommen war, entbot er diesem noch nicht einmal den Gruß, da er der Irrlehre (sc. dem Ikonoklasmus) anhing. Als er aber von seinen Bütteln Backenstreiche erhielt, sagte er: 'Ist es dir nach dem Sinn, o Bischof, schweigend zuzusehen, wie ich getötet werde?' Der aber vertrieb die Peiniger des Heiligen und bedrohte sie mit Geißelung. Der Heilige entriß sie jedoch jeder gefährlichen Züchtigung, indem er sich zu ihrem Fürsprecher beim Bischof machte.“

Die Überzeugung der Verfolger ist recht häufig nur impliziert in der Weigerung des Henkers, den Heiligen zu züchtigen, wie etwa in dem nächsten Beispiel. Nach der Darstellung der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142) wei-

82 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 19,375-379, p. 49: <<“Ἦκουσά σε μητέρα καὶ ἀδελφὴν μοναστρίας κεκτηῖσθαι τῷ σχήματι.>> Ὁ δὲ ἀποτομώτερον· <<Ναί>>, φησὶν. Καὶ ὁ ἅγιος· <<Καλοὺς εὐσεβείας ἐν σεαυτῷ τοὺς χαρακτῆρας φέρεις καὶ τὸ ἰδίωμα.>> Ὁ δὲ πληγεὶς ὡς ὑπὸ βροντῆς τῇ εἰρωνεύσει τοῦ μάκαρος καὶ οἰοεὶ λίθον τὸν λόγον ἐμπρακτικῶς ἐνστοματισμένους σιωπῇ τὴν κακίαν ἀπέπραψεν καὶ σὺν τοῖς ἄλλοις κατελθὼν ἀνεχώρησεν.

83 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 33,5-16, p. 96-98. Übers. von M. Chronz. Vgl. dazu C. Mango, in: Byzantina 13,1 (1985) 635; Makris, Ignatios 97.

gerte sich der Untergebene des *epi ton deeseon* Stephanos, den Antonios auszupeitschen⁸⁴: „Der mit der Auspeitschung des Heiligen beauftragte Diener warf sich auf die Erde und schrie, daß er etwas derartiges dem Diener Gottes nicht anzutun wage, selbst wenn er deshalb bis zu seinem Tode Gewalt erleiden müßte.“

Recht ausgearbeitet findet sich das Motiv in der *Vita* des Theodoros Studites (BHG 1754). Der Mandator Niketas Alexiu wurde vom Kaiser damit beauftragt, Theodoros zu maßregeln und mit 100 Peitschenhieben zu züchtigen; in der *Vita* wird dann folgendes erzählt⁸⁵: Niketas begab sich nach Boneta und übermittelte Theodoros den Befehl des Kaisers. Der Heilige war sofort bereit, die Auspeitschung über sich ergehen zu lassen, und entledigte sich schon seiner Kleider. Als aber Niketas den vom Fasten ausgezehrten Körper des Abts sah, wurde er von Mitleid ergriffen. Er legte deshalb Theodoros ein Schaffell über die Schultern, auf das er dann mit der Peitsche schlug. Damit aber auch die Peitsche Spuren der Züchtigung aufwies, fügte er sich mit einem kleinen eisernen Dorn selbst eine Wunde am Arm zu und benetzte mit seinem eigenen Blut den Riemen der Peitsche. Dann ging er schwer atmend hinaus (sc. aus dem Raum, wo die vorgebliche Züchtigung stattgefunden hatte) und tat so, als hätte er sich gerade einer großen Anstrengung unterzogen⁸⁶.

Mitunter schreiten potentielle Peiniger des Heiligen auch gar nicht erst zur Tat, sondern werden schon im vorab von seiner Heiligkeit abgeschreckt und nehmen von ihren böswilligen Plänen Abstand⁸⁷.

84 *Vita Antonii iun.* (BHG 142) cap. 32, p. 210,16-18: ὁ δὲ προτραπεῖς οἰκέτης μαστίξει τὸν ὄσιον, πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἐβόα μηδὲν τοιοῦτον τολμᾶν κατὰ τοῦ δούλου τοῦ θεοῦ, κἂν εἰ μέχρι θανάτου βίαν ὑποσταίῃ.

85 *Vita Theod. Stud.* (BHG 1754) cap. 38, col. 288D – 289B; vgl. *Theod. Stud.*, Ep. 112,43. Vgl. dazu Pratsch, *Theodoros* 249–251; dens., *Fact and Fiction* 68–70.

86 Weitere Beispiele: *Vita Stephani iun.* (BHG 1666) cap. 66, p. 167,9 – 168,7; nur angedeutet in cap. 31, p. 131,5-8; *Vita Theod. Stud.* (BHG 1754) cap. 41, col. 293B (Theophanes); *Vita Nicet. Medic.* (BHG 1341) cap. 43–45, p. XXVif. (Zacharias); *Vita Methodii* (BHG 1278) cap. 9, col. 1252C (vgl. Zielke, *Methodios* 206). – Überzeugung der Verfolger in *Synaxarnotizen*: *Synax. Cpl.* 100,28-31; 127/128,50-58 (dort ohne Namen): der hl. Theophilos überzeugt Kalybios.

87 „Potentielle“ Peiniger: *Vita Gregorii Decapolitae* (BHG 711) cap. 21, p. 86 (slawische Räuber werden davon abgehalten, G. etwas zu tun); *Vita Eliae Spelaeotae* (BHG 581) cap. 12, p. 852F – 853 (räuberische Hirten, die sein Blut vergießen wollen, werden durch ein Wunder des Hl. überzeugt); *Vita Nili iun.* (BHG 1370) cap. 5–6, p. 51f. (überzeugt Barbaren bzw. Araber durch seine fromme Antwort und sein Auftreten); *Vita Athanas. Athon.* (BHG 187) cap. 127, p. 61 (überzeugt einen Gegenspieler, der ihn töten will); *Vita Mariae iun.* (BHG 1164) cap. 10, p. 696D–E; *Vita Lazari Galesiotae* (BHG 979) cap. 10, p. 512 (Häretiker); *Vita Theodori Syceotae* (BHG 1748) cap. 76, p. 63f. (Protiktor Theodosios).

Kapitel 15: Tod (thanatos – obitus)

Eine gute Grundlage für die Untersuchung der Sterbeberichte in den byzantinischen Heiligenviten des betrachteten Zeitraums kann die Arbeit von Otmar Kampert bilden, der in seiner Dissertation die Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des 4. bis 6. Jahrhunderts untersucht hat¹. Die von Kampert vorgenommene Gliederung der literarischen Motive in den Sterberichten läßt sich über weite Strecken ohne tiefgreifende Modifizierungen auf die byzantinische Hagiographie übertragen². Die Motive sowie die terminologischen Prägungen Kamperts für die einzelnen Motive wurden hier größtenteils übernommen³, an einigen Stellen jedoch geändert⁴.

Das hohe Alter an sich galt als ein wichtiges Zeichen der Heiligkeit. Wenn ein Heiliger kein überaus hohes Alter erreichte, versuchte man dies geschickt zu kaschieren⁵. Üblicherweise erreichte der Heilige dieses hohe Alter, da er ja den besonderen Segen Gottes hatte, in ausgesprochener Rüstigkeit, aber irgendwann mußte sich dann doch der nahende Tod ankündigen:

-
- 1 Vgl. Kampert, *Sterben passim*; zu den Topoi des Lebensendes sowie zur Häufung von Wundern aller Art um das Lebensende des Heiligen cf. auch Bieler, *Theios aner I*, 44–47. 91–93; Anderson, *Saint* 108–112.
 - 2 Eine Wiedergabe der typischen Darstellung des Todes eines Heiligen findet sich - nach der *Vita* des Theodoros Studites - auch bei Pratsch, *Theodoros* 288–291.
 - 3 Vgl. bes. Kampert, *Sterben* 229–392.
 - 4 Vgl. unten § 4: „Letzte Verfügungen“, S. 324–330. So konnte etwa die „letzte Versuchung“ nach Kampert, *Sterben* 212–225, von mir in den byz. Viten nicht festgestellt werden.
 - 5 In erster Linie wohl dadurch, daß man das genaue Lebensalter einfach nicht nannte, oder dadurch, daß man den Heiligen älter machte, als er tatsächlich war. Er trägt dann schon in jüngeren Jahren die Züge eines weisen und lebenserfahrenen Greises. Vgl. hierzu auch Kap. 3: „Kindheit und Jugend“, § 2. „Frühe Zeichen der Heiligkeit“, B. „Frühe Reife“, oben S. 88–90.

§ 1. Letzte Krankheit

Die letzte und todbringende Krankheit des Heiligen⁶ wird in der Vita des Gregorios Dekapolites folgendermaßen dargestellt⁷: „Als nun der Zeitpunkt seiner Auflösung bevorstand (...), wurde er, da er ja Teil der menschlichen Natur war, von einer sehr schweren Krankheit befallen. Dabei handelte es sich um Epilepsie und um eine Erschlaffung des ganzen Körpers. Als er daran litt, flehte er die Gottheit glühend an, das Leiden der Epilepsie zu lindern, ihn dafür aber durch Wassersucht anschwellen zu lassen. Und er drängte darauf, die restliche Strecke des Lebens unter Verfaulen und Verwesung zu durchlaufen. Gott aber erhörte ihn, und er entging der Krankheit, die er wegwünschte, erhielt aber stattdessen die, nach der er verlangte⁸. Sein ganzer Körper schwoll denn auch so sehr an und wurde zu solcher Fettleibigkeit aufgeschwemmt, daß er von seinen Bekannten nur an der Stimme erkannt wurde. Denn während ihn vorher Schlankheit geziert hatte, war er jetzt einem luftgefüllten Balg sehr ähnlich.“

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) heißt es⁹: „An diesem Tag nun, als die Brüder den Kanon des Festtages sangen, lag auch der heilige Vater selbst bei ihnen auf der Bahre und sang mit ihnen. Er war nämlich, wie gesagt, seit Tagen krank.“

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird das Hereinbrechen der letzten Erkrankung folgendermaßen geschildert¹⁰: „Unser heiliger Vater wurde am Beginn des Monats November von einer Krankheit ergriffen, die sein ständi-

6 Vgl. Kampert, Sterben 229–244.

7 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 75–76, p. 138–140: Ἐπειδὴ δὲ ὁ τῆς ἀναλύσεως ἐφειστήκει καιρὸς (...) τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως μέρος τυγχάνων νόσῳ βαρυτάτῃ συνείληπτο. Ἡ δὲ ἦν ἐπιληψία καὶ πάρεσις ὅλου τοῦ σώματος. Ὁ δὲ ταύτῃ κάμνων ἐλιπάρει τὸ θεῖον θερμότητα τῆς μὲν ἐπιληψίας τὸ πάθος ἐπικουφίσαι, ὑδέρω δὲ κατογκῶσαι. Καὶ διὰ σηπεδόνοσ καὶ σήψεωσ τὸν ἐπίλοιπον παρελθεῖν τοῦ βίου διαυλον ἐβιάζετο. Ἐπήκουσε δὲ τούτου Θεὸς καὶ ἦν μὲν ἀπηύξατο νόσον παρήκειν, ἦν δὲ οὗτος ἐπόθησεν ἀντελάμβανε. Καὶ γὰρ οὕτως ἅπαν αὐτοῦ τὸ σῶμα κατώδηκε καὶ εἰς πάχος ἐξώκειλεν, ὡσ μόνῃ φωνῇ τοῖσ εἰδόσι γνωρίζεσθαι· ἰσχυρότῃ γὰρ τὸ πρὶν καλλυνόμενος ἀσκῶ πνεύματι πλήρει καὶ μάλιστα προσωμοίωτο. – Übers. von M. Chronz.

8 Da der Heilige auch Macht über Krankheiten besitzt, kann er sich die eigene Erkrankung gewissermaßen aussuchen. Vgl. dazu bereits oben Kap. 13 „Wunder“: § 1. „Heilung von Krankheiten“ und § 5. „Strafwunder“.

9 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 83,1–4, p. 217.

10 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 64, col. 321D: ὁ ὅσιος Πατὴρ ἡμῶν περὶ τὰς ἀρχὰς τοῦ Νοεμβρίου μηνὸσ νόσῳ ληφθεῖσ τῇ συντρόφῳ καὶ ἄνωθεν αὐτῶ συνεισπεσοῦσῃ ἐκ τῶν πολυθλίπτων ἐκείνων φυλακῶν τε καὶ ἐξοριῶν, καὶ τῆσ ἐντεῦθεν τελείασ ἀνεπιμελησίασ, λέγω δὲ τῆσ τοῦ στομάχου, νεκρὸσ ὀρᾶτο σχεδὸν καὶ πρὸ κοιμήσεωσ ὁ μακαρίτησ, ὀρέξεων εἰσ ἄκρον ἀποπαυθειῶν.

ger Begleiter und von oben her in ihn eingedrungen war aufgrund jener sehr entbehreungsreichen Aufenthalte im Gefängnis und in der Verbannung sowie seiner anschließenden vollkommenen Sorglosigkeit, ich meine eine Erkrankung des Magens. Beinahe tot sah er aus und kurz vor der Entschlafung, der Selige, er hatte ganz und gar keinen Appetit mehr.“

In der Vita des Lazaros von Galesion wird das Hereinbrechen der letzten Krankheit so dargestellt¹¹: „Als die Brüder, die von dem Vater in die Stadt (sc. Konstantinopel) und anderswohin geschickt worden waren (sc. in das Kloster) zurückkehrten, wie der Vater ihnen gesagt hatte, und wie oben bereits erwähnt wurde, wurde er sogleich von einer Krankheit ergriffen, die ihn auch von seinem irdischen Leben erlöste.“¹²

§ 2. Wissen um den nahen Tod

Dieses Motiv wird in der Literatur gern als „Prophezeiung des eigenen Todes“ oder bezeichnet¹³. In der Tat wird das Vorauswissen um den eigenen Tod häufig erst durch eine Prophezeiung offenbar, in der der Heilige anderen Menschen, vorzugsweise seinen Jüngern, den genauen Zeitpunkt seines Todes im vorab ankündigt. Daß dieses Vorauswissen jedoch nicht unbedingt an eine Prophezeiung gebunden war, zeigt etwa das erste, nicht gerade typische Exempel:

In der Darstellung der Vita des Theodoros von Kythera (BHG 2430) verstarb der Heilige in Askese und Einsamkeit auf der wegen fortgesetzter arabischer Einfälle beinahe völlig verlassenen Insel Kythera¹⁴: „Der heilige Theodoros nun hatte elf Monate auf der Insel in der Kirche der heiligen und ehrwürdigen gro-

11 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 246, p. 585B.

12 Weitere Beispiele: Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 213,19 – 214,4; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696C-E; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 77, p. 652D; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 37, p. 203; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 45,13-15, p. 156; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 52, p. 458–460; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 31, p. 238.

13 Vgl. Kampert, Sterben 229–244; Bieler, Theios aner I, 91–93.

14 Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 288,230-239: 'Ο δὲ ὁσιος Θεόδωρος ποιήσας ἐν τῇ νήσῳ, ἐν τῷ ναῶ τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων τοῦ Χριστοῦ μεγάλων μαρτύρων Σεργίου καὶ Βάκχου, μῆνας ἕνδεκα, τῷ κρύει πηγνύμενος καὶ ἐν πείνῃ καὶ κακουχίᾳ καὶ μονῳσει νύκτα καὶ ἡμέρα μετὰ δακρύων τὸν Θεὸν ἐξιλεούμενος, τῷ ἕνδεκάτῳ μηνὶ πρὸς Κύριον καὶ αὐτὸς ἐξεδήμησε. Σεπτεμβρίου δὲ μηνός, χελαιδίου κατὰ πάροδον σταθέντος ἐν τῇ νήσῳ, ἀπῆλθον οἱ πλευστικοὶ προσκυνήσαι τῷ ναῶ τῶν ἁγίων μαρτύρων καὶ εὔρον τοῦτον ἕξω τῆς ἐκκλησίας κείμενον ἀδιάφθορον, πρὸς κεφαλῆς δὲ αὐτοῦ εὔρον ὄστρακον γεγραμμένον οὕτως: „ἐγὼ Θεόδωρος, ἐλάχιστος διάκονος, κατεκλίθην ἐν τῇ ἀρρωστειᾷ μηνὶ Ἀπριλίῳ ἑβδόμῃ καὶ ἰδοὺ ἀποθνήσκω μηνὶ Μαΐου δωδεκάτῃ, ἐν ἡμέρᾳ τοῦ ἁγίου Ἐπιφανίου“.

ßen Märtyrer Christi, Sergios und Bakchos, verbracht, wo er vor Kälte erstarrt und in Hunger und Elend und Einsamkeit Tag und Nacht unter Tränen Gott angefleht hatte, ehe er im elften Monat sich selbst zum Herrn aufmachte. Im Monat September aber, als ein Schiff vorübergehend an der Insel festmachte, brachen die Seeleute auf, um der Kirche der heiligen Märtyrer ihre Verehrung zu erweisen, und fanden diesen (sc. Theodoros) außerhalb der Kirche unverwest liegen. An seinem Haupt fanden sie eine Tonscherbe, auf der folgendes geschrieben stand: 'Ich, Theodoros, der geringste Diakon, wurde von der Krankheit nieder gebeugt im Monat April, am 7. Und siehe, ich sterbe im Monat Mai, am 12., am Tag des heiligen Epiphanius.'¹⁵ Der Heilige kannte also den Zeitpunkt seines Todes im vorab, ohne allerdings, aufgrund seiner Einsamkeit, über die notwendigen Zuhörer für eine Prophezeiung zu verfügen. Folglich wird sein Vorauswissen erst nachträglich durch die Inschrift auf der Tonscherbe offenbar.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird das Wissen um den eigenen Tod wie folgt dargestellt¹⁵: „Er rang seit einem ganzen Jahr mit der Krankheit, und die Ärzte überließen ihn bereits verzweifelt dem Tod. Da raffte er sich auf und sagte den anwesenden Brüdern voll Milde: 'Der Zeitpunkt meiner Auflösung steht bevor, Brüder. Nehmt mich also und liefert mich in das öffentliche Hospital ein. Denn Gott zeigt Langmut mit mir und ist so gütig, mich noch zwölf Tage in diesem Leben zu lassen'.“

In der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651) zeigt sich das Wissen um den nahen Tod an zwei Stellen. Zunächst, im Monat Juli, ließ Euthymios nach dem amtierenden Patriarchen Nikolaos (Mystikos) schicken und bat diesen, ihn zu besuchen und Lebewohl zu sagen¹⁶: „Es war der Monat Juli, und der Patriarch Nikolaos machte sich auf zu dem Kloster des Großmartyrers Panteleimon, das sich an der Meerenge (sc. des Bosphoros) befand. Unser Vater Euthymios aber ließ ihm übermitteln, er möge nach dem Ende des Fests (sc. des heiligen Panteleimon, 27. Juli) zu ihm kommen und ihm ein letztes Mal Lebewohl sagen.“

15 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 78, p. 142: Προσπαλαίων δὲ ὄλον ἐνιαυτὸν τῷ νοσήματι, ἤδη τῶν ἰατρῶν ἀπογνώσει τοῦτον τῷ θανάτῳ παραπεμπόντων, τοῖς συνοῦσι ἀδελφοῖς μετὰ πρῶότητος εἰπεῖν κατεθάρρῃσεν „Ὁ καιρὸς, ἀδελφοί, τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐφέστηκεν. Ἐραυτες οὖν με πρὸς τὴν κοινὴν ξενίαν ἀπόδοτε· ὁ γὰρ θεὸς ἐπ' ἐμοὶ μακροθυμία χρησάμενος ἐπὶ δυοκαίδεκα λοιπαῖς ἡμέραις συνεῖναί με τῇ ζωῇ ταύτῃ χρηστεύεται“. – Übers. von M. Chronz.

16 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 22, p. 141,28-32: Ἰούλιος παρῆν μὲν, καὶ ὁ πατριάρχης Νικόλαος ἐν τῇ μονῇ τῇ τοῦ μεγαλομάρτυρος Παντελεήμονος τῇ ἐν τῷ Στεινῷ οὐσῇ ἐξῆι. ὁ δὲ πατὴρ ἡμῶν Εὐθύμιος δηλοῖ αὐτῷ μετὰ τὸ τὴν ἑορτὴν ἐκπερᾶναι πρὸς αὐτὸν παραγενέσθαι καὶ τὸ τελευταῖον συντάξασθαι.

Später, am 4. August, hielt Euthymios vor den Ohren aller sich selbst eine kleine Rede, die folgendermaßen beginnt¹⁷: „Siehe, geringster Euthymios, der Zeitpunkt deiner Auflösung ist gekommen, und die Axt, die den unfruchtbaren Baum fällen wird, ist nahe“¹⁸.

§ 3. Letzte Worte (Abschiedsrede bzw. letzte Unterweisung)

Zur Darstellung des Todes des Heiligen gehört auch häufig eine Art Abschiedsrede oder letzte Unterweisung, die der greise Lehrer an seine Schüler richtet¹⁹:

Ein recht typisches Beispiel dafür findet sich in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754). Dieser hatte seine Mönche zusammenrufen lassen und gab ihnen dann folgende letzte Unterweisung²⁰: „Brüder!, sagte er, 'und Väter! Ich war kraftlos und wurde durch eure Gebete wieder zurückgerufen. Doch wie lange noch werde ich wieder zu euch kommen? Es kommt ganz gewiß der Tag des Todes, an dem es keinen Platz geben wird für ein 'wieder', der mich von euch trennt und von hier fortschickt.“

In der Darstellung der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651) richtet der Heilige, wie oben schon vermerkt, folgende Abschiedsrede in erster Linie an sich selbst, aber doch vor den Ohren aller (εἰς ἐπήκοον πάντων)²¹: „Siehe, nichtiger Euthymios, der Zeitpunkt deiner Auflösung ist gekommen, und die Axt, die den unfruchtbaren Baum fällen wird, ist nahe. Was zögerst du? Was fürchtest du,

17 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 145,27-32: ἰδοῦ, ταπεινὸν Εὐθύμιον, ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς σου ἐφέστηκεν, καὶ ἡ ἀξίτη τῆς τομῆς σου τοῦ ἀκάρπου δένδρου ἤγγικεν.

18 Weitere Beispiele: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 37–38, p. 202f.; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696C–E; Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 64, col. 324A (vgl. Pratsch, Theodoros 288f.); Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 82, p. 215–217; Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 213,19 – 214,4; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 221, p. 575D – 576A; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 77, p. 652B–C; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 36, p. 257f.; cap. 37, p. 258,14–36; Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 26f.; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 45,9–11, p. 156; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 52, p. 458–460; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 96, p. 131f.; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 53, p. 145,19–27; Vita Ignatii (BHG 817) 557C; Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 55, p. 36,1–18.

19 Vgl. Kampert, Sterben 244–269; Bieler, Theios aner II, 8.

20 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 66, col. 324A: Ἀδελφοί, λέγων, καὶ Πατέρες ἡσθήνησα, καὶ πάλιν εὐχαῖς ὑμῶν ἀνακέκλημαι· ἀλλ' ἔως ποτε μέλλομεν ἔρχεσθαι ἐπὶ τὸ πάλιν; ἐλεύσεται δὴ πάντως ἡ ἐπιθανάτιος ἡμέρα, ὅτε οὐχ ἔξει χώραν τὸ πάλιν, χωρίζουσά με ἀφ' ὑμῶν καὶ παραπέμπουσά ἐκ τῶν ἐνθένδε. Καὶ τὰ ἐξῆς τῆς κατηχήσεως; vgl. Pratsch, Theodoros 288f. – Die Rede entspricht formal einer (abgekürzten) kleinen Katechese des Theodoros, vgl. Theod. Stud., Catech. parv.; vgl. dazu Fatouros, Theodoros 21*–24*; Pratsch, Theodoros 10. 132f.; dens., Kommunikationswesen (im Druck).

21 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 145,30 – 147,9.

da du doch zur Unvergänglichkeit gerufen bist und aus der Sklaverei in die Freiheit hinübergehst? Dort ist kein Neid, kein Zorn, keine Bösartigkeit, keine Menge von Betrüben und Übeltätern. Zu einem menschenliebenden Herrn gehst du. Sei nicht zaghaft oder mutlos, denn er ist mitfühlend, großherzig und sehr erbarmungsvoll. Und wenn du dich unwürdig der Berufung fühlst, zu der du gerufen wurdest, so hast du aber doch fünfundsiebzig Jahre im Mönchsstand verbracht. Gehe nun zu deinem Herrn und Gott und Meister, den du von früher Kindheit an geliebt hast und dem du seit frühester Jugend gefolgt bist! Zögere jetzt nicht, noch sei unwillig! Gehe nun fort und habe Zutrauen nicht in deine Werke, sondern in seine Menschenliebe und Gnade, sein unsagbares Mitgefühl und seine grenzenlose Güte!“

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) lautet die letzte Unterweisung²² folgendermaßen²³: „Als er dann fühlte, daß sein Ende nahegekommen war, sprach er zu den Brüdern, die dort sangen: ‘Kommt her, meine Söhne!’ Als die ehrwürdigen Brüder das Lager des Seligen im Kreis umstanden, voller Klage und Trauer und in Tränen aufgelöst, öffnete der ganz Heilige den Mund und begann, vom Heiligen Geist bewegt, diese zu ermahnen, und sagte: ‘Meine Söhne, der Zeitpunkt meiner Auflösung ist schon gekommen, und die Stunde ist da, um Gott das Pfand zurückzugeben, das er gegeben hatte. Hört nun meine Worte und vernehmt meinen Rat und weicht kein Stück vom geistlichen Pfade ab, damit ihr die himmlischen Kränze empfangen werdet! Es sagt nämlich der Apostel: ‘Und so jemand kämpft, wird er doch nicht gekrönt, er kämpfe denn recht.’²⁴ Deshalb haltet euch rein und euren Leib fern von der Befleckung der Leidenschaften, damit ihr zusammen mit den heiligen Engeln würdig wohnen werdet. Diejenigen nämlich, die die irdischen Dinge auf treffliche und leidenschaftslose Weise behandeln, wie beschwingt von der Aussicht auf die göttlichen Dinge, bauen dem Heiligen Geist einen Tempel und verdienen sich jenen Platz zur Rechten. Verachtet nun jede Freude des Lebens und haltet jede Sättigung des Magens für nichtswürdig, damit ihr der göttlichen und wahren Freude der geistigen Dinge teilhaftig werdet! Nichts nämlich ist eine größere Freude als die Schönheit Jesu und jener Güter, die diejenigen ewiglich genießen, die die irdischen Güter verachten. Bewahrt euren Glauben unerschütterlich, übergibt euch selbst nicht den Feinden zur Schadenfreude der Dämonen! Über nichts nämlich freut sich euer Feind, der Teufel, so sehr wie über eure Abwendung und euren Abfall vom Glauben. Den Häretikern, die die Ikone Christi schmähen, erweist nicht einmal einen Gruß, vom gemeinsamen Mahl mit ihnen und dem gemein-

22 Vgl. V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) S. 217: „dernière catéchèse“.

23 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 83,4-45, p. 217–219.

24 2 Tim 2. 5.

samen Trank gar nicht erst zu reden! Wer nämlich gemeinsam mit ihnen speist, ist Teilhaber ihres Glaubens geworden. In der sicheren Hoffnung auf die jenseitigen Güter nehmt die Verfolgung um Christi willen mit Freude auf euch! Ertragt jede Schlechtigkeit und jedes Leid um Seinetwillen, damit auch ihr, o Söhne, ganz gottselig werdet! Es sagt nämlich der Herr: 'Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihr.'²⁵ Bindet euch selbst mit vollkommener Liebe an Gott! Ein jeder von euch soll seinen Nächsten annehmen wie sich selbst, ganz wie es heißt: 'Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht?'²⁶ Wer sich nämlich so in jeden frommen Bruder hineinversetzt, erfreut Christus, unseren Gott, der das Haupt seiner Kirche ist und sich unser annimmt. Gehorcht auf fromme Weise dem Vater, der mit Gott nach mir sein wird und verletzt in keiner Weise seine Anordnungen. Wer dieser sein wird, sollt ihr überlegen, damit ich diesen kennenlerne und für ihn bete, bevor ich von den irdischen Gefilden gelöst werde. Euch nämlich trage ich auf, diesen zu wählen.²⁷

§ 4. Letzte Verfügungen

Kurz vor seinem Tod trifft der Heilige häufig noch einige letzte Anordnungen für seine Anhänger und Jünger²⁸. Die Anhänger und Jünger können wahlweise die Mönche seines Klosters sein, die Kleriker oder der gesamte Sprengel seines Bistums oder auch nur einige ausgewählte Schüler und Jünger eines Asketen. Die letzten Anordnungen betreffen zum einen seine geistliche Hinterlassenschaft: Der Heilige setzt ein Testament auf (A), in dem er verbindliche Regeln für das Zusammenleben und die Fortexistenz seiner Gründung nach seinem Tode festlegt²⁹. Ferner regelt er die Nachfolge verschiedener Ämter (B)³⁰, vor allem des Hegumenats, und trifft Anordnungen bezüglich seiner Bestattung und

25 Mt 5. 10.

26 2 Kor 11. 29.

27 Weitere Beispiele: Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 33, p. 438–440; Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 145,11–26 (in der Überschrift des Kapitels als τελευταία παραίεσις bezeichnet); Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) p. 71; Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 214,4–16; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 79, p. 653A–B; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,14–36; Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 26f.; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 45,15–82, p. 156–160; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 52, p. 458–460; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 53, p. 145,22 – 146,8; Vita Ignatii (BHG 817) 557C.

28 Hierunter fallen die bei Kampert, *Sterben* 278–286, als „letzte Verfügungen“ als auch die bei Kampert, *Sterben* 286–302, als „letzte Handlungen“ bezeichneten Akte. Beides ist nicht scharf voneinander zu trennen.

Grabstätte (C). Schließlich findet sich in diesem Zusammenhang noch einmal³¹ das Motiv der Verteilung der Habe (D). Dieses Motiv erinnert zum einen an die Tugend der Freigebigkeit, zum anderen ist es bis auf den heutigen Tag eine verbreitete Sitte, bestimmte Besitztümer bereits vor dem eigenen Tod an diejenigen Vertrauenspersonen weiterzugeben, von denen man annimmt, daß sie das Erbe am besten pflegen werden. Dieser Topos überschneidet sich natürlich mit dem vorigen, da auch die letzten Verfügungen meistens mündlich getroffen und kundgetan werden. Er läßt sich lediglich durch den spezifischen Inhalt, eben den Verfügungscharakter, dieser letzten Worte eingrenzen.

A. Testament

Ein Beispiel dafür findet sich in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754), wo jedoch auf das an anderer Stelle errichtete Testament³² nur verwiesen wird³³: „Brüder und Väter, dieser Kelch ist allen gemein, ihn tranken alle unsere Väter, denselben werde wohl auch ich leeren und zu meinen Vätern gehen. Beachtet das Testament, das ich euch zusammengestellt habe, bewahrt euren Glauben unerschütterlich und euer Leben unbefleckt! Mehr habe ich nicht zu sagen, da ich alles, was nützlich ist, zuvor bereits kundgetan und gelehrt habe.’ Dieses aber setzte der Sohn des Friedens und der Liebe hinzu: ‘Unserem Herrn und Erzpriester³⁴ übermittle meinen ehrfürchtigen und ehrwürdigen Gruß, ebenso den übrigen Hierarchen und Priestern, den Bekennern Christi, denen, die um des Herrn willen verfolgt wurden, allen Brüdern, Freunden und Bekannten und allen, die mit uns zusammen in dem Kampf für den Glauben sich gemüht haben, den kleinen wie den großen!’“

In der Darstellung der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651) findet sich folgende Rede, die auch den Charakter eines Testaments besitzt³⁵: „Es war der

29 In einigen Fällen ist parallel zur hagiographischen Version diese Klosterordnung auch in anderen Dokumenten überliefert, vgl. dazu *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments*. Edd. John Thomas – Angela Hero, 5 vols., Washington, D. C. 2001. In anderen Fällen wissen wir nicht, ob tatsächlich eine Klosterordnung erlassen wurde.

30 Vgl. 2 Kön 2.

31 S. dazu bereits oben Kap. 5: „Entsagung“, § 2. „Verteilung der Habe“.

32 Vgl. Fatouros, Theodoros 30*f.; Pratsch, Theodoros 10. 126.

33 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 66, col. 324D–325A; vgl. Pratsch, Theodoros 289. – Die Rede entspricht formal den kleinen Katechesen des Theodoros, vgl. Theod. Stud., Catech. parv.; vgl. dazu Fatouros, Theodoros 21*–24*; Pratsch, Theodoros 10. 132f.; ders., Kommunikationswesen (im Druck).

34 Gemeint ist der abgesetzte und im Exil befindliche Patriarch von Konstantinopel Nikephoros.

zweite Tag des Monats August, an dem das Gedächtnis des Protomärtyrers Stephanos gefeiert wird. Und unser Vater, der jetzt bei den Heiligen ist, schickte zum Kloster von Psamathia und rief alle Mönche in das Kloster tu Agathu. In gleicher Weise rief er auch die dortigen Mönche zu sich und sprach über die Satzung beider Klöster: In Psamathia sind vierundzwanzig Brüder Gott geweiht und zur Kirche gehörig, 'die ich vorher dazu bestimmt habe, diesen vorzustehen, rufe ich dazu auf, weitere drei von denen, die mir gedient haben. Wenn diese heimgegangen sind, sollen sie durch gemeinsame Wahl aller Brüder einen Abt wählen, der Gott gefällt und den sie wünschen. Genauso lege ich fest, daß in dem hiesigen Kloster tu Agathu zwölf Brüder Gott geweiht und zur Kirche gehörig sind, und weitere drei, die meine Wenigkeit bestimmt hat, sollen das Amt des Hegumenats übernehmen. Später, wenn diese heimgegangen sind, ernennet einen Oikonomos aus den Reihen eurer Brüder von Psamathia, so daß beide Herden geleitet werden nach derselben Regel und Ordnung von dem, dem das Amt des Hegumenats des Klosters in Psamathia durch die Vorsehung Gottes anvertraut worden ist, wie dies auch die von mir eigenhändig verfaßte Einigungsverordnung (ἔνωσις) im einzelnen kundtut. Söhne, die Tradition (παράδοσις), die ihr von mir empfangen habt, beachtet in Bruderliebe und Eintracht! Mögt ihr nicht nachlassen, zu Gott zu beten mit all eurer Kraft! Betet also für meine Wenigkeit, damit ich die von mir sehr ersehnte Erlaubnis (sc. zum Herrn zu gehen) erhalte! Wenn dies nämlich geschehen ist, werde ich nicht aufhören, für euch einzutreten und zu bitten und einen jeden (sc. im Himmel) aufzunehmen und zu umarmen. Dies aber wißt, nach meinem Weggang werdet ihr euch in solcher Bedrückung und Bedürftigkeit und Not befinden, daß ihr sogar Hand an die heiligen Gefäße selbst legen werdet. Aber der Herrgott wird euch Hilfe von oben schicken, möge er euch beschützen und helfen und ersetzen, was mir mangelt! Allein meine, des Geringsten, Anordnungen (ἐντολάς) setzt nicht außer Kraft, noch vernachlässigt die von mir in vielen Kämpfen und mit viel Schweiß für euch aufgesetzten Traditionen (παραδόσεις)! Als der Vater so vor ihnen sprach, und alle tränenüberströmt waren, fiel er in Ohnmacht. Und als er deshalb schwieg, gingen sie hinaus.“ Das Beispiel zeigt, daß die Trennlinie zwischen „Testament“ oder einer anderen „letzten Verfügung“ auf der einen Seite und der „letzten Unterweisung“ auf der anderen nicht immer scharf zu ziehen ist. Die Rede des Euthymios hat, insbesondere im ersten Teil (cap. 23, p. 143,24–145,10), zweifellos testamentarischen Charakter, im zweiten Teil (cap. 23, p. 145,11–26) geht sie jedoch in eine letzte Unterweisung der Mönche über. Außerdem verweist die hagiographische Version des Testaments auf andere Dokumente – hier die ἔνωσις, die παράδοσις bzw. παραδόσεις und eventuell die

ἐντολαί, wenn diese nicht dasselbe sind wie die παραδόσεις – die das eigentliche Testament des Heiligen darstellen, das nicht erhalten ist³⁶.

B. Nachfolgeregelungen

Seine Nachfolge regelte kurz vor seinem Tod etwa Petros von Atroa nach der Darstellung seiner Vita (BHG 2364). Er hatte seine Mönche gebeten, einen Nachfolger zum Abt zu wählen. Als diese jedoch zögerten und wehklagten, sprach er zu ihnen³⁷: „Haltet ein, o Söhne, sagte er, mit der Klage um mich und gebt mir also den, der euch nach Gott in würdiger Weise regieren wird. Ich verlasse nämlich schon in Kürze die hiesigen Gefilde und mache mich auf zu meinem Herrn.’ Die Brüder, die noch immer Tränen vergossen und wehklagten, sagten: ‘Es möge nicht geschehen, Vater, daß wir von deinem allersüßesten Anblick und dem für die Seele nützlichen Gespräch mit dir, von deiner Unterweisung und dem Umgang mit dir getrennt werden! Wenn es jedoch Gott denn wohl gefällt, daß du die Welt verläßt, vertraue die Führung dem Oikonomos unseres Klosters und deinem Bruder, Paulos, an, wie dir nämlich wollen wir uns ihm unterordnen, heiliger Vater, denn wir sehen und erkennen ihn in dir und dich in ihm.’ Nachdem dies der Vater von ihnen vernommen hatte, rief er und stellte seinen Bruder Paulos in ihre Mitte und sprach: ‘Ich nun, mein Sohn, verlasse, so Gott will, noch heute das Gefängnis des Leibes und kehre als Erde zur Erde zurück. Du hast dein Leben lang den Brüdern zugeteilt, was für ihren Körper nötig war, von nun an teile ihnen das Größere und Vollkommenere zu! Stehe ihnen in gotterfüllter Weise vor, führe sie in heiliger Weise und geleite sie auf jedem Pfad der Frömmigkeit! Richte den Lahmen auf, bringe den Fehlgeleiteten wieder auf den rechten Weg, den Kranken heile und den Schwachen trage, damit du durch dieses Leben und diese Taten von dem Erzhirten Christus in die hohe Stadt aufgenommen wirst, in das geistliche Jerusalem, in das ewige Leben, in das himmlische Königreich wie ein üppiges und heiliges Weihgeschenk!’“

Im Zusammenhang mit den letzten Verfügungen und dem Testament wurde bereits festgestellt, daß auch in der Darstellung der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651) der Heilige seine Nachfolge regelt³⁸. Er setzte in seinen beiden

36 Weitere Beispiele: Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 246–247, p. 585B – 586B; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,14–36 (παραδόσεις).

37 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 84,7–29, p. 219–221.

38 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 143,31 –145,10.

Klöstern Psamathia und tu Agathu zunächst jeweils drei seiner Schüler als Äbte ein, ehe dann später die Klöster unter einem Abt geeint werden sollten³⁹.

C. Bestattung und Grab

Zu den letzten Verfügungen des Heiligen gehört bisweilen auch, daß er Anordnungen bezüglich seiner Bestattung und seines Grabes trifft⁴⁰. Diese Anordnungen sind in dem ersten Beispiel recht bemerkenswert: In der Darstellung der Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979) war dieser gefragt worden, wo er denn bestattet werden möchte. Er habe daraufhin geantwortet, man möge seinen Körper in die Höhle⁴¹ werfen zum Fraß für die Vögel und wilden Tiere⁴². Angeblich soll er dies sogar testamentarisch verfügt haben⁴³. Allerdings erfüllten seine Mönche diese letzte Verfügung ihres Vaters nicht, sondern bestatteten seinen Leichnam ordentlich in einem Sarkophag im rechten Teil des Narthex der Kirche.

Eher im Rahmen des Üblichen bleibt diese letzte Verfügung in der Darstellung der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651). Nachdem Euthymios seinen Anhängern verkündet hatte, daß er am kommenden Tag sterben werde, wurde er von seinem Neffen Basileios gefragt⁴⁴: „Und wo möchtest du, daß dein Körper zur Ruhe gebettet werde, damit wir ein Grab bereiten können?“ Und der: „In Psamathia, bei dem heiligen Schrein der Anargyroi, rechts in der Kapelle des Täufers, unterhalb meines Herrn und Bischofs Peter des Bekenner und Erzpriesters von Gordoryneia.“

In der Vita der Kaiserin Eirene (BHG 2205), die in der Verbannung auf Lesbos starb, trifft die Heilige im Rahmen ihrer Abschiedsrede folgende letzte Anordnungen bezüglich ihrer Grabstätte⁴⁵: „Hebt nun meinen Leichnam auf und

39 Weiteres Beispiel: Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 38, p. 203,17-21.

40 Vgl. Kampert, Sterben 278–281; Angenendt, Heilige 167–175.

41 Gemeint ist eine hl. Grotte am Berg Galesion, die in der Vita mehrfach eine Rolle spielt.

42 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 253, p. 587f.: αὐτὸς μὲν ἐρωτηθεὶς παρὰ τῶν ἀδελφῶν περὶ τοῦτου, ἐπὶ τῆς φάραγγος ῥιφῆναι τὸ αὐτοῦ σῶμα εἰς βρώσιν τῶν πετεινῶν τε καὶ θηρίων προσέταξεν. Vgl. dazu Greenfield, Lazaros 352 Anm. 1013.

43 Vgl. Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 246, p. 585E: Τὸ δὲ δυστηνὸν μου σῶμα σύραντες ἐκ τοῦ ποδοῦ ἐν τῇ φάραγγι εἰς βρώσιν τῶν θηρίων τῆς γῆς καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ ῥίψατε.

44 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 147: „ποῦ δὲ κελεύεις κατακεῖσθαι τὸ σῶμά σου, ἵνα τάφον εὐτρεπίσωμεν“. ὁ δέ: „ἐν τῷ Ψαμαθίᾳ“, ἔφη, „πρὸς τῷ τῶν Ἀναργύρων ἱερῷ σηκῷ, ἐν τῷ ἀπὸ δεξιᾶς προδρομικῷ εὐκτηρίῳ, κάτωθεν τοῦ κυρίου μου καὶ δεσπότης Πέτρου τοῦ ὁμολογητοῦ καὶ ἀρχιερέως Γορδορυνεῖας“.

45 Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 27.

bringt ihn, um ihn niederzulegen, in die Kirche der ganz reinen Theotokos, in den ruhmvollen Teil, den Schrein des heiligen Nikolaos, auf der gottbeschützten Insel von Prinkipo!“⁴⁶

D. Verteilung der Habe

Zu den letzten Verfügungen zählt auch die Verteilung der meist bescheidenen Habe des Heiligen kurz vor dem Tod⁴⁷. Oft handelt es sich dabei nur um wenige, nicht besonders wertvolle Besitztümer, etwa einige Kleidungsstücke, was noch einmal die Bedürfnislosigkeit des Heiligen unterstreichen soll. Im ersten Beispiel wird dies sogar ausdrücklich gesagt:

In der unvollständigen Vita bzw. Grabrede der Theoktiste (BHG 2422) wird die Verteilung der Habe von ihrem Sohn, Theodoros Studites, folgendermaßen dargestellt⁴⁸: „Es war nun ein Beweis ihrer Besitzlosigkeit, daß sie nichts besaß, weder eine Dienerin, noch Gold, noch Silber, noch sonst etwas von dieser Welt als allein die härenen Lumpen, die sie am Leibe trug, und die zwei ärmlichen Decken. Sie war folglich unbeschwert, als sie von uns ging. Auf mich und den Bruder⁴⁹ verteilte sie diese Dinge, und das Übrige behielt sie als Leinentuch. So sagte sie, frei von irdischen Besitztümern und weltlichen Leidenschaften, Lebewohl und ging heim.“

In der Vita der Maria der Jüngeren (BHG 1164) wird folgende Verteilung der Chlamys der Heiligen berichtet⁵⁰: „Dies sagte sie und nahm die Chlamys von ihren Schultern, rief einen der Diener und befahl ihm, diese zu verkaufen und die Schuld an die Gläubiger zurückzugeben. Sie nannte auch die Namen der Gläu-

46 Weitere Beispiele: Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 97, p. 133; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 54, p. 146,35 – 147,3.

47 Vgl. Kampert, Sterben 281–286. Zum Topos der „Verteilung der Habe“ an anderer Stelle in der Vita vgl. bereits oben S. 124f.

48 Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422) cap. 13, col. 900C-D: ἀκτημοσύνης δὲ δείγμα, τὸ μηδὲν ἔχειν αὐτὴν, μήτε θεραπανίδα, μήτε χρυσοῖον, μήτε ἀργύριον, μήτε τι τοῦ αἰῶνος τούτου, ἢ μόνον τὰ τρίχινα ῥάκια ἃ περιβέβλητο, καὶ τὰ δύο πενιχρὰ σκεπάσματα. Ἀμέλει τοίνυν ὅτε ἀπετελεύτα, ἐμοί τε καὶ τῷ ἀδελφῷ δανείμασα ταῦτα, καὶ τὸ λοιπὸν εἰς ἐνταφιασμὸν ἔχουσα, οὕτως γυμνὴ καὶ ταῖς ὑλαῖς καὶ ταῖς τοῦ κόσμου προσπαθείαις, χαίρουσα καὶ ὡς πρὸς τὰ ἴδια χωροῦσα. Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 40f.

49 Gemeint ist der Bruder des Theodoros Studites, Ioseph, vgl. PMBZ: # 3448.

50 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696D-E: Ταῦτα εἶπε καὶ τὴν χλαμύδα τῶν ἑαυτῆς ὤμων περιελούσα καὶ τινα τῶν οἰκείων καλέσασα, πωλῆσαι ταύτην καὶ ἀποδοῦναι τοῖς χρεώσταις τὸ χρέος ἐκέλευσεν, εἰπούσα καὶ τῶν δανειστῶν τὰ ὀνόματα καὶ ὅσον ἐκάστῳ τὸ ὀφειλόμενον. Ὁ δὲ σύζυγος· „Τὴν μὲν χλαμύδα (ἔφη) τοὺς παῖδας ἔασον ἔχειν, ἐγὼ δὲ πᾶσαν τὴν ὀφειλὴν τοῖς δανεισταῖς ἀποτίσαιμι.“ Καὶ δὴ τοῦτο αὐτίκα μάλα πεποίηκεν.

biger und den Betrag, den sie einem jeden von ihnen schuldete. Ihr Ehemann aber sprach: 'Laß die Kinder die Chlamys haben, ich aber will die gesamte Schuld den Gläubigern erstatten.' Und dies tat er auch auf der Stelle.⁵¹

§ 5. Letzte Amtshandlungen

In der Darstellung der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird der Erlaß von Schulden als eine letzte Amtshandlung des Heiligen folgendermaßen geschildert⁵²: „Als er von dem ehrwürdigen Naukratios gefragt wurde, was denn mit den Mönchen und Laien geschehen solle, die noch kanonischen Strafen unterworfen waren, da antwortete der wahrlich sehr mitfühlende und Christus nachahmende Arzt: 'Der Herr wird allen vergeben.' Er segnete die Brüder zum dritten Mal mit dem Zeichen des Kreuzes, betete für sie und sagte: 'Der Herr des Friedens sei mit eurem Geist!'“

Maria die Jüngere, wie eben schon gesehen, erließ nach der Darstellung ihrer Vita (BHG 1164) kurz vor ihrem Tod keine Schulden, sondern tilgte Schulden, die sie selbst (anscheinend wegen ihrer großen Freigebigkeit) aufgenommen hatte⁵³.

In der Darstellung der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) findet sich ein letzter Segen⁵⁴ des Petros an die Mönche seines Klosters⁵⁵: „Und, nachdem tiefe Stille eingetreten war, hob der Vater die Hände zum Himmel und begann, sie zu segnen, indem er sagte: 'Großer und furchtbarer Gott, der einzig Mächtige und Gute, der du alles aus dem nichts erschaffen hast, die sichtbaren und die unsichtbaren Dinge, der du unsere Armut durch deinen eingeborenen Sohn und Gott, unseren Herrn Jesus Christus, besucht hast, um uns aus der Verirrung zu erlösen, der du mit Hilfe des Heiligen Geistes die himmlischen mit den irdischen Dingen vereint hast und beide zu einer Herde zusammengeschlossen. Dir übergebe ich meine Herde, die deinetwegen aus den entlegensten Gegenden zusammengekommen ist. Bewahre sie vor dem Übel, bestärke sie in dem festen Be-

51 Weiteres Beispiel: Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 97, p. 132f.

52 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 66, col. 325A-B: 'Ερωτηθεὶς δὲ πρὸς τοῦ σεβασμίου Ναυκρατίου περὶ τῶν ἐν ἐπιτιμίῳ ὄντων μοναχῶν τε καὶ κοσμικῶν, ἀπεκρίνατο ὁ ὄντως φιλοσυμπαθέστατος καὶ χριστομίμητος ἰατρός: 'Ὁ Κύριος συγχωρήσει πᾶσιν· κατασφραγίσας τε τρίτον τοὺς ἀδελφούς, ἐπήρξατο αὐτοῖς εἰπῶν: 'Ὁ Κύριος τῆς εἰρήνης ἔσται μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν.

53 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696D-E. Sie dazu bereits oben unter „§ 4. Letzte Verfügungen: D. Verteilung der Habe“, S. 329f.

54 Vgl. V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) S. 221: ultime bénédiction.

55 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 84,44 – 85,18, p. 221–223.

kenntnis deines Glaubens, beschütze sie vor den unsichtbaren Feinden und behüte sie unbeschadet vor jedem böswilligen Anschlag! Nicht nur das, sondern erfülle auch allen, die dich durch mich, deinen geringsten Diener, anflehen, ihre guten Wünsche! Beschütze sie in Bedrängnis, stehe ihnen bei in der Not, bestärke sie in Gefahren, denn du bist der König des Friedens und Ursache eines jeden Gutes und unfehlbarer Führer! Und dir zusammen mit allen deinen heiligen und körperlosen Mächten senden wir die dreimalheilige Lobpreisung bis in alle Ewigkeit, amen.“

In der unvollständigen Vita der Theoktiste (BHG 2422) wird der letzte Segen folgendermaßen dargestellt⁵⁶: „Sie verließ die hiesige Welt und bedachte uns mit Wünschen und Segnungen und schlug das Kreuz über jeden der Umstehenden, da auch viele der Brüder ihrer letzten Stunde beiwohnten.“

In der Darstellung der Vita Konstantins des Juden (BHG 370) feiert der Heilige ein letztes Mal die heilige Messe. Er erhielt kurz vor seinem Tod in seiner Klausur Besuch von einem anderen Mönch namens Symeon, der bereits von seinem baldigen Ende wußte und zu ihm sprach⁵⁷: „Was zauderst du, Vater?“, sagte er, ‚steh auf und segne uns mit deinen Gebeten, bevor du dich auf den Weg in den Himmel machst!‘ Der aber verwies auf seine Schwäche und bat stattdessen darum, die Liturgie abzuhalten, die er fürwahr sehr geliebt und um die er sich eifrig bemüht hatte, seitdem er die Priesterwürde erhalten hatte. Und nachdem der Mönch ihn inständig gebeten und seine Hand ergriffen hatte, erhob er sich und bat darum, mit der heiligen Messe zu beginnen, da die passende Stunde gekommen war und sein Abschied von dieser Welt zur Eile drängte. Der aber (sc. Konstantin) ließ sich überzeugen, und als ob dieser Entschluß hier über die Natur gebot, begann er mit der üblichen Messe. Und er vollendete das heilige und unblutige Opfer und schickte es seiner Seele voraus, um ihm den Weg zu Gott zu ebnen.“

Theodoros Studites schrieb nach der Darstellung seiner Vita (BHG 1754) überallhin belehrende (dogmatische) Briefe, die, so wird wohl unterstellt, für die Ikonenverehrung eintraten⁵⁸: „Als folglich unser Vater und göttlicher Bekenner Christi, Theodoros, vor dem Ende seines Lebens stand, versäumte er nicht, in jedes Land und in jede Stadt die Mittel der Erlösung durch seine eigenen Briefe auszusenden, um zu belehren und viele Menschen zum orthodoxen Glauben anzutreiben.“⁵⁹

56 Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422) cap. 13, col. 900D: ἀπεδήμησεν ἐκ τῶν ἐνθένδε, ἐπιφθεγξαμένη ἡμῖν εὐκτήρια καὶ σωτήρια, καὶ κατασφραγίσασα ἕκαστον τῶν παρισταμένων, ἐπειδὴ καὶ πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν εὐρέθησαν θεώμενοι τὴν κοίμησιν. Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 41.

57 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 78, p. 652D-F.

58 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 63, col. 321B.

§ 6. Abschiedsgemeinschaft

Kurz vor seinem Tod (häufig schon auf dem Krankenlager) oder auch kurz nach seinem Tod (dies leitet dann schon zur Bestattung über) zieht der Heilige in der Darstellung der Viten noch einmal eine größere Menschenmenge an, die sich bei ihm versammelt und ihn noch einmal zu sehen und seinen Segen zu empfangen wünscht⁶⁰.

In der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) findet sich folgende Darstellung des Zusammenlaufs einer Abschiedsgemeinschaft anlässlich des bevorstehenden Todes des Georgios⁶¹: „Er (sc. Georgios) befahl, daß der gesamte Klerus zusammen mit dem ganzen Volk der Stadt sich versammele. Und als diese sich versammelt hatten, begab sich der große Vater in ihre Mitte und unterwies sie in vielen Dingen des rechten Glaubens und befahl ihnen, die richtigen kirchlichen Traditionen bis auf die letzte einzuhalten, und erzählte ihnen am meisten über das künftige Jüngste Gericht. Schließlich enthüllte er ihnen auch das Geheimnis seines baldigen Abschieds vom Leben. 'Ich werde', sprach er, 'nicht mehr mit euch Ostern feiern, meine Kinder, denn der Herr hat mich nämlich schon zu sich gerufen, und morgen, so Er wohl will, werde ich mich zu Seiner Verehrung aufmachen.' Alle waren nun über diese Worte bestürzt und begannen ein großes Wehklagen und Jammern. Die Einwohner der Stadt und der Insel strömten nun zusammen, beklagten den Verlust des Vaters und begehrten eilends, seinen Segen zu erhalten.“

In der Darstellung der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) kommt erst auf die Nachricht vom Tod des Niketas eine große Menschenmenge zusammen⁶²: „Als man nun von seiner heiligen Entschlafung gehört hatte, versammelte sich eine große Menschenmenge, sowohl aus der Stadt als auch aus dem umliegenden Land, sowohl Männer als auch Frauen, sowohl Mönche als auch Jungfrauen, und alle sandten ihn als ihren Fürsprecher zum himmlischen König voraus. Es kamen nun auch die Erzbischöfe, der allerheiligste Theophilus von

59 Weitere Beispiele: Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 81, p. 653E-F (letzter Segen); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,5-14 (letzte Messe); Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 53, p. 460 (letzte Prophezeiung); Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 98, p. 133 (letzter Segen); Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 54, p. 146,11-18 (letzte Zelebration).

60 Vgl. Kampert, Sterben 244–269; Malamut, Route 227–229; Yannopoulos, Pérégrinations 55.

61 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,20-33.

62 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 48, p. XXVII: 'Ὡς δὲ ἠκούσθη ἡ ἀγία αὐτοῦ κοίμησις, συνήχθη πλῆθος πολὺ, ἕκ τε τῆς πόλεως καὶ τῶν πέριξ, ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν, μοναχῶν τε καὶ παρθένων, καὶ πάντες ὡς προστάτην πρὸς τὸν ἄνω Βασιλέα προπέμποντες. Παρεγένοντο δὲ καὶ οἱ Ἀρχιεπίσκοποι, ὅτε ἀγιώτατος Θεόφιλος τῆς Ἐφέσου, καὶ ὁ ἱερός Ἰωσήφ Θεσσαλονίκης· καὶ ποιήσαντες εἰς αὐτὸν τὰ ἐξ ἔθους τῆς κηδείας, κατέθηκαν αὐτὸν εἰς γλωσσόκομον.

Ephesos und der heilige Ioseph von Thessalonike, und vollzogen an ihm die nach der Sitte zur Bestattung gehörigen Handlungen und legten ihn in einen Sarg.“

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) findet sich eine typische Darstellung der Abschiedsgemeinschaft, die sich kurz vor dem Tod um den Heiligen schart, ja von überallher zu ihm strömt⁶³: „Aber auch die, die zu ihm kamen, Vertreter einer jeden Würde und eines jeden Alters, empfing er freundlich und geleitete ihre Seelen zur Tugend hin durch die Ströme seiner honigsüßen Sprache. Nicht allein aus der Stadt mit dem großen Namen (sc. Konstantinopel) kamen diese und jene zu ihm sowie auch die bedeutendsten Metropolitnen und die meisten Äbte, dazu die herausragenden Mönche, sondern auch aus jeder weit entfernt liegenden Insel und Stadt kamen sie mit dem innigen Wunsch, teilzuhaben an seinem Anblick und an seinem Segen zum Gedeihen der Tugend und zum Wachsen der Frömmigkeit.“

In der Vita der Maria der Jüngeren (BHG 1164) wird die Abschiedsgemeinschaft folgendermaßen dargestellt⁶⁴: „Als nun auch die vornehmen Frauen der Stadt erkannten, daß Marias Tod nahte, fanden sie sich nun alle bei ihr ein. Sie (sc. Maria) aber schaute sie an und umarmte sie und sprach ein wenig zu ihnen.“⁶⁵

§ 7. Lebensalter, Amtsdauer und Todeszeitpunkt

Im Umfeld der Erwähnung des Todestages des Heiligen werden rückblickend häufig eine ganze Reihe von weiteren chronologischen Angaben gemacht (*temporum computatio*)⁶⁶: der genaue Todeszeitpunkt, das Todesjahr (datiert nach

63 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 63, col. 321B-C: ἀλλὰ γὰρ καὶ τοὺς πρὸς αὐτὸν ἐρχομένους ἐκ πάσης ἀξίας καὶ ἡλικίας εὐμεινῶς ὑπεδέχετο, καὶ τοῖς νάμασι τῆς μελιρρύτου αὐτοῦ γλώσσης τὰς τούτων πρὸς ἀρετὴν κατεγλύκαινε ψυχὰς· οὐκ ἀπὸ τῆς μεγαλυνύμου δὲ πόλεως μόνον πρὸς αὐτὸν οὗτοί τε κάκεινοι ἐξίεσαν, καὶ τῶν ἀγιωτάτων μητροπολιτῶν οἱ διασημότατοι, καὶ ἡγουμένων δὲ οἱ πλείους, πρὸς δὲ καὶ μοναζόντων οἱ διαφέροντες, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ πάσης μακρὰν ἀφαστηκίας νήσου τε καὶ πόλεως ἔτρεχον προθυμώτατα τῆς αὐτοῦ μεταλαχεῖν θέας καὶ εὐλογίας, εἰς ἐφόδιον ἀρετῆς καὶ προκοπῆν εὐσεβείας.

64 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696E: Ἐπεὶ δὲ καὶ ταῖς ἐν τῇ πόλει ἐπιφανέσι τῶν γυναικῶν ὁ ταύτης ἐγγίζων ἐγνώσθη θάνατος, αἱ μὲν παρῆσαν πᾶσαι, ἡ δὲ ταύτας ἰδοῦσα καὶ ἀσπασαμένη καὶ μικρὸν τι προσομιλήσασα.

65 Weitere Beispiele: Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422) cap. 13, col. 900D; Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 26f.; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 47, p. 162–164; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 54, p. 460; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 97–98, p. 132–134 (vor dem Tod); cap. 100, p. 135 (nach dem Tod); Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 54, p. 146,11–21.

66 Vgl. Kampert, Sterben 302–314.

Kaisern, Weltjahr oder anderen Datierungshilfen), die gesamte Lebensdauer des Heiligen in Jahren, die Amtsdauer mitunter verschiedener Ämter (etwa: er war dreißig Jahre Mönch, davon zehn Jahre Abt) und ähnliches.

In der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) finden sich, etwas ungeordnet, dazu folgende Angaben⁶⁷: „Er rang seit einem ganzen Jahr mit der Krankheit ... Als dann der zwölfte Tag verstrichen war, legte er seine kostbare Seele Gott in die Hände, am zwanzigsten des Monats November. Und er ruht bei seinen Vätern, nachdem er zum guten Alter der geistlichen und vollkommenen Reife gelangt ist.“ In diesem Falle wird das genaue Lebensalter nicht genannt, es wird nur behauptet, daß er alt und reif geworden sei. Dies könnte damit zu tun haben, daß Gregorios eben gerade nicht sehr alt geworden war. Möglicherweise starb er bereits im Alter von 45 Jahren⁶⁸.

In der Vita des Patriarchen Euthymios (BHG 651) finden sich ebenfalls nur spärliche Angaben, allerdings ist die einzige (heute verschollene) Hs.⁶⁹ der Vita am Ende verstümmelt⁷⁰: „Am nächsten Tag, es war der vierte des Monats August, ... 75 Jahre hast du im Mönchsstand verbracht ...“

Mehr Angaben hat dagegen die Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979)⁷¹: „So beendete unser heiliger und göttlicher Vater Lazaros, angefüllt mit menschlichen und geistlichen Tugenden, bestens und gottgefällig sein Leben, nachdem er insgesamt 86 Jahre gelebt hatte. Er war nämlich, als er seine Heimat verließ, achtzehn Jahre alt, und bis er nach dem Willen Gottes wieder zu ihr zurückkehrte, vergingen zwanzig Jahre. In dem Kloster Hagia Marina lebte er sieben Jahre und auf dem Berg Galesion einundvierzig Jahre. Er starb, wie gesagt, am besagten siebten Tag des Monats November, im 6562. Jahr nach der Erschaffung der Welt (= 1053 n. Chr.), in der 7. Indiktion.“

Bisweilen wird in diesem Zusammenhang auch noch der Ort angegeben, an dem der Heilige sich in seinen letzten Stunden aufhielt. Damit werden dann die hagiographischen Bezugspunkte, nämlich Ort und Zeitpunkt des Todes des Heiligen, vollständig geliefert⁷². Ein Beispiel dafür findet sich etwa im Epilog der

67 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 78, p. 142. – Übers. von M. Chronz.

68 Vgl. PMBZ: # 2486 (Gregorios Dekapolites).

69 Zur Hs vgl. P. Karlin-Hayter, in: Vita Euthymii patr. (BHG 651) 5.

70 Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 23, p. 145–147.

71 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 254, p. 588: Οὕτως ὁ ὀσιος καὶ θεοφόρος πατήρ ἡμῶν Λάζαρος πλήρης ἡμερῶν τῶν τε ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τοῦ πνεύματος γεγυνώς ἀρίστα καὶ ὅσον Θεῷ φίλον τὸν αὐτοῦ κατέλυσε βίον, ἔτη ζήσας τὰ πάντα ὀγδοήκοντα πρὸς τοῖς ἑξ· ἦν γάρ, ὅτε τῆς αὐτοῦ πατρίδος ἐξῆλθεν, ὡς ἐτῶν ὀκτωκαίδεκα, καὶ ἕως πάλιν πρὸς αὐτὴν ἐπανέστρεψε κατὰ θείαν βούλησιν, ἔτη παρερρῆσαν εἴκοσι, καὶ εἰς τὴν Ἁγίαν Μαρίναν ἔτη ἑπτὰ διετέλεσε καὶ εἰς τὸ Γαλήσιον ὄρος ἔτη τεσσαράκοντα ἕν. Τελευτᾶ δὲ ὡς ἕφην τῇ δηλωθείσῃ ἐβδόμῃ τοῦ νοεμβρίου μηνός, ἔτει ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἑξακισχιλιοστῷ πεντακοσιοστῷ ἑξήκοστῷ δευτέρῳ, ἰνδικτιῶνος ἐβδόμῃς.

Vita des Michael Synkellos (BHG 1296)⁷³: „Am Samstag, das heißt am neunzehnten Dezember, am Vorabend des Festes des heiligen Märtyrers Ignatios, ordnete er an, daß eine durchgängige Nachtwache in dessen Kapelle abgehalten werde, die sich in der Kirche des heiligen Märtyrers Anthimos befand. (...) ..., und er starb am vierten Tag des Monats Januar.“⁷⁴

§ 8. Tod

Der tatsächliche Eintritt des körperlichen Todes des Heiligen wird in den Viten häufig in einer liturgischen Situation dargestellt⁷⁵. Im Idealfall ist der Heilige selbst in der Kirche und zelebriert gerade den Gottesdienst, als der Tod eintritt. Häufiger aber umrahmen nur einzelne Bestandteile des Ritus den Eintritt des körperlichen Todes, der Heilige singt gerade Psalmen, betet, entzündet Weihrauch u. ä.

In der Darstellung der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) ist dieses Motiv voll ausgeprägt⁷⁶: „Und an dem Sonntag, an dem das Gedenken des heiligen und berühmten Märtyrers Menas begangen wird⁷⁷, hatte er wie gewohnt Psalmen gesungen und die Eucharistie empfangen, und seine Glieder waren nach der Sitte gesalbt worden, er hatte die Hände in die Höhe erhoben und gebetet. Um die sechste Stunde fühlte er, wie seine Kräfte nachließen, und ordnete

72 Vgl. Delehayé, *Méthode 7–17 (Les coordonnées hagiographiques)*; Aigrain, *Hagiographie* 247–272.

73 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 38, p. 126,10-28.

74 Weitere Beispiele: Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 64, col. 321D; Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 213,26-28; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 85,28-33, p. 223; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 71; p. 433A; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,33-35; Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 48, p. XXVII; Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 27; Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) cap. 20, p. 319; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 54, p. 460; Vita Lucae iun. (BHG 994b) cap. 99, p. 222f.; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 31, p. 238; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 55, p. 147,17-22; Vita Ignatii (BHG 817) 557D. 560D; Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 55, p. 36,1-18.

75 Vgl. auch Krueger, *Writing* 124.

76 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 67, col. 325B-C: Καὶ τῇ Κυριακῇ ἐν ἡ ἡ μὴμη ἐξετελείτο τοῦ ἀγίου καὶ ἐνδόξου μάρτυρος Μηνά, ἐψαλκῶς τὰ συνήθη, καὶ τῶν ἀγιασμάτων μετασχών, καὶ ἐπαλειψάμενος κατὰ τὸ ἔθος τὰ μέλη αὐτοῦ, ὑποῦ τε τὰς χεῖρας ἄρας καὶ προσευξάμενος, περὶ ὧραν ἕκτην ὡς ἤσθετο ἑαυτὸν ἡτονηκότα, προσέταξεν ἡσυχῇ κηραφίαν γευέσθαι· καὶ οὕτω τῶν ἀδελφῶν ἀρξαμένων τῆς ψαλμωδίας τοῦ ἀμώμου, καὶ φθασάντων ἐν τῷ στίχῳ τῆς δευτέρας στάσεως τῷ λέγοντι, Εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ ἐπιλάθωμαι τῶν δικαιομάτων σου, ὅτι ἐν αὐτοῖς ἐξήσάς με, αὐτόθι διατριβόντων αὐτῶν, παρέδωκεν τὴν ἀγίαν αὐτοῦ ψυχὴν, vgl. dazu auch Pratsch, *Theodoros* 289f.

77 11. November, vgl. *Synax. Cpl.* 211f.

an, daß in Stille Kerzen angezündet würden. Und als die Brüder begonnen hatten, den Psalm⁷⁸ 'Wohl denen, die ohne Tadel leben' zu singen und bei dem Vers des zweiten Abschnitts angekommen waren, der da lautet 'Ich will deine Befehle nimmermehr vergessen; denn du erquickest mich damit', hielten sie an dieser Stelle inne, denn er übergab seine heilige Seele (sc. dem Herrn).“

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) ist das Sterben des Heiligen dagegen knapper dargestellt⁷⁹: „Nachdem der Vater so gebetet und alle gesegnet hatte, sagte er: 'Legt Weihrauch nach, Söhne, und betet innigst mit mir!' Nachdem aber die Brüder Weihrauch nachgelegt und gebetet hatten, sagte der Vater: 'Meine Söhne, werdet erretet und lebt wohl im Herrn, dem ich euch übergeben habe!' Und er streckte seine Hände zum Himmel aus und richtete seinen Blick auf Gott und gab seinen Geist auf.“

Auch in der Vita der Kaiserin Eirene (BHG 2205), die in der Verbannung auf Lesbos starb, heißt es nur knapp⁸⁰: „Nachdem sie diese löblichen Worte an die dort Versammelten gerichtet hatte, gab sie die Zügel ihrer Seele in die Hand dessen, der über alles in kluger Weise regiert.“⁸¹

§ 9. Beisetzung

Auch im Zusammenhang mit der Beisetzung finden sich zahlreiche liturgische Elemente. Häufig wird sein Leichnam in einer Prozession zu Grabe getragen; die Beisetzung selbst ist eine heilige Handlung, die von entsprechenden Zeichen begleitet wird.

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) wird die Beisetzung des Petros folgendermaßen dargestellt⁸²: „Da nun betrauernten die Brüder mit Kerzen und Leuchtern und Hymnen, mit Düften und Weihrauch seinen würdigen und heili-

78 Ps 118. 1 bzw. 118. 93; übers. M. Luther (Ps 119).

79 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 85,18-24, p. 223: Οὕτως εὐξάμενος ὁ πατήρ καὶ πάντας ἐπευλόγησας λέγει· „Βάλετε θυμίαμα, τέκνα, καὶ ἐκτενω̄ς σὺν ἐμοὶ προσεύξασθε.“ Βαλόντων δὲ τῶν ἀδελφῶν θυμίαμα καὶ εὐχομένων, φησὶν ὁ πατήρ· „Τέκνα μου, σῶζεσθε, ἔρρωσθε ἐν Κυρίῳ, ἐν ᾧ παρεθέμην ὑμᾶς.“ Καὶ ἐκτείνας πρὸς οὐρανὸν τὰς χεῖρας καὶ πρὸς τὸν θεὸν τὸ ὄμμα παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.

80 Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 27.

81 Weitere Beispiele: Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 10, p. 696E; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 71, p. 433A (knapp); Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 81, p. 653D-F; Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,33-35; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 37, p. 203; Vita Niconis (BHG 1366-67) cap. 46, p. 160-162; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 54, p. 460-462; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 99, p. 134; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 31, p. 238; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 54, p. 146,18-26; Vita Ignatii (BHG 817) 557C.

gen Leichnam. Sie legten ihn in einen Sarg und hüteten ihn fast ein ganzes Jahr an dem Ort, wo durch die Gnade Gottes jede Art von göttlichen Zeichen aus ihm hervorging.“

In der Darstellung der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird die Beisetzung nicht wirklich geschildert, es wird lediglich bemerkt⁸³: „und er ruht bei seinen Vätern.“

In der Darstellung der Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979) wird über die Beisetzung des Heiligen folgendes berichtet⁸⁴: „Nachdem sich die Brüder über diese Dinge hinreichend miteinander ausgetauscht hatten, beschlossen sie, ihn in einen Sarg zu legen und im Narthex im rechten Teil der Kirche zu bestatten, bis dann ein Abt gewählt worden sei, der dann nach seiner Meinung entscheiden solle, was das Beste sei, dies wollten sie dann tun. Und sie bereiteten einen Sarg vor aus unverweslichem Holz, das heißt aus Zypressenholz⁸⁵. Darin legten sie seinen heiligen Leichnam nieder in dem erwähnten rechten Teil des Narthex und bedeckten ihn mit Platten aus Marmor. Dies geschah am 8. November, an dem auch das Fest der großen Erzengel⁸⁶ begangen wird.“

In der Vita der Maria der Jüngeren (BHG 1164) von Bizye wird die Bestattung folgendermaßen dargestellt. Anlässlich ihres Todes wurde offenbar, daß die Heilige aufgrund ihrer übergroßen Freigebigkeit nur noch das Hemd besaß, das sie am Leibe trug, also kein passendes Gewand zur Bestattung. Ihr Ehemann überließ ihr daher einen seiner Chitones, der freilich zuvor umgearbeitet werden mußte⁸⁷: „Er befahl, die Selige in einem seiner Chitones, der zu einem Frauengewand umgearbeitet worden war, zu bestatten. Als jener heilige Leichnam auf die Bahre gelegt wurde, war zum einen der Bischof Euthymios zugegen, zum anderen aber der Oikonomos Anthimos und beinahe die gesamte Einwohner-

82 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 85,24-28, p. 223: Τότε οὖν οἱ ἀδελφοὶ μετὰ κηρῶν καὶ λαμπάδων καὶ ἕμων, εὐωδίας τε θυμιαμάτων τὸ τίμιον καὶ ἅγιον αὐτοῦ κηδεύσαντες λείψανον ἐν γλωσσοκόμῳ κατέθεντο καὶ αὐτὸν ἐπὶ τοῦ τόπου ἄχρι ἐνιαυτοῦ διεφύλαττον, πάντων θεοσημείων ἐξ αὐτοῦ πηγαζόντων διὰ τῆς <τοῦ Θεοῦ> χάριτος.

83 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) cap. 78, p. 142.

84 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 253, p. 588A-B.

85 Vgl. dazu Greenfield, Lazaros 363 Anm. 1059.

86 Vgl. dazu Greenfield, Lazaros 363 Anm. 1060.

87 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 11, p. 697A-B: ἑαυτοῦ δὲ χιτῶνα εἰς γυναικείου μεταμειφθέντα συνταφῆναι τῇ μακαρίᾳ ἐκέλευσεν. Ἐπεὶ δὲ ἐπὶ τῆς κλίνης ἐτέθη τὸ ἱερὸν ἐκεῖνο σῶμα, παρῆν μὲν ὁ ἀρχιερεὺς Εὐθύμιος, παρῆν δὲ ὁ οἰκονόμος Ἄνθιμος καὶ μικροῦ δεῖν πᾶν τὸ πλῆθος τῆς πόλεως. Τότε δὴ οὗτος ὁ Ἄνθιμος πάντα τὰ τῆς μακαρίας εἰδώς, ἅτε καὶ ὑπρετήσας ἐκείνη, ἕκαστα διηγείται καὶ χήρας ἀπερίθμει καὶ ὄρφανούς καὶ τοὺς ἄλλους δεομένους κατέλεγεν, ὧν οὐδεὶς ἀπήλθε κενός, ἀλλὰ πάντες τῆς χρείας ἀπάναντο. Ταῦτα λέγων αὐτὸς τε ἐδάκρυε καὶ τοὺς ἄλλους ἐκίνει πρὸς δάκρυα. Ἄσαντες δὲ ὁ κλῆρος ἅπας τὰ ἐπικήδεια, εἰς τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ἀπάγουσι καὶ ἐν ἱερῷ τόπῳ τὸ ἱερὸν σῶμα κατατιθέασιν.

schaft der Stadt. Dann erzählte dieser Anthimos, der alles über die Selige wußte, da er ihr einst diente, jede Einzelheit. Er zählte sowohl die Witwen auf als auch die Waisen und erwähnte auch die anderen Bedürftigen, von denen keiner je mit leeren Händen von ihr gegangen sei, sondern allen sei ihr Mangel behoben worden. Als er dies sagte, vergoß er selbst Tränen und rührte auch die anderen zu Tränen. Nachdem der gesamte Klerus die Begräbnishymnen gesungen hatte, zogen sie in die Bischofskirche⁸⁸ und legten ihren heiligen Leichnam an heiliger Stätte nieder.“⁸⁹

§ 10. Translation

Relativ häufig findet sich die Darstellung der Translation des heiligen Leichnams⁹⁰. Der Leichnam bzw. Sarg des Heiligen wird dann einige Zeit nach dessen Beisetzung exhumiert und oft in einer feierlichen Prozession unter den Augen einer großen Menschenmenge an einen anderen Ort umgebettet. Für diese Translation werden in den Viten die verschiedensten Gründe genannt. Recht häufig ist der Fall, daß ein Heiliger in Zeiten der Häresie in der Verbannung verstarb und dort auch bestattet wurde, sein Leichnam nach Wiederherstellung der Rechtgläubigkeit aber an seine ursprüngliche Wirkungsstätte (sein Kloster, Bistum o. ä.) umgebettet wurde. In der Realität stand die Umbettung wohl meistens im Zusammenhang mit einer Aufwertung des Kults des jeweiligen Heiligen.

Ganz am Ende der Vita der Gebrüder David, Symeon und Georgios (BHG 494) wird berichtet, daß einige Zeit nach dem Tod der drei Brüder der Leichnam des David vom Berg Ida auf die Insel Lesbos transferiert und dort mit den sterblichen Überresten seiner Brüder Symeon und Georgios in einem gemeinsamen Grab vereint wurde⁹¹: „Einige Jahre später wurde auch der Leichnam des gro-

88 Vgl. A. Laiou, in: *Holy Women* 267 Anm. 97.

89 Weitere Beispiele: Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 71; p. 433A (mit Prozession); Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 258,36 – 259,5 (mit Prozession); Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 67, col. 326C – 328A (vgl. Pratsch, Theodoros 290f.); Vita Irenae imp. (BHG 2205) cap. 16, p. 27; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 48, p. 164; Vita Phantini iun. (BHG 2366z) cap. 55, p. 462; Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 100, p. 135; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 38, p. 203,17-25; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 54, p. 146,28-34; Vita Ignatii (BHG 817) 557D–560C (mit Prozession).

90 Vgl. Angenendt, *Heilige* 167–175.

91 Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) cap. 37, p. 259,5-10: Μετὰ δέ τινας ὕστερον ὑπὸ φιλοχρίστων χρόνους καὶ τὸ τοῦ μεγάλου Δαβὶδ ἀπὸ τῆς Ἰδης ἐπὶ τὴν Λέσβον ἀνακομισθὲν λείψανον σὺν τοῖς δυσὶν ἀδελφοῖς ἐν μιᾷ καὶ αὐτὸ κατετέθη τῇ λάρνακι, ὡς ἂν, οὐς μία γαστήρ ἡγιασμένη ἐν κόσμῳ ἐκκοφόρησε, τοὺς αὐτοὺς καὶ εἰς θαυματόβρωτος ἀναδεικνύηται τάφος.

ßen David von christusliebenden Menschen vom Berg Ida auf die Insel Lesbos gebracht und dort mit den beiden Brüdern in einem Sarg bestattet, so daß dieselben, die *ein* geheiligter Schoß in die Welt gesetzt hatte, auch von *einem* wunderwirkenden Grab vorgezeigt würden.“

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird die – im übrigen im Kern historische⁹² – Translation seines Leichnams von der Insel Prinkipo in das Studioskloster in Konstantinopel geschildert⁹³: „Er wurde aber in allen Ehren überführt zu seiner eigenen Herde des Studiosklosters am Beginn unserer Orthodoxie⁹⁴ unter der Feier der Liturgie durch Methodios, den allerheiligsten Patriarchen und Beendiger der Häresie der Halbchristen (sc. der Gegner der Ikonenverehrung). Und er wurde niedergelegt in dem Sarg des ganz heiligen Platon, seines Abtes, zusammen mit Ioseph, dem Erzbischof von Thessalonike, seinem leiblichen Bruder.“⁹⁵

92 Vgl. Pratsch, Theodoros 290f.; C. van de Vorst, in: AnBoll 32 (1913) 27f.

93 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 67, col. 328A-B: μετετέθη δὲ ἐνδόξως πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτοῦ ποιμνὴν τοῦ Στουδίου ἐν ἀρχῇ τῆς καθ' ἡμᾶς ὀρθοδοξίας ἐπὶ τῆς λειτουργίας Μεθοδίου τοῦ ἀγιωτάτου πατριάρχου, καὶ καθαιρέτου τῆς τῶν Ἡμιχρίστων αἵρέσεως· καὶ κατετέθη τῇ σορῶ τοῦ πανοσίου Πλάτωνος καὶ ἡγουμένου αὐτοῦ, ἅμα Ἰωσήφ τῷ ἀρχιεπισκόπῳ Θεσσαλονίκης καὶ ἰδίῳ αὐτοῦ ἀδελφῷ.

94 Gemeint ist die Wiedereinführung der Ikonenverehrung im März 843, vgl. dazu Zielke, in: Patriarchen 216–230. Die Translation des Leichnams des Theodoros erfolgte am 26. Januar 844, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 290 mit Anm. 116. Die diesbezüglichen Annotationen von J. Sirmond, in: PG 99, col. 327 (Übers.) und col. 327–328 Anm. 41, können als überholt gelten, da Sirmond das Zeugnis der Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) col. 904A-B nicht berücksichtigte.

95 Weitere Beispiele: Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 32–34, p. 28f. (Vita des Michael Sabaites, die in die Vita des Theodoros von Edessa integriert ist); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 38, p. 203f. (von der Insel Hiera nach Thessalonike); Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) cap. 57–58, p. 37,10 - 38,27 (von Samothrake in das Megas-Agros-Kloster in Bithynien).

Kapitel 16: Epilogoí (Schlußtopik)

Zunächst ist vorzuschicken, daß nicht alle byzantinischen Heiligenviten und nicht einmal alle Heiligenviten, die über ein Proöm verfügen, einen Epilog aufweisen können¹. Offenbar wurde der Epilog in geringerem Maße für rhetorisch notwendig erachtet als das Proöm².

Die Epiloge der byzantinischen Heiligenviten bilden das rhetorische Pendant zu den Prooimía. Proöm und Epilog rahmen die eigentliche Narratio der Vita ein. Dies entspricht der rhetorischen Gliederung in Vorwort, Hauptteil und Schluß. Die Epiloge lehnen sich dabei im Hinblick auf Form und Inhalt grundsätzlich stark an die Prooimía an³, sind jedoch zum einen häufig kürzer

-
- 1 Ein Beispiel dafür wäre etwa die Vita Niceph. Medic. (BHG 2297), allerdings könnte hier auch ein unfertiger Zustand einer Heiligenvita vorliegen: Bios kai Politeía (mit Proöm, aber ohne Miracula und Epilog: § 1–19) – ein kleiner Hymnos (§ 20) – drei Miracula (§ 21–23) – ein Gebet an den hl. Vater (§ 24). Man könnte sich vorstellen, daß das Abschlußgebet noch eine Weiterentwicklung zu einem Epilog, mit dem Schwerpunkt der Invokation, wie dies recht häufig vorkommt, erfahren sollte: desinit: ... τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. – Oft sind jedoch auch mechanische Beschädigungen der Hs. der Grund für das Fehlen eines Epilogs: Vita Nicephori Milesii (BHG 1338): Textabbruch; Vita Greg. Agrig. (BHG 707): Textabbruch, vgl. Berger, Gregorios 23. 93. 127; Vita Euthymii patr. (BHG 651): Textabbruch, vgl. P. Karlin-Hayter, in: Vita Euthymii patr. (BHG 651) 30–32; Vita Phantini iun. (BHG 2366z): Textabbruch, vgl. E. Follieri, in: Vita Phantini iun. (BHG 2366z) 11. – Gelegentlich leiten Gebetsformeln vom Ende der Narratio, etwa der Bestattung, zum abschließenden „Amen“ hinüber: Vita Nili iun. (BHG 1370) cap. 100, p. 135.
 - 2 In einer Untersuchung zur Überlieferung der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) hat Jan Olof Rosenqvist unlängst zwei Dinge hinsichtlich des in der einzigen griechischen Hs. (Cod. Vat. gr. 1660) fehlenden Epilogs dieser Vita aufgezeigt: 1. Ein Epilog wurde von den byzantinischen Hagiographen zwar als rhetorisch notwendig, aber inhaltlich am ehesten entbehrlich empfunden, so daß er bei notwendig werdenden Kürzungen als erstes gestrichen werden konnte, wie dies nach Ansicht von Rosenqvist im Falle der Vita des Niketas geschah. 2. Die Hagiographen hatten offenbar keine große Scheu, den Epilog einer früheren Vita fast wortwörtlich, mit nur wenigen Modifikationen in die von ihnen verfaßte Vita zu übernehmen, wie anscheinend der Epilog der Vita des Niketas von dem Mönch Petros in seine Version der Vita des Ioannikios (BHG 936) übernommen wurde. Vgl. Rosenqvist, Niketas 59–72.
 - 3 Allgemein gelten auch hier die bereits oben, in dem Kapitel zu den Prooimía, zu den jeweiligen Topoi angebrachten Bemerkungen.

und weniger ausgearbeitet, zum anderen – besonders in der Invokation des Heiligen – stärker mit Elementen der Predigt angereichert. Folglich finden sich in den Epilogen zwar nicht sämtliche, aber doch zahlreiche Bestandteile der Topik der Proimonia wieder, allerdings sind diese Topoi häufig stark verknüpft und oft nur angedeutet⁴.

Wir finden in den Epilogen 1. den Bescheidenheitstopos (*topos modestiae*), 2. den Begründungstopos (*topos causae scribendi*), 3. bestimmte Formeln (*formulae*) und 4. die Anrufung (*invocatio*). Dabei kommt in den Epilogen dem Bescheidenheitstopos und dem Anrufungstopos die größte Bedeutung zu.

§ 1. Bescheidenheitstopos (*topos modestiae*)

A. Allgemein

In der älteren Vita des Styliten Alypius (BHG 65) sagt der Verfasser eingangs des Epilogs über sich⁵: „Und ich nun, der sehr unbedeutende und späte Nebenschößling deiner Pflanzung, Vater, erkühnte mich, dir diese Leichenrede darzubringen, ...“

Der Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) eröffnet mit dem allgemeinen Bescheidenheitstopos⁶: „Dies alles nun ist mit unserer schwerfälligen Zunge und den knappen Mitteln des Verstandes voller Wagemut gesagt, nur um es denen, die Gott lieben, im Gedächtnis zu halten; ...“ Etwas weiter unten heißt es⁷: „Obwohl ich aber schwerfällig bin und keineswegs würdig, eine Lobrede zu halten, ...“

In der Vita des Nikon „Metanoite“ (BHG 1366–67) behauptet der Verfasser⁸, er besitze nicht die Zunge, die sich zu derartigen Erzählungen und Wundern erheben könnte.

Auch in der Vita des Patriarchen Nikephoros (BHG 1335) enthält sich der Verfasser, Ignatios Diakonos, gegen Ende des Epilogs nicht einiger Bemerkun-

4 Vgl. auch Arbusow, *Colores rhetorici* 106f.

5 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 25, p. 167,23f.: Κάγω δὲ τῆς σῆς φυτείας ἢ εὐτελεστάτη καὶ ὀψίμη, πάτερ, παραφυάς, τὸν ἐπιτάφιόν σοι τοῦτον λόγον τολμήσας ἀνέθηκα, ... Speziell zum Topos modestiae im Epilog: Krueger, *Hagiography* 223–227.

6 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilog, p. 150: Ταῦτα οὖν ἅπαντα ὅσον ὑπόμνησιν μόνην παρασχεῖν τοῖς φιλοθέοις παρὰ τῆς ἡμετέρας βραδείας γλώσσης καὶ τῆς στενῆς τοῦ νοῦ χορηγίας τολμηρῶς ἤδη λέλεκται.

7 Βραδὺς δὲ ὦν καὶ μηδεμίαν εἰς ἐπαίνων ἀφορμὴν ἀξίαν ἔχω, ...

8 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,10f., p. 268: μηδὲ τὴν γλώτταν ἔχοντες διηγήμασι τοιούτοις καὶ θαύμασι συνψομμένῃν.

gen zu seiner angeblichen Unfähigkeit⁹: „Du aber, o würdige und engelgleiche Seele, nimm unseren Eifer entgegen, der ich, im Vertrauen auf deinen Unterricht, die Aufgabe übernommen habe, die über meine Kräfte geht!¹⁰ Gewähre Nachsicht und Mitgefühl für die Torheit der Rede, in dem Wissen, daß das Gelingen nicht auf Lob hoffen darf, das Versagen aber auf milde Nachsicht!“

Im Epilog der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros)¹¹ bittet der Verfasser, der Mönch Petros, im Rahmen der Invokation den Heiligen, von ihm, seinem nutzlosen Diener, die sehr kurze¹² Grabrede entgegenzunehmen, die zwar unwürdig sei, aber doch im Glauben geschrieben¹³.

B. Auftragstopos

Im Schlußabschnitt der Vita des Maximus Homologetes (BHG 1234) bekennt der Verfasser¹⁴: „Ganz und gar Urheber und Anlaß der Rede aber ist der von Dir (sc. Maximus) abhängige Hierarch, der mit dem gleichen Namen und der gleichen Art wie der Hirte der Herde von Myra geschmückt ist.“ Er wurde also von einem Bischof Nikolaos mit der Abfassung der Vita des Maximus beauftragt¹⁵.

In einer rhetorischen Passage am Schluß der Vita Tarasii (BHG 1698) wird vom Verfasser, Ignatios Diakonos, scheinbar ein Auftraggeber angesprochen¹⁶. Im Rahmen des Auftragstopos wird vom Verfasser behauptet, der Angesprochene habe Ignatios zur Abfassung der Vita, gegen dessen Willen, veranlaßt. Man hat in der Forschung vermutet¹⁷, daß sich hinter dem Angesprochenen Methodios I. verberge, der Patriarch von Konstantinopel zwischen 843 und 847. Doch bleibt die Anrede unpersönlich und aufgrund der Ausdrucksweise

9 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 217,31-36; vgl. dazu E. A. Fisher, in: *Byzantine Defenders* 142 Anm. 547.

10 Vgl. die Emendation von E. A. Fisher, in: *Byzantine Defenders* 142 Anm. 546.

11 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435C.

12 Vgl. dazu D. F. Sullivan, in: *Byzantine Defenders* 350 Anm. 588.

13 Weitere Beispiele: Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 19, p. 194; Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 23, p. 163,19-26; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 48, p. 70,15 – 71,1; Vita Steph. Sabaït. (BHG 1670) cap. 185, p. 583D-E; Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 176,1f.

14 Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 109A: Αἴτιος δὲ πάντως τοῦ λόγου καὶ καθηγεμῶν ὁ σοῦ ἐξεχόμενος ἱεράρχης· ὃς καὶ τὴν ὁμωρυμίαν καὶ ὁμοτροπίαν τοῦ ἐν Μύροις ἐπλοῦτησε ποιμέναρχου.

15 Vgl. auch Lackner, *Maximosvita* 289.

16 Vita Tarasii (BHG 1698) cap. 70, p. 167,1 – 168,23.

17 Vgl. beispielsweise Speck, *Renaissance* 569; s. dazu aber noch die Bemerkungen unten S. 397f. in dieser Arbeit.

“Diener Gottes, wer auch immer Du bist” (θεοῦ θεράπων, ὅστις ποτὲ εἶ) liegt es nahe, daß hier ganz allgemein der zukünftige Leser angesprochen wird. Es ist allerdings nicht auszuschließen, daß der Verfasser ungeachtet der allgemeinen Anrede mit seinem Schlußwort auf eine konkrete Person (vielleicht sogar den Patriarchen) zielte. Aufgrund fehlender Beweise bleibt dies jedoch reine Hypothese.

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) heißt es¹⁸: „Und in Gehorsam gegenüber den frommen Männern, die dem Diener Gottes gedient haben, habe ich mich bereitwilligst diesem kleinen Dienst des Wortes unterzogen, ...“¹⁹

C. Grösse des Gegenstands (*rerum magnitudo*)

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) macht der Verfasser folgende Feststellung hinsichtlich der Grösse des Gegenstands²⁰: „...; denn selbst wenn ich, wie es in der Dichtung heißt, zehn Zungen hätte und zehn Kehlen, so würden sie keinesfalls genügen, um den Mann zu preisen.“

Im Epilog der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) heißt es im Rahmen der Anrufung des Vaters durch den Verfasser²¹: „Jenseits der menschlichen Möglichkeiten ist nämlich der Bericht über dein Bekenntnis und dein Leben, deren Vollbringung außergewöhnlich und deren Lobpreis einem Menschen nicht möglich ist.“

Fast wortgleich findet sich dieser Topos bereits im Epilog der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666)²²: „Jenseits des menschlichen Verständnisses ist nämlich dein Martyrium, dessen Vollbringung außergewöhnlich und dessen Lobpreis einem Menschen nicht möglich ist.“

18 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 8-10, p. 150–152: Καὶ τοῖς τῷ θεράποντι θεοῦ διακονήσασιν εὐλαβέσιν ἀνδράσι καταπειθῆς γενόμενος τῇ μικρᾷ ταύτῃ τοῦ λόγου ὑπηρεσίᾳ ἐ-αυτὸν καθῆκα προθυμώτατα ... – Übers. von M. Chronz.

19 Weitere Beispiele: Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 48, p. 70,9-14; Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 175,26f. (Epiphanius); Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 32, p. 240 (anonym); Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 39, p. 204,10f.

20 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 3f., p. 150: εἰ γὰρ κατὰ τὴν ποίησιν δέκα μοι γλώσσαι, δέκα δὲ στόματα ἦν, οὐδαμῶς εἰς τὴν τοῦ ἀνδρὸς εὐφημίαν ἐξήρκεσαν. – Übers. von M. Chronz. Vgl. Hom., II, 2.489.

21 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 39, p. 128,14f.: Ὑπὲρ γὰρ ἀνθρώπων ὑπάρχει σου τὸ τῆς ὁμολογίας καὶ τοῦ βίου διήγημα, ὧν καὶ τὸ ἔργον ἐξάιρετον καὶ ὁ ἔπαινος ὑπὲρ ἀνθρώπων.

22 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 78, p. 176,7-9: Ὑπὲρ γὰρ ἀνθρώπων ὑπάρχει σου τὸ μαρτύριον· ὧν δὲ τὸ ἔργον ἐξάιρετον καὶ ὁ ἔπαινος ὑπὲρ ἀνθρώπων.

Der Epilog der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) beginnt folgendermaßen²³: „Soviel nur, wie allein zur Erinnerung euch gottliebenden (sc. Zuhörern) gereicht, ist in Maßen von mir hier jetzt erzählt worden. Wort für Wort aber alles zu erzählen, ist nicht nur mir allein unmöglich, sondern auch denen, die mich im Hinblick auf das Leben²⁴ weit überragen und eine dem angemessene Redegabe besitzen.“

Im Epilog der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) heißt es²⁵, die Dürftigkeit der Worte lasse die Größe der im Enkomion Besungenen um so deutlicher hervortreten

Im Epilog der Vita des Patriarchen Germanos (BHG 697) wird die Größe des Gegenstands folgendermaßen impliziert²⁶: „Möchtest du doch geneigten Ohres diese mühsam geschriebene Erzählung gnädig annehmen, auch wenn sie weniger darstellt, als es angemessen ist.“²⁷

D. Weniges von Vielem (*ex pluribus pauca*)

Im Epilog der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) gibt der Verfasser folgendermaßen kund, daß er nur einige der vielen großen Werke des Heiligen berichten kann²⁸: „Leichter ist es nämlich, die Vielzahl der Sterne zu zählen und den Sand am Strand oder mit einem Becher die Menge des Meerwassers zu messen oder auch irgendeine andere der endlosen Aufgaben zu erledigen, als alle seine Werke zu erwähnen und zu erzählen, die durch keine Rede wiederzugeben und durch kein Gehör aufzunehmen sind wegen ihrer großen Menge.“

23 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 19, p. 194: Ταῦτα ὅσον ὑπόμνησιν μόνην τοῖς φιλοθέοις ὑμῖν παρασχέιν μετρίως παρ' ἡμῶν ἤδη λέλεκται. Κατ' ἔπος γὰρ πάντα οὐκ ἔμοι μόνον ἀδύνατον διηγῆσασθαι, ἀλλ' οὐδὲ τοῖς λίαν ὑπὲρ ἐμὲ ὑπεραναβεβηκόσι τὸν βίον καὶ τοῦτω τὸν λόγον κερτημένοις ἐξιούμενον.

24 Gemeint ist wohl das Lebensalter, vgl. die Übers. von A. Laiou, in: Holy Women 157, oder auch die Lebensführung.

25 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 48, p. 70,15f.

26 Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 32, p. 240. – Übers. von L. Lamza.

27 Weitere Beispiele: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 86, p. 223,36 – 225,5; Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) cap. 23, p. 163,21f.; Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) cap. 48, p. 877E; Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,1-8, p. 266–268; Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 188, p. 584B.

28 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,5-8, p. 266–268: Ῥᾶον γὰρ ἀστέρων πληθὺν ἀριθμεῖν καὶ ψάμμον παράλιον ἢ κυάθω πέλαγος ἐκμετρεῖν ἢ καὶ ἄλλο τι τῶν ἐπιχειρεῖν ἀνηνύτων ἢ τὰ ἐκείνου πάντα λέγειν καὶ διηγείσθαι, ἂ μὴδὲ λόγῳ ῥητὰ μὴδ' ἀκοῇ χωρεῖ διὰ τὸ πλήθος.

Im Epilog der Vita des Styliten Alypios (BHG 65) bemerkt der Verfasser im Zuge seiner Anrufung des Vaters²⁹: „Aus vielen wählte ich nur wenige deiner Taten aus, von denen ich bei den meisten auch zugegen war.“

Der Epilog der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) beginnt folgendermaßen³⁰: „Soviel nur, wie allein zur Erinnerung euch gottliebenden (sc. Zuhörern) gereicht, ist in Maßen von mir hier jetzt erzählt worden.“ Das impliziert natürlich, daß es noch viel mehr zu sagen gäbe³¹. Anschließend geht der Verfasser über zur „Größe des Gegenstands“: Er hätte freilich niemals alles sagen können.

Im Epilog der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) stellt der Verfasser folgende rhetorische Frage³²: „Wer könnte erzählen oder welche Zunge verkünden die an dem heilbringenden und glücksspendenden Grab selbst sich Tag für Tag ereignenden und sich jeden Tag vollendenden Zeichen und Wunder, immerwährend und reichlich bis heute?“ Damit verweist der Verfasser auf den Umstand, daß in seiner Vita nur Weniges von Vielem zur Sprache gekommen ist³³.

E. Zweifelsfrage

Eine Zweifelsfrage findet sich etwa im Epilog der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296)³⁴: „Was soll ich nun zu dir sagen, o allerheiligster Vater und heiliger Michael?“

Ganz ähnlich wiederum bereits in der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666)³⁵: „Was soll ich nun auch zu dir sagen, o Vater, heiliger Märtyrer und Sieggekrönter über die Sieggekrönten, deines Namens würdiger Stephanos?“

29 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 25, p. 167,24-26: ἐκ πολλῶν ὀλίγα τῶν σῶν ἀναλεξάμενος πράξεων, ὧν ταῖς πλείοσι καὶ παρέτυχον.

30 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 19, p. 194: Ταῦτα ὅσον ὑπόμνησιν μόνην τοῖς φιλοθέοις ὑμῖν παρασχεῖν μετρίως παρ' ἡμῶν ἤδη λέλεκται.

31 Die Vita ist im übrigen tatsächlich recht kurz und knapp.

32 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 86, p. 223,36 – 225,5: τὰ δὲ μετὰ τέλους καθ' ἐκάστην σημεῖα καὶ τέρατα γενόμενα ἐν τῷ αὐτῷ ἰαματιφόρῳ καὶ πανολβίῳ τάφῳ τίς διηγῆσασθαι δύναται ἢ ποία γλώσσα ἀπαγγεῖλαι τὰ καθ' ἡμέραν τελούμενα ἀενάως καὶ ἀφθόνως μέχρι τῆς δεύρο;

33 Weitere Beispiele: Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 76, p. 120, 1648-1655; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 32, p. 240; Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 176,2f.

34 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 38, p. 128,13: Τί δὲ πρὸς σὲ φθέγγομαι, ὦ πάτερ ὁσιώτατε καὶ ἅγιε Μιχαῆλ;

35 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 78, p. 176,6f.: Τί δὲ καὶ πρὸς σὲ φθέγγομαι, ὦ πάτερ ὁσιομάρτυς καὶ ἀθλοφόρος ὑπὲρ ἀθλοφόρων φερώνυμε Στέφανε;

Im Epilog des „süditalienischen“ Schlusses³⁶ der Vita des Gregorios von Agrigent (BHG 707) stellt der Verfasser³⁷ die Frage³⁸: „Aber was soll ich weit-schweifig den göttlichen Gregorios mit den gottgelehrten Vätern vergleichen?“

Eingangs des Epilogs der Vita des Styliten Alypius (BHG 65) fragt der Autor³⁹: „Doch mit welchen Leuten sollte ich ihn etwa vergleichen, ohne daß er diese ganz klar übertreffen dürfte?“

§ 2. Begründungstopos (*causa scribendi*)

A. Mittel gegen das Vergessen (*oblivionis remedium*)

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) bekennt der Verfasser zunächst seine mangelnde Eignung für die Aufgabe und erklärt dann, er schreibe nur aus einem einzigen Grund, nämlich⁴⁰: „...“, nur um es denen, die Gott lieben, im Gedächtnis zu halten.“

Im Epilog der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) gibt der Verfasser seinen Grund für das Schreiben folgendermaßen an⁴¹: „...“, damit nun nicht etwa die durch die Kraft des dir innewohnenden Heiligen Geistes vollbrachten Wundertaten den späteren Zeiten entgingen und so durch die Zeit ausgelöscht würden, und damit auch noch denen, die deine Zuneigung und Vertrautheit mit Gott nicht mit eigenen Augen gesehen haben, diese offenbar sei, ist dies von uns geschrieben worden.“

Im Epilog der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) versichert der Verfasser Petros im Rahmen der Anrufung des Heiligen⁴²: „...“, daß du von uns nicht vergessen wirst, auch wenn du von uns gegangen bist und dein

36 Vgl. dazu Berger, Gregorios 23. 93. 127.

37 Zu ihm vgl. Berger, Gregorios 48f.

38 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. (94,67), p. 269: Ἄλλὰ τί μοι μακρηγορεῖν τοῖς θεολόγοις πατράσιν παρεικάζων τὸν θεῖον Γρηγόριον; – Übers. von A. Berger.

39 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 25, p. 186f.: Ἄλλὰ τίσιν ἂν αὐτὸν παραθέντες οὐ τὸ πλεονεχέειν φανερώς εὐροίμεν;

40 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 1, p. 150: Ταῦτα οὖν ἅπαντα ὅσον ὑπόμνησιν μόνην παρασχέιν τοῖς φιλοθέοις... – Übers. von M. Chronz.

41 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,39–44, p. 270: ἵνα γὰρ μὴ λάθῃ τῶν μετὰ ταῦτα χρόνων καὶ ἐξίτηλα τῷ χρόνῳ γένηται τὰ οὕτως τερατουγηθέντα, δυνάμει τοῦ ἔν σοι ἐνοικῆσαντος ἁγίου Πνεύματος καὶ ἵνα ἔτι καὶ ἐπίδηλος εἴῃ καὶ αὐτοῖς τοῖς μὴ εἰδόσιν ἢ σὴ πρὸς Θεὸν οἰκείωσις καὶ παρρησία, τοῦτο παρ’ ἡμῶν ἐπιπνευόηται. Vgl. Herodot, Proömium: ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται.

42 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435C.

Leben vergangen ist nach den Gesetzen der Natur, doch die Erinnerung an dich wird auf ewig bei uns bleiben.“ Es wird vom Verfasser hier zwar nicht ausgesprochen, aber doch impliziert, daß dies auch und zuvörderst durch die Abfassung der Vita und die Pflege seines Heiligenkults geschieht.

B. Erbaulicher Zweck (*exemplum*)

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) heißt es, nachdem der Verfasser erklärt hat, daß er den Auftrag zur Abfassung der Vita bereitwillig übernommen hat⁴³: „..., voller Zuversicht und in der zweifellosen Hoffnung auf Gott, daß das Gesagte den Hörern nutzbringend sein und viele zur Tapferkeit und zu ähnlichem Eifer im höchsten Grade anstacheln wird.“

Ähnlich wie schon im Proöm besteht dieser Topos häufig aus einer Reihe von Beispielen von Vorgängern, die schließlich zum Vitenhelden selbst als erbauliches Vorbild hinführt. Ein typisches Beispiel dafür findet sich etwa in der Vita Konstantins des Juden (BHG 370)⁴⁴. Es wird zunächst der Prophet Elija angeführt, dessen Wortgewalt und Wundertätigkeit auch Konstantin geeignet habe. Ferner wird Johannes der Täufer als das größte Vorbild überhaupt unter den von Frauen Geborenen, also den Menschen, dargestellt. Er werde nur noch übertroffen durch Christus selbst. Der heilige Antonios, der Wüstenvater, habe die Wüste durch sein engelgleiches Leben geheiligt. Der heilige Sabas und die anderen Asketen hätten durch ihr tugendhaftes Leben die ewige Seligkeit erlangt. Schließlich heißt es über Konstantin⁴⁵: „Dieser berühmte Mann nun sammelte in der Art einer Biene von allen das Beste zusammen. Er war bestrebt, hinter keinem von ihnen als Zweiter zurückzustehen, sondern wie durch einen Spiegel in sich selbst aller Leben aufzuzeigen und aller Gnaden sowohl durch sein Leben als auch durch seine Wunder in dem unnachahmlichen Charakter der eigenen Lebensführung aufzuweisen.“⁴⁶

43 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 10-13, p. 152: ... τεθαβήρκως τε καὶ εἰς θεὸν ἀδιστακτως ἠλπικώς, ὡς ὠφελείας τοῖς ἀκροαταῖς τὰ λεγόμενα γενήσεται πρόξενα καὶ πολλοὺς εἰς ἀνδρείαν καὶ τὸν ὅμοιον ζῆλον ἐπεγεροῦσιν ὡς μάλιστα. – Übers. von M. Chronz.

44 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap 86, p. 655C-D.

45 Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap 86, p. 655D: ὁ δὲ γε αἰοιδίμος οὗτος ἀνὴρ ἀπάντων τὰ κάλλιστα μελίττης δίκην συλλέξας καὶ μηδενὸς δεύτερος χρηματίσαι φιλοτιμούμενος καθάπερ δι' ἐσόπτρου παρ' ἑαυτῷ τοὺς ἐκείνων ἀποδείκνυσι βίους, τὰς ἀπάντων χάριτας ὡσπερ διὰ βίου οὕτω καὶ διὰ θαυμάτων ἐνὶ παραδεικνύων ἀπαραιοίητῳ χαρακτήρι τῆς ἑαυτοῦ πολιτείας.

C. Wissensbesitz verpflichtet zur Mitteilung (*talentum*)

Im Epilog der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) macht der Verfasser die Feststellung, daß ein Übergehen der Werke des Nikon ein Verlust wäre. Folglich fühlte er sich gezwungen, sie zumindest teilweise zu erzählen⁴⁷: „Aber das unmäßige Ausdehnen der Rede und das detaillierte Aufzählen der durch ihn bewirkten und herbeigeführten Wunder ist gleichermaßen unpassend wie unmöglich und keine einfach zu erbringende Leistung, wie es auch wiederum einfach schädlich wäre, alles zu übergehen.“ Dieser Topos ist in den Epilogen eher selten und läßt sich nur gelegentlich finden. Die Ursache dafür könnte sein, daß an dieser Stelle der Vita, nämlich im Epilog, ja bereits alles mitgeteilt worden ist.

D. Autorität der Alten (*auctoritas antiquorum*)

Im Epilog der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) beruft sich der Verfasser folgendermaßen auf die „Autorität der Alten“ in Gestalt älterer Gewährsleute⁴⁸: „Diese Dinge wurden durch mich für das vorliegende bescheidene Werk in Erfahrung gebracht von den Verwandten des Heiligen, seinen Bekannten, Tischgenossen, Gefährten und Schülern, und überdies auch von den Verbündeten des Tyrannen, die noch in der Blüte dieses Lebens stehen.“ Der Toposcharakter dieser Angaben ist im Falle dieser Vita besonders offensichtlich, da sich dieser Abschnitt in fast wortwörtlicher Übereinstimmung auch in der Vita Stephanos' des Jüngeren (BHG 1666) findet⁴⁹, die dem Autor der Vita des Michael Synkellos nicht nur in diesem Punkt als Vorlage diente⁵⁰.

46 Weitere Beispiele: Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435A-B; Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 185–187, p. 583E – 584B (die Tugenden des Stephanos werden als erbauliches und nachahmenswertes Beispiel vorgeführt); Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 76, p. 120, 1656–1659; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 32, p. 238–240; Vita Basilii iun. (BHG 263) cap. 59, p. *32B; Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) cap. 49, p. 877E-F; Vita Danielis Stylitae (BHG 489) cap. 56, p. 147,23–33; Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 255, p. 588E.

47 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,1–5, p. 266: Ἄλλὰ γε τὸ τὸν λόγον οὕτω παρέλκειν καὶ τὰ ἐκείνῳ τερατουργηθέντα καὶ τερατουργούμενα πάντα κατὰ μέρος διεξιέναι ἀπειρόκαλόν τε ὁμοῦ καὶ ἀδύνατον, καὶ ἄθλος οὐκ εὐπετής, ὥσπερ αὖ πάλιν καὶ τὸ πάντα παραλιπεῖν ἀτέχνως ἐπιζήμιον.

48 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 38, p. 128,10–13: Ταῦτά μοι τοῦ ἐλαχίστου τοῦδε ποιήματος τὰ ἐκλεχθέντα παρὰ τῶν τοῦ ὁσίου ἀγχιστέων, γνωρίμων, συσσίτων, ὁμορόφων καὶ φοιτητῶν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν τοῦ τυράννου συμμυστῶν τῶν ἀκμήν τῷδε τῷ βίῳ συστάντων.

49 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 175,22–25.

Im Epilog der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) heißt es⁵¹: „Ich bin keineswegs irgendwelchen Erfindungen gefolgt, sondern habe nur den Dingen vertraut, die ich selbst mit eigenen Augen gesehen habe, sowie vertrauenswürdigen Frauen (Nonnen), die nur die Wahrheit sagen und mit unserer gesegneten Mutter ihr ganzes Leben in herausragender Weise zusammenlebten und über sie gut Bescheid wußten.“

Auch im Epilog der Vita des Paulos des Jüngeren (BHG 1474) wird betont, daß der Verfasser sich nicht etwa auf irgendwelche zufälligen Gewährsleute verlassen habe, sondern nur auf die „wahrheitsliebenden und trefflichsten Hüter der Tugend“⁵².

§ 3. Formeln (*formulae*)

A. *Brevitas*-Formel

An einer Stelle des Epilogs⁵³ der Vita des Nikon „Metanoeite“ (BHG 1366–67) bemerkt der Verfasser⁵⁴: „Aber das unmäßige Ausdehnen der Rede (...) ist gleichermaßen unpassend wie unmöglich ...“ An anderer Stelle⁵⁵ erklärt er, er wolle, aufgrund seiner Unfähigkeit, seiner Rede nun hier ein Ende setzen: τέλος ἐπιθήσωμεν τῷ λόγῳ. Es folgt noch ein durchaus längerer Abschnitt des Epilogs (39 Zeilen der Edition umfassend).

Im Epilog der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936)⁵⁶ behauptet der Verfasser, der Mönch Petros, daß er dem Heiligen eine sehr kurze Grabrede (τὸ βραχύτατον ἐπιτάφιον σύνταγμα)⁵⁷ darbringe. Dies ist Topos angesichts der umfänglichen Vita, die sich über 51 Editionsseiten der AASS und

50 Vgl. den kritischen Apparat zur Edition der Vita von M.-F. Auzépy, wo die Parallelstellen jeweils vermerkt sind.

51 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 19, p. 194f.: οὐ πλάσμασί τισιν ἐξακολουθήσας τὸ σύνολον, ἀλλ' ὡςπερ αὐτὸς ἐγὼ τε οἰκείους ἐθεασάμην ὄμμασι καὶ γυναιξιν ὅσαις ἀληθείας λόγον ἐρευγομέναις καὶ τῇ πανολβίῳ μητρὶ ἡμῶν ἐν παντὶ τῷ τῆς ζωῆς αὐτῆς συνδιαπρεψάσαις βίῳ καὶ πάντα τὰ αὐτῆς καλῶς ἐπισταμέναις καταπειθήσας.

52 Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 50, p. 181: οὐχ ἀπλῶς σχεδιασθέντα καὶ τοὺς παρατυχόντας ἐξηγητὰς ἔχοντα, ἀλλὰ κάκεινους φιλαλήθεις ὄντας καὶ ἀρετῆς ἐπιμελητὰς ἀκροτάτους.

53 Zur *Brevitas*-Formel im Epilog vgl. Müller, Vita 588f. mit Anm. 20.

54 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,1-8, p. 266–268: Ἄλλὰ γε τὸ τὸν λόγον οὕτω παρέλκειν (...) ἀπειρόκαλόν τε ὅμῳ καὶ ἀδύνατον, ...

55 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,11f., p. 268.

56 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435C.

57 Vgl. dazu D. F. Sullivan, in: Byzantine Defenders 350 Anm. 588.

insgesamt 72 Kapitel (cap. 1–3: Prooimion, cap. 4–71: Narratio, cap. 72: Epilog) erstreckt.

Im Epilog der Vita des Elias des Jüngeren (BHG 580) bemerkt der Verfasser, er habe nun nicht alles über den Heiligen mitgeteilt⁵⁸: „... damit nicht irgendwann einer, der viele Dinge gehört hat, sich über die Unmäßigkeit der Erzählung beschwere.“

Im Epilog der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) bemerkt der Verfasser an einer Stelle⁵⁹: „..., um es kurz zu sagen, ...“

B. *Veritas*-Formel

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) erklärt der Verfasser folgendes bezüglich seiner Gewährsleute⁶⁰: „..., wobei ich weder den Märchen alter Weiber noch trügerischen Gerüchten oder Gespinsten der Einbildung in irgendeiner Weise nachgegeben, vielmehr Mündern vertraut habe, die wahre Worte von sich geben.“

Im Epilog der Vita des Basileios des Jüngeren (BHG 180) wird folgendes gesagt⁶¹: „Und bei der Wahrheit, liebe Brüder in Christo, so verhalten sich die Dinge.“

Im Epilog der Vita des Paulos des Jüngeren (BHG 1474) wird betont⁶², daß der Verfasser sich nur auf „wahrheitsliebende (sc. Gewährsleute) und trefflichste Hüter der Tugend“ verlassen habe.

Stephanos Diakonos behauptet im Epilog der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666), daß er nur „wahrhaftige Berichte“ (ἀληθινὰ διηγήματα) über den Heiligen in seine Vita aufgenommen habe⁶³.

58 Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 76, p. 120, 1653-1655: ἵνα μήτε τις τὰ πολλὰ ἀκούσας βαρυθῆ τῇ ἀμετρῖα τῆς διηγήσεως.

59 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 39, p. 128,24: ..., ἵνα συντόμως εἶπω, ...

60 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 6-8, p. 150: μὴ γραιδίω μύθοις μηδὲ φήμαις ἀπατηλαῖς ἢ πλοκαῖς φασμάτων ὑπέιξας τὸ σύνολον, στόμασι δὲ ἀληθείας λόγον ἐρευγομένοις πιστεύσας. – Übers. von M. Chronz.

61 Vita Basilii iun. (BHG 263) cap. 58, p. *31F: Καὶ ἐπ’ ἀληθείας, ἐν Κυρίῳ ἠγαπημένοι ἀδελφοί, οὕτως ἔχει τὸ πρᾶγμα.

62 Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 50, p. 181: οὐχ ἀπλῶς σχεδιασθέντα καὶ τοὺς παρατυχόντας ἐξηγητὰς ἔχοντα, ἀλλὰ κάκεινους φιλαλήθεις ὄντας καὶ ἀρετῆς ἐπιμελητὰς ἀκροτάτους.

63 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 175,22-25. – Weiteres Beispiel: Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 19, p. 194f.

C. Mönchsformel

Im Epilog der älteren Version der Vita des Ioannikios (BHG 936; Petros) bittet der Verfasser, der Mönch Petros, den Heiligen darum, er möge seiner gedenken, des „nutzlosen Dieners“ (τοῦ ἀχρείου δούλου σου)⁶⁴.

Im Epilog der Vita des Makarios vom Peleketeklosters (BHG 1003) bittet der Verfasser den heiligen Vater, er möge doch die Fehler „seiner Schwäche“ bzw. „Kraftlosigkeit“ korrigieren. Er nennt sich ferner einen „unwürdigen Nachfolger“ und spricht von sich als „seiner Schlichtheit“⁶⁵.

Stephanos Diakonos bezeichnet sich am Beginn des Epilogs der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) als „Geringsten“⁶⁶. Ganz wortgleich wiederum diese Formel in der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296)⁶⁷. Gegen Ende des Epilogs bezeichnet Stephanos Diakonos sich als „unwürdig“ (ὁ ἀνάξιος)⁶⁸.

§ 4. Anrufung (*epiklesis, invocatio*)

In den Epilogen findet sich an Stelle der in den Prooimia häufigen formelhaften Anrufung Gottes, der dem Verfasser „den Mund öffnen möge“, sehr häufig eine Invocatio des Heiligen selbst, der für den Verfasser und die Zuhörer Fürsprache bei Jesus Christus einlegen möge. Diese Anrufung überschreitet im Epilog den Rahmen einer Formel und hat einen größeren Umfang; überhaupt spielt sie in den Epilogen eine herausragende Rolle und hat deshalb einen eigenen Paragraphen erhalten.

Im Epilog der Vita des Gregorios Dekapolites (BHG 711) wird der Heilige (sc. Gregorios Dekapolites) folgendermaßen angerufen⁶⁹: „Du aber, Glückseliger und Genosse derer, die in Heiligkeit und Gerechtigkeit aufstrahlen, stelle dich durch deine Fürbitten zum Allmächtigen vor deine Herde und deine Schutzbefohlenen. Wende jede Versuchung und jedes Ungemach von deiner Herde ab und erbitte, daß der Kirche beständiger Friede gegeben werde. Vertriebe mit dem Stab deines Gebetes die Häresien samt jener, die sich gerade jetzt

64 Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435C.

65 Vita Macarii Peleketae (BHG 1003) cap. 23, p. 163,23f.: τῆς ἐμῆς ἀσθενείας; p. 163,25f.: ὁ οὐκ ἄξιος ... διάδοχος ... τῆ ἐμῆ εὐτελείᾳ.

66 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 77, p. 175,22: ταῦτά μου τοῦ ἐλαχίστου.

67 Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 39, p. 128,10.

68 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 78, p. 177,16. – Weiteres Beispiel: Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77,29f., p. 268: ἀχρεῖος ἰκέτης.

frech brüestet, wie dumme, tückisch beißende Hunde. Denn da du im Lichte des Herrn und in den unvergänglichen Wohnungen und Zelten herbergst und die Lampe der Keuschheit durch das Öl der guten Taten der Askese unverlöschet bewahrt hast und mit denen, die Gott von Ewigkeit her wohlgefällig sind, die Güter genießt, die kein Auge gesehen, die kein Ohr gehört hat und die in das Herz keines Menschen gedrungen sind, vermagst du alles in dem, der dich stärkt, Christus unserem Herrn, dem alle Herrlichkeit gebührt, alle Ehre und Anbetung, zugleich mit dem Vater und dem Heiligen Geist, jetzt und immerdar und in alle Ewigkeit.“

Im Epilog der Vita des Lazaros von Galesion (BHG 979) wird der Heilige nicht direkt um Fürsprache angerufen, denn diese wird gewissermaßen vorausgesetzt. Es wird folglich einfach festgestellt, daß der heilige Vater jetzt im Himmel sei und dort Fürsprache für die Menschen einlege⁷⁰: „Für uns, die wir ihn auf Erden preisen, legt er inbrünstig und ohne Unterlaß Fürsprache ein, auf daß wir von Gott Vergebung erhalten mögen für die uns anhaftenden Schlechtigkeiten und die von uns begangenen Sünden.“

Im Epilog der Vita des Nikon „Metanoieite“ (BHG 1366–67) findet sich wieder eine längere, echte Anrufung des Heiligen durch den Verfasser⁷¹: „Diese

69 Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711), Epilogus, 14–26, p. 152: Σὺ δέ, ὦ μακάριε καὶ τῶν ἐν ὁσιότητι καὶ δικαιοσύνῃ διαλαμπάντων συμμετόχε, τῆς σῆς ποιμνῆς καὶ τῶν σῶν ἱκετῶν πρεσβευτικαῖς πρὸς τὸ κρείττον ἐντεύξεις πρόστηθι. Πάντα πειρασμὸν καὶ πᾶσαν ἀποσοβῶν τοῦ σοῦ ποιμνίου δυσχέρειαν τῇ ἐκκλησίᾳ εἰρηναίαν δυσώπησον δοθῆναι κατάστασιν. Τὰς αἰρέσεις σὺν τῇ νυτὶ φρυαττομένη τῇ βακτηρίᾳ τῆς σῆς προσευχῆς ὡς κύνας ἐνεοῦς καὶ λαθροθήκτας ἀπέλασον· ἐν γὰρ φωτὶ κυρίου καὶ ἐν ταῖς ἀκηράτοις μοναῖς καὶ σκηναῖς αὐλιζόμενος καὶ τὴν λαμπάδα τῆς ἀγνείας τῷ ἐλαίῳ τῆς ἀσκητικῆς εὐποιίας τηρήσας ἀκοίμητον καὶ τῶν ἀγαθῶν ἐκείνων, ἃ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδε καὶ οὖς οὐκ ἤκουσε καὶ ἐπὶ καρδίᾳ ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, σὺν τοῖς ἀπ’ αἰῶνος τῷ Θεῷ εὐαρεστήσασιν ἀπολαύων ἰσχύεις πάντα ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί σε Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὃ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προσκύνησις ἅμα τῷ πατρὶ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι νῦν καὶ αἰεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων. – Übers. von M. Chronz.

70 Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 255, p. 588: ὑπὲρ ἡμῶν τῶν ἐπὶ γῆς αὐτὸν εὐφημούντων ἐκτεινῶς αἰεὶ πρεσβεῦων, ὡς ἂν τῶν συνεχόντων ἡμᾶς ἀνιαρῶν καὶ τῶν ἐπταισμένων ἡμῖν ἁμαρτιῶν λύσιν πρὸς Θεοῦ λάβοιμεν.

71 Vita Niconis (BHG 1366–67) cap. 77, 19–34, p. 268–270: Τὰ μὲν δὴ παρ’ ἐμοῦ σοι, ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλῇ, ὡς ἐν συνόψει καὶ δι’ ἐπιδρομῆς ταῦτα, εἰ μὲν καὶ τῆς ἐγγύς οὐκ οἶδα, πλὴν καὶ τοῦτό σοι χάρις τῷ ταῦτά μοι οὕτω καὶ ὑποθεμένῳ καὶ ὑπαγορευσαντι. Ἄ καὶ δέχαιο προσηνώς τε καὶ φιλανθρώπως, ἰλεῶν μοι τὸν Χριστὸν τιθέμενος, ὃν αὐτὸς μὲν διαφερόντως ἠγάπησας, ἐγὼ δὲ πλήθει πταισμάτων ἀδιηγῆτων, οἴμοι, παρῶργισα. Εἷψ δὲ μοι καὶ προστατῆς ἄνωθεν τῆς μονῆς, ἱερὲ Νίκων, τὸ ἐμὸν ἐντρύφημα καὶ καλλώπισμα, ταῖς σαῖς πρεσβείαις καὶ ταῖς ἄνωθεν φρυκτωρίαῖς περιλάμπων μου τὸ ἡγεμονικὸν καὶ σώζων με τὸν ἀχρεῖον ἱκέτην σου ἐνταῦθα μὲν τῶν ἀδοκῆτων ἐπιφορῶν καὶ ἐχθρῶν ἀοράτων καὶ ὀρμιένων τῶν αἰεὶ φθορύντων καὶ ἐπιβουλεύοντων μοι λόγους τέ μοι παντοδαποὺς ἐξαρτυόντων καὶ παντοίως ἐφθορμένων τῇ ἐμῇ ἀπωλείᾳ, ἐκείθεν δὲ τῆς τοῦ πυρὸς γεέννης καὶ ἀμυθήτων κολάσεω.

Dinge nun sind von mir für dich, o göttliches und heiliges Haupt, in Kürze und Eile niedergeschrieben; ob sie deiner auch nur annähernd würdig sind, weiß ich nicht. Nun aber mögen sie dir ein Geschenk sein, der du mir diese Dinge so aufgetragen und diktiert hast. Mögest du sie nun auch wohlwollend und menschenfreundlich annehmen und mir Christus geneigt machen, den du selbst außerordentlich geliebt hast, den ich aber durch die große Zahl meiner unaussprechlichen Fehlritte, wehe mir, erzürnt habe. Mögest du mir sowohl Vorsteher sein von oberhalb des Klosters, heiliger Nikon, als auch meine Freude und mein Stolz! Durch deine Fürsprachen und durch deine Feuerzeichen von oben her⁷² beleuchte meine Abtswürde und errette mich, deinen unwürdigen Bittsteller hienieden vor unvorhersehbaren Angriffen und Feinden, unsichtbaren und sichtbaren, die stets von Neid erfüllt sind und Pläne gegen mich schmieden und sowohl mit jeder Art von Worten gegen mich rüsten als auch sich auf jede Art freuen über mein Verderben! Dann errette mich vor dem Verderben des Höllenfeuers und den unsagbaren Höllenqualen!⁷³

Sofern kein Textabbruch vorliegt, münden die Epiloge bzw. die Viten⁷⁴ gewöhnlich in Gebetsformeln – am häufigsten sind allgemeine Gebetsformeln, Auszüge aus dem „Vaterunser“ und ähnliches – und endigen mit dem das Gebet beschließenden „Amen“.

72 Vgl. oben Kap. 12: „Zeichen“, § 1. „Licht“, S. 213–216.

73 Weitere Beispiele: Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) p. 215,13 – 217,36; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 289,257 – 291,330; Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 33, p. 705A-E; Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 20, p. 195; Vita Ioannicii (BHG 936; Petros) cap. 72, p. 435C-F; Vita Constantini Iudaei (BHG 370) cap. 87, p. 655E – 656D; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 39, p. 204f.; Vita Pauli iun. (BHG 1474) cap. 50, p. 181; Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 48, p. 70f.; Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) cap. 188, p. 584B; Vita Lucae iun. (BHG 994b) cap. 100, p. 223; Vita Germani patriarchae (BHG 697) cap. 32, p. 238–240; Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) cap. 39, p. 128,15-31; Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 78, p. 176,14 – 177,26; Vita Euthymii iun. (BHG 655) cap. 39, p. 204f.; Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) cap. 39, col. 489A-B; Vita Theod. Stud. (BHG 1755) cap. 130, col. 229D – 232A. – Vgl. auch Gamillscheg, Gegebenheiten 1–13.

74 S. dazu bereits oben S. 340 Anm. 1.

Zweiter Teil:
Topos, Vita und Literatur – Auswertung

Kapitel 1: Der hagiographische Topos

§ 1. Definition und literarische Funktion

Die Untersuchung der byzantinischen Heiligenviten im Rahmen der Materialsammlung hat gezeigt, daß der von Curtius geprägte literaturwissenschaftliche Toposbegriff auch in bezug auf die byzantinische hagiographische Literatur angewendet werden kann. Folglich gilt auch für die byzantinische hagiographische Literatur: Ein Topos ist ein relativ feststehendes literarisches Motiv, eine literarische Konstante, die innerhalb der byzantinischen hagiographischen Literatur breite Anwendung gefunden hat, stets neu aufgegriffen und auf diesem Wege tradiert wurde.

Der Begriff des literarischen Motivs, also des stofflich-thematischen Elements, das trotz großen Variantenreichtums auf einer Grundform basiert, die schematisiert beschrieben werden kann¹, verweist dabei auf den Aspekt der Darstellung, also der literarischen Ausformung eines bestimmten Inhalts. Der hagiographische Topos besteht vor allem in der Darstellung eines bestimmten Ereignisses oder Vorgangs. Das Kriterium der Historizität, also die Frage, ob das geschilderte Ereignis im Kern historisch ist oder nicht, spielt für die Bewertung einer bestimmten Darstellung als Topos keine Rolle².

Die literarische Funktion des Topos hat zwei Seiten, einmal die produktive und zum anderen die rezeptive: Für den Produzenten (Autor) ist der Topos ein literarischer Baustein³. Er kann aus einem begrenzten Fundus dieser Bausteine⁴

1 So die Definition des Motivs in der Literaturwissenschaft, vgl. NP 8 (2000) 421f., s. v. „Motivforschung“.

2 Vgl. dazu noch unten: § 5. „Topos und Historizität“, S. 364–371.

3 Ich vermeide hier bewußt den oft verwendeten Begriff des „literarischen Versatzstücks“, da dieser eine negative Konnotation aufweist, die m. E. dem Topos nicht zukommt. Vgl. auch Delehaye, *Méthode* 18–41; Delierneux, *Topoi* 57–88, bes. 58.

4 Es versteht sich von selbst, daß dieser Fundus historisch gewachsen ist, vgl. dazu noch unten „Die literarischen Vorbilder“, S. 399–402.

auswählen und diese an einer passenden Stelle des Textes einbauen⁵. Durch den Lebenslauf des Heiligen ist eine gewisse chronologische Reihenfolge der Verwendung der Bausteine vorgezeichnet, welche bereits durch die Regeln der hellenistischen Rhetorik vorgegeben war. Dennoch werden diese Regeln nicht immer strikt beachtet, daher beginnt die Narratio nicht immer mit Herkunft, Elternhaus und Geburt. Noch vor der Geburt können beispielsweise eine Reihe von Zeichen, Wundern und mehrfache Verkündigungen der Geburt des Heiligen in Visionen der Mutter oder anderer Menschen und anderes mehr Platz finden.

Wie durch die Kenntnis der literarischen Bausteine, der Topoi, und ohne genauere Kenntnis des tatsächlichen Lebens des Heiligen eine Vita entworfen werden konnte, hat bereits Gregor von Nazianz in seiner Vita des Kyprian von Karthago (BHG 457) vorgeführt⁶. Vor einiger Zeit hat Cyril Mango dieses Verfahren in seiner Skizze einer hypothetischen Vita demonstriert⁷.

Für den Rezipienten ist der Topos oder vielmehr die Abfolge verschiedener hagiographischer Topoi eine Markierung des literarischen Genres der Heiligenliteratur⁸. Der Topos bewirkt einen Wiedererkennungseffekt und antwortet damit auf eine bestimmte Erwartungshaltung an diese Literatur. Individualität der Texte wird dadurch hergestellt, daß andere literarische Elemente in den topischen Text eingewebt sein können, und daß variabel bleibt, welche Topoi zur Anwendung kommen und wie diese Topoi Verwendung finden⁹.

§ 2. Typologie

Bei der Durchsicht der Materialsammlung fallen verschiedene Klassen von Topoi ins Auge, die als solche beschrieben werden können. Bei der Beschreibung

5 Genaueres dazu unten: § 4. „Verwendung der Topoi“, S. 360–364.

6 Gregoire de Nazianze, Discours 24–26. Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mossay, Paris 1981 (Sources chrétiennes 284), 40–84; vgl. dazu R. Radford Ruether, Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher, Oxford 1969, 109–111.

7 Mango, Saints 264f.

8 Das heißt nicht, daß ein bestimmter Topos, der in der Hagiographie vorkommt, sich nicht auch in Specimina anderer byzantinischer literarischer Genera finden kann, etwa in Chroniken oder Briefen, denn die verschiedenen literarischen Genera existierten in Byzanz nicht streng getrennt voneinander, sondern in ständiger gegenseitiger Befruchtung. Vgl. P. J. Alexander, Secular Biography in Byzantium, in: Speculum 15 (1940) 194–209 (= P. J. Alexander, Religious and Political History and Thought in the Byzantine Empire, London 1978 [Variorum Reprints], Nr. D); zu hagiographischen Einsprengseln etwa in der Chronik des Georgios Monachos vgl. PMBZ, Prolegomena 24.

9 S. dazu unten § 4. „Verwendung der Topoi“. Vgl. auch Angenendt, Heilige 138–148.

dieser Klassen entsteht freilich keine vollständige Typologie der Topoi, weil den einzelnen Klassen jeweils ganz unterschiedliche Einteilungskriterien zugrunde liegen. Es entsteht aber doch eine typologische Skizze, welche die Grundlage für eine weitere Auseinandersetzung mit der Typologie der Topoi bilden kann.

Eine ganze Reihe von Topoi lassen sich nach ihrer Herkunft bzw. ihren literarischen Vorbildern klassifizieren. Dies gilt etwa für die Klassen des „rhetorischen Topos“ sowie des „biblischen Topos“.

Einige Topoi entsprechen den Vorschriften der antiken Rhetorik und wurden von dort in die byzantinische hagiographische Literatur übernommen; diese werden hier als rhetorische Topoi bezeichnet. Sie sind, wie etwa der Bescheidenheitstopos¹⁰, allgemeiner Natur und dienen dazu, das Publikum wohlwollend zu stimmen (*captatio benevolentiae*). Sie betreffen ausschließlich den Autor bzw. sein literarisches Unterfangen, nicht aber den Heiligen selbst. Rhetorische Topoi finden sich in größerer Dichte vor allem in den Prooimia und den Epilogen der Heiligenviten¹¹, also den Abschnitten, die am stärksten den Gesetzen der Rhetorik unterliegen. Rhetorische Topoi finden sich aber auch beliebig eingestreut in den Narrationes wieder. So kommen beispielsweise einige der für die Prooimia und Epilogo typischen Formeln auch an anderen Stellen der Heiligenviten vor: Etwa in der Vita Petri Atroënsis (BHG 2364), wo der Autor, der Mönch und Abbas Sabas, sich als ἐγὼ ὁ ἐλάχιστος (cap. 48,2, p. 165), ὁ πάλας (cap. 48,7, p. 165), ὁ ταλαίπωρος (cap. 58,16, p. 181) bzw. ὁ ἄθλιος (cap. 58,22, p. 181) bezeichnet (Mönchsformel), oder in der Vita Nicephori Mediciensis (BHG 2297), wo der Autor an einer Stelle der Narratio unvermittelt zur Kürze der Darstellung mahnt (cap. 5,5f., p. 405; *Brevitas*-Formel). Zu den rhetorischen Topoi zählt aber auch etwa die Beschreibung des lieblichen Orts (*locus amoenus*) oder des schrecklichen Orts (*locus terribilis*) als Rückzugsorte des Heiligen¹², auch wenn diese Topoi in der byzantinischen Hagiographie im Vergleich zu ihren literarischen Vorbildern aus der Antike stark reduziert und nurmehr rudimentär vorhanden sind.

Andere Topoi haben ihr Vorbild in der Bibel und der urchristlichen Überlieferung. In vielen Fällen ist etwa die Darstellung der Geburt und ihres erzählerischen Umfeldes stark an die Bibel und vor allem an das erste Buch Samuel angelehnt. Es wird also nicht einfach nur die Geburt des Heiligen konstatiert, sondern es ergibt sich eine Verkettung von Topoi nach dem biblischen Vorbild: Kinderlosigkeit der Eltern, Gebet, Verkündigung, Geburt und Darstellung in der Kirche¹³. Biblische Topoi finden sich in den Viten in recht großer Zahl. Literari-

10 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“.

11 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“; Kap. 16: „Epiloge“.

12 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 6: „Rückzug“.

sche Vorbilder der Heiligenviten sind dabei vor allem die Darstellung des Lebens Jesu Christi¹⁴ in den Evangelien sowie Ereignisse aus dem Leben der Könige und Propheten des AT.

Ein anderes Einteilungskriterium der Topoi ist etwa deren Verhältnis zur Realität. Gleich zu Beginn der Narratio fällt mit dem Topos der „himmlischen Heimat“ (*patris ouranios*) ein Topos auf¹⁵, der keinerlei realen Hintergrund im Leben des Heiligen hat, sondern lediglich die verbreitete Vorstellung widerspiegelt, daß der Heilige ein ewiges Leben im Himmel führe: Durch die Geburt sei er, nach dem Vorbild Jesu Christi, nur vorübergehend in die Welt ausgesetzt, ehe er wieder in den Himmel heimkehre. Ebenfalls ohne realen Hintergrund und lediglich auf eine gängige Vorstellung vom Heiligen rekurrierend, sind auch einige der Zeichen, Wunder und Visionen, etwa der Lichtstrahl, der dem Heiligen in der Dunkelheit den Weg weist¹⁶, und ähnliches mehr¹⁷. Im Unterschied dazu finden sich Topoi, die sehr wohl eine reale Verankerung im Leben des Heiligen besitzen. Sie stellen Ereignisse dar, die tatsächlich so oder ähnlich im Leben des Heiligen stattgefunden haben könnten oder stattgefunden haben. Dies gilt etwa für die Geburt des Heiligen¹⁸, für die Taufe¹⁹ und andere Ereignisse aus dem Leben des Heiligen, die zum üblichen Lebenslauf gehören.

Auch die narrative Funktion, die die Topoi im Rahmen der Heiligenvita haben, stellt ein Kriterium für ihre Einteilung dar. Unter diesem Gesichtspunkt lassen sich etwa der „deskriptive Topos“ und der „narrative Topos“ unterscheiden. Der „deskriptive Topos“ verharrt in der Beschreibung und bringt die Handlung der Vita nicht voran; der „narrative Topos“ entwickelt die Handlung weiter oder bildet sogar kleinere eigenständige Erzählungen innerhalb der übergeordneten Rahmenhandlung der Vita: Die Heiligenviten enthalten verschiedene Arten von Beschreibungen, von denen einige durch ihr gehäuftes Auftreten den Rang eines Topos beanspruchen dürfen. Bei diesen Beschreibungen handelt es sich sowohl um Personenbeschreibungen, etwa die Beschreibung der Schönheit der Gestalt und der Schönheit des Wesens des Heiligen²⁰, als auch um Landschaftsbeschreibungen, etwa die Beschreibung des lieblichen Orts (*locus amoenus*) oder des schrecklichen Orts (*locus terribilis*) als Rückzugsorte des Heiligen²¹.

13 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“.

14 Vgl. Calendine, Theosis 85.

15 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“.

16 Vgl. oben Erster Teil, Kap. 12: „Zeichen“.

17 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 12: „Zeichen“; Kap. 13: „Wunder“.

18 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“. Eine Ausnahme bilden selbstredend völlig fiktive Viten.

19 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“.

20 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 3: „Kindheit und Jugend“.

Weiterhin finden sich Topoi, die eigene kleine Erzählungen innerhalb der Rahmenerzählung der Heiligenvita bilden. Zu diesen in der Literatur häufig als Episoden bezeichneten Einschüben ist etwa der Topos des Gegenspielers zu rechnen²². Die bisweilen längere Schilderung der Auseinandersetzung des Heiligen mit dem Gegenspieler nimmt häufig die Form einer eigenen kleinen Erzählung an, die die Auseinandersetzung der Opponenten auf verschiedenen Gebieten und mit unterschiedlichen Mitteln in stetiger Steigerung bis zu ihrem Höhepunkt, dem endgültigen Sieg des Heiligen, vorantreibt²³. Auch die Martyriumsszene kann den Charakter eines narrativen Topos erhalten, und zahlreiche Wunder werden in Form einer „Wundererzählung“ präsentiert²⁴.

Schließlich finden sich auch Gruppen von Topoi, die durch ihr Verhältnis zueinander beschrieben werden können. Für den Fall, daß an bestimmten Punkten des Lebens des Heiligen mit verschiedenen, durchaus auch gegensätzlichen Tatsachen zu rechnen war, entstanden in einigen Fällen verschiedene, einander ausschließende literarische Motive. Diese können als „antithetische Topoi“ bezeichnet werden. Antithetische Topoi finden sich in der Darstellung des Elternhauses des Heiligen. Viele der bekannten Heiligen entstammten hochstehenden und wohlhabenden Familien und brachten ein gewisses Ansehen und vor allem finanzielle Mittel mit in den Mönchsstand. Entweder konnten sie sich durch großzügige Klostergründungen hervortun, dadurch einen gewissen Einfluß erlangen und rasch zur Abtswürde aufsteigen, oder sie wurden alsbald zum Bischof ernannt. In den Viten findet sich neben der verbreiteteren Darstellung reicher, berühmter und frommer Eltern aber auch die Darstellung armer, durchschnittlicher oder sogar unfrommer Eltern, mithin Topoi, die einander ausschließen und nur alternativ verwendet werden können²⁵. Antithetische Topoi finden sich auch in der Darstellung der Bildung des Heiligen: Entweder besaß der Heilige bereits alles Wissen, da es ihm von Gott eingegeben war, und er lehnte nach dem Vorbild des Antonios alles Wissen ab, da er es nicht benötigte²⁶, oder aber er erhielt eine Ausbildung. Im letzteren, häufigeren Falle konnte er entweder eine weltliche oder eine geistliche Ausbildung erhalten.

Durch die oben aufgeführten Einteilungskriterien – Herkunft bzw. literarisches Vorbild, Verhältnis zur Realität, narrative Funktion, Verhältnis der Topoi zueinander – werden jeweils nur eine Reihe, nicht aber sämtliche Topoi erfaßt. Dies führt zu Überschneidungen der verschiedenen Gruppen. Ein für sämtliche

21 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 6: „Rückzug“.

22 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 9: „Gegenspieler“.

23 Vgl. dazu Pratsch, *Gegenspieler* 72–89.

24 Vgl. etwa *Vita Lazari Galesiotae* (BHG 979) cap. 63, p. 529B-E; cap. 71, p. 531A-C u. ö.

25 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 2: „Herkunft, Elternhaus, Geburt“.

26 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 3: „Kindheit und Jugend“.

Topoi gültiges und anwendbares Kriterium zur Erstellung einer allgemeingültigen Typologie der Topoi läßt sich nicht erkennen.

§ 3. Systematik

Im Rahmen der Materialsammlung wurde zum ersten Mal der Versuch unternommen, die Topik der byzantinischen hagiographischen Literatur systematisch zu ordnen. Diese Systematik besitzt einen eigenständigen Wert, denn sie stellt zum ersten Mal den Bestand der byzantinischen hagiographischen Topik fest und benennt die einzelnen Bestandteile. Sie errichtet also eine wichtige, inhaltliche und terminologische Forschungsgrundlage, die die Auseinandersetzung mit dem hagiographischen Topos künftig in einer neuen Qualität ermöglichen wird. Es bleibt die Einschränkung, daß sich nicht immer klare und eindeutige Zuordnungen eines bestimmten literarischen Motivs zu einem bestimmten Topos ergeben. Das Ziel der Hagiographen war es eben nicht, die einzelnen literarischen Motive sauberlich voneinander zu trennen, sondern durch die Verbindung und Vermischung der Topoi im besten Falle einen Text zu produzieren, der in seiner literarischen Individualität der Individualität des dargestellten Heiligenlebens entspricht. Da ferner erst die Häufigkeit des Auftretens ein bestimmtes literarisches Motiv in den Rang eines Topos erhöht, bleibt auch ein gewisser Spielraum bei der Entscheidung der Frage, ob ein bestimmtes literarisches Motiv als einzelntes Motiv oder als Topos betrachtet werden muß. Die Systematik der Topik der Heiligenviten muß also versuchen, zum einen eine ungeordnete Materie zu ordnen, und zum anderen in zahlreichen nicht eindeutigen Fällen Entscheidungen treffen. Diese Einschränkungen sind zu berücksichtigen, können jedoch der Wert der Systematik für die weitere Forschung nicht beeinträchtigen.

§ 4. Verwendung

Es hat sich gezeigt, daß die Viten maßgeblich von Topik geprägt sind. Es finden sich sogar Viten, deren Text ausschließlich aus einer Aneinanderreihung von Topoi besteht. Ein Beispiel dafür wäre die Vita Konstantins des Juden (BHG 370)²⁷.

Zwischen den Topoi finden sich zwar auch immer wieder Abschnitte, die sich der Einordnung in die eine oder andere Toposkategorie verweigern²⁸, doch

²⁷ Vita Constantini Iudaei (BHG 370).

überwiegen deutlich die topischen Abschnitte. Diese topische Prägung der Viten rührt vor allen Dingen daher, daß sich die Hagiographen bemühten, auch bekannte Fakten und historische Ereignisse aus dem Leben ihres Heiligen in die bereitstehenden Formen der Topoi zu gießen. Dies berührt jedoch bereits die Frage nach dem Verhältnis von Topos und Historizität, der weiter unten nachgegangen werden wird.

Trotz der Tatsache, daß eine Heiligenvita in der Regel eine Aneinanderreihung relativ feststehender literarischer Motive ist, hat doch jede Vita ihr eigenes, individuelles Gesicht. Es finden sich keine zwei Viten zweier Heiliger, die – selbst dann, wenn die jüngere Vita nachweislich von der älteren abhängt, also von dieser über weite Strecken abgeschrieben wurde²⁹ – völlig identisch wären³⁰. Das läßt den Schluß zu, daß die Hagiographen es für notwendig erachteten, ihrer Heiligenvita eine literarische Individualität zu verleihen, so wie sich auch die individuelle Kontur ihres Heiligen in seiner Vita widerspiegeln sollte³¹. Von diesem dialektischen Spannungsverhältnis zwischen der Verwendung einer begrenzten Zahl an Bausteinen und dem Streben nach individuellem Charakter der Vita bzw. von der durch die Hagiographen geleisteten Versöhnung dieser beiden gegensätzlichen Pole lebte die gesamte byzantinische hagiographische Literatur im betrachteten Zeitraum.

Bei dem Versuch, eine Heiligenvita zu verfassen, sahen sich die byzantinischen Hagiographen vor die Aufgabe gestellt, aus einem begrenzten Vorrat an literarischen Bausteinen einen Text herzustellen, der am Ende eigenständig und individuell sein sollte. Dieser nicht einfachen Aufgabe widmeten sie sich im Rahmen ihrer unterschiedlichen persönlichen Möglichkeiten³² zumeist mit großer Kreativität. Um dieses Ziel zu erreichen, hatten sie mehrere Möglichkeiten:

1. die Auswahl der Topoi,
2. die Gestaltung der Topoi,
3. die Reihenfolge der Topoi und
4. die Verbindung der Topoi untereinander.

28 Ein Beispiel wäre etwa der bildertheologische Exkurs in Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 32–40, p. 67–79. Weitere Beispiele sind zusammengestellt bei Lackner, Gestalt 523–525.

29 Als ein Beispiel dafür kann etwa die Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) gelten, die unter anderem die Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) zur Vorlage hatte, vgl. auch PMBZ, Prolegomena 92f.

30 Vgl. Mango, Saints 264.

31 Vgl. Cunningham, Life 24–30, bes. 24.

32 Die Möglichkeit, etwa durch die Verwendung einer bestimmten, höheren Stilebene, einer attizistischen Ausdrucksweise, lexikalischer Exklusivität oder üppiger Zitation älterer Literatur zu einer individuellen Prägung ihrer Vita zu gelangen, war nicht jedem Hagiographen gegeben.

Zunächst bietet jede Vita nur eine Auswahl an Topoi und keine Vita den vollständigen „Kanon“. Darin lag also eine Möglichkeit für die Hagiographen, ihrer jeweiligen Vita ein eigenes Gepräge zu geben sowie bestimmte Aspekte des Heiligenlebens zu betonen und andere wegzulassen. Natürlich wurde diese Auswahl auch bereits mit Blick auf Punkt zwei, die Gestaltung, vorgenommen³³.

Zweitens konnten die Topoi literarisch individuell gestaltet werden. Das heißt, sie wurden von den Hagiographen ausgeschmückt oder verknüpft, lexikalisch, stilistisch oder inhaltlich abgewandelt und variiert, vor allem aber mit möglicherweise bekannten Fakten aus dem Leben des Heiligen in Einklang gebracht und mit Requisiten aus dessen Leben versehen³⁴. Auf diese Weise entstand aus einem weit verbreiteten Topos unter Umständen etwas Neues und Einmaliges.

Drittens hatten die Hagiographen die Möglichkeit, durch die von ihnen gewählte Reihenfolge der Topoi eine gewisse Individualität ihrer Vita zu erreichen. Zwar waren hier, wie gesagt, einige grobe Fixpunkte vorgegeben, dennoch blieb genügend Spielraum für eine große Zahl von Kombinationsmöglichkeiten.

Vor allem aber blieb den Hagiographen die Möglichkeit, durch die geschickte Verbindung der Topoi untereinander für einen individuellen Charakter der Vita zu sorgen. Insbesondere in diesem Punkt zeigt sich ihr außerordentliches Einfallsreichtum. Es lassen sich dabei fünf verschiedene literarische Techniken unterscheiden, die bei der Verbindung der Topoi angewandt wurden:

1. Übergänge von einem Topos zum anderen: Dies ist die einfachste und häufigste Form der Verbindung zweier Topoi. Zwei aufeinanderfolgende Topoi können recht grob aneinandergesetzt sein. Das eine Motiv endet, das andere wird durch eine einleitende Wendung eröffnet: „eines Tages nun ...“, „der Heilige aber ...“, „nach zwei Jahren ...“ usw. Es kann aber auch mehr Aufwand betrieben werden, um einen Übergang von einem zum anderen Topos herzustellen, etwa durch einen überleitenden Satz: „Nachdem der Heilige das eine getan hatte, wandte er sich nun dem anderen zu.“ Der Übergang kann aber auch noch aufwendiger gestaltet sein und mehrere Sätze umfassen. Je aufwendiger und umfassender der Übergang gestaltet ist, desto mehr nähert er sich der Verschmelzung.

2. Verschmelzung zweier oder mehrerer Topoi: In der Regel werden dabei zwei, bisweilen aber auch drei oder mehr, Topoi sprachlich und inhaltlich so ineinander gewoben, daß sie von den Textbestandteilen her nicht mehr voneinan-

33 Vgl. etwa Vita Eliae iun. (BHG 580) cap. 6, p. 10: der Verfasser verzichtet hier auf den Topos der „frühen Reife“ seines Protagonisten aus Gründen der Gestaltung bzw. der narrativen Struktur; er muß seinen Helden mit den anderen Kindern vor der Stadt spielen lassen, damit dieser dann dort von den Sarazenen gefangen genommen werden kann.

34 S. dazu noch unten: § 5. „Topos und Historizität“, S. 364–371.

der geschieden werden können. Zwei ursprünglich eigenständige und klar abgegrenzte Motive werden zu etwas Neuem verschmolzen. So kommt es beispielsweise häufiger vor, daß der Topos der Wanderschaft mit Heilungen, Dämonenaustreibungen oder asketischen Übungen an verschiedenen Stationen der Wanderschaft verschmolzen ist³⁵. Diese Art der sequentiellen Verschmelzung eines großen, sozusagen übergreifenden Topos mit mehreren kleineren Topoi an verschiedenen Stellen der Darstellung grenzt bereits an die Inkorporation.

3. Inkorporation eines Topos in einen zweiten: In den Rahmen eines, notwendigerweise größeren, Topos wird ein zweiter, kleinerer Topos eingefügt. Der inkorporierte Topos bleibt dabei so weit in sich geschlossen, daß er innerhalb des anderen Topos noch als eigenständiger Topos kenntlich ist³⁶. Im Unterschied zur Verschmelzung können bei der Inkorporation die den jeweiligen Topoi zugehörigen Textabschnitte noch klar unterschieden werden. Die Herauslösung des inkorporierten Topos aus dem als Rahmen dienenden Topos ist möglich und hinterläßt keine narrativen Brüche.

4. Verschachtelung zweier oder mehrerer Topoi: Dabei handelt es sich gewissermaßen um eine erweiterte und wiederholte Form des Übergangs bzw. der Inkorporation. Mindestens zwei Motive werden hier abwechselnd und mehrfach wiederholt aufgenommen. Das Minimalschema der Verschachtelung wäre etwa *abab*, wobei zwischen die einzelnen Glieder auch andere Topoi oder andere literarische Elemente³⁷ treten können. Die Verschachtelung spielt also mit der abwechselnden und wiederholten Aufnahme zweier oder mehrerer Motive³⁸.

5. Verweise von einem Topos auf einen anderen: Darunter sind stark verknäppte und häufig sogar nur auf bestimmte Phrasen oder Stichwörter reduzierte Topoi zu verstehen, die in einen anderen Topos integriert sind. Einige der für bestimmte Topoi typischen Stichwörter wurden in der Materialsammlung genannt und finden sich generell in den Überschriften der einzelnen Kapitel wie-

35 Einfachere Verschmelzungen wären etwa die der „Sentenz“ mit dem „erbaulichen Zweck“ in der Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 367,1 – 368,2, oder die Verschmelzung des allgemeinen Bescheidenheitstopos mit dem „Auftragstopos“ in der Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 1, p. 1,4 – 2,3.

36 Vgl. beispielsweise die Vita Evaristi (BHG 2153) cap. 1, p. 296,2-10, wo in den dort länger ausgeführten allgemeinen Bescheidenheitstopos der Topos „Größe des Gegenstands“ (*rerum magnitudo*) inkorporiert ist (cap. 1, p. 296,6-9).

37 S. dazu im Anschluß unten S. 364.

38 Vgl. das Beispiel im Proöm der Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 139,7 – 140,23, wo der allgemeine Bescheidenheitstopos (der gelähmte, unwürdige, unwissende, vor Scham und Sünde unfähige Autor) und der Topos „Größe des Gegenstands“ (der Lichtbringer der Kirche usw., das große Wunder, der Berg der Tugenden, die Perle in der Tiefe) mehrfach abwechselnd wieder aufgenommen werden; dazwischen finden sich noch andere Topoi und literarische Elemente.

der. So sind etwa die „Mimesis“ (Nachahmung) und die „Opheleia“ (Nutzen) zwei zentrale Begriffe des „erbaulichen Zwecks“³⁹, die „Apotage“ der zentrale Begriff der „Entsagung“⁴⁰. Wenn diese zentralen Begriffe im Rahmen eines anderen Topos verwendet werden, werden damit Verweise auf den ursprünglichen Topos, dem die jeweiligen Stichwörter entstammen, geliefert. Der Topos, auf den verwiesen wird, wird lediglich durch die Verwendung des für diesen Topos typischen Stichworts assoziiert.

Zusätzlich zu diesen Formen der Verbindung der Topoi untereinander ist der topische Stil der byzantinischen Heiligenviten dadurch gekennzeichnet, daß die Topoi fortlaufend mit Elementen der Katechetik und Homiletik, mit historischen Passagen, die sich nicht als Topos qualifizieren lassen, literarischen Zitaten und Anspielungen nicht nur aus der Bibel und der Literatur der Kirchenväter, sondern auch aus Geschichtswerken, der Mythologie und der antiken Literatur, untermischt sind.

Durch die vielfältigen Möglichkeiten der Verbindung der Topoi untereinander können auf der einen Seite dichte, topische Textpassagen entstehen, wie dies etwa im Proöm, im Epilog, aber auch in bestimmten Abschnitten der Narratio der Fall ist. Auf der anderen Seite eröffnen diese literarischen Techniken, zusammen mit der Auswahl, Gestaltung und Reihenfolge der Topoi sowie ihrer Untermischung mit anderen literarischen Elementen, unzählige Möglichkeiten der Variation, die es erlaubten, trotz des exzessiven Gebrauchs einer begrenzten Zahl vorgeprägter hagiographischer Topoi jeder Vita ihr eigenes individuelles Gesicht zu geben.

§ 5. Topos und Historizität

Bereits im Proöm, in stärkerem Maße aber noch mit dem Beginn der Narratio und im weiteren Verlauf mußten die verwendeten Topoi sich notwendigerweise in ein bestimmtes Verhältnis zu den tatsächlichen Ereignissen aus dem Leben des Heiligen setzen⁴¹. Dies hing natürlich erst einmal davon ab, was der Hagiograph überhaupt noch über das tatsächliche Leben des Heiligen wußte: Die Heimat (Patris) des Heiligen, der Ort seiner Geburt oder zumindest die Gegend oder Provinz seiner Herkunft, dürften in den meisten Fällen noch bekannt ge-

39 Vgl. dazu oben Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“.

40 Vgl. dazu oben Erster Teil, Kap. 5: „Entsagung“.

41 Zu dieser Problematik vgl. Gamillscheg, *Gegebenheiten* 1–23; Pratsch, *Fact and Fiction* 59–72; Calendine, *Theosis* 84; Holl, *Form* 268f.; Angenendt, *Heilige* 143–148. 344; allgemein auch Jeanette M. A. Beer, *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Genf 1981.

wesen sein oder ließen sich in Erfahrung bringen. In diesem Falle konnte der Hagiograph also, der rhetorischen Norm entsprechend⁴², die Narratio mit der Angabe der Heimat (Patris) des Heiligen eröffnen. Wenn dies aber einmal nicht der Fall war, konnte er die Narratio mit dem Topos der „himmlischen Heimat“ beginnen lassen: „Die Heimat unseres heiligen Vaters war das himmlische Jerusalem ...“

Das Mittel schlechthin für die Anpassung bzw. Harmonisierung der bekannten Ereignisse des tatsächlichen Bios des Heiligen mit der hagiographischen Folie bestand in der Auswahl und Gestaltung der Topoi⁴³. Dies gilt zum einen im allgemeinen: War der Heilige etwa ein abgezehrter Stylit oder Rekluse, wird seine Vita notwendigerweise die Topoi des Rückzugs, der Askese und der Enthaltsamkeit stärker betonen und häufiger verwenden. War er dagegen ein eher rundlicher, tatkräftiger Abt, wird seine Vita wohl eher seine Rolle als Lehrer und Hirte unterstreichen und darauf verzichten, Enthaltsamkeit und Hesychia zu sehr in den Mittelpunkt zu rücken⁴⁴. Diese allgemeine Anpassung gilt auch für die Wunder: Der Stylit wird sich wahrscheinlich eher in Prophezeiungen und Visionen hervortun, während der Abt möglicherweise durch eher „praktische“ Wunder aus dem Klosteralltag glänzt, beispielsweise durch die Vermehrung von Getreide, Brot oder Wein oder die Heilung von erkrankten Nutztieren oder Menschen.

Die Anpassung bzw. Harmonisierung des Bios mit der hagiographischen Folie durch die Auswahl der Topoi gilt aber auch im besonderen, also im Falle eines einzelnen Ereignisses: War der Heilige etwa in seinem Leben tatsächlich – aus welchen Gründen auch immer – verbannt oder gar ausgepeitscht worden, lag es nahe, in diesem Zusammenhang von den Topoi des Martyrions oder des Bekenntnisses Gebrauch zu machen. Hatte der Heilige dagegen ein völlig konfliktfreies Leben, dürften die Hagiographen eher von der Verwendung dieser Topoi Abstand genommen und statt dessen andere, etwa den Kampf gegen die Versuchung der Dämonen im Rahmen der Askese, bevorzugt haben.

Auf diese Art und Weise ließen sich auch recht außergewöhnliche und bisweilen sogar absonderliche Ereignisse im Bios des Heiligen in die bereitstehen-

42 Vgl. Menander Rhetor 369,18.

43 Die Gründlichkeit oder Intensität dieser Anpassung und Harmonisierung hing freilich stark davon ab, in welchem Maße eine solche Anpassung notwendig und vom Autor intendiert war. War die zeitliche Distanz zwischen dem Leben des Hl. und der Abfassung seiner Vita groß genug und damit die Überprüfbarkeit der Angaben nicht mehr gegeben, konnte auf eine solche Anpassung auch gänzlich verzichtet und bei der Auswahl der Topoi der Phantasie freier Lauf gelassen werden.

44 Auf die Notwendigkeit dieser Art der Anpassung weist Menander Rhetor verschiedentlich hin, vgl. etwa Menander Rhetor 369,26 – 370,5.

den vielfältigen Formen der Topoi gießen, wie das folgende Beispiel verdeutlicht: Anscheinend hatte der junge Georgios von Amastris als Kind einen Unfall, bei dem er schwere Brandverletzungen an Händen und Füßen davontrug. Seine Vita (BHG 668)⁴⁵ stilisiert diese Episode nun zu einer Auseinandersetzung des Heiligen mit dem Teufel. Dieser habe den Dreijährigen ins Feuer geworfen und ihm so Hände und Füße verbrannt, um ihn nicht zur Entfaltung kommen zu lassen. Ein Unfall im Kindesalter wird somit zu einer ersten Runde im fortlaufend wiederkehrenden Kampf des Heiligen mit den Mächten der Finsternis.

Wenn also der tatsächliche Bios des Heiligen dem Hagiographen einigermaßen vollständig vorlag, ist davon auszugehen, daß er die Topoi nicht wahllos verwendete, sondern nur von denjenigen Topoi Gebrauch machte, die dem ihm vorliegenden Bios am ehesten entsprachen. Wenn dies sich so verhält, könnte man meinen, daß normalerweise jedem verwendeten Topos ein historischer Kern zugrundeliegt. In der Regel trifft dies auch zu, jedoch sind hier größere Einschränkungen nötig, denn von diesem Regelfall gibt es zahlreiche Abweichungen⁴⁶:

1. Der Ausgleich zwischen den tatsächlichen Ereignissen des Bios und der hagiographischen Folie durch entsprechende Auswahl und Gestaltung der Topoi konnte selbstverständlich nur dann vorgenommen werden, wenn dem Hagiographen tatsächliche Ereignisse überliefert und bekannt waren. Wann immer dies nicht gegeben war, hatte der Hagiograph im Grunde freie Hand bei der Auswahl und Gestaltung der verwendeten Topoi. Je weniger der Hagiograph also vom tatsächlichen Bios oder auch nur von bestimmten Abschnitten im Leben des Heiligen wußte, desto fiktiver fiel notwendigerweise die entsprechende Vita oder der entsprechende Abschnitt der Vita aus⁴⁷.

2. Die Anpassung der Topoi an die tatsächlichen Gegebenheiten wurde eher für notwendig erachtet, wenn die Vita nicht lange nach dem Zeitpunkt des Todes des Heiligen abgefaßt wurde – etwa wenn ein Epitaphios den Ausgangspunkt der Vita bildete⁴⁸ – und somit das Vorhandensein von Zeitzeugen eine gewisse Überprüfbarkeit der Darstellung ermöglichte. Zu einem späteren Zeitpunkt mußten die tatsächlichen Ereignisse viel weniger Berücksichtigung finden. Sie wurden dann von der hagiographischen Legende mehr und mehr verdeckt. Daß man sich vor bewußten Abweichungen von den Tatsachen nicht scheute, zeigt etwa die Darstellung der Eltern in den beiden Versionen der Vita des Ioannikios: Während in der älteren Version (BHG 936) aus der Feder des

45 Vita Greg. Agrig. (BHG 707) cap. 55–59, p. 212–216.

46 Zu nachweislich erfundenen Topoi vgl. Hinterberger, *Autobiography and Hagiography* 146.

47 Vgl. aber Pratsch, *Fact and Fiction* 70f.

48 S. dazu noch unten S. 378–382.

Petros der Heilige noch fromm erzogen wird („fromme Eltern“), werden in der späteren Version (BHG 935) des Sabas die Eltern des Ioannikios zu Gottlosen und Häretikern („unfromme Eltern“) abgestempelt. Der eine Topos wurde also durch den anderen, inhaltlich völlig entgegengesetzten, ersetzt. Dies führt uns zum letzten Punkt:

3. Eine große Zahl der betrachteten Heiligenviten weist eine deutliche ideologische Prononcierung auf⁴⁹. Das heißt, die Hagiographen waren – zum Zwecke der Glorifizierung ihres Heiligen – häufig bestrebt, seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten klerikal-monastischen Gruppierung deutlich herauszustellen. Das Ziel dieser Prononcierung war entweder die Abgrenzung des Heiligen oder der mit dem Heiligen in Verbindung stehenden Gruppierung gegenüber häretischen, vermeintlich häretischen oder auch nur konkurrierenden kirchlichen Gruppierungen und Strömungen oder die Vereinnahmung des Heiligen für eine bestimmte Gruppierung. Dies betrifft in erster Linie die in Byzanz fast ununterbrochen schwelenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen wie den monenergetisch-monotheletischen Streit, die Auseinandersetzung um die Ikonenverehrung, den sogenannten moichianischen Streit, die Auseinandersetzung zwischen den Patriarchen Ignatios und Photios, den Tetragamiestreit und andere ebenso wie die Auseinandersetzungen der Konstantinopler Kirche mit Rom (etwa um das *filioque*) sowie häretischen Randgruppen wie Manichäern, Paulikianern, Bogomilen und anderen. Im Zuge dieser ideologischen Prononcierung der Viten wurden entweder Sachverhalte völlig unterschlagen oder modifiziert oder Erfindungen hinzugefügt. Dieses Ziel konnte unter anderem durch eine entsprechende Auswahl und Gestaltung der Topoi erreicht werden⁵⁰.

Wir können also konstatieren, daß im Regelfall ein Topos einen historischen Kern enthält, es sei denn, dem Hagiographen waren die historischen Fakten nicht bekannt, oder er schrieb zu einem recht späten Zeitpunkt und fühlte sich den historischen Fakten nun weniger verpflichtet als der bereits entstandenen Legende, oder aber er sah sich aus ideologischen Gründen veranlaßt, Fakten zu verschweigen, zu modifizieren oder hinzuzudichten. Wenn man sich überdies vergegenwärtigt, daß sich diese Umstände heute weitgehend der Überprüfung entziehen, sind dies äußerst schwerwiegende und ernstzunehmende Einschränkungen.

49 Dobschütz, Methodios 41–105, hatte dies für eine ganze Reihe von Heiligenviten des 9. Jh.s mustergültig herausgearbeitet. Vgl. auch Pratsch, Fact and Fiction 64–66.

50 So wird etwa in der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) der verspätete Protest des Studitenabts gegen die Wiedereinsetzung des Priesters Ioseph und die anschließende synodale Verurteilung des Theodoros in den Topos der Verfolgung und des Bekenntnisses zum rechten Glauben (Homologia) gekleidet, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 153–173.

Daß diese Tatsache dennoch nicht dazu führen darf, den Wert einer Information, die im Rahmen eines Topos überliefert wird, pauschal in Zweifel zu ziehen oder grundsätzlich abzulehnen, sollen die folgenden Beispiele illustrieren:

In der älteren Vita des Athanasios vom Athos (BHG 187) findet sich ein Abschnitt⁵¹, in dem von zwei Gegenspielern des Athanasios gehandelt wird. In der Darstellung der Vita wird der erste Gegenspieler als verräterischer Jünger (cap. 126, p. 60) gezeichnet. Dieser sei in die Zelle des Athanasios eingedrungen und habe diesen mit einem Messer töten wollen. Athanasios habe ihn bei seinem Eintreten jedoch gesegnet und wie einen Sohn empfangen, weil er wußte, daß nicht der Mönch, sondern der Teufel schuld an dieser Situation war. Daraufhin sei der Gegenspieler überzeugt worden und habe bereut. Der zweite Gegenspieler wird als Magier (cap. 127–128, p. 62) gezeichnet. Angesichts des Großmutes, den Athanasios gegenüber dem Attentäter zeigte, habe er sich beschämt gefühlt und voller Reue bekannt, daß auch er versucht hatte, Athanasios durch Magie (*γοητείας γάρ τισιν ἀθεμίτοις, δαιμονικαῖς ὑποθήκαις*) zu schädigen. Die magischen Praktiken seien jedoch wirkungslos geblieben. Athanasios habe auch diesem Mönch verziehen.

Diese Darstellung besteht ausschließlich aus Topik. Die Gestaltung der Gegenspieler vereint sogar die drei großen, sonst meist alternativ verwendeten Gegenspielerfiguren⁵², nämlich zunächst die des verräterischen Jüngers und die des Magiers, überdies nimmt der Mönch, der das Messer ergreift, auch noch Züge eines weltlichen Machthabers an. Dies suggeriert dem Zuhörer ein drohendes Martyrium, das sich jedoch nicht erfüllt, da der Heilige den Verfolger überzeugt und dieser schließlich bereut. Die Tatsache, daß diese Darstellung ausschließlich aus Topik besteht, bedeutet jedoch noch nicht, daß ihr keinerlei historischer Kern zugrundeliegt. Wie nämlich in anderen Quellen ausreichend gut bezeugt ist, hatte Athanasios nach dem Tod seines Gönners, des Kaisers Nikephoros II. Phokas († 969), in der Tat größere Schwierigkeiten, sich auf dem Athos zu behaupten⁵³. Seine Autorität und möglicherweise auch seine Privilegien wurden zu diesem Zeitpunkt von anderen Mönchsvätern, unter anderen dem Protos des Athos, und einer großen Zahl von Mönchen ernsthaft in Frage gestellt, so daß sich Kaiser Ioannes Tzimiskes genötigt sah, einen Ausgleich zu suchen und mit Euthymios, einem Mönch des Studiosklosters, einen Vermittler einzusetzen. Die Vermittlungsbemühungen des Euthymios führten schließlich zum Erfolg und ihr schriftlich fixiertes Ergebnis, das sogenannte "Typikon des Tzimiskes", eine erste Verfassung des Mönchsberges, ist bis heute erhalten⁵⁴. Trotzdem kam es auch in der Folge immer wieder zu Opposition gegen Athana-

51 Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 125 – 128, p. 60–62.

52 Vgl. dazu Pratsch, Gegenspieler 72–89.

sios. In den genannten Gegenspielerfiguren dürfte also zumindest allgemein die Gegnerschaft zu sehen sein, auf die Athanasios auf dem Athos stieß. Es ist vielleicht möglich, findet sich aber in keiner parallelen Überlieferung, daß es im Rahmen dieser Auseinandersetzungen auch zu Handgreiflichkeiten und unschönen Szenen kam. Daher dürfte es sich sowohl bei dem Mordversuch als auch bei der Zauberei eher um Verleumdungen handeln, mit denen der Verfasser der Athanasiosvita die Gegner des heiligen Mönchsvaters verunglimpfen wollte.

Ein weiteres Beispiel: In der ältesten Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) wird ein Heilungswunder berichtet, das aufgrund der Häresie des Patienten fehlschlägt und mit einer anschließenden Prophezeiung des Todes des Patienten kombiniert ist⁵⁵: Ein gewisser Bardas, Strategos des Themas Thrakesion und naher Verwandter des Kaisers (Leons V.), war schwer erkrankt und wandte sich mit der Bitte um Hilfe an Theodoros. Dieser lehnte zunächst ab, da Bardas – ein Gegner der Ikonenverehrung – für den Tod seines Jüngers Thaddaios verantwortlich war. Da Bardas aber seine Sünden bereut hatte, wurde Theodoros von Barmherzigkeit ergriffen. Er schickte Bardas eine Ikone der Gottesmutter, die dieser stets bei sich tragen und verehren sollte. Dies tat Bardas zunächst und wurde gesund. Durch den schlechten Einfluß des Metropolitens von Smyrna fiel

53 Der sogenannte "Tragos" (= "Typikon des Ioannes Tzimiskes" = Actes du Prôtaton, édition diplomatique par D. Papachryssanthou: texte, Paris 1975 (Archives de l'Athos 7), Nr. 7) vom Ende des Jahres 971 oder der ersten Hälfte des Jahres 972 bezeugt, daß sich eine Delegation von Athosmönchen unter der Leitung des Protos des Athos, Athanasios, und des Mönchs Paulos zum Kaiser Ioannes Tzimiskes in die Hauptstadt begeben und dort Klage über Athanasios geführt hatte, wobei in dem Dokument nicht erläutert wird, was genau Gegenstand ihrer Klage war. Die Viten des Athanasios Athonites, die die Ereignisse ohne konkrete Informationen über beteiligte Personen und als Ergebnis von Umtrieben des Teufels beschreiben, liefern aber die Hauptvorwürfe, die einige Kreise auf dem Athos, wohl vor allem die kleineren Gruppen von Anachoreten und einzelne Einsiedler (vgl. Vita Athanas. Athon. [BHG 187] cap. 114,12-14, p. 54; Vita Athanas. Athon. [BHG 188] cap. 36,7-9, p. 168), gegen Athanasios erhoben und die den neuen Kaiser zu einer Korrektur der Entwicklung auf dem Athos veranlassen sollten (Vita Athanas. Athon. [BHG 187] cap. 114, p. 54f.; Vita Athanas. Athon. [BHG 188] cap. 36, p. 168f.): daß Athanasios die alte Lebensform auf dem Athos auflöse (τοὺς ἀρχαίους τύπους καὶ τὰ ἔθιμα καταλύοντα, Vita Athanas. Athon. [BHG 187] cap. 114,20, p. 55, vgl. cap. 115,16f., p. 56; Vita Athanas. Athon. [BHG 188] cap. 36,12f. 32f., p. 168f.), zu viele Gebäude errichte und eine zu große wirtschaftliche Aktivität entfalte (Hafen, Wasserleitung, Kauf von Ochsen gespannen und Maultieren, Ackerbau und Weinbau, Vita Athanas. Athon. [BHG 187] cap. 114,23-27, p. 55; Vita Athanas. Athon. [BHG 188] cap. 36,13-18, p. 168), kurz: den Berg Athos in "die Welt" verwandele (τὸ ὄρος εἰς κόσμον ἤδη μεταποιούντα, Vita Athanas. Athon. [BHG 187] cap. 114,24f., p. 55; vgl. Vita Athanas. Athon. [BHG 188] cap. 36,15f., p. 168). Vgl. auch PMBZ, Abt. II, s. n. „Athanasios Athonites“ (noch nicht erschienen).

54 Actes du Prôtaton (wie in der vorigen Anm.) Nr. 7.

55 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 45-46, col. 300C-301C; vgl. dazu auch Pratsch, Theodoros 260f.

Bardas jedoch in die Häresie (sc. den Ikonoklasmus) zurück. Daraufhin sagte Theodoros seinen Tod voraus, Bardas wurde folgerichtig wieder krank und ging alsbald elend zugrunde.

Auf den ersten Blick handelt es sich bei dieser Darstellung um subtile Topik, die mit einem Schuß ideologischer Auseinandersetzung angereichert ist: Den Kern bildet ein Heilungswunder, das bekanntlich bei Häretikern und Sündern wirkungslos bleibt⁵⁶. Dies ist nun raffiniert ausgearbeitet: Der Häretiker bereut und wird geheilt, fällt aber zurück in die Häresie und erkrankt erneut. Es folgt die Prophezeiung des Todes und folgerichtig der Tod des Bardas. In der ideologischen Argumentation wird der Heilige (Theodoros) ein weiteres Mal in der Gruppierung der Anhänger der Ikonenverehrung verankert, der Häretiker aber (Bardas) erleidet seine gerechte Strafe⁵⁷. Eingedenk der oben angestellten Überlegungen und nur angesichts dieser einen Quelle könnte man nun auf den Gedanken kommen, dieses Zeugnis pauschal zu verwerfen und damit auch die Existenz des Bardas als historische Person zu negieren. Name und Titel und auch Verwandtschaft des Bardas könnten frei erfunden sein, um der Episode mehr Glaubwürdigkeit zu verleihen. Dies würde sich jedoch als Fehler erweisen. Zum einen erhellt aus den Briefen des Theodoros, daß tatsächlich einer seiner Jünger namens Thaddaios einige Jahre zuvor durch Auspeitschung ums Leben kam⁵⁸. Zum anderen wird aber ein naher Verwandter Leons V. namens Bardas auch in einer anderen Quelle, nämlich der Vita des Patriarchen Nikephoros, und zwar in einem anderen Zusammenhang, aber mit derselben häretischen Gesinnung, erwähnt⁵⁹. Er benahm sich nach dem Zeugnis dieser Quelle Nikephoros gegenüber respektlos, worauf dieser ihm gesagt haben soll: „O guter Bardas, lerne durch die Mißgeschicke anderer, deine eigenen gut zu ertragen!“ Dies wird in der Vita des Nikephoros als Topos der Prophezeiung dargestellt, die sich nach vier Jahren erfüllt habe, als Bardas großes Unglück zugestoßen sei. Dieses Unglück ist aber wohl gerade jene schwere Erkrankung, von der in der Theodorosvita die Rede ist⁶⁰.

Die genannten Beispiele umreißen die Problematik des Verhältnisses von Topos und Historizität: Der Beweis, daß die von einem Topos tradierte Informa-

56 Zu Beispielen s. oben, Erster Teil, Kap. 13: „Wunder“, unter den Heilungswundern, S. 228–244.

57 Ferner wird des Mönchs Thaddaios noch einmal Erwähnung getan, des Märtyrers der Studitenmönche in der Auseinandersetzung um die Ikonenverehrung, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 252; ferner wird der Metropolit von Smyrna, ein Ikonoklast, der Theodoros an dessen drittem Verbannungsort Smyrna beaufsichtigte, in ein schlechtes Licht gerückt und als Häretiker gebrandmarkt, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 258–261.

58 Vgl. dazu PMBZ: # 7252, dort die Briefe und weitere Quellen zu Thaddaios; vgl. auch Pratsch, Theodoros 252; J. Pargoire, in: EO 9 (1906) 37f.; C. van de Vorst, in: AnBoll 31 (1912) 157f.

59 Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 201,8–29.

tion historisch ist, läßt sich nur mit Hilfe anderer Zeugnisse führen, die bestimmte Rahmenbedingungen und Sachverhalte bestätigen und damit die Information als historisch erweisen. Dieser Beweis kann nur von Fall zu Fall und unter Berücksichtigung sämtlicher zusätzlicher Informationen geführt werden. In vielen Fällen wird er sich nicht erbringen lassen, weil die Information des Topos völlig isoliert vorliegt. In diesen Fällen läßt sich – aufgrund der oben genannten Unsicherheitsfaktoren – keine Gewißheit gewinnen. Auf der anderen Seite aber berechtigt die Erkenntnis, daß es sich bei einer bestimmten Darstellung um einen Topos handelt, noch nicht dazu, die von diesem Topos tradierte Information grundsätzlich als unhistorisch abzulehnen, denn sie könnte sich im Lichte anderer Quellen doch als historisch erweisen.

60 Und keine Blendung, wie E. A. Fisher, in: *Byzantine Defenders* 119 Anm. 409, annimmt, die damit eine Vermutung von Alexander, *Nicephorus* 148, aufgreift. Die Entscheidung dieser Frage hängt ganz wesentlich ab von der Übersetzung des Ausdrucks τὸ πονηρὸν τῶν ὀφθαλμῶν in *Vita Nicephori patriarchae* (BHG 1335) 201,26f., der nicht eindeutig ist: Fisher übersetzt: „the sorry condition of <Bardas> eyes“, was zwar die Möglichkeit einer Blendung offenläßt, aber auch eine Krankheit bezeichnen kann. Vgl. dazu jetzt PMBZ: # 789.

Kapitel 2: Die byzantinischen Heiligenviten

§ 1. Entstehung und Verwendung

A. Die Sammlungen

Die Frage nach der Entstehung und Verwendung der Heiligenviten als literarische Gattung läßt sich in erster Linie aus dem überlieferten handschriftlichen Bestand erschließen:

Albert Ehrhard hatte in seinen umfangreichen Untersuchungen zur Überlieferung der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche auf der Grundlage der Betrachtung von rund 2.750 Hss.¹ eine recht eindeutige Lage des überlieferten handschriftlichen Bestands festgestellt. Demnach sind nicht nur die in der Einleitung angesprochenen Kurzviten aus den Synaxaren, sondern auch die überwiegende Mehrzahl der in dieser Arbeit vorrangig behandelten längeren und elaborierten Viten in sogenannten liturgischen Sammlungen (Jahressammlungen, Halbjahres-, Dritteljahres-, Vierteljahresmenologien, Zweimonats- und Monatsmenologien)², seltener in hagiographischen Sammelhandschriften (hagiographische Codices, sogenannte nichtmenologische Sammlungen)³ und nur vereinzelt auf anderem Wege⁴ überliefert.

Aufgrund dieser Situation konstatierte Ehrhard zunächst eine vorrangige Verwendung der Heiligenviten in der Liturgie durch die öffentliche Vorlesung in Kirchen, vor allem im Rahmen der üblichen Nachtwachen (Pannychides) vor den großen Festtagen oder aus Anlaß der alljährlich wiederkehrenden Gedenkfeier (Panegyris) für den Heiligen⁵. Dies ist hier besonders für den in dieser Arbeit untersuchten Zeitraum (7.–11. Jh.) noch einmal deutlich zu unterstreichen.⁶

Der an eine bestimmte Zuhörerschaft, also etwa die Gemeinde oder Mönchsgemeinschaft, gerichtete mündliche Vortrag der Heiligenviten⁷ hat auch recht häufig in den Texten selbst seine Spuren hinterlassen. Einige Beispiele mögen dies illustrieren:

1 Vgl. Ehrhard, Überlieferung I, XVII.

2 Vgl. Ehrhard, Überlieferung I, 154–701.

3 Vgl. Ehrhard, Überlieferung I, 146–153; III, 723–942.

4 Vgl. Ehrhard, Überlieferung III, 942–1033.

Die Zuhörer werden etwa in der Vita des Georgios von Amastris (BHG 668) direkt angesprochen⁸. Der Verfasser verspricht dort, sich kurz zu fassen, damit den Zuhörern kein Anlaß zum Unmut geboten werde⁹ (... ἵνα μὴ ... ἀφορμὴ ἀνίας τοῖς ἀκροαταῖς ἐπιγένηται ...). In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) werden die Zuhörer als „Brüder“ (ἀδελφοί) apostrophiert¹⁰, was auf die Verwendung dieser Vita in einem monastischen Kontext verweist. Auch in der Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) werden die Zuhörer angesprochen¹¹: „O, heilige Zuhörerschaft!“ (ὦ ἱερὸν ἀκροατήριον). Diese Ausdrucksweise läßt offen, ob es sich um ein potentiell Mönchs- oder auch Laienpublikum handelte. Im Proöm der Vita seiner Mutter Theoktiste (BHG 2422) spricht Theodoros Studites die Zuhörer, nämlich wiederum seine Mönche, folgendermaßen an¹²: „Leih mir nun euer Gehör, meine Söhne, und ich will euch berichten.“ (θέτε δὴ οὖν τὰς ἀκοὰς ὑμῶν, τέκνα μου, καὶ γὰρ ὑφηγήσομαι ὑμῖν). Auch in der Vita des Eustratios (BHG 645) spricht der Verfasser bzw. der Vortragende sein Auditorium direkt an¹³: „O, das Heilige liebende Versammlung und Christus liebende Zusammenkunft!“ (ὦ φιλάγιον ἄθροισμα καὶ φιλόχριστος συνέλευσις). Die Begriffe ἄθροισμα und συνέλευσις stehen auch in anderen Kontexten für die Versammlung der Gläubigen in der Kirche. In der Vita des Euthymios von

5 Vgl. Ehrhard, Überlieferung I, 19 mit Anm. 1; zur „Pannychis“ vgl. Onasch, Ostkirche 283f. s. v. „Nachtwache“; zur „Panegyris“ vgl. Delehay, Sanctus 123–125; Aigrain, Hagiographie 126f. 166f. 239f.; Vryonis, Panegyris 196–228; Franklin, Latin Dossier 153; zur liturgischen Verwendung vgl. Delehay, Sanctus 189–196; Angenendt, Heilige 129f.; Franklin, Latin Dossier 152–154. Am Anfang stand mitunter vielleicht auch die Vorlesung zum Anlaß der Begräbnisfeierlichkeiten, vgl. S. Eftymiadis, in: Vita Tarasii (BHG 1698) 47; zur Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335). S. dazu noch unten S. 378–382.

6 Es versteht sich von selbst und war natürlich auch Ehrhard klar, vgl. Überlieferung I, 18–25, bes. 19 Anm. 3, daß Sammlungen erst zu einem Zeitpunkt zusammengestellt werden konnten, an dem bereits genügend einzelne Stücke vorhanden waren. Das bedeutet, daß die Entstehung einzelner Viten der Entstehung von Sammlungen normalerweise vorausging (im Einzelfall wird es Abweichungen gegeben haben: die eine oder andere Vita könnte auch direkt für eine zu kompilierende Sammlung geschrieben worden sein), s. dazu auch noch im folgenden. Für den hier betrachteten Zeitraum können jedoch die Existenz und Verbreitung von Sammlungen bereits ohne Vorbehalt vorausgesetzt werden, so daß auch die daraus gezogenen Schlüsse in jedem Fall für den untersuchten Zeitraum gelten. Zu den Sammlungen vgl. auch Dummer, Hagiographie 292f.

7 Vgl. dazu auch Eftymiadis, Hagiographer and Audience 64–69; Auzépy, Hagiographie 10; Franklin, Latin Dossier 153f.

8 Vita Georg. Amastr. (BHG 668) cap. 2, p. 3,3-9.

9 Zu dieser *Brevitas*-Formel s. oben, Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“ sowie Kap. 16: „Epilogo!“.

10 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 4,38, p. 77.

11 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XVIII.

12 Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422) cap. 1, col. 884B.

13 Vita Eustratii (BHG 645) cap. 1, p. 367,1.

Sarveis (BHG 2145) behauptet der Verfasser bzw. Vortragende, sich mitten unter die Zuhörer begeben zu haben, um das Leben des Heiligen zu erzählen¹⁴: „Siehe, ich habe mich unter die Zuhörer begeben als Erzähler!“ (ἰδοὺ κεχώρηκα μέσος τῶν ἀκούοντων ὡς διηγούμενος). Auch in der Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) spricht der Verfasser bzw. Vortragende sein Publikum an¹⁵: „O, heilige Festversammlung der Rechtgläubigen!“ (ὦ ἱερά τῶν ὀρθοδόξων πανήγυρις). Der Begriff der Panegyris (πανήγυρις) verweist hier auf die jährlichen Gedenkfeiern des Heiligen an seiner Kultstätte.¹⁶ Dies sind nur einige wenige von zahlreichen Beispielen, die den mündlichen Vortrag der Heiligenviten belegen¹⁷.

Die Verwendung der Heiligenviten als Vorlage für den mündlichen Vortrag bzw. die Vorlesung (ἀνάγνωσις) beschränkte sich jedoch nicht ausschließlich auf den engeren liturgischen Bereich¹⁸. Es finden sich hinreichend Indizien dafür, daß Heiligenviten in Klöstern auch außerhalb des Gottesdienstes und zu anderen Anlässen, hauptsächlich wohl zum Zwecke der seelischen Erbauung und Disziplinierung der Mönche, verlesen wurden (und werden¹⁹). Als gesichert darf in diesem Zusammenhang gelten, daß in Klöstern während der Mahlzeiten im Refektorium unter anderem auch Heiligenviten, vermutlich in Perikopen, verlesen wurden²⁰. Den frühesten Beleg dafür bietet im betrachteten Zeitraum die Hypotyposis des Theodoros Studites²¹ vom Anfang des 9. Jahrhunderts, die aber in Einzelheiten sicher auf noch ältere Klostertypika, etwa aus Palästina, zurückgehen dürfte²². Dort wird in cap. 28 festgelegt, daß, nachdem die Brüder mit ei-

14 Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) cap. 1, p. 21,10f.

15 Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 2, p. 90,23.

16 Vgl. dazu Vryonis, Panegyris 196–228; Calendine, Theosis 93.

17 Vgl. noch Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) cap. 4,6, p. 405: ἀκροατής; Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. 1, p. 2: ἀκροαταί. Vgl. dazu auch Calendine, Theosis 58–65. 74: „oral literature“; McGrath, Life 92 Anm. 30. – Man könnte einwenden, daß auch die Erwähnung der Zuhörer in den Viten Topik sei. Das mag zutreffen, generell basiert dieser Topos aber auf dem situativen Kontext der Verlesung der Vita, von dem grundsätzlich ausgegangen werden konnte, anderenfalls wäre der Topos unpassend und hätte kaum Verbreitung gefunden.

18 Vgl. Onasch, Ostkirche 245–249 s. vv. „Lesebücher – Lesungen“; 267–269 s. vv. „Menaion – Menologion“; Høgel, Symeon 36–51; Franklin, Latin Dossier 153; Krueger, Writing 63–75.

19 Vgl. unten S. 375 Anm. 24, auch in westlichen Klöstern heute noch üblich.

20 Zur Verlesung in Abschnitten vgl. auch Talbot, Faith Healing 124 (Kommentar zu 44,5–6); Franklin, Latin Dossier 153. Vgl. Rapp, Figures 315; G. Makris, Kalendergedichte: Eine literarische Manifestation des byzantinischen Kirchenjahres, in: Der Kalender. Aspekte einer Geschichte. Hrsg. von W. Geerlings, Paderborn–München–Wien–Zürich 2002, 146.

21 Zu ihm vgl. Pratsch, Theodoros passim.

22 Vgl. Meyer, Haupturkunden 15–20. Auch die Regula des Benedikt von Nursia (6. Jh.) und andere frühe Vorschriften im westlichen Mönchtum ordnen die Lesung der „Viten der Väter“ an, vgl. Rapp, Hagiography 1279.

nem Vers im Mund den Speisesaal betreten und in schönster Ordnung und ohne Lärm auf Anweisung des Taxiarchen bei Tische Platz genommen haben, die Lesung stattfindet, die erst auf ein akustisches Signal hin mit dem letzten Gang der Mahlzeit endet²³. Diese Regelung wurde unter anderem im 10. Jahrhundert von Athanasios vom Athos in seine Klosterordnung für die Laura übernommen²⁴, dürfte aber aufgrund der großen Wirkung und Strahlkraft der studitischen Klosterordnung in den östlichen Kirchen eine weitaus größere Verbreitung gefunden haben²⁵.

Weiterhin werden in der Hypotyposis des Theodoros Studites allenthalben Lesungen erwähnt, in den allermeisten Fällen ohne nähere Angabe des Inhalts²⁶. Daß es sich bei den zur Vorlesung kommenden Texten jedoch nicht ausschließlich um biblische Texte gehandelt hat, zeigen zwei Stellen der Hypotyposis recht deutlich: In cap. 16 wird festgelegt (wohl nicht durch Theodoros selbst, sondern durch seine Nachfolger), daß am Mittwoch und Freitag der Karwoche sowie am Ostersonntag jeweils aus den Katechesen „unseres Vaters Theodoros“ vorgelesen wird²⁷. Und in cap. 21 wird bestimmt, daß während der heiligen Osterzeit in nahezu allen Abendgottesdiensten entweder vom Abt oder von einem der angesehenen und in der Redekunst erfahrenen Brüder den Mönchen eine Unterweisung erteilt werden soll²⁸. Man darf *κατήχησις γίνεται* hier wohl so verstehen, daß jeweils eine vorgefertigte Katechese verlesen wurde²⁹. Vor diesem Hintergrund erscheint die Annahme naheliegend, daß bei den zahl-

23 Theod. Stud., Hypotyposis, in: PG 99, cap. 28, col. 1713C: ... γίνεται δὲ ἡ ἀναγνώσις, τῶν ἀδελφῶν τὰ κουκούλλια ἐπὶ κεφαλῆς ἔχόντων. Σημεῖον δὲ τοῦ τέλους τῆς ἀναγνώσεως ταύτης ἐστὶν ὁ ἦχος τῶν κλιριῶν ἐν τῇ ὑστάτῃ μαγειρίᾳ.

24 Vgl. Athanas. Athon., Hypotyposis, in: Meyer, Haupturkunden 136; bestätigt auch von der Vita Athanas. Athon. (BHG 187) cap. 86,3f., p. 40: σιωπῆς τε καὶ ἀναγνώσεως. Die Sitte der Lesung bei den gemeinsamen Mahlzeiten im Refektorium läßt sich auch heute noch in den Athosklöstern beobachten. Sie dient nicht allein der Erbauung, sondern unterbindet auch unerwünschte Gespräche der Mönche bei Tisch. Als akustische Signale dienen dabei ein Gong zur Hälfte der Lesung und Mahlzeit sowie ein weiterer Gong am Ende der Lesung und Mahlzeit.

25 Vgl. Meyer, Haupturkunden 15–20.

26 Theod. Stud., Hypotyposis, in: PG 99, coll. 1708B: ἀναγνώσεις; 1708C: τὸ τέλος τῆς ἀναγνώσεως; 1708D: ἀναγνώσεις; 1709A: ἀναγνώσεις; 1709B: ἀναγνώσεις, ἀναγνώσκομεν; 1709D: ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι und öfter.

27 Theod. Stud., Hypotyposis, in: PG 99, cap. 16, col. 1709C: ... ἀναγνίσκεται ἡ κατήχησις τοῦ θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου.

28 Theod. Stud., Hypotyposis, in: PG 99, cap. 21, col. 1712B: ... κατήχησις ἐν τοῖς ἀδελφοῖς γίνεται.

29 Daß die Katechesen schriftlich fixiert wurden, zeigt ja Theodoros' eigene Hinterlassenschaft an diesen Stücken, vgl. dazu am besten Fatouros, Theodoros 21*–25*; PMBZ, Prolegomena 148f. Vgl. auch Pratsch, Kommunikationswesen (im Druck).

reichen Lesungen im Studioskloster auch Heiligenviten zu Gehör gebracht wurden.

Schließlich kennt die Hypotyposis des Theodoros Studites aber auch stille Lesungen durch die Mönche in der Bibliothek: In cap. 26 wird nämlich festgelegt, daß an den Ruhetagen, an denen keine körperliche Arbeit verrichtet wird, die Brüder sich auf ein Zeichen des Bibliophylax hin in der Bibliothek versammeln. Ein jeder erhält dort ein Buch und liest bis zum Nachmittag (*λαμβάνει ἕκαστος βιβλίον, καὶ ἀναγινώσκει ἕως ὀψέ*)³⁰. Bevor noch das Zeichen zum Vespertagesdienst ertönt, gibt der Bibliophylax erneut ein Zeichen, woraufhin alle ihre Bücher wieder abgeben. Wer sich bei der Abgabe der Bücher verspätet, soll bestraft werden³¹.

Es läßt sich anhand dieser Indizien also feststellen, daß zu der bereits von Ehrhard konstatierten liturgischen Verwendung der Heiligenviten noch eine katechetische Verwendung in den Klöstern trat. Für die letztere Verwendung kommen mit einiger Wahrscheinlichkeit auch etliche der sogenannten nichtmenologischen Sammlungen in Frage³².

Die literarische Gattung der Heiligenviten ist also im Kern eine zweckgebundene Literatur, die im wesentlichen dem liturgisch-katechetischen Gebrauch durch Mönchtum und Klerus diente. Wenn dem so ist, liegt es nahe, daß auch die Entstehung und Tradition dieser Literatur im wesentlichen den Mönchen und Klerikern oblag. Dies wird durch den überlieferten handschriftlichen Bestand bestätigt³³. Wir können folglich konstatieren, daß die überwiegende Zahl der byzantinischen Heiligenviten für einen liturgisch-katechetischen Gebrauch bestimmt war und in einem monastisch-klerikalen Umfeld entstand³⁴.

30 Dies läßt darauf schließen, daß etwa im ersten Viertel des 9. Jh.s in den Klöstern der studitischen Kongregation unter Theodoros Studites († 826) jeder oder fast jeder Mönch lesen konnte!

31 Theod. Stud., Hypotyposis, in: PG 99, cap. 26, col. 1713A-B.

32 Vgl. Ehrhard, Überlieferung III, 725–727. Ehrhard glaubte aus dem im Unterschied zu den menologischen Sammlungen (Quart- und Großquartformat) kleineren Format (Oktavformat) sowie ihrer geringen Eignung für die liturgischen Verwendung (nicht nach dem Kirchenkalender, sondern nach anderen Gesichtspunkten geordnet) schließen zu können, daß die nichtmenologischen Sammlungen für die „Privatlektüre“ bestimmt gewesen seien, er spricht an dieser Stelle von „Privatgebrauch“ und „Privatsammlungen“. Was genau Ehrhard dabei im Sinn hatte, wage ich nicht zu entscheiden. In jedem Fall scheinen auch die nichtmenologischen Sammlungen für einen katechetischen Gebrauch durchaus geeignet. Rapp, Figures 315f., bezeichnet in ihrer Studie, in der sie gerade nichtmenologische Sammlungen (Materika) untersucht, die individuellen Lesungen durch Nonnen im Kloster als „private readings“. Diese Art der Lesung könnte man ebenfalls als katechetisch bezeichnen.

33 Vgl. Ehrhard, Überlieferung passim. Trotz mancher Unsicherheiten, was die Provenienz einzelner erhaltener Hss. angeht, läßt sich doch erkennen, daß der Kernbestand der hagiographischen Hss. der monastisch-klerikalen Tradition entstammt.

34 Vgl. auch Ehrhard, Überlieferung I, VIIIf.; III, 968 und öfter.

Der so definierte Regelfall der Entstehung einer Heiligenvita verhinderte selbstverständlich nicht, daß es zum einen von vornherein, zum anderen vor allem im weiteren Verlauf der Entwicklung dieser Literatur und im Zuge ihrer literarischen Adaption und Mimesis, immer wieder zu Abweichungen von dieser Regel kam. So lassen sich etwa isolierte (sogar familiäre) Kultbegründungen greifen, ebenso dienten einzelne Viten dem Zweck der Privilegiensicherung oder der ideologischen Rechtfertigung, andere, auch fiktive und halbaktive, Stücke kursierten als Erbauungsliteratur in Laienkreisen. Diese Vertreter der hagiographischen Literatur müssen jedoch als Ausnahmen begriffen werden; als Argument gegen die Regel haben sie kein Gewicht.

B. Die einzelne Heiligenvita

Eine andere Fragestellung ist die nach der Entstehung einer einzelnen, individuellen Heiligenvita. Wenn die Heiligenvita nicht direkt für eine Sammlung geschrieben wurde, was bei Viten späterer Heiliger durchaus denkbar erscheint, zielt diese Frage auf den Zeitraum, der noch vor dem Zeitpunkt der Aufnahme der Vita in eine Sammlung lag³⁵.

Die genaue Art und Weise, in der eine einzelne Heiligenvita entstand, läßt sich in den Texten selbst kaum greifen und nur in recht wenigen Fällen aufgrund verschiedener Indizien einigermaßen plausibel rekonstruieren. Erschwerend kommt hinzu, daß die ohnehin spärlichen Angaben, die die Hagiographen hin und wieder zu dieser Frage machen, etwa die Abfassungszeit betreffend, in nicht wenigen Fällen einem propagandistischen Zweck unterliegen und bewußt irreführend sind³⁶.

Wenn also keine genaueren Angaben gemacht werden oder diese zweifelhaft sind, geht man deshalb in der Forschung im allgemeinen von einem vermeintlich naheliegenden und wahrscheinlichen Normalfall aus, auf den sich auch durchaus Hinweise in verschiedenen Viten finden. Dieser Normalfall wird gewöhnlich in etwa so beschrieben, daß „einige Zeit nach dem Tod des Heiligen einer der Mönche des Klosters bzw. ein Schüler des Heiligen aus eigenem Antrieb oder auf Geheiß des Abts bzw. des Bischofs³⁷ eine Vita des Heiligen niederschrieb“.

Diese gängige Vorstellung enthält auf der einen Seite noch eine ganze Reihe von variablen Größen: „Einige Zeit nach dem Tod des Heiligen“ kann wohl ei-

35 Vgl. dazu Ehrhard, Überlieferung I, 19 Anm. 3; III, 942–967; Høgel, Symeon 36.

36 Vgl. Dobschütz, Methodios bes. 54f.; Pratsch, Fact and Fiction 64–66.

37 Vgl. dazu oben Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“, zum Auftragstopos, S. 26–28.

nen zeitlichen Abstand von nur wenigen Tagen und Wochen bis hin zu Jahrzehnten oder gar Jahrhunderten bezeichnen. Es steht lediglich fest, daß die Vita im allgemeinen post mortem verfaßt wurde. Auch im Hinblick auf den Verfasser, „einen der Mönche bzw. Schüler“, bleibt einiger Spielraum für Interpretation. Welchen genauen Status hatte der Hagiograph im Einzelfall, in welchem persönlichen Verhältnis stand er jeweils zu dem Heiligen? Schließlich sagt auch die Feststellung, daß der Verfasser „eine Vita des Heiligen niederschrieb“, nichts über die genaue Art und Weise dieses Vorgangs aus. Nach der *communis opinio* impliziert diese Vorstellung zwar eine bestimmte, gewissermaßen idealtypische Entstehungsweise (nämlich daß die Vita nur wenige Jahre nach dem Tod des Heiligen von einem direkten Schüler desselben in einem Stück niedergeschrieben wurde) – genau genommen läßt sie aber viele Fragen offen.

Der Frage nach der Entstehung einer einzelnen Heiligenvita wurde bisher in der byzantinistischen Forschung kaum Aufmerksamkeit gewidmet, so daß die Genese einer byzantinischen Heiligenvita noch immer ein eigenes, bisher nur unzureichend erforschtes Gebiet innerhalb der byzantinischen Hagiologie darstellt. Es lassen sich jedoch verschiedene, spezifische Wege der Entstehung einer Heiligenvita erkennen und beschreiben, von denen vor allem die Wege der schrittweisen Entstehung einer Heiligenvita aus anderen literarischen Formen von besonderem Interesse sein dürften³⁸. Hier ist nicht der Raum, um die vielfältigen Formen der Entstehung erschöpfend behandeln zu können, dennoch soll einiges zumindest kurz umrissen werden:

1. Entstehung als Epitaphios

Für eine Reihe von Viten steht außer Zweifel und läßt sich nachweisen, daß der überlieferten Vita eine tatsächliche Grabrede (Epitaphios Logos) auf den Heiligen zugrundelag³⁹. Dies zeigt sich im überlieferten Bestand zunächst darin, daß eine methodisch saubere Unterscheidung zwischen einer Heiligenvita und einer Grabrede auf einen Geistlichen in unserer Zeit nicht einwandfrei möglich ist. Auch wenn der Epitaphios als eigene Gattung anhand einzelner Beispiele deut-

38 Etliche Viten entstanden anscheinend eben gerade nicht „in einem Stück“, sondern in mehreren, auch zeitlich auseinanderliegenden Schritten der Überarbeitung und Weiterentwicklung eines ursprünglich kürzeren Textes. Vgl. dazu auch McGrath, *Life* 89. 102 Anm. 52; Høgel, *Symeon* 20: „hagiographical texts tend to develop gradually, from copy to copy“.

39 Vgl. *Vita Mariae iun.* (BHG 1164) cap. 11, p. 697A-B: Grabrede des Oikonomos Anthimos anlässlich der Beisetzung der Maria in Bizye in Thrakien im Jahre 903, s. dazu oben S. 337 Anm. 87. – Vgl. auch S. Efthymiadis, in: *Vita Tarasii* (BHG 1698) S. 47: zur *Vita Nicephori patriarchae* (BHG 1335).

lich zu erkennen ist⁴⁰, so gibt es doch zahlreiche Berührungspunkte und einen fließenden Übergang von einem Genre zum anderen: Einige der gemeinhin als Epitaphioi gehandelten Texte unterscheiden sich kaum von einer typischen Heiligenvita⁴¹, und umgekehrt weisen sich einige der üblicherweise als Heiligenviten angesehenen Texte in ihrer Überschrift als Epitaphios aus⁴². Verschiedene rhetorische Elemente des Threnos, wie sie für den Epitaphios als typisch gelten⁴³, finden sich ebenso in einer ganzen Reihe von Heiligenviten⁴⁴.

Zwei Beispiele für diese Art der Entstehung, gewissermaßen zwei unvollendete Zwischenschritte auf dem Weg vom Epitaphios zur Vita, wären etwa die beiden Epitaphioi des Theodoros Studites auf seine Mutter (BHG 2422) und auf seinen Onkel Platon (BHG 1553). Von diesen beiden ist der Epitaphios auf seine

40 Vgl. als ein typisches Beispiel die Grabrede des Eustathios von Thessalonike auf den Metropolit von Athen, Nikolaos Hagiotheodorites, ed. A. Sideras, in: Grabreden 31–50; auch die Leichenrede des Theodoros Studites auf seine Mutter (BHG 2422), in: PG 99, 884–901, darf man noch zu den „echten“ Epitaphioi zählen; vgl. im übrigen Sideras, Grabreden passim, wo sich auch zeigt, daß reine Epitaphioi in unserer Zeit (6.–10. Jh.) dünn gesät sind und in größerer Zahl aus späterer Zeit erhalten sind; oft handelt es sich dabei um Grabreden auf höhere Würdenträger und Angehörige des Kaiserhauses.

41 Beispielsweise der Epitaphios des Petros von Argos auf Athanasios von Methone, vgl. PMBZ, Prolegomena 119f.; Sideras, Grabreden 104–107, oder, deutlicher noch, der Epitaphios des Theodoros Studites auf seinen Onkel Platon, vgl. PMBZ, Prolegomena 72f.; Sideras, Grabreden 97–99.

42 So könnte beispielsweise die Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) mit gleichem Recht auch als Epitaphios des Theosteriktos auf Niketas von Medikion bezeichnet werden, vgl. die Überschrift: Ἐπιτάφιος εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴν Νικήταν συγγραφεὶς ὑπὸ Θεοστρίκτου (sic), μαθητοῦ αὐτοῦ μακαριώτατου. Vgl. dazu jetzt auch J. O. Rosenqvist, Niketas från Medikion, bara nästan en hjälte för ikonerna (Niketas von Medikion, nur zum Teil ein Held für die Bilder), in: Bysantinska Sällskapet, Bulletin 16 (1998) 11–16, der darauf besteht, daß es sich um einen Epitaphios handelt; von A. Sideras dagegen wurde der Epitaphios des Theosteriktos auf Niketas von Medikion in seiner Spezialuntersuchung nicht berücksichtigt, vgl. Sideras, Grabreden 7 (Inhalt), wohl eben weil er in der Forschung meistens zu den Heiligenviten gerechnet wird. In dieser Frage ist wohl eher Sideras Recht zu geben, da der Text ein ganz wesentliches Element der Viten aufweist, das auch zur Unterscheidung von Epitaphios und Vita herangezogen werden kann, nämlich die Wunder, vgl. Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 44, p. XXVif. (Gefangenenbefreiung); cap. 45, p. XXVII (Errettung aus Schiffbruch); cap. 48f., p. XXVII (Dämonenaustreibung, Heilungen von Krankheiten, darunter Blutfluß). Allerdings werden einige der Wunder so stichwortartig angeführt, daß sich der Gedanke aufdrängt, daß die uns vorliegende Fassung der Vita nicht die „vollständig umgearbeitete“ Fassung sein kann. Vgl. jetzt aber Rosenqvist, Niketas 59–72.

43 Vgl. Sideras, Grabreden 78.

44 So findet sich beispielsweise die nach Sideras, Grabreden 82, typische, „angeblich durch die Intensität der Trauer verursachte Verwirrung des Redners“ auch im Proöm der Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) des Ignatios Diakonos; s. dazu bereits oben S. 24. Zahlreiche weitere Beispiele ließen sich hier beibringen.

Mutter schmuckloser und weist ein recht eigenartiges (wenig rhetorisches) Proöm auf, während der Epitaphios auf Platon über ein ordentliches (rhetorisches) Proöm verfügt und im Grunde eine vollständige Heiligenvita darstellt, welcher nur noch die unabdingbaren Wunder fehlen.

In vielen Fällen scheinen ursprüngliche Epitaphioi anschließend, vermutlich im Zuge der Entwicklung des Kults des jeweiligen Heiligen, zu vollständigen Heiligenviten ausgearbeitet worden zu sein. Spuren dieser Ausarbeitung lassen sich in den Viten bisweilen noch erkennen. Einige Beispiele sollen dies illustrieren:

Die ältere Vita des Styliten Alypios (BHG 65) weist sich von Anfang an als Heiligenvita (Bios) aus. Sie trägt den Titel Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀλυπίου τοῦ τοῦ κιονίτου τοῦ ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως τελειωθέντος ἐν Ἀδριανοῦ τῇ πόλει τῆς Παφλαγόνων ἐπαρχίας, verfügt über ein regelrechtes Proöm und enthält auch sonst sämtliche Elemente einer Heiligenvita einschließlich der Wunder. Es findet sich jedoch eine Stelle, wo der Verfasser expressis verbis feststellt, daß er seinem heiligen Vater einen „Epitaphios Logos“ darbringt⁴⁵: „Und ich nun, der sehr unbedeutende und späte Nebenschößling⁴⁶ deiner Pflanzung, Vater, erkühnte mich, dir diese Leichenrede darzubringen, ...“

Es dürfte sich daher bei der Vita des Alypios ursprünglich um einen Epitaphios Logos gehandelt haben. Eine Erklärung des Problems könnte folgendermaßen aussehen: Die ursprüngliche Leichenrede wurde nur einmal gehalten, nämlich in der Regel anlässlich der Beisetzung, vielleicht auch bisweilen anlässlich der ersten Wiederkehr des Todestages (bezeichnet als *dies natalis*) des Heiligen. Sie wurde dann später, wohl zum Zwecke der regelmäßigen Verwendung in den Gedenkgottesdiensten am alljährlich wiederkehrenden Festtag des Heiligen (Panegyris)⁴⁷, zu einer Heiligenvita umgearbeitet. Bei dieser Umarbeitung übersah man anscheinend die angeführte Stelle oder hielt ihre Änderung nicht für erforderlich. Sie kann daher als ein Indiz dafür dienen, daß in diesem Falle eine Überarbeitung eines Epitaphios Logos zu einer Heiligenvita erfolgte⁴⁸.

In der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) erzählt der Verfasser, der Mönch Michael, vergleichsweise stringent und chronologisch die Lebensgeschichte des Theodoros. An einer bestimmten Stelle (nämlich im Jahre 821 in Lakku Mitata in Bithynien⁴⁹) angekommen, bemerkt der Verfasser plötzlich⁵⁰:

45 Vita Alypii Stylitae (BHG 65) cap. 25, p. 167,23f.: Κάγω δὲ τῆς σῆς φυτείας ἢ εὐτελεστάτη καὶ ὀψίμη, πάτερ, παραφύας, τὸν ἐπιτάφιόν σοι τοῦτον λόγον τολμήσας ἀνέθηκα, ...

46 Der Verfasser stellt sich also nicht als einen älteren und vertrauten, sondern als einen jüngeren und weniger vertrauten Schüler des Heiligen dar (Bescheidenheitstopos).

47 Vgl. dazu Vryonis, Panegyris 196–228; Calendine, Theosis 93.

48 Vgl. Delehay, Stylites LXXVIII.

49 Vgl. Pratsch, Theodoros 264.

„Daselbst nun soll unser göttlicher Vater auch Wunder getan haben, die es nicht verdient haben, dem Vergessen anheimzufallen⁵¹, auf die ich nun mit Gottes Hilfe in angemessener Weise versuchen will, die Rede zu lenken.“ Es folgt dann über etliche Kapitel (capp. 48–57) eine Sammlung der verschiedensten Wunder des Theodoros, auch der postumen, die mit den Ereignissen in Lakku Mitata nicht das geringste zu tun haben. Schließlich wird in cap. 59 die Erzählung der Lebensgeschichte des Theodoros mit den Ereignissen in Bithynien im Jahre 821 wieder aufgenommen und fortgesetzt. Es entsteht folglich der Eindruck, daß die Wunder des Theodoros an dieser Stelle in den Text der Vita, die ursprünglich nur die Lebensgeschichte des Theodoros berichtete, später eingefügt wurden⁵². Es ist daher denkbar, daß die Vita des Theodoros auf einem ursprünglichen Epitaphios Logos basiert, der später in der Überarbeitung des Michael Monachos zu einer vollständigen Heiligenvita ausgearbeitet wurde.

Das Proöm der als Epitaphios betitelten Vita des Niketas von Medikion (BHG 1341) beginnt sehr ungewöhnlich⁵³, indem gleich im ersten Satz der Name des Heiligen genannt wird und im Anschluß der Verfasser Theosteriktos sich selbst als Schüler des Heiligen vorstellt. Eine solche Eröffnung paßt in der Tat gut zum Vortrag eines Epitaphios; sie paßt jedoch nicht in das übliche Schema der Proimia der Heiligenviten. Im folgenden entspricht das Proöm der Vita dann allerdings durchaus dem üblichen rhetorischen Muster. Es könnte daher möglich sein, daß es sich bei der Überschrift und der Eröffnung des Proöms um die Überschrift und Eröffnung des ursprünglichen Epitaphios handelt, während das übrige Proöm vielleicht erst später ausgearbeitet wurde. Der Anfang der Vita des Niketas von Medikion wäre somit möglicherweise als eine Zwischenstufe oder Übergangsform auf dem Wege vom Epitaphios zur Heiligenvita zu betrachten⁵⁴.

Es kann also als erwiesen gelten, daß ein Weg der Entstehung einer einzelnen Heiligenvita in der späteren Überarbeitung und Elaboration einer früheren

50 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 48, col. 304D: ἔνθα δὴ καὶ θαύματα λέγεται πεποιηκέναι ὁ θεῖος Πατήρ ἡμῶν οὐκ ἄξια λήθης· περὶ ὧν σὺν Θεῷ διαλαβεῖν τῷ λόγῳ μετρίως πειράσομαι.

51 Wörtlich: θαύματα ... οὐκ ἄξια λήθη; wir kennen dies bereits als Begründungstopyos „Mittel gegen das Vergessen“ (*oblivionis remedium*) des Proöms, der hier, eingangs der Wundersammlung, aber ebenfalls gebracht wird.

52 Es läßt sich dabei nicht sagen, ob die Wunder zunächst separat gesammelt worden waren und en bloc an dieser Stelle eingefügt wurden, oder ob zunächst nur eines oder einige Wunder an dieser Stelle eingefügt wurden und weitere dann später hinzukamen; cf. dazu auch PMBZ, Prolegomena 75f.

53 Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) cap. 1, p. XVIII.

54 Der Charakter dieser Vita als Übergangsform vom Epitaphios zur Vita zeigt sich auch anhand anderer Indizien wie etwa der Überschrift und der in der Vita berichteten Wunder, s. dazu bereits oben S. 379 Anm. 42.

Grabrede (Epitaphios Logos) auf den Heiligen bestand. Dem ehemaligen Epitaphios wurden zu einem späteren Zeitpunkt weitere literarische Elemente hinzugefügt, vor allem ein ordentliches Proöm und die notwendigen Wunder, und er wurde möglicherweise auch stilistisch überarbeitet, so daß aus dem Epitaphios eine vollgültige Heiligenvita entstand. Akzeptiert man die Elaboration eines Epitaphios zu einer Heiligenvita, muß man gleichzeitig auch die schrittweise Entstehung einer einzelnen Heiligenvita anerkennen. Als Ausgangspunkt einer solchen schrittweisen Genese diente jedoch nicht nur die Grabrede, sondern auch verschiedene andere literarische Formen:

2. Entstehung als Katechese

Unter den zahlreichen Katechesen des Studitenabts Theodoros findet sich auch eine, in der eines unlängst verstorbenen Bruders⁵⁵ gedacht wird. Im Rahmen dieses Gedenkens findet sich in dieser Katechese auch ein kurzer Abriß des Lebens des frommen Mönchs, welcher folgendermaßen lautet⁵⁶: „Weil jetzt auch ein würdiger Greis entschlafen ist, ist es nötig, etwas in wenigen Worten zum gemeinsamen Nutzen über ihn zu sagen. Daß er nun von frühester Jugend an bis ins höchste Alter Gott diene, indem er das Leben eines Mönchs führte, ist dem Greis bereits hinreichendes Lob, ferner daß der Mann ein Bekenner war und von dem gottlosen Leon ergriffen und schwer bestraft wurde. Mit dreißig Peitschenhieben nämlich zerschnitten sie ihm den Rücken und die Brust, und mit Faustschlägen und Backenstreichen zerschlugen sie ihm das Gesicht, so daß ihm auch zwei der Zähne herausbrachen. Dann, so nach einigen Jahren, führte er (sc. der Kaiser) ihn aus dem Gefängnis und ließ ihn frei. Der (sc. Mönch) nun kehrte zu seinem früheren Leben zurück, denn er war auch Stylit, und schloß sich wieder in seine Zelle ein. Dort verbrachte er in großer Geduld und Entbehrung die letzte Zeit seines Lebens und übergab seine Seele dem Herrn. Der

55 Vgl. PMBZ: # 11371.

56 Theod. Stud., Catech. parv. 121 (p. 419f. Aunray): Ἐπεὶ οὖν καὶ νῦν κεκοίμηται γέρων τίμιος, ἀναγκαῖον λοιπὸν περὶ αὐτοῦ βραχέα διαλεχθῆναι πρὸς τὸ κοινῇ συμφέρον. Αὐτὸ μὲν οὖν τὸ ἀπὸ νεότητος μέχρι γήρων βαθέος δουλεύσαι αὐτὸν τῷ Κυρίῳ ἐν τῇ μοναχικῇ πολιτείᾳ ἱκανὸν ἐγκώμιον τῷ γέροντι· ἔπειτα ὅτι καὶ τῶν ὁμολογητῶν ὁ ἀνὴρ ὑπὸ τοῦ ἀσεβοῦς Λέοντος κρατηθεὶς καὶ τιμωρηθεὶς ἱκανῶς· τριακοσίαις γὰρ μάστιξι κατέκοψαν αὐτοῦ τὸν ἰσθμὸν καὶ τὰ στέρνα, πυγμαῖς τε καὶ ῥαπίσμασι συνέτριψαν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον, ὡς καὶ δύο τῶν ὀδόντων ἀπορρυῆναι· εἶθ' οὕτω μετὰ τινος χρόνου ἐξενεγκῶν αὐτὸν τῆς φυλακῆς εἶασεν ἄφετον. Ὁ δὲ κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν, ἐπειδὴ καὶ στυλίτης ἐγεγόνει, πάλιν κατεῖρξεν ἑαυτὸν ἐν κέλλῃ· κάκεισε ἐν ὑπομονῇ πολλῇ καὶ στενοχωρίᾳ ἤξαντος ἤδη καὶ τοῦ τελευταίου χρόνου τῆς ζωῆς αὐτοῦ παρέδωκε τὸ πνεῦμα. Καὶ ὁ μὲν ἀσεβῆς ἠνόμησε διακενής· ὁ δὲ ἀθλητῆς ἀνήλθε πρὸς Θεὸν ἐστεμμένος τῇ ὁμολογίᾳ.

Gottlose (sc. der Kaiser) nun handelte vergebens gegen das Gesetz, der Kämpfer (sc. der Mönch) aber ging ein zum Herrn gekrönt mit dem Bekenntnis.“

Diese Darstellung des Lebens des unbekanntes Mönchs kann guten Gewissens als eine Vita in nuce bzw. als eine Kurzvita betrachtet werden⁵⁷. Wir wissen nicht, ob Theodoros Studites in seiner Katechese vielleicht in der Tat die künftige Vita eines ikonodulen studitischen Bekenntners im Keim anlegen wollte. Auf den ersten Blick ist dies nicht sehr wahrscheinlich, da man erwarten würde, daß er dann zumindest auch den Namen des Mönchs vor dem Vergessen bewahrt haben würde. Andererseits wußte sein Auditorium natürlich genau, von wem hier die Rede war. Man kann sich jedenfalls sehr gut vorstellen, daß dieses Stück aus der Katechese exkorporiert und schrittweise zu einer vollständigen Heiligenvita ausgearbeitet werden konnte. Das Beispiel zeigt also, daß auch in einer Katechese jener hagiographische Kern angelegt sein konnte, aus dem sich eine Heiligenvita entwickeln ließ.

3. Entstehung als Mneme bzw. Kurzvita

Die kürzeste Form der Mneme (μνήμη)⁵⁸, der Erwähnung des Gedenkens eines bestimmten Heiligen zu Ehren seines Todestages (*dies natalis*) in den Menologien, besteht in der Erwähnung seines Namens in der Form: Τῆ ἀντῆ ἡμέρᾳ (ἡ) μνήμη bzw. ἀθλησις τοῦ ἁγίου ..., worauf der Genitiv seines Namens folgt⁵⁹. In vielen Fällen wurde diese schlichteste Form der Mneme jedoch, wohl jeweils abhängig von der Entwicklung des Kultes und der damit verbundenen Bedeutung des Heiligen, um eine kurze Lebensskizze des Heiligen erweitert. Bei diesen kurzen Lebensskizzen handelt es sich um die sogenannten Kurzviten in den Synaxaren bzw. Menologien⁶⁰.

Es läßt sich nun zeigen, daß im Verlaufe der Vervielfältigung und Tradierung der Synaxar- bzw. Menologien-Hss auch diese kurzen Lebensskizzen bzw. Kurzviten zusätzliche Erweiterungen in Richtung einer vollgültigen Heiligenvita erfuhren⁶¹. Ein Beispiel soll dies hier exemplifizieren:

Im Synaxar von Konstantinopel⁶² finden sich zwei Versionen der Kurzvita eines Theophilos aus Tiberiupolis in Thrakien (BHG 2450). Die frühere⁶³ und

57 Inhaltlich gesehen ist das Stück ein stark verknappter Epitaphios, der hier in die Form einer Katechese integriert wurde.

58 Vgl. auch ThWbNT 4 (1942) 678–687.

59 Vgl. etwa Synax. Cpl. 543,1. 544,25. 546,9. 548,19 et ubique; Men. Basilii 200C. 201B. 204A. 209A-B et ubique.

60 Diese Kurzviten wurden als Gegenstand dieser Arbeit im wesentlichen ausgeklammert, siehe oben S. 9–11.

kürzere Version I (Synax. Cpl. 100,8-35) stellt eine Synaxarnotiz (eines ikonodulen Bekenner) im herkömmlichen Sinne dar und beschränkt sich auf das wesentliche, nämlich den Namen und die Herkunft des Heiligen, seinen Eintritt in den Mönchsstand, seine Frömmigkeit, Verhör durch den Kaiser, Bestrafung mit Verbannung und schließlich körperliche Züchtigung. Die spätere⁶⁴ und längere Version II (Synax. Cpl. 125/26,41 - 129/130,46) hat nicht nur rein quantitativ den Umfang des Textes etwa auf das Vierfache erweitert, sie hat auch zahlreiche weitere hagiographische Topoi, narrative Elemente und erste Wunder aufgenommen, die dem Ganzen eine völlig neue Qualität verleihen. Es entsteht dabei der Eindruck, daß die beiden Versionen der Kurzvita des Theophilos zwei Stufen einer Entwicklung repräsentieren, nämlich der Entstehung einer vollgültigen Heiligenvita aus einer Synaxarnotiz bzw. Kurzvita. Dabei stellt Version I als Kurzvita sozusagen die spätere Vita in nuce dar, während Version II mit ihren zahl- und umfangreichen Erweiterungen bereits einen entscheidenden Schritt in Richtung einer „vollständigen“ Heiligenvita unternommen hat, ohne freilich das Endstadium dieser Entwicklung erreicht zu haben⁶⁵. Dieses Beispiel macht die schrittweise Elaboration einer Heiligenvita aus einer früheren Synaxarnotiz bzw. Kurzvita wahrscheinlich⁶⁶.

61 Die Bollandisten, die sich als erste und am ausführlichsten mit der Synaxarliteratur beschäftigten, vertraten die Ansicht, daß die Kurzviten, aus denen die Synaxare im wesentlichen bestehen, Kurzfassungen bzw. Exzerpte längerer Heiligenviten seien, daß diese also „e documentis prolixioribus contracta esse“ (wie Hippolyte Delehaye es bereits 1902 formulierte, in: Synax. Cpl. LIX), es sich dabei also um „éloges abrégés des saints“ handle (wie Jaques Noret es ausdrückte: AnBoll 86 [1968] 21). Von dieser Regel scheint es zumindest Ausnahmen zu geben, denn in Einzelfällen liegt offenbar die umgekehrte Entwicklung vor.

62 Synax. Cpl. 100,8-35 und 125/26,41 - 129/130,46. Zum 2. und 10. Oktober.

63 Version I (Siglum S Delehaye) stammt aus dem codex (Sirmondianus) Berolinensis graecus 219, dessen in Frage kommender Abschnitt (folia 13-300 [Pergament]) in das 12./13. Jh. datiert wird (folia 1-12 [Papier]: saec. XV). Die Hs. führte verschiedene Bezeichnungen: synaxarium Claromontanum (nach dem Ort des Kollegs der Societas Jesu in Clermont in Paris), Sirmondianum (nach dem Bibliothekar des Kollegs, Pater Jacques Sirmond), collegii societatis Jesu Parisiensis (nach dem Kolleg), collegii Ludovici Magni; mit dem gesamten Besitz des Kollegs von Clermont gelangte die Hs. dann in die Bibliothek von Meerman und später in den Besitz von Sir Thomas Phillips; schließlich erwarb die königlich-preußische Bibliothek zu Berlin den ehemaligen Besitz von Meerman, so daß die Hs. nach Berlin kam. Demnach führte die Hs. verschiedene Katalogbezeichnungen: cod. Claromontanus 209, Meermannianus 372, Phillippicus 1622 und schließlich cod. bibliothecae regiae Berolinensis graecus 219. – Dies ist die ursprünglichste Fassung, die Delehaye auch zur Grundlage seiner Textkonstitution des Synaxars von Konstantinopel nahm, vgl. H. Delehaye, in: AnBoll 14 (1895) 396–434; dens., in: Synax. Cpl. VI–LII.

64 Version II (Siglum M Delehaye) stammt aus dem codex Parisinus graecus 1582, der in das 14. Jahrhundert datiert wird.

4. Entstehung aus Viten anderer Heiliger

Es sind eine ganze Reihe von Fällen bekannt, in denen im Rahmen einer herkömmlichen Heiligenvita eine weitere, kürzere Lebensgeschichte eines anderen Protagonisten bzw. Heiligen⁶⁷ erzählt wird⁶⁸. Ein Beispiel dafür wäre etwa die Lebensgeschichte des Nikolaos Stratiotes⁶⁹, die in der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) berichtet wird⁷⁰: Als junger Mann zog er im Range eines Scholarios unter Kaiser Nikephoros I. mit auf den Feldzug des Jahres 811 gegen die Bulgaren, blieb jedoch unterwegs in Thrakien zurück. Er wurde von einer wohlhabenden Frau freundlich aufgenommen und bewirtet. Als Nikolaos sich zum

- 65 Men. Basilii 84B-D (10. Oktober): bietet eine noch kürzere Version der Kurzvita, wo sogar der Herkunftsort des Theophilos fehlt. Diese Version muß jedoch hier unberücksichtigt bleiben und zwar aus folgenden Gründen: Bei der einzigen Hs. (Vat. gr. 1613) dieses Menologiums handelt es sich um eine illuminierte Prachthandschrift, in der sämtliche Kurzviten einen Umfang von 16 Zeilen pro Seite aufweisen, offenbar um genügend Raum für die Illustration zu lassen (430 Miniaturen, davon fehlt bei 15 Miniaturen der Text, bei 2 Miniaturen Text und Titel). Die Hs. ist datiert zw. 979 und 986 (vgl. S. Der Nersessian, in: *Byz 15* [1940/41] 104–125) oder Anfang 11. Jh. (vgl. ODB 2, 1341f. s. v. „Menologium of Basil II“) und könnte daher als Vorlage für die oben behandelte Version I des Synax. Cpl. gedient haben, aufgrund der Eigenheiten der Hs., eben des gleichförmigen Textumfanges der Kurzviten, läßt sich dies allerdings nicht mit Sicherheit sagen, und es muß offen bleiben, ob es sich dabei nicht doch bereits um eine gekürzte Fassung (etwa der Version D) handelt. Zum Men. Basilii vgl. noch unten S. 419f.
- 66 Der Beweis wäre durch einen stilistischen Vergleich zweier Versionen zu erbringen. Im vorliegenden Fall finden sich zwar lexikalische Übereinstimmungen, aber keine identischen längeren Formulierungen. Diese Frage sollte jedoch eingehender auf einer breiteren Materialbasis geklärt werden. – Der umgekehrte Weg, nämlich die Aufzeichnung von Mnemen und Synaxarnotizen nach einer Heiligenvita, ist häufiger dokumentiert: Christophoros Mitylenaios, Nikodemos Hagiorites (Hinweis G. Makris).
- 67 Der Status der Heiligkeit ist in diesen Fällen nicht immer so unstrittig wie in dem folgenden ersten Beispiel des Nikolaos Stratiotes, einige der Protagonisten haben anscheinend nie den Status vollgültiger Heiligkeit erlangt.
- 68 Vgl. auch M. Hinterberger, *Autobiography and Hagiography in Byzantium*, in: *Symbolae Osloenses* 75 (2000) 158, zu einer autobiographischen „Vita“ des Verfassers Antonios in der Vita des Georgios von Choziba (BHG 669). Vgl. auch Efthymiadis, *Hagiographer and Audience* 62. – C. Rapp und andere Gelehrte betrachten diese integrierten Lebensgeschichten als „erbauliche Geschichten“ („edifying stories“, διηγήματα ψυχωφελείς) in der Tradition der früheren Sammlungen wie der *Apophthegmata Patrum* und des *Pratum Spirituale*, vgl. auch A. Binggeli, *Collections of Edifying Stories*, in: S. Efthymiadis (ed.), *Byzantine Hagiography: A Handbook*, Aldershot 2006 (im Druck). Das muß hier nicht geklärt werden, denn für die These, daß aus diesen inkorporierten Lebensgeschichten vollständige Heiligenviten herausgearbeitet werden konnten, ist dies nicht relevant.
- 69 Vgl. C. Ludwig, in: *PMBZ*, Prolegomena 115f.; *PMBZ*: # 5579.
- 70 *Vita Nicolai Studitae* (BHG 1365) 893B–897C; parallel erwähnt in *Synax. Cpl.* 341/342,21 – 343/344,35 (zum 24. Dezember) (= BHG 2311).

Schlafen niedergelegt hatte, suchte ihn die Frau auf und wollte ihn verführen, er aber wies sie dreimal zurück und floh. Die verschmähte Frau war darüber so verärgert, daß sie ihren Dienern auftrag, ihn zu verfolgen und zu töten. Er entkam jedoch mit Gottes Hilfe. Später sah er in einem Traum die Niederlage der Byzantiner gegen die Bulgaren voraus. Er kam bei den Bergen in Bulgarien an und hatte dort eine Erscheinung, worin ihm ein Engel verkündete, daß der Herr ihn vor dem Tode gerettet habe, weil er seine Keuschheit bewahrt habe. Daraufhin wurde Nikolaos Mönch und später ein bedeutender Mönchsvater in Atroa. Als alter Mann erzählte er seine Erlebnisse dem Kyprianos, welcher sie dem Abt des Studiosklosters, Anatolios, weitererzählte, der die Niederschrift durch einen Mönch des Klosters anordnete. Es handelt sich also um eine kürzere Vita in nuce des Nikolaos Stratiotes, die im Rahmen der Vita des Nikolaos Studites (BHG 1365) überliefert wird. Daß die Lebensgeschichte des Nikolaos Stratiotes aber bereits eine gewisse hagiographische Eigenständigkeit besaß, sozusagen bereits ein hagiographisches Eigenleben begonnen hatte, zeigt sich insbesondere daran, daß sich eine etwas variierende Kurzvita des Nikolaos Stratiotes auch im Synaxar von Konstantinopel findet⁷¹.

In der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364–2365) wird die Lebensgeschichte des Mönchs und Asketen Paulos (von Mantineion) erzählt⁷²: Paulos war seit seiner Kindheit Novize bzw. Mönch im Mantineionkloster⁷³, wo er etliche Jahre lebte, bis einige Asketen den Abt des Mantineionklosters⁷⁴ baten, daß ihnen Paulos als Diener übergeben werde. Der Abt gab seinen Segen, und Paulos wurde nun Diener der Asketen Eustratios⁷⁵, Theodoros⁷⁶ und Georgios⁷⁷ in der Nähe des Mantineionklosters. Die Asketen unterwiesen ihn in der Hesychia⁷⁸, er ging dann nach Krypta in Phrygien und lebte dort als Asket. In Krypta begegnete ihm Theophylaktos, der spätere Petros von Atroa⁷⁹, und wurde sein Jünger. Paulos weihte Theophylaktos zum Mönch und gab ihm den Mönchsamen Petros. Als Paulos die Zeit der Priesterweihe des Petros für gekommen hielt, wohl im Jahre 803 oder wenig später, schickte er ihn mit einem

71 Vgl. Synax. Cpl. 341/342,21 – 343/344,35.

72 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 5–11, p. 77–97; Vita Petri Atroënsis retractata (BHG 2365) cap. 5–11, p. 84–96.

73 Das Mantineionkloster lag vermutlich bei Prusias im Thema Bukellarion, cf. V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 62 (carte).

74 Vgl. PMBZ: # 10985*.

75 Vgl. PMBZ: # 1815.

76 Vgl. PMBZ: # 7611.

77 Vgl. PMBZ: # 2184.

78 Genauer gesagt, in einer besonderen Form der Askese, nämlich der „Xeniteia“, cf. dazu V. Laurent, in: Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 79 Anm. 4.

79 Vgl. PMBZ: # 6022.

Brief zum Patriarchen von Konstantinopel, Tarasios⁸⁰, welcher Petros mit einem patriarchalen Schreiben zurückschickte, das den Bischof Basileios von Zygos⁸¹ mit der Priesterweihe des Petros beauftragte. Petros kehrte zu Paulos zurück und ging anschließend mit dem patriarchalen Schreiben und einem Begleitschreiben des Paulos zu Basileios von Zygos, der ihn zum Priester weihte. Im Rahmen einer Wundergeschichte wird berichtet, daß Paulos zusammen mit Petros zu einer Pilgerfahrt ins Heilige Land aufbrach und auch den Halys erreichte. Jedoch wurde Paulos dann vom Heiligen Geist an der Durchführung seiner Pilgerfahrt gehindert. Statt dessen wurde ihm der Gedanke eingegeben, ein Kloster zu gründen. Paulos und Petros reisten also zurück zum bithynischen Olymp und gründeten dort das Zachariaskloster, dessen erster Abt Paulos wurde. Als Paulos von Mantineion im November/Dezember des Jahres 805/06 erkrankte, setzte er Petros zu seinem Nachfolger und Hegumenos des Zachariasklosters ein. Nachdem Paulos gestorben war (805/06), ließ Petros den Leichnam in der Klosterkirche des Zachariasklosters, die dem Propheten Zacharias geweiht war, feierlich beisetzen.

Man sieht, daß es sich im Grunde um eine (fast) vollständige Vita des Paulos von Mantineion, des Lehrers des Petros von Atroa, handelt. Auch wenn die Erzählung in der Vita des Petros von Atroa stets eng mit dem Leben des Petros verknüpft ist, so ließe sich doch die Vita des Paulos aus der des Petros exkorporieren und hätte dann als eigenständiger hagiographischer Text Bestand; sogar die notwendigen Miracula sind in dieser Vita bereits angelegt (capp. 7–11). Das Einzige, was dieser Vita wirklich fehlt, ist ein regelrechtes Proöm. Stattdessen findet sich nur der folgende Einleitungssatz, mit dem der Verfasser – anscheinend beiläufig – die Lebensgeschichte des Paulos eröffnet, nachdem zuvor bereits berichtet wurde, wie Petros dem Paulos begegnet war⁸²: „Aber da wir ja nun des sehr verehrungswürdigen Paulos Erwähnung getan haben, sind wir notwendigerweise gezwungen, auch sein Leben zu berichten und alles im einzelnen aufzuzeigen.“ Der darauf folgende Satz vermeldet die Herkunft des Paulos und entspricht ganz dem Schema der Eröffnungssätze der Narratio in der Heiligenliteratur⁸³: „Dieser verehrungswürdige Paulos nämlich war aus dem Land der Bukellarien⁸⁴, ...“ Im Synaxar von Konstantinopel wird Paulos von Mantineion

80 Vgl. PMBZ: # 7235; C. Ludwig – Th. Pratsch, Tarasios (25. Dezember 784 – 25. Februar 806), in: Patriarchen 57–108.

81 Vgl. PMBZ: # 886.

82 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 4,1-3, p. 77: 'Αλλ' ἐπειδὴ τοῦ πανοσίου τούτου Παύλου ἐμνήσθημεν, ἀναγκάως ᾤθημεν διασαφῆσαι τὰ κατ' αὐτὸν ἐκ μέρους τὸ ὅλον ἐπιδεικνύντες.

83 Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) cap. 4,3f, p. 77–79: Οὗτος γὰρ ὁ ὅσιος Παῦλος χώρας μὲν ἦν τῶν Βουκελλαρίων, ...

84 Gemeint ist das Thema Bukellarion.

nicht erwähnt. Wie es scheint, blieb sein Kult also auf das von ihm gegründete Zachariaskloster sowie möglicherweise auf die Mönchskongregation unter Petros von Atroa⁸⁵ beschränkt. Obwohl sie in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364) bereits annähernd vollständig vorlag, wurde seine eigene Vita anscheinend niemals aus der Vita des Petros herausgelöst und bekam so kein hagiographisches Eigenleben.

Im Rahmen der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) wird (unter anderem⁸⁶) die Lebensgeschichte des Michael Sabbaites überliefert⁸⁷: Er sei aus Edessa zu Theodoros in das Sabaskloster gekommen, auf seine Bitten hin von diesem zum Mönch geschoren worden und habe den Namen Michael erhalten. Er habe dann bei Theodoros gelebt, Körbe (μαλάκια καὶ καρίσκια) geflochten und sie in Jerusalem verkauft. Dort wurde er von einem Diener zu Seïda geführt, der Ehefrau des Kalifen 'Abd al-Malik. Nachdem sie vergeblich versucht hatte, ihn zu verführen, zeigte sie ihn bei ihrem Mann an, woraufhin Michael verhört wurde und mit dem Kalifen über den Glauben diskutierte. Obwohl ihm der Tod angedroht wurde, weigerte er sich, zum Islam überzutreten. Er wurde gefoltert, blieb aber auf wunderbare Weise unversehrt und überlebte auch die Einnahme eines Gifttranks. Schließlich wurde er außerhalb Jerusalems auf dem Hügel des hl. Georg enthauptet. Sein Kopf wurde auf Befehl des Kalifen den Mönchen des Sabasklosters übergeben. Die Geschichte ist zweifellos legendär, obgleich ein Heiliger dieses Namens existiert zu haben scheint⁸⁸. Nach einer singular nur georgisch überlieferten, aber auf ein arabisches Original zurückgehenden Passio⁸⁹ soll Michael zur Zeit des arabischen Kalifen 'Abd al-Malik⁹⁰ (also zwischen 685 und 705) das Martyrium erlitten haben. Im allgemeinen nimmt man an, daß die Passio in die Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) übernommen wurde⁹¹, da sich das Personal der Passio vom Ende des 7. Jh.s, einschließlich des arabischen Kalifen 'Abd al-Malik, unverändert in der Vita

85 Zu dieser Kongregation s. PMBZ: # 6022 (Petros von Atroa).

86 Diese Vita fällt dadurch auf, daß in ihr eine ganze Reihe von Lebensgeschichten anderer (heiliger) Männer berichtet werden. S. dazu noch im folgenden.

87 Vita Theodori Edess. (BHG 1744), cap. XIX–XXXVI, p. 14–31. Vgl. dazu P. Peeters, in: *AnBoll* 48 (1930) 65f. 77–98; dens., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brüssel 1950 (Subs. hag. 26), 185f. 210.

88 Zu Michael Sabbaites vgl. PMBZ: # 5003. Legende ist sicherlich die mißlungene Verführung Michaels durch die Frau des Kalifen, Seïda. Die Geschichte ist der alttestamentarischen Verführungsszene zwischen Joseph und der Frau des Potiphar, des Kämmerers und Hauptmanns des Pharaos, nachempfunden (Gen 39. 1–20). Dennoch will der russische Pilger Daniel im Jahre 1105/06 die Reliquien des Michael im Sabaskloster in Palästina gesehen haben, vgl. Daniel Igu-men, *Choždenie* (Khitrowo) 34; *Itineraria rossica* 59.

89 Vgl. dazu PMBZ, Prolegomena 211.

90 Vgl. PMBZ: # 18.

des Theodoros wiederfindet, der erst gegen Ende des 8. Jh.s (etwa zwischen 776 und 793) geboren wurde⁹². Dennoch können wir zumindest festhalten, daß in diesem Falle, dies bestätigt die parallele Überlieferung der Passio, die Lebensgeschichte des Michael Sabbaites innerhalb der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) überliefert und bewahrt wurde.

Ein anderer Fall ist die Lebensgeschichte des Theodosios Kionites⁹³, die sich nicht en bloc, sondern an verschiedenen Stellen in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) findet⁹⁴. Es handelt sich dabei um eine nicht ganz vollständige Lebensgeschichte des Theodosios. Der Anfang fehlt und die Erzählung beginnt mit der ersten Begegnung zwischen Theodoros von Edessa und dem Kionites, wird aber zusätzlich durch einige Erinnerungen des Theodosios auch auf die Zeit vor der ersten Begegnung der beiden ausgedehnt. Die Lebensgeschichte wird nicht stringent erzählt, sondern ergibt sich aus einer Reihe von Begegnungen und Unterhaltungen – oft in Dialogform und in Form längerer Monologe des Theodosios – an verschiedenen, auch auseinanderliegenden Stellen der Vita des Theodoros von Edessa: Demnach war Theodosios der letzte Stylit in der Region von Edessa. Als Theodoros Bischof von Edessa wurde (vermutlich um 836), war er schon hochbetagt und hatte laut Aussage der Priester von Edessa (p. 53) bereits 95 bzw. nach eigener Aussage (p. 67) 49 Jahre auf seiner Säule verbracht. Als Theodoros ihn besuchte, weissagte Theodosios diesem die Bekehrung des Kalifen Mavias⁹⁵, erzählte ihm (cap. LVI–LX) die Geschichte des Persers Ader⁹⁶ und gab ihm den Rat, ein Nonnenkloster zu besuchen (cap. LXIII). Ferner berichtete er Theodoros über sein eigenes Leben (cap. LXV–LXVII) und riet ihm zu einer Reise nach Bagdad (cap. LXX). Er selbst habe in seiner Jugend zusammen mit seinem Bruder Ioannes zuerst drei Jahre in einem Kloster verbracht, dann hätten sie auf Anordnung ihres geistlichen Vaters in der Wüste bei Babylon (gemeint ist Bagdad) jeder in einer eigenen Höhle, ca. ein bis zwei

91 Vgl. dazu P. Peeters, in: *AnBoll* 48 (1930) 65f. 77–98; dens., *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Brüssel 1950 (Subs. hag. 26), 185f. 210.

92 Dieser Umstand spricht zum einen für einen gewissen zeitlichen Abstand zwischen den tatsächlichen Ereignissen und der Abfassung oder Überarbeitung der Vita des Theodoros von Edessa, da man zu diesem Zeitpunkt die chronologischen Widersprüche nicht mehr bemerkte, zum anderen für einen gewissen räumlichen Abstand zwischen dem Abfassungs- oder Überarbeitungs-ort der Vita und dem Kalifat (Palästina). Dies könnte an eine Abfassung bzw. Überarbeitung der Vita etwa in Konstantinopel denken lassen.

93 Vgl. PMBZ: # 7877.

94 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. LV–LXVIII, p. 52–69; cap. LXX, p. 72f.; cap. LXXIII, p. 79f.; cap. CXII, p. 117. Vgl. dazu Vasiliev, in: *Byz* 16 (1942/1943) 181; Delehay, *Saints Stylites* CXXIX.

95 Vgl. PMBZ: # 4875.

96 Vgl. PMBZ: # 86. Zu diesem s. noch im folgenden.

Meilen voneinander entfernt, als Einsiedler gelebt. Sie hätten sich von Pflanzen ernährt und sich nur samstags und sonntags getroffen. Eines Tages habe er seinen Bruder ein Stadion oder mehr entfernt in einer Vision gesehen, sei an den Ort geeilt, habe dort einen Goldschatz gefunden (χρυσίου σωρὸν ἀδρότατον κεχυμένον ἐπὶ τῆς γῆς) und das Gold in seinem Pallion in seine Höhle gebracht, ohne seinem Bruder davon Mitteilung zu machen. Von dem Geld habe er in der Stadt ein ummauertes Grundstück gekauft, dort ein Kloster mit vierzig Mönchen gegründet, einen geeigneten Mann als Abt eingesetzt und bei dem Kloster auch ein Krankenhaus eingerichtet. Das Geld habe er für die Mönche und die Armen verwendet und sei dann zu seinem Bruder zurückgekehrt. Bei seiner Rückkehr in die Wüste habe er seinen Bruder nicht gefunden und am siebten Tag eine Vision gehabt, in der ihm ein Engel befahl, nach Edessa zu gehen und dort auf einer Säule nahe der Kirche des hl. Märtyrers Georgios zu leben und Buße zu tun. Er sei nach vierzig Tagen dorthin gelangt und habe dort 49 Jahre auf der Säule verbracht. Im fünfzigsten Jahr sei ihm am Ostersonntag wieder der Engel erschienen und habe ihm mitgeteilt, daß sein Bruder am Leben sei. Der Engel habe ihm die Gabe der Prophezeiung (χάρις διορατικῶς ὄμμασι καθορᾶν) verliehen (cap. LXVI). Er schrieb nun einen Brief an seinen Bruder, in dem er die Zukunft voraussagte und den er dem Theodoros auf die Reise nach Bagdad (der Text hat wiederum Babylon) mitgab (cap. LXX). Er wurde von Theodoros nach dessen Rückkehr besucht, erfuhr nach wenigen Tagen vom Tod seines Bruders und starb selbst nach kurzer Krankheit (cap. CXII). Nimmt man die in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) verstreuten Informationen zusammen, ergibt sich also eine relativ umfassende Lebensgeschichte des Theodosios Kionites. Es fehlen allerdings einige wichtige Elemente: Proöm, Herkunft, Elternhaus, Geburt und anderes mehr; Wunder, Visionen und Prophezeiungen sind im Kern bereits angelegt.

Schließlich wird in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) von dem Styliten Theodosios dem heiligen Theodoros die Lebensgeschichte des Ader, der später den Mönchsamen Athanasios annahm, erzählt⁹⁷: Ader lebte in der zweiten Hälfte des 8. Jh.s in Edessa und war von vornehmer Herkunft, vielleicht ein ehemaliger Senator (Synkletikos, seine Frau wird als Synkletike bezeichnet). Er war reich an Geld, Sklaven, Vieh und Dienerschaft. Täglich wurden fünfzig Nomismata für das Essen an seinem Tisch ausgegeben. Gleichzeitig war er mildtätig und liebte die Armen, baute Kirchen, unterstützte die Mönche und andere Bedürftige. Mit seiner Ehefrau hatte er drei Söhne. Eines Tages verkündete er

97 Vita Theodori Edess. (BHG 1744) cap. LVI–LX, p. 56–61. Die Lebensgeschichte des Ader/Athanasios ist folglich innerhalb der Lebensgeschichte des Theodosios Kionites überliefert, die wiederum innerhalb der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) überliefert ist!

dem Theodosios seinen Entschluß, das weltliche Leben zu verlassen. Er ging nach Jerusalem, besuchte dort die heiligen Stätten und trat als Mönch unter dem Namen Athanasios in die Sabaslaura ein. Er erschien kurze Zeit später seiner Frau in einer Traumvision und verkündete ihr, daß er die Kinder zu sich nehmen werde. Auch sie solle sich um ihre Seele kümmern. Er erschien auch dem Theodosios und verkündete ihm, daß die Äbtissin des nahe von dessen Säule befindlichen Klosters in drei Tagen sterben werde. Theodosios solle Aders Frau in das Kloster geben und zu ihrer Nachfolgerin ernennen. Ihr jüngster Sohn werde in die Sabaslaura kommen, Mönch und später Patriarch von Jerusalem werden. Tatsächlich starben wenig später die beiden ältesten Söhne, die Ehefrau wurde Nonne und dann Äbtissin, der jüngste Sohn überlebte eine schwere Erkrankung, wurde Mönch, kam nach dem Tod seines Vaters in die Sabaslaura, wo er bis zu seiner Erhebung zum Patriarchen von Jerusalem in dessen Zelle lebte. Abgesehen von seiner Lebensgeschichte in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744) gibt es zu Ader/Athanasios keine weiteren Belege. Ein Kult dieses Sabbaites hat sich anscheinend nicht dauerhaft entwickelt.

In der Vita der Athanasia von Aigina (BHG 180) taucht an einer Stelle, als Athanasia⁹⁸ und andere gleichgesinnte Frauen sich von der Welt zurückzuziehen wünschen, der Priester Matthias⁹⁹ auf. Dieser ermahnte die frommen Frauen, es mit der Askese nicht zu übertreiben, versprach ihnen aber gleichzeitig, wenn sie seinem Wunsch entsprächen, ihnen einen geeigneten Ort für ihr frommes Leben zu zeigen. Matthias führte die Frauen an einen Ort, an dem sich eine Kirche des Protomärtyrers Stephanos befand. An dieser Stelle schweift der Verfasser etwas ab von der Darstellung des Lebens der heiligen Athanasia und widmet sich recht eingehend der Darstellung des Lebens des Matthias¹⁰⁰: „Der selige Matthias nun brachte mit Billigung des örtlichen Bischofs die Frauen dort unter und ließ ihnen jedwede Fürsorge angedeihen. Auch er selbst pflegte größte Askese und Enthaltbarkeit und wachte viele Nächte. Die ganze Nacht lang sagte er dann den Psalter auf und betete ohne Unterlaß. Er schlief nicht ausgestreckt, sondern erfüllte im Sitzen die Notwendigkeit des Schlafes. So groß war seine Zerknirschung beim Gesang der Psalmen und bei der Darbringung des göttlichen und unblutigen Opfers, daß die, die ihn sahen, großen Nutzen daraus zogen. Er begnügte sich mit nur einem Gewand, das innen von härterer Rauheit war und ihm beim Tragen heftig das Fleisch geißelte. Er hatte eine besondere Vorliebe für Ioannes, den Vertrauten des Herrn. Wenn dessen heiliges Gedenken herankam, wollte er die unblutige Liturgie feiern und wurde davon

98 Vgl. PMBZ: # 659.

99 Vgl. PMBZ: # 4874.

100 Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) cap. 6–9, p. 184–186.

ganz erfüllt und über alle Maßen zerknirscht. Und er sagte zu einem von denen, die bei ihm waren: 'Gibt es einen Menschen, der am heutigen Tage würdig genug wäre, den heiligen Apostel Ioannes, in Ephesos angekommen, zu sehen?' Und da er dies sagte, flossen Ströme von Tränen aus seinen Augen, und Seufzer entstrangen sich seinem Herzen. Es geschah nun eine Sache, die seiner Liebe zu dem Jünger des Herrn würdig war: Vom Beginn der göttlichen Liturgie an bis zu ihrer heiligen Vollendung sah er den Apostel am heiligen Altar selbst stehen. Nicht nur er sah ihn, sondern auch zwei weitere, die mit ihm zusammen das unblutige Opfer feierten. Bis zum dritten Tag war er nun so von Zerknirschung ergriffen, daß er keine menschliche Nahrung zu sich nehmen konnte. Zu diesem seligen Matthias kam nun ein Mann, der am ganzen Körper gelähmt war. Dieses Mannes erbarmte sich der Heilige (ὁ ὅσιος) und nahm den Umhang (μαντίον), den er umgelegt hatte, ab und legte ihn dem Mann um die Schultern. Nachdem dies geschehen war, gaben die Glieder des Körpers des Mannes ein lautes, kreischendes Geräusch von sich, und sogleich wurde er gesund. Einem anderen Mann, dessen Antlitz durch das Wirken des Teufels entstellt war, schenkte Matthias die Heilung durch das Siegel (sc. das Kreuzeszeichen) seiner würdigen Hand. Doch auch einer greisen Frau, die von einem unreinen Geist ergriffen war und zu dem seligen Matthias kam, schenkte Gott in wenigen Tagen durch seine unaufhörlichen Gebete die Gesundheit. Und eine andere Frau, die das Gewand einer Nonne trug und von einem unreinen Geist heimgesucht wurde, nahm er in das Kloster auf. Als nun der Heilige (ὁ ὅσιος) plötzlich hereinkam und sah, wie diese ganz allein in der Kirche war und litt, erbarmte er sich ihrer, erhob die Hände zum Himmel, betete in ausreichendem Maße und machte über ihr dreimal das Siegel des Kreuzes. Als dies geschehen war, flüchtete jener elende Dämon, die Nonne aber blieb von nun an gesund. Wir haben dies aufgezählt, um die Höhe des Lebenswandels des Mannes zu zeigen und die ihm von Gott gegebene Gnade der Zeichen (sc. die Wundertätigkeit) allen offenbar zu machen. Aber wehe, ich weiß nicht, wie ich es sagen soll. Diesen so heiligen (ἅγιον) und Gott geweihten Mann erteilte, als er ein Schiff bestieg und in die kaiserliche Großstadt segelte, eines jener Urteile, deren Sinn allein Gott kennt: Zusammen mit seinen Reisegefährten erkrankte er in den Wogen des Meeres. Daher wurden wir seines heiligen (ἁγίου) Körpers nicht teilhaftig und haben nicht jenen heiligen und seligen Körper im Sarg, der uns so viele Wohltaten erwies. Allen nämlich schenkte er, als er noch im Fleische wandelte, in reichem Maße die Wirksamkeit der Heilungen. In noch größerem Maße gewährte er sie, nachdem er heimgegangen war, denen, die zu ihm kamen, so als ob sie seinen Leichnam berühren würden." Wir haben hier also eine Lebensbeschreibung des Matthias vor uns. Dieser fehlen im Vergleich zu einer vollständigen Heiligenvita zwar noch eine Reihe von Elementen, aber sie hat bereits Wunder vorzuweisen. Man

kann also festhalten, daß der Keim einer Vita des Matthias im Rahmen der Vita der Athanasia angelegt ist. Dies zeigt wohl, daß der Kult der Athanasia zum Zeitpunkt der Abfassung ihrer Vita bereits größer war als der Kult des Matthias, den es aber anscheinend, vermutlich auch in der genannten Protomartyrs-Stephanos-Kirche in Timia auf Ägina, ebenfalls gegeben hatte. Die Lebensbeschreibung des Matthias erklärt gleichzeitig auch die nicht alltägliche und vermutlich Fragen provozierende Verehrung eines Kenotaphs (des Matthias) in jener Kirche, in der auch die heilige Athanasia beigesetzt war und verehrt wurde. Es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob die Vita des Matthias jemals aus der Vita der Athanasia extrapoliert und anschließend weiter elaboriert wurde. Eine eigene Vita des Matthias ist jedenfalls nach heutigem Kenntnisstand nicht erhalten, er wird aber auch, ebenfalls im Rahmen einer Kurzvita der Athanasia von Ägina, in einer Hs. des Synaxars von Konstantinopel genannt¹⁰¹.

Ferner sei hier noch kurz auf das Beispiel der Lebensbeschreibung des ehemaligen Räubers und späteren Mönchs Ioannes¹⁰² hingewiesen, die innerhalb der Vita des Antonios des Jüngeren (BHG 142) überliefert wird¹⁰³. Ioannes lebte gegen Ende des 8. Jahrhunderts und war zunächst Anführer einer Räuberbande (ἀρχιληστής, ληστάρχης, ὁδοστάτης) in den Bergen des Ostens, wohl in Palästina. Auch wenn er sich nicht immer christlich benahm, so war er doch Christ. Das Weihnachtsfest verbrachte er regelmäßig in Jerusalem. Eines Tages hörte er, daß der Gouverneur der Provinz Syrien (πρωτοσύμβουλος τῆς Συρίας bzw. Συριάρχος) einen Äthiopier besaß, der stärker als alle anderen war, und einen Preis für denjenigen ausgesetzt hatte, der den Äthiopier besiegen würde. Ioannes forderte den Äthiopier zum Kampf, besiegte und tötete ihn und wurde reich beschenkt. Später wurde er Mönch im Sabaskloster bei Jerusalem, wo er zehn Jahre lebte, um sich dann als Eremit in den Bergen bei Phossaton niederzulassen. Er bekehrte dort einen Juden zum Christentum und ließ ihn taufen. Der heilige Antonios der Jüngere wurde in kindlichem Alter zu ihm geschickt, und Ioannes sagte ihm die Zukunft voraus. Später verfolgte Ioannes aus der Ferne das Wirken des Antonios. Im Jahre 825 schickte er ihm einen Brief und ermahnte ihn, nicht, wie beabsichtigt, zu heiraten, sondern Mönch zu werden, was Antonios auch befolgte. Es handelt sich hier um eine vergleichsweise rudimentär entwickelte „Lehrervita“ in der Vita des Schülers¹⁰⁴. Andere Beispiele für dieses Schema („vita patris in vita filii“) sind uns oben bereits begegnet¹⁰⁵, ebenso wie der umgekehrte Fall („vita filii in vita patris“) ¹⁰⁶.

101 Vgl. Synax. Cpl. 613/614,35-39.

102 Vgl. PMBZ: # 3140.

103 Vita Antonii iun. (BHG 142) cap. 3–9, p. 188,3 – 192,30; cap. 19, p. 200,15f.; cap. 20, p. 201,3–22.

Man kann auf der Grundlage der genannten Beispiele also feststellen, daß in etlichen Fällen in den größeren, elaborierten Heiligenviten auch Lebensgeschichten oder Viten in nuce anderer (potentieller) Heiliger angelegt waren. Häufig handelte es sich bei den Protagonisten dieser Lebensgeschichten um Lehrer oder Schüler des Protagonisten der Rahmenvita, bisweilen bleibt die Beziehung des Protagonisten der Vita in nuce zum Protagonisten der Rahmenvita aber auch unklar oder läßt sich gar als konstruiert bzw. fiktiv erweisen. Eine solche Vita in nuce konnte später aus dem Kontext der Rahmenvita herausgelöst, weiter elaboriert und schließlich zu einer vollständigen Heiligenvita ausgearbeitet werden. Dies geschah jedoch nur in Abhängigkeit von der Entstehung eines Kultes¹⁰⁷ des Protagonisten. Die hier behandelten Lebensbeschreibungen sind nur innerhalb der Rahmenvita erhalten. Entweder kam es in diesen Fällen nicht zur Entwicklung eines eigenständigen Kultes oder dieser blieb regional begrenzt und war nur von kurzer Dauer.

-
- 104 Rydén, *New Forms* 543, vermutete, daß es sich ursprünglich um eine eigenständige Vita gehandelt haben könnte, die vom Verfasser der Antoniosvita teilweise übernommen worden sei. Auf diese Idee kann man kommen, wenn man die Antoniosvita isoliert betrachtet, sie verliert aber an Überzeugungskraft, wenn man die doch beachtliche Zahl von Beispielen für „vita patris in vita filii“ in den Blick nimmt.
- 105 Nämlich die Vita des Paulos von Mantineion in der Vita des Petros von Atroa (BHG 2364–2365) und die Vita des Matthias in der Vita der Athanasia von Ägina (BHG 180); weitere Beispiele: Vita Stephani iun. (BHG 1666) cap. 11–17, p. 102–107 (Vita des Ioannes in der Vita des Stephanos); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) cap. 37–40, p. 520–522 (Vita des Paphnutios). Vgl. Delehayé, *Méthode* 33–37.
- 106 Nämlich die Vita des Michael Sabbaites in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744), auch wenn hier das Lehrer-Schüler-Verhältnis fiktiv zu sein scheint, ferner die Vita des Ader in der Vita des Theodosios Kionites in der Vita des Theodoros von Edessa (BHG 1744). Ein weiteres Beispiel dafür sind die Lebensgeschichten der Theodoros und Theophanes Graptos in der Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) cap. 5, p. 52,15 – 54,22; cap. 8–14, p. 60,1 – 72,6; cap. 17–24, p. 74,22 – 98,24; cap. 30–31, p. 110,23 – 114,21; vgl. dazu Sode, *Viten* bes. 147. 158–161. 207–220. 225–236. 247–250; weitere Beispiele: Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) p. 287,180 – 288,229 (Vita des Antonios in der Vita des Theodoros); Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 24, p. 701C; cap. 26–27, p. 702C – 703A; cap. 30–31, p. 703F – 704B (Vita der Söhne Baanes/Marinos und Stephanos/Symeon: vita filiorum in vita matris, in diesem Falle handelt es sich auch um die leibliche Mutter); Vita Euthymii patr. (BHG 651) cap. 16, p. 105–109 (Vita des Niketas David Paphlagon in Vita des Euthymios. Vgl. Delehayé, *Méthode* 33–37. – Beide Formen (Lehrervita und Schülervita) dienen natürlich auch dem erzählerischen Zweck, den Hl. fest im Chor der Heiligen zu verankern, indem seine Lehrer und/oder Schüler ausführlicher gewürdigt werden. S. dazu auch bereits oben Kap. 5.; § 4. Unterordnung: B. Dienst bei einem Lehrer“; und Kap. 10: „§ 1. Jünger und Schüler“.
- 107 Zur Kultentwicklung vgl. Calendine, *Theosis* 88–139; zur Rolle von Wundern 119–121, auch 151ff. Vgl. auch Aigrain, *Hagiographie* 82f.

5. Entstehung aus anderen literarischen Formen

Aber auch andere, kleinere und bisweilen nicht exakt zu bestimmende literarische Formen konnten anscheinend den Kern einer späteren schrittweisen Elaboration einer Heiligenvita bilden. Dafür finden sich zumindest einige Hinweise:

Im Proöm der Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) berichtet der Verfasser, der Mönch Michael, daß bereits vor ihm einige literarische Werke geschaffen worden seien, die in verschiedener Form das Andenken des großen Mönchsvaters geehrt hätten¹⁰⁸: „Doch auf welche Weise jener berühmte Lehrer und Vater sein Leben bei uns führte, haben einige seiner Schüler in Form von schönen Gesängen gleich nach seinem Ableben angedeutet, indem sie die vielfältigen guten Taten seines ausgedehnten und allerhöchsten Lebenswandels in der knappen Sprache von Versen zusammenfaßten. Nach diesen haben auch andere der Priester der Kirche in der Form eines Geschichtswerks und in der Gestalt von Lobreden in sehr schöner und ausführlicher Weise sein Andenken zusammengestellt und bis ins höchste Alter als ein Mittel gegen das Vergessen wie einen Schatz gehütet.“ Michael gibt also an, was ihm bereits vorlag, als er von den Vätern des Studiosklosters beauftragt wurde, eine vollgültige Vita des Theodoros in einfacher und verständlicher Sprache abzufassen¹⁰⁹. Wir dürfen davon ausgehen, daß er diese Vorlagen zum einen als Quellen benutzte, sie zum anderen aber auch zumindest teilweise elaborierte und in seine Vita integrierte. Michael unterscheidet dabei zwei bis drei verschiedene literarische Formen, die ihm vorlagen:

1. Gesänge bzw. Dichtungen (ὠδικῶς, ἐν ὀλίγαις ἐπέων λέξεσιν) auf den Vater, die die Schüler (φοιτητῶν: Jünger, gemeint sind wohl die direkten Schüler) des Theodoros abgefaßt hätten. Es liegt mehr als nahe, daß es sich dabei um hymnographische Werke handelte¹¹⁰. Michael selbst gibt die Nachteile dieser Literatur an: Die Gesänge bzw. Dichtungen hätten die großen Werke des Theodoros nur andeuten können (ὑπηγιζαντο), ihre literarische Form habe die Knappheit des Ausdrucks bedingt (ἐν ὀλίγαις ἐπέων λέξεσιν).

108 Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 1, col. 233B-C: ἀλλ' ὅπως μὲν ὁ ἀοίδιμος ἐκείνος καθηγητῆς καὶ Πατὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ἐβίω ζωῆς, καταπόδας τῆς αὐτοῦ κοιμήσεως, ἔνιοι τῶν αὐτοῦ φοιτητῶν ὠδικῶς ὑπηγιζαντο, κεφαλαίωσαντες τὰ πολυμερῆ τῆς κατὰ πλάτος ὑψηλοτάτης αὐτοῦ πολιτείας ἀνδραγαθήματα ἐν ὀλίγαις ἐπέων λέξεσιν. Μεθ' οὗς καὶ ἕτεροι τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἱερομυστῶν ἐν συγγραφῆς εἶδει καὶ ἐγκωμίων σχηματισμῷ γλαφυρῶς ἄγαν κατ' ἐπεκτάδην συνέταξαν ὑπόμνημα, εἰς γῆρας θησαυρίζουτες λήθης φάρμακον.

109 Vgl. Vita Theod. Stud. (BHG 1754) cap. 1, col. 233C–236B.

110 Gerade im 9. Jh. blühte im Studioskloster in Konstantinopel eine regelrechte Schule der Hymnographie und sind eine ganze Reihe von Hymnographen des Studiosklosters in den Quellen greifbar, vgl. dazu Pratsch, Theodoros 306 mit Anm. 12 (dort weitere Literatur).

2. Prosaschriften bzw. Geschichtswerke (*ἐν συγγραφῆς εἶδει*), die von einigen „der Priester der Kirche“ (*τῶν τῆς Ἐκκλησίας ἱερομυστῶν*) verfaßt worden seien. Gemeint ist damit wohl, daß hier der Rahmen des Studiosklosters überschritten wurde, und daß einschlägige geistliche Literaten sich des Themas der guten Taten des Theodoros angenommen hatten. Was die Werke selbst betrifft, so bleibt im unklaren, worum es sich im einzelnen handelte. Abhandlungen zu bestimmten Lebensabschnitten des Theodoros, etwa sein Translationsbericht¹¹¹ oder ähnliches, scheinen hier am ehesten in Frage zu kommen.

3. Lobreden (*ἐγκωμίων σχηματισμῶ*), die ebenfalls von den „Priestern der Kirche“ verfaßt worden waren. Der Text ist an dieser Stelle nicht eindeutig in der Frage, ob die Enkomia nur eine nähere Beschreibung der Prosaschriften bzw. Geschichtswerke sind oder eine eigene literarische Gattung darstellen. Wenn sie als eigene literarische Gattung zu betrachten sind, dann dürfte es sich am ehesten um kleinere hagiographische Formen, also etwa Mnemai bzw. Kurzviten, gehandelt haben.

Es dürfte zumindest deutlich geworden sein, daß, abgesehen von den bereits zuvor genannten, auch andere, kleinere literarische Formen die Grundlage einer weiteren Elaboration und somit zur Entstehung einer einzelnen Heiligenvita geboten haben könnten.

6. Auftragsarbeit

Die zahlreichen Anhaltspunkte dafür, daß auf der einen Seite eine beträchtliche Zahl von Heiligenviten gerade nicht en bloc niedergeschrieben, sondern schrittweise, über verschiedene Bearbeitungsstufen und teilweise aus anderen literarischen Formen entwickelt wurden, dürfen natürlich keineswegs den Blick dafür verstellen, daß auf der anderen Seite eine große Zahl von Heiligenviten tatsächlich auf die eingangs beschriebene idealtypische und konventionelle Weise entstanden. Das heißt, sie wurden nicht lange nach dem Tod des Heiligen – der zeitliche Abstand dürfte in der Tat unterschiedlich gewesen sein und zwischen wenigen Tagen und einigen Jahren gelegen haben – auf Veranlassung des Abts oder eines anderen Auftraggebers durch einen spezialisierten Hagiographen in einem Stück niedergeschrieben.

111 Vgl. Εἰς τὴν ἀνακομιδὴν καὶ κατάθεσιν τῶν λειψάνων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου· ἐν ταύτῳ δὲ καὶ μνήμη πρὸς τὸ τέλος τοῦ λόγου περὶ τῆς καταθέσεως τῶν εὐρεθέντων λειψάνων τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ ἀρχιεπισκόπου γενομένου Θεσσαλονίκης (BHG 1756t), ed. Ch. van de Vorst, *La Translation de S. Théodore Studite et de S. Joseph de Thessalonique*, in: *AnBoll* 32 (1913) 50–61 (Text).

In den Viten, bei denen dies der Fall ist, findet sich häufig ein Hinweis auf den Auftraggeber¹¹². Ferner sind die Texte inhaltlich-stilistisch kohärent und weisen keine auffälligen Brüche und Zäsuren auf. Wunder sind in die Erzählung an verschiedenen Stellen eingewoben und nicht als kleine Sammlungen an einer Stelle der Vita, den Fortgang der Narratio unterbrechend, inseriert. Die Tatsache der Entstehung einer Vita als Auftragsarbeit nicht lange nach dem Tod des Heiligen ist im Grunde unstrittig¹¹³. Sie kann deshalb hier mit einigen wenigen Belegen auskommen, die wiederum jeweils ihre Besonderheiten aufweisen:

1. die Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666): Die Vita darf als eine typische Auftragsarbeit gelten, auch wenn unlängst in der Forschung diskutiert wurde, ob es nach 843 eine spätere Überarbeitung der ursprünglich wohl im Jahre 809 entstandenen Fassung gegeben hat oder nicht¹¹⁴. Die Herausgeberin, Marie-France Auzépy, spricht sich gegen eine spätere Überarbeitung aus. Sie hat die Kohärenz des Textes genau untersucht und kam zu dem Ergebnis, daß es sich um das Werk nur eines Verfassers handelt. Demnach ist die Vita 42 Jahre nach dem Tod des Heiligen, wohl im Jahre 809, im Auftrag des Hegumenos Epiphanius¹¹⁵ von dem Diakonos Stephanos vermutlich in Konstantinopel unter Benutzung zahlreicher Vorlagen¹¹⁶ niedergeschrieben worden¹¹⁷. Der Anlaß der Abfassung dürfte in dem Versuch zu sehen sein, zu diesem Zeitpunkt einen Stephanoskult in einem der Klöster am Auxentiosberg zu begründen oder zu beleben¹¹⁸.

2. die Vita des Patriarchen Tarasios (BHG 1698): Auch bei dieser Vita handelt es sich um eine Auftragsarbeit¹¹⁹. Sie wurde von Ignatios Diakonos¹²⁰ nach der Wiedereinführung der Ikonenverehrung im Jahre 843, recht wahrscheinlich 843/44¹²¹, möglicherweise im Pikridionkloster bei Konstantinopel¹²² abgefaßt. Es ist gut möglich, daß der damals amtierende Patriarch Methodios (843–847) den Auftrag zur Abfassung der Vita des zwischen 815 und 843 nicht kommemo-rierten verdienstvollen Patriarchen Tarasios¹²³ an Ignatios Diakonos vergeben

112 Vgl. aber oben Erster Teil, Kap. 1: „Prooimia“, § 2. „Bescheidenheitstopos“, B. „Auftragstopos“, S. 26–28.

113 Sie wird allerdings zu sehr verallgemeinert und auch bei Viten vorausgesetzt, die eben gerade nicht auf diese Weise entstanden.

114 Vgl. Auzépy, Étienne 5f.

115 S. dazu Auzépy, Étienne 18.

116 Vgl. Auzépy, Hagiographie 95–120.

117 Vgl. Auzépy, Étienne 5–19; PMBZ: # 7055 (Stephanos Diakonos).

118 Vgl. Auzépy, Étienne 13–19; zu den Klöstern am Auxentiosberg vgl. Janin, Centres 43–50.

119 Vgl. Efthymiadis, Hagiographical Work 82f.; dens., in: Vita Tarasii (BHG 1698) 48–50.

120 Vgl. Pratsch, Ignatios 82–101; PMBZ: # 2665 (Ignatios Diakonos).

121 Also wenigstens 37 Jahre nach dem Tod des Patriarchen im Jahre 806.

122 Vgl. Pratsch, Ignatios 97 mit Anm. 77.

hatte. Die beiden kannten einander persönlich¹²⁴, Ignatios Diakonos stand noch immer in einem guten Ruf als Literat, auch als Hagiograph¹²⁵. Die von Ernst von Dobschütz vermutete Identität des im Epilog der Tarasiosvita erwähnten Auftraggebers, des „Diener Gottes“ (θεοῦ θεράπων), mit dem Patriarchen Methodios¹²⁶ ist jedoch zurückzuweisen. Der Kontext der Erwähnung des θεοῦ θεράπων im Epilog der Vita lautet folgendermaßen¹²⁷: „Es ist gerecht, daß wir nun im übrigen das Wort an dich richten, Diener Gottes, wer auch immer du bist, der du uns zu dieser Aufgabe gegen unseren Willen angetrieben hast und uns gezwungen hast zu unternehmen, was über unsere Kräfte geht. Nimm unseren Gehorsam entgegen und, wenn du auf die Ärmlichkeit der Rede und die mangelnde Schönheit des Wortes blickst, mögest du nicht die Schrift wegen ihrer Unzulänglichkeit verwerfen.“ Dabei handelt es sich, im Rahmen der Topik des Epilogs¹²⁸, um die Anrufung des zukünftigen, anonymen Lesers bzw. Hörers, die dann zum Bescheidenheitstopos des unfähigen Autors hinüberleitet. Der „Diener Gottes“¹²⁹ ist also jener anonyme, zukünftige Leser, dem vom Verfasser unterstellt wird, er habe – durch seinen aus Frömmigkeit herrührenden Wissensdurst – den Verfasser zur Übernahme dieser Aufgabe angespornt, ja sogar gegen seinen Willen gezwungen. Dies alles ist Auftragstopos! Der „Diener Gottes“ kann daher nicht mit einer konkreten Person der Zeitgeschichte identifiziert werden¹³⁰. Ungeachtet dessen könnte Patriarch Methodios aber tatsächlich der Auftraggeber zur Abfassung der Tarasiosvita gewesen sein, jedoch lassen sich dafür keinerlei Beweise erbringen. Der wirkliche Auftraggeber muß somit im dunkeln bleiben. Es könnte sich dabei ebenso um einen anderen Kleriker des Patriarchats von Konstantinopel gehandelt haben, und auch die Möglichkeit,

123 Vgl. Pratsch, *Fact and Fiction* 67.

124 Vgl. Pratsch, *Ignatios* 99.

125 Vgl. Pratsch, *Ignatios* 96–99.

126 Vgl. Dobschütz, *Methodios* 59: „..., das war das Programm des Patriarchen Methodios. Es scheint mir fast sicher, daß dieser der ungenannte Auftraggeber ist, an den sich Ignatios am Schluß wendet“; diese Vermutung von von Dobschütz scheint von Eftymiadis, *Hagiographical Work* 83 und in: *Vita Tarasii* (BHG 1698) 49, als Tatsachenbehauptung fehlinterpretiert worden zu sein.

127 Vgl. auch die engl. Übers. von S. Eftymiadis, in: *Vita Tarasii* (BHG 1698) 206; *Vita Tarasii* (BHG 1698) cap. 70, p. 167: Ἡμᾶς δὲ λοιπὸν πρὸς σέ τὸν λόγον μετοχετεῦσαι δίκαιον, θεοῦ θεράπων, ὅστις ποτὲ εἶ, ὁ πρὸς τὸν ἀγῶνα τοῦτου καὶ μὴ βουλομένους παρορμησίας καὶ τῶν ὑπὲρ δύναμιν ἐγχειρεῖν βιασάμενος· τῆς ὑπακοῆς ἀποδέχου καὶ μὴ τὴν τοῦ λόγου βλέπων εὐτέλειαν καὶ τὸ τῆς λέξεως ἀκαλλῆς ῥαθυμίας γραφῆ παραπέμψεις.

128 S. dazu oben Erster Teil, Kap. 16: „Epilogoī“, S. 340–353.

129 Antizipiert wird hier scheinbar ein Mönch oder Kleriker, doch trifft die Bezeichnung „Diener Gottes“ auf jeden Christen zu.

130 Es ist undenkbar, daß Ignatios mit dem Ausdruck „wer auch immer du bist“ den Patriarchen von Konstantinopel Methodios meinte, den er persönlich kannte.

daß Ignatios Diakonos sich selbst diesen Auftrag erteilt hat, um damit seine Karriere als ikonoklastischer Kleriker zu sühnen, ist nicht völlig auszuschließen¹³¹.

3. die Vita des Platon (BHG 1553): Auch die Vita des Platon von Sakkudion¹³² erfüllt die Kriterien einer Auftragsvita, die „nicht lange nach dem Tod des Heiligen von einem seiner Vertrauten in einem Stück niedergeschrieben wurde“. Es wurde oben schon festgestellt, daß diese Vita einen Zwischenschritt zwischen einem Epitaphios Logos und einer Heiligenvita darstellt¹³³. Die Annahme liegt sehr nahe, daß der Verfasser der Vita und Neffe Platons, der Abt des Studiosklosters Theodoros, zur ersten Wiederkehr des Todestages Platons († 4. April 814) einen Platonkult im Studioskloster in Konstantinopel zu begründen trachtete. Theodoros schrieb daher irgendwann zwischen dem 4. April 814 und 815 die Vita des Platon. Die Vita enthält keine postumen Wunder, die sich etwa am Grab Platons (er war im Narthex der Ioannes-Prodromos-Kirche des Studiosklosters in Konstantinopel beigesetzt) ereignet hätten, wahrscheinlich weil sich solche noch nicht zugetragen hatten. Ob die Gedächtnisfeier am ersten Todestag des Platon stattfinden konnte und die Vita in diesem Rahmen zur Verlesung kam, bleibt deshalb fraglich, weil dieses Datum (4. April 815) bereits mit den Unruhen um das erneute Verbot der Ikonenverehrung zeitlich zusammenfiel¹³⁴. Dies und die Tatsache, daß der Kult des Platon nach dem Tode des Theodoros († 11. November 826; Translation seines Leichnams in das Studioskloster 26. Januar 844) sicherlich im Schatten des Kultes des Theodoros stand, könnte eine Erklärung dafür darstellen, daß die Vita des Platon später nicht weiter entwickelt und etwa um die notwendigen Wunder erweitert wurde.

§ 2. Die literarischen Vorbilder

Im allgemeinen sind die literarischen Vorbilder der byzantinischen Heiligenviten vielgestaltig, da sich die christliche hagiographische Literatur auf der Grundlage der vielfältigen antiken literarischen Tradition entwickelte. Im besonderen lassen sich für einzelne Elemente der hagiographischen Literatur die literarischen Vorläufer genauer bestimmen. Die im Detail häufig recht komplizierte Problematik kann hier jedoch nur exemplarisch und grob umrissen werden¹³⁵:

131 Vgl. Pratsch, Ignatios 97f.

132 Vgl. zu ihm PMBZ: # 6285.

133 S. oben S. 379f.

134 Vgl. dazu Pratsch, Theodoros 231–234 und 247.

1. Vorchristliche und neutestamentliche Vitenliteratur

Das literarische Genus der Vita, also die Form der Lebensbeschreibung einer in irgendeiner Weise herausragenden (heiligen) Persönlichkeit von deren Geburt bis zu deren irdischen Tod und möglicherweise Vergöttlichung, hatte um die Zeitenwende bereits eine beachtliche, längere Tradition. In der griechischen Literatur läßt sich diese Tradition zumindest bis zu den antiken Heroen- und Philosophenviten zurückverfolgen, in der hebräisch-jüdischen Literatur bis zu den Lebensbeschreibungen der Könige und Propheten im AT¹³⁶. Rein formal gehören auch die vier Lebensbeschreibungen des Jesus Christus von Nazareth, die kanonischen Evangelien des NT, zum literarischen Genus der Vita, auch wenn sie nicht alle eine vollständige Lebensbeschreibung bieten¹³⁷. Ferner sind auch die Apostelgeschichte sowie einige der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten¹³⁸ zumindest partiell diesem Genus zuzurechnen.

2. Märtyrerliteratur

In der Zeit der Verfolgung des frühen Christentums entstand in ursprünglich vielfältigen Formen – Briefe, Passiones, erzählerische Darstellungen und Akten¹³⁹ – eine Literatur, die sich der Beschreibung und literarischen Verbreitung

135 Dabei ist für den hier behandelten Zeitraum nicht notwendigerweise eine große Diskrepanz zwischen lateinischer und griechischer hagiographischer Literatur anzunehmen. Die Entwicklung verlief zunächst noch, wenn auch in verschiedenen Sprachen, in einer organischen Verbindung: Es gab nur eine katholische und orthodoxe (also: allumfassende und rechtgläubige) Christenheit mit, von regionalen Differenzierungen einmal abgesehen, übereinstimmender oder zumindest recht ähnlicher religiöser Praxis; folglich gab es auch nur eine hagiographische Literatur, wenngleich diese in verschiedenen Sprachen abgefaßt werden konnte. Neben Griechisch und Latein kommen hier auch Syrisch, Armenisch, Georgisch, Koptisch, Äthiopisch, Altkirchenslavisch und andere Sprachen in Frage. Aus diesem Grunde können etwa die Ergebnisse der Untersuchungen von René Aigrain, Dieter von der Nahmer, Otmar Kampert und anderen Forschern vornehmlich zur lateinischen hagiographischen Literatur ohne größere Modifizierungen auch für die byzantinische hagiographische Literatur übernommen werden. Vgl. im allgemeinen F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie*, Leipzig 1901; vgl. jetzt auch Krueger, *Writing* 15–62.

136 Vgl. Bieler, *Theios aner* II, 3–39: „Jüdisch-Christliches“.

137 Ihr primäres Ziel ist nicht die Wiedergabe einer vollständigen Lebensbeschreibung, sondern die Vermittlung des Glaubens, vgl. Joh 20, 31, dennoch benutzte vor allem Lukas gerade die literarische Form der griechischen Vita, um dieses Ziel zu erreichen (Matthäus und Markus stammen aus dem aramäischen Raum).

138 Vgl. TRE 3 (1993) 316–362.

139 Vgl. LThK 6 (1997) 1437–1439, s. v. „Martyrer, Martyrium. II. Literarisch“; vor allem Delehaye, *Passions passim*.

und Verewigung des Martyriums einzelner Personen oder Gruppen von Personen gewidmet hatte¹⁴⁰. Der aufkommende Brauch der Märtyrerverehrung und des jährlichen Märtyrergedenkens an deren Todestag einschließlich der öffentlichen Verlesung ihres Martyriumsberichts im Gottesdienst führte im Laufe der Zeit zu einer zweckbedingten Normierung dieser Texte. Es entstanden wiederholbare – die Briefform schied damit aus – Martyriumsberichte und Märtyrerakten, die immer mehr Elemente eines Lebensberichts des Märtyrers aufnahmen und ihre Protagonisten zu siegreichen Heroen überhöhten.

3. Antike Rhetorik

Das frühe Christentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, etwa bis zum 4. Jahrhundert, adaptierte die heidnisch-antiken Sitten und Gebräuche ebenso wie die heidnisch-antiken literarischen Formen, besser gesagt, füllte es die heidnisch-antiken Sitten und Gebräuche und literarischen Formen erfolgreich mit christlichen Inhalten. In diesem Zusammenhang wurden auch bestimmte Elemente und Formen der antiken Rhetorik maßgeblich für die sich entwickelnde christliche Heiligenliteratur. Dies betrifft die Elemente des Enkomions, vor allem des Basilikos Logos, der Lobrede auf einen Herrscher¹⁴¹, sowie einige, aber nicht sämtliche Elemente des antiken Epitaphios Logos¹⁴².

4. Christliche Vitenliteratur

Auf dem Fundament der heidnisch-antiken Literatur, vor der literarischen Schablone vor allem der vorchristlichen Vitenliteratur – der paganen griechischen Heroen- und Philosophenviten auf der einen und der hebräischen Vitenliteratur des AT auf der anderen Seite – und anderer vorchristlicher literarischer Muster – des Enkomions, insbesondere des Basilikos Logos, und des Epitaphios Logos –, stark beeinflusst durch die Vitenliteratur des NT und die Märtyrerliteratur, formte und entwickelte sich bis etwa zum 4. nachchristlichen Jahrhundert eine eigene, christliche Vitenliteratur: die Hagiographie¹⁴³.

140 Vgl. auch Aigrain, *Hagiographie, première partie – les sources de l'hagiographie*, 11–192, der bes. 107–131 noch weitere literarische Einflüsse auf die in Entstehung begriffene Hagiographie benennt.

141 Vgl. Menander Rhetor 368,1: 'Ο βασιλικὸς λόγος ἐγκώμιόν ἐστι βασιλέως.

142 Vgl. Menander Rhetor 368,1 – 377,30: Enkomion: Basilikos Logos; 418,5 – 422,4: Epitaphios Logos.

143 Vgl. dazu auch M. van Uytfange, *L'hagiographie: une „genre“ chrétien ou antique tardif?*, in: *An-Boll* 111 (1993) 135–188.

Als Abschluß und vorläufiger Höhepunkt der literarischen Herausformung und Entwicklung der Hagiographie wird in der Forschung allgemein die Vita des Antonios (BHG 140) des Athanasios von Alexandria angesehen, die in den Jahren 356–373 nach Christus geschrieben wurde. Diese Vita sollte zum Maßstab und literarischen Vorbild für zahlreiche spätere hagiographische Schöpfungen werden. In den darauffolgenden Jahrhunderten und mit dem ständigen Anwachsen des hagiographischen Bestandes sollten dann generell immer wieder ältere Viten das literarische Vorbild für jüngere Viten darstellen.

§ 3. Der rhetorische Aufbau

Der rhetorische Aufbau einer Heiligenvita entspricht den rhetorischen Normen für die Komposition eines Enkomions¹⁴⁴. Eine Erläuterung dazu findet sich etwa bei Menander Rhetor, der im Rahmen seiner zwei Abhandlungen zur epideiktischen Rede unter der Überschrift „Über die Grabrede“ (Περὶ ἐπιταφίου) folgendes feststellt¹⁴⁵: „Die nach langer Zeit (sc. nach dem Tod des Verblichenen) vortragene Grabrede ist ein reines Enkomion.“ Wie ein solcher Epitaphios Logos bzw. ein solches Enkomion rhetorisch aufzubauen ist, wird von Menander etwas weiter unten, immer noch unter der Überschrift „Über die Grabrede“, genau beschrieben¹⁴⁶: „Du sollst im Enkomion preisen unter Verwendung aller zum Enkomion gehörigen Themen: des Geschlechts, der Geburt, der Natur, der Erziehung, der Bildung, der Umgangsformen. Die Natur aber sollst du in zwei Abschnitte einteilen, in einen über die Schönheit des Leibes, den du zuerst bringst, und in einen über die Vollkommenheit der Seele. Du sollst dies durch die drei folgenden Abschnitte bekräftigen, ich meine durch die Erziehung und die Bildung und die Umgangsformen. Wenn du nun sein Enkomion durch einen jeden dieser Abschnitte ausarbeitest, sollst du in Bezug auf die Erziehung sagen,

144 Vgl. dazu Aigrain, Hagiographie 123; Holl, Form 249–269.

145 Menander Rhetor 419,1f.: ὁ μετὰ χρόνον πολλὸν λεγόμενος ἐπιτάφιος καθαρὸν ἐστὶ ἐγκώμιον.

146 Menander Rhetor 420,10-26: ἐγκωμιάσεις δὲ ἀπὸ πάντων τῶν τόπων τῶν ἐγκωμιαστικῶν, γένους, γενέσεως, φύσεως, ἀνατροφῆς, παιδείας, ἐπιτηδεύματων, τεμείς δὲ τὴν φύσιν δίχα, εἰς τε τὸ τοῦ σώματος κάλλος, ὅπερ πρῶτον ἔρεις, εἰς τε τὴν τῆς ψυχῆς εὐφυΐαν. πιστώσῃ δὲ τοῦτο διὰ τριῶν κεφαλαίων τῶν ἐξῆς, λέγω δὲ διὰ τῆς ἀνατροφῆς καὶ τῆς παιδείας καὶ τῶν ἐπιτηδεύματων. ἐργαζόμενος γὰρ αὐτοῦ τὸ ἐγκώμιον διὰ τούτων ἐκάστου ἔρεις μὲν τὴν ἀνατροφὴν, ὅτι ἐνέφηγε διὰ τούτων τῆς ψυχῆς τὴν εὐφυΐαν εὐθὺς τρεφόμενος καὶ ὀξύτητα – δευτέραν τιθεὶς ταύτην, <πρώτην> δὲ τὴν εὐφυΐαν – ἔρεις δὲ τὴν παιδείαν, ὅτι ἐδείκνυε καὶ ἐπὶ τούτῳ προσχεῖν τῶν ἡλικίων. διὰ δὲ τῶν ἐπιτηδεύματων πιστώσῃ τὸ κεφάλαιον οὕτως, ὅτι δίκαιον παρείχεν ἑαυτὸν, φιλόφθωρον, ὁμιλητικόν, ἡμερον. τὸ δὲ μέγιστον κεφάλαιον τῶν ἐγκωμιαστικῶν εἰσὶν αἱ πράξεις, ἄστινας θήσεις μετὰ τὰ ἐπιτηδεύματα.

daß er darin Vollkommenheit der Seele zeigte, sobald er heranwuchs, und Erhabenheit – diese stellst du an die zweite Stelle, an die erste aber die Vollkommenheit. Im Hinblick auf die Bildung sollst du sagen, daß er auch darin seine Altersgefährten übertraf. Durch die Umgangsformen mache den Abschnitt folgendermaßen glaubhaft, indem du sagst, daß er sich als gerecht erwies, als menschenfreundlich, als umgänglich und milde. Der größte Abschnitt aber des Enkomions sind die Taten, die du nach den Umgangsformen bringst.“

Dies ist eine bündige Zusammenfassung der Vorschriften für den rhetorischen Aufbau eines Enkomions, die Menander an anderer Stelle, nämlich in seinen Ausführungen zum Basilikos Logos, noch um die Bestandteile des Prooimion und des Epilogos ergänzt und dort auch wesentlich ausführlicher darlegt¹⁴⁷. Aus all dem ergibt sich eine rhetorische Norm für den Aufbau eines Enkomions, die sich folgendermaßen zusammenfassen läßt:

Aufbau eines Enkomions (nach Menander Rhetor):

1. Proöm
2. Heimat, Elternhaus, Geburt (Patris, Genos, Genesis)
3. Natur (Physis)
4. Erziehung (Anatrophe)
5. Umgangsformen (Epitedeumata)
6. Taten (Praxeis), enthält auch Tugenden
7. Epilog

Nach der Untersuchung einer großen Zahl von Viten kann nicht der geringste Zweifel daran bestehen, daß der rhetorische Aufbau einer byzantinischen Heiligenvita genau diesen rhetorischen Normen der Komposition eines Enkomions folgt. Freilich lassen sich in Einzelfällen Abweichungen feststellen, jedoch bleiben diese die Ausnahme. In der Regel werden diese rhetorischen Normen beachtet und der Aufbau der Heiligenviten an ihnen orientiert¹⁴⁸.

Ein Beispiel mag dies abschließend illustrieren: Die ältere Vita des Metropolitens Euthymios von Sardeis (BHG 2145; *751/54, † 831), die von der Hand des Patriarchen Methodios I. stammen soll¹⁴⁹, hält sich nicht an die antike Vorschrift, daß die Narratio des Enkomions mit der Erwähnung der Herkunft, des Geschlechts und der Geburt des Besungenen zu beginnen habe, sondern setzt

147 Menander Rhetor 368,8 – 377,30.

148 Dies wird etwa auch durch das Inhaltsverzeichnis der Materialsammlung widergespiegelt, deren Aufbau ja gewissermaßen eine Abstraktion des üblichen Aufbaus der Heiligenviten darstellt.

149 Zu dieser Problematik und dem Verhältnis dieser Vita zu BHG 2146 vgl. PMBZ, Prolegomena 61f.

ziemlich unvermittelt mit dem zweiten Konzil von Nikaia 787 ein, einem Zeitpunkt, an dem der Heilige bereits zwischen 33 und 36 Jahre alt war. Der Verfasser dieser Vita fühlte sich bemüßigt, auf diesen Umstand schon im Proöm hinzuweisen. Dort finden sich dann wortreiche Erklärungen, die die Auslassung dieser Angaben rechtfertigen sollen: Zum einen seien ihm diese Dinge nicht bekannt, zum anderen steuerten sie nicht notwendigerweise zur Erbauung der Seele bei. Er beginnt dann mit dem Konzil von 787 (welches das Verbot der Ikonenverehrung aufhob). Dies scheint auf den ersten Blick eine originelle Lösung¹⁵⁰, die den Verfasser der Pflicht enthob, die Eröffnung des Enkomions mit inhaltsleerer Topik zu füllen, und es ihm erlaubte, sogleich zu seinem eigentlichen Gegenstand, nämlich der Darstellung des Euthymios als eines der Vorkämpfer für die Ikonenverehrung, zu kommen. Allerdings empfand der Verfasser selbst anscheinend die Abweichung von der rhetorischen Norm in diesem Falle doch als so gravierend, daß er es für notwendig erachtete, im vorab darauf hinzuweisen und sein Verfahren zu rechtfertigen.

Das Problem wird noch deutlicher, wenn man die spätere Vita des Euthymios (BHG 2146) betrachtet. Der Verfasser dieser Vita, der Mönch Metrophanes, benutzte nämlich offenbar die ältere Version der Vita als Vorlage. Gestützt auf diese Quelle, konnte folglich auch er keine Angaben zu Geschlecht, Geburt und Herkunft des Euthymios machen. Auch er empfand dies wohl als mangelhaft und spürte das Bedürfnis, sich dafür an passender Stelle zu rechtfertigen. Er tut dies jedoch nicht im Proöm, sondern beginnt sein Enkomion mit Topik: Die Heimat des Euthymios sei das himmlische Jerusalem, seine Mutter die Tetraktys („Vierzahl“) der göttlichen Tugenden (πατρὶς μέντοι αὐτῷ ἢ ἄνω Ἱερουσαλήμ· μήτηρ δὲ ἢ τῶν θείων ἀρετῶν τετρακτύς). Im Anschluß aber bricht die Entschuldigung für sein Abweichen von der antiken Norm aus ihm heraus: „Wenn nun aber die Zusammenstellung nicht nach der heidnischen¹⁵¹ Gewohnheit (= Norm) der Enkomia geraten mag, indem sie zeigt, wie und von wem er aufgezogen wurde oder in welcher Stadt er am Anfang wohnte, so soll niemand darüber im Herzen betrübt sein“ (εἰ δὲ μὴ κατὰ τὴν ἕξω συνήθειαν τῶν ἐγκωμίων ἢ σύστασις γένηται ἐμφαίνουσα πῶς καὶ παρὰ τίνων ἔφυ, ἢ τίνα τὸ κατ' ἀρχᾶς ὤκησε πόλιν, ἀλείτω μηδεὶς καρδίαν).

150 Im Zuge des Strebens nach *variatio* waren ja die Aufhebung und Brechung, also das Spiel mit den Normen der Antike, durchaus zulässig.

151 Gemeint sind die antiken Vorschriften der Rhetorik; τὰ ἕξω bezeichnet, im Gegensatz zu τὰ ἡμῶν (γράμματα), in den byzantinischen Texten stets die nichtchristliche, heidnisch-antike Literatur.

§ 4. Zur Typologie

In der Forschungsliteratur findet sich des öfteren die Einteilung der Heiligenleben in „literarische“ oder (nach Ehrhard) „rhetorische“ Viten und „monastische“ oder (nach Ehrhard) „volkstümliche“¹⁵² Viten. Ehrhard teilte die Viten in drei Gruppen ein¹⁵³: „die rhetorischen, volkstümlichen und liturgischen.“ Als „liturgische Viten“ bezeichnete er die Kurzviten in den Synaxaren und Menologien, die uns hier nicht interessieren müssen. Zu den „rhetorischen Viten“ bemerkte Ehrhard: „Die rhetorischen tragen den Charakter der Kunstlitteratur an sich; sie sind von rhetorisch und stilistisch geschulten Autoren verfaßt und richten sich an das gebildete Publikum der höheren Stände.“ Als Muster führte er dann die überarbeiteten Viten des Symeon Metaphrastes an. Zu den „volkstümlichen Viten“ vermerkte er: „Die volkstümlichen Heiligenleben waren für die weiten Volkskreise bestimmt; sie sind einfach und schlicht geschrieben und gefallen sich besonders in der Erzählung von Wundergeschichten, die zu jeder Zeit vom Volke mit Vorliebe gelesen wurden. In der Regel stammen sie jedoch nicht aus den Volkskreisen selbst; sie wurden auch von Gebildeten geschrieben, die aber einen offenen Sinn für die Bedürfnisse des Volkes hatten.“ Treffende Beispiele dafür waren für Ehrhard die Viten aus der Feder des Leontios von Neapolis. Ehrhards Einteilung in „rhetorische“ und „volkstümliche“ Viten ist also anscheinend eine Einteilung nach dem unterstellten Zielpublikum der Viten. Die Bezeichnung der Gruppen ist allerdings auch bei Ehrhard nicht ganz stimmig, da sowohl „rhetorische“ als auch „volkstümliche“ Viten, die ja in erster Linie durch den Stil unterschieden werden, insofern „liturgische“ Viten sein konnten, als auch sie einer liturgisch-katechetischen Verwendung dienten¹⁵⁴.

Ihor Ševčenko war in einer Untersuchung zu den Stilebenen der byzantinischen Prosaliteratur dafür eingetreten, die klassische rhetorische Einteilung in drei Stilebenen, nämlich „high“, „middle“ und „low“, auch für die byzantinische hagiographische Literatur zu übernehmen und folglich drei Klassen von Viten anzunehmen¹⁵⁵. Auch für Ševčenko waren die überarbeiteten Viten des Symeon Metaphrastes Vertreter des hohen Stils, die größtenteils aus dem mittleren Stil in den hohen umgearbeitet worden seien¹⁵⁶. Ševčenko stieß in seiner Untersuchung aber offenbar bereits an die Grenzen seiner Einteilung, da er es für not-

152 Vgl. dazu I. Ševčenko, *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*, Toronto 1995, 16f.: gegen die Bezeichnung der Hagiographie als „populäre“ Literatur.

153 Ehrhard, *Hagiographie* 181.

154 Vgl. dazu oben S. 372–377.

155 I. Ševčenko, *Levels of Style in Byzantine Prose*, in: *JÖB* 31/1 (1981) 289–312, hier bes. 291f.

156 Vgl. Ševčenko a. a. O. 300–303.

wendig erachtete, zusätzlich zu den drei genannten Stilebenen die Unterkategorien „lower middle style“ und „super-high style“ einzuführen¹⁵⁷.

Unlängst hat Christian Høgel die stilistischen Überlegungen Ševčenkos hinsichtlich der Hagiographie relativiert, indem er zu Recht feststellte, daß die byzantinischen Autoren und Auditorien wohl kaum mehr als zwei Stilebenen wahrgenommen haben werden¹⁵⁸. Høgel sprach sich, in Anlehnung an Ehrhard, wiederum für zwei Stilebenen aus, nämlich den „simple style“ und den „high style“. Allerdings finden sich auch bei Høgel bereits gelegentliche Zweifel an der Richtigkeit dieser Einteilung¹⁵⁹.

Alle diese Einteilungen sind nämlich grundsätzlich problematisch! Zum Teil schon deshalb, weil die Begriffe nicht genau geklärt sind: Was ist „literarisch“, was ist „monastisch“? Was sind die Kriterien der Unterscheidung? Vitenheld, Stil, Verfasser, Milieu der Abfassung, vermeintlicher Zweck oder vermeintliches Publikum, Historizität? Beispielsweise finden sich sowohl unter den sogenannten literarischen wie auch unter den sogenannten monastischen Viten solche, deren Vitenheld nachweislich historisch ist, und solche, deren Vitenheld sonst nicht historisch belegt ist. Eine Einteilung der Viten nach dem Kriterium der Historizität der Vitenhelden muß dann folgerichtig die Unterscheidung in literarische und monastische Viten ignorieren¹⁶⁰.

Es kann nicht bestritten werden, daß manche Viten rhetorisch anspruchsvoll und andere eher schlicht gehalten sind¹⁶¹. Es kann auch nicht bestritten werden, daß manche Viten nicht in einem monastischen Umfeld entstanden, andere aber durchaus. Jedoch liegen diesen Unterscheidungen bereits verschiedene Einteilungskriterien zugrunde, so daß „rhetorisch/literarisch“ nicht a priori einen Gegensatz bildet zu „monastisch/volkstümlich“. Die Bezeichnung der beiden Klassen verdeutlicht lediglich folgende Sachverhalte: Innerhalb des gesamten Bestands ist 1. unter dem Aspekt des Stils eine Anzahl von Heiligenviten rhetorisch bzw. literarisch anspruchsvoller gestaltet als der Durchschnitt, und ist 2. unter dem Aspekt des Entstehungsumfelds und des vermeintlichen Zielpublikums eine Anzahl von Heiligenviten in einem monastischen Milieu entstanden; diese Viten sind oft in einem schlichteren Stil und anscheinend für ein einfacheres Publikum (Mönche) geschrieben. Diese beiden Sachverhalte stehen nicht

157 Vgl. Ševčenko a. a. O. 291: „lower middle style“, 302: „super-high style“.

158 Vgl. Høgel, Symeon 23: „Byzantine authors and audiences hardly perceived more than two levels“.

159 Vgl. Høgel, Symeon 27: „we are left with hundreds of mostly anonymous martyria, lives, miracle stories etc. in simple style, by far outnumbering the group of high-style writings“ u. ö.

160 Cf. PMBZ, Prolegomena, 52–146, wo Kapitel 1: „Heilige aus dem politischen Leben“, 56–81, sowohl sogenannte literarische als auch sogenannte monastische Viten vereint.

161 Vgl. Rapp, Hagiographers 39–42.

notwendigerweise in einem Gegensatz! Auch eine rhetorisch anspruchsvolle Vita kann in einem Kloster und für Mönche geschrieben worden sein, auch eine Vita in einfacherer Umgangssprache kann außerhalb eines Klosters entstanden sein¹⁶².

Es mag aus praktischen Gründen hilfreich oder sogar notwendig sein, darauf hinzuweisen, daß die Viten sich in Hinsicht auf ihren Stil stark unterscheiden, daß manche Viten aus einem monastischen Umfeld stammen, andere dagegen nicht. Elemente der Rhetorik („rhetorische Viten“) finden sich in unterschiedlichem Ausmaß in beinahe allen Viten, und Literatur („literarische Viten“) sind sie ohnehin. Nach dem Hinweis auf diese Unterschiede kann jedoch vor allen Dingen die übergroße Vielfalt der Heiligenviten kaum genug betont werden¹⁶³. Diese Vielfalt führt dazu, daß der Übergang von einer bestimmten typischen Gruppe von Viten zu einer anderen bzw. von einer Stilebene zur anderen völlig fließend verläuft. Aus diesem Grunde läßt sich eine methodisch saubere Einteilung in zwei oder mehrere Gruppen von Heiligenleben nicht durchführen.

162 Man beachte jedoch die oben getätigte Feststellung, daß die überwiegende Zahl der byzantinischen Heiligenviten für einen liturgisch-katechetischen Gebrauch bestimmt war und in einem monastisch-klerikalen Umfeld entstand, s. oben S. 372–377. – Zu einer ähnlich unhaltbaren Unterscheidung in einer anderen Gattung der byzantinischen Literatur, nämlich der zwischen „Historiographie“ und „Chronistik“ auf dem Gebiet der Geschichtsschreibung, vgl. H.-G. Beck, Zur byzantinischen „Mönchschronik“, in: *Speculum Historiale*, Freiburg 1965, 188–197 (= ders., *Ideen und Realitäten in Byzanz. Gesammelte Aufsätze*, London 1972 [Variorum Reprints], Nr. XVI).

163 S. dazu noch unten S. 408–410.

Kapitel 3: Entwicklungen der mittelbyzantinischen Hagiographie

§ 1. Einheit und Vielfalt

Betrachtet man das weite Feld der byzantinischen hagiographischen Literatur des untersuchten Zeitraums bei einem nur flüchtigen Überblick, so ergibt sich zunächst der deutliche Eindruck einer großen Einheitlichkeit oder Einförmigkeit, ja Stereotypie. Die Ähnlichkeiten zwischen den einzelnen Vertretern dieser Literatur – ihre Gliederung und ihr Aufbau nach den rhetorischen Vorschriften des Enkomions, die verwendeten Topoi und der daraus resultierende „topische Stil“, die katechetischen Einschübe, die literarischen Zitate und Anspielungen (klassische Autoren sowie Bibel, vor allem die Evangelien, aber auch längere Passagen aus historischen Werken) und auch der Sprachgebrauch (mittelbyzantinische Koine) – überwiegen so eindeutig und stark, daß bisweilen die einzelnen Viten verwechselbar und die Namen ihrer Protagonisten austauschbar erscheinen. Man gewinnt den Eindruck, daß ein vorgeprägtes Muster mit nur geringfügigen Variationen immer wieder ausgefüllt wurde.

Betrachtet man die Viten genauer, fällt hingegen ins Auge, daß keine Vita einer anderen völlig gleicht und etwa nur der Name des Protagonisten ein anderer ist. Selbst in denjenigen Fällen, in denen eine jüngere Vita eines Heiligen nachweislich von der älteren Vita eines anderen Heiligen abhängt, also von dieser über weite Strecken abgeschrieben wurde¹, sind die durch Überarbeitung und Variation entstandenen Unterschiede zwischen der jüngeren und der älteren Vita so groß, daß jeweils von einer eigenen Vita gesprochen werden kann. Mithin besitzt also jede einzelne Vita ihren eigenen, individuellen Charakter.

Ferner bemerkt man, daß es zu dem relativ feststehenden und vorgegebenen Schema einer Heiligenvita – dessen Beschreibung ja im Rahmen dieser Arbeit versucht wurde – eine große Zahl von verschiedenartigen Abweichungen gibt. Im Rahmen dieser Literatur finden sich jede Menge Besonderheiten, Ausnahmen von der Regel, Eigentümlichkeiten und spezielle Varianten. Man könnte

1 Als ein Beispiel dafür kann etwa die Vita des Michael Synkellos (BHG 1296) gelten, die unter anderem die Vita des Stephanos des Jüngeren (BHG 1666) zur Vorlage hatte, vgl. auch PMBZ, Prolegomena 92f.; jetzt Sode, Viten 145–258.

zu der Meinung gelangen, daß es innerhalb der hagiographischen Literatur fast nichts gibt, was es nicht gibt.

Betrachten wir zunächst einige dieser Besonderheiten und Abweichungen: Was die Protagonisten der Viten betrifft, so ist unstrittig, daß heilige Asketen, Äbte und Bischöfe die gängige Norm sind. Dementsprechend finden sich, wengleich in geringerer Zahl, auch heilige Asketinnen und Äbtissinnen. Abweichend von dieser Norm lassen sich aber auch heilige Narren², heilige Kaiserinnen³ und heilige Laien⁴ ausmachen. In den meisten Fällen erreichte der Protagonist einer Heiligenvita ein relativ hohes Lebensalter⁵. Wenn dies einmal nicht der Fall war, wurde es häufig dadurch kaschiert, daß möglichst alle Anhaltspunkte zum Lebensalter des Heiligen vermieden wurden⁶. Üblicherweise war der Heilige eine historische Persönlichkeit. Das heißt, er hat tatsächlich gelebt und ist gestorben wie jeder andere Mensch auch. Es existierte ein Grab, an dem er verehrt wurde. Es gibt aber auch Fälle, wo verschiedene Indizien – etwa eine verworrene, völlig unstimmgige Chronologie der Vita – darauf hindeuten, daß Zweifel an der Historizität der Persönlichkeit des Heiligen angebracht sind⁷. Beispiele solcher zweifelhaften Heiligen präsentieren etwa die Viten des Barbaros, Konstantins des Juden und des Theodoros von Edessa⁸ und andere mehr.

Auch die Zahl der Protagonisten einer Heiligenvita ist Variationen unterworfen. In der Regel dient eine Heiligenvita der Kultbegründung bzw. -pflege nur

2 Vgl. hierzu bes. Ludwig, Sonderformen passim.

3 Vgl. etwa Vita Irenae imp. (BHG 2205) und Vita Theodoraep imp. (BHG 1731). Zur Vita des ersten christlichen Kaisers und seiner Mutter vgl. F. Winkelmann, Ein Ordnungsversuch der griechischen hagiographischen Konstantiniden und ihrer Überlieferung, in: *Studia Byzantina II*, hrsg. von J. Irmscher und P. Nagel, Berlin 1973 (BBA 44), 267–284; ders., Die älteste erhaltene griechische hagiographische Vita Konstantins und Helenas (BHG Nr. 365z, 366, 366a), in: *Texte und Textkritik*, hrsg. von J. Dummer, Berlin 1987 (TU 133), 623–638 (= ders., *Studien zu Konstantin dem Großen und zur byzantinischen Kirchengeschichte*, hrsg. von W. Brandes und J. F. Haldon, Birmingham 1993, Nrr. XII und XIII).

4 Vgl. Vita Mariae iun. (BHG 1164).

5 Dies allein war ja bereits ein Zeichen von Heiligkeit. Die meisten Heiligen, deren Alter angegeben wird oder sich errechnen läßt, starben im Alter zwischen 65 und 90 Jahren.

6 Vgl. etwa Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711); dazu PMBZ: # 2486.

7 Vgl. dazu auch PMBZ, Prolegomena 52–146.

8 Vgl. Vita Barbari (BHG 220); Vita Constantini Iudaei (BHG 370); Vita Theodori Edess. (BHG 1744); dazu PMBZ, Prolegomena 120, 123, 128f. Die nur in einer Hs. überlieferte Vita Constantini Iudaei (BHG 370) gehört vermutlich eher in den Kontext der antijüdischen Polemik, wurde aber in diesem Zusammenhang von den jüngsten einschlägigen Arbeiten nicht berücksichtigt: P. Speck, Byzantinische Feindseligkeit gegen die Juden im frühen siebten Jahrhundert, Bonn 1997 (VARIA VI, ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 15); A. Külzer, *Disputationes graecae contra Iudaeos*. Untersuchungen zur byzantinischen antijüdischen Dialogliteratur und ihrem Judenbild, Stuttgart – Leipzig 1999 (Byzantinisches Archiv 18).

eines Heiligen. Dieses Prinzip wurde jedoch häufig nicht beachtet. Oben wurde in einem anderen Zusammenhang bereits darauf hingewiesen, daß in etlichen Fällen in der Vita des titelgebenden Heiligen die Vita eines zweiten oder gar dritten Protagonisten im Keim angelegt ist⁹. Auch die Komposition der Heiligenviten läßt einzelne Besonderheiten erkennen, beispielsweise im Hinblick auf die Plazierung der Wunder. Gewöhnlich finden sich diese mehr oder weniger en bloc gegen oder am Ende der Narratio. In manchen Viten wird von diesem Schema abgewichen, die Wunder finden sich dann weiter vorn oder an verschiedenen Stellen über die Narratio verteilt. In der Vita Konstantins des Juden steht das Wunderbare so sehr im Vordergrund, daß beinahe jede Aktion des Heiligen als ein Wunder dargestellt oder mit einem Wunder verbunden wird¹⁰. Schließlich braucht die Tatsache, daß einzelne Viten auch in Hinsicht auf ihren Textumfang und ihre sprachliche Stilebene stark vom Regelfall abweichen, hier nicht weiter illustriert zu werden.

In Anbetracht dieser und zahlreicher anderer Besonderheiten und Abweichungen muß man der vormetaphrastischen byzantinischen hagiographischen Literatur nun einerseits eine große Vielfalt attestieren, die sich aber andererseits im Rahmen einer übergeordneten Einheitlichkeit bewegt. Das grundlegende Muster einer Heiligenvita mußte gewahrt bleiben, aber innerhalb dieses vorgegebenen Rahmens wurde im Streben nach individueller Gestaltung der vorhandene Spielraum ausgenutzt. Einheit und Vielfalt sind folglich innerhalb der hagiographischen Literatur zwei Seiten ein und derselben Medaille.

§ 2. Kontinuität und Wandel

Betrachtet man nun die soeben konstatierte Einheit und Vielfalt der hagiographischen Literatur in ihrer chronologischen Entwicklung im untersuchten Zeitraum, modifiziert dies die Fragestellung in Richtung des Begriffspaars Kontinuität und Wandel dieser Literatur¹¹. Folglich überwiegt auch hier zunächst der Eindruck der Kontinuität, und erst bei näherem Hinsehen zeigen sich Anhaltspunkte für

9 S. dazu oben S. 385–394, und die dort angeführten Beispiele.

10 Vgl. Vita Constantini Iudaei (BHG 370).

11 Auf der Grundlage der breiten und gründlichen Vorarbeiten Albert Ehrhards hat unlängst Christian Høgel eine ausgezeichnete Studie zum Menologium des Symeon Metaphrastes vorgelegt, in der er auch eine konzise Darstellung der Entwicklung der byzantinischen hagiographischen Literatur unter besonderer Berücksichtigung der hagiographischen Sammlungen von ihren Anfängen bis zur Entstehung des metaphrastischen Menologiums liefert, vgl. Høgel, Symeon 20–60. Für den in dieser Arbeit untersuchten Zeitabschnitt (7. – 10. Jh.) ist der Darstellung Høgels kaum etwas hinzuzufügen, vgl. Høgel, Symeon 36–56.

einen langsamen, aber doch recht kontinuierlichen Wandel. Nachdem die hagiographische Form sich bis zum 4. Jh. herausgebildet hatte, bewahrte sie über Jahrhunderte hinweg eine große Stabilität. Diese hagiographische Form wird gleichermaßen repräsentiert durch die Vita des Antonios (BHG 140) aus dem 4. Jh., die Vita des Styliten Alypios (BHG 65) aus dem 7. Jh., die Vita des Andreas von Kreta (BHG 113) aus dem 8. Jh., die Vita des Theodoros Studites (BHG 1754) aus dem 9. Jh. und die Vita des Elias Spelaiotes (BHG 581) aus dem 10. Jh. Zwischen diesen Stücken lassen sich weder formal (was den Aufbau der Vita angeht¹²), noch inhaltlich (was die allgemeine Vorstellung vom Leben eines Heiligen angeht), noch sprachlich (Gemeinsprache/Koine) größere Unterschiede ausmachen. Wenn sich in diesen Texten nicht konkrete Zeitbezüge finden ließen, wäre es kaum möglich, diese Viten allein aufgrund formaler, inhaltlicher oder sprachlich-stilistischer¹³ Kriterien zu datieren und einem bestimmten Saeculum zwischen dem 4. und dem 10. Jh. zuzuordnen. Man kann also festhalten, daß eine bestimmte, in Hinsicht auf Form, Inhalt und Sprache standardisierte Gestalt der byzantinischen Heiligenvita – die bereits in der Vita Antonii (BHG 140) vorgegebene Standardform – über die Jahrhunderte hinweg, bis in das 10. Jh. hinein und noch darüber hinaus, weitgehend unverändert bewahrt und immer wieder reproduziert wurde.

Deutlich zu spüren, aber nur sehr schwer genau herauszuarbeiten und zu beschreiben ist jedoch auch ein Wandel und eine Entwicklung innerhalb der vormetaphrastischen hagiographischen Literatur im betrachteten Zeitraum, nämlich eine Zunahme der Abweichungen von der Standardform. Ein großes Hindernis für die methodisch saubere Erkenntnis stellt dabei jedoch die Situation der handschriftlichen Überlieferung dar: Unabhängig vom Entstehungsdatum der jeweiligen Viten, stammen die frühen Hss., in denen die Viten des betrachteten Zeitraums tradiert werden, aus dem 10. oder 11. Jh., nur wenige Hss. reichen in das 9., noch weniger in das 8. Jh. zurück¹⁴. Es läßt sich daher nicht mit Sicherheit sagen, welches Material möglicherweise bereits zuvor durch die Überlieferung ausgeschieden wurde. Redaktionen hagiographischer Sammlungen sind ja auch vor der Redaktion des Symeon Metaphrastes anzunehmen¹⁵. Heute entsteht der Eindruck, die hagiographische Produktion sei im 7. und 8. Jh. geringer gewesen als im 9., 10. und 11. Jh.¹⁶ Ob dies tatsächlich so war oder lediglich

12 Wenn man einmal davon absieht, daß die Vita Antonii (BHG 140) in ihrer ursprünglichsten Gestalt (wohl nach dem Vorbild der Paulusbriefe) sich als Brief (ἐπιστολή) ausgab. Man beachte aber die rasche Korrektur des Titels zu βίος καὶ πολιτεία in den späteren Abschriften, Vita Antonii (BHG 140) cap. 1, p. 124 (Bartelink).

13 Vorbehaltlich genauerer lexikalischer und grammatikalisch-syntaktischer Untersuchungen dieser Viten, die bisher nicht durchgeführt wurden.

14 Vgl. Høgel, Symeon 38–45.

das Ergebnis einer überlieferungsgeschichtlichen Selektion darstellt, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit entscheiden¹⁷. Überdies sind auch aus früheren Zeiten allerlei kuriose und sonderbare Specimina hagiographischer Literatur – eben Abweichungen von der konstatierten Standardform – erhalten.

Ungeachtet der genannten Einschränkungen entsteht dennoch angesichts des überlieferten Materials der Eindruck, daß innerhalb des betrachteten Zeitraums die Abweichungen von der Standardform sowohl in bezug auf Quantität als auch auf Qualität zunehmen. Diese Abweichungen betreffen beide Seiten der hagiographischen Literatur: Inhalt und Form!

Auf der inhaltlichen Seite tauchen etwa neuartige Protagonisten auf. Angeliki E. Laiou hat bereits auf die Häufung von Viten verheirateter weiblicher Heiliger¹⁸ im 10. Jh. hingewiesen¹⁹. Auch Konstantin der Jude aus dem späten 9., frühen 10. Jh. ist eine solche Besonderheit²⁰. Gleichzeitig häufen sich im 9. bis 10. Jh. die Fälle²¹, in denen innerhalb einer Rahmenvita die kürzeren Viten anderer Protagonisten überliefert werden²². Allgemein sind längere Einschübe bzw. Exkurse in der späteren Zeit häufiger zu finden. Auch wenn in der Vita Konstantins des Juden beinahe jedes einzelne erzählende Kapitel als ein Wunder dargestellt ist, ist dies eine gewisse inhaltliche Neuerung. Überhaupt scheinen Wunder nicht mehr an ihren traditionellen Platz gegen Ende der Narratio gebunden, sondern werden nunmehr an beliebigen Stellen der Narratio berich-

15 Vgl. Høgel, Symeon 35. 56–59; Rapp, Hagiographers 33–39. Vgl. bes. Kanon 63 des Trullanums, der die Verlesung „falscher“ (wohl: häretischer) Martyrologia (τὰ ψευδῶς συμπλασθέντα μαρτυρολόγια) verbietet und deren Vernichtung anordnet, P.-P. Joannou, Discipline générale antique (IIe–IXe s.), I/1: Les canons des conciles oecuméniques (II^e–IX^e s.), Grottaferrata 1962, 200; jetzt The Canons of the Council in Trullo, ed. by G. Nedungatt – M. Featherstone, Rom 1995 (Kanonika 6), 144.

16 Vgl. A. Kazhdan – A.-M. Talbot, in: ODB 2, 897–899, bes. 898.

17 In der Tat ist vor dem historischen Hintergrund der theologischen Streitigkeiten im 7. und 8. Jh. (monenergetisch-monotheletischer Streit, vgl. dazu Winkelmann, Streit passim, und Streit um die Frage der Ikonenverehrung, vgl. dazu L. Brubaker – J. Haldon, Byzantium in the Iconoclast Era [ca. 680 – 850], Birmingham 2001 [Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 7]) die Entstehung und das spätere Ausscheiden häretischer Viten (also monenergetisch-monotheletischer und ikonoklastischer Viten) sehr wahrscheinlich.

18 Vita Theophanus (BHG 1794); Vita Thomaïdis Lesbiae (BHG 2454); Vita Mariae iun. (BHG 1164).

19 Vgl. A. E. Laiou, in: Holy Women 249.

20 Vita Constantini Iudaei (BHG 370).

21 Vita Nicolai Studitae (BHG 1365): 1. Hälfte 10. Jh.; Vita Petri Atroënsis (BHG 2364): Mitte bis 2. Hälfte 9. Jh.; Vita Theodori Edess. (BHG 1744): 10. Jh.; Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180): 2. Hälfte 9. Jh., vor 916; Vita Antonii iun. (BHG 142): 2. Hälfte 9. Jh.; Vita Theod. Cyth. (BHG 2430): spätes 10. Jh., nach 963; Vita Mariae iun. (BHG 1164): 10./11. Jh.

22 S. dazu bereits oben S. 385–394: „vita patris in vita filii“ und „vita filii in vita patris“.

tet. Ferner werden Wunder nicht mehr nur in einer Auswahl („Weniges von Vielem“) geboten, sondern auch in großer, ja in übermäßiger Zahl in die Vita aufgenommen²³.

Auch auf der formalen Seite ist eine zunehmende Abweichung von der Standardform festzustellen. Das starre traditionelle Schema wird nun öfter und stärker durchbrochen. Die bereits genannten Einschübe bzw. Exkurse sowie die Zunahme der Wunder und ihre Ausbreitung innerhalb der Narratio betreffen natürlich auch die formale Seite. Die rhetorischen Vorschriften für den Aufbau eines Enkomions werden anscheinend nicht mehr so genau beachtet oder auch bewusst verletzt. Sprachlich gesehen, bemächtigt sich die hagiographische Literatur vom 9. Jh. an eines neuen Stils, sie verwendet nun nicht mehr ausschließlich die byzantinische Gemeinsprache (Koine), sondern auch die attizistischen Hochsprache²⁴.

Dieser skizzenhafte Umriss der Veränderungen und Entwicklungen gibt lediglich einen groben Eindruck wieder, der sich aus der Lektüre zahlreicher Heiligenviten aus den unterschiedlichen Saecula des betrachteten Zeitraums ergibt. Eine detailliertere Analyse im Rahmen einer speziellen Untersuchung dieser Thematik könnte sicherlich Genaueres zutage fördern. Dennoch kann man festhalten, daß sich neben der konstatierten Kontinuität auch ein Wandel innerhalb der vormetaphrastischen hagiographischen Literatur greifen läßt. Dieser Wandel betrifft verschiedene, inhaltliche und formale, im Grunde sämtliche Aspekte dieser Literatur.

§ 3. Inflation und Kanonisation

Im Verlaufe der Entwicklung der hagiographischen Literatur entstand eine immer größere Zahl an Heiligenviten und überschritten die Hagiographen in ihrem Streben nach Variation und Individualität der Vita in dem hier betrachteten Zeitraum²⁵ allmählich immer mehr die ursprünglichen Grenzen des literarischen Genres. Es entstanden immer neue und andersartige Abweichungen von der ursprünglich liturgischen und damit gewissermaßen kanonischen Standardform²⁶.

23 Vgl. Vita Constantini Iudaei (BHG 370); Vita Lazari Galesiotae (BHG 979).

24 Diese Entwicklung scheint im 9. Jh. mit Ignatios Diakonos einzusetzen: Vita Georg. Amastr. (BHG 668); Vita Tarasii (BHG 1698); Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335); Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711); weiterhin Vita Theoph. conf. (BHG 1787z); Vita Athanas. Athon. (BHG 187) u. a.

25 Es entzieht sich aufgrund der handschriftlichen Überlieferungssituation heute der genauen Überprüfung, ob derartige Abweichungen in einem ähnlichen Ausmaß bereits früher aufgetreten, jedoch durch die Überlieferung bereinigt worden waren.

Diese bisweilen einigermaßen skurrilen Stücke könnte man auch als eine Art Wildwuchs der hagiographischen Literatur bezeichnen.

Gegen Ende des betrachteten Zeitraums – im 9., stärker noch im 10., aber auch noch im 11. Jh. bis zur endgültigen Verbreitung des Menologions des Symeon Metaphrastes – wurde die Kritik an der inflationären Entwicklung dieser Literatur immer lauter. Kritisiert wurde sowohl das Übermaß der Wunder und Prophezeiungen als auch die Tatsache, daß durch die Viten Menschen zu Heiligen stilisiert wurden, deren Lebenswandel den Zeitgenossen ganz normal und menschlich, jedenfalls nicht ausreichend heiligmäßig erschienen war:

An mehreren Stellen der Vita der Maria der Jüngerer von Bizye (BHG 1164) aus dem 10. Jahrhundert ist davon die Rede, daß es zahlreiche Leute gab, die an der Heiligkeit der Maria zweifelten. An einer Stelle heißt es etwa²⁷:

„Dann sagten einige Mönche, die mehr dem Neid als dem Eifer erlegen waren, über die (sc. durch Maria) bewirkten Wunder: 'Es ist nicht möglich, daß jemand, der ein weltliches Leben führt, Fleisch verzehrt und sich den ehelichen Freuden hingibt, die Gabe der Wundertätigkeit von Gott erhält, während Mönche, die sich aller Freuden enthalten, ein hartes Leben führen und in jeder Hinsicht Entbehrungen auf sich nehmen, noch dazu Tag und Nacht Hymnen singen, einer solchen Gabe nicht gewürdigt werden.'“

Erscheint die Ablehnung der Heiligkeit der Maria – die geheiratet und vier Kinder geboren hatte und bereits in jungen Jahren (im Alter von ca. 27 Jahren) verstorben war – vielleicht noch einigermaßen verständlich, so ist man doch erstaunt, auch in der Vita des Styliten und Mönchsvaters Lazaros von Galesion (BHG 979) aus dem 11. Jahrhundert deutlichen Spuren dieser Ablehnung zu begegnen²⁸:

„Doch diese vielen Dinge sind nun von mir über die Wunder unseres heiligen Vaters Lazaros gesagt worden, weil es nämlich Leute gibt, nicht nur unter denen von außerhalb, sondern auch unter denen, die unserer eigenen Herde angehören, die an Unglauben leiden. Die einen glauben nicht an seine Wunder, weil er diese nicht in aller Öffentlichkeit bewirkte, sondern im Verborgenen, da er, wie ich oft gesagt habe, die Bewunderung durch die Menschen mied. Die anderen glauben nicht an die Gabe (die er wegen seines unbefleckten Lebens

26 Vgl. dazu Høgel, Symeon 45–51, der dort den Stellenwert der Hagiographie innerhalb der liturgischen Texte zutreffend umreißt.

27 Vita Mariae iun. (BHG 1164) cap. 19, p. 699C-D: Ἐντεῦθεν μοναχοί τινες, φθόνῳ μᾶλλον ἢ ζήλῳ νικῶμενοι, ἐπὶ τοῖς τελουμένοις θαύμασιν ἔλεγον· Ὁὐ δύναται τις ἐν κόσμῳ διάγων, κρεωφαγῶν τε καὶ ταῖς τῆς συζυγίας ἡδοναῖς ἐνηδόμενος, θαυματουργίας παρὰ Θεοῦ χάρισμα δέξασθαι, τῶν μοναχῶν στερουμένων πάντων ἡδέων καὶ κακουμένων καὶ θλιβομένων ἐν ᾧπασι, πρὸς δὲ καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ὕμνοις προσκαρτεροῦντων καὶ μὴ ἀξιουμένων τινὸς τοιοῦτου χαρίσματος.“

und seines untadeligen Wandels von Gott erhalten hatte), vorauszusehen und vorauszusagen, einigen Leuten die verborgenen Dinge ihres Herzens zu enthüllen und über die künftigen und zu erwartenden Dinge zu sprechen. Andere wieder besitzen so großen Unglauben oder vielmehr so große Schlechtigkeit, die aus ihrer eigenen Schlechtigkeit herrührt, daß sie ihn, wie einst die Juden den Herrn, einen Vielfraß und Weintrinker nennen. Und das Verwerflichste, das ich mich zu sagen scheue, ist, daß sie sich mit gotteslästerlicher Zunge gegen ihn wenden und ihn angreifen und beschuldigen, daß er bei der Entgegennahme der unbefleckten Mysterien den Priestern befohlen habe, größere Portionen in den Kelch zu legen, den er selbst bekam, nicht damit er gesegnet, sondern damit er gesättigt werde.“

Auch in der *Vita Niconis* (BHG 1366–67) ebenfalls aus dem 11. Jahrhundert²⁹ äußert der Verfasser, anlässlich des Berichts eines Wunders des Nikon, seine Klage darüber, daß viele Menschen den von den Heiligen berichteten Wundern mißtrauisch gegenüberstünden³⁰: „Es sind nämlich die Menschen in Anbetracht ihrer eigenen Schwäche in gewisser Weise gewohnt, oftmals die wunderbaren Dinge und die von der göttlichen Gnade zur Ehre der Heiligen bewirkten Wunder für unmöglich zu halten und diese nicht leicht zu glauben oder sie anzunehmen.“

Auch ein unbekannter Scholiast eines Lukianocodex, der im 10. Jahrhundert, nach 912 geschrieben haben muß³¹, nahm eine kritische Haltung gegenüber be-

28 *Vita Lazari Galesiotae* (BHG 979) cap. 78, p. 533D-E: 'Ἀλλὰ ταῦτα μὲν μοι περὶ τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Λαζάρου ποσῶς εἴρηται· ἐπεὶ δὲ εἰσὶ τινες οὐκ ἐκ τῶν ἔξωθεν μόνων ἀλλὰ καὶ τῶν ἐκ τῆς καθ' ἡμᾶς ποίμνης ἀπιστίαν νοσοῦντες καὶ οἱ μὲν περὶ τῶν θαυμάτων διαπιστοῦσι διὰ τὸ μὴ φανερώς αὐτὸν ταῦτα ἀλλὰ κεκρυμμένως ἐπιτελεῖν, φεύγοντα, ὡς εἴρηται μοι πολλάκις, τὴν παρὰ τῶν ἀνθρώπων δόξαν, οἱ δὲ περὶ τῆς χάριτος, ἧς παρὰ Θεοῦ εἴληφε διὰ τὸν ἀκηλίδωτον αὐτοῦ βίον καὶ τὴν ἄμεμπτον πολιτείαν, τοῦ προορᾶν καὶ προλέγειν τισὶ τὰ τῆς αὐτῶν καρδίας ἀπόκρυφα καὶ περὶ μελλόντων λέγειν ἢ καὶ προλαβόντων πραγμάτων, ἄλλοι δὲ τοιαύτην ἀπιστίαν μᾶλλον δὲ πονηρίαν ἐκ πονηρίας ἐκτέησαντο, ὡς, οἷά ποτε Ἰουδαῖοι τὸν Κύριον, φάγον καὶ οἰνοπότην τοῦτον ἀποκαλεῖν· καὶ τὸ δὲ χαλεπώτερον, ὃ καὶ φρίττω εἰπεῖν, ὅτι καὶ εἰς τὴν τῶν ἀχράντων μυστηρίων μετάληψιν αὐτοῦ κατηγοροῦν, βλάσφημον γλώσσαν κατ' αὐτοῦ κινοῦντες καὶ λέγοντες, ὅτι προστάσσει τοῖς ἱερεῦσιν πλείονας μερίδας ἐν τῷ ποτηρίῳ τῷ διδομένῳ αὐτῷ ἐμβάλλειν, οὐκ ἔνεκεν τοῦ ἀγιάζεσθαι, ἀλλ' ἔνεκεν τοῦ χορτάζεσθαι.

29 Die *Vita* wurde wahrscheinlich zwischen 1042 und 1045 abgefaßt, vgl. D. A. Sullivan, in: *Vita Niconis* (BHG 1366–67) 18.

30 *Vita Niconis* (BHG 1366–67) cap. 29,26-30, p. 104: Πεφύκασι γάρ πως οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν οἰκείαν ἀφορῶντες ἀσθένειαν τὰ παράδοξα πολλάκις τῶν πραγμάτων καὶ ὑπὸ τῆς θείας χάριτος εἰς τιμὴν τῶν ἁγίων τερατουργούμενα ἀδύνατα οἶεσθαι καὶ μὴ ῥαδίως πιστεῦειν ταῦτα ἢ παραδέχεσθαι.

31 Die Scholia entstammen dem Cod. Vat. gr. 1322, saec. XIII, und dürften aufgrund ihres despektischen Inhalts erst nach dem Tode des Kaisers Leon VI. († 912) abgefaßt worden sein.

stimmten Erscheinungsformen der Heiligenverehrung ein. Zunächst stellte er in einem Scholion zum Thema der übertriebenen kultischen Verehrung fest³²: „Dies geschah auch in unseren Tagen, als ein jeder von weibischer Verrücktheit ergriffen wurde, um die verstorbene Kaiserin Theophano zu einer Heiligen zu machen.“ Später bemerkte er – nicht ohne eine gewisse Mißbilligung – in einem Scholion zum Thema der Schmeichelei und Vorteilsnahme, daß ein gewisser Magistros Slokakas³³ den Kaiser Leon VI. (886–912, hier aber nach 895) regelrecht zur Verzückung gebracht habe, indem er ihm völlig frei erfundene Traumerscheinungen und Heilungen (wohl am Grab) der Theophano (sc. derselben als Heiligen verehrten verstorbenen Ehefrau Leons) erzählt habe³⁴.

Es gab also Kritik an einzelnen Heiligen, an ihrer Verehrung oder einzelnen Aspekten ihrer Verehrung als Heilige und damit auch an der diese Verehrung mitbegründenden Literatur, den Heiligenviten³⁵. Bei der Betrachtung der hagiographischen Literatur muß man sich stets vergegenwärtigen, daß die Heiligenvita eine der wichtigsten Konstituenten des Heiligenkultes darstellt. Heiligenkult und -literatur stehen in einem engen Zusammenhang und können daher nicht unabhängig voneinander beurteilt werden. Eine spezielle Untersuchung zu dieser Thematik könnte zeigen, daß die Heiligenkritik im 9. und 10. Jh. und noch darüber hinaus, bis zur Verbreitung des Menologions des Symeon Metaphrastes und seiner Derivate, beständig zunahm. Was aber ist der hagiologische und gleichzeitig sozialgeschichtliche Hintergrund dieser Heiligenkritik? Darüber lassen sich, in Ermangelung genauerer Aussagen der byzantinischen Quellen auf der einen, aber auch spezieller Untersuchungen auf der anderen Seite, zunächst nur Vermutungen anstellen. Eine wahrscheinliche Erklärung ist die folgende:

Seit dem 4. Jh. wurden immer wieder Heiligenviten abgefaßt, die der Kultbegründung eines jeweils neuen Heiligen dienten. Mit dem Erreichen einer bestimmten Quantität wurden die Heiligenviten in hagiographischen Sammlungen,

32 Scholia in Lucianum, ed. H. Rabe, Leipzig 1906, 15, p. 26,29f.: τούτο καὶ ἐφ' ἡμῶν γέγονε καὶ τὴν βασιλέως Θεοφανῶ ἐξεμάνη πᾶς γυναικεῖα μανία ἀγιοποιῶν.

33 Es handelt sich wohl um einen abwertenden Beinamen, cf. A. Alexakis, in: BF 21 (1995) 54 Anm. 28.

34 Scholia in Lucianum, ed. H. Rabe, Leipzig 1906, 15, p. 27,3-6: ὡς ὁ μάγιστρος Σλοκάκας Λέοντα τὸν βασιλέα ἐξεβάκχευε περὶ Θεοφανοῦς πολλὰ καὶ τερατώδη διεξιῶν ἐνύπνια ἅτε καὶ ἄκη, ἵνα μόνον εὐδοκιμοίη, ψευδόμεινος. – A. Alexakis, in: BF 21 (1995) 45–56, wollte in dem Magistros Slokakas den Verfasser der Vita der Theophano (BHG 1794) sehen. Das Scholion erwähnt jedoch keinen schriftlich fixierten Text und läßt auch einen mündlichen Vortrag möglich erscheinen.

35 Vgl. auch Høgel, Symeon 137f. – Zu erinnern wäre hier auch an verschiedene Versuche, jemandem einen Heiligenstatus zu verschaffen, die dann scheiterten, ein Beispiel wäre die offenbar in der Megale Laura auf dem Athos betriebene Heiligenverehrung für den Kaiser Nikephoros II., vgl. Vita Athanas. Athon. (BHG 188) cap. 44,1-59, p. 178f.

die dem Gebrauch in der Liturgie dienten, zusammengefaßt. Diese Sammlungen unterlagen zunächst verschiedenen Ordnungskriterien. Erst mit der Fixierung des Konstantinopler Kirchenkalenders etwa zwischen 650 und 750³⁶ setzte sich allmählich die Sammlung von Heiligenleben geordnet nach dem Kirchenkalender der unbeweglichen Feste, die Form des Menologions, durch. Die Zahl der im Laufe der Jahrhunderte verfaßten Heiligenviten muß um vieles höher gelegen haben als der überlieferte Bestand, der beachtlich genug ist. Der Verlust durch ausbleibende Verbreitung des Kultes eines lokalen Heiligen, durch Aussondierung häretischer Heiliger und durch vorgenommene Redaktionen muß dabei recht hoch veranschlagt werden, auch wenn die handschriftliche Überlieferung keine genaueren Schlüsse erlaubt³⁷. Es existierten keinerlei Vorschriften für die Sanktifikation einer verstorbenen Person, keine Kanonisation³⁸. Man nahm einfach an, daß ein Mensch, der ein untadeliges und gottgefälliges Leben geführt hatte, ganz selbstverständlich in den Chor der Heiligen (χορὸς τῶν ἁγίων) aufgenommen würde. Um den Kult eines Heiligen zu begründen, wurde eine Heiligenvita abgefaßt, die sein ausführliches liturgisches Gedenken ermöglichte. Endgültige Beweise der Heiligkeit mußten anschließend durch Wunder (Heilungen u. ä.) am Grab des Heiligen erbracht werden. Folglich wurden Heiligenviten verfaßt, wann immer Schüler und Anhänger (etwa Mönche des Klosters eines Abts, Subalterne eines Bischofs), aber auch Verwandte und Bekannte den Kult eines oder einer Verstorbenen zu begründen trachteten.

Diese Praxis fand im untersuchten Zeitraum ihre Fortsetzung. Sie läßt sich nun aber, aufgrund der einsetzenden handschriftlichen Zeugnisse, genauer verfolgen. Die Zahl der Heiligen und der Heiligenviten nahm auf der einen Seite weiterhin zu, auf der anderen Seite beförderte das Streben nach Variation und die ingeniose Kraft der Verfasser die Entstehung von Viten, die sich immer weiter von der üblichen Standardform entfernten. Die Situation wurde zunehmend unüberschaubar, provozierte Kritik und verlangte nach einer Regulierung³⁹.

In unserem Untersuchungszeitraum (7. – 10./11. Jh.), also vor dem offiziellen Schisma zwischen Rom und Konstantinopel im Jahre 1054, existierte, trotz bestehender Differenzen und Reibungen zwischen den bedeutenden Stühlen

36 Vgl. Høgel, Symeon 38; Ehrhard, Überlieferung I, 33.

37 Vgl. dazu auch schon Ehrhard, Überlieferung III, 440–442 u. ö.

38 Vgl. dazu Beck, Kirche 274 Anm. 1 (dort weitere Literatur); Dummer, Hagiographie 292.

39 Regulierungen des Heiligenkultes hatte es – vornehmlich auf regionaler Ebene durch die Bischöfe – auch schon früher (möglicherweise bereits im 6. Jh.) gegeben. So hatte etwa Anfang des 9. Jh.s der spätere Patriarch Methodios während seines Aufenthalts in Rom ein Menologion angefertigt, vgl. Beck, Kirche 497; bes. Zielke, Methodios 198. Doch nunmehr hatte die Entwicklung des Heiligenkultes eine neue Qualität erreicht, die nach einer generellen, überregionalen Regulierung verlangte.

von Rom und Konstantinopel, nur eine allumfassende und rechthgläubige (katholische und orthodoxe)⁴⁰ Kirche. Das muß betont werden, denn die Forschung, insbesondere die westliche, neigt dazu, die Kirchenspaltung des 11. Jh.s auch auf die vorangegangenen Jahrhunderte zu projizieren. Es ist aber wichtig, darauf hinzuweisen, daß der bestehende Regulierungsbedarf in Fragen des Heiligenkultes die gesamte Kirche im Westen wie im Osten zu gleicher Zeit und in gleicher Dringlichkeit betraf. Dies läßt sich unter anderem auch daran ablesen, daß Versuche der Regulierung im Westen wie im Osten in etwa gleichzeitig einsetzten⁴¹.

Im Westen, im Einflußbereich der Kirche von Rom, wurde die Regulierung des Heiligenkultes, nämlich die Kanonisation der Heiligen, stark an die Person des Papstes gebunden. Es entwickelte sich das Verfahren der Heiligsprechung⁴². Die erste vom Papst vorgenommene Heiligsprechung war die des Bischofs Ulrich von Augsburg durch Papst Johannes XV. vom 11. Juni 993. Vom 10./11. Jh. an wurde im Westen die Begründung neuer Heiligenkulte zunehmend von der Zustimmung des Papstes abhängig gemacht, schließlich ganz für diesen reserviert. Dies bewirkte eine Kanonisation der Heiligen; die freie Entwicklung von Heiligenkulten wurde damit restriktiv reguliert.

Im Osten, im Einflußbereich des Patriarchen von Konstantinopel, läßt sich eine großangelegte Redaktion und Fixierung der die Heiligen betreffenden liturgischen Bücher greifen. Diese Redaktion und Fixierung wurde im kaiserlichen Auftrag vorgenommen⁴³. Unter den Auspizien des Kaisers entstanden zwar nicht unveränderliche, aber dennoch in gewisser Weise mustergültige liturgische Bücher, die recht vom Kaiser dem Klerus der Hagia Sophia in Konstantinopel übergeben wurden, wo sie zum Vorbild für zahlreiche Kopien wurden, wie ihre allgemeine handschriftliche Verbreitung belegt.

Zunächst ist hier der kaiserliche Auftrag der Abfassung (bzw. Redaktion) des Synaxarions von Konstantinopel zu nennen. Diese unternahm der Diakonon und Bibliophylax Euarestos im Auftrag des Kaisers Konstantinos VII. Porphyrogennetos zwischen 957 und 959, wohl in Konstantinopel⁴⁴.

Wichtiger für uns ist eine andere hagiographische Sammlung, nämlich das Menologion des Symeon Metaphrastes, das zwischen 976 und 1004 entstand⁴⁵.

40 Dies ist in dieser Zeit häufig die Bezeichnung in den Quellen: καθολικὴ καὶ ὀρθόδοξος ἐκκλησία.

41 Vgl. auch Högel, Symeon 59f. 157f.

42 Vgl. LThK 4 (1995) 1328–1331 s. v.

43 Eingedenk der besonderen Stellung des Kaisers zur Kirche in Byzanz ist es kein Zufall, daß er auch in der wichtigen Frage der Kultregulierung eine besondere Rolle spielte, vgl. hierzu G. Dagron, *Empereur et prêtre*, Paris 1996. Zum kaiserlichen Auftrag vgl. Högel, Symeon 54–56 und 59f.

Diese Sammlung sollte nicht nur durch die Überarbeitung älterer Viten eine angemessene und annähernd einheitliche Stilebene innerhalb des Menologions herstellen, sondern auch durch Aussonderung bzw. Aufnahme von Heiligenviten in das Menologion einen Kanon der anerkannten Heiligen festlegen⁴⁶. Nach dem handschriftlichen Befund ist es wahrscheinlich⁴⁷, daß die Arbeiten an dem Menologion zu einem bestimmten Zeitpunkt abgebrochen wurden und die Sammlung zunächst unvollendet blieb⁴⁸. Dennoch wurde das bereits vorhandene Menologion in Gebrauch genommen und benutzt und dabei offenbar für so gut befunden, daß es zu einem späteren Zeitpunkt, nämlich zwischen 1025 und 1028 unter Kaiser Konstantinos VIII., trotz seines unvollkommenen Zustandes offiziell „publiziert“ wurde⁴⁹.

Im Auftrag des Kaisers Basileios II. wurde nach 979, möglicherweise aber erst zu Beginn des 11. Jh.s⁵⁰, ein Menologion⁵¹ angefertigt, das in nur einer,

-
- 44 Vgl. H. Delehay, in: *Synax. Cpl. XIII–XIV*; I. Ševčenko, *Re-reading Constantine Porphyrogenitus*, in: *Byzantine Diplomacy*, ed. J. Shepard – S. Franklin, Aldershot–Brookfield 1992, 188; Rapp, *Hagiographers* 32; Høgel, *Symeon* 54–56; jetzt P. Odorico, *Idéologie politique, production littéraire et patronage au X^e siècle: l'empereur Constantin VII et le synaxariste Èvariste*, in: *Medioevo greco* 1 (2001) 199–219, bes. 205; B. Flusin, *L'empereur hagiographe. Remarques sur le rôle des premiers empereurs macédoniens dans le culte des saints*, in: P. Guran – B. Flusin, *L'empereur hagiographe. Culte des saints et monarchie byzantine et post-byzantine. Actes des colloques internationaux „L'empereur hagiographe“ et „Reliques et miracles“* (Bucarest 2000), Bucarest 2001, 41–47. – Edition des *Synaxarions* durch H. Delehay: *Synax. Cpl.*
- 45 Vgl. Høgel, *Symeon* 61–88. – Möglicherweise waren die Arbeiten am Menologion des Symeon Metaphrastes bereits unter Kaiser Nikephoros Phokas (963–969) begonnen und später unter Basileios II. (zwischen 976 und 1004) eingestellt worden, denn Basileios II. ließ ja seinerseits ein illuminiertes Menologion anfertigen, s. dazu im Anschluß.
- 46 Vgl. Høgel, *Symeon* 110–116 (zur Auswahl); 59f. 157f. (zur Quasi-Kanonisation).
- 47 Vgl. Høgel, *Symeon* 127–134.
- 48 Dies erklärt zum einen die ungleiche Verteilung der Anzahl der Texte zwischen Abschnitten September-Februar und März-August, vgl. Høgel, *Symeon* 110–126, bes. 114f., zum anderen die Tatsache, daß etliche allgemein anerkannte Heilige (etwa der Evangelist Markos † 25. April: BHG 1035–1038t) aus dem Abschnitt März-August in dem Menologion fehlen, vgl. Høgel, *Symeon* 116–120.
- 49 Vgl. Høgel, *Symeon* 150–156. Die „Publikation“ hat man sich, wie gesagt, wohl so vorzustellen, daß der Kaiser ein in kaiserlichem Auftrag angefertigtes und wahrscheinlich sehr aufwendig gestaltetes Exemplar der 10 Bände des Menologions dem Klerus der Hagia Sophia in Konstantinopel zum liturgischen Gebrauch feierlich übergab.
- 50 Vgl. S. Der Nersessian, *Remarks on the Date of the Menologium and the Psalter written for Basil II.*, in: *Byz* 15 (1940–41) 104–125; ODB 2, 1341f. s. v. „Menologium of Basil II“. Basileios II. ließ weiterhin einen Psalter anfertigen, dessen Hs (Cod. Marc. gr. 17) jetzt auf ca. 1005 datiert wird, vgl. A. Cutler, in: *Arte Veneta* 31 (1977) 9–15.
- 51 Da diese Sammlung das bewegliche Kirchenjahr nicht berücksichtigt, gehört sie zur Gattung der Menologien, vgl. Ehrhard, *Überlieferung* III, 341.

wohl der originalen Hs. (Cod. Vat. gr. 1613) erhalten ist⁵². Dabei handelt es sich um eine reich illuminierte Prachthandschrift mit insgesamt 430 Miniaturen. Bei 15 Miniaturen fehlt der Text, bei zweien fehlen Text und Titel. Es ist folglich anzunehmen, daß dieses Menologion nicht abgeschlossen wurde und es nicht zu einer offiziellen „Publikation“ der Sammlung kam. Das Menologion enthält vereinheitlichte, jeweils auf 16 Zeilen beschränkte Kurzviten für die Heiligenfeste für jeden Tag des festen Kirchenkalenders. Die Anzahl der Texte liegt zwischen einem und vier pro Kalendertag.

Schließlich ist hier noch eine weitere hagiographische Sammlung zu nennen, die wohl Kaiser Michael IV. Paphlagon zwischen 1034 und 1041 anfertigen ließ⁵³. Auch diese Sammlung ist menologisch geordnet und enthält gekürzte Überarbeitungen sowohl vormetaphrastischer als auch metaphrastischer Texte, die alle anonym sind und mit einem Gebet an den Heiligen zum Wohle des (nicht namentlich genannten) Kaisers schließen⁵⁴. Dieses Menologion lag auch in wenigstens einer illuminierten Hs. vor, ferner existierten mehrere Kopien der Sammlung⁵⁵.

Diese im 10./11. Jahrhundert unter den Auspizien verschiedener Kaiser durchgeführten Redaktionen der hagiographischen Literatur⁵⁶ – allen voran die Sammlung des Symeon Metaphrastes, die trotz ihrer Unvollständigkeit von immenser Wirkung war – führten zu einer relativen Fixierung des Heiligenkalenders und damit zu einer Kanonisation der Heiligen und des Heiligenkults auch in Byzanz⁵⁷. Da damit allerdings der byzantinische Heiligenkalender – von Ausnahmen ganz herausragender Männer und Frauen einmal abgesehen – als mehr oder minder geschlossen gelten konnte, bewirkte diese Kanonisation in der Folge einen Niedergang der byzantinischen hagiographischen Literatur, eine ge-

52 Editionen: *Menologium Basilii*, in: PG 117, 20–613; *Il Menologio di Basilio II* (Cod. Vaticano Greco 1613), I: Testo, II: Tavole, Turin 1907 (Codices e Vaticanis selecti 8).

53 Ehrhard, *Überlieferung III*, 341–442, zum Auftraggeber 403–405. Ehrhard bezeichnete sie als „die vom Metaphrasten abhängigen zwei kaiserlichen Menologia“, weil er zwei Überlieferungsstränge (A und B) feststellen konnte. Gleichzeitig erkannte er aber auch bereits deren große Nähe und Abhängigkeit (B älter als A) sowie denselben Auftraggeber, vgl. 436–442, so daß man von einem „kaiserlichen Menologion“ ausgehen kann. „Kaiserlich“ nannte Ehrhard dieses Menologion, weil seine Texte mit einem Gebet an den Heiligen für das Wohl des Kaisers schließen, vgl. 341. „Kaiserlich“ im Sinne eines kaiserlichen Auftraggebers waren aber auch bereits die vorangegangenen Sammlungen. – Teilweise (vgl. dazu Ehrhard, *Überlieferung III*, 423 Anm. 1) Edition dieser Sammlung: *Men.* (Latyšev) mit unrichtiger Datierung in das 10. Jh.

54 Vgl. Ehrhard, *Überlieferung III*, 341.

55 Vgl. Ehrhard, *Überlieferung III*, 441.

56 Diese werden von den zerstreut erhaltenen Zeugen nur noch schemenhaft, keinesfalls aber in ihrem gesamten Ausmaß wiedergespiegelt.

57 Vgl. Högel, *Symeon* 59f. 157f.

ringere Produktion und Verbreitung neuer hagiographischer Texte, ohne allerdings diese Literatur bis heute jemals völlig zum Versiegen zu bringen⁵⁸.

58 Auch heute noch werden byzantinische (griechische) Heiligenviten verfaßt. Davon kann man sich etwa in den Pilgerläden der Athosklöster überzeugen, wo Viten ehemaliger Äbte der Klöster oder anderer bedeutender Athosmönche in Buchform vorliegen. Diese Viten sind oft ganz traditionell ge- und überschrieben: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν ... Sie enthalten sämtliche Elemente und Topoi, die bereits für die in dieser Arbeit untersuchten byz. Heiligenviten typisch waren. Der jüngeren Mönchsväter kann u. U. auch in der Liturgie gedacht werden, etwa an τῶν ἀγιορειτῶν Πατέρων (Aller Heiligen des Athos, Festtag: 16. Juni alten Stils [julianischer Kalender], nach der neueren Zeitrechnung [gregorianischer Kalender] gefeiert am 29. Juni) oder πάντων τῶν Βατοπεδιῶν ἁγίων (Aller Heiligen von Vatopedi, Festtag: 10. Juli alten Stils, gefeiert am 23. Juli neuen Stils).

Abkürzungsverzeichnis

1. Siglen und allgemeine Abkürzungen

| | |
|-----------|---|
| AASS | Acta Sanctorum, ed. Societas Bollandiensis, Ian. I – Oct. XI, 3 ^c éd., Paris 1863–1870; Oct. XII – Nov. IV, 1 ^c éd., Brüssel 1867–1925 |
| ABzF | Acta Byzantina Fennica, Helsinki (N. S.) 2002ff. |
| AnBoll | Analecta Bollandiana, Brüssel 1882ff. |
| Anm. | Anmerkung |
| AT | Altes Testament |
| Aufl. | Auflage |
| BBA | Berliner Byzantinistische Arbeiten, 1–60, Berlin 1956–1995 |
| BBS | Berliner Byzantinistische Studien, 1ff., Frankfurt am Main u. a. 1994ff. |
| BF | Byzantinische Forschungen, Amsterdam 1966ff. |
| BHG | F. Halkin, Bibliotheca hagiographica Graeca, 3 ^c éd. Brüssel 1957 (Subs. hag. 8); ders., Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae, Brüssel 1969 (Subs. hag. 47); ders., Novum auctarium bibliothecae hagiographicae Graecae, Brüssel 1984 (Subs. hag. 65) |
| BMGS | Byzantine and Modern Greek Studies, Birmingham 1975ff. |
| Bsl | Byzantinoslavica, Prag 1929ff. |
| Byz | Byzantion. Revue Internationale des Études Byzantines, Brüssel 1924ff. |
| byz. | byzantinisch, -e, -er, -en usw. |
| Byzantina | Βυζαντινά. Ἐπιστημονικὸν ὄργανον Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν Φιλοσοφικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου, Thessalonike 1969ff. |
| BZ | Byzantinische Zeitschrift, 1–42, Leipzig 1892–1943/49; 43–83, München 1950–1990; 84/85ff., Stuttgart – Leipzig 1991/92ff. |
| cap. | capitulum, Kapitel |
| CCSG | Corpus Christianorum, Series Graeca, Turnhout 1983ff. |
| CFHB | Corpus Fontium Historiae Byzantinae |
| col. | columna, Kolumne |
| DOP | Dumbarton Oaks Papers, 1–12, Cambridge, Mass. 1941–1958; 13ff., Washington, D. C. 1959ff. |
| ed. | ediert, ediert von, edidit, ediderunt, edited, edited by, éditée/édité par usw. |
| EEBS | Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, Athen 1924ff. |
| EEPHSA | Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Annuaire scientifique de la Faculté de Philosophie de l'Uni- |

| | |
|---------|--|
| | versité d'Athènes, Athen 1 (1902/03) – 18 (1921/22); N. S. (περίοδος Β') 1ff., Athen 1935/36ff. |
| EEPhSTh | 'Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, 'Επιστημονική 'Επετηρίς έκδομένη υπό τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, Thessalonike 1927–1950; 'Αριστοτέλειον Πανεπιστήμιον Θεσσαλονίκης, Τμήμα Φιλολογίας, 'Επιστημονική 'Επετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, N. S. (περίοδος Β') 1ff., Thessalonike 1991ff. |
| eingel. | eingeleitet |
| griech. | griechisch |
| Hl. | Heilige, -er, -en usw. |
| Hrsg. | Herausgeber, Herausgeberin |
| hrsg. | herausgegeben |
| Hs(s). | Handschrift(en) |
| IRAIK | Izvēstija Russkago archeologičeskago instituta v Konstantinopolē. Bulletin de l'institut d'archéologie russe à Constantinople, 1-16, Odessa–Sofia u. a. 1896–1912 |
| Jh. | Jahrhundert |
| JÖB | Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft, 1-17, Wien 1951–1968; Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, 18ff., Wien 1969ff. |
| Komm. | Kommentar |
| Kpl. | Konstantinopel |
| LBG | Lexikon zur byzantinischen Gräzität, besonders des 9.–12. Jahrhunderts, erstellt von E. Trapp unter Mitarbeit von W. Hörandner, J. Diethart u. a., Faszikel 1ff., Wien 1994ff. |
| LCI | Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. v. E. Kirschbaum und W. Braunfels, I-VIII, Rom – Freiburg – Basel – Wien 1994 (Sonderausgabe der Originalausgabe, Freiburg i. Br. 1968–1976) |
| LdMA | Lexikon des Mittelalters 1-9, München – Zürich 1977–1998 |
| Lit. | Literatur |
| LSJ | A Greek-English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, with a revised supplement, Oxford 1996 (Supplement 1996; Hauptteil des Wörterbuchs ⁹ 1940) |
| LThK | Lexikon für Theologie und Kirche, begründet von M. Buchberger, hrsg. von W. Kaspar, 3., völlig neu bearbeitete Aufl., Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien 1993ff. |
| Ms(s). | Manuskript(e) |
| Ndr. | Nachdruck |
| NP | Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, hrsg. von H. Cancik und H. Schneider, Stuttgart – Weimar 1996ff. |
| N. S. | Neue Serie, nova series, new series u. ä. |
| NT | Neues Testament |
| ODB | The Oxford Dictionary of Byzantium, ed. A. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Cutler, T. E. Gregory, N. P. Ševčenko, 1-3, New York – Oxford 1991 |
| p. | pagina, Seite |

| | |
|------------|---|
| PG | (= Patrologia Graeca) J. P. Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca, 1-167, Paris 1857–1866 |
| PMBZ | Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit. Erste Abteilung (641–867). Nach Vorarbeiten F. Winkelmanns erstellt von R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, I. Rochow, B. Zielke u. a., Prolegomena u. Bde. I–VI, Berlin – New York 1998–2002 |
| PPSb | Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik, izd. Imp. Pravoslavnago Palestinskago Obščestva, 1-62, Moskau 1881–1916; N. F. 31=94 (1992) |
| PSb | Palestinskij Sbornik = PPSb N. F. 1=63 (1954) – 30=93 (1991) und Jahrgänge ab N. F. 32=95 (1993) |
| RAC | Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, in Verbindung mit zahlreichen Fachkollegen hrsg. von Th. Klausner u. a., Stuttgart 1941 (1950)ff., Suppl.-Lfg. 1ff., Stuttgart 1985ff. |
| RE | Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung, begonnen von G. Wissowa, fortgeführt von W. Kroll und H. Mittelhaus, anschließend hrsg. v. K. Ziegler, Stuttgart 1893ff. |
| rec. | recensuit |
| ROC | Revue de l'Orient Chrétien, Paris 1896–1936 |
| RSBN | Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici, Rom 1964ff. |
| S. | Seite |
| s. | siehe |
| S. P. N. | sanctus pater noster u. ä. |
| Subs. hag. | Subsidia Hagiographica, Brüssel 1886ff. |
| t. a. q. | terminus ante quem |
| t. ad q. | terminus ad quem |
| ThWbNT | Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bde. 1–10, hrsg. von Gerhard Kittel – Gerhard Friedrich, Stuttgart 1933–1979. |
| t. p. q. | terminus post quem |
| TM | Travaux et Mémoires, Collège de France, Centre de Recherche d'histoire et Civilisation de Byzance, Paris 1965ff. |
| TRE | Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977ff. |
| TU | Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Archiv für die griechisch-christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig – Berlin 1882ff. |
| u. a. | unter anderem, und andere, und anderes |
| u. ä. | und ähnliche, und ähnliches |
| überarb. | überarbeitet(e) |
| Übers. | Übersetzung |
| übers. | übersetzt |
| u. ö. | und öfter |
| usw. | und so weiter |
| vgl. | vergleiche |
| WBS | Wiener Byzantinistische Studien, Wien 1964ff. |

2. Quellen

Acta X mart. Cpl. (BHG 1195)

Acta X martyrum Constantinopolitanorum, in: AASS Aug. II 428–448 (Text: 434–447).

Acta XX mart. Sabait. (BHG 1200)

Ἐξήγησις ἤτοι μαρτύριον τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἀναιρεθέντων ὑπὸ τῶν βαρβάρων ἤτοι Σαρακηνῶν ἐν τῇ μεγίστῃ Λαύρᾳ τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Σάβα, in: Papadopoulos-Kerameus, Sylloge 1–41.

Daniel Igumen, Choždenie (Khitrowo)

Vie et pèlerinage de Daniel, hégoumène russe. 1106–1107, in: B. Khitrowo, Itinéraires russes en Orient, Genf 1889, 3–83; deutsche Übersetzung in: Itineraria rossica 34–99.

Encomium Therapontis (BHG 1798)

Ἐγκώμιον εἰς τὰ θαύματα τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Θεράποντος, ed. L. Deubner, De incubatione capita quattuor, Leipzig 1900, 120–134.

Euseb, Vita Constantini

Eusebius Werke I, 1: Über das Leben des Kaisers Konstantin, hrsg. v. F. Winkelmann, Berlin 1975 (zweite, durchges. Aufl. 1991).

Itineraria rossica

Itineraria rossica. Altrussische Reiseliteratur, hrsg. u. übers. von K. Müller, Leipzig 1986 (Reclams Universal-Bibliothek 1160).

Libanios, Orationes

Libanii Opera, Orationes I–LXIV, rec. R. Foerster, I–IV, Leipzig 1903, 1904, 1906, 1908.

Men. Basilii

Menologium Basilii, in: PG 117, 20–613; Il Menologio di Basilio II (Cod. Vaticano Greco 1613), I: Testo, II: Tavole, Turin 1907 (Codices e Vaticanis selecti 8).

Men. (Latyšev)

Menologii anonymi Byzantini saeculi X quae supersunt, Fasciculus prior: Februarium et Martium menses continens; Fasciculus alter: Menses Iunium, Iulium, Augustum continens, sumptibus Caesariae Academiae scientiarum e codice Hierosolymitano S. Sepulcri 17 ed. B. Latyšev, I–II, St. Petersburg 1911. 1912 (Ndr. Leipzig 1970).

Menander Rhetor

Ed. L. Spengel, in: Rhetores Graeci, Bd. 3, Leipzig 1856 (unveränderter Ndr. Frankfurt a. M. 1966), 331–446; ed. with Translation and Commentary by D. A. Russel and N. G. Wilson, Oxford 1981.

Miracula XLV Artemii (BHG 173)

Διήγησις τῶν θαυμάτων τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος καὶ θαυματουργοῦ Ἀρτεμίου, ed. Papadopoulos-Kerameus, in: Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca-sacra 1–75; The Miracles of St. Artemios. A Collection of Miracle Stories by an Ano-

nymous Author of Seventh-Century Byzantium, translated by V. S. Crisafulli, with an introduction by J. W. Nesbitt and commentary by V. S. Crisafulli and J. W. Nesbitt, supplemented by a reprinted Greek text and an essay by J. F. Haldon, Leiden – New York – Köln 1997 (The Medieval Mediterranean 13).

Miracula Demetrii

Miracula Demetrii, ed. P. Lemerle, Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des slaves dans les Balkans, I-II, I: Le Texte; II: Commentaire, Paris 1979. 1981 (Text: I, 45–241).

Miracula Menae

Five Miracles of St. Menas, ed. J. Duffy – E. Boubouhakis, in: Byzantine Authors. Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides, ed. by J. W. Nesbitt, Leiden – Boston 2003 (The Medieval Mediterranean 49), 65–81.

Miraculum de duce Cappadocio (BHG 1352v)

Miracle de S. Nicolas et de S. Syméon le Théodoque en faveur du duc de Cappadoce (BHG 1352v), in: D. Papachryssanthou, La Vie Ancienne de Saint Pierre l'Athonite. Date, composition et valeur historique, in: AnBoll 92 (1974) 54–61.

Miraculum Pauli Caiumensis (BHL 6593)

Miraculum (Pauli Caiumensis), in: AASS Julii II 642.

Narratio Philothei (BHG 2372)

Διήγησις ψυχωφελῆς περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς πολιτείας Ἰούστου τοῦ ἐλεήμονος καὶ περὶ ταπεινώσεως καὶ ὑποταγῆς τοῦ αὐτοῦ υἱοῦ Φιλοθέου ..., ed. F. Halkin, Histoire édifiante de Philothée injustement accusé par une femme et miraculeusement sauvé, in: JÖB 37 (1987) 31–37.

Officium in mart. Bulg.

Officium in martyres pro Christo interfectos in Bulgaria (Ian. 23), ed. E. Follieri, in: E. Follieri – I. Dujčev, Un'acolutia inedita per i martiri di Bulgaria dell'anno 813, in: Byz 33 (1963) 71–106 (Text: 75–85).

Papadopoulos-Kerameus, Analekta

A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας, I-V, St. Petersburg 1891–1898.

Papadopoulos-Kerameus, Monumenta

Monumenta Graeca et Latina ad historiam Photii patriarchae pertinentia, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, I-II, St. Petersburg 1899. 1901.

Papadopoulos-Kerameus, Sylloge

Συλλογὴ παλαιστινῆς καὶ συριακῆς ἀγιολογίας ἐκδιδομένη ὑπὸ Ἄ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως, I, St. Petersburg 1907 (PPSb 19,3 = vvp. 57).

Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra

A. Papadopoulos-Kerameus, Varia graeca sacra. Sbornik grečeskich neizdannych bogoslovskich tekstov IV-XV vekov, St. Petersburg 1909 (= Mém. Acad. Imp. Pétersbourg 95) (Ndr., besorgt von J. Dummer, Leipzig 1975 [Subsidia byzantina lucis ope iterata VI]).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1209)

Μαρτύριον τῶν ἀγίων τεσσαράκονταδύο μαρτύρων, ed. V. Vasil'evskij – P. Nikitin, Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja služba im, Izdali V. Vasil'evskij i P. Nikitin, in: Mém. Acad. Imp. Pétersbourg, VIII^e sér., cl. hist.-phil. 7,2 (1905) 1–57 (Text von BHG 1209: 38–56; parallele russ. Übers: 39–57).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1210)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων καὶ ἐνδόξων νεοφανῶν μαρτύρων Θεοφίλου, Θεοδώρου, Κωνσταντίνου, Καλλίστου, Βασσούου καὶ τῆς συνοδίας ἁγίων τῶν τὸν ἀριθμὸν τεσσαράκοντα δύο, ed. A. Vasil'ev, *Grečeskij tekst žitija soroka dvuch Amorijskich mučenikov po rukopisi Parižskoj nacional'noj biblioteki No. 1534*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg*, VIII^e sér. 3,3 (1898) 9–17.

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1211)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα καὶ δύο μαρτύρων Θεοδώρου, Κωνσταντίνου, Καλλίστου, Θεοφίλου, Βασίη καὶ τῆς συνοδίας αὐτῶν, ed. Latyšev, in: *Men. (Latyšev) 190–197*; ed. V. Vasil'evskij – P. Nikitin, *Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja služba im*, *Izdali V. Vasil'evskij i P. Nikitin*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg*, VIII^e sér., cl. hist.-phil. 7,2 (1905) 1–57 (Text von BHG 1211: 1–7).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1212)

Ἔθλησις τῶν ἁγίων καὶ καλλιῶν μβ' μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ, Κωνσταντίνου, Θεοδώρου, Θεοφίλου, Καλλίστου, Βασσούου καὶ τῶν σὺν αὐτῷ τελειωθέντων ἐν Συρία ὑπο τῶν ἀθέων Ἀγαρηνῶν ἐπὶ Μιχαὴλ καὶ Θεοδώρας τῶν ὀρθοδόξων βασιλέων, ed. V. Vasil'evskij – P. Nikitin, *Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja služba im*, *Izdali V. Vasil'evskij i P. Nikitin*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg*, VIII^e sér., cl. hist.-phil. 7,2 (1905) 1–57 (Text von BHG 1212: 8–21).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1213)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα δύο μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ Καλλίστου δουκός, Κωνσταντίνου πατρικίου, Θεοδώρου πρωτοσπαθαρίου καὶ τῆς συνοδίας αὐτῶν, συγγραφέν παρὰ Μιχαὴλ μοναχοῦ καὶ συγκέλλου, ed. V. Vasil'evskij – P. Nikitin, *Skazanija o 42 Amorijskich mučenikach i cerkovnaja služba im*, *Izdali V. Vasil'evskij i P. Nikitin*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg*, VIII^e sér., cl. hist.-phil. 7,2 (1905) 1–57 (Text von BHG 1213: 22–36).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1214a)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα δύο μαρτύρων, ed. S. Kotzabase (Κοτζάμβαση), *Τὸ μαρτύριο τῶν μβ' μαρτύρων τοῦ Ἀμορίου. Ἀγιολογικά καὶ ἕμνολογικά κείμενα*, in: *EPhStH 2* (1992) 109–153, bes.: *Τὸ μαρτύριο Μ*, 129–151 (Text: 131–148).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1214b)

Μαρτύριον τῶν τεσσαράκοντα δύο μαρτύρων, ed. S. Kotzabase (Κοτζάμβαση), *Τὸ μαρτύριο τῶν μβ' μαρτύρων τοῦ Ἀμορίου. Ἀγιολογικά καὶ ἕμνολογικά κείμενα*, in: *EPhStH 2* (1992) 109–153, bes.: *Τὸ μαρτύριο Κ*, 151–153 (Text: 152f.).

Passio XLII mart. Amor. (BHG 1214c)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τοῦ Χριστοῦ τεσσαράκοντα καὶ δύο μαρτύρων τῶν ἐν Περσίδι τελειωθέντων, ed. Halkin, *Passion inédite des Quarante-deux martyrs d'Amorium*, in: *Halkin, Hagiologie 152–169* (Text: 153–161).

Passio LX mart. Hierosol. (BHG 1217)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐξήκοντα νέων μαρτύρων τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν πόλει ἐπὶ τῆς τυρανίδος τῶν Ἀράβων μαρτυρησάντων, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, in: *PPSb XII,1* (34) (1892) 1–22 (Text: 1–7).

Passio LXIII mart. Hierosol. (BHG 1218)

Μαρτύριον τῶν ἁγίων ἐνδόξων μαρτύρων τοῦ Χριστοῦ ἐξήκοντα καὶ τριῶν, τῶν ἐν τῇ ἁγίᾳ πόλει Ἱερουσαλὴμ συλληφθέντων ὑπὸ τῶν Ἀγαρηνῶν καὶ μαρτυρησάντων ἐν τοῖς χρόνοις τοῦ βασιλέως Λέοντος τοῦ Ἰσαύρου, συγγραφέν παρὰ Συμεῶν μοναχοῦ

πρεσβυτέρου καὶ ἡσυχαστοῦ τοῦ ἁγίου σπηλαίου τοῦ Τεσσαρακοιθημέρου, ed. Papadopoulos-Kerameus, *Syloges* 136–163.

Synax. Cpl.

Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano nunc Berolinensi adiectis synaxariis selectis opera et studio H. Delehaye, Brüssel 1902 (*Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*) (Ndr. Wetteren 1985).

Theod. Stud., Catech. magn. I

S. P. N. Theodori Studitae Magna Catechesis, ed. J. Cozza-Luzi, in: *Nova Patrum Bibliotheca* IX 2 (Rom 1888); X 1 (Rom 1905).

Theod. Stud., Catech. magn. II

Theodoros Studites, Magna Catechesis, ed. A. Papadopoulos-Kerameus, *Megale Katechesis*, St. Petersburg 1904.

Theod. Stud., Catech. parv.

S. P. N. et Confessoris Theodori Studitis Praepositi Parva Catechesis, ed. E. Auvray, Paris 1891.

Theod. Stud., Epp.

Theodori Studitae Epistolae, rec. G. Fatouros, I-II, Berlin – New York 1992 (CFHB vol. XXXI/1-2, Series Berolinensis) (Edition der Briefe 1-564: Bd. I, Teil II [Text] 1-187; Bd. II, 188–861).

Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422)

S. P. N. et confessoris Theodori Catechesis funebris in matrem suam: Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου κατήχησις ἐπιτάφιος εἰς τὴν ἑαυτοῦ μητέρα, in: PG 99, 883–902.

Theod. Stud., Laudatio Theophanis

Τοῦ αὐτοῦ (sc. Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου) εἰς τὴν ἀπὸ Σαμοθράκης ἐπὶ Σιγριανὴν ἀνακομιδὴν τοῦ ἱεροῦ λειψάνου Θεοφάνους τοῦ ὀσιωπτάτου καὶ σημειοφόρου πατρὸς ἡμῶν, ed. St. Efthymiadis, *Le Panégyrique de S. Théophane le Confesseur par S. Théodore Stoudite* (BHG 1792b). *Édition critique du texte intégral*, in: *AnBoll* 111 (1993) 259–290 (Text: 268–284).

Vita Alypii Stylitae (BHG 65)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀλυπίου τοῦ κινίτου τοῦ ἐν τοῖς χρόνοις Ἡρακλείου τοῦ βασιλέως τελειωθέντος ἐν Ἀδριανοῦ τῇ πόλει τῆς Παφλαγόνων ἐπαρχίας, ed. H. Delehaye, in: *Delehaye, Stylites* 148–169.

Vita Andreae Hierosol. (BHG 113)

Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ Ἱεροσολυμίτου, ἀρχιεπισκόπου γενομένου Κρήτης, συγγραφεῖς παρὰ Νικήτα τοῦ πανευφήμου πατρικίου καὶ κύεστρος, in: *Papadopoulos-Kerameus, Analekta* V 169–179. 422–424.

Vita Andreae Sali (BHG 115z)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἀνδρέου τοῦ διὰ Χριστὸν σαλοῦ, ed. L. Rydén, *The Life of St Andrew the Fool, I: Introduction, Testimonies and Nachleben, Indices, II: Text, Translation and Notes, Appendices*, Uppsala 1995 (*Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Byzantina Upsaliensia* 4,1/2) (Text: II, 12–302).

Vita Antonii (BHG 140)

Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G. J. M. Bartelink, Paris 1994 (*Sources chrétiennes* 400).

Vita Antonii iun. (BHG 142)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Ἀντωνίου τοῦ Νέου, in: Papadopoulos-Kerameus, Sylloge 186–216.

Vita Athanas. Athon. (BHG 187)

Sancti Athanasii Athonitae vita prima auctore Athanasio Monacho, ed. J. Noret, in: Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae, Leuven 1982 (CCSG 9), 1–124.

Vita Athanas. Athon. (BHG 188)

Sancti Athanasii Athonitae vita secunda anonyma, ed. J. Noret, in: Vitae duae antiquae Sancti Athanasii Athonitae, Leuven 1982 (CCSG 9), 125–213.

Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180)

Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Ἀθανασίας καὶ μερικὴ τῶν αὐτῆς θαυμάτων διήγησις, ed. F. Halkin, Six inédits d'hagiologie byzantine, Brüssel 1987 (Subs. hag. 74), 179–195 (weitere Edition: ed. L. Carras, The Life of St. Athanasia of Aegina. A critical edition with introduction, in: Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning, ed. by A. Moffatt, Canberra 1984, 199–224 [Text: 212–224]).

Vita Athanasii Methonensis (BHG 196)

Petros von Argos, Ἐπιτάφιος εἰς τὸν μακάριον Ἀθανάσιον ἐπίσκοπον Μεθώνης, in: Ch. Paraoikonomu, Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἄργους ἅγιος Πέτρος, ἐπίσκοπος Ἄργους ὁ θαυματουργός, Athen 1908, 91–106.

Vita Bacchi iun. (BHG 209)

Βίος καὶ ἀθλήσις τοῦ ὁσίου καὶ νέου μάρτυρος Βάκχου, τοῦ μαρτυρήσαντος ἐν τοῖς χρόνοις ἡμῶν ἐν Παλαιστίνῃ, ἐπὶ Εἰρήνης καὶ Κωνσταντίνου τῶν φιλοχρίστων ἡμῶν βασιλέων, ed. F. Combefis, Christi martyrum lecta trias..., Paris 1666, 61–126.

Vita Barbari (BHG 220)

Κωνσταντίνου Ἀκροπολίτου λόγος εἰς τὸν ἅγιον Βάρβαρον, in: Papadopoulos-Kerameus, Analekta I 405–420; II 485; ed. S. Papakyriakou, Βίος καὶ ἀκολουθία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Βαρβάρου τοῦ Πενταπολίτου, Patras 1955 (Ἱερὰ Μητρόπολις Αἰτωλίας καὶ Ἀκαρνανίας 3), 11–23.

Vita Basilii iun. (BHG 263)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἀγιωτάτου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ Νέου συγγραφεῖς παρὰ Γρηγορίου ταπεινοῦ καὶ φιλοχρίστου μαθητοῦ αὐτοῦ, in: AASS Martis III 20*–32* (1. Aufl. AASS [1668]: 24*–39*; Ndr. in: PG 109, 653–664); Edition aus dem Cod. Mosqu.: A. N. Veselovskij, in: Sbornik otdelenija russkago jazyka ... imp. akad. nauk 46, St. Petersburg 1889–1890, suppl. 3–89 (= fol. 66–147 des Cod. Mosqu.); 53, St. Petersburg 1891–1892, suppl. 3–174 (= fol. 147v–351 des Cod. Mosqu.), die ergänzt wurde durch die Exzerpte bei S. G. Vilinskij, Žitie sv. Vasilija Novago v' russkoj literaturě II, in: Zapiski imperatorskogo novorossijskogo universiteta, ist.-fil. fakulteta 7, Odessa 1911, 283–326 (incipit = fol. 2–66 des Cod. Mosqu.) und 326–346 (desinit = fol. 351–378 des Cod. Mosqu.).

Vita Blasii Amor. (BHG 278)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Βλασίου, in: AASS Nov. IV 657–669.

Vita Constantini Iudaei (BHG 370)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Κωνσταντίνου τοῦ ἐξ Ἰουδαίων, in: AASS Nov. IV 627–656 (Text: 628–656).

- Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394)
 Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τῶν ὁσίων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Κοσμᾶ καὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ τῶν ποιητῶν, in: Papadopoulos-Kerameus, *Analekta* IV 271–302; V 404f.
- Vita Cosmae hymnographi (BHG 394a)
 Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Κοσμᾶ τοῦ ποιητοῦ, ed. Th. E. Detorakes, 'Ἀνέκδοτος βίος Κοσμᾶ τοῦ Μαΐουμᾶ, in: *EEBS* 41 (1974) 259–296 (Text: 265–296).
- Vita Danielis Stylitae (BHG 489)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Δανιὴλ τοῦ στυλίτου, ed. H. Delehaye, *Sancti Danielis Stylitae vita antiquior*, in: Delehaye, *Stylites* 1–94.
- Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494)
 Βίος καὶ πολιτεία καὶ διήγησις περὶ τῶν τρισμακάρων καὶ θεοφόρων πατέρων ἡμῶν Δαβίδ, Συμεῶν καὶ Γεωργίου, τῶν ἐν παλαιοῖς καὶ δεινοῖς χρόνοις φωστήρων ἀναλαμψάντων, ed. I. van den Gheyn, *Acta graeca SS. Davidis, Symeonis et Georgii Mytilenae in insula Lesbo*, in: *AnBoll* 18 (1899) 209–259. 368 (Text: 211–259; die Bezeichnung dieser Vita als „Acta“ durch den Herausgeber ist nicht gerechtfertigt und wurde hier korrigiert).
- Vita Eliae iun. (BHG 580)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἡλίου τοῦ Νέου, ed. G. Rossi Taibbi, *Vita di Sant'Elia il Giovane. Testo inedito con traduzione italiana pubblicato e illustrato*, Palermo 1962 (Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, *Testi e monumenti*, Testi 7) (Text: 1–122).
- Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579)
 Ὑπόμνημα καθ' ἱστορίαν τῆς ἀθλήσεως τοῦ ἀγίου μεγαλομάρτυρος Ἡλίου τοῦ νέου, τοῦ ἀπὸ Ἡλιουπολιτῶν, ἐν Δαμασκῶ μαρτυρήσαντος, in: Papadopoulos-Kerameus, *Sylloge* 42–59.
- Vita Eliae Spelaeotae (BHG 581)
 Vita sancti Eliae auctore discipulo monacho, ed. J. S[tilting], in: *AASS Sept. III* 848–887 (nach Cod. Messin. S. Salvatoris 42).
- Vita Eudocimi (BHG 606)
 Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ἀγίου ἐνδόξου Εὐδοκίμου, ed. Ch. M. Loparev, *Žitie sv. Evdokima*, in: *IRAIK* 13 (1908) 152–252 (Text: 199–219).
- Vita Euphrosynae iun. (BHG 627)
 Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Εὐφροσύνης τῆς νέας, τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει ἀσκησάσης, συγγραφεῖς παρὰ Νικηφόρου Καλλίστου Ξαυθοπούλου, in: *AASS Nov. III* 861–877.
- Vita Eustratii (BHG 645)
 Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐστρατίου, in: Papadopoulos-Kerameus, *Analekta* IV 367–400 (Text), mit *Analekta* V 408–410 (Korrekturen und Zusätze).
- Vita Euthymii iun. (BHG 655)
 Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου τοῦ ἐν Θεσσαλονίκῃ, ed. L. Petit, *Vie et office de Saint Euthyme le Jeune*, in: *ROC* 8 (1903) 155–205; 503–536 (Text: 168–205).
- Vita Euthymii patr. (BHG 651)
 Vita S. Euthymii patriarchae CP, ed. P. Karlin-Hayter, *Vita Euthymii Patriarchae CP. Text, Translation, Introduction and Commentary*, Brüssel 1970 (Bibliothèque de Byzantion 3) (Text: 3–147).

Vita Euthymii Sard. (BHG 2145)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἱερομάρτυρος Εὐθυμίου, ed. J. Gouillard †, *La vie d'Euthyme de Sardes* († 831), une œuvre du patriarche Méthode, in: *TM* 10 (1987) 1–101 (Text: 21–89).

Vita Euthymii Sard. (BHG 2146)

Βίος σὺν ἐγκωμίῳ εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν καὶ ἱερομάρτυρα Εὐθύμιον, ἀρχιεπίσκοπον Σάρδεων, συνταχθεὶς ὑπὸ Μητροφάνους μοναχοῦ, ed. A. Papadakis, *The Unpublished Life of Euthymius of Sardes: Bodleianus Laudianus graecus 69*, in: *Traditio* 26 (1970) 63–89 (Text: 69–89).

Vita Evaristi (BHG 2153)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Εὐαρέστου, ed. C. van de Vorst, *La Vie de S. Évariste higoumène à Constantinople*, in: *AnBoll* 41 (1923) 288–325 (Text: 295–325).

Vita Georg. Amastr. (BHG 668)

Βίος σὺν ἐγκωμίῳ εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν καὶ θαυματουργὸν Γεώργιον, τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀμάστριδος, in: *Vasil'evskij, Trudy* III 1–71.

Vita Georgii Mityl. (BHG 2163)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Γεωργίου ἀρχιεπισκόπου Μυτιλήνης, ed. I. M. Phuntules, *Λεσβιακὸν ἑορτολόγιον*, Α': Οἱ ἅγιοι Γεώργιοι ἀρχιεπίσκοποι Μυτιλήνης, Athen 1959, 33–43.

Vita Germani Cosinitzae (BHG 698)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ Ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ, τοῦ ἱδρυτοῦ τῆς ἱερᾶς Μονῆς Εἰκοσιφοιύσης ἐκ χειρογράφου τῆς Λαυρεντιανῆς Βιβλιοθήκης τῆς Φλωρεντίας, ed. Dionysios (Bischof von Drama), in: *Ekklesia* 57 (1980) 40–42. 69–71.

Vita Germani patriarchae (BHG 697)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γερμανοῦ, ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, τοῦ ὁμολογητοῦ, in: L. Lamza, *Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen, mit dem griechisch-deutschen Text der Vita Germani am Schluß der Arbeit*, Würzburg 1975 (*Das östliche Christentum* N. F. 27), 200–240.

Vita Greg. Agrig. (BHG 707)

Leontios Presbyteros von Rom. Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent. Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar von A. Berger, Berlin 1995 (BBA 60).

Vita Gregentii (BHG 705)

Βίος [καὶ πολιτεία] Γρηγεντίου ἀρχιεπισκόπου Ὁμηριτῶν, ed. A. Vasil'ev, *Žitie sv. Grigentija, episkopa Omiritskago*, in: *VV* 14 (1907, erschienen 1909) 23–67 (Auszüge und Zusammenfassung).

Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711)

Βίος καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ ἀπὸ Δεκαπόλεως, in: *Makris, Ignatios* 53–153.

Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177)

Edition angekündigt von T. Matantseva (soll erscheinen in der Reihe: *Studi e Testi*), hier zitiert nach dem Resümee der Vita von T. Matantseva, *La Vie d'Hilarion, higoumène de Dalmatos, par Sabas* (BHG 2177), in: *RSBN* N. S. 30 (1993) 17–29.

Vita Ignatii (BHG 817)

S. P. N. Ignatii archiepiscopi Constantinopolitani vita sive certamen auctore Niceta servo Jesu Christi, cognomento Davide Paphlagone: Τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰγνατίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως βίος ἦτοι ἀθλησις. Συνεγγράφη δὲ παρὰ Νικῆτα δούλου Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ καὶ Δαυῖδ τοῦ Παφλαγόνος, in: PG 105, 488–574.

Vita Ioannicii (BHG 935; Sabas)

Vita Ioannicii auctore Saba monacho: Ἐπίγραμμα ἦτοι βίος καὶ πολιτεία καὶ θαύματα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Ἰωαννικίου, συγγραφεῖς παρὰ Σάβα μοναχοῦ, in: AASS Nov. II 1, 332–383.

Vita Ioannicii (BHG 936; Petros)

Vita Ioannicii auctore Petro monacho: Βίος τοῦ μακαριωτάτου καὶ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωαννικίου, συγγραφεῖς παρὰ Πέτρου μοναχοῦ, in: AASS Nov. II 1, 384–435.

Vita Ioannis Damasceni (BHG 884)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, in: PG 94, 429–489.

Vita Ioannis Eleemosynarii (BHG 886)

Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου εἰς τὰ λειπόμιστα τοῦ βίου τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν καὶ ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας Ἰωάννου τοῦ ἐλεήμονος, ed. A. J. Festugière, in: Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre. Édition commentée par A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén, Paris 1974 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique XCV) (Text: 343–409).

Vita Ioannis Psichaitae (BHG 896)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Ἰωάννου, γενομένου ἡγουμένου μονῆς τῆς παναγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου τῶν Ψυχῶν, ed. P. van den Ven, La vie grecque de S. Jean le Psichaita confesseur sous le règne de Léon l'Arménien, in: Le Muséon N. S. 3 (1902) 97–125 (Text: 103–123).

Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωσήφ τοῦ ὕμνογράφου, in: Papadopoulos-Kerameus, Monumenta II 1–14.

Vita Irenae Chrysobalanton (BHG 952)

The Life of St. Irene abbess of Chrysobalanton, a critical edition with introduction, translation, notes and indices by J. O. Rosenqvist, Uppsala 1986 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 1); darin 2–112: Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Εἰρήνης ἡγουμένης μονῆς τοῦ Χρυσοβαλάντου.

Vita Irenae imp. (BHG 2205)

Βίος τῆς ὁσίας ἐν βασιλεῦσιν Εἰρήνης τῆς Ἀθηναίας, ed. F. Halkin, Deux impératrices de Byzance, I. La vie de l'imperatrice sainte Irène et le second concile de Nicée en 787, in: AnBoll 106 (1988) 5–27 (Text: 6–27).

Vita Lazari Galesiotae (BHG 979)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀσκησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Λαζάρου τοῦ ἐν τῷ Γαλεσίῳ, ed. H. Delehaye, in: AASS Nov. III, 508–588.

Vita Leonis Cataniae (BHG 981)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Λέοντος ἐπισκόπου Κατάνης καὶ περὶ τῆς ἐπαοιδίας Ἡλιοδώρου, ed. A. Acconcia Longo, La vita di S. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro, in: RSBN N. S. 26 (1989) 3–98 (Text: 80–98).

Vita Lucae iun. (BHG 994b)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων ἐξήγησις τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Λουκά τοῦ νέου τοῦ ἐν Ἑλλάδι κειμένου, ed. D. Z. Sophianos, "Ὅσιος Λουκάς. Ὁ βίος τοῦ ὁσίου Λουκά τοῦ Στειριώτου, Athen 1989 (Text: 157–223).

Vita Lucae Stylitae (BHG 2239)

Βίος τοῦ ὁσίου ἡμῶν Λουκά τοῦ ἐν τοῖς Εὐτροπίου στυλίτου, ed. H. Delehay, in: Delehay, Stylites 195–237.

Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μακαρίου, ἡγουμένου γεγονότος μονῆς τῆς ἐπουμαζομένης Πελεκητῆς, συγγραφείς παρὰ Σάββα μοναχοῦ, ed. I. van den Gheyn, S. Macarii monasterii Pelecetes hegumeni acta graeca, in: AnBoll 16 (1897) 140–163 (Text: 142–163).

Vita Mariae iun. (BHG 1164)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ μερική θαυμάτων διήγησις τῆς μακαρίας καὶ ἀοιδίου Μαρίας τῆς νέας, in: AASS Nov. IV, 692–705.

Vita Maximi Confessoris (BHG 1234)

Εἰς τὸν βίον καὶ τὴν ἄθλησιν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μαξίμου, in: PG 90, 68–109.

Vita Methodii (BHG 1278)

Vita S. Methodii auctore coaeno, in: PG 100, 1244–1261.

Vita Mich. Syncell. (BHG 1296)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Μιχαὴλ πρεσβυτέρου καὶ συγκέλλου γεγονότος πόλεως Ἱεροσολύμων, in: The Life of Michael the Synkellos. Text, translation and commentary by M. B. Cunningham, Belfast 1991 (Belfast Byzantine Texts and Translations 1) (Text: 44–128).

Vita Niceph. Medic. (BHG 2297)

Βίος καὶ πολιτεία καὶ ἀγῶνες τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου ἡγουμένου γενομένου τοῦ Μηδικίου, ed. F. Halkin, La Vie de Saint Nicéphore fondateur de Médikion en Bithynie († 813), in: AnBoll 78 (1960) 396–430 (Text: 401–425) (= Halkin, Saints moines d'Orient, Nr. VI).

Vita Nicephori Milesii (BHG 1338)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου μοναχοῦ καὶ ἐπισκόπου Μιλήτου, ed. H. Delehay, in: AnBoll 14 (1895) 129–166 (Text: 133–161).

Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335)

Βίος τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Νικηφόρου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως καὶ νέας Ῥώμης συγγραφείς ὑπὸ Ἰγνατίου διακόνου καὶ σκευοφύλακος τῆς ἀγιωτάτης μεγάλης ἐκκλησίας τῆς ἀγίας Σοφίας, ed. C. de Boor, in: Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica, Leipzig 1880, 139–217.

Vita Nicet. Medic. (BHG 1341)

Ἐπιτάφιος εἰς τὸν ὄσιον πατέρα ἡμῶν καὶ ὁμολογητὴν Νικήταν συγγραφείς ὑπὸ Θεοστυρίκτου (sic!), μαθητοῦ αὐτοῦ μακαριωτάτου, in: AASS April. I, Appendix XVIII–XXVIII.

Vita Nicet. patric. (BHG 1342b)

La Vie du patrice Nicéetas, ed. D. Papachryssanthou, Un confesseur du second iconoclasme. La Vie du patrice Nicéetas († 836), in: TM 3 (1968) 309–351 (Text der akephalen Vita BHG 1342b: 328–351).

Vita Nicolai Myrensis (BHG 1352y)

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Μεθοδίου πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου εἰς τὸν βίον καὶ τὰ λείποντα τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νικολάου ἀρχιεπισκόπου Μύρων (Methodius ad Theodorum), in: Anrich, Nikolaos I 140–150; zweite, revidierte Edition in: Anrich, Nikolaos II 546–556.

Vita Nicolai Studitae (BHG 1365)

Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Νικολάου, ἡγουμένου τῆς εὐαγεστάτης μονῆς τῶν Στουδίου, in: PG 105, 863–925.

Vita Niconis (BHG 1366–67)

The Life of Saint Nikon. Text, Translation and Commentary by D. F. Sullivan, Brookline, Mass. 1987 (Text: 26–270).

Vita Nili iun. (BHG 1370)

Vita Nili abb. Cryptae Ferratae, ed. G. Giovanelli, Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Νείλου τοῦ νέου, Grottaferrata 1972 (Text: 47–135).

Vita Pauli iun. (BHG 1474)

Vita S. Pauli iunioris in Monte Latro: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παύλου τοῦ νέου τοῦ ἐν τῷ Λάτρῳ, ed. H. Delehaye, in: AnBoll 11 (1892) 5–74. 136–182 (Text: 19–74 und 136–181); Wiederabdruck dieser Edition: ed. H. Delehaye, Monumenta Latrensis hagiographica, in: T. Wiegand, Milet. Ergebnisse der Ausgrabungen u. Untersuchungen seit dem Jahre 1899, Königliche Museen zu Berlin, III, 1: Der Latmos, Berlin 1913, 105–135.

Vita Pauli patriarchae (BHG 1472a)

La Vita premetafrastica di Paolo il Confessore (BHG 1472a). Un vescovo di Costantinopoli tra storia e leggenda, ed. R. Fusco, Rom 1996 (Supplemento n. 16 al „Bollettino dei Classici“, Accademia Nazionale dei Lincei).

Vita Petri Argivi (BHG 1504)

Ἄγιος Πέτρος ἐπισκόπου Ἄργους βίος καὶ λόγοι. Εἰσαγωγή, κείμενον, μετάφρασις, σχόλια. Ed. K. Th. Kyriakopoulos, Athen 1976 (Text: 232–254; rezensiert von J. Darrouzès, in: REB 43 [1979] 262f.); ältere Edition: ed. Ch. Paraoikonomu, Ὁ πολιοῦχος τοῦ Ἄργους ἅγιος Πέτρος, ἐπίσκοπος Ἄργους ὁ θαυματουργός, Athen 1908 (Text: 59–74).

Vita Petri Athonitae (BHG 1505)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ Ἀθωνίτου, in: K. Lake, The Early Days of Monasticism on Mount Athos, Oxford 1909, 18–39.

Vita Petri Athonitae (BHG 1506)

Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ λόγος εἰς τὸν θαυμαστὸν καὶ ἰσάγγελον βίον τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Πέτρου τοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει τῷ Ἀθῶ ἀσκήσαντος, in: PG 150, 996–1037; neue Edition: P. K. Chrestou, in: Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα, Κεφάλαια ἐκατὸν πεντήκοντα, Ἀσκητικά συγγράμματα, Εὐχαί, Thessaloniki 1992, 126–132. 161–191 (Text).

Vita Petri Atroënsis (BHG 2364)

Σάβα μοναχοῦ εἰς τὸν βίον τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ θαυματουργοῦ Πέτρου τοῦ ἐν τῇ Ἀτρώα, ed. V. Laurent, La Vie Merveilleuse de Saint Pierre d'Atroa († 837), édition, traduite et commentée, Bruxelles 1956 (Subs. hag. 29), (Text: 5–225).

Vita Petri Atroënsis retractata (BHG 2365)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ θαυματουργοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Πέτρου ἡγουμένου μονῆς τοῦ ἁγίου Ζαχαρίου συγγραφεῖς παρὰ Σάββα μοναχοῦ, ed. V. Laurent, *La Vita retractata et les miracles posthumes de Saint Pierre d'Atroa, texte grec édité, traduit et commenté*, Brüssel 1958 (Subs. hag. 31) (Text: 76–132 [Vita]; 135–171 [Miracula]).

Vita Phantini iun. (BHG 2366z)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου καὶ μακαριωτάτου Φαντίνου, ed. E. Follieri, *La Vita di San Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*, Brüssel 1993 (Subs. hag. 77) (Text: 400–471).

Vita Philareti (BHG 1511z)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Φιλαρέτου τοῦ Ἐλεήμονος, ed. M.-H. Fourmy – J. Leroy, *La Vie de S. Philarète*, in: *Byz 9* (1934) 85–170 (Text: 113–167); neue Ausgabe: ed. L. Rydén, *The Life of St Philaretos the Merciful written by his Grandson Niketas. A Critical Edition with Introduction, Translation, Notes, and Indices*, Uppsala 2002 (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Byzantina Upsaliensia 8) (Text: 60–118).

Vita Platonis (BHG 1553)

S. P. N. et confessoris Theodori Studitarum abbatis Oratio funebris in Platonem ejus patrem spiritualem: Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδιτῶν ἐπιτάφιος εἰς Πλάτωνα τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα, in: *PG 99*, 804–850.

Vita Procopii Decapol. (BHG 1583)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Προκοπίου τοῦ Δεκαπολίτου, ed. S. Efthymiadis, *La vie inédite de S. Procope le Décapolite* (BHG 1583), in: *AnBoll 108* (1990) 307–319 (Text: 313–319).

Vita Steph. Sabaït. (BHG 1670)

Vita acephala S. Stephani Sabaïtae thaumaturgi monachi, in: *AASS Iul. III 504–584*.

Vita Steph. Sugd. (BHG 1671)

Μνήμη τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Στεφάνου τοῦ ὁμολογητοῦ ἀρχιεπισκόπου Σουγδαίας, ed. V. G. Vasil'evskij, *Kratkoe žitie sv. Stefana Surožskago*, in: *Vasil'evskij, Trudy III 72–76*.

Vita Stephani iun. (BHG 1666)

Στεφάνου διακόνου τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὸν βίον καὶ μαρτύριον τοῦ παμμάκαρος καὶ ὁσίου μάρτυρος Στεφάνου τοῦ Νέου μαρτυρήσαντος ἐπὶ τοῦ ἀσεβοῦς Εἰκονοκαύστου βασιλέως Κωνσταντίνου τοῦ καὶ Κοπρωνύμου, ed. M.-F. Auzéry, in: *Auzéry, Étienne 87–177* (franz. Übers.: 179–277; ältere Edition, in: *PG 100*, 1069–1186).

Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ νέου θεολόγου, πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου μονῆς τοῦ ἁγίου Μάμαντος τῆς Ξηροκέρκου, ed. I. Hausherr, *Vie de Syméon le nouveau théologien (949–1022) par Nicéas Stéthatos*, Rom 1928 (*Orientalia Christiana 12*).

Vita Symeonis Sali (BHG 1677)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἀββά Συμεῶν τοῦ διὰ Χριστὸν ἐπονομασθέντος Σαλοῦ συγγραφεῖς ὑπὸ Λεοντίου ἐπισκόπου Νεαπόλεως τῆς Κυπρίων νήσου, ed. L. Rydén, in: *L. Rydén, Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, Stock-

holm et al. 1963 (*Studia Graeca Upsaliensia* 4), 121–170; Ndr. in: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre*. Édition commentée par A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén, Paris 1974 (Institut Français d'Archéologie de Beyrouth, Bibliothèque Archéologique et Historique XCV), 55–104.

Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Συμεῶν τοῦ ἐν τῷ Θαυμαστῷ ὄρει, ed. P. van den Ven, *La vie ancienne de S. Syméon stylite le jeune (521–592)*, I, II, Brüssel 1962 (Subs. hag. 32) (Text: I, 1–224).

Vita Tarasii (BHG 1698)

Ἰγνατίου μοναχοῦ μερική ἐξήγησις εἰς τὸν βίον τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ταρασίου ἀρχιεπισκόπου γεγονότος τῆς θεοφυλάκτου Κωνσταντινουπόλεως: ed. S. Efthymiadis, *The Life of the Patriarch Tarasios by Ignatios the Deacon* (BHG 1698). Introduction, text, translation and commentary, Aldershot 1998 (*Birmingham Byzantine and Ottoman Studies* 4) (Text: 69–168); ältere Ed.: Ignatii Diaconi vita Tarasii archiepiscopi Constantinopolitani. Graece primum edidit I. A. Heikel, in: *Acta Societatis Scientiarum Fennicae* 17 (1890) 389–439 (Text: 395–423).

Vita Theocistae (BHG 1723–24)

Βίος τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοκτίστης τῆς Λεσβίας τῆς ἀσκησάσης καὶ κοιμηθείσης ἐν νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάρῳ συγγραφεῖς ὑπὸ Νικήτα τοῦ πανευκλεεστάτου μαγίστρου, ed. H. Delehaye, in: *AASS Nov. IV* (1920) 224–233; ältere Ausgabe in: Joannou, *Mnemeia* 1–17.

Vita Theod. Cyth. (BHG 2430)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τοῦ ἐν τῇ νήσῳ Κυθηρία ἀσκήσαντος. Ποίημα Λέοντος, ed. N. A. Oikonomides, Ὁ Βίος τοῦ ἀγίου Θεοδώρου Κυθήρων (10ος αἰ.) (12 Μαΐου - BHG³, ἀρ. 2430), in: Πρακτικὰ τρίτου πανιουίου συνεδρίου, 23–29 Σεπτεμβρίου 1965, I, Athen 1967, 264–291 (Text: 281–291).

Vita Theod. Stud. (BHG 1754)

Vita et Conversatio S. P. N. et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii a Michaele Monacho conscripta: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου μονῆς τῶν Στουδίου συγγραφεῖς παρὰ Μιχαὴλ μοναχοῦ, in: *PG* 99, 233–328.

Vita Theod. Stud. (BHG 1755)

Vita et Conversatio S. P. N. et confessoris Theodori praepositi Studitarum: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ, τοῦ Θεοδώρου τοῦ τῶν Στουδίων ἡγουμένου, in: *PG* 99, 113–232.

Vita Theod. Stud. (BHG 1755d)

Vita S. Theodori Studitae: Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοδώρου ἡγουμένου τῶν Στουδίου, ed. B. Latyšev, *Vita S. Theodori Studitae in codice Mosquensi musei Rumianzoviani n° 520*, in: *VV* 21 (1914) 255–304 (Text: 258–304).

Vita Theodorae imp. (BHG 1731)

Βίος σὺν ἐγκωμίῳ τῆς μακαρίας καὶ ἀγίας Θεοδώρας τῆς βασιλίδος, ed. A. Markopoulos, Βίος τῆς αὐτοκράτειρας Θεοδώρας (BHG 1731), in: *Symmeikta* 5 (1983) 249–285 (Text: 257–271).

Vita Theodori Edess. (BHG 1744)

Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου τοῦ διαλάμφαντος ἐν ἀσκήσει κατὰ τὴν μεγίστην λαύραν τοῦ ἀγίου Σάβα, ἔπειτα γεγονότος ἀρχιεπισκόπου

- πόλεως Ἐδέσης, καὶ ἀξιωμανημεύματα κατορθωκός τε ἔργα, συγγραφείς παρὰ Βασιλείου ἐπισκόπου Ἐμέσης, ed. I. Pomjalovskij, *Žitie iže vo svjatych otca Theodora Edesskago. Po dvum rukopisjam Moskovskoj sinodal'noj biblioteki*, St. Petersburg 1892 (*Zapiski ist.-fil. fakulteta imp. S.-Peterburgskago universiteta* 29), 1–120.
- Vita Theodori Grapti (BHG 1745z)
 Θεοφάνους ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας εἰς τὸν ὁμολογητὴν Θεόδωρον, ἀδελφὸν Θεοφάνους, τὸν γεγραμμένον ἦτοι τὸν Σαββαΐτην, ed. J. M. Featherstone, *The Praise of Theodore Graptos by Theophanes of Caesarea*, in: *AnBoll* 98 (1980) 93–150 (Text: 104–150).
- Vita Theodori Syceotae (BHG 1748)
 Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοδώρου ἀρχιμανδρίτου Συκεῶν, συγγραφείς παρὰ Γεωργίου μαθητοῦ αὐτοῦ πρεσβυτέρου καὶ ἡγουμένου τῆς αὐτῆς μονῆς, ed. A.-J. Festugière, *Vie de Théodore de Sykéon*, I: Texte grec, II: Traduction, commentaire et appendice, Brüssel 1970 (Subs. hag. 48).
- Vita Theoph. conf. (BHG 1787z)
 Βίος τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφάνους, ποίημα Μεθοδίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως, ed. V. V. Latyšev, *Methodii Patriarchae Constantinopolitani Vita S. Theophanis Confessoris, e codice Mosquensis N° 159*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg* 13,4, St. Petersburg 1918, 1–44 (Text: 1–40).
- Vita Theoph. conf. (BHG 1788)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφάνους τοῦ ἐν τῇ Σιγριανῇ, in: M. Gedeon, *Βυζαντινὸν Ἑορτολόγιον. Μνήμαι τῶν ἀπὸ τοῦ Δ' μέχρι τῶν μέσων τοῦ ΙΕ' αἰῶνος ἐορταζομένων ἁγίων ἐν Κωνσταντινουπόλει*, Konstantinopel 1899, 290–293.
- Vita Theoph. conf. (BHG 1791)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφάνους τοῦ ὁμολογητοῦ, ed. K. Krumbacher, *Eine neue Vita des Theophanes Confessor*, in: *Sitzungsberichte der philol.-philol. u. hist. Cl. der K. Bayer. Akad. d. Wiss. (München)* 1897, I, 371–399 (Text: 389–399).
- Vita Theophanus (BHG 1794)
 Βίος καὶ πολιτεία τῆς ἁγίας καὶ ἐνδόξου θαυματουργοῦ βασιλίδος Θεοφανώ, in: E. Kurtz, *Zwei griechische Texte über die hl. Theophano, die Gemahlin Kaisers Leo VI.*, in: *Mém. Acad. Imp. Pétersbourg, classe historico-philologique* (= *Zapiski imperatorskoj Akademii Nauk S.-Peterburg, po istoriko-filologičeskomu otdeleniju*), VIII^e sér., 3,2 (1898), 1–24.
- Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2451)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Θεοφυλάκτου, ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας, ed. A. Vogt, *S. Théophylacte de Nicomédie*, in: *AnBoll* 50 (1932) 67–82 (Text: 71–82).
- Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2452)
 Βίος καὶ πολιτεία τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ὁμολογητοῦ Θεοφυλάκτου ἀρχιεπισκόπου Νικομηδείας [e codice Patmensi 736] (BHG 2452), ed. F. Halkin, *Saint Théophylacte de Nicomédie confesseur sous les iconoclastes*, in: *Halkin, Hagiologie* 170–184 (Text: 171–181).
- Vita Thomaïdis Lesbiae (BHG 2454)
 Βίος καὶ πολιτεία τῆς ὁσίας καὶ θαυματουργοῦ Θωμαΐδος, ed. H. Delehaye, in: *AASS Nov. IV* 233–242.

3. Literatur

Abrahamse, Magic

D. de F. Abrahamse, Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period, in: BF 8 (1982) 3–17.

Aigrain, Hagiographie

R. Aigrain, L'hagiographie. Ses sources - Ses méthodes - Son histoire. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953. Avec un *Complément bibliographique* par R. Gooding, Brüssel 2000 (Subs. hag. 80).

Alexander, Nicephorus

P. J. Alexander, The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire, Oxford 1958.

Anderson, Saint

G. Anderson, Sage, Saint & Sophist. Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire, London – New York 1994.

Angenendt, Heilige

A. Angenendt, Heilige und ihre Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart, 2., überarbeitete Aufl., München 1997.

Anrich, Nikolaos

G. Anrich, Hagios Nikolaos. Der heilige Nikolaus in der griechischen Kirche, I, II, Leipzig – Berlin 1913, 1917.

Arbusow, Colores rhetorici

L. Arbusow, Colores rhetorici. Eine Auswahl rhetorischer Figuren und Gemeinplätze als Hilfsmittel für akademische Übungen an mittelalterlichen Texten, Göttingen 1948.

Auzépy, Analyse

M.-F. Auzépy, L'analyse littéraire et l'historien: l'exemple des vies de saints iconoclastes, in: Bsl 53 (1992) 57–67.

Auzépy, Étienne

M.-F. Auzépy, La Vie d'Étienne le Jeune par Étienne le Diacre. Introduction, édition et traduction, Aldershot – Brookfield 1997 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 3).

Auzépy, Hagiographie

M.-F. Auzépy, L'Hagiographie et l'Iconoclasme Byzantin. Le cas de la *Vie d'Étienne le Jeune*, Aldershot – Brookfield – Singapore – Sydney 1999 (Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs 5).

Beck, Kirche

H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, München 1959 (Byzantinisches Handbuch 2,1 = Handbuch der Altertumswissenschaft XII 2,1).

Berger, Gregorios

A. Berger, Einleitung und Kommentar, in: *Vita Greg. Agrig.* (BHG 707) 19–82 und 339–403.

Berger, Patria

A. Berger, Untersuchungen zu den Patria Konstantinopoleos, Bonn 1988 (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 8).

Bieler, Theios aner

L. Bieler, Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des „göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum, I, II, Wien 1935 (Ndr. Darmstadt 1976).

Brown, Rise and Function

P. Brown, The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971) 80–101 (= ders., *Society and the Holy in Late Antiquity*, London – New York 1982, 103–152) (Ndr. Berkeley – Los Angeles – Oxford 1989).

Browning, Literacy

R. Browning, Literacy in the Byzantine World, in: *BMGS* 4 (1978) (= *Essays Presented to Sir Steven Runciman*) 39–54.

Browning, Literacy II

R. Browning, Further Reflections on Literacy in Byzantium, in: *ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ, Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., I: Hellenic Antiquity and Byzantium*, ed. by J. S. Langdon, S. W. Reinert, J. S. Allen, C. P. Ioannides, New Rochelle, N. Y. 1993, 69–84.

Browning, Saint's Life

R. Browning, The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World, in: *Byzantine Saint* 117–127.

Browning, Teachers

R. Browning, Teachers, in: *The Byzantines*, ed. by Guglielmo Cavallo, Chicago 1996, 95–116.

Byzantine Defenders

Byzantine Defenders of Images. Eight Saints' Lives in English Translation, ed. by A.-M. Talbot, *Dumbarton Oaks*, Washington, D. C. 1998 (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 2).

Byzantine Saint

The Byzantine Saint. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, ed. by S. Hackel, London 1981 (*Studies Supplementary to Sobornost* 5).

Calendine, Theosis

C. F. Calendine, *Theosis and the Recognition of Saints in Tenth Century Byzantium*, Ann Arbor, Mich. 1998 (Diss., Wisconsin-Madison).

Caner, Monks

D. Caner, *Wandering, Begging Monks. Spritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley – Los Angeles – London 2002 (*The Transformation of the Classical Heritage* 33).

Constantelos, Heritage

D. J. Constantelos, *The Greek Classical Heritage in Greek Hagiography*, in: *ΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟΝ, Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., I: Hellenic Antiquity and Byzantium*, ed. by J. S. Langdon, S. W. Reinert, J. S. Allen, C. P. Ioannides, New Rochelle, N. Y. 1993, 91–116.

da Costa-Louillet, Saints

G. da Costa-Louillet, Saints de Constantinople aux VIII^e, IX^e et X^e siècles, in: *Byz* 24 (1954) 179–263.

Cunningham, Life

M. B. Cunningham, *The Life of Michael the Synkellos*. Text, translation and commentary, Belfast 1991 (Belfast Byzantine Texts and Translations 1).

Curtius, Literarästhetik II. III

E. R. Curtius, Zur Literarästhetik des Mittelalters, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938) 129–232. 433–479.

Curtius, Literatur

E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 11. Aufl., Tübingen–Basel 1993.

Curtius, Mittelalter-Studien XVIII

E. R. Curtius, Mittelalter-Studien. XVIII., in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 63 (1943) 225–274.

Curtius, Musen

E. R. Curtius, Die Musen im Mittelalter, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 59 (1939) 129–183.

Curtius, Topik

E. R. Curtius, Beiträge zur Topik der mittellateinischen Literatur, in: *Corona quereana*. Festgabe Karl Strecker zum 80. Geburtstag dargebracht, Stuttgart 1941 (Ndr. 1952), 1–14.

Delehaye, Mélanges

H. Delehaye, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Brüssel 1966 (Subs. hag. 42).

Delehaye, Méthode

H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Brüssel 1934 (Subs. hag. 21).

Delehaye, Passions

H. Delehaye, *Les passions des martyrs et les genres littéraires*. 2^e éd., Brüssel 1966 (Subs. hag. 13).

Delehaye, Saints militaires

H. Delehaye, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris 1909.

Delehaye, Sanctus

H. Delehaye, *Sanctus*. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité, Brüssel 1927 (Subs. hag. 17).

Delehaye, Stylites

H. Delehaye, *Les saints stylites*, Brüssel 1923 (Subs. hag. 14).

Delierneux, Topoi

N. Delierneux, L'exploitation des topoi hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée, in: *Byz* 70 (2000) 57–90.

DO Hagiography Database

Dumbarton Oaks Hagiography Database of the eighth, ninth and tenth century, ed. by A. Kazhdan, A.-M. Talbot, A. Alexakis, S. Efthymiadis, S. McGrath, L. F. Sherry, B. Zielke, Washington, D. C. 1998 (= <http://www.doaks.org/Hagio.html>).

Dobschütz, Methodios

E. von Dobschütz, Methodios und die Studiten. Strömungen und Gegenströmungen in der Hagiographie des 9. Jahrhunderts, in: BZ 18 (1909) 41–105.

Dummer, Hagiographie

J. Dummer, Griechische Hagiographie, in: Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.–9. Jahrhundert). Bestand und Probleme, hrsg. von F. Winkelmann und W. Brandes, Berlin 1990 (BBA 55).

Efthymiadis, Hagiographer and Audience

St. Efthymiadis, The Byzantine Hagiographer and his Audience in the Ninth and Tenth Centuries, in: *Metaphrasis* 59–80.

Efthymiadis, Hagiographical Work

St. Efthymiadis, On the Hagiographical Work of Ignatios the Deacon, in: JÖB 41 (1991) 73–83.

Efthymiadis, Paratereseis

St. Efthymiadis, Παρατηρήσεις στον βίο του Αγίου Κωνσταντίνου του εξ Ιουδαίων (BHG 370), in: *Α Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο, Πρακτικά*, Thessalonike 1993, 49–59.

Ehrhard, Bestand

Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 2. Teil: Der Bestand (Ungedrucktes, handschriftliches und paginiertes Manuskript des Verfassers, auf Mikrofilm archiviert und einzusehen unter den Archivalien des Akademienvorhabens „Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Christoph Markschies; weiterhin befindet sich ein Ausdruck des Mikrofilms in der Bibliothek des Akademienvorhabens „Prosopographie der mittelbyzantinischen Zeit“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften unter der Leitung von Ralph-Johannes Lilie), 1–845.

Ehrhard, Hagiographie

A. Ehrhard, in: K. Krumbacher, Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527–1453), 2. Aufl., bearbeitet unter Mitwirkung von A. Ehrhard u. H. Gelzer, München 1897 (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft IX 1), Abschnitt „E. Hagiographie“, 176–205.

Ehrhard, Überlieferung

A. Ehrhard, Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, 1. Teil: Die Überlieferung, I–III, Leipzig 1937–1952 (TU 50–52).

Euthymiades, Taxidiotes

St. Euthymiades, Νοεροὶ καὶ πραγματικοὶ ταξιδιώτες στὸ Βυζάντιο τοῦ 8^{ου}, 9^{ου} καὶ 10^{ου} αἰῶνα, in: *Byzantina* 20 (1999) 155–165.

Fatouros, Theodoros

G. Fatouros, in: *Theodori Studitae Epistulae*, rec. G. Fatouros, I, II, Berlin – New York 1992 (CFHB 31).

Festugière, Lieux communs

A. J. Festugière, Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'Hagiographie primitive, in: *Wiener Studien* 73 (1960 = Festschrift Johannes Mewaldt) 123–152.

Franklin, Latin Dossier

C. V. Franklin, *The Latin Dossier of Anastasius the Persian. Hagiographic Translations and Transformations*, Toronto 2004 (Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 147).

Gamillscheg, Gegebenheiten

E. Gamillscheg, *Historische Gegebenheiten im Spiegel hagiographischer Texte*, in: *JÖB* 25 (1976) 1–23.

Grant–Hazel, Mythen

M. Grant – J. Hazel, *Lexikon der antiken Mythen und Gestalten*, 13. Aufl., München 1997.

Greek Biography

Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity, ed. by T. Hägg and Ph. Rousseau with the assistance of Ch. Høgel, Berkeley – Los Angeles – London 2000.

Greenfield, Lazaros

The Life of Lazaros of Mt. Galesion. Introduction, Translation, and Notes by R. P. H. Greenfield, Washington, D. C. 2000 (*Byzantine Saints' Lives in Translation* 3).

Grünbart, Anrede

M. Grünbart, *Die Anrede im byzantinischen Brief von Prokopios von Gaza bis Michael Choniates*, Diss. phil. Wien 2000.

Halkin, Hagiologie

F. Halkin, *Hagiologie byzantine. Textes inédits publiés en grec et traduits en français*, Brüssel 1986 (Subs. hag. 71).

Halkin, L'hagiographie

F. Halkin, *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*, in: 13th International Congress of Byzantine Studies, Oxford 1966, Main Papers, Nr. XI, 345–354.

Halkin, Saints moines d'Orient

F. Halkin, *Saints moines d'Orient*, London 1973 (Variorum Reprints).

Hinterberger, Autobiographische Traditionen

M. Hinterberger, *Autobiographische Traditionen in Byzanz*, Wien 1999 (WBS 22).

Hinterberger, Autobiography and Hagiography

M. Hinterberger, *Autobiography and Hagiography in Byzantium*, in: *Symbolae Osloenses* 75 (2000) 139–164.

Høgel, Symeon

C. Høgel, *Symeon Metaphrastes. Rewriting and Canonization*, Kopenhagen 2002.

Holl, Form

K. Holl, *Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens*, in: *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum* 29 (1912) 406–427 (= K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Bd. II: *Der Osten*, Darmstadt 1964, 249–269), zitiert nach „*Gesammelte Aufsätze*“.

Holy Women

Holy Women of Byzantium. Ten Saints' Lives in English Translation, ed. by A.-M. Talbot, Washington, D. C. 1996.

Hunger, Literatur

H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, II, München 1978 (*Byzantinisches Handbuch*, Teil 5,1.2 = *Handbuch der Altertumswissenschaften* XII 5,1.2).

Hunger, Prooimion

H. Hunger, Prooimion. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden, Wien 1964 (WBS 1).

Iconoclasm

Iconoclasm. Papers given at the Ninth Spring Symposium of Byzantine Studies. University of Birmingham, March 1975, ed. by A. Bryer and J. Herrin, Birmingham 1977.

Janin, Centres

R. Janin †, Les églises et les monastères des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galèsios, Trébizonde, Athènes, Thessalonique), Paris 1975.

Janin, Constantinople

R. Janin, Constantinople byzantin. Développement urbain et répertoire topographique, 2^e éd., Paris 1964 (Archives de l'Orient Chrétien 4A).

Joannou, Mnemeia

Th. Joannou, Μνημεία αγιολογικά νῦν πρώτον ἐκδιδόμενα, Venedig 1884 (photomechanischer Ndr. Leipzig 1973 [Subsidia Byzantina lucis ope iterata VIII]).

Jost, Patrozinien

Michael Fr. P. Jost, Die Patrozinien der Kirchen der Stadt Rom vom Anfang bis in das 10. Jahrhundert, I–II, Neuried 2000 (HORREA. Beiträge zur römischen Kunst und Geschichte 2–3).

Kampert, Sterben

O. Kampert, Das Sterben der Heiligen. Sterbeberichte unblutiger Märtyrer in der lateinischen Hagiographie des Vierten bis Sechsten Jahrhunderts, Altenberge 1998 (Münsteraner Theologische Abhandlungen 53).

Kazhdan, Hagiography and Sex

A. Kazhdan, Byzantine Hagiography and Sex in the Fifth to Twelfth Centuries, in: DOP 44 (1990) 131–143.

Kazhdan, Literature

A. Kazhdan, A History of Byzantine Literature (650–850), in collaboration with L. F. Sherry – Chr. Angelidi, Athen 1999 (The National Hellenic Research Foundation. Institute for Byzantine Research. Research Series 2).

Kazhdan, Miracle Workers

A. Kazhdan, Holy and Unholy Miracle Workers, in: Byzantine Magic, ed. by H. Maguire, Washington, D. C. 1995, 73–82.

Kierdorf, Laudatio funebris

W. Kierdorf, Laudatio Funebris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede, Meisenheim am Glan 1980 (Beiträge zur klassischen Philologie 10).

Kiusopulu, Chronos

A. Κιουσπούλου, Χρόνος και ηλικίες στη βυζαντινή κοινωνία. Ἡ κλίμακα τῶν ηλικιῶν ἀπὸ τὰ ἀγιολογικὰ κείμενα τῆς μέσης ἐποχῆς (7ος–11ος αἰ.), Athen 1997 (Ἱστορικὸ Ἀρχεῖο Ἑλληνικῆς Νεολαίας, Γενικὴ Γραμματεία Νέας Γενιάς 30).

Koder, Klosterwesen

J. Koder, Klosterwesen der Ostkirche, in: Europäische Kultur im Spiegel der Klöster, hrsg. von E. Vavra, St. Pölten 2000, 74–80.

Krueger, Hagiography

D. Krueger, Hagiography as an Ascetic Practice in the Early Christian East, in: Journal of Religion 79 (1999) 216–232.

Krueger, Writing

D. Krueger, *Writing and Holiness. The Practice of Authorship in the Early Christian East*, Philadelphia 2004.

Lackner, Gestalt

W. Lackner, *Die Gestalt des Heiligen in der byzantinischen Hagiographie des 9. und 10. Jahrhunderts*, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle – New York 1986, 523–536.

Lackner, Maximosvita

W. Lackner, *Zu Quellen und Datierung der Maximosvita (BHG³ 1234)*, in: *AnBoll* 85 (1967) 285–316.

Lausberg, Rhetorik

H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 3. Aufl., mit einem Vorwort von A. Arens, Stuttgart 1990.

Lemerle, Humanism

P. Lemerle, *Byzantine Humanism. The First Phase, notes and remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th century*, transl. by H. L. Lindsay and A. Moffat, Canberra 1986 (*Byzantina Australiensia* 3) (überarbeitete engl. Übers. der franz. Ausgabe, Paris 1971).

Lietzmann, Alte Kirche

H. Lietzmann, *Geschichte der Alten Kirche*, Bde. I–IV, Berlin 1932, 1936, 1938, 1944 (Ndr. in einem Band: Berlin 1999).

Ludwig, Sonderformen

C. Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild*, Frankfurt a. M. et al. 1997 (*BBS* 3).

Makris, Ignatios

Ignatios Diakonos und die Vita des hl. Gregorios Dekapolites, hrsg. u. kommentiert von G. Makris, mit einer Übersetzung von M. Chronz, Stuttgart – Leipzig 1997 (*Byzantinisches Archiv* 17); darin: Erster Teil, *Ignatios Diakonos*, 3–22; Zweiter Teil, *Die Vita des hl. Gregorios Dekapolites*, 23–52; *Text der Vita (BHG 711)*: 53–153.

Malamut, Route

E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris 1993.

Mango, Ignatios

C. Mango, *The Correspondence of Ignatios the Deacon, text, translation and commentary* by C. Mango with the collaboration of S. Euthymiadis, Washington, D. C. 1997 (*CFHB XXIX, Series Washingtonensis = Dumbarton Oaks Texts* 11).

Mango, Ioannikios

C. Mango, *The Two Lives of St. Ioannikios and the Bulgarians*, in: *OKEANOS. Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday from his Colleagues and Students (= Harvard Ukrainian Studies* 7 [1983]) 393–404.

Mango, Saints

C. Mango, *Saints*, in: *The Byzantines*, ed. by Guglielmo Cavallo, Chicago 1996, 255–280.

Mango, Theophanes

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History AD 284–813, Translated with Introduction and Commentary by C. Mango and R. Scott with the assistance of G. Greatrex, Oxford 1997.

McGrath, Life

St. McGrath, *The Life of an Eighth-Century Syrian Saint*, in: *Byzantine Authors. Literary Activities and Preoccupations. Texts and Translations dedicated to the Memory of Nicolas Oikonomides*, ed. by J. W. Nesbitt, Leiden – Boston 2003 (*The Medieval Mediterranean* 49), 85–107.

Mém. Acad. Imp. Pétersbourg

Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Pétersbourg, classe historico-philologique = *Zapiski imperatorskoj Akademii Nauk S.-Peterburg*, po istoriko-filologičeskomu otdeleniju, VIII^e sér. 1–12, St. Petersburg 1895/97–1913/16; (Fortsetzung: Mémoires de l'Académie des Sciences de Russie = *Zapiski Rossijskoj Akademii Nauk*, po istoriko-filologičeskomu otdeleniju, VIII^e sér. 13,2 – 13,6, Petrograd 1916/22 [1918–1922])

Metaphrasis

Metaphrasis. Redactions and Audiences in Middle Byzantine Hagiography, ed. by Ch. Høgel, Oslo 1996 (KULTs skriftserie 59).

Meyer, Haupturkunden

Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894 (Ndr. Amsterdam 1965).

Miquel, Lexique

P. Miquel, *Lexique du désert. Étude de quelques mots-clés du vocabulaire monastique grec ancien*, Abbaye de Bellefontaine 1986 (*Spiritualité orientale* 44).

Moorhead, Miracles

J. Moorhead, *Thoughts on Some Early Medieval Miracles*, in: *Byzantine Papers. Proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference Canberra, 17-19 May 1978*, ed. by M. Jeffreys and A. Moffat, Canberra 1981 (*Byzantina Australiensia* 1), 1–11.

Moravcsik, Sagen

Gy. Moravcsik, *Sagen und Legenden über Kaiser Basileios I.*, in: *DOP* 15 (1961) 58–126.

Morris, Monks

R. Morris, *Monks and Laymen in Byzantium, 843–1118*, Cambridge 1995.

Müller, Vita

A. Müller, *Die Vita Johannes des Siniten von Daniel von Raithu. Ein Beitrag zur byzantinischen Hagiographie*, in: *BZ* 95 (2002) 585–601.

Nahmer, Lateinische Heiligenvita

D. von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.

Norden, Kunstprosa

E. Norden, *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*, I, II, Leipzig 1898.

Onasch, Konfessionskunde

K. Onasch, *Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen*, Berlin 1962 (Sammlung Göschen 1197/1197a).

Onasch, Ostkirche

K. Onasch, *Lexikon Liturgie und Kunst der Ostkirche*, Berlin–München 1993.

Papadakis, Hagiography

A. Papadakis, Hagiography in Relation to Iconoclasm, in: Greek Orthodox Theological Review 14,2 (1969) 159–180.

Patriarchen

Die Patriarchen der ikonoklastischen Zeit. Germanos I. – Methodios I. (715–847). Hrsg. von R.-J. Lilie (mit Beiträgen von R.-J. Lilie, C. Ludwig, Th. Pratsch, I. Rochow, D. Stein und B. Zielke), Frankfurt a. M. u. a. 1999 (BBS 5).

Pratsch, De thematibus

Th. Pratsch, Untersuchungen zu De thematibus Kaiser Konstantins VII. Porphyrogenetos, in: Varia V, Beiträge von Th. Pratsch, C. Sode, P. Speck und S. Takács, Bonn 1994 (ΠΟΙΚΙΛΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ 13), 13–145.

Pratsch, Fact and Fiction

Th. Pratsch, Exploring the Jungle – Hagiographical Literature between Fact and Fiction, in: Fifty Years of Prosopography, ed. Av. Cameron, London 2003 (Proceedings of the British Academy 118) 59–72.

Pratsch, Gegenspieler

Th. Pratsch, Der Gegenspieler (ΕΧΘΡΟΣ, *adversarius*) – zu einem Topos in der mittelbyzantinischen Heiligenliteratur, in: ABzF N. S. 2 (2003–2004) 72–89.

Pratsch, Ignatios

Th. Pratsch, Ignatios the Deacon – cleric of the Constantinopolitan patriarchate, metropolitan bishop of Nicaea, private scholar, teacher und writer (a Life reconsidered), in: BMGS 24 (2000) 82–101.

Pratsch, Kommunikationswesen

Th. Pratsch, Dezentrales Netz und Chiffre – zum Kommunikationswesen byzantinischer Mönchsgemeinschaften, in: Mediengesellschaft Antike? Information und Kommunikation vom Alten Ägypten bis Byzanz, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (Berichte und Abhandlungen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Sonderband 10) (im Druck).

Pratsch, Maria

Th. Pratsch, Das Todesdatum der Maria (der Jüngerin) von Bizye (BHG 1164): † 16. Februar 902, in: BZ 97 (2004) 567–569.

Pratsch, Theodoros

Th. Pratsch, Theodoros Studites (759–826) – zwischen Dogma und Pragma. Der Abt des Studiosklosters in Konstantinopel im Spannungsfeld von Patriarch, Kaiser und eigenem Anspruch, Frankfurt a. M. u. a. 1998 (BBS 4).

Prießnig, Formen

A. Prießnig, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegenden in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Münsterstadt 1924.

Prinz, Askese

F. Prinz, Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas, München 1980.

Rapp, Comparison

C. Rapp, Comparison, Paradigm and the Case of Moses in Panegyric and Hagiography, in: The Propaganda of Power. The Role of Panegyric in Late Antiquity, ed. with an introduction by M. Whitby, Leiden – Boston – Köln 1998, 277–298.

Rapp, Diegesis

C. Rapp, Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis, in: *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998) 431–448.

Rapp, Figures

C. Rapp, Figures of Female Sanctity: Byzantine Edifying Manuscripts and Their Audience, in: *DOP* 50 (1996) 313–344.

Rapp, Hagiographers

C. Rapp, Byzantine Hagiographers as Antiquarians, Seventh to Tenth Centuries, in: *BF* 21 (1995) 31–44 (= *Bosphorus. Essays in Honour of Cyril Mango*, ed. by S. Efthymiadis, C. Rapp, D. Tsougarakis, Amsterdam 1995).

Rapp, Hagiography

C. Rapp, Hagiography and Monastic Literature between Greek East and Latin West in Late Antiquity, in: *Cristianità d'occidente a cristianità d'oriente*, Spoleto 2004 (*Settimane di studio della fondazione centro italiano di studi sull'alto medioevo* 51).

Reitzenstein, Wundererzählungen

R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.

Rosenqvist, Niketas

J. O. Rosenqvist, A Philological Adventure: Editing the Life of St. Niketas of Medikion, in: *ABzF* 1 (2002) 59–72.

Rousseau, Antony

Ph. Rousseau, Antony as Teacher in the Greek *Life*, in: *Greek Biography* 89–109.

Rochow, Konstantin

I. Rochow, Konstantin V. (741–775). Materialien zu seinem Leben und Nachleben. Mit einem prosopographischen Anhang von C. Ludwig, I. Rochow und R.-J. Lilie, Frankfurt a. M. u. a. 1994 (*BBS* 1).

Rubenson, Philosophy and Simplicity

S. Rubenson, Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography, in: *Greek Biography* 110–139.

Rydén, Holiness

L. Rydén, Communicating Holiness, in: *East and West: Modes of Communication. Proceedings of the First Plenary Conference at Merida*, ed. by E. Chrysos and I. Wood, Leiden – Boston – Köln 1999 (*The Transformation of the Roman World* 5), 71–91.

Rydén, New Forms

L. Rydén, New Forms of Hagiography: Heroes and Saints, in: *The 17th International Byzantine Congress. Major Papers*, New Rochelle – New York 1986, 537–554.

Scharff, Kämpfe

Th. Scharff, *Die Kämpfe der Herrscher und der Heiligen. Krieg und historische Erinnerung in der Karolingerzeit*, Darmstadt 2002.

Scheibelreiter, Gegner

G. Scheibelreiter, Gegner, Feinde, Gegenspieler. Überlegungen zur Typologie der hagiographischen Konfrontation, in: *MIÖG* 112 (2004) 53–79.

Schiffer, Lives

E. Schiffer, Metaphrastic Lives and Earlier metaphraseis of Saints' Lives, in: *Metaphrasis* 22–41.

Schilbach, Metrologie

E. Schilbach, *Byzantinische Metrologie*, München 1970 (Handbuch der Altertumswissenschaft XII.4).

Schreiner, Volkskunde

P. Schreiner, *Stadt und Gesetz - Dorf und Brauch. Versuch einer historischen Volkskunde von Byzanz: Methoden, Quellen, Gegenstände, Beispiele*, Göttingen 2001 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. I. Phil.-Hist. Klasse, Jg. 2001, 9).

Ševčenko, Hagiography

I. Ševčenko, *Hagiography of the Iconoclast Period*, in: *Iconoclasm 113–131* (= idem, *Ideology, Letters and Culture in the Byzantine World*, London 1982 [Variorum Reprints], Nr. V).

Sideras, Epitaphioi

A. Sideras, *25 Ἀνέκδοτοι Βυζαντινοὶ Ἐπιτάφιοι*, Thessalonike 1991 (Κλασικά Γράμματα 5).

Sideras, Grabreden

A. Sideras, *Die byzantinischen Grabreden. Prosopographie, Datierung, Überlieferung. 142 Epitaphien und Monodien aus dem byzantinischen Jahrtausend*, Wien 1994 (WBS 29).

Sode, Viten

C. Sode, *Jerusalem – Konstantinopel – Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart 2001 (Altertumswissenschaftliches Kolloquium 4).

Sophocles

E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B. C. 146 to A. D. 1100), Cambridge, Mass. 1914 (Ndr. Hildesheim u. a. 1992).

Talbot, Faith Healing

A.-M. Talbot, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline, Mass. 1983 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources 8).

Tusculum-Lexikon

Tusculum-Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, dritte, neu bearbeitete u. erweiterte Aufl. von W. Buchwald, A. Hohlweg, O. Prinz, München – Zürich 1982.

Vasil'evskij, Trudy III

Trudy V. G. Vasil'evskago, III, Petrograd 1915.

Vryonis, Panegyris

Sp. Vryonis jr., *The Panegyris of the Byzantine Saint: a study in the nature of a medieval institution, its origins and fate*, in: *Byzantine Saint* 196–228.

Wilson, Scholars

N. G. Wilson, *Scholars of Byzantium*, London 1983.

Winkelmann, Adumenta

F. Winkelmann, *Adumenta hagiographica*, in: *Klio* 70 (1988) 222–227.

Winkelmann, Albert Ehrhard

F. Winkelmann, *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie, dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von*

Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walther Eltester und Peter Heseler, Berlin 1971 (TU 111).

Winkelmann, Frühes Christentum

F. Winkelmann, Geschichte des frühen Christentums, München 1996 (Beck'sche Reihe 2041).

Winkelmann, Streit

F. Winkelmann, Der monenergetisch-monotheletische Streit, Frankfurt a. M. et al. 2001 (BBS 6).

Yannopoulos, Pérégrinations

P. Yannopoulos, Pérégrinations et pèlerinages dans l'hagiographie byzantine, in: Cuadernos del CEMYR [= Centro de Estudios Medievales y Renascentistas, Universidad de la Laguna, Tenerife] 6 (1998) 27–62.

Zielke, Methodios

B. Zielke, Methodios I. Vor dem 11. (vielleicht 4.) März 843 – 14. Juni 847, in: Patriarchen 183–260.

Zilliacus, Lehnwort

H. Zilliacus, Das lateinische Lehnwort in der griechischen Hagiographie. Ein Beitrag zur Geschichte der klassizistischen Bestrebungen im X. Jahrhundert, in: BZ 37 (1937) 302–344.

Indices

Index nominum

- Aaron 131
'Abd al-Malik, Kalif 169, 300, 388
Abel 200
Abraamios (= Athanasios Athonites) 127
Abraham 58, 75, 114, 147f., 218
Acconcia Longo, Augusta 173
Achillas 311
Ader 127, 389–391, 394
Adrianos, Monachos 243
Adrianos, Vater 68
Agur 65
Aigrain, René 7, 400
Alexander, Paul Julius 105
Alexios 167f., 302
Alkinoos 145
Alypios Stylites 41, 59, 73, 75f., 78, 97,
133, 341, 345f., 380
Ananias 267
Anargyroi
s. Kosmas und Damian
Anastasia Pharmakolytria 246
Anastasios II., Ks. 63
Anastasios Martinakios 181, 305
Anastaso 67, 70
Anatolios 386
Andreas v. Kreta 35, 39, 54, 85, 123
Andreas, Apostel 201, 304, 312
Angenendt, Arnold 8
Angulas 177
Anna (unklar) 124
Anna v. Leukas 62
Anna, Monache 306
Anna, Schwester 124
Anthimos, Eunuch 314
Anthimos, Gegenspieler 176
Anthimos, Märtyrer 335
Anthimos, Oikonomos 338, 378
Antonios d. J. 41, 47, 226, 235, 241, 288,
316, 393
Antonios (Vita d. Theodoros v. Kythera)
394
Antonios, Hagiograph 385
Antonios, Hl. 13, 100, 103, 113, 131, 137,
161f., 184, 347, 359, 402
Antonios, Lehrer 131
Antonios, Monachos 177
Antonios (= Ioannes Echimos) 127
Antonios, Prosmonarios 188
Apollo 54
Arbusow, Leonid 8, 26
Arsenios, Hegumenos 195
Arsenios, Hl. 307
Arsenios, Lehrer 128
Arsenios, Monachos 169
Artemios s. Anastasios II., Ks.
Athanasia v. Aigina 96, 194, 211, 344f.,
349, 391, 393
Athanasios (= Michael I., Ks.) 126
Athanasios Athonites 34, 127, 155, 244,
368f., 375
Athanasios Thaumaturgos 66
Athanasios v. Alexandria 160f., 402
Athanasios v. Methone 57, 379
Athanasios (= Ader) 127, 390f.
Athanasios, Protos d. Athos 369
Augustinus 27
Aulikalamos 177
Auxentios 191
Auzépy, Marie-France 397
Baanes 127, 294, 394
Bakchos 127
Bardanes Turkos 180
Bardas, Kaiser 310

- Bardas, Strategos 269, 369f.
 Barnabas 198
 Basileios d. J. 176, 290
 Basileios I., Ks. 175, 249, 315
 Basileios II., Ks. 419
 Basileios Pezos 134f., 387
 Basileios v. Emesa 202
 Basileios v. Kaisareia 104, 113, 129, 158,
 161, 246
 Basileios, Bruder 100, 103
 Basileios, Neffe 328
 Baukis s. Philemon u. Baukis
 Beck, Hans-Georg 5f.
 Benedikt v. Nursia 374
 Beniamin 262
 Bieler, Ludwig 8
 Bigrinos 176

 Chionia 131
 Christophoros Mitylenaios 385
 Christophoros, Bruder 127, 192f.
 Christophoros, Jünger 191
 Christophoros (= Makarios v. Pelekete)
 120, 126, 137, 145
 Columban 147
 Curtius, Ernst Robert 8, 11, 16, 88, 355

 Dachak 127
 Daniel Stylites 42, 46, 73
 Daniel, Pilger 388
 David, Bruder 62
 David, König 38, 60, 80, 96, 100, 200, 222,
 287, 307f.
 David, Symeon u. Georgios, Hll. 44, 65,
 68, 95, 103, 112f., 118, 122, 133, 135,
 137, 142f., 146, 164, 190, 193, 244,
 296, 307, 332, 338
 Delehayé, Hippolyte 2, 4, 7
 Delierneux, Nathalie 2
 Demetrios 302
 Diomedes 315
 Dobschütz, Ernst von 7, 398
 Donatos 113
 Drosos 168
 Dunale 154

 Ehrhard, Albert 3–5, 7, 14, 372, 376, 405f.
 Eirene v. Chrysobalanton 176, 246
 Eirene, Ksn. 328, 336
 Elias d. J. 163, 168, 221f., 350
 Elias Spelaiotes 56, 110, 128, 137, 150, 159
 Elias s. Elija
 Elija 131, 248, 250, 347
 Elisa s. Elischa
 Elisabeth 77
 Elischa 131, 272
 Elymas 171
 Enosch 200
 Epiphantos, Auftraggeber 343
 Epiphantos, Hegumenos 397
 Epiphantos, Hl. 220
 Epiphantos, Hl. (früherer) 321
 Euagrios 205
 Euarestos, Hl. 30, 33, 51, 54, 58, 157, 187
 Euarestos, Diakonos 418
 Eudokia (Heilungswunder) 242
 Eudokia, Mutter 62
 Eudoxios 180
 Euodia, Dirne 182
 Euodia, Nonne 195
 Euphrosyne d. J. 81, 97
 Euphrosyne, Nonne 189
 Euphrosyne, Schwester 131
 Euschemon 244
 Euseb 44
 Eustathios Stratelates 177
 Eustathios v. Thessalonike 379
 Eustathios, Märtyrer 190
 Eustathios, Patriarch v. Antiocheia 158
 Eustathios, Patriarch v. Kpl. 156
 Eustathios, Vater 66, 68
 Eustratios, Asket 386
 Eustratios, Hl. 31, 51, 55, 156, 216, 231,
 242, 253, 258, 262, 264, 280, 282f.,
 288, 294, 373
 Eustratios (= Theophylaktos, Sohn Mi-
 chaels I.) 126
 Euthymios d. J. 30, 49, 53f., 83, 127, 131,
 187, 257
 Euthymios v. Sardeis 28, 32, 58, 180, 194,
 196, 301, 304, 316, 373, 403f.
 Euthymios, Abt 157, 293
 Euthymios, Bischof v. Bizye 337
 Euthymios, Bischof 220

- Euthymios, Jünger 151
 Euthymios, Mönch 368
 Euthymios, Patriarch v. Kpl. 314, 321f.,
 325–328, 334, 394
 Eutychus 242, 264

 Gelasios 127
 Georgios (Monachos) Hamartolos 52
 Georgios (Taufname) 127
 Georgios v. Amastris 25, 27, 33, 38, 49, 54,
 73, 75, 77, 130, 146, 182f., 195, 206,
 208, 210, 250, 306, 344, 366, 373
 Georgios, Asket 386
 Georgios, Jünger d. Stephanos d. J. 195
 Georgios, Jünger d. Euthymios d. J. 187
 Georgios, Märtyrer 388, 390
 Georgios s. David, Symeon u. Georgios
 Georgios, Strategos 234
 Georgios, Vater 61
 Georgios v. Resh'aina 72
 Germanos Kosinitzes 58, 124, 155
 Germanos, Patriarch v. Kpl. 77, 83
 Goliath 200
 Greenfield, Richard P. H. 269
 Gregor v. Nazianz 356
 Gregorios (Kurzvita) 127
 Gregorios Dekapolites 37f., 48, 56, 72, 94,
 108, 114, 120, 163f., 166, 168, 180–
 182, 187, 204, 214, 218f., 230, 237,
 242, 245, 266f., 284, 287, 291, 293,
 316, 319, 321, 334, 337, 341, 343,
 346f., 350f.
 Gregorios v. Agrigent 30, 33, 53, 100, 113,
 138, 139, 149, 156, 158, 182, 240, 346
 Gregorios, Bruder 96
 Gregorios, Monachos 177
 Gregorios, Strategos 267
 Gregorios v. Resh'aina s. Georgios v.
 Resh'aina
 Gurias 165, 172, 176f.

 Hadad 170
 Halkin, François 2, 4
 Hanna 72f., 78, 80
 Hannas 304
 Helene (Heilungswunder) 242
 Helene, Schwägerin 167, 169, 302

 Heliodoros v. Emesa 173
 Heliodoros, Gegenspieler 172
 Herakles 148, 161, 284
 Hermes 248
 Herodes 267, 305
 Hilarion 188
 Hiob 37
 Høgel, Christian 8, 406, 410
 Homer 45

 Iakobos, Hegumenos 28
 Iakobos, Hesychastes 153, 156
 Iannes 174
 Ignatios Diakonos 24f., 27, 33, 35, 37f.,
 41, 75, 105f., 139, 341f., 379, 397–
 399, 413
 Ignatios, Märtyrer 335
 Ignatios, Patriarch v. Kpl. 21, 36, 39, 43,
 49, 51, 62, 126, 175, 207, 272, 310, 367
 Ioannes (Vita d. Petros v. Atroa) 193
 Ioannes (Vita d. Stephanos d. J.) 394
 Ioannes Aratos 181
 Ioannes Blabenterios 240
 Ioannes Chrysostomos 139, 304
 Ioannes Damaskenos 60, 92, 97, 100,
 108, 115f., 125, 130, 159, 206
 Ioannes Echimos 127, 235
 Ioannes Grammatikos 141, 174, 176, 304
 Ioannes Kolobos 257
 Ioannes Melas 157
 Ioannes Psichaïtes 131, 174, 191, 214,
 230, 232, 299, 304, 315
 Ioannes III. Scholastikos 173f.
 Ioannes Sinaïtes 117
 Ioannes Tzimiskes, Ks. 368f.
 Ioannes v. Auxentiosberg 123
 Ioannes, Bruder 255, 389, 390
 Ioannes, Jünger 191
 Ioannes, Lehrer d. Antonios d. J. 393
 Ioannes, Lehrer d. Euthymios d. J. 131f.,
 157
 Ioannikios 28, 53, 70, 98–102, 107, 131,
 153, 156f., 165, 172, 176f., 190, 192,
 215, 246, 261, 265, 271, 273, 276,
 283, 287, 340, 342, 346, 349, 351, 366
 Ioseph Hymnographos 88, 151
 Ioseph v. Athos 131f.

- Ioseph v. Thessalonike 329, 333, 339
 Ioseph, Hegumenos 28
 Ioseph, Lehrer 157
 Ioseph, Oikonomos 367
 Isaak 72, 75
 Iulianos 158
 Iulitta s. Kyrikos u. Iulitta
 Iustinianos I., Ks. 158
 Iustinianos II., Ks. 158
 Iustinos II., Ks. 173f.
- Jake 65
 Jesaja 109
 Johannes d. Täufer 72, 75, 77, 80, 83, 85f.,
 200, 305, 347
 Johannes, Evangelist 145, 391
 Johannes XV., Papst 418
 Joseph 66, 161, 168, 388
 Judas Iskariot 175–177
- Kain 200
 Kaïphas 314
 Kale 66
 Kallistos 177, 181
 Kalybios 317
 Kampert, Otmar 8, 318, 400
 Karayannopulos, Ioannes 5
 Kazhdan, Alexander 14, 227
 Klemes 249
 Konon 216
 Konstantin d. Gr., Ks. 176
 Konstantin V., Ks. 65, 121, 141, 181, 300f.
 Konstantin VI., Ks. 179, 304, 309, 312
 Konstantin VII., Ks. 418
 Konstantin VIII., Ks. 419
 Konstantinos Iudaios 69, 110, 114, 138,
 168, 216, 220, 223, 226, 237, 242, 251–
 253, 257, 268, 272, 276, 278f., 282,
 286, 290, 292, 294f., 306, 331, 347,
 360
 Konstanto 68
 Kosmas Hymnographos 60, 97, 100, 127,
 154, 159
 Kosmas u. Damian 260, 328
 Kosmas, Vater 72
 Kriskentinos 178, 182
 Krum 191
 Krumbacher, Karl 3f.
 Kyprian v. Karthago 356
 Kyprianos 386
 Kyrikos u. Iulitta 190
- Laiou, Angeliki E. 412
 Lampudios 178
 Laurent, Vitalien 153
 Lazaros (Bibel) 242
 Lazaros v. Galesion 127, 268f., 320, 328,
 334, 337, 352, 414
 Leithi 181, 221f.
 Leon (= Lazaros v. Galesion) 127
 Leon Hypatos 127
 Leon III., Ks. 65, 181, 306
 Leon IV., Ks. 121
 Leon V., Ks. 152, 156, 178, 303, 304, 306,
 313, 317, 369, 370, 382
 Leon VI., Ks. 314, 416
 Leon v. Catania 172, 228
 Leon, Vater 131
 Leontios v. Neapolis 405
 Leontios, Hagiograph 53
 Leontios, Hl. 158
 Leukios 182
 Licinius 298
 Lietzmann, Hans 5
 Ludwig, Claudia 7
 Lukas d. J. 151
 Lukas, Evangelist 400
 Luther, Martin 17
 Makarios v. Pelekete 39, 49, 61, 120f., 126,
 137, 145, 232, 242, 247, 351
 Makarios, Patriarch v. Antiocheia 156
 Makarios, Patriarch v. Jerusalem 158
 Mango, Cyril 356
 Maria Aegyptiaca 230
 Maria d. J. 219, 302, 329f., 333, 337, 378,
 414
 Maria, Mutter d. Gregorios Dekapolites
 72
 Maria, Mutter d. Nikephoros v. Milet 66,
 68
 Maria, Mutter d. Theodoros Sykaiotes 72
 Maria, Mutter d. Theodoros v. Edessa 67
 Maria, Muttergottes 66, 68, 74, 77, 109,
 115f., 126, 134, 246, 269, 329

- Marina 334
 Marinos, Jünger 191
 Marinos, Sohn 127
 Markus, Evangelist 400, 419
 Martha 68
 Matthäus, Evangelist 278, 400
 Matthias 391f., 394
 Mavias 389
 Maximianus 74
 Maximinus Daia 298
 Maximos Homologetes 20, 31, 46, 52, 72,
 299, 342
 Meerman, Gerard 384
 Megalo 121
 Megetho 77
 Meletios 268
 Menander Rhetor 402
 Menas 335
 Methodios, Patriarch v. Kpl. 21, 25, 36,
 39, 41, 43, 48, 53, 60, 93, 121, 142, 309,
 311, 339, 342, 397f., 403, 417
 Metrophanes 404
 Michael I., Ks. 62, 126
 Michael II., Ks. 152f., 247, 306, 311, 315
 Michael III., Ks. 141, 263, 310
 Michael IV., Ks. 420
 Michael Monachos 21, 26, 42, 179, 380f.,
 395
 Michael Sabbaites 169, 216, 300, 339,
 388f., 394
 Michael Synkellos 79, 82, 98, 100, 123,
 125, 141, 186, 189, 308, 312f., 335,
 343, 345, 348, 350f.
 Michael, Bischof 260
 Michael, Gefährte 211
 Michael, Presbyteros 213
 Michael, Vater 66
 Migne, Jacques-Paul 6
 Mohammed, Prophet 202
 Monica 71
 Mosellos 103
 Moses 37, 131, 155, 239
 Muhammad 168, 181
 Myritzikios bzw. Myritzikos 67, 70

 Nahmer, Dieter von der 8, 400
 Naukratios 249, 330

 Neilos 88, 167
 Nikephoros I., Ks. 180, 304, 385
 Nikephoros II., Ks. 368, 416, 419
 Nikephoros v. Medikion 50, 52f., 55, 96,
 357
 Nikephoros v. Milet 66
 Nikephoros, Ehemann 302
 Nikephoros, Patriarch v. Kpl. 24, 29, 35,
 62, 65, 96, 104f., 108, 119, 139, 143,
 145f., 152, 178, 325, 341, 370
 Niketas Alexiu 317
 Niketas David Paphlagon 21, 36, 43, 207,
 394
 Niketas Monomachos 303, 306
 Niketas v. Medikion 31, 33, 51, 54, 57, 92,
 196, 210, 259f., 313, 332, 340, 373,
 379, 381
 Niketas, Patriarch v. Kpl. 141
 Niketas (= Euthymios d. J.) 127
 Niketas (= Ignatios, Patriarch v. Kpl.) 126
 Niketas (= Nikon Metanoeite) 126
 Nikodemos Hagiorites 385
 Nikolaos en Bunaine 303
 Nikolaos Hagiotheodorites 379
 Nikolaos Mystikos 321
 Nikolaos Stratiotes 169, 218, 385f.
 Nikolaos Studites 179, 187f., 209, 218,
 236, 249, 303, 306, 310f., 385
 Nikolaos v. Myra 88, 342
 Nikolaos, Auftraggeber 342
 Nikolaos, Hl. (v. Myra?) 329
 Nikolaos, Lehrer 131, 132, 157
 Nikon Metanoeite 57, 89, 118f., 126, 129,
 147, 149, 154f., 185, 196, 198, 217,
 223, 240, 252, 264, 267, 274, 283,
 285, 292, 307, 341, 344, 346, 348f.,
 352, 415
 Nikon, Hl. 110, 138, 150
 Noah 200

 Odysseus 148
 Orabe 305
 Oryphas 272

 Pachomios 13
 Panteleimon 321
 Paphnutios 394

- Patricius 71
 Paulos d. J. 100, 103, 349f.
 Paulos Hypotaktites 66
 Paulos, Asketes 126
 Paulos, Bruder 127, 143, 192f., 327
 Paulos, Lehrer 126, 133f., 158f., 192, 277, 280–282, 286, 386f., 394
 Paulos, Mönch 369
 Paulus, Apostel 39, 74, 77, 147, 171, 193, 196, 198, 279, 323
 Petros Athonites 241
 Petros v. Argos 67, 379
 Petros v. Atroa 22, 28, 53, 56, 122, 126f., 133–135, 152f., 156–158, 183, 192, 197, 226, 231, 233–235, 238, 241, 243f., 259f., 262, 270f., 273, 275, 277, 280, 282, 286, 293, 296, 319, 323, 327, 330, 336, 345, 357, 373, 386f.
 Petros, Bekenner 328
 Petros, Hagiograph 70f., 102, 265, 340, 342, 349, 351, 367
 Petros, Hegumenos 168
 Petros, Monachos 287
 Petrus, Apostel 201, 241, 304
 Phantinos 163, 166
 Philaretos 61
 Philemon u. Baukis 248
 Philippos (Bibel) 131
 Philippos, Bruder 131
 Philippos, Jünger 260
 Phillips, Thomas 384
 Philotheos 97
 Photios 175, 272, 367
 Platon 34, 36, 44, 128f., 141f., 179, 209, 304f., 309, 311f., 339, 379, 399
 Pontius Pilatus 178, 304
 Potamion 83
 Potiphar 161, 168, 388
 Prandion 90
 Prodikos 161
 Prokopios Dekapolites 60, 71, 125

 Sabas, Hagiograph 28, 53, 70f., 99, 102, 357, 367
 Sabas, Hl. 347
 Sabas (= Theodoros, Diener) 127
 Sabinos, Gegenspieler 182
 Sabinos, Jünger 178
 Salomo 65, 170
 Samonas 203
 Samuel (Bibel) 72, 78, 80, 97, 188, 357
 Samuel, Gönner 188
 Saphira 267
 Sara 73
 Saulus (= Paulus, Apostel) 218
 Seïda 169, 388
 Seneca 34
 Sergios u. Bakchos, Hll. 321
 Sergios, Jünger 177, 191
 Sergios, Vater 72
 Ševčenko, Ihor 7, 405
 Simon Magus 171
 Sirmond, Jacques 384
 Slokakas 416
 Sokrates 44, 173
 Sophia, Ksn. 173
 Sophronios 94
 Spyridon 114
 Stephanos (aus Kurzvita) 154
 Stephanos d. J. 63f., 73f., 77, 82, 92, 95, 123, 144, 177f., 189f., 198, 228–230, 238, 245f., 269, 300, 343, 345, 348, 350f., 374, 397
 Stephanos Diakonos 63, 350f., 397
 Stephanos Neolampes 83f., 88
 Stephanos Protomartys 181, 298, 326, 391
 Stephanos Sabaites 203, 239, 289, 348
 Stephanos, Auftraggeber 29
 Stephanos, Jünger 178, 191
 Stephanos, Metropolit 176
 Stephanos, Stratiotes 269
 Stephanos, Untergebener d. epi ton de-eseon 317
 Stephanos (= Symeon, Sohn d. Maria d. J.) 127, 294, 394
 Stylianos Zautzes 181, 315
 Symeon (Vita Euthymii iunioris) 258
 Symeon Metaphrastes 14, 405, 410f., 414, 416, 418–420
 Symeon Neos Theologos 310
 Symeon Stylites 117
 Symeon Stylites d. J. 77, 80, 83, 85–87, 173, 176f.

- Symeon, Archimandrites 181
 Symeon, Auftraggeber 28, 55
 Symeon s. David, Symeon und Georgios
 Symeon, Monachos 331
 Symeon, Monachos u. Hesychastes 251
 Symeon, Sohn d. Maria d. J. 127, 423. S. auch unter Stephanos
 Symeon, Synkellos 142
 Symeon, Vater 67
- Tabea bzw. Tabitha 241f.
 Talbot, Alice-Mary 14
 Tarasios 24, 29, 35, 41, 65, 134f., 183, 342, 387, 397
 Thaddaios 369, 370
 Theodora v. Kaisaris 74
 Theodora, Ksn. 141–143, 263
 Theodora, Mutter 74
 Theodoros Graptos 100, 186, 303, 306, 313, 394
 Theodoros Santabarenos 175f.
 Theodoros Studites 21, 26f., 36, 42, 44, 47, 51, 53, 62, 65, 89, 93–96, 104, 121, 125, 128f., 141, 144, 147, 151f., 179, 195, 197, 199, 206, 277f., 281, 303, 305, 309, 310f., 313, 317–319, 322, 325, 329–331, 333, 335, 339, 367, 369f., 373–376, 379, 380, 382f., 395, 399
 Theodoros Teron 74, 77
 Theodoros v. Edessa 67, 74, 76, 79, 82, 91, 94, 101, 109, 122, 123, 124, 169, 198, 201, 202, 255, 300, 339, 388, 389, 390, 391
 Theodoros v. Kythera 220, 320, 321
 Theodoros, Asket 386
 Theodoros, Bruder d. Ioannes Psichaites 131, 191
 Theodoros, Bruder d. Nikephoros v. Medikion 96
 Theodoros, Diener 127
 Theodoros, Märtyrer 301
 Theodoros (= Leon Hypatos) 127
 Theodoros, Patriarch v. Jerusalem 123
 Theodoros, Primicerius 29
 Theodoros, Vater 62
- Theodosios Kionites 255, 389–391, 394
 Theodosios, Protiktor 181, 317
 Theodote, Ksn. 179, 309
 Theodule 62
 Theodulos 291
 Theognostos 242
 Theoktiste 51, 96, 124, 212, 329, 331, 373
 Theoktistos 152
 Theophanes Graptos 100, 186, 303, 306, 313, 394
 Theophanes Homologetes 90, 121, 207f., 211, 248, 253f., 285, 289, 299
 Theophanes, Untergebener 305, 317
 Theophano 87f., 107, 416
 Theophilos v. Tiberiupolis 383, 385
 Theophilos, Hl. 317
 Theophilos, Jünger 188, 271
 Theophilos, Ks. 153, 262, 301, 306, 309, 312f.
 Theophilos, Metropolit 332
 Theophilos, Protospatharios 236
 Theophylaktos v. Nikomedeia 63, 180, 211
 Theophylaktos, Sohn Michaels I. 126
 Theophylaktos (= Petros v. Auroa) 126, 386
 Theosteriktos 31, 57, 379, 381
 Theotokos s. Maria, Muttergottes
 Thomais 66, 77, 107
 Thomas Dephurkinos 65
 Thomas, Apostel 172
 Thomas, Rebell 153, 260
 Timotheos 173
 Trophimos 110
- Ulrich v. Augsburg 418
- Vergil 27, 45
- Weiß, Günther 5
 Winkelmann, Friedhelm 7
- Xerxes 145
- Zacharias, Bewacher 260f., 313, 317
 Zacharias, Jünger 191
 Zacharias, Mönch 169

Zacharias, Prophet 387
Zacharias, Vater 75

Zeus 248
Zoë Zautzina 314

Index locorum et rerum

- Achellis 173
Adria 257
Adrianupolis 97
Ägäis 12, 257
Agarener s. Araber
Agauronkloster 99, 288
Agathukloster 326, 328
Agrigent 100, 113, 139, 158, 182, 192
Agrioserike 130, 146
Ägypten 13, 159, 214
Ainos 181
Alanen 202
Alexandreia 149
Alsos 215
Altar 91, 101, 109f., 123, 217
altkirchenslavisch 400
Amastris 143, 183, 262, 264
Amme 86f., 107
Amputation 244, 303
Anagnostes 79, 91, 98, 101, 110, 123f.,
132. S. auch Weihen
Anastasiskirche (Jerusalem) 79, 98, 123,
158
Anathema 198, 200
Anatolikon 305
Anchialos 156
Angelos (= Bote) 181
Antidionkloster 28, 99
Antike, antik 20f., 33f., 43, 45, 54, 105,
139, 171, 223, 228, 233, 357, 361,
399–401, 403f., 408. S. auch Spätanti-
ke
Antiocheia 149, 156, 158
Antion 301
Antirrhetikoi 200
Apodeiktik 95
Apokrisiarios 72
Apollonia 153
Apollonias 273
Apostel, apostolisch 38, 55, 63, 70, 75, 77,
141, 150, 159, 184, 187, 193, 196, 201,
207f., 225, 294
Apostel-Andreas-Kloster 242
Araber, arabisch 151, 167, 169, 201–204,
258, 261, 269, 272, 289, 317, 388. S.
auch Sarazenen
aramäisch 400
Archangelos-Michael-Kirche 153
Archidiakon 113
Archimandrites 181
Archisynagogos 176, 202
Archonten 306
areianisches Tor (Catania) 228
Argos 198
Arianer 202
Arithmetik 105
Arma 151
Armeniakon 58
Armenier, armenisch 269, 400
Ärzte, ärztlich 173f., 228, 235, 237, 239,
244, 267, 321
Asekretis 104, 139
Asia 56, 114, 139, 153, 192, 218
Asketerion 97
Assyrer 272
Astronomie 98, 100, 105, 139
Athen 198
Äthiopier 167, 393, 400
Athos 155, 421
Atroa 99, 242, 386
Attaleia 282
Autodidache s. Selbststudium
Auxentiosberg 123, 144, 177, 191, 397
Auxentioskirche (Sizilien) 110
Babylon 255, 389
Bagdad 389
Balentia- bzw. Baleakloster 153
Bandon 71
Baptisterium 82

- Barbaren 167, 260
 Basileopator 314
 Basilikos Logos 401, 403
 Bauchrednerin 174
 Beschneidung 83
 Bestattung 62, 124, 219, 324, 328f., 333,
 336–338, 340
 Bibliophylax 376
 Bildung 81, 84, 91–105, 109, 186, 322. S.
 auch Bildungskanon, enkyklios Paid-
 eia, Propaideia, Quadrivium
 Bildungskanon 95f., 105
 Bischofsweihe s. Weihen
 Bithynia 28, 57, 103, 114, 138, 144, 152f.,
 155, 237, 251, 278, 303, 310, 339,
 380f., 387
 Bizye 192, 337, 378
 Blendung 371
 Bogomilen 367
 Bolionkloster 237
 Boneta 303, 305, 317
 Bonyssakloster 306
 Boskytion 144
 Bosporos 139, 321
 Briefe 20, 134, 195, 199, 200, 281, 331,
 356, 400
 Bücher 258, 295, 296. S. auch Handschrif-
 ten
 Bukellarion 386f.
 Bulgaren, bulgarisch 102, 157, 191, 218f.,
 385

 Catania 57, 172
 Chalkedon 152
 Chelidon 273
 Chiton 337
 Chlamys 329, 330
 Chonai 153
 Christopolis 155
 Chroniken s. Historiographie
 Chryse Petra (Berg und Kloster) 126, 147,
 154f.
 Chrysobalantonkloster 246
 Chrysopolis 300
 Cod. Berolinensis graecus 219: 384
 Cod. Marc. gr. 17: 419
 Cod. Monac. gr. 366: 191

 Cod. Parisinus gr. 1582: 384
 Cod. Sirmundianus s. Cod. Berolinensis
 graecus 219
 Cod. Vat. gr. 1613: 385, 420
 Cod. Vat. gr. 1660: 340
 Codices s. auch Handschriften, Lukianco-
 dex

 Daguta 153, 270
 Damala 198
 Damaskos 60
 Dekapolis 56, 120, 181
 Dele 153
 Denarion 256
 Diabolos s. Teufel
 Diadem 174
 Diakonos 124, 132f., 185, 220, 321. S.
 auch Weihen
 Dialektik 95
 Dichtung 36, 42f., 47, 98, 100, 105, 186,
 200, 395. S. auch Hymnen, Hymno-
 graphie
 Didaskaleion 100f., 139
 Didaskalos 94, 96. S. auch Lehrer
 Diebe s. Räuber
 Dirne s. Prostitution
 Dogmatik, dogmatisch 95, 104, 200, 331
 Domestikos d. Scholen 306, 311
 Drama 155

 Edessa 82, 94, 109, 123, 198, 202, 388–390
 Ehe 67, 111, 114, 119, 121f., 124, 137f.,
 302, 304, 309, 314
 Eirenopolis 56
 Elaia 56, 103, 122, 126, 153, 192
 Emporeion 158
 Enkomion 38, 42, 47, 50, 56, 229, 344,
 396, 401–404, 408, 413
 enkyklios Paideia 96
 Eparchos v. Catania 173
 Ephesos 142, 153
 epi ton deeseon 317
 Epidaurus 198
 Epitaphios Logos 19, 29, 36, 40, 53, 57,
 341f., 349, 378–383, 399, 401f.
 Eremiten 112f., 122, 139, 172, 255, 365,
 390, 393

- Erwachsenentaufe 82
 Erzengel-Michael-Kirche (Chonai) 153
 Ethik 95
 Euböia 198, 264
 Eucharistie 250f. S. auch Liturgie
 Eunuchen 103, 169, 314
 Euripos 198
 Exarchos 314
 Exhumierung 220
 Exkubiten 71

 Fasten 86, 108, 130, 201, 273, 302, 306–308, 317
 Feuer 173, 175, 183, 214–216, 222, 280–282, 366
 Feuerspritzen 281, 301

 Galatia 58
 Galesion, Berg 328, 334
 Gangra 183
 Gaza 239
 Gebetsformeln 340, 353
 Gebetshaltung 233
 Gefangenschaft 183, 221, 260f.
 Gefängnis 189, 260, 264, 297, 312–315, 320, 382
 Geld 66, 248, 254, 262
 Geometrie 105
 Georgien, georgisch 254, 400
 Gericht 20, 310
 Geschichtswerke s. Historiographie
 Gesichte s. Traum
 Gifttrank 172, 177, 300, 388
 Glaubensprozeß 178, 309
 Gold 125, 177, 179, 213, 215, 231, 255, 295, 297, 309, 329, 390
 Goldschmied 90
 Golf von Nikomedeia 152
 Gordoryneia 328
 Gottesdienst s. Liturgie
 Götzenbilder 22
 Grab 220, 225, 312, 325, 328, 336, 338, 339, 345
 Grabrede s. Epitaphios Logos
 Grammatik 20, 93–95, 97f., 100, 105, 139, 186
 Grammatistes 94f., 97. S. auch Lehrer

 Hafen 137, 241, 259, 266, 369
 Hagia Glykeria 314
 Hagia Sophia (Kpl.) 418f.
 Hagia-Lukia-Kloster 151
 Hagia-Marina-Kloster 334
 Hagiographen 1, 25, 35f., 42, 44, 46f., 63, 67, 81, 95, 106, 135, 340, 360–362, 364f., 367, 377f., 396, 398, 413
 Hagios Agapios 216
 Hagios Andreas 301, 312, 315
 Hagios Nikon 138, 150
 Hagios-Auxentios-Kirche (Sizilien) 138, 150
 Hagios-Diomedes-Kloster 315
 Hagios-Kosmas-Kloster 280
 Hagios-Leontios-Kirche 158
 Hagios-Martys-Georgios-Kirche 390
 Hagios-Martys-Theodoros-Kirche 301
 Hagios-Menas-Kirche 291
 Hagios-Stephanos-Kloster 100, 103
 Halys 159, 277, 282, 286, 387
 Handschriften, handschriftlich 3–5, 53, 372, 376, 385, 411, 417–420. S. auch Codd., Lukiancodex
 Häresien, häretisch 46, 59, 68, 70, 122, 135, 151, 176f., 180, 182, 198, 200, 202, 204, 234, 263, 271, 296, 298f., 304, 308, 317, 323, 338f., 351, 367, 369f., 412, 417
 Hebräer s. Juden
 Heidentum, heidnisch 20, 45, 60, 68, 71, 95, 97, 101, 298
 Heiliges Land 147, 158f., 387
 Heiligsprechung 418
 Heilquellen 179
 Hellenismus, hellenistisch 160, 356
 Hellespont 153
 Henker 304, 316
 Herakleia 228
 Heroen 60, 400f.
 Herold 228
 Hesychasten, Hesychia 138, 142, 150, 153, 251, 188, 233, 239, 365, 386
 Hiera 187, 339
 Hierarchie 21, 43, 122, 134, 141, 183, 203
 Hinrichtung 183, 221, 262, 300–303
 Hippodrom 72

- Hippos 153, 193
 Historiographie 43, 50, 356, 396
 Höhlen 114, 119, 130, 140, 145f., 153,
 155, 162, 164, 166, 193, 214, 218, 255,
 273, 308, 328, 389
 Homiletik 195, 364
 Honorias 97
 Horeb 144
 Hospital 255, 321
 Hungersnot 248f., 286
 Hure s. Prostitution
 Hydrus 267, 316
 Hymnen 47, 76, 139, 221, 267, 278, 319,
 340
 Hymnographie 46f., 51, 199, 395
 Hypatos 241, 260, 262
 Hypodiakonos 132
 Hypographeus 104
 Hyska 253
- Ida 113, 137, 308, 338
 Ikonen 114, 234, 296
 Jesu Christi 228, 230, 233, 246, 269,
 323
 Mariae 80, 230, 269, 296, 302, 369
 Sanctorum 230
 Ikonenverehrung 70f., 141f., 152f., 156,
 173f., 178, 198, 204, 229, 233, 247,
 260, 269, 300f., 303–306, 311f., 331,
 339, 367, 369f., 383f., 404, 412
 Ikonoklasmus 65, 70, 71, 120f., 141f., 151,
 174, 176, 198, 200, 204, 234, 247, 270,
 296, 303, 314, 316, 323, 370, 399, 412
 Ioannes-Prodromos-Kirche (Kpl.) 249,
 399
 Ioannes-Prodromos-Kirche (Zypern) 272
 Ioannes-Prodromos-Kloster 124, 155
 Ioannes-Theologos-Kirche (Ephesos) 153
 Ioannes-Theologos-Kirche (Sakkudion)
 145
 Isauria 56, 286
 Islam 72, 388
 Ismaeliten s. Araber
 Israel 128, 214, 248f.
 Italien 12, 159, 257, 346
 Itinerar 148
- Jagd 90, 289
 Jamben 200
 Jerusalem 57f., 60, 98, 113, 115, 123,
 138f., 144, 149, 156, 158f., 187, 277,
 282, 290, 327, 388, 391, 393
 Jesus-Christus-Kirche 285
 Jordan 124, 155
 Juden, jüdisch 60, 68, 69, 168, 172–174,
 176, 201–203, 226, 231, 268, 300, 393,
 400f., 409
- Kaisareia 57
 Kalabrien 56, 151, 316
 Kalif 143, 169, 201–203, 388
 Kalifat 389
 Kalligraphen 53
 Kallimartys-Kyriake-Kirche 217
 Kalon Oros 153
 Kanaa 251f.
 Kanikleios 302, 316
 Kanon (Gesang) s. Hymnen
 Kanones, kanonisch 82, 134, 194, 196,
 225, 330, 412f.
 Kap Akritas 301
 Kappadokien 176, 246
 Karmel 144, 146
 Karthago 113, 158
 Kastulon bzw. Kastulos 99
 Katabolos 263, 288, 294
 Katagogion 310
 Katechesen, katechetisch 194f., 197, 200,
 322, 364, 375f., 383, 408
 Kavalla 155
 Kenotaph 393
 Kibyrrhaïoton 66
 Kionites s. Styliten
 Kirchenbau 185, 190f., 255, 256, 267, 273,
 284
 Kirchenkalender 10, 14, 417
 Klageweiber 62
 Klassik, klassisch s. Antike
 Klostergründungen 188, 190f., 255, 359,
 390
 Klosterordnungen 129, 199, 325, 374
 Koine, mittelbyzantinische 408
 Koinobion, koinobitisch 127, 136, 138,
 200

- Kokorobionkloster 187f.
 ta Konsta 64
 Konzil von Hiereia (754) 300
 Konzil von Nikaia (325) 114
 Konzil von Nikaia (787) 32, 404
 Kopten, koptisch 400
 Korinth 198, 285
 Krankheit 173, 193, 220, 223, 226–244,
 249, 273, 279, 292, 296, 319–321, 334,
 390
 Augenerkrankung 230
 Brandverletzungen 366
 Eingeweidebruch 242
 Epilepsie 244, 319
 Fettleibigkeit 319
 Hernie 242
 Kopfschmerzen 241f.
 Lähmung 392
 Leistenbruch 241f.
 Wassersucht 241f., 319
 Kreskentu 152
 Kreta 61, 185, 192, 197, 198, 221, 241
 Krypta 386
 Kuninkloster 246
 Kurzviten 10, 66, 74, 83, 124, 154, 169,
 229, 372, 383f., 386, 393, 396, 405,
 420
 Kyminas 155
 Kythera 220f., 320f.
 Kyzikos 245, 289

 Lakedaimon s. Sparta 217
 Lakku Mitata 152, 380f.
 Lakonia 285
 Landgut 104, 119, 129, 144, 294
 Latein, lateinisch 56, 318, 400
 Lebensmittel 248, 279, 314
 Brot 87, 189, 248, 250–252, 276, 307
 Datteln 139, 145, 308
 Essig 252
 Feigen 308
 Fisch 248, 252f.
 Fleisch 87, 302
 Getreide 248
 Honig 87, 110, 177
 Milch 177
 Öl 115, 229, 239, 248
 Salz 87, 307
 Wein 38, 87, 238, 248, 250–252, 257
 Weizen 249
 Legata 124
 Lehrer 91f., 95, 101, 106, 116, 127, 130,
 138, 150, 157, 177, 184, 191, 196f.,
 251, 307. S. auch Didaskalos, Gram-
 matistes, Paidagogos, Paideutes, Pai-
 deutribes
 Leichenrede s. Epitaphios Logos
 Lektor s. Anagnostes
 Lesbos 77, 113, 142f., 308, 328, 336, 338
 Leukadeskloster 280
 Levitation 282, 284
 tu Liba 187f.
 Libanon 144
 Liturgie, liturgisch 61, 85, 91, 109f., 123,
 132, 177, 250, 267, 307, 331f., 335f.,
 339, 372, 374, 376, 380, 391, 401, 405,
 413, 417–419, 421. S. auch Eucharis-
 tie
 Logik 105
 Logothetes d. Araber 168
 Logothetes d. Dromos 301
 Lukiancodex 415
 Lydia 153, 246, 270

 Magie, magisch 165, 171–176, 240, 246,
 304, 368f.
 Magomantis 176
 Makedonien 155
 Mandator 317
 Manganapalast 260, 313
 Manglabites 302
 Manichäer 202, 263, 367
 Mantineionkloster 386
 Mantik, mantisch s. Magie
 Mara 252
 Marienikone s. Ikonen
 Marmameer 228, 257
 Marmor 337
 Märtyrer 21, 22, 65, 68, 77, 104, 110f., 119,
 145, 221, 249, 298, 300–305, 309, 318,
 321, 345, 400f.
 Märtyrerakten 68, 178, 298, 401
 Martys-Iulianos-Kirche 158
 Marykatos 103

- Mathematik 105
 Matikia 155
 Maurusias 153
 Medizin, medizinisch s. Ärzte
 Meer 29, 30, 55, 113, 138, 145, 155, 228,
 258, 259, 266, 278, 279, 297. S. auch
 Adria, Ägäis, Marmarameer, Mittel-
 meer, Rotes Meer, Schwarzes Meer
 Megale Laura 375
 Megalomartys-Panteleimon-Kloster 321
 Megas-Agros-Kloster 339
 Megistanes 181, 221, 241, 281
 Mehl 248
 Meizoteros 263, 264
 Menologia 10, 12, 14, 74, 83, 383, 385,
 405, 410, 414, 416–420
 Mesolympion 153
 Messe s. Liturgie
 Messina 110
 Metaphern, metaphorisch 24f., 27, 29, 53,
 55, 269, 307. S. auch Schiffsmetapher
 Metochion 262, 280
 Metopa 303
 Metrik s. Dichtung
 Militär, militärisch 71, 99, 151, 307. S.
 auch Soldaten
 Mindinonkloster (Kalabrien) 151
 Miniaturen 385, 420
 Mitgift 124
 Mittelmeer 158
 Mitylene 142, 143
 moichianischer Streit 367
 Mönchsgewand 123, 125, 126, 186, 193,
 292
 Mönchsschur 122, 124, 126, 127, 155,
 185, 186, 190, 192, 193, 226, 292
 Mönchsweihe s. Weihen
 Monembasia 221
 Muslime, muslimisch 68, 204, 264
 Mysterien, mystisch 22, 250
 Mythologie 20, 43, 45, 54, 72, 95, 145,
 148, 168, 234, 242, 248

 Narthex 328, 337
 Nauplion 198
 Neokaisareia 58
 Neon 258

 Nestorianer 202
 Nikaia 114, 251, 253
 Nikomedeia 142, 144, 152, 176
 Nimbus 214
 Nomismata s. Gold
 Nonnengewand 193f.
 Nonnenschur 194, 304
 Notarios 93

 Oikonomos 133, 191, 326f., 337
 Oikumenikos Didaskalos 26
 Ölberg 139, 158
 Olymp, bithynischer 28, 132, 138, 153,
 156, 192, 215, 306, 387
 Opsikion 306, 311
 Orthographie 93

 Paidagogos 96. S. auch Lehrer
 Paideuterion 100
 Paideutes 97. S. auch Lehrer
 Paidotribes 95. S. auch Lehrer
 Palästina 12f., 124, 130, 155, 158, 239,
 374, 389, 393
 Palermo 158, 240
 Pallion 264, 390
 Palukiton 315
 Panax 155
 Pandaisia 27
 Panegyris, panegyrisch 200, 372–374, 380
 Pannychis 372f.
 Pantellaria 180, 304
 Paphlagonia 97, 154
 Papst 156, 158, 182, 311, 418
 Pastas 121
 Patras 151
 Paulikianer 367
 Peleketekloster 156
 Peloponnes 151, 285
 Persien, persisch 72, 159, 176, 202, 222,
 389
 Peter-und-Paul-Kirche 192
 Petra 157
 tu Petru 103
 Pferde s. Tiere
 Phiale 313
 Philippikoskloster 300
 Philippi 155

- Philologie 8
 Philosophenviten 400f.
 Philosophie 85, 94f., 98, 100, 105, 139, 186
 Phlubutekloster 138, 156, 216
 Phossaton (Palästina) 393
 Phrygia 103, 386
 Physik 105
 Pikridionkloster 397
 Pilgerreise 149, 156, 159, 277, 387
 Plateia Petra 153
 Poesie s. Dichtung
 Polo 267. S. auch Spiele
 Pontos 58, 154
 Popolia 155
 Porphyrioskloster 153, 243
 Prainetos 310
 Praitorion 189, 301
 Priester s. Weihen
 Prinabariskloster 157, 293
 Prinkipo 329, 339
 Privilegien 368, 377
 Proasteion 216, 288
 Prokonnesos 228f., 245, 269, 301
 Propaidea 94–96
 Propheten 38, 55, 77, 80, 85, 96, 108f., 111, 130, 132, 184, 188, 199, 203, 250f., 274, 290, 294
 Prosa 36, 42f., 200
 Proskynese 246
 Prostitution 72, 182, 266
 Proteuon 181
 Protiktor 317
 Protomartys-Stephanos-Kirche 391, 393
 Protos des Athos, 368
 Protosymboulos 143
 Prusa 152f., 179, 386
 Psamathiakloster 326, 328
 Psychakloster 191, 304
 Psychologie 175
 Pteleai 152, 277
 Pythia 278

 Quadrivium 105

 Reklusen s. Eremiten
 Reliquien 222, 226, 237, 280, 297

 Rhabdos 281
 Rhegion 56, 151
 Rhetoren 23, 27, 29, 32, 40, 44, 66, 95, 140, 172, 176
 Rhetorik 19f., 29, 35, 38, 41, 43f., 48, 56, 61, 71, 73, 94, 98, 100, 105, 139, 236, 340, 342, 345, 356f., 365, 379, 381, 401–408, 413
 Rhyndax 153, 243
 Rom 149f., 156, 158f., 417
 Rotes Meer 155

 Sabaskloster (Palästina) 130, 186, 388, 391, 393
 Sabaskloster (Rom) 158
 Sakkudion (Ort und Kloster) 36, 129, 144, 152
 samaritanisch 72
 Samothrake 339
 Sarazenen 167, 267, 272, 362
 Sarg 229, 328, 337
 Satan s. Teufel
 Satrapen 38
 Säule 117, 245, 266, 291, 389–391
 Schiffe 113, 134, 137, 155, 158f., 167, 182, 187, 220, 228, 241, 249, 253f., 257f., 278f., 321, 392
 Schiffbruch 257, 392
 Schiffsmetapher 24, 30, 54
 Schisma 1054: 417
 Scholarios 385
 Scholien 415f.
 Schule s. auch Bildung, Didaskaleion, Paideuterion
 Schwarzes Meer 257
 Seeleute 183, 228, 241, 257f., 266, 321
 Selbstmord 262
 Selbststudium 96, 103, 105f.
 Seleukeia 286
 Senator 65, 228, 241, 259, 390
 Sergios-und-Bakchos-Kirche 220, 320
 Sergios-und-Bakchos-Kloster 158
 Silber 125, 231, 329
 Sinai 111, 115, 144
 Siphone 301
 Sizilien 57, 60, 110, 138, 150f., 172, 240
 Skopelos 157

- Skythen 157
 Slawen, slawisch 102, 182, 260, 293f., 317
 Smyrna 152, 176, 293, 303, 369f.
 Soldaten 77, 99, 165f., 177, 262, 294. S.
 auch Militär
 Sophienhafen 258
 Sophisten 44, 94, 172
 Sparta 156, 192, 198, 217
 Spätantike, spätantik 23, 27, 29, 32, 40,
 44, 66, 68, 94, 140, 171–173, 176
 Speisen s. Lebensmittel
 Spiele 89f., 267. S. auch Polo
 Sport 90, 267. S. auch Polo
 Stadteparch v. Kpl. 304
 Staurion 64
 Stenographie 93
 Steuern 143, 177
 Stil, stilistisch 105, 362, 364, 382, 410f.,
 419
 Strategos 183, 305f., 311
 Studioskloster 27, 100, 152, 188, 249,
 310f., 339, 368, 395, 399
 Styliten 291, 365, 382, 389
 Symposion 53
 Synada 260
 Synaxare 10, 62, 74, 83, 218, 244, 303,
 306, 317, 372, 383–386, 387, 393, 405,
 418
 Synkellos 176
 Synkletikos 390
 Syrakus 60, 93, 156, 228, 266
 Syrien 12f., 72, 159, 201, 393, 400

 Tabor 144, 214
 Tagma 71
 Taormina 110
 Taxiarches 375
 Telaoskloster 99
 Testamente 125, 324–326, 328
 Tetragamiestreit 367
 Teufel 160–172, 182, 191, 198, 264, 267,
 288, 292, 301f.
 Theben 198, 285
 Theologie 95, 105
 Theotokoskapelle (Trichalix) 276
 Theotokoskirche (Emporeion) 158
 Theotokoskirche (Makedonien) 156

 Thermen 238f.
 Thessalien 173
 Thessalonike 151, 192, 313, 339
 Thrakesion 305, 369
 Thrakien 139, 156, 218, 228, 260, 269,
 378, 385
 Threnos 24, 379
 Tiberias 253
 Tiere 166f., 253, 287, 328
 Bären 161, 287, 290
 Esel 234, 247, 277
 Fuchs 288
 Heuschrecken 286
 Hirschkuh 203, 289
 Hunde 175, 247, 261, 290
 Kalb 285, 289
 Kriechtiere 290
 Kuh 285, 289
 Lamm 76
 Lasttiere 277
 Leoparden 161
 Löwen 161, 165, 290
 Maultiere 234, 369
 Mäuse 161, 286
 Nattern 161, 167
 Ochsen 276f., 288, 369
 Ottern 287
 Panther 132
 Pferde 165, 167, 181, 232, 235, 259,
 267, 269, 271, 280, 285
 Rabe 250
 Raubtiere 290
 Ratten 286
 Sau 247
 Schafe 100, 103, 112, 119, 137, 317
 Schlangen 161, 163f., 234, 247, 287,
 296
 Schweine 100, 102f., 175
 Skorpione 161, 164f., 290
 Spatz 288
 Stiere 161, 247
 Stör 253
 Taube 217
 Vögel 219, 328
 Ungeziefer 159, 161
 Wachteln 248
 Wildesel 221

- Wildschweine 290
Wildziegen 221
Wölfe 161, 164
Ziegen 290
Tigris 202
Todesstrafe 172, 262, 298, 300
Toleranzedikt 298
Tragos 369
Traianuskloster 66
Trapezunt 56, 183, 262, 264
Traum 73, 77, 109f., 115, 175, 226, 294
Trichalix 276
Trichinariakloster 177
Triikka 173
Tripolis 113, 158
Triton 254
Trullanum 412
Tsernista 156
Typikon des Tzimiskes 368

Urchristentum 66, 244, 298, 315

Verse s. Dichtung
Vierzig Märtyrer 166

Waisen 120, 338
Weißen 132–134, 185, 194
 Anagnostes 91, 98, 101, 110, 123, 132
 Bischof 132, 183

 Diakon 132f., 158
 Hypodiakonos 132
 Mönch 117, 119, 122, 124, 126, 127, 133, 185, 192, 193
 Nonnen 193f., 304
 Patriarch 119
 Priester 132–135, 387
Weihrauch 336
Wissenschaften 93–95, 105, 186. S. auch
 Apodeiktik, Arithmetik, Astronomie,
 Dogmatik, Ethik, Geometrie, Gram-
 matik, Logik, Mathematik, Philoso-
 phie, Physik, Rhetorik
Wüste 113, 115, 136, 139, 146, 150, 158,
 161, 203, 214, 247–249, 255, 273, 289,
 347, 389

Xeniteia 386

Zachariaskloster 28, 153, 192, 270f., 273,
 387
Zauberei s. Magie
Zenturion 269
Zionskirche 125
Zisternen 145
Zygos 134
Zypern 115, 153, 257, 272, 295

Index fontium

- Acta X mart. Cpl. (BHG 1195) 9
Acta XX mart. Sabait. (BHG 1200) 9
Aithiopika 173
Athanas. Athon., Hypotyposis 375
Augustinus, Confessiones 71
- Basilii Magni sermo de legendis libris
gentilium 161
- De templo B. M. V. τῆς Πηγῆς et miraculis 9
- Encomium Therapontis (BHG 1798) 229
Ephraim Syrus 111
Epistula ad Leonem III Papam 140
Euseb, Vita Constantini 176
Eustathios, Epitaphios 379
- Fragmente der Vorsokratiker 161
- Homer, Ilias 343
Hypotyposis 374
- Isidorus Hispalensis 20
- Joannes Damascenus, De virtute et vitio
206
- Klimax des Ioannes Sinaites 117
Kurzvita der Theodora von Kaisaris
(BHG 2424m) 74
Kurzvita des Stephanos Neolampes (BHG
2404t) 84, 88
- Libanios, Epp. 20
Libanios, orationes 27, 29, 32, 35, 40, 66,
140, 176
- Men. (Latyšev) 420
Men. Basilii 62, 244, 306, 383, 385, 420
- Menander Rhetor 56, 365, 401–403
Miracula Demetrii 9
Miracula Menae 232, 234, 244, 259
Miracula XLV Artemii (BHG 173) 9
Miraculum de duce Cappadocio (BHG
1352v) 9
Miraculum Pauli Caïumensis (BHL 6593)
9
Narratio Philothei (BHG 2372) 97
Neilos, Epp. 25
- Officium in mart. Bulg. 9
- Passio Eusignii (BHG Nr. 638–640e) 7
Passio LX mart. Hierosol. (BHG 1217) 9
Passio LXIII mart. Hierosol. (BHG 1218) 9
Passio XLII mart. Amor. (BHG 1209–
1214c) 9
Petros von Argos, Epitaphios auf Athana-
sios von Methone 379
Prodikos 161
- Scholia in Lucianum 416
Synax. Cpl. 62, 65f., 74, 83f., 88, 124, 154,
169, 218, 244, 306, 317, 335, 383–
386, 393, 419
- Theod. Stud., Catech. magn. 147, 197
Theod. Stud., Catech. parv. 197, 322, 325,
382
Theod. Stud., Epp. 20, 151, 187, 312, 317
Theod. Stud., Hypotyposis 375f.
Theod. Stud., Laud. matris (BHG 2422)
51, 96, 212, 329, 331, 333, 373, 379
Theod. Stud., Laudatio Theophanis (BHG
1792b) 121, 229
Theophanes 63
Thukydidēs 24
Translatio Theodori et Iosephi fratris
(BHG 1756t) 396

- Vita Alypii Stylitae (BHG 65) 27, 37, 40f., 59, 68, 73, 75f., 78, 81, 90, 97, 133, 341, 345f., 380, 411
- Vita Ambrosii (BHG 67) 110
- Vita Andreae Hierosol. (BHG 113) 35f., 37, 39, 54, 85f., 97, 123, 277, 411
- Vita Andreae Sali (BHG 115z) 176
- Vita Antonii (BHG 140) 13, 100f., 160–162, 402, 411
- Vita Antonii iun. (BHG 142) 27, 29, 41, 43, 47, 62, 81, 124, 127, 226, 231, 235, 241, 288, 306, 316f., 393, 412
- Vita Athanas. Athon. (BHG 187) 10, 27, 31, 34, 50, 56, 62, 90, 92, 97, 108, 122, 127, 145, 155, 160, 164, 176, 178, 216, 317, 368f., 375, 413
- Vita Athanas. Athon. (BHG 188) 10, 244, 369
- Vita Athanasiae Aegin. (BHG 180) 96, 124f., 143, 194, 211–213, 231, 342, 344, 345, 349f., 353, 391f., 394, 412
- Vita Athanasii Methonensis (BHG 196) 57
- Vita Bacchi iun. (BHG 209) 72, 125, 127
- Vita Barbari (BHG 220) 409
- Vita Barnabae Apostoli (BHG 226e) 23
- Vita Basilii ep. Caesariensis (BHG 244) 113
- Vita Basilii iun. (BHG 263) 176, 290, 348, 350
- Vita Blasii (BHG 276) 189
- Vita Blasii Amor. (BHG 278) 236
- Vita Constantini Iudaei (BHG 370) 10, 23, 40, 69, 83, 88, 110f., 114, 122, 135, 138, 156, 168, 183, 188, 216, 219f., 223f., 226, 237, 242f., 251–253, 257, 259, 268, 272, 276, 278f., 282, 286, 290, 292, 294f., 297, 306, 320, 322, 324, 331f., 336, 347, 353, 360, 409f., 412f.
- Vita Cosmae et Ioannis (BHG 394) 60f., 92, 97, 108, 125, 127, 154, 159
- Vita Cosmae hymnographi (BHG 394a) 127
- Vita Cypriani Carthag. (BHG 457) 356
- Vita Danielis Stylitae (BHG 489) 29, 37, 40, 42, 46f., 52f., 73f., 223, 322, 324, 329, 332f., 335f., 338, 348
- Vita Davidis, Symeonis et Georgii (BHG 494) 27, 29, 32, 44, 52, 55, 65, 68, 77, 80, 95, 103, 112, 118, 122, 133, 135, 137, 142, 146, 164, 190, 193, 244, 296f., 307f., 322, 324, 327, 332, 335f., 338
- Vita Eliae iun. (BHG 580) 90, 115, 163, 168f., 264, 306, 345, 348, 350, 362
- Vita Eliae iun. Damasc. (BHG 578–579) 168, 178, 181, 189, 216, 219, 221f., 303
- Vita Eliae Spelaetotae (BHG 581) 47, 52, 56, 97, 110, 122, 128, 130, 132, 137, 150, 159, 169, 183, 226, 290, 317, 411
- Vita Eudocimi (BHG 606) 234, 244
- Vita Eudocimi (BHG 607) 244
- Vita Euphrosynae iun. (BHG 627) 74, 80–82, 97, 344, 348
- Vita Eustratii (BHG 645) 23, 27, 31, 40, 51, 55, 65, 130, 154, 156, 212, 216, 231, 234, 242f., 253f., 258, 262f., 280, 282f., 288, 294f., 363, 373
- Vita Euthymii iun. (BHG 655) 23, 27, 30, 49, 53f., 62, 83, 127, 130–133, 148, 157, 164f., 167, 187, 192, 223, 257f., 269, 308, 320, 322, 328, 336, 338f., 353
- Vita Euthymii patr. (BHG 651) 143, 176, 178, 181, 294, 314f., 321f., 324–328, 334, 340, 394
- Vita Euthymii Sard. (BHG 2145) 27f., 32, 40, 50, 55, 81, 180, 183, 194–196, 301, 304, 306, 316, 361, 373f., 403
- Vita Euthymii Sard. (BHG 2146) 32, 58, 403f.
- Vita Evaristi (BHG 2153) 23, 27, 28, 30, 33, 37, 40, 50, 51, 54, 58, 62, 65, 97, 111, 157, 363
- Vita Georg. Amastr. (BHG 668) 25, 27, 33, 38, 49f., 54f., 62, 72f., 75, 77, 90, 92, 97, 108, 122, 130, 133, 135, 138, 143, 146, 182f., 195, 206–208, 210f., 225, 250, 252, 262, 264, 269, 280, 306, 342–344, 353, 363, 366, 373, 413
- Vita Georgii Mityl. (BHG 2163) 231f.
- Vita Georgii mon. Chozibae (BHG 669) 385

- Vita Germani Cosinitzae (BHG 698) 27, 29, 34, 45, 58, 115, 124f., 155f., 324
- Vita Germani patriarchae (BHG 697) 23, 27, 29, 40, 320, 335f., 344f., 348, 353
- Vita Greg. Agrig. (BHG 707) 27, 30, 33, 40, 53, 62, 68, 72, 83, 92, 100, 106, 113, 124, 133, 138f., 143, 145, 149, 156–158, 178, 182, 189, 192, 195, 197, 201, 216, 232, 234, 238, 240, 247, 262, 280, 283, 297, 306, 340, 346, 366
- Vita Gregentii episcopi Tepharensis (BHG 705–706i) 148
- Vita Gregorii Decapolitae (BHG 711) 37, 48, 56, 59, 72, 81, 94, 108, 114, 120, 135, 140, 154, 156, 159, 161–166, 168f., 180–182, 187, 204, 212, 214, 218f., 230f., 237, 242, 245, 248, 266–268, 273, 284, 287, 291, 293, 316f., 319, 321, 334, 337, 341, 343, 346f., 350–352, 409, 413
- Vita Hilarionis Dalmat. (BHG 2177) 231, 236, 238, 264
- Vita Ignatii (BHG 817) 21, 22, 32, 36, 37, 39, 43, 47, 49, 51, 62, 126, 154, 175, 181, 197, 207, 216, 269, 272, 280, 306, 322, 324, 335f., 338
- Vita Ioannicii (BHG 935) 23, 28, 37, 53, 70f., 99, 100–102, 107, 176, 215, 247, 261, 265, 271, 273, 276, 283, 288, 290
- Vita Ioannicii (BHG 936) 23, 34, 50, 52, 55, 59, 70f., 92, 99, 102, 107, 122, 154, 157, 165f., 172, 176, 188, 190, 192, 215f., 246f., 261, 265f., 271, 273f., 283f., 287, 290, 335f., 338, 340, 342, 346, 348f., 351, 353
- Vita Ioannis Ascetae (georg.) 254
- Vita Ioannis Chrysostomi (BHG 875) 23
- Vita Ioannis Damasceni (BHG 884) 97, 100, 115, 130, 143, 181, 201, 244, 303, 306, 353
- Vita Ioannis Eleemosynarii (BHG 886) 42
- Vita Ioannis Psychaitae (BHG 896) 23, 31, 37, 40, 45, 50, 52, 65, 97, 100, 107f., 122, 124, 131, 133, 154, 173f., 181, 191, 214, 216, 230, 232, 299, 304, 308, 315
- Vita Iosephi Hymnographi (BHG 944) 29, 34, 81, 88, 97, 151
- Vita Irenae Chrysobalanton (BHG 952) 176, 246
- Vita Irenae imp. (BHG 2205) 322, 324, 328, 333, 335f., 338, 409
- Vita Lazari Galesiotae (BHG 979) 10, 65, 88, 97, 100, 115, 127, 130, 140, 154, 159, 164f., 168f., 178, 181, 192, 197, 204, 216, 219, 223, 231, 247, 256, 259, 262, 268, 275, 286, 290, 294, 297, 308, 317, 320, 322, 327f., 334, 337, 352, 359, 394, 413–415
- Vita Leonis Cataniae (BHG 981) 172, 228
- Vita Lucae iun. (BHG 994b) 90, 106, 151, 335, 353
- Vita Lucae Stylitae (BHG 2239) 62, 66
- Vita Macarii Pelecetae (BHG 1003) 23, 37, 39f., 49, 61, 92, 97, 120, 125f., 133, 137, 145, 156, 232, 242, 247, 342, 344, 351
- Vita Mariae Aegyptiacae (BHG 1041z–1044e) 230
- Vita Mariae iun. (BHG 1164) 32, 62, 127, 164, 167–169, 176, 192, 212, 219f., 223, 268f., 294, 302, 317, 320, 322, 329f., 333, 336f., 353, 378, 394, 409, 412, 414
- Vita Maximi Confessoris (BHG 1234) 20, 23, 29, 31f., 40, 46, 52, 342
- Vita Maximi Confessoris (syr.) 72
- Vita Methodii (BHG 1278) 21, 25, 26, 31, 36, 39, 41, 43, 48, 53, 60, 93, 204, 306, 309, 311–313, 315, 317
- Vita Mich. Syncell. (BHG 1296) 23, 40, 59, 68, 74, 79, 82, 92, 98, 100, 123, 125, 133, 140f., 186, 189, 303, 306, 308, 312, 335, 343, 345, 348, 350f., 353, 361, 394, 408
- Vita Niceph. Medic. (BHG 2297) 23, 27, 31f., 34, 37, 40, 50, 52f., 55, 62, 90, 96, 275, 340, 357, 374
- Vita Nicephori Milesii (BHG 1338) 59, 66, 68, 90, 92, 103, 125, 340
- Vita Nicephori patriarchae (BHG 1335) 24, 29, 30, 35, 59, 62, 68, 81, 96, 104f., 108, 113, 119, 125, 139, 143,

- 145f., 178f., 320, 322, 324, 335, 341f.,
353, 363, 370f., 373, 378f., 413
- Vita Nicet. Medic. (BHG 1341) 27, 31, 33,
37, 40, 51, 53f., 57, 80, 92, 97, 176,
196f., 210, 229, 232, 247, 259–261,
313f., 317, 332, 335, 340, 373, 379,
381
- Vita Nicet. patric. (BHG 1342b) 247, 259
- Vita Nicolai Myrensis (BHG 1352y) 29
- Vita Nicolai Studitae (BHG 1365) 27, 32,
37, 40, 45, 52, 55, 68, 100, 124, 130,
132, 140, 154, 169, 179, 187f., 208f.,
218f., 236, 242, 249, 294, 303f., 310f.,
339, 385, 412
- Vita Niconis (BHG 1366–67) 23, 57, 58,
62, 89, 118f., 126, 129, 140, 147f.,
154, 156, 164, 176, 181, 183, 185,
192, 195–198, 204, 216f., 219, 223,
234, 240, 247, 252, 256, 264f., 267,
269, 274f., 283–285, 292, 307, 320,
322, 324, 333, 336, 338, 341, 344,
346, 348f., 351f., 415
- Vita Nili iun. (BHG 1370) 80, 88, 90, 92,
97, 138, 167, 212, 317, 322, 329f.,
332f., 336, 338, 340
- Vita Pauli iun. (BHG 1474) 100, 103, 169,
349f., 353
- Vita Petri Argivi (BHG 1504) 62, 67, 143
- Vita Petri Athonitae (BHG 1505) 241
- Vita Petri Athonitae (BHG 1506) 241
- Vita Petri Atroënsis (BHG 2364) 22, 28,
53, 55f., 59, 74, 80, 83, 122, 126f.,
133f., 143, 152–154, 156–158, 183,
192f., 197, 226, 228, 231–234, 236,
238–241, 243f., 247, 250–252, 259f.,
262, 270, 273, 275, 277, 280–282,
286f., 293, 296, 308, 319, 322f., 327,
330, 335–337, 344f., 357, 373, 386f.,
394, 412
- Vita Petri Atroënsis retractata (BHG 2365)
122, 134, 153, 386, 394
- Vita Phantini iun. (BHG 2366z) 115, 130,
140, 154, 163, 166, 269, 275, 290,
320, 322, 324, 332f., 335f., 338, 340
- Vita Philareti (BHG 1511z) 61
- Vita Platonis (BHG 1553) 27, 34, 36, 44,
52f., 90, 97, 129, 140f., 181, 209f.,
304f., 311f., 379, 399
- Vita Procopii Decapol. (BHG 1583) 23,
60, 62, 71, 122, 125, 181, 306, 309,
312, 315, 335
- Vita Silvestris papae Romae (BHG 1632e)
23
- Vita Steph. Sabait. (BHG 1670) 203, 239,
247, 269, 275, 284, 289, 342, 348, 353
- Vita Steph. Sugd. (BHG 1671) 97
- Vita Stephani iun. (BHG 1666) 23, 31, 34,
63f., 73f., 77, 80, 82, 92, 95, 123f.,
140, 144, 177f., 181, 188–190, 195,
198, 228f., 233, 238, 245, 269, 300f.,
306, 308, 317, 342f., 345, 348, 350f.,
353, 361, 374, 394, 397, 408
- Vita Symeonis iun. theol. (BHG 1692)
133, 164f., 167–169, 176, 195, 216,
310, 315
- Vita Symeonis Sali (BHG 1677) 42
- Vita Symeonis Stylitae (BHG 1679) 117
- Vita Symeonis Stylitae iun. (BHG 1689)
32, 68, 77, 80, 83, 85–87, 173, 177
- Vita Tarasii (BHG 1698) 24, 29, 35, 41, 81,
90, 97, 342, 373, 378, 397f., 413
- Vita Theoctistae (BHG 1723–24) 31
- Vita Theod. Cyth. (BHG 2430) 59, 66, 68,
97, 100, 107, 124f., 159, 188, 199,
220f., 308, 320, 353, 394, 412
- Vita Theod. Stud. (BHG 1754) 21, 26f.,
34, 36, 42, 47, 62, 81, 89, 93f., 104,
108, 122, 125, 127f., 138, 144, 152,
176, 179, 181, 195, 199f., 223, 226,
269, 277, 281, 305f., 309–313, 315,
317–319, 322, 325, 330f., 333, 335,
338f., 367, 369, 380f., 395, 411
- Vita Theod. Stud. (BHG 1755) 89, 93, 95,
206, 277, 278
- Vita Theod. Stud. (BHG 1755d) 93
- Vita Theodorae imp. (BHG 1731) 409
- Vita Theodori Edess. (BHG 1744) 23, 27,
40, 53, 55, 62, 67, 74, 76, 79, 82, 91,
94, 101, 109f., 122–124, 127, 133,
159, 169, 176, 181, 198, 201–203,
216, 255, 300, 339, 374, 388–391,
394, 409, 412
- Vita Theodori Grapti (BHG 1745z) 59
- Vita Theodori Syceotae (BHG 1748) 37,

- 40, 72, 77, 80, 83, 101, 103, 176, 181,
216, 317
- Vita Theoph. conf. (BHG 1787z) 29, 76,
90, 121, 125, 176, 207–209, 211, 224,
248, 253f., 285, 289, 306, 313, 315,
322, 335, 339, 413
- Vita Theoph. conf. (BHG 1788) 254
- Vita Theoph. conf. (BHG 1791) 253f.
- Vita Theophanus (BHG 1794) 27, 40, 52,
59, 68, 74, 77, 87, 97, 107, 412, 416
- Vita Theophili Tiberiupolitani (BHG
2450) 383
- Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2451) 63,
211
- Vita Theophyl. Nicomed. (BHG 2452) 63
- Vita Thomaïdis Lesbiae (BHG 2454) 66,
74, 77, 107, 412

Index locorum Sacrae Scripturae

Vetus Testamentum

Genesis

Gen 1. 1: 54
Gen 12. 1: 148
Gen 17–18: 75
Gen 18: 73
Gen 25. 27: 100
Gen 28. 12: 117
Gen 39. 1–20: 388
Gen 39. 7–20: 161, 168

Exodus

Ex 13. 21–22: 214
Ex 16: 248
Ex 17: 273
Ex 19: 111

Leviticus

Lev 12: 78

Deuteronomium

Dtn 29. 10: 128

Regnorum I

1 Sam 1: 72, 78

Regnorum III

1 Kön 11. 14: 170
1 Kön 13. 1–6: 266
1 Kön 17: 248, 251
1 Kön 17. 6: 250
1 Kön 17–21: 225

Regnorum IV

2 Kön 1: 291
2 Kön 1–8: 225
2 Kön 2: 325
2 Kön 5. 1–14: 238
2 Kön 5. 14: 240

2 Kön 6. 18–20: 270, 272

Psalmi

Ps 3. 7: 166
Ps 3. 8: 166
Ps 24. 18: 199
Ps 26. 1: 166
Ps 26. 1–3: 165
Ps 33. 18: 222
Ps 33. 21: 222
Ps 50: 121
Ps 72. 28: 199
Ps 83. 6: 108
Ps 117. 6: 166
Ps 118. 1: 336
Ps 118. 147: 307
Ps 118. 93: 336
Ps 119: 336
Ps 138. 16: 57
Ps 140. 5: 308
Ps 144. 19: 274

Proverbia

Spr 6. 5: 137
Spr 10–22. 25–29: 65
Spr 28. 1: 165
Spr 30. 1: 65
Spr 30. 1–14: 65
Spr 30. 8: 65
Spr 30. 8–9: 65

Isaias

Jes 35. 6: 274
Jes 6: 109

Jeremias

Jer 38. 7ff.: 250

Daniel

Dan 3. 1–23: 222

Novum Testamentum

Matthaeus

Mt 3. 1–4: 136
 Mt 3. 16–17: 217f.
 Mt 4. 1–11: 161
 Mt 4. 1–2: 136
 Mt 5. 10: 324
 Mt 5. 14: 190
 Mt 5. 15: 35, 218
 Mt 6. 33: 251
 Mt 7. 18: 66
 Mt 8. 2–4: 238
 Mt 8. 24–26: 278
 Mt 10. 37–38: 148
 Mt 11. 12: 199
 Mt 13. 57: 148
 Mt 13. 58: 213
 Mt 14. 13–22: 248
 Mt 15. 29–38: 248
 Mt 17. 1–13: 111
 Mt 17. 2: 214
 Mt 17. 20: 229
 Mt 17. 5: 218
 Mt 19. 16–24: 63
 Mt 19. 21: 124
 Mt 20. 28: 130
 Mt 25. 14–30 40, 42
 Mt 26. 21: 176
 Mt 26. 25: 176
 Mt 26–27: 176

Marcus

Mk 1. 10: 217
 Mk 1. 12–13: 136, 161
 Mk 1. 40–44: 238
 Mk 6. 32–45: 248
 Mk 6. 4: 148
 Mk 8. 1–10: 248
 Mk 9. 2–13: 111
 Mk 9. 3: 214
 Mk 9. 35: 195
 Mk 10. 45: 130
 Mk 11. 23: 229

Lucas

Lk 1. 5–20: 75

Lk 1. 7: 73
 Lk 1. 26–38: 74
 Lk 2. 21–24: 78
 Lk 4. 1–13: 161
 Lk 4. 1–2: 136
 Lk 4. 24: 148
 Lk 5. 1–7: 248, 252
 Lk 5. 12–13: 238
 Lk 9. 10–17: 248
 Lk 9. 28–36: 111
 Lk 9. 29: 214
 Lk 10. 19: 161
 Lk 19. 12–27: 40, 42
 Lk 21. 20–24: 290

Johannes

Joh 2. 1–11: 248, 251
 Joh 4. 44: 148
 Joh 6. 1–13: 248
 Joh 6. 37: 191
 Joh 9. 1–7: 229
 Joh 20. 31: 400
 Joh 21. 1–11: 248, 250
 Joh 21. 5–13: 250

Actus Apostolorum

Apg 5. 1–10: 267
 Apg 7. 1–59: 298
 Apg 8. 9–24: 171
 Apg 8. 26–38: 131
 Apg 9. 3–8: 218
 Apg 9. 15: 220
 Apg 9. 36–41: 241f.
 Apg 12. 2: 267
 Apg 13. 6–11: 171
 Apg 16. 16–18: 244
 Apg 16. 23–34: 315
 Apg 20. 9–12: 242, 264
 Apg 27. 10–44: 257

Ad Corinthios I

1 Kor 9. 22: 39
 1 Kor 12. 28: 184
 1 Kor 13. 2: 229
 1 Kor 14. 1–40: 290

Ad Corinthios II
2 Kor 2. 5–11: 196
2 Kor 2. 14–16: 70
2 Kor 9. 8: 63f.
2 Kor 11. 29: 324

Ad Galatas
Gal 5. 6: 209

Ad Ephesios
Eph 4. 11–12: 184
Eph 5. 2: 219

Eph 6. 19: 55

Ad Timotheum I
1 Tim 6. 6: 63f.

Ad Timotheum II
2 Tim 2. 5: 323

Ad Titum
Tit 3. 5: 82

Ad Hebraeos
Hebr 11. 37–38: 199

