

DE GRUYTER

Alexandra Hasse-Ungeheuer

DAS MÖNCHTUM IN DER RELIGIONSPOLITIK KAISER JUSTINIANS I.

DIE ENGEL DES HIMMELS UND DER STELLVERTRETER
GOTTES AUF ERDEN

m MILLENNIUM-STUDIEN

DE
—
G

Alexandra Hasse-Ungeheuer

Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I.

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, Karla Pollmann

Volume 59

Alexandra Hasse-Ungeheuer

Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I.

Die Engel des Himmels
und der Stellvertreter Gottes auf Erden

DE GRUYTER

Zugl.: Goethe-Universität Frankfurt, Dissertation 2011, Siegelziffer D.30

Diese Publikation wurde im Rahmen des an der Bayerischen Staatsbibliothek durchgeführten und durch das Bundesministerium für Bildung und Forschung geförderten Vorhabens 16TOA021 – *Reihentransformation für die Altertumswissenschaften („Millennium Studien“)* mit Mitteln des DFG-geförderten Projekts *Fachinformationsdienst Altertumswissenschaften – Propylaeum* im Open Access bereitgestellt.



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.

ISBN 978-3-11-040943-7
e-ISBN (PDF) 978-3-11-041136-2
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-041138-6
ISSN 1862-1139

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen

♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine leicht überarbeitete und gestraffte Fassung meiner Dissertation, die an der Abteilung für Alte Geschichte an der Goethe-Universität Frankfurt entstanden ist und am Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften im Dezember 2011 angenommen wurde. Einschlägige Literatur, die später erschienen ist, wurde in der vorliegenden Monographie noch bis zum Frühjahr 2014 eingearbeitet – ich freue mich, meine Ergebnisse nach einem langen Weg mit Justinian und den Mönchen schlussendlich zu veröffentlichen.

Zuvörderst gilt mein tiefer Dank meinem Doktorvater Prof. Dr. Hartmut Leppin, der mit hohem Engagement, inspirierenden Gesprächen und Unterstützung auf mannigfache Weise nicht nur meine Promotion betreut hat, sondern mich bereits während meines Studiums und dann als wissenschaftliche Mitarbeiterin in die Forschung eingeführt und fachlich wie menschlich meinen Weg an der Universität gefördert und geprägt hat.

Weiterhin möchte ich Prof. Dr. Wolfram Brandes danken, der ebenfalls meinen wissenschaftlichen Werdegang begleitet und meine Arbeit mit wertvollen Anregungen als Zweitgutachter betreut hat. In Erinnerung werden immer die Seminare in einem kleinen Kreis von Promovierenden bleiben, die der Althistorie auch die Diskurse der Byzantinistik nahe gebracht haben – wenn man überhaupt als Grenzgängerin Fächergrenzen benennen möchte.

Für Anregungen möchte ich weiterhin Prof. Dr. Kai Trampedach danken und im Besonderen Prof. Dr. Rene Pfeilschifter, der mir für die Publikation wichtige Ratschläge auf den Weg gegeben hat. Prof. Dr. Martin Jehne möchte ich für seine Unterstützung, die vertiefenden und anregenden Einblicke jenseits der Spätantike in die Republik und den Prinzipat sowie die Theoriediskurse des Dresdener SFB 804 danken und die Zeit, die er mir für die Fertigstellung meines Manuskripts großzügig gewährt hat.

Am WissenschaftsCampus „Byzanz zwischen Orient und Okzident“ in Mainz konnte ich weiter in die interdisziplinäre Erforschung von Byzanz eintauchen und meinem Buch den letzten Schliff zur Veröffentlichung geben.

Danken möchte ich auch meinen Frankfurter Kollegen, die in intensiven Diskussionen, aber auch durch Korrekturlesen mein Dissertationsprojekt unterstützt haben; stellvertretend möchte ich PD Dr. Angela Ganter, Dr. Dirk Wiegandt und Dr. Michaela Dirschl-mayer nennen. Meinen Kollegen aus der Dresdner Zeit danke ich für in vielerlei Hinsicht anregende und spannende Gespräche, vor allem Dr. Christoph Lundgreen und Dr. Stefan Fraß – ich wünsche Ihnen viel Freude bei der Lektüre, vielleicht konnte ich Ihnen nahebringen, dass auch Justinian und das spätantike Christentum ein spannendes Forschungsfeld für die Althistorie sein kann. Das inspirierende und kollegial-freundschaftliche Klima bei meinen bisherigen beruflichen Stationen in Frankfurt, Dresden und Mainz hat nicht minder zum Gedeihen dieser Arbeit beigetragen.

Herzlicher Dank gebührt schließlich den Herausgebern dieser Reihe, die es mir ermöglicht haben, meine Arbeit in der Reihe Millennium-Studien zu veröffentlichen, sowie Katrin Hofmann und Sabina Dabrowski, die die Publikation meiner Arbeit kompetent bei De Gruyter betreut haben.

Zuletzt möchte ich meiner Familie und meinen Freunden danken, die immer wieder, wenn ich mich wie Justinian schlaflos und im übertragenen Sinne wissenschaftlich-asketisch der Studie der Mönche und ihrer Bedeutung für den Kaiser gewidmet habe, auch mein Sein jenseits der Wissenschaft versüßt und bereichert haben.

Gewidmet sei diese Arbeit meinem Mann Matthias, der meinen Lebensweg und dabei als einen wichtigen Meilenstein meine Promotion begleitet hat und wohl derjenige ist, der diese Arbeit am häufigsten geduldig gelesen und meine Gedankenströme angehört hat; oftmals musste er mich, wenn ich mich in mein kreatives Chaos im Arbeitszimmer zurückgezogen habe, mit Justinian und den Mönchen „teilen“ – dafür danke ich ihm von ganzem Herzen.

Idstein, Juli 2015

Alexandra Hasse-Ungeheuer

Inhalt

Vorwort — V

Abkürzungsverzeichnis — XI

Einleitung — 1

1. Präliminarien — 12

- 1.1. Das Mönchtum im Osten des *Imperium Romanum* — 12
 - 1.1.1. Die christliche Askese und das Mönchtum: Formen, regionale Unterschiede und Verbreitung — 12
 - 1.1.2. Rolle und Bedeutung des Mönchtums und des Heiligen Mannes: die asketische Autorität – ein Definitionsversuch — 22
- 1.2. Kristallisationspunkte der theologischen Positionierung Justinians – das Ideal der *una ecclesia* — 29
 - 1.2.1. Die Folgen des Konzils von Chalcedon und das Ende des Acacianischen Schismas unter Justin I. — 29
 - 1.2.2. Exkurs: Justinian und das Papsttum – die kirchliche Autorität — 33
 - 1.2.3. *Una ecclesia*: Einheitsbestrebungen und Integrationsversuche Justinians — 37
 - 1.2.3.1. Die Theopaschitische Formel und der sog. „Neuchalcedonismus“ — 37
 - 1.2.3.2. Das Religionsgespräch zwischen Miaphysiten und Chalcedoniern 532 — 40
 - 1.2.4. Die „Abgrenzung“ Justinians auf der Synode von 536: Eine realpolitische Konzession? — 45
 - 1.2.5. Weitere (neue) theologische Konflikte: Der Origenes- und der Drei-Kapitel-Streit — 49
 - 1.2.6. Das Konzil von Konstantinopel II (553) und die letzten Jahre Justinians: ein letzter Integrationsversuch um jeden Preis? — 56

2. Die Gesetzgebung Justinians zum Mönchtum — 63

- 2.1. Ordnungswille und Selbstdarstellung Justinians bei seiner Kodifikation — 63
 - 2.1.1. Das sog. *Corpus Iuris Civilis* und die Rolle der religionspolitischen Gesetzgebung: Ordnung im Zeichen von *innovatio* und *restauratio* — 63
 - 2.1.2. Die Proömien – die Selbstdarstellung des (Er-)Neuerers Justinian und seine Herrschaftslegitimation — 71
- 2.2. Gesetze und Regelungen vor der Regierungszeit Justinians — 82
 - 2.2.1. Mönchsregeln — 82

- 2.2.2. *Canones* der Konzilien: das kirchliche Recht — **94**
 - 2.2.3. Kaiserliche Gesetze: das weltliche Recht — **100**
 - 2.3. Gesetze Justinians zum Mönchtum: sein legislatorischer Anspruch — **110**
 - 2.3.1. Die ersten Bestimmungen im *Codex* 529–535 — **110**
 - 2.3.2. Die Proömien der Novellen ab 535: Funktions- und Rollenzuschreibungen an Kaisertum und Mönchtum — **119**
 - 2.3.3. Die ausführlichen Bestimmungen der Novellen ab 535 — **123**
 - 2.3.3.1. Organisation — **124**
 - 2.3.3.2. Klosterleben — **130**
 - 2.3.3.3. Rechtliche Stellung und Finanzen — **135**
 - 2.4. Die besonderen Charakteristika der justinianischen Gesetzgebung zum Mönchtum im Vergleich mit früheren Regelungen: reine *restauratio* oder explizite *innovatio* — **142**
 - 2.4.1. Vergleich mit Mönchsregeln — **142**
 - 2.4.2. Vergleich mit *canones* der Konzilien — **146**
 - 2.4.3. Vergleich mit kaiserlichen Gesetzen — **149**
 - 2.4.4. Synthese: *innovatio* – *restauratio* und *actio* – *reactio* der justinianischen Gesetzgebung — **154**
 - 2.5. Die Wirkung der justinianischen Gesetzgebung: einige Beispiele zur Durch- und Umsetzung in der Praxis — **157**
 - 2.5.1. Archäologische Quellen: Umsetzung in der klösterlichen Baupraxis? — **157**
 - 2.5.2. Klostergründungen und -erneuerungen Justinians nach Procop: die kaiserliche Baupraxis — **166**
 - 2.5.2.1. Baumaßnahmen nach den *Aedificia* des Procop — **166**
 - 2.5.2.2. Das Sinai-Kloster: Justinians monastisches Idealbild, seine Stiftertätigkeit und bildliche Darstellung — **174**
 - 2.5.2.3. Fazit zu der monastischen Bautätigkeit Justinians — **181**
 - 2.5.3. Papyri: Durchsetzung im Alltag und in der Rechtspraxis Ägyptens? — **183**
 - 2.5.4. Fazit und Ausblick — **189**
- 3. Fallstudien zur Rolle und Funktion von Mönchen bei der religiösen und politischen Agenda Justinians: Versuch einer systematischen Einordnung — 193**
- 3.1. Mobilisierungspotential und Aktion von Mönchen in Konstantinopel: Das Ende des Acacianischen Schismas und die Formierung der Akoi-meten gegen die Theopaschitische Formel — **193**
 - 3.2. Theologische Bedeutung der Mönche für Justinian: Mönche als Quelle und Adressaten der kaiserlichen Theologie. Die Theopaschitische Formel der skythischen Mönche und der Brief „*Contra Monophysitas*“ — **196**

- 3.3. Rolle der Mönche bei Religionsgesprächen und auf Synoden: Annäherung und Abgrenzung zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten durch das Religionsgespräch von 532 und die Synode von 536 — **202**
 - 3.4. Neue theologische Konflikte durch Mönche der Provinzen: Der Origenesstreit — **211**
 - 3.5. Die Rolle von Mönchen bei politischen Aufständen jenseits religiöser Konflikte – der Nika-Aufstand — **223**
 - 3.6. Fazit — **229**
- 4. Umgang Justinians mit Heiligen: Fallstudien zur monastischen Perspektive — 230**
- 4.1. Die Heiligenviten und die Hagiographie des 6. Jhs. — **230**
 - 4.2. Zwei Gegenmodelle Palästinas und Syriens: Sabas und Zooras — **234**
 - 4.2.1. Justinian und der Chalcedonier Sabas: eine symbiotische Verbindung — **234**
 - 4.2.1.1. Cyrill von Scythopolis und seine Heiligenviten — **234**
 - 4.2.1.2. Sabas — **239**
 - 4.2.1.3. Die Darstellung Justinians bei der Begegnung mit Sabas — **244**
 - 4.2.2. Justinian und der Miaphysit Zooras: Reziprozität auf Umwegen — **254**
 - 4.2.2.1. Johannes von Ephesus und seine Heiligenviten — **254**
 - 4.2.2.2. Zooras und die Intention der Viten des Johannes — **261**
 - 4.2.2.3. Die Darstellung Justinians bei der Begegnung mit Zooras im Vergleich mit Sabas — **264**
 - 4.2.3. Fazit — **271**
 - 4.3. Weitere Viten des Miaphysiten Johannes von Ephesus: Die Darstellung Justinians und Theodoras – im Zeichen einer kaiserlichen Integrationspolitik? — **273**
 - 4.3.1. Der Palast des Hormisdas als Zufluchtsort von miaphysitischen Heiligen in Konstantinopel: ein monastischer Bienenstock — **273**
 - 4.3.2. Stephanus: der brave Bittsteller — **280**
 - 4.3.3. Johannes von Tella: der lokal Verfolgte — **282**
 - 4.3.4. Johannes von Hephaestopolis: der Lügner — **284**
 - 4.3.5. Jacob Baradaeus: der Urvater der jakobitischen Kirche — **288**
 - 4.3.6. Theodor Castrensis: der asketische Höfling — **290**
 - 4.3.7. Mare: der gewalt(tät)ige Heilige — **292**
 - 4.3.8. Fazit — **296**
 - 4.4. Heilige anderer Regionen: weitere Facetten des Justinian-Bildes in der zeitgenössischen und späteren Hagiographie — **298**
 - 4.4.1. David von Thessaloniki: das Bild des Kaiserpaares im 8. Jh. — **298**

4.4.2. Abba Abrahamius aus Ägypten: das zeitgenössische Bild Justinians im 6. Jh. — **304**

5. Das Kaisertum Justinians zwischen Himmel und Erde — 314

5.1. Inszenierung Justinians als Heiliger – ein Konkurrenzmodell zum Mönchtum? — **314**

5.1.1. Vorbemerkungen — **314**

5.1.2. Agapetus Diaconus: der gottgesandte Kaiser mit asketischen Zügen — **315**

5.1.3. Procop von Caesarea: Justinian – Heiliger und Dämon — **321**

5.1.4. Paulus Silentarius: Justinian in Konkurrenz mit den Heiligen — **328**

5.2. Der Tod Justinians: eine erste Synthese — **331**

Resümee — 337

Quellenverzeichnis — 350

Literaturverzeichnis — 357

Orts- und Personenregister — 376

Sachregister — 381

Abkürzungsverzeichnis

Autoren und Werktitel sind im Allgemeinen nach dem Neuen Pauly, G.W.H. Lampe (Hrsg.), *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968 und nach dem *Thesaurus Linguae Latinae* abgekürzt.

- ACO Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz/J. Straub u. a., Berlin u. a. 1914 ff.
CCO Discipline générale antique (IIe-IXe s.). Bd. 1,1: Les canons des conciles oecuméniques (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti 9), ed. P.-P. Joannou, Rom 1962
CCL Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1953 ff.
CCSG Corpus Christianorum. Series Graeca, Turnhout 1977 ff.
CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Leuven 1903 ff.
CSEL Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinarum, Wien/Berlin u. a. 1866 ff.
CSHB Corpus Scriptorum Historia Byzantinae, Bonn 1828 ff.
CSP Discipline générale antique (IVe-IXe s.). Bd. 1,2: Les canons des synodes particuliers (Pontificia Commissione per la redazione del Codice di Diritto Canonico Orientale. Fonti 9), ed. P.-P. Joannou, Rom 1962
LTHK Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg 1993–2001³
MGH AA Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi, Berlin 1877–1919 (ND 1981–2001)
PG Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J.-P. Migne, 162 Bde., Paris 1857–1912
PL Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J.-P. Migne, 221 Bde., Paris 1844–1865
PLRE The Prosopography of the Later Roman Empire. Bd. 3: A.D. 527–641, hrsg. v. J.R. Martindale, Cambridge 1992
PO Patrologia Orientalis, Paris/Turnhout 1904 ff.
RAC Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
RE Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung (G. Wissowa u. W. Kroll/K. Mittelhaus), Stuttgart u. a. 1893–1980
SC Source Chrétienne, Paris 1943 ff.
TRE Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977–2004

Einleitung

Anfang der 30er-Jahre des 6. Jhs. traten gleich zwei Mönche unterschiedlicher Provenienz vor Kaiser Justinian I. in Konstantinopel und brachten ihre Anliegen persönlich vor den Kaiser: Der eine, Sabas, ein chalcedonisch gesinnter Lauren-Vorsteher, erbat höflich, im Auftrag des Patriarchen von Jerusalem Hilfe für die Bevölkerung Palästinas. Der andere, Zooras, ein miaphysitischer Styлит Syriens, stieg von seiner Säule herab und reiste eigenmächtig zum Kaiser, um sich lautstark über seine persönliche Verfolgung und die seiner Glaubensbrüder zu beschweren.¹

Wie diese kurze Charakterisierung der Reisen von Sabas und Zooras zu Kaiser Justinian bereits zeigt, kamen östliche Mönche unterschiedlichen Typs, auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichen Motivationen zu Kaiser Justinian I., der sich mit ihrem Wirken und ihren Bitten auseinandersetzen musste. Daran anknüpfend möchte diese Arbeit nicht nur untersuchen, wie, auf welche Weise und warum Mönche auf den Kaiser Einfluss nehmen konnten, sondern umgekehrt vor allem, wie Justinian mit den Asketen umging, welchen Maximen er dabei folgte, welche Wechselwirkungen sich mit seiner Selbstdarstellung und seiner religionspolitischen Agenda ergaben und welche Konsequenzen er daraus ziehen musste.

Justinian I. ist die zentrale Gestalt am Wendepunkt vom römisch-spätantiken Kaisertum hin zum griechisch-byzantinischen Kaisertum und hat von jeher die spätantike und byzantinische Forschung beschäftigt.² Seine lange, ereignisreiche Regierungszeit von 527–565, die dem 6. Jh. auch die Bezeichnung „justinianisches Zeitalter“ einbrachte³, zeichnete sich neben der sogenannten *recuperatio imperii* vor allem durch sein Ordnungs- und Einheitsstreben, seine umfassende Gesetzeskodifikation, die

1 Cyr. Scyth., *vita Sabae*; Joh. Eph., *Beat. Or.* 2, PO 17. Vgl. hierzu Kap. 4.2.

2 Dennoch gibt es recht wenige monographische Darstellungen, die sich umfassend mit Justinian selbst und seiner gesamten Regierungszeit beschäftigen. Einen Überblick bietet beispielsweise die Einleitung des Sammelbandes von Mischa Meier (2011), der ausgewählte Aufsätze der Justinian-Forschung zusammenstellt. An dieser Stelle sei auf folgende Arbeiten hingewiesen: erstmals umfassend Diehl (1901, ND 1969); immer noch grundlegend die Kapitel zu Justinian in der *Histoire de Bas-Empire* von Stein (1949, ND 1968); Rubin (1960) und die Bearbeitung von Capizzi (ND 2005); Archi (1978); Moorhead (1994); Evans (1996); Gauthier (1998); der RAC-Artikel Noethlichs (1999); Mazal (2001), der sich aber stellenweise anderer Werke bedient, ohne dies kenntlich zu machen; Tate (2004), allerdings ohne jegliche Fußnote; der Band in der Reihe „Beck Wissen“ von Meier (2004) und seine Arbeit zu den Katastrophenerfahrungen (2004²); Maas (2005) und sein Kompendium. Eine neue Monographie zu Justinian ist von Leppin (2011) erschienen. Daneben gibt es Arbeiten, die einzelne Aspekte behandeln, wie die Wirtschaft und Gesellschaft bei Sarris (2006) und soziale Konflikte bei Bell (2013), um zwei jüngere monographische Beispiele zu nennen, oder speziell die Religionspolitik Justinians im Kontext einer religiösen Gruppe thematisieren, so Menze zu den Miaphysiten (2008). Arbeiten zur Religionspolitik und Gesetzgebung werden hier weiter unten bei dem Forschungsüberblick angeführt. Im Rahmen der Einleitung kann nur eine erste Auswahl an Literatur, die besondere Probleme behandelt, zitiert werden. Eine ausführliche Auflistung und Diskussion findet in den einzelnen Kapiteln statt.

3 Vgl. das Kompendium von Michael Maas (2005) zum Zeitalter Justinians.

Katastrophenerfahrungen und die damit verbundene gesteigerte Liturgisierung sowie vor allem durch seine intensive Religionspolitik aus – ein Zeitalter von Wandlungsprozessen und gleichzeitig Höhepunkt eines Entwicklungsprozesses.⁴ Diese Arbeit möchte einen Beitrag zur Justinian-Forschung und insbesondere zur Erforschung seiner Religionspolitik leisten, indem erstmals speziell die Rolle und Funktion des allgegenwärtigen, heterogenen östlichen Mönchtums für Justinian umfassend in den Blick genommen werden soll – bisher ein Desiderat. Nicht ohne Grund leitet beispielsweise Hartmut Leppin die neueste Monographie zu Justinian mit einer Begegnung zwischen Kaiser Justinian und einem syrischen Heiligen namens Mare ein und entwickelt von dieser Episode aus seine Fragestellung zum christlichen Experiment Justinians.⁵

Problemaufriss

Ein Kaiser, der sich für alle Belange seines Reiches verantwortlich fühlte und dieses verein(heitlich)en und ordnen wollte, traf auf ein Phänomen, das ebenfalls (fast) alle Lebensbereiche umspannte und prägte und dennoch jenseits jeglicher verbindlichen Ordnung stand, das Mönchtum.⁶ Unterschiedliche Konzepte von Autorität standen sich dabei gegenüber: Die asketische Autorität, die, in der Definition nach Claudia Rapp⁷, die Mönche durch eigene Anstrengung jenseits jeglicher Prämisse erlangen konnten und die Verbindung zu Gott ermöglichte, und die kaiserliche Autorität, die der Kaiser als Gottes Stellvertreter auf Erden von diesem empfing. Die (meisten) Zeitgenossen sahen alle Dinge als von Gott geschaffen und durch ihn beeinflusst an. Daher musste die Verbindung zu Gott und sein Wohlwollen gesichert werden – beispielsweise durch das Mönchtum. Durch ihre Askese kam den Mönchen eine doppelte Redefreiheit (*παρρησία*) zu, wie die eingangs genannten Beispiele des Sabas und Zooras illustrieren, indem Mönche kraft ihrer Redefreiheit gegenüber Gott auch eine solche gegenüber dem Kaiser erlangten, da ihnen als Engeln der Schlüssel zum Himmelreich zugesprochen wurde. Als die „Holy Men“ Peter Browns⁸ wurden sie somit zur Anlaufstelle für die Bevölkerung, da sie Fürsprache vor Gott halten konnten. Sie nahmen aber nicht nur auf die Gesellschaft, sondern auch auf den „Staat“ und die Kirche Einfluss und konnten mit ihrer asketischen Autorität in Konkurrenz mit den

⁴ Zum Wandel siehe u. a. die Beiträge, die von Allen/Jeffreys (1996) unter dem Titel „The Sixth Century. End or Beginning?“ herausgegeben wurden.

⁵ Leppin (2011), S. 11–12; Joh. v. Eph., Beat. Or. 36, PO 18,4.

⁶ Auch wenn eine Einordnung zuvor von kirchlicher Seite mit den *canones* von Chalcedon und sporadisch mit kaiserlichen Gesetzen versucht wurde. Vgl. dazu Kap. 2.2. Die Bezeichnung Mönch, Asket, Heiliger Mann werden in der Hinsicht, dass allen asketische Autorität zugesprochen wird, synonym verwendet. Vgl. dazu Kap. 1.1., u. a. S. 22 u. 27.

⁷ Rapp (2005), v. a. S. 16–18.

⁸ Brown (1993), (1998), (2000), dazu auch Rapp (1999) und (2007).

kirchlichen Würdenträgern und ihrer Autorität treten, aber auch in Konkurrenz mit dem Kaiser.⁹ Der Kaiser schöpfte aber seine Autorität ebenfalls aus Gott (ἐκ θεοῦ), indem er seine Herrschaft und sein Handeln durch seine Inszenierung als Gottes Stellvertreter auf Erden mit dem göttlichen Willen legitimierte. Die Verbindung zu Gott spielte für Kaiser Justinian eine herausragende Rolle, und er übertraf in dieser Hinsicht die Selbstdarstellung seiner Vorgänger bei Weitem – wie im Laufe dieser Arbeit gezeigt wird.¹⁰ So richteten sich beide, Mönchtum und Kaisertum, unmittelbar auf Gott aus, wenn auch zunächst mit verschiedenen Prämissen und Methoden, und sahen kraft ihrer jeweiligen Autorität ihre zentrale Aufgabe in der Sorge für die Religion. Kaiser Justinian sollte aber auch bei der Wahl der Legitimationsressourcen andere Wege als seine Vorgänger beschreiten; das Mönchtum diente ihm dabei als zentraler Referenzpunkt.

Jüngst hat Rene Pfeilschifter mit seiner Habilitationsschrift zur Kommunikation und Konflikten der spätantiken Kaiser in Konstantinopel das flaigsche Modell der Akzeptanzgruppen kaiserlicher Herrschaft im Prinzipat (*plebs urbana*, Senatoren, Heer) für die Spätantike modifiziert: Er fügt mit Recht die Geistlichkeit als Gruppe hinzu, zu der er neben Klerikern auch Mönche und Heilige zählt. Allerdings differenziert er zum einen, dass Bischöfe als Einzelperson, nicht als Gruppe, agiert hätten und Mönche nur als Instrument der Bischöfe und Heiligen Männer (nicht eigenständig) Wirkung entfaltet hätten.¹¹ Zum anderen ist für ihn das Mönchtum – nach den Versuchen des Konzils von Chalcedon 451, die Asketen in die kirchlichen Strukturen einzuordnen – im 6. Jh. kein entscheidender Akzeptanzfaktor mehr für die kaiserliche Herrschaft. Diese beiden Feststellungen werden im Laufe der Arbeit zu prüfen sein und verdeutlichen erneut die Relevanz, dem Mönchtum als eigenständigem Faktor, nicht als einem unter anderen, und seiner Bedeutung für den Kaiser eine Untersuchung zu widmen.

Aufbau und Themenfelder der Arbeit

Da Kaiser wie Mönche in (fast) alle Bereiche des 6. Jhs. eingriffen und sich, trotz ihrer unterschiedlichen Rollen, durch ihre Ausrichtung auf Gott dazu berufen fühlten, muss

⁹ Zu weiteren Autoritätskategorien und ihrer Herleitung siehe ausführlich Kap. 1.1.2. und 1.2.2. Natürlich spielten auf kirchlicher Seite nicht nur Mönche in Konkurrenz mit dem Kaiser und seiner Autorität eine Rolle, sondern auch die Kleriker; dieser Umstand wird u. a. dort reflektiert. Mönche konnten aber jenseits jeglicher Prämisse auch die Autorität geweihter Würdenträger in Frage stellen.

¹⁰ Siehe hier ausführlich zur Selbstdarstellung Justinians in seinen Proömien Kap. 2.1.2. Beispielsweise spricht Meier (2004²), S. 608–638 von einer Sakralisierung der Herrschaft (zur Definition und Forschungsdiskussion S. 608, Anm. 190) und Leppin (2011) betont bei Justinian die religiöse Durchdringung aller Bereiche und seine Inszenierung als Priester (u. a. S. 341).

¹¹ Pfeilschifter (2013), einleitend S. 28–29, 32–37. Zur Akzeptanz kaiserlicher Herrschaft, v. a. im religiösen Kontext, in der Spätantike und Byzanz siehe weiterhin Diefenbach (1996), Meier (2007), Schreiner, u. a. (2011), S. 2–18.

ein weites Feld bearbeitet werden und die unterschiedlichsten Aspekte der justinianischen Regenschaft behandelt werden. Nicht nur das Phänomen des östlichen Mönchtums wird deshalb erst einmal einführend in Kap. 1 vorgestellt¹², sondern auch die theologische Positionierung Justinians¹³, da beides Prämissen dafür sind, wie und warum Kaiser und Mönche miteinander umgingen. Ohne die Charakterisierung des vielgestaltigen Mönchtums ist dessen Einfluss auf Kaiser, „Staat“, Kirche und Gesellschaft nicht erklärbar, umgekehrt aber auch das Verhalten des Kaisers den Mönchen gegenüber, das durch die Stellung des Mönchtums präfiguriert wurde. Ohne die Skizzierung der religionspolitischen Agenda Justinians und seiner Ziele ist wiederum das Verhalten des Kaisers und sein Umgang mit den Mönchen, die ja immer auch Vertreter der verschiedenen Glaubensrichtungen waren, nicht ergründbar.

Weitere wichtige Faktoren sind die Selbstdarstellung und Inszenierung Justinians und seine Gesetzgebung im Ganzen¹⁴, um das komplexe Geflecht und die verschiedenen Facetten der justinianischen Religionspolitik gegenüber dem Mönchtum erarbeiten und abbilden zu können. Die Inszenierung Justinians wird sowohl im Rahmen der Gesetzgebung Justinians anhand seiner eigenen Selbstdarstellung in den Proömien (Kap. 2.1.2. allgemein und 2.3.2. speziell den Mönchen gegenüber) untersucht als auch anhand der Reflexion kaiserlicher Verhaltensmuster und Darstellungsformen in Schriften mit panegyrischem Charakter. Bei letzteren wird ein neuer Aspekt jenseits konventioneller kaiserlicher Repräsentationsmuster betrachtet, die Inszenierung Justinians als Heiliger Mann. In diesem Kontext werden die Ergebnissen der Arbeit zusammengeführt, um ein abschließendes Bild der kaiserlichen Religionspolitik gegenüber dem Mönchtum zu entwerfen (Kap. 5).

Die politische Agenda Justinians gegenüber dem Mönchtum wird zuvor in drei großen Bereichen untersucht:

1. Die umfassende Gesetzgebung Justinians zum Mönchtum wird im Vergleich mit früheren Regelungen auf monastischer, kirchlicher und kaiserlicher Seite in den Blick genommen, um die Qualität und Quantität der justinianischen Gesetze angemessen bewerten zu können. Hier soll gezeigt werden, welche Bereiche des Mönchtums Justinian auf welche Weise regelte und welche Funktionen er dem Mönchtum zuschrieb. Daran anschließend wird die Frage nach *actio* und *reactio* sowie der Durch- und Umsetzung kaiserlicher Gesetze gestellt (Kap. 2).
2. Die Rolle und Funktion des Mönchtums in der justinianischen Religionspolitik wird anhand einiger Fallbeispiele analysiert und systematisch eingeordnet. Dabei soll einerseits eine Kategorisierung, in welchen Bereichen Mönche eine Rolle

¹² Kap. 1.1.

¹³ Kap. 1.2. führt in die theologische Positionierung Justinians ein, Kapitel 3 untersucht u. a. speziell die Rolle des Mönchtums dabei. In Kap. 4.3. werden anhand der Viten des Johannes von Ephesus noch weitere Facetten der religionspolitischen Agenda Justinians herausgearbeitet.

¹⁴ Kap. 2.1.

spielten, vorgenommen werden.¹⁵ Andererseits wird der Frage nachgegangen, ob der in der Gesetzgebung formulierte theoretische Anspruch und die Funktionszuschreibungen Justinians an das Mönchtum auch bei seiner theologischen Positionierung umgesetzt wurden. Die Aktion und Bedeutung des Mönchtums werden im Zusammenhang mit den religionspolitischen Zielen Justinians betrachtet: Handelte der Kaiser auch seinen religionspolitischen Maximen entsprechend (Kap. 3)?

3. Die Untersuchung von Heiligenviten soll einen Perspektivwechsel ermöglichen und zeigen, wie Justinians Religionspolitik und sein Verhalten gegenüber den Mönchen von den Asketen selbst wahrgenommen wurde, wie seine persönliche Begegnung und Kommunikation mit den Holy Men dargestellt werden konnte und welche Konsequenzen dies für die Politik des Kaisers, ihre Konsistenz und Durchsetzungsfähigkeit hatte (Kap. 4).

Die Untersuchung nähert sich dem Mönchtum in der Religionspolitik Justinians also von verschiedenen Seiten. Einerseits werden die religionspolitischen Maßnahmen, Intentionen und Motivationen des Kaisers thematisiert, wie sie sich in seiner Gesetzgebung, aber auch bei seiner theologischen Positionierung und bei seinem Umgang mit dem Mönchtum zeigen. Andererseits wird geprüft, wie die Adressaten der kaiserlichen Politik, die Mönche, mit Justinians Ordnungswillen und Motivationen umgingen, indem sowohl die praktische Durchsetzbarkeit der Gesetze Justinians als auch die Aktion von Mönchen und die Darstellung der Interaktion von Kaiser und Mönchen aus monastischer Perspektive untersucht werden.

Die einzelnen Teile dieser Arbeit sind daher eng miteinander verflochten und bestimmte Aspekte werden innerhalb der einzelnen Themenfelder von verschiedenen Seiten aus beleuchtet und ziehen sich als roter Faden durch die Arbeit – Überschneidungen sind dabei unvermeidbar, gewünscht und stärken die Belastbarkeit der hier entwickelten Thesen. So werden beispielsweise allgemeine Charakteristika der Religionspolitik des Kaisers in Kap. 1.2. erarbeitet und in Bezug auf die Rolle und Funktion des Mönchtums bei der theologischen Positionierung Justinians in Kap. 3 und bei der Analyse der chalcedonischen und miaphysitischen Viten angewendet, weiter ausgearbeitet und präzisiert. Die Frage nach der Um- und Durchsetzung der Gesetzgebung sowie der Einheitlichkeit der Politik Justinians in Theorie und Praxis wird in Kap. 2.5. anhand archäologischer Befunde, der Bautätigkeit Justinians und papyrologischer Zeugnisse untersucht und dann im Weiteren auch bei den Fallbeispielen zu Aktionen von Mönchen in Kap. 3 und bei den Berichten monastischer Quellen, in denen Justinian Heiligen begegnet und mit diesen kommuniziert, in Kap. 4 erörtert.

¹⁵ Daher wird neben religiösen Konflikten auch ein Beispiel einer genuin nicht theologischen Auseinandersetzung betrachtet (der Nika-Aufstand).

Quellenlage

Für die Analyse dieser Arbeit kann auf verschiedenartige Zeugnisse zurückgegriffen werden, da wir im justinianischen Zeitalter auf eine für die (Spät-)Antike fast einzigartige gute Quellenlage treffen:¹⁶

Im Zentrum der Analyse stehen zum einen „Selbstzeugnisse“ Justinians, die wir von anderen Kaisern nicht in solchem Umfang besitzen, wie seine Gesetze und Proömien, aber auch seine theologischen Traktate und Briefe.¹⁷ Zwar wurde beispielsweise die Kodifikation von kompetentem Personal durchgeführt, dennoch standen die Skriptorien unter der Ägide des Kaisers, so dass wir hier die vom Kaiser autorisierte Selbstdarstellung greifen können.¹⁸

Des Weiteren verfügen wir über Darstellungen zu Justinian und den Mönchen von dritter Seite, so beispielsweise in diversen Historiographien (weltliche und kirchliche), Chronographien etc.¹⁹ Auch Synodalakten, die Briefe, Petitionen, Glaubenssätze, Protokolle und *canones* enthalten, und Berichte über Religionsgespräche treten hinzu.²⁰ Außerdem werden einzelne archäologische und papyrologische Zeugnisse betrachtet.²¹

Daneben stehen uns diverse monastische Quellen zur Verfügung, vor allem hagiographische Werke, aber auch Briefe, die in den oben genannten Konzilsakten

16 Natürlich kann hier in der Einleitung nur eine erste Auswahl an Quellen für die Zeit Justinians vorgestellt werden, die für die Fragestellung dieser Arbeit von Nutzen sind.

17 V.a. in Kap. 1.2., 2 u. 3. Neben der Gesetzgebung im *Corpus Iuris Civilis*, v.a. die Novellen und der *Codex* werden untersucht, finden sich Sammlungen zu Justinians theologischen Schriften von Schwartz (1979) und Amellotti/Zingale (1977) sowie Briefe z.B. in der *Collectio Avellana*. Im Rahmen der Gesetzgebung Justinians, die mit früheren Regelungen verglichen wird, treten auf monastischer Seite v.a. Pachomius, Basilius von Caesarea und Shenute von Atripe in den Fokus. Beim kirchlichen Recht stehen die *canones* der Konzilien (die Kirchenväter haben diesbezüglich kaum Mönche behandelt), vor allem Chalcedon, im Zentrum (vgl. die ACO-Bände; für andere *canones* die Sammlung der CSP). Für das weltliche kaiserliche Recht dient natürlich neben dem *Codex Iustinianus* auch der *Codex Theodosianus* als Quelle.

18 Vgl. hierzu näher Kap. 2.1.2. Eine grundlegende Arbeit zu den Proömien, die hier herangezogen wird, stammt von Hunger (1964). Zur Selbstdarstellung ἐκ θεοῦ siehe auch Meier (2004²). Zur Diskussion um Selbstdarstellung, -inszenierung etc. siehe ebenfalls dieses Kapitel.

19 Als ein wichtiger Autor ist natürlich Procop mit seinen *Bella* (historiographisch), *Aedificia* (panegyrisch) und *Anekdotia* (anti-panegyrisch) zu nennen. Zu Procop vgl. v.a. Kap. 2.5.2.1., 5.1.3. Weiterhin sind Euagrius Scholasticus, Zacharias Rhetor und Johannes von Ephesus mit ihren, in Teilen erhaltenen, Kirchengeschichten anzuführen (zu Johannes von Ephesus siehe Kap. 4.2.2.1.). Von den Chronographien sind u.a. die Werke des Malalas und Theophanes Confessor sowie das Chronicon Paschale anzuführen (hier v.a. im Zusammenhang mit dem Nika-Aufstand in Kap. 3.5.). Zu weiteren Werken siehe das Quellenverzeichnis.

20 So u.a. die Akten der Synoden von 518, 536 und dem *Constantinopolitanum II* 553 (v.a. in den ACO) und die Berichte zu den Religionsgesprächen 532 (vgl. Kap. 1.2.3–6 und 3.2–3).

21 Vgl. hierzu Kap. 2.5. Hinzu treten auch Kodifikationen späterer Kaiser wie die Basiliken oder nomokanonische Sammlungen.

überliefert sind.²² Auch die Berichte der Hagiographie mussten, trotz aller Stilisierung des Heiligen und hagiographischer Topoi, dem Erfahrungshorizont des Adressatenkreises entsprechen und erlauben daher, eine monastische Perspektive zu rekonstruieren.²³

Zuletzt sind uns, gerade für die Frage der Darstellung Justinians und der Inszenierung als Heiliger, im engen wie im weiteren Sinne, panegyrische Texte erhalten.²⁴ Diese breite Quellenlage ermöglicht es, ein umfassendes, detailliertes, mehrperspektivisches und facettenreiches Bild von dem Mönchtum in der Religionspolitik Justinians zu zeichnen.

Forschungsthesen und Vorarbeiten

Justinians Regentschaft und seine Religionspolitik wurden in der Forschung höchst unterschiedlich bewertet und charakterisiert²⁵:

So spricht Eduard Schwartz in seiner Abhandlung zu Justinians Religionspolitik von einem Zick-Zack-Kurs eines theologischen Dilettanten, der keine konsequente Linie verfolgt habe.²⁶

Mischa Meier, der eine umfassende Studie zu den Katastrophenerfahrungen unter Justinian angefertigt hat, unterteilt die Regentschaft Justinians hingegen in zwei Phasen: Eine erste Phase in den Jahren 527–539/40 sieht Meier durch Erfolge und einen agierenden *felix Justinianus*²⁷ geprägt, der seine Regentschaft als ein neues Zeitalter begriffen habe.²⁸ Infolge der Zunahme von Katastrophen in den Jahren 540 bis 542 (auch in Gestalt der Pest), retrospectiv eingeleitet durch einen von Procop er-

22 Unter den Hagiographen sind vor allem Cyrill von Scythopolis und Johannes von Ephesus hervorzuheben, die zu den am Anfang der Einleitung vorgestellten Heiligen Viten verfasst haben. Von Johannes von Ephesus treten aber noch diverse weitere Viten hinzu, und es finden sich auch noch andere, z.T. anonyme Hagiographen. Für den sog. Origenesstreit ist wiederum Cyrill von Scythopolis eine zentrale Quelle. Vgl. hierzu v.a. Kap. 4, zu den monastischen Petitionen Kap. 3.3. und dem Origenesstreit Kap. 3.4.

23 Vgl. hierzu v.a. Kap. 4.1.; hier finden sich auch weitere Literaturangaben zu dieser Problematik.

24 V.a. die *Ekthesis* des Agapet, die *Ekphrasis* des Paulus Silentiarius, die *Aedeficia* des Procop und im anti-panegyrischen Sinne seine *Anekdotia*, aber auch Coripp mit seinem Lob auf den Nachfolger Justinians, Justin II. Siehe hierzu Kap. 5.

25 Allgemeine Literatur zu Justinian findet sich in Anm. 2. Im Rahmen der Einleitung wird nur eine erste Auswahl an Literatur zu speziellen Problemen und besonders relevanten Forschungsthesen zitiert. Eine ausführliche Auflistung und Diskussion, auch weiterer Thesen, erfolgt in den einzelnen Kapiteln.

26 Schwartz (1940), u.a. S. 71.

27 Siehe Meier (2004²), S. 108.

28 Dementsprechend überschreibt Meier diese Zeit mit dem Zitat „*laeta saecula*“ aus der *Constitutio Tanta*: Const. Tanta 6b; Meier (2004²), S. 101–114 u. 147–149.

wähnten Kometen 539²⁹, beginnt für Meier 543 die zweite Phase, die er mit „Rückzug in die Theologie“ überschreibt. Hier charakterisiert er Justinian als reagierenden, nicht agierenden Kaiser, der nun erst maßgeblich religionspolitisch aktiv geworden sei und versucht habe, seine Vorstellungen zunehmend kompromisslos durchzusetzen.³⁰

Volker Menze hat sich in seiner Dissertationsschrift zu Justinian und der Entstehung der syrisch-orthodoxen Kirche für eine kontinuierliche Annäherungspolitik des Kaisers speziell gegenüber den Miaphysiten ausgesprochen, jedoch vor allem erst ab Mitte der 30er-Jahre. Kaiserin Theodora kommt in diesem Kontext vor allem nach dem Jahr 536 eine integrative Funktion im Hinblick auf die Miaphysiten zu.³¹

In einem Aufsatz zur Anfangszeit der Religionspolitik Justinians hat sich hingegen Hartmut Leppin für eine einheitliche Agenda des Kaisers in den ersten Jahren stark gemacht.³² Ausgebaut und präzisiert hat er seine These mit seiner Monographie von 2011, in der er Justinian eine einheitliche Religionspolitik über die gesamte Regierungszeit hinweg attestiert. Dabei stellt er allerdings das Scheitern des christlichen Experimentes und am Ende ein „verzweifeltes Ringen“ Justinians um eine kirchliche Einheit von Miaphysiten und Chalcedoniern heraus.³³

Da Mönche mit ihrer asketischen Autorität prädestiniert waren, als Träger und Kämpfer der verschiedenen Glaubensrichtungen zu agieren, ist die Bewertung der theologischen Positionierung Justinians von besonderem Interesse, da diese seinen Umgang mit dem Mönchtum zentral beeinflusste.³⁴

Im Zusammenhang mit der Gesetzgebung Justinians wurde in der Forschung eine weitere Charakterisierung Justinians vorgenommen. Dabei wird häufig nach dem Verhältnis von *innovatio* und *restauratio/renovatio* in der kaiserlichen Gesetzgebung gefragt. Durch seine Legitimation als Gottes Stellvertreter auf Erden sah sich Justinian autorisiert, auch Neuerungen vorzunehmen. Daher wurde in der Forschung mitunter konstatiert, dass die Tradition bei Justinian vollkommen in den Hintergrund getreten sei³⁵ oder Justinian als Despot, der nur seine eigene Autorität anerkannt habe, gehandelt habe. Diese Interpretationen hätten auch Auswirkungen auf den Umgang

29 Diese „Übergangsphase“ überschreibt Meier (2004²), S. 307–308/341 mit einem Zitat aus Edict. 7,pr., S. 764, Z. 5–6: πολλῶν τοίνυν οἷα ἐξ ἀπροόπτου γενομένων, ἅπερ δυσκόλως ἂν ἄλλος ἐπήγαγε χρόνος – Da nun vieles gleichsam unvorhergesehen geschehen ist, wie es schwerlich eine andere Zeit herbeiführen würde.

30 Meier (2004²), S. 235. Diese These wird in dieser Arbeit im Hinblick auf die Charakterisierung der Religionspolitik des Kaisers allgemein und gegenüber den Mönchen im Besonderen eine Rolle spielen.

31 Menze (2008), u. a. S. 186–193; 208–228; 247–254; 265–270. Kaiserin Theodora wirkt für ihn aber erst nach den gescheiterten Religionsgesprächen 532 und vor allem nach der Synode von 536 als Integrationsfigur. Theodora ist für ihn nicht von Beginn an Miaphysitin, sondern wird erst durch den politischen Opportunismus Justinians und aus taktischen Gründen zu einer Anhängerin des miaphysitischen Glaubens. Dies wird v. a. in Kap. 4.3. diskutiert.

32 Leppin (2006b).

33 Leppin (2011), zusammenfassend S. 341–343.

34 Siehe hier v. a. Kap. 1.2., 3 und 4.3.

35 Vgl. u. a. Noethlichs (2005).

Justinians mit der monastischen Autorität und sind zu prüfen.³⁶ In diesem Kontext stellt sich auch die seit Fergus Millar erörterte Frage nach dem Verhältnis von *actio* und *reactio* in der kaiserlichen Gesetzgebung und bei einer Charakterisierung des kaiserlichen Regierungsstils.³⁷

Im Kontext des Regierungsstils und der Selbstdarstellung des Kaisers ist in der Forschung auch immer wieder die Frage nach der Akzeptanz des Kaisers und den dabei relevanten Gruppen gestellt worden. Rene Pfeilschifter hat jüngst die Bedeutung der Geistlichkeit als Akzeptanzgruppe in der Spätantike hervorgehoben, dessen These in Bezug auf das Mönchtum bereits oben angedeutet wurde: War das Mönchtum überhaupt noch ein relevanter Akzeptanzfaktor im 6. Jh.?³⁸

Neben den Beiträgen, die allgemein die justinianische Gesetzgebung und Religionspolitik behandeln, wurde das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians lediglich in einzelnen Aufsätzen betrachtet, so beispielsweise von Leppin³⁹, oder monographisch im Rahmen einer weiteren Fragestellung zum Mönchtum behandelt, wie beispielsweise bei Hatlie für Konstantinopel⁴⁰, oder als Teil einer Darstellung zur Religionspolitik untersucht, wie bei Gerostergios in seiner Abhandlung zur „Religious Policy of Justinian I.“⁴¹ oder bei Menze in seiner Arbeit zur syrisch-orthodoxen Kirche.⁴² Auch wurden mitunter nur bestimmte Aspekte näher erörtert, wie die Finanzen der Klöster in der Abhandlung Knechts zum justinianischen Kirchenvermögensrecht.⁴³

Eine eigene Erörterung im rechtlichen Kontext erfährt das Thema am ausführlichsten bei Alivisatos⁴⁴ in seiner „kirchlichen Gesetzgebung“, dessen kurzgefasste Interpretationsansätze allerdings problematisch sind. Granić⁴⁵ thematisiert im Speziellen die rechtliche und privatrechtliche Stellung der Klöster zur Zeit Justinians. In jüngerer Zeit finden sich dann, nach einer ersten größeren Behandlung durch Navarrete, ein Aufsatz von de Vogüé⁴⁶ zur Mönchsgesetzgebung und ein Kapitel in dem neunten Band seiner „Histoire littéraire“ zum lateinischen Mönchtum aus dem Jahr

36 Siehe hierzu u. a. auch Anastos (1979), Pazdernik (2005). Zu mittelalterlichen Rückprojektionen mit Begriffen wie Caesaro-Papismus bei Meyendorf (1968) oder einem Papst-Kaiser-Dualismus bei Olster (1989) siehe Kap. 1.2.2., Anm. 36 und 2.1.2. u. Anm. 113.

37 Millar (1967), (2001³), (2004) und (2006); Schmidt-Hofner (2008) hat daran anschließend Kategorien zur Einordnung von Gesetzen bei Theodosius II. entwickelt. Dazu v. a. auch Wiemer (2006).

38 Pfeilschifter (2013). Siehe oben S. 3. So betont beispielsweise auch Meier (2004²), S. 528 – 560, dass zunehmend Heiligenbilder die Schutzfunktion von Heiligen übernommen hätten.

39 Z. B. Leppin (2009).

40 Hatlie (2007), v. a. S. 48 – 50 u. 52 – 57.

41 Gerostergios (1974), S. 434 – 454.

42 Menze (2008), v. a. S. 106 – 144.

43 Knecht (1963), S. 55 – 66.

44 Alivisatos (1913), S. 98 – 112.

45 Granić (1929), S. 6 – 34; Ders. (1930a), S. 669 – 681.

46 Vogüé (2003) und (2005), S. 102 – 155.

2005. Allerdings steht dabei jeweils der Vergleich des justinianischen Rechts mit Benedikt von Nursia im Mittelpunkt.⁴⁷

Die neueste Analyse von justinianischen Gesetzten, in der erstmals auch ausführlicher die Proömien der monastischen Novellen betrachtet werden, liefert Müller, einerseits in einem Tagungsbeitrag und zuvor im Kontext seiner Abhandlung zu Johannes Sinaites.⁴⁸ Jedoch werden auch hier nicht umfassend die Regelungen zum Mönchtum, sondern eher die allgemeinen Verordnungen zum Klosterwesen thematisiert, d.h. die Stellung des Abtes und des Bischofs, der Klosteraufbau etc. Eine Verbindung der monastischen Gesetze mit der übrigen Politik Justinians wird von Müller im Zusammenhang des Sinai Klosters angerissen, ohne jedoch, der Länge des Beitrags und seiner Zielsetzung geschuldet, einen weiteren Rahmen zu ziehen. Müller selbst mahnt zu Recht: Um eine eingehende Untersuchung vorzunehmen, müsse man nicht nur die kaiserlichen, sondern auch die monastischen und konziliaren Entscheidungen (er nennt in diesem Kontext Basilius von Caesarea und Chalcedon) mit den justinianischen Regelungen vergleichen.⁴⁹

Keines dieser Werke hat bisher, entweder dem Thema oder der Länge und dem Sitz des Beitrages geschuldet, eine minutiöse, umfassende und ausführliche Analyse der gesamten Gesetze Justinians zum Mönchtum und einen Vergleich mit früheren Regelungen auf monastischer, kirchenrechtlicher und kaiserlicher Seite vorgenommen, die nun mit dieser Arbeit geleistet werden soll. Wie bereits betont, wurde auch die Rolle des Mönchtums in der Religionspolitik Justinians jenseits der Gesetzgebung nur fallspezifisch, in Aufsätzen oder im Rahmen thematisch breiter angelegter Studien punktuell betrachtet. In dieser Arbeit wird also erstmals umfassend das Mönchtum in der Religionspolitik Justinians in den Blick genommen, um ein facettenreiches Bild zeichnen zu können und die von der Forschung bisher getroffenen Aussagen adäquat, auf Grundlage einer breiten Quellenbasis überprüfen zu können.

Leitfragen

Vor diesem Hintergrund sollen nun im Folgenden in Bezug auf das Mönchtum die allgemeine Religionspolitik des Kaisers, seine Selbstdarstellung, seine Gesetze und sein Handeln, seine Maximen, Ziele und die Resonanz bei seinen Adressaten untersucht werden. Leitfragen hierbei sind, ob Justinian eine einheitliche, konsequente und kontinuierliche Politik von Regierungsbeginn an verfolgte oder ob diese unstet und von Brüchen geprägt war; wie die Politik Justinians zu charakterisieren ist, als agierend, innovativ und universal ordnend sowie vereinheitlichend, um Mönchtum, Kirche und Reich zu einen, oder reaktiv und punktuell. Kann Justinians Politik dabei eine

⁴⁷ Der Vergleich mit Benedikt kann hier nur punktuell und in den einzelnen Fußnoten, wenn im Kontext der Gesetze auf Parallelen zu Benedikt hingewiesen wird, angerissen werden.

⁴⁸ Müller (2009) und (2006), S. 96–141 zu Justinian, S. 111–127 speziell zu seiner Gesetzgebung.

⁴⁹ Müller (2009), S. 40, Anm. 17.

neue Qualität und Quantität zugesprochen werden? Welche Rolle und Funktion kam dem Mönchtum dabei zu? Setzte Justinian auf Integration oder Exklusion und Konfrontation? Welche Mittel und Methoden bediente er sich dabei? Welche Rolle spielt dabei seine Selbstdarstellung und vor allem die Konkurrenz verschiedener monastischer, kirchlicher und kaiserlicher Autoritätskonzepte? Welche Handlungsspielräume taten sich auf? Wie bereits oben genannt nahmen Justinian und das Mönchtum Einfluss auf (fast) alle Bereiche des Lebens, so sind auch die Themen, die hier behandelt werden, umfassend, eng miteinander verknüpft und bedingen sich gegenseitig. Die Antworten auf die oben genannten Fragen haben zwar erst einmal Gültigkeit für das Mönchtum in der Religionspolitik des Kaisers, die Arbeit berührt aber auch weitere Bereiche und möchte in Ansätzen auch Impulse für die Bewertung des Bildes Justinians und seiner Religionspolitik allgemein, hier am Beispiel des Mönchtums, geben. Denn Justinian formuliert ja selbst bezeichnenderweise im Proömion seiner 133. Novelle zum Mönchtum:

...nichts sei untrennbar (ἄβατος) von der Untersuchung des Kaisers, der die gemeinsame Aufsicht über alle Menschen von Gott erhalten habe (...επειδὴ μὴδεν ἄβατόν ἐστιν εἰς ζήτησιν τῆ βασιλείᾳ κοινὴν πάντων ἀνθρώπων ἐπιστάσιαν ἐκ θεοῦ παραλαβούσῃ.) Dieser von Justinian formulierte Anspruch hatte auch Auswirkungen auf alle weiteren Bereiche der justinianischen Politik.

1. Präliminarien

1.1. Das Mönchtum im Osten des *Imperium Romanum*

1.1.1. Die christliche Askese und das Mönchtum: Formen, regionale Unterschiede und Verbreitung

Justinian sah sich, trotz seiner *recuperatio*-Politik¹, vornehmlich mit Mönchen des Ostens und verschiedenen Formen der östlichen Askese und des östlichen Mönchtums konfrontiert, und daher sind diese für die Untersuchungen zur Religionspolitik Justinians bedeutsam. Auf Grund der unterschiedlichen monastischen Ausprägungen müsste man eigentlich präziser von Mönchtümern statt von dem Mönchtum sprechen.²

Anmerkungen zum westlichen Mönchtum im Vergleich zum Osten

Die Darstellung der in vielen Punkten unterschiedlichen Entwicklung im Westen muss daher ausgespart und vorab auf ein paar kurze Bemerkungen beschränkt werden: Das westliche Mönchtum bediente sich vornehmlich der Vorbilder aus dem Osten, so reisten Asketen aus dem westlichen Teil des *Imperium Romanum* in den Osten, um dort entweder ihre asketischen Vorbilder als Pilger zu besuchen und über diese Lebensbeschreibungen zu verfassen (z. B. Palladius³), östliche Regelvorbilder zur Grundlage von westlichen *Institutiones* zu machen (z. B. Cassian⁴ oder im Fall der justinianischen Gesetzgebung eventuell bei Teilen der Regeln des Benedikt von Nursia⁵) oder selbst ein

1 Vgl. hierzu kompakt S. 251, Anm. 119.

2 Literatúrauswahl zum Mönchtum (teilw. auch für den Westen): Binns (1994); Burton-Christie (1993); Caner (2002); Chitty (1966); Dunn (2008) mit Fokus auf den Westen; Dies. (2007); Elm (1994) mit einer Monographie über die weibliche Askese; Festugière (1963); Frank (1957); Ders. (1979³); Frend (1972a); Goehring (1999); Ders. (1992); Gribomont (1965); Grote (2001); Harnack (1901³); Hatlie (2007); Heussi (1936); Holl (1928); Holze (1992); Lutterbach (1995) mit Fokus auf den Westen; Merkt (2008) bietet eine Quellensammlung zu den einzelnen Etappen und Formen des Mönchtums vom „Ursprung“ bis zu Benedikt; Nagel (1966); Rubenson (2007) und (2012); Schiwietz (1904–1938); Vogüé (1991–2005) mit bisher neun Bänden zum westlichen Mönchtum; Vööbus (1988); Finn (2009) bietet eine Darstellung zur Askese in der griechisch-römischen Welt von der heidnischen und jüdischen hin zur christlichen Ausformung und ihren Entwicklungsstufen.

3 Zu Palladius und seiner *Historia Lausiaca* siehe u. a.: Buck (1976); Festugière (1955); Frank (1998); Halkin (1930).

4 Zu Cassian siehe u. a. Chadwick (1968³); Goodrich (2007); Grote (2001); Holze (1992); Summa (1992).

5 Vgl. u. a. Chapman (1929), S. 57–74; Navarrete (1999) u. (2000); Vogüé (2001) u. (2005), S. 102–155 zum Vergleich der Regelungen Benedikts mit denen Justinians. Zu den Benediktregeln siehe auch Puzika (2002) und (2007). In dieser Arbeit kann nur in den Fußnoten kurz auf manche Übereinstimmungen zwischen den Regeln Benedikts und Justinians eingegangen werden (vgl. u. a. Kap. 2.2.1., S. 83 und Kap. 2.5.4., S. 191). Allerdings ist dabei die Problematik zu berücksichtigen, welche Regeln Justinians zu welchem Zeitpunkt im Westen überhaupt verbreitet waren: siehe hierzu S. 190–191.

asketisches Leben dort innerhalb der Wüste zu führen (z.B. Hieronymus⁶). In der Ausformung des christlichen Mönchtums beeinflusste demnach vorrangig der Osten den Westen – nicht umgekehrt. Das westliche Mönchtum entwickelte davon ausgehend jedoch eine eigene Ausgestaltung. So scheinen hier weniger als im Osten die außerordentlichen Gestalten der Holy Men⁷ Bedeutung erlangt zu haben, und es fand mit der Zeit eine effektivere Subordination der Klöster unter den Episkopat statt. Trotz der Existenz eines westlichen Einsiedlertums, gewannen gerade die Coenobien als monastische Idealform zunehmend an Bedeutung.⁸ Auch das Ideal des Mönchtums und dessen Autorität, z.B. dass jeder einfache Mann allein durch seine asketische Anstrengung die Verbindung zu Gott erlangen konnte und somit Macht in der Gesellschaft bereits zu Lebzeiten erhielt, scheint im Westen weniger virulent gewesen zu sein. Hier war offensichtlich eher die Voraussetzung der pragmatischen Autorität⁹, also Herkunft und Besitz, von Relevanz. So kam es im Westen vor, dass Aristokraten samt ihrer Sklaven in ein Kloster eintraten und sich von ihren Mitbrüdern durch ihren einstigen Status abgrenzen konnten – im Osten wurde stärker die Gleichheit aller Brüder bzw. Schwestern betont.¹⁰ Insgesamt nahm das westliche Mönchtum nicht so fundamentalen Einfluss auf das politische und religiöse Geschehen seiner Umwelt (in Konkurrenz mit anderen Autoritäten) und beeinflusste auf nicht so radikale Weise wie das östliche Mönchtum Gesellschaft, „Staat“ und Kirche. Ferner ist, neben Cassiodor und seinen *Institutiones*, noch auf die für die mittelalterliche Welt des Westens bedeutsame Regel des Benedikt von Nursia hinzuweisen, die im 6. Jh. entstand und vielleicht Regelungen der justinianischen Novellen mittels der lateinischen Übersetzung des *Authenticums* aufgriff. Allerdings muss hierbei berücksichtigt werden, wann welche Teile der justinianischen Gesetzgebung im Westen Verbreitung erfuhren und inwiefern Parallelen vielleicht weniger einer direkten Abhängigkeit der Benediktregeln von denen Justinians, sondern eher einer gemeinsamen Vorlage von früheren monastischen Regeln geschuldet sind.¹¹

6 Zu Hieronymus siehe u. a.: Cain (2009); Grützmaker (1984); Kelly (1975); Rebenich (1992).

7 Konzept Peter Browns; vgl. Kap. 1.1.2., S. 22–25.

8 Auch Augustinus wendet sich in *De opere monachorum* z. B. gegen arbeitsscheue Mönche, die Unruhe stiften. Aber im Westen, bis auf einzelne Aufstände wie der Circumcellionen, ließen sich Mönchs-scharen anscheinend besser kontrollieren und nahmen weniger als im Osten am alltäglichen politischen Geschehen teil – zumindest besitzen wir darüber nicht so viele Informationen wie für den Osten. Einen Einfluss auf den Kaiser in Konstantinopel konnten sie allein aufgrund ihrer räumlichen Distanz nicht entfalten. Zu Augustinus und seinem Mönchtum siehe u. a.: Brown (2000); Lawless (1987); Fuhrer (2004); Zumkeller (1968).

9 Die einzelnen Autoritätskategorien, wie sie Rapp (2005) entwickelt hat, werden näher in Kap. 1.1.2., S. 23–24 erörtert. Natürlich gibt es auch im Westen herausragende Heiligengestalten wie beispielsweise Martin von Tours. Aber seine Herkunft unterscheidet sich von den wirkungsmächtigen östlichen Heiligen und seine Wirkungsentfaltung ist gegenüber dem Osten anders akzentuiert.

10 Vgl. u. a. zu Klöstern und Sklaven speziell im Westen Grieser (1997). Allgemein auch: Hasse-Ungeheuer (2011a) mit weiteren Literaturangaben.

11 Vgl. zur unterschiedlichen Überlieferung der Novellen, z. B. der exzerpierten Version, der *Epitome Juliani*, und dem *Codex* u. a. Kaiser (2004) u. (2007); Radding/Ciarelli (2000) u. (2007) und hier

Entwicklung und Charakteristika des östlichen Mönchtums

Zurück zum Ursprung und der Entwicklung des östlichen Mönchtums.¹²

Ausgangspunkt des Mönchtums ist die Askese (ἄσκησις: wörtl. Übung), deren vorchristliche Wurzeln u. a. in der Philosophie der Stoiker und Kyniker verortet wurden.¹³ Hierbei ging es um die Systematisierung von Tugenden, die Willenserziehung und Disziplinierung (durch ständige Übung).¹⁴ In dem sich langsam formierenden Christentum entwickelte sich die Askese zu einem besonderen Ideal¹⁵: Durch Züchtigung des Körpers und das einfache Leben sollte der Weg zu Gott gefunden werden.¹⁶

Kap. 2.1.1. Zu einer Gegenüberstellung der Regeln des Benedikt von Nursia und der Novellen Justinians siehe hier Anm. 5. Zu Benedikt siehe auch Holze (1992). Dabei ist natürlich auch immer zu berücksichtigen, welche Entwicklung die Benediktsregel selbst durchlebt hat. Cassiodor begleitete beispielsweise Papst Vigilius während des Drei-Kapitel-Streites nach Konstantinopel und gründete zuvor um 540 ein Kloster auf seinem Besitz Vivrium in Kalabrien. Seine *Institutiones* wurden um 551–565 verfasst, also wohl während bzw. nach seinem Aufenthalt in Konstantinopel (zu Cassiodor und seinen *Institutiones* siehe u. a. Bürgens [2003] mit weiteren Literaturangaben, O'Donnell [1979]). Zu Justinians Gesetzgebung siehe Kap. 2.3. Fried (2004) stellt die Existenz des Benedikt von Nursia als historische Person in Frage (vgl. auch Kap. 4.1., S. 231 u. Anm. 5). Für den Westen und das Frankenreich sollte die Benediktsregel durch die Mönchsreform Ludwig des Frommen eine herausragende Bedeutung erlangen, da sie anstatt den *regulae mixtae* als allein gültige Ordensregel für die Klöster durchgesetzt werden sollte (vgl. u. a. Boshof [1996]). Bereits Karl der Große strebte dies an (vgl. u. a. Semmler [1963]). Zum Mönchtum im Frühmittelalter vgl. auch diverse ältere Beiträge gesammelt bei Prinz (1976). Eine Sonderrolle nimmt das irische Mönchtum mit seiner ausgeprägten *peregrinatio* oder auch in Bezug auf die verwandtschaftlichen Verhältnisse ein (vgl. u. a. Kehnel [2008]). Zu der Frage nach Charisma und Institution im Mittelalter vgl. z. B. die Festschrift Felten/Kehnel/Weinfurter (2009).

12 Einen kurzen Überblick hierzu und ein Literaturverzeichnis bietet auch der Artikel in der TRE von Lilienfeld (1994), hier: S. 157–160 u. 187–190. Siehe weiterhin auch Frank (1979), S. 1–34.

13 Vgl. u. a. Nagel (1966), S. 1. Zur vorchristlichen Askese siehe auch den Überblicksartikel: Strathmann (1950). Vgl. den Überblick bei Rubenson (2012), Sp. 1012–1019, der eine Unterteilung der Vorbilder des Mönchtums nach altorientalischen Religionen, dem Judentum, den griechischen Philosophenschulen, der Gnosis und dem Manichäismus vornimmt.

14 Vgl. u. a. Troeltsch (1957); es ist jedoch bei seiner Wertung Vorsicht geboten; Beck (1959), S. 122.

15 Eine Ausdifferenzierung der verschiedenen Entwicklungsstufen der Askese vor dem 4. Jh. würde hier zu weit führen. Als Vorreiter ist u. a. auch Origenes zu nennen, dessen Lehren bzw. deren Interpretation ja unter Justinian zu Unruhen von Mönchen in Palästina führten (vgl. hier Kap. 1.2.5. und 3.4.). Zur christlichen Askese siehe auch den Überblicksartikel von Strathmann/Keseling (1950). Zur Askese vgl. auch Chadwick (1985).

16 Siehe zu der christlichen Frühphase auch Heussi (1936), S. 11–52. Er unterscheidet vier Entwicklungsstufen der Askese: erstens die innergemeindliche Form der Askese; zweitens die frühe Form des Mönchtums oder der Anachorese, von einer Gruppe oder einzelnen Asketen außerhalb der Ortschaften; drittens die gesteigerte Form der Anachorese oder die Wüstenanachorese; viertens das Coenobium oder Klosterwesen. Hierbei werden die Asketen, die abgesondert in Städten oder Dörfern lebten, ausgeklammert (Heussi [1936], S. 53, Anm. 54). Natürlich greift eine solche schematische Aufteilung nicht alle Ausformungen der frühen Askese auf. So ist auch die asketische und fromme Lebensweise von Jungfrauen innerhalb ihres Familienkreises eine besondere Form von Askese. Ein Beispiel unter vielen liefert u. a. Hier., ep. 127,1–2. Interessanterweise wurden von kaiserlicher Seite aus als erstes Gesetze zu Jungfrauen erlassen; erst später wendete sich die kaiserliche Gesetzestätigkeit überhaupt den männlichen Asketen und Mönchen zu: vgl. hier Kap. 2.2.3.

Beispiele und Vorbilder für die Askese fanden sich z. B. mit den Propheten Elias oder Johannes dem Täufer in den Schriften des Alten und Neuen Testaments.¹⁷ Durch diese Exempla wurden die Abkehr von der Welt (ἀπόταξις) und die Einsamkeit in der Wüste (ἐρήμος) zu zwei weiteren zentralen Charakteristika.¹⁸ Die voll ausgebildete christliche Askese umfasst dann idealtypischer Weise erstens das Gebet, mit dem eine permanente Hinwendung zu Gott und den himmlischen Dingen angestrebt wird; zweitens die Absage an die Welt durch Verzicht auf irdischen Besitz oder einen weltlichen Beruf; drittens die sexuelle Enthaltensamkeit; viertens die möglichst hohe Entsagung, d. h. den Verzicht auf Luxus durch wenig Nahrung, karge Behausung und ärmliche Kleidung, wenig Schlaf usw.; fünftens die Ausbildung bestimmter Tugenden wie Demut, Selbstverzicht und Selbstbeherrschung.¹⁹ Als Unterschied zwischen der christlichen Askese, die auch von Jungfrauen, Witwen u. a. betrieben werden konnte, und dem Mönchtum als eigenständige Lebensform nennt Heussi beispielsweise die zusätzliche Schaffung einer Sonderwelt, die Absonderung von Nicht-Mönchen, indem der Mönch als Einsiedler, in einer Einsiedlerkolonie oder in einem Kloster lebt.²⁰ Dieser konstruierte Idealtypus spiegelt jedoch nicht die Ausformungen des Mönchtums, mit denen sich dann auch Justinian konfrontiert sah. Die Sonderwelt wurde, wenn auch häufig in Regeln als Ideal propagiert, zumeist nur in abgemilderter Form, wenn überhaupt, eingehalten. Es bestand beispielsweise reger Kontakt mit anderen Nicht-Mönchen, da Klöster innerhalb der Stadtmauern lagen (auch wenn die Mönche dort z. T. hinter den Klostermauern lebten). In Syrien, wo landschaftlich bedingt ohnehin eine geringe räumliche Trennung zwischen *chora* und Stadt existierte (anders als z. B. in Ägypten), traten einzelne Mönche auf, um die sich Pilgergruppen und „Klienten“ versammelten (so die Styliten).²¹ Da es keine einheitliche Regelung und Definition gab, ist immer die Ausnahme von der Regel zu beachten. Dies gilt insbesondere für die Anfangszeit, aber auch für die späteren Jahre, als zwar Bemühungen zur Vereinheitlichung stattfanden, Regelungen aber nur regionale und gemeinschaftsbezogene Geltung beanspruchen konnten oder schwer durchsetzbar waren.²² Der Versuch einer

17 Johannes im Vergleich mit Christus: z. B. Mt 11,18–19; Elias: z. B. 1 Kön 19 (Einsamkeit in der Wüste mit Wasser und Brot). Vgl. u. a. Nagel (1966), S. 5.

18 Der Begriff „μοναχός“ taucht zunächst wohl im 2. Jh. n. Chr. nur in der Bedeutung „allein lebend“ ohne religiöse Implikation auf. Wohl ab dem 3. Jh. wird die Bezeichnung auf die christlich motivierte Askese angewendet (so z. B. Heussi [1936], S. 54) und wird im 4. Jh. zu einer standardisierten Bezeichnung (Rubenson [2012], Sp. 1011).

19 Vgl. z. B. Heussi (1936), S. 53.

20 Heussi (1936), S. 53. Siehe auch die Charakteristika des Mönchtums bei Rubenson (2012), Sp. 1010–1011.

21 Siehe hierzu Kap. 1.1.2. Bei einer systematischen Kategorienbildung ist natürlich immer zu beachten, dass nicht alle konkreten historischen Ausformungen gleich stark erfasst werden können bzw. auch unterschiedliche Ideale miteinander konkurrieren können (s. u.).

22 Das heißt aber nicht, dass die Kategorien von Heussi für die Beschreibung des Mönchtums unbrauchbar sind, denn als idealtypisches Gerüst können sie hilfreich sein – jeweils mit gewissen Modifikationen.

ökumenisch-kirchenrechtlichen Einordnung fand erst durch das Konzil von Chalcedon 451 statt.²³

Dass es bereits Bestrebungen einer systematischen Erfassung diverser monastischer Phänomene in der Spätantike selbst gab, belegen nicht nur Mönchsregeln und von kaiserlicher Seite dann, gleichsam als Krönung, die Gesetzgebung Justinians, sondern auch eine Typenreflexion etwa bei Hieronymus mit seiner Auflistung der *genera monachorum*.²⁴ Da also verschiedene Formen der Askese und des Mönchtums miteinander konkurrierten und von Kirchen- oder Mönchsvätern ein Definitionsversuch unternommen wurde, um ideale Formen von Negativbeispielen abzugrenzen, spricht Caner beispielsweise von „wandering and begging monks“, die er als illegitime Mönchsgruppierungen bezeichnet.²⁵ Allerdings stellt sich hier die gleiche Problematik wie bei der Bezeichnung von religiösen Gruppierungen als orthodox oder häretisch: Jede Gruppe verstand und bezeichnete sich selbst als orthodox bzw. als Verkörperung des wahren Idealbildes des Mönchtums und prangerte die andere, gegensätzliche Gruppe als häretisch bzw. negatives monastisches Beispiel an.

Wichtig bleibt, dass sogenannte Mönche als ein Teil einer besonderen Gruppe von Menschen begriffen wurden, die durch die Askese in Verbindung mit Gott standen, egal ob sie allein, zusammen mit Schülern, in einer losen Gruppierung oder einer festen Gemeinschaft, in der Wüste oder in der Stadt lebten, radikale oder gemäßigte Askese betrieben, sesshaft waren oder umherwanderten, separiert von Nicht-Asketen oder in ihrer Mitte agierten.²⁶

23 Zu Chalcedon siehe Kap. 1.2.1. und zu den monastischen Regeln 2.2.2.

24 Caner (2002), S. 7–8; Hier., ep. ad Eustochium 22,34. Hieronymus unterscheidet drei Formen: Die Anachoreten und Coenobiten, deren Lebensweise er jeweils als positive Exempla vorstellt, und das Negativbeispiel, von dem es sich abzugrenzen gilt, die sog. Remnouoth. Bei den Remnouoth handele es sich um Mönche, die zumeist in Städten oder anderen befestigten Orten leben und zu zweit oder zu dritt ihren Lebensunterhalt mit Handarbeit verdienen würden. Dabei seien sie auf Profit und nicht nur die eigene Existenzsicherung aus. Weiterhin seien sie von niemandem abhängig und würden ihre Askese öffentlich zur Schau stellen. Die negativen Attribute, die Hieronymus dieser Mönchsform zuschreibt, die seinem anachoretischen und coenobitischen Ideal widersprechen, sind vor allem ihre Eigendynamik, die sie entfalten können, und fehlende Obrigkeitstreue, ihre Gewinnsucht (statt von der Hand in den Mund zu leben) und das öffentliche zur Schau stellen ihrer Askese. Das Ideal der Coenobiten besteht darin, dass sie sich still und ruhig ihrem Abt unterstellen und ein abgeschiedenes Leben mit Arbeit und Gebet führen. Die Anachoreten folgen dem positiven Exemplum Johannes des Täufers und leben, u. a. nur mit etwas Brot und Salz als Nahrung, betend in der Einsamkeit der Wüste.

25 Caner (2002), S. 13.

26 So konstatiert Heussi (1936), S. 54 beispielsweise, zuerst seien die Einsiedler als Mönche bezeichnet worden und erst im Laufe des 4. Jhs. sei die Bezeichnung als *μοναχός* auch auf Asketen angewendet worden, die innerhalb eines Coenobiums, also in einer Gemeinschaft, lebten.

Formen des östlichen Mönchtums

Als früheste Form²⁷ des Mönchtums wird in der Traditionsbildung die Anachorese, das Einsiedlertum, in Ägypten bezeichnet. Der Heilige Antonius (mit Beginn in den 270/80er-Jahren²⁸) wurde von Bischof Athanasius in der von ihm verfassten *vita*²⁹ als der erste Anachoret präsentiert und behielt diese Vorreiterrolle in der spätantiken Tradition bei.³⁰ Charakteristisch für diese Anachorese ist, neben der Veräußerung des Besitzes³¹, die ἀπόταξις in der Wüste, wo der Einsiedler an einer abgelegenen Stelle lebt, z. B. in einer Höhle oder Hütte (κέλλα/κέλλια). Typischerweise fristet er dort ein radikales, asketisches Leben im Kampf mit Dämonen, die die Versuchung, von seinen asketischen Zielen abzufallen, in verschiedener Gestalt verkörpern.³² Bei dem Ideal des Antonius wird dadurch eine herausragende geistige Vollkommenheit, d. h. die Verbindung zu Gott, erreicht und ein überragendes Charisma erzeugt, das Vorbildfunktion besitzt.³³ So möchte Athanasius in der *praefatio* der *vita* den Mönchen eines Coenobiums dieses Paradebeispiel zur geistigen Anleitung darlegen.³⁴ Durch die Askese erlangt der Asket weiterhin die Fähigkeit, Wunder zu vollbringen, durch die er seine Verbindung mit Gott demonstrieren kann, und wird als Heiliger wahrgenommen.³⁵ Diese Qualifikation und besondere Autorität, die der Heilige durch seine Askese erlangt, bringt Antonius aber auch dazu, im Gegensatz zu seinem abgeschiedenen Leben, fallspezifisch für den orthodoxen Glauben einzutreten oder führt dazu, dass sich sogar der Kaiser an den Asketen wendet, um von diesem Rat zu erhalten.³⁶

27 Eine sehr gute, kurze Einführung zu den verschiedenen Formen und Regionen des Mönchtums im Osten findet sich bei Flusin (2004). Rubenson nimmt beispielsweise anders als in der Skizzierung hier keine Dreiteilung des Mönchtums (Eremiten, Coenobiten, Lauren) vor, sondern bestimmt sechs unterschiedliche Formen, die allerdings nicht spezifisch auf den Osten zugeschnitten sind (Sp. 1019–1027): 1. Jungfrauen und Witwen; 2. Wanderaskese; 3. Privataskese; 4. Eremitentum; 5. Asketenschulen; 6. Koinobitentum. Gemäß der Definition dieser Arbeit sind die Jungfrauen und Witwen und die Privataskese zwar Askeseformen, aber keine Formen des Mönchtums, die Asketenschulen resultieren aus dem Eremitentum und werden hier als ein Teil davon betrachtet (vgl. Anm. 16). Die Wanderaskese kann ebenfalls auch fallweise von Eremiten und kleinen Mönchsgruppen vollzogen werden.

28 Vgl. u. a. Flusin (2004), S. 238.

29 Ath., *vita Antonii*.

30 Daran konnte z. B. auch die *vita Pauli* des Hieronymus nichts ändern, in der Paulus als erster Anachoret inszeniert wird. Hier., *vita Pauli* 7–18 = PL 21, S. 17–62. Vgl. auch Heussi (1936), S. 69–70.

31 Ath., *vita Antonii* 2–3.

32 Z. B. wird Antonius durch den Teufel in Versuchung geführt, indem er ihn an seinen früheren Besitz denken lässt, oder ein Dämon taucht in Gestalt eines schwarzen Jünglings auf, um ihn von seinem Keuschheitsgelübde abzubringen, oder Antonius tritt sogar in einen körperlichen Kampf mit Dämonen in Tiergestalt (u. a. Ath., *vita Antonii* 5 u. 7–9) etc.

33 Vgl. Flusin (2004), S. 237–238. Vergleiche zur Definition des Charismas im Gegensatz zu Weber hier Kap. 1.1.2., S. 24 u. 26.

34 Ath., *vita Antonii*, pr.

35 U. a. Ath., *vita Antonii* 14 und 48.

36 Auf das Charisma (nicht nach der Definition Max Webers) und die Verbindung zu Gott wird in Kap. 1.2. näher eingegangen. Zum Kaiser: Ath., *vita Antonii* 81. Zum Eintreten für den orthodoxen Glauben: Ath., *vita Antonii* 69.

Darüber hinaus werden die Anachoreten von sogenannten Schülern aufgesucht, die von ihrer Weisheit (durch die Askese erlangt) lernen wollen, und als „Vater“ (ἄββᾶ) angedredet.³⁷ Die Schüler werden in der Folge selbst zu „Vätern“ und auf diese Weise bilden sich dann auch lose, d. h. nicht gemeinschaftlich rhythmisierte, Einsiedlerkolonien. Neben der Enthaltensamkeit und dem Gebet ist die Arbeit, mit der sich der Einsiedler das Lebensnotwendige durch seine eigenen Hände Arbeit erwirbt, ein weiterer wichtiger Aspekt.³⁸ Die Anachorese fand neben Ägypten auch in weiteren Regionen Verbreitung und ist zudem nicht immer unmittelbar an die Wüste gebunden.

Eine Sonderstellung nehmen die radikalen Asketen Syriens ein, die z. B. als Säulensteher, Styliten, auf herausragende Weise auf ihre Umwelt ausstrahlten. Sie wurden durch ihre besondere Verbindung zu Gott zu einer Anlaufstelle für die Menschen, und es entstanden Pilgerstätten um ihre Säulen, wie z. B. bei Symeon Stylites. Symeon wurde beständig von Menschen umlagert, die seinen Rat und Wunderheilung erbaten.³⁹ Nach Brown ist unter anderem die in Syrien (später aber auch in Palästina und Kleinasien) geographisch bedingte Nähe zu den Siedlungen und die dadurch unmittelbare Sichtbarkeit des Heiligen eine besondere Voraussetzung dafür.⁴⁰ Darüber hinaus wählt ein syrischer Heiliger eine wesentlich extremere Form der Askese, der Selbstkasteiung, und ordnet sich auch keinem Abt oder nur fallspezifisch einem Bischof unter und lebt weniger von eigener Handarbeit als von Spenden.⁴¹ Dieses

37 Eine Sammlung der Weisheitssprüche der sogenannten Wüstenväter liegt mit den *Apophthegmata Patrum* vor: PG 65, S. 72–440. Es gibt eine große Diskussion um den Quellenwert dieser Spruchsammlung und ihre Datierung. Siehe u. a. Bousset (1923); Ders. (1921), S. 102–116; Burton-Christie (1993); Guy (1993); Heussi (1936), S. 133–153; Holze (1992); Lilienfeld (1994), Sp. 189–190. Die Sammlung lag vielleicht seit der Zeit des Euthymius (gest. 473) vor, da Cyrill von Scythopolis in seiner *vita Euthymii* Sprüche zitiert. Auch wenn die Redaktion der Lebensbeschreibung durch Cyrill erst 557 stattfand, wurden jedoch auch ältere Quellen herangezogen. Die griechische Version, das sogenannte *Gerontikon* oder *Alphabetikon*, wurde wohl Ende des 5. Jhs. zusammengestellt, auch wenn die Textgrundlagen älter sind: Die Datierungsspanne reicht von 460/470–500 und von 500–600. Die lateinische Version erlangte eine große Bedeutung im Westen. Nach der Einteilung von Rubenson (2007) sind die sog. Asketenschulen eine eigene Grundform des Mönchtums (Sp. 1025–1027). Allerdings geht die Unterweisung von den Eremiten aus und ist mit ihnen verbunden, so dass dies hier als Teil des Phänomens der Anachorese betrachtet wird.

38 Vgl. zu diesem Abschnitt u. a.: Flusin (2004), S. 237–240; Heussi (1936), S. 69–115; Lilienfeld (1994), S. 155–156. Zur Arbeit bei Antonius siehe u. a. Ath., *vita Antonii* 3.

39 Theod., *vita Sym.* Styl. 11–12. Symeon hatte einen geregelten Tagesablauf, bei dem er zu bestimmten Zeiten Wunder vollbrachte, Rat erteilte und Schiedssprüche fällte: Theod., *vita Sym.* Styl. 25–26.

40 Brown (1993), S. 21–47; hier S. 22–25. Auf das Konzept des „Holy Man“ und weitere Gründe für die exzeptionelle Stellung Syriens wird in dem folgenden Kapitel eingegangen.

41 Am Beispiel des Symeon Stylites: Extreme Askese und Ungehorsam gegenüber dem Abt zur Zeit seines Aufenthaltes in einem Coenobium: Theod., *vita Sym.* Styl. 4–5. Askese durch das Verschlimmern von Wunden und das Aushalten von Schmerz: Theod., *vita Sym.* Styl. 23. Eigensinn gegenüber einem Bischof: z. B. Theod., *vita Sym.* Styl. 7–8. In Kapitel 17 wird explizit herausgestellt, dass der Asket Gott nachahmen wolle. Sein asketisches Leben befähigt ihn zur Wundertätigkeit: Τοῦτο δὲ προσέταξε τὸν δεσπότην μιμούμενος, ὃς τῷ παραλύτῳ φέρειν τὴν κλίνην ἐκέλευσεν. Ἄλλὰ μηδεὶς τυραννίδα καλεῖται τὴν μίμησιν. Αὐτοῦ γάρ ἐστι φωνή· „Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὰ τὰ ἔργα, ἃ ἐγὼ ποιῶ, κάκεινος ποιήσει, καὶ

Phänomen ist somit in vielen Punkten ein Gegenbeispiel zum ägyptischen Anachoreten, der zwar auch Menschen anzieht, dann aber immer wieder die Einsamkeit aufsucht und Hierarchien eher fallspezifisch, nicht wie die syrische Variante prinzipiell in Frage stellt und eine strenge, aber keine radikale Askese mit Selbstkasteiung lebt.

Auch eine zweite Form des Mönchtums nahm der Tradition nach ihren Ausgang in Ägypten: Das Coenobium – das gemeinsame Leben (κοινὸς βίος) von Mönchen in einer Gemeinschaft. Als dessen Begründer wird in der Überlieferung Pachomius (ca. 292/94–345/46) präsentiert. Er war ursprünglich selbst Anachoret und gründete dann eine gemeinschaftliche Siedlung von Mönchen mit spezifischen Charakteristika, die in Regeln festgehalten wurden. In den Mönchsgemeinschaften konnten diese Regeln mündlich oder schriftlich tradiert werden und erfuhren mit der Zeit auch Veränderungen und Modifikationen. Seit Pachomius⁴² sind folgende Punkte für ein coenobitisches Leben charakteristisch: das κοινὸς βίος findet in einer räumlich von der Außenwelt abgeschotteten Siedlung (mit Umfassungsmauer) statt. Zu festen Uhrzeiten werden gemeinschaftlich Gottesdienste, Gebetsstunden und Mahlzeiten begangen, die Arbeit verrichtet und geschlafen (Letzteres entweder in einzelnen Zellen oder Gemeinschaftsräumen). Durch die eigene Handarbeit wird der Lebensunterhalt für die Gemeinschaft erwirtschaftet.⁴³ Daraus ergibt sich Uniformität in der Lebensweise und die Mönche sind an die Regeln ihrer Gemeinschaft gebunden. Dem Ideal nach zeichnet sich das Coenobium durch eine einfache und gemäßigte Lebensweise aus.⁴⁴ Die Coenobien unterscheiden sich von den Anachoretensiedlungen vor allem durch den alle Lebensbereiche umspannenden, gemeinsamen Tagesablauf und die räumliche Trennung der Mönche von der Außenwelt durch eine Umfassungsmauer. Die Gemeinschaft ist hierarchisch aufgebaut und die Mönche sind dem Klosteroberen⁴⁵ unterstellt und diesem zum Gehorsam verpflichtet. Es soll keinen privaten Besitz geben, sondern nur den der Gemeinschaft. Die Askese ist weniger radikal als bei den Anachoreten und vor allem bei den syrischen Heiligen, so gibt es feste Essenszeiten. Das Ideal innerhalb von Coenobien ist die Maßhaltung und nicht das Übertreffen an asketischer Entsagung.⁴⁶ Neben Ägypten etablierten sich die Klöster („*clausus*“ – „abgeschlossen“) dann auch in Jerusalem und Palästina sowie in Syrien und im gesamten *Imperium Romanum*. In Kleinasien finden sich die Regeln des Basiliius von

μείζονα τούτων ποιήσει.“ Καὶ ταύτης δὲ τῆς ἐπαγγελίας τὸ τέλος ἐθεασάμεθα. Τῆς γὰρ τοῦ κυρίου σκιάς οὐδαμοῦ θαῦμα ἐργασαμένης ἢ τοῦ μεγάλου Πέτρου σκιά καὶ θάνατον ἔλυσε καὶ νόσους ἐξήλασε καὶ δαίμονας ἐφυγάδευσεν. Ἄλλ’ ὁ δεσπότης καὶ ταῦτα διὰ τῶν δούλων ἐνήργει τὰ θαύματα, καὶ νῦν δὲ ὡσαύτως τῇ τούτου κεχηρμένως προσηγορία τὰ μυρία ὁ θεῖος Συμεώνης ἐργάζεται ταύματα. Siehe zu den Styliten auch u. a. Sansterre (1989).

⁴² Siehe zu seinen Regeln sowie Literatur- und Quellenangaben Kap. 2.2.1.

⁴³ Vgl. auch u. a. Heussi (1936), S. 122.

⁴⁴ Vgl. Bacht (1957), S. 183–229, hier S. 187.

⁴⁵ Im Laufe der Zeit wurde der *hegoumenos* auch als *abbas* bezeichnet. Auf den Begriff des Abtes, im Besonderen in den Novellen, wird in Kap. 2.3.3.1. fallspezifisch eingegangen.

⁴⁶ Vgl. u. a. Bacht (1956), S. 187–219; Heussi (1936), S. 115–122; Lilienfeld (1994), S. 160–164.

Caesarea (ca. 330 – 379), die sich nicht nur durch ihren Detailreichtum von denen des Pachomius unterscheiden (so kann ein Mönch auch nach dem Klostereintritt sein Vermögen behalten, es findet eine strikter Trennung zwischen Männer- und Frauenklöstern statt etc.) und eine spätere Entwicklungsstufe markieren. Die Regeln des Shenute von Atripe schreiben eine wesentlich härtere Strafverfolgung bei Vergehen von Mönchen vor und sind radikaler als viele Bestimmungen anderer Klöster. Außerdem lässt sich mit der Zeit eine stärkere Reglementierung von Details erkennen, die in der Praxis anscheinend auffielen und sukzessiv einer Regelung bedurften.⁴⁷

Unter anderem wurden entgegen dem ägyptischen Einsamkeitsideal dann auch Klöster in der Nähe von oder in Städten (z. B. Syrien) erbaut. Eine besondere Wirkung entfalteten dabei Klöster in Konstantinopel wegen ihrer unmittelbaren Nähe zur hauptstädtischen Bevölkerung und zum Kaiser⁴⁸, so etwa das Akoimetenkloster (die sogenannten Schlaflosen, da sie ihrem Ideal entsprechend mit ihren Gebeten fortwährend in Kontakt mit Gott standen). Gemeinschaften konnten auch, im Gegensatz zu dem von Pachomius und Basilius entworfenen Ideal, nicht von der eigenen Arbeit, sondern durch Spenden leben oder die Mönche nicht innerhalb der Klostermauern (wenn es diese denn gab) bleiben, sondern als Mönchshorden umherziehen und Unruhe stiften.⁴⁹ Da keine einheitliche Regel für die Klöster des Ostens existierte, sondern verschiedene Gruppen jeweils eigene Bestimmungen besaßen, gab es bei jeder coenobitischen Gemeinschaft kleine Unterschiede, die sich nur teilweise einem Idealtypus zuordnen lassen.

Als dritte Form des monastischen Lebens, neben der Anachorese und den Coenobien, bildeten sich speziell in Palästina die sogenannten Lauren, eine Mischform, heraus. Hierbei handelte es sich um eine Ansammlung von „Hütten“ der Anachoreten, die jedoch bestimmte Gebetszeiten zusammen wahrnahmen (zumeist samstags und sonntags) und, im Unterschied zu Einsiedlerkolonien, wie das Coenobium unter einem Oberen standen. Einer der berühmtesten Vorsteher war Sabas, unter dem auch schriftliche Regeln verfasst wurden und der als Gesandter an den Hof Justinians reiste.⁵⁰

Neben diesen drei von der Forschung bestimmten Idealtypen des asketischen Lebens, die an sich schon keinesfalls einheitlich praktiziert wurden, gab es, wie bereits gezeigt, auch weitere Phänomene: Umherziehende und bettelnde Mönchsscharen, die einen besonderen Unruhefaktor darstellten, Doppelklöster von Männern und Frauen, die Styliten Syriens und viele mehr.⁵¹ Von monastischer Seite, durch Idealentwürfe von

⁴⁷ Zu den Regeln siehe ausführlich Kap. 2.2.1.

⁴⁸ Siehe z. B. Frend (1972a), S. 17.

⁴⁹ Vgl. Flusin (2004), S. 252–253; Frank (1993), Sp. 299; Riedlinger (1978).

⁵⁰ Siehe zu Sabas Kap. 3.4. und 4.2.1. Vgl. u. a. Beck (1959), S. 128; Patrich (1995), hier S. 3–10. Zur Anlage und Lokalisierung der Lauren und Coenobien in Palästina siehe u. a.: Hirschfeld (1992), S. 18–68. Eine alphabetische Zusammenstellung von 101 Klöstern Palästinas gibt es von Vailhé (1899) und (1900).

⁵¹ Vgl. Beck (1959), S. 138–139; Caner (2002), S. 12–15.

Kirchenvätern, Konzilskanones (v. a. von Chalcedon 451) und dann später auch durch die kaiserliche Gesetzgebung (mit ihrem Höhepunkt unter Justinian) wurde immer wieder versucht, eine Einordnung und Definition von vorbildlichen monastischen Lebensweisen zu finden – ohne dass sich jedoch je alle Mönchsformen darunter subsumieren ließen oder sich alle Mönche davon ordnen lassen wollten.

Die Zahl der Mönche und Klöster stieg sehr schnell, gleich in welcher Form und mit welchen Regeln (wenn sie überhaupt welche besaßen),⁵² und die Asketen waren ein nicht zu unterschätzender Faktor im Christentum und in der Politik der Kaiser. U. a. durch Petitionen, Gesandtschaften, auf Prozessionen etc. nahmen verschiedene Mönchstypen auf Justinian wie auch auf seine Vorgänger Einfluss.⁵³ Einige Gründe hierfür wurden bereits erwähnt und werden nun im folgenden Kapitel systematisch analysiert. So stieg gerade in Konstantinopel zur Zeit Justinians die Anzahl der Klöster gewaltig. Waren es in einem Synodalschreiben der Mönche Konstantinopels im Jahr 518 noch 53 Äbte von Klöstern⁵⁴, die unterzeichneten, finden sich im Jahr 536 bereits 76 Unterschriften.⁵⁵

52 In der ersten Hälfte des 6. Jhs. sind allein 75 Namen von Klöstern Konstantinopels bekannt (Flusin [2004], S. 253). Zum quantitativen Anstieg der Klöster siehe: Bacht (1953), S. 292–295.

53 Vgl. hier Kap. 3.

54 ACO 3,5, Nr. 26, S. 68–71.

55 ACO 3,5, Nr. 14, S. S. 44–52. Zu den Klöstern Konstantinopels siehe v. a. Janin (1953), zur der Anzahl S. 3. Hatlie (2007) liefert in seinem Appendix auf S. 457–472 eine Liste von Klöstern Konstantinopels und seines Umlandes, die er in fünf Zeitphasen gliedert. Die für uns relevanten Spalten sind die Jahre 430 bis 530 und 530 bis 630. Die erste Zeiteinheit (J. 430–530) umfasst nach Hatlie die 53 Klöster, die in dem *libellus* zur Synode von 518 aufgelistet sind und 63 Einrichtungen, die im Jahr 528 genannt wurden, sowie 108 Einrichtungen, die in den Konzilspetitionen und bei den Unterschriften der Synode von 536 auftauchen. Damit listet Hatlie für das Jahr 536 mehr Klöster auf als Janin, da er außer dem Brief an die Synode auch die Briefe an Agapet (ACO 3,5, Nr. 69, S. 142–147) und zwei weitere Listen aus den *Gesta synodi de Anthimo* (ACO 3,5, Nr. 90, S. 163–164 und Nr. 107, S. 172–174) heranzieht. In dieser Spalte listet Hatlie jedoch keine Klöster auf, die von Justinian und Theodora nach ihrem Herrschaftsantritt gegründet wurden. In der zweiten, für die Zeit Justinians relevanten Spalte (J. 530–630) listet Hatlie Klöster auf, die wahrscheinlich kurz vor 530 oder bis 536 gegründet wurden sowie die Stiftungen Justinians und Theodoras. Zusätzlich sind hier Klöster genannt, die nach dem Tod Justinians 565 neu erwähnt werden oder die bis in die frühen Regierungsjahre des Heraclius (610–641) hinein weiterbestanden. Daraus folgt, dass unter der ersten Rubrik (J. 430–530) Klöster aufgeführt sind, die auch bis in das Jahr und nach dem Jahr 536 existierten. Bei der zweiten Rubrik (J. 530–630) ist nicht zu unterscheiden, ob es Klöster sind, die zur Zeit Justinians oder nach seiner Regentschaft namentlich auftauchen. Unter der ersten Rubrik (J. 430–530) sind 129 Klöster aufgelistet, unter der zweiten (J. 530–630) 14, für beide Zeiträume sind von Hatlie 21 Klöster angegeben. Bei manchen Klöstern ist nicht sicher, ob sich unter einem Namen mehrere Klöster verstecken, oder ob unter mehreren Namen nur ein Kloster zu vermuten ist. U. a. deshalb ist die Liste nicht in allen Einzelheiten gesichert. Zu den restlichen Klöstern des Ostens siehe u. a. Janin (1975).

1.1.2. Rolle und Bedeutung des Mönchtums und des Heiligen Mannes: die asketische Autorität – ein Definitionsversuch

Die exzeptionelle Rolle des Mönchtums in Gesellschaft, „Staat“ und Kirche ist ein besonderes Charakteristikum des Ostens. Doch wie genau kam es dazu, dass Heilige, Mönche, Asketen auf die Bevölkerung, die Kleriker und den Kaiser einen solch großen Einfluss nehmen konnten?

Dass alle drei Bereiche (Gesellschaft, „Staat“ und Kirche) von dem Mönchtum beeinflusst wurden, liegt zum einen an der untrennbaren Verbindung von Religion mit „Staat“ und Gesellschaft in der Antike: Der zentrale Referenzpunkt ist Gott, da in der Wahrnehmung der Zeit alle Ereignisse, gute wie schlechte, durch ihn als Belohnung oder Strafe geschaffen sind und die Verbindung zu ihm zum Wohl von Gesellschaft, „Staat“ und Kirche gepflegt werden muss. Dieser Glaube ist nicht nur beim Kaiser, sondern auch in der Bevölkerung und natürlich in der Kirche verwurzelt. Eine besondere Verbindung zu Gott ist nötig, um entweder als Kaiser für sein Reich, als Kleriker für seine Gemeinde oder als einfacher Bürger für sich selbst oder seine Familie Gutes zu erbitten, Hilfe zu erflehen etc. Beispielsweise obliegt also dem Kaiser, der Verkörperung des „Staates“ in der Spätantike, die Fürsorge für seine Untertanen. Er kann das Wohl seines Reiches durch seine *pietas* sichern, d. h. durch die Demonstration seine Frömmigkeit und Orthodoxie gegenüber Gott.⁵⁶ Genau an diesem Punkt kommen die Mönche, Asketen und Heilige ins Spiel – als Bindeglied zu Gott, die seinen Willen erforschen können und Hilfe von ihm erbitten können. Doch dabei stellt sich die Frage, wie sie diese Funktion erhielten, wie sich ihre Autorität konstituierte und die verschiedenen monastischen Typen (Asket, Mönch und Heiliger etc.), die in dieser Arbeit alle unter dem Phänomen Mönchtum gefasst werden⁵⁷, dabei näher zu beschreiben sind.

Die Holy Men Peter Browns

Zur Beantwortung dieser Frage dienen die grundlegenden Arbeiten Peter Browns als Ausgangspunkt: Ausgehend von seinem Artikel „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“ stellt Brown den „Holy Man“ anhand des syrischen Sonderbeispiels vor und modifiziert sein Bild in späteren Beiträgen.⁵⁸ Er sieht den Aufstieg des „einen Gottes und seines Mannes“ parallel zur Aushöhlung der klassischen Institutionen.⁵⁹ Der Heilige nimmt bei ihm die von den traditionellen Eliten aufgegebene

⁵⁶ Vgl. u. a. Frend (1972a), S. 6 u. 10.

⁵⁷ Dies wird weiter unten näher erläutert. Zu den verschiedenen Formen des Mönchtums vgl. Kap. 1.1.

⁵⁸ Brown (1993) und (1998), hier mit gewissen Modifikationen und einem kritischeren Blick auf seine Konzeptualisierung. Ein Überblick findet sich auch in der CAH (1998). Zu einer jüngeren Reflexion über „Saints and Holy Men“ siehe Rapp (2007) in der CHC. Siehe zu dem Konzept auch Rapp (1999) in einem Sammelband zu Ehren Peter Browns.

⁵⁹ Brown (1993), S. 47.

Stellung des Patrons ein, um z. B. die Dorfgesellschaft nach innen zu ordnen und nach außen zu vertreten.⁶⁰ Seine Macht erhält der Heilige durch seine Verbindung zu Gott und diese ist für seine herausragende Stellung verantwortlich; diese Macht spiegelt sich in seiner Wundertätigkeit.⁶¹ Paradebeispiele sind u. a. der Säulensteher Symeon und sein Schüler Daniel Stylites.⁶² Durch ihre besondere Askese, den nach Brown „theatralische(n) Akte(n) der Selbstabtötung“⁶³, befinden sie sich außerhalb der Gesellschaft und besitzen in der damaligen Wahrnehmung eine besondere Verbindung zu Gott und stehen daher mit ihrer asketischen Autorität auch über den geweihten Priestern und können das Schicksal der Kaiser leiten.⁶⁴ Solche Heiligen werden auch als Engel bezeichnet⁶⁵, da sie in der Wahrnehmung der Zeit durch die strenge Askese den „Schlüssel zum Himmelreich“ halten.⁶⁶ Browns Konzept und die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, werden weiter unten noch näher ausgeführt.

Autoritätskategorien nach Claudia Rapp und die *parrhesia* der Mönche

Die Kategorie der „asketischen Autorität“ ist zur Beschreibung der monastischen Macht geeignet, wie sie im Sinne der drei Kategorien von Claudia Rapp, einer Schülerin Peter Browns, im Kontext ihrer Arbeit zu den Bischöfen in der Spätantike definiert wird. Rapp trennt in ihrer Terminologie zwischen „spiritueller Autorität“ als Gabe Gottes (Gnadenbeweis), die allein Gott verleihen kann, und „asketischer Autorität“, die jeder durch eigene asketische Anstrengung, unabhängig von Prämissen (z. B. sozialer Herkunft), erlangen könne. Als dritte, hier nicht relevante Kategorie, nennt sie die pragmatische Autorität, die von den Voraussetzungen (Reichtum oder Einfluss) des Einzelnen abhängt, um anderen Wohltaten zu erweisen. Man muss sich jedoch bewusst machen, dass diese drei Kategorien, wie Rapp selbst betont, rein schematisch sind. Eine solche Differenzierung in der antiken Sichtweise ist nicht zu erwarten. Mit Recht nennt Rapp daher die Askese und Tugendhaftigkeit als Ausgangspunkt für die spirituelle Autorität, den Gnadenbeweis Gottes, für den sich der Asket durch seine Lebensweise qualifiziert.

In Bezug auf das Mönchtum wird daher in dieser Arbeit ihre Definition der asketischen Autorität übernommen, da die eigene Anstrengung der Asketen, losgelöst von Prämissen wie gesellschaftlicher, staatlicher oder kirchlicher Position, zu ihrer

⁶⁰ Ebenda, S. 28–29.

⁶¹ Ebenda, S. 30–34.

⁶² Vgl. u. a. Frend (1972a), S. 13 u. 18–20.

⁶³ Brown (1993), S. 35.

⁶⁴ Brown (1993), S. 34–37. Daniel Stylites lässt sich z. B. nicht vom Patriarchen Konstantinopels ordinieren und verweist auf die ihm allein von Gott verliehene Weihe. Des Weiteren wird er u. a. für den Sturz des Usurpators Basiliscus und die Rückkehr des Kaisers Zeno verantwortlich gemacht (vita Danielis 75–83).

⁶⁵ Vgl. Bacht (1953), S. 311.

⁶⁶ Brown (1993), S. 40–41.

besonderen Stellung in Kirche, „Staat“ und Gesellschaft führte.⁶⁷ Der Kontakt zu Gott wird mit dem Begriff „παρησία“ (Redefreiheit), die der Asket gegenüber Gott besitzt, näher charakterisiert. Rapp leitet ihr Konzept der „παρησία“ von der Redefreiheit städtischer Gesandter und ihrer besonderen Verbindung zum kaiserlichen Hof und der Redefreiheit der Philosophen gegenüber dem Kaiser ab. Rapp steht dabei in der Tradition Browns. Die Redefreiheit der Heiligen vor Gott gibt ihnen, dem Konzept nach, die außerordentliche Macht, den Kaiser nach dem Prinzip der Reziprozität zu beeinflussen: Der Heilige hält Fürsprache bei Gott für die Anliegen des Kaisers, und dieser gewährt dem Heiligen Gegenleistungen.⁶⁸ Mit dem Moment der Fürsprache sind wir nochmals bei der Kernfunktion des Heiligen als Vermittler für die hilfebedürftigen Menschen gegenüber Gott angekommen, die dessen besondere Stellung in der Gesellschaft, vor Kaiser und Kirche bedingt⁶⁹: Durch eigene Anstrengung in Form der Askese erhält der Asket die Fähigkeit, mit Gott zu reden und auf diese Weise nicht nur für die einfache Bevölkerung, sondern auch für die Kleriker und den Kaiser Fürsprache zu halten.

Bei Max Weber ist in Bezug auf das Mönchtum von der charismatischen Autorität die Rede, jedoch legt er dabei die Vorstellung des Gnadenbeweises, in diesem Fall durch Gott verliehen, zu Grunde.⁷⁰ Dies differenziert Rapp weiter aus, indem sie bei der asketischen Autorität zunächst die eigene Anstrengung der Person zu Grunde legt und den Gnadenbeweis als separate Kategorie wählt, bei ihr als spirituelle Autorität bezeichnet, die jedoch durch die asketische erlangt werden kann. In dieser Arbeit wird ihre Begrifflichkeit übernommen, da ihre Ausdifferenzierung besser für die Unterscheidung und das Erfassen des aktiven Charakters des spätantiken, östlichen Mönchtums geeignet ist: Mönche sind durch ihre Askese aus sich heraus fähig in Kontakt mit Gott zu treten, können also die Gnade Gottes auch selbst bewirken – und gerade dieser Punkt ist zentral für den Glauben der Kleriker, der einfachen Christen und des Kaisers an ihre Heiligen. Charisma wird hier also nicht im Sinne Max Webers verstanden.⁷¹

Die Stellung der Asketen in Gesellschaft, „Staat“ und Kirche und ihre Folgen

Laut Brown verkörpert der Heilige als neuer geistiger Vater und Orakel, d. h. durch die Usurpierung der kollektiven, spirituellen Fähigkeit der gesamten Gesellschaft der heidnischen Antike, in vierfacher Hinsicht das „unerfüllte Bedürfnis“ einer haltlosen Gesellschaft: Erstens als Anlaufstelle der Menschen für die Bitten an Gott (durch seine Verbindung zu Gott); zweitens als der „Profi“ unter Laien (durch die Askese); drittens als Linderer von Angst bezüglich der Sündhaftigkeit des Menschen (durch das Mini-

⁶⁷ Rapp (2005), S. 16 – 18.

⁶⁸ Ebenda, S. 260 – 273.

⁶⁹ Vgl. Friend (1972a), S. 10.

⁷⁰ Weber (2005), z. B. S. 734.

⁷¹ Siehe S. 26.

mieren der Sündhaftigkeit des Heiligen durch seine Askese); viertens als universelle Anlaufstelle für Fragen (in Verbindung mit Punkt eins).⁷² Auch wenn sich Brown in einem späteren Aufsatz gegen die Wirkung des Heiligen als Erklärungsmodell seines Erfolges stellt und beispielsweise auch die notwendige Protektion des Heiligen selbst durch reiche Anhänger hervorhebt (im Zusammenhang mit der Frage nach ihrem Handlungsspielraum), bleiben die von ihm in seiner vorherigen Studie herausgearbeiteten Punkte als Charakteristika der zeitgenössischen Wahrnehmung, wie sie in den Heiligenviten hervorscheinen, bestehen.⁷³

Die bei Brown besonders am zugespitzten syrischen Beispiel herausgearbeiteten Eigenschaften des Heiligen treffen in ihren Grundzügen auch auf die Mönche und Asketen (die nicht in einer ehelichen oder familiären Gemeinschaft oder in direkter Gemeinschaft mit Nicht-Asketen leben) allgemein zu, wie die Definition der asketischen Autorität nach Rapp verdeutlicht: Durch ihre Askese, das Gebet und die Buße stehen sie in Verbindung mit Gott und sind eine Anlaufstelle für die schutz- und hilfesuchende Bevölkerung.⁷⁴ Daher wird auch in zunehmendem Maße mit Regeln auf ihre rechte Lebensweise geachtet, um diese Verbindung zu Gott zu erhalten und nicht durch menschliche Schwäche, die auch bei den Mönchen idealtypisch bekämpft werden muss, zu verlieren. Ein weiterer Grund für den besonderen Stellenwert der Asketen wird von Rapp genannt: das Mönchtum als Nachfolgephänomen des Märtyrertums, die Askese als „tägliche Aufopferung“ für Gott.⁷⁵ Dadurch konnte ein Konflikt zwischen der spirituellen Autorität der Bischöfe, sichtbar durch die Weihe, und jener der Mönche, sichtbar durch die Askese (die den Leiden der Märtyrer nachempfunden war), entstehen.⁷⁶ Trotz dieser Spannung wurden Mönche, auch wenn es z. B. nicht dem ursprünglichen Konzept des Pachomius entsprach, zu Priestern geweiht und sogar häufig für das Bischofsamt ausgewählt, wie u. a. Basilius von Caesarea. Hierdurch waren die zunächst außerhalb der kirchlichen Hierarchie stehenden Mönche durch Weihe und Amt auch in diese eingebunden.⁷⁷ Konflikte mit und die Einbindung von Mönchen bestanden demnach nebeneinander.

72 Brown (1993), S. 41–42 u. 45.

73 Brown (1998), S. 80–109 und S. 120–123, hier bes. S. 88.

74 Vgl. u. a. Frend (1972a), S. 10. Frend bezieht sich im Besonderen auf die untere Bevölkerungsschicht mit ihrer wirtschaftlichen und religiösen Bedürftigkeit. Dies kann man jedoch auf die gesamte Gesellschaft ausdehnen, da selbst Kleriker und der Kaiser durch Mönche beeinflusst wurden und gerade auch Aristokraten gerne Klöster stifteten. In diesem Sinne auch Bacht (1953), S. 310–312.

75 Rapp (2005), S. 100.

76 Vgl. Rapp (2005), S. 16–18.

77 Dabei spielt jedoch das Motiv der Demut, bei dem der „Auserwählte“ dem Amt zu entgehen versucht, eine große Rolle, um die besondere Eignung für das Bischofsamt herauszustellen. Vgl. Rapp (2005), S. 137–149, die dort auch die in der älteren Forschung hervorgehobene Trennung von Mönchtum und Klerikern relativiert (S. 137).

Die Kategorie der „kirchlichen Autorität“

An dieser Stelle scheint es sinnvoll die Kategorie der „kirchlichen Autorität“, wie sie in diesem Buch verwendet wird, hinzuzufügen und von anderen Autoritätsbegriffen zu unterscheiden, um die Rolle der Kirche und ihrer Vertreter gegenüber Kaiser und Bevölkerung zu verdeutlichen. In der Grundbedeutung gibt es bei der „kirchlichen Autorität“ keine Unterscheidung zwischen persönlicher oder amtsbedingter Autorität kirchlicher Institutionen (Episkopat etc.) und christlicher Lebensformen (dazu zählen auch die Mönche, da sie ebenfalls die Kirche prägten, auch ohne institutionell eingebunden zu sein). Prinzipiell geht es erst einmal um die Feststellung, dass sich die maßgebliche Stellung und die Anerkennung des Einflusses durch andere Personen in Form von Autorität manifestieren. Im Fall der Autorität des Papstes (hier spielt auch im Besonderen die apostolische Sukzession eine Rolle) oder anderer Bischöfe, bei der die Weihe die Voraussetzung ist, resultiert dann zunächst aus ihrer spirituellen Autorität (nach Rapp der Gnadenbeweis Gottes) eine Autorität ihres Amtes. Wie noch gezeigt wird, reicht die Amtsautorität Justinian gegenüber nicht aus, sondern bei Bischöfen und Päpsten muss noch ein persönliches Charisma hinzutreten, das man auch als persönliche Autorität bezeichnen kann, damit die kirchlichen Vertreter eine Wirkung entfalten können. In Bezug auf das Mönchtum wird dies ja als asketische Autorität spezifiziert. Hierbei wird die gewählte Begrifflichkeit nicht im Sinne von Max Weber gebraucht. In diesem Zusammenhang unterscheidet Weber nämlich zum einen die persönliche Autorität in traditionell und charismatisch⁷⁸, was hier nicht getan wird, da allein aus dem Charisma (wieder nicht nach Weber), d. h. aus der Persönlichkeit selbst heraus, Autorität in der Spätantike begründet werden kann. Zum anderen schließt Weber ein Amtscharisma für die Bischöfe der Spätantike aus, da es sich allein auf labil charismatische Autorität gründe. Er geht hierbei von einer nicht in Frage stellbaren, d. h. absoluten Definition der Amtsautorität aus.⁷⁹ In dieser Arbeit ist jedoch der Begriff der amtsbedingten Autorität nicht mit der Unverletzbarkeit derselben verbunden und somit anwendbar, da sie eine spirituelle Autorität zur Voraussetzung hat. Eine solche Autoritätsdefinition scheint, anders als die Webers, angemessen das spätantike Autoritätsverständnis, genauer gesagt die Konstituierung von Autorität, erfassen zu können.⁸⁰

Pfeilschifter hat in seiner Arbeit zu den Kaisern Konstantinopels die relevanten Akzeptanzgruppen für den Kaiser der Spätantike bestimmt (in Anlehnung an das Konzept Flaigs für die Kaiserzeit). Neben der *plebs urbana*, die bei Pfeilschifter allgemeiner als Volk gefasst wird, den Senatoren und dem Militär bestimmt er die „geistliche Autorität“ als wichtigen Akzeptanzfaktor. Neben Bischöfen schreibt er auch Heiligen Männern oder Mönchen (die für ihn aber nicht selbstständig agieren, sondern

⁷⁸ Weber (2005), z. B. S. 148.

⁷⁹ Weber (2005), z. B. S. 526–527. Bell (2013), u. a. S. 272–275 spricht im Kontext der Herrschaftslegitimation Justinians auch von der weberschen charismatischen Autorität, die für den spätantiken Kaiser aber aus eben genannten Gründen nicht sinnvoll anwendbar erscheint.

⁸⁰ Vgl. als Beispiel hier der Umgang Justinians mit dem Papsttum in Kap. 1.2.2.

angeleitet werden) diese geistliche Autorität zu. Für Pfeilschifter spielen aber Mönche und Heilige Männer im 6. Jh. als Folge der rechtlichen Einordnung durch Chalcedon 451 als Akzeptanzgruppe keine vordergründige Rolle mehr.⁸¹ Wie diese Arbeit hier im Folgenden zeigen möchte, ist das Mönchtum im 6. Jh. jedoch weiterhin ein relevanter Referenzpunkt für die kaiserlichen Herrschaft. Dies offenbart nicht nur Justinians detaillierte und umfassende Gesetzgebung, sondern dies zeigen auch diverse Aktionen von Mönchen bei religiösen und politischen Ereignissen, der Umgang des Kaisers mit Mönchen als Quelle und Adressaten seiner Politik sowie hagiographische Berichte über persönliche Begegnungen von Asketen mit dem Kaiser. Zuletzt eignet sich Justinian selbst die asketische Autorität der Mönche an.⁸²

Begriff des Mönchtums und das monastische Wirkungsfeld

Der hier verwendete Begriff des Mönchtums bzw. des Mönchs umspannt verschiedene Phänomene, wie die herausragende Gestalt des Heiligen Mannes, den einfachen Anachoreten, den Coenobiten (der vor allem innerhalb einer Gruppe seine Macht demonstrieren konnte) oder auch den Asketen, der weniger ideale Formen repräsentierte, da prinzipiell die Askese, wie auch immer sie näher definiert wird (regional höchst unterschiedlich), diese Personen von der restlichen Bevölkerung abgrenzte und ihre Autorität begründete – in der Folge wurde ihnen zugeschrieben, den Schlüssel zum Himmelreich zu besitzen. Daher können in dieser Arbeit häufig die Bezeichnungen als Heilige, Asketen, Mönche etc. synonym verwendet werden, da ihnen, trotz unterschiedlichen Ausgestaltungs- und Wirkungsformen, die gleiche asketische Autorität zugeschrieben wird. Fallspezifisch wird dies dann zu differenzieren sein.

Zu dem Einfluss der Mönche, den sie als Fürsprecher und Anlaufstelle auf die Bevölkerung, aber auch auf die Kleriker und den Kaiser oder selbst als Kleriker oder Bischöfe (da ihre asketische Autorität sie für diese Ämter prädestinierte) ausübten, tritt noch ihre Aktion bei dogmatischen Streitigkeiten hinzu. Sie sind nicht allein als Instrument der Bischöfe, zu denen sie ja selbst durchaus werden konnten, sondern ebenfalls als eigenständiges, mobilisierendes Element und Auslöser von großen Unruhen zu betrachten.⁸³ Obwohl ebenfalls Ungebildete in den Mönchsstand eintraten, lernten diese in den Coenobien z. B. die Schrift lesen. Außerdem gab es immer auch theologisch versierte Mönche, die ihre Gemeinschaft führten. Daher konnten Klöster

⁸¹ Pfeilschifter (2013) v. a. S. 35–37, 433–434, 434–451. Flaig (1992).

⁸² Eine vermeintliche Bedeutungsminderung würde nur den Inszenierungsversuch Justinians spiegeln, nicht die tatsächlichen Gegebenheiten. Denn Justinian versuchte ja auch die Mönche zu kontrollieren und hinter die Klostermauern zu weisen, wenn sie nicht seinem Willen entsprachen. Zur Inszenierung Justinians als Heiliger, auch in Konkurrenz zu dem Mönchtum, vgl. Kap. 5.

⁸³ Zu einzelnen Beispielen Chalcedon betreffend bis zum Jahr 519 siehe: Bacht (1953), bes. S. 193–291. Pfeilschifter (2013), S. 35–37 sieht hingegen Mönche und ihre Aktionen ausschließlich durch Bischöfe und einzelne Heilige Männer aktiviert. Vgl. hier die Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 2.1.2., S. 74 u. Anm. 79; 3, Anm. 82, 129, 155; 4, Anm. 290 u. 349 und 5, S. 334, Anm. 91.

für die theologische Richtung, die sie für orthodox hielten, vehement eintreten.⁸⁴ Beispielsweise lieferte ein Mönch den Anlass für die christologischen Streitigkeiten vor Chalcedon und somit den Grund für die dort erlassenen *canones*. Der nach diesem Konzil entbrannte Streit zwischen den Anhängern des Symbolums von Chalcedon (den Chalcedoniern) und den Gegnern des Konzils (den Miaphysiten), sowie ihren jeweiligen Ausdifferenzierungen, spaltete zur Zeit Justinians immer noch die Kirche, deren Einheit der Kaiser wiedererlangen wollte.⁸⁵ Darüber hinaus griffen Mönche auch in das politische Geschehen ein, wie z. B. Daniel Stylites, der den Usurpator Basiliscus durch sein Einschreiten zu stürzen vermochte.⁸⁶ Natürlich waren die Aktionen von Mönchen nicht immer erfolgreich, so wurden unter Justin miaphysitische Mönche aus ihren Klöstern exiliert und mussten sich in diesem Punkt der kaiserlichen Gewalt unterordnen. Auf diese Weise versuchte Justin, ihren Handlungsspielraum zu minimieren. Allerdings fanden exilierte Mönche in anderen Regionen Zuflucht und konnten dort ihre Macht beweisen, wie die Viten des Johannes von Ephesus eindrucksvoll verdeutlichen.⁸⁷ Im Fall der syrischen Heiligen spalteten sich dann auch separate, miaphysitische Kirchen ab, die sich dem Einfluss der Kaiser entzogen.

Insgesamt bleibt festzuhalten, das Mönchtum spielte in allen seinen Formen eine große Rolle im Osten: Es war durch die Askese prädestiniert, die Verbindung mit Gott aufzunehmen, und fungierte daher als Schutz- und Anlaufstelle für die Bevölkerung, es war aber auch eine unumgängliche Instanz für die Kirche und den Kaiser. Die Lebensführung der Mönche bzw. ihre asketische Autorität konnte zur Weihe und zum Bischofsamt führen. Das Mönchtum wirkte als mobilisierende Kraft bei theologischen, aber auch politischen Konflikten.⁸⁸ Daher versuchte Justinian, den Mönchen, zum einen um die Verbindung mit Gott zu sichern, aber zum anderen auch um ihre unbändige Kraft zu kontrollieren, durch seine Gesetzgebung und Religionspolitik eine Ordnung vorzugeben, indem er ihren Schlüssel zum Himmelreich zu definieren versuchte: ihre asketische Autorität. Auf diese Weise sollte auch ihr Handlungsspielraum vorgegeben werden. Im Laufe der Arbeit werden die hier an den Anfang gestellten, allgemeinen Charakterisierungen des Wirkens der Mönche einerseits und der Handlungen des Kaisers andererseits im Detail für das Zeitalter Justinians herausgearbeitet.

⁸⁴ Vgl. Bacht (1953), S. 295–309.

⁸⁵ Siehe hierzu ausführlich Kap. 1.2., vor allem Kap. 1.2.1.

⁸⁶ Vita Danielis 75–83.

⁸⁷ Vgl. hierzu Kap. 4.2.2. und 4.3.

⁸⁸ Konkrete Beispiele für das Wirken von Mönchen in der Zeit Justinians werden dann in Kap. 3 und 4 vorgestellt.

1.2. Kristallisationspunkte der theologischen Positionierung Justinians – das Ideal der *una ecclesia*

1.2.1. Die Folgen des Konzils von Chalcedon und das Ende des Acacianischen Schismas unter Justin I.

Chalcedon und seine Folgen

Dreh- und Angelpunkt der christologischen Kontroversen in der Regierungszeit Justins und später Justinians, durch die die Einheit des östlichen Christentums schließlich endgültig aufgelöst werden sollte, waren die Beschlüsse und das Glaubenssymbolum des Konzils von Chalcedon 451 und die daran entbrannten Konflikte. Auslöser für das Konzil war bezeichnenderweise ein Mönch, Eutyches, der erneut den Streit um das Verhältnis Gott-Mensch in Christus entfachte. Die durch ihn verursachten Mönchsunruhen erschütterten Konstantinopel.⁸⁹ Die Aufgabe des Konzils sollte es sein, die Lehre des Eutyches und aller anderen Häretiker zu revidieren und den wahren Glauben⁹⁰ der Väter in einem Symbolum zu erklären.⁹¹ Die strittigen Begriffe wurden jedoch lediglich geordnet und nicht definiert, was zu Problemen bei den darauffolgenden Kontroversen führen sollte.⁹²

Die Beschlüsse sowie die Aufnahme des höchst kontrovers diskutierten päpstlichen *Tomus Leonis* in die Konzilsakten führten unmittelbar zu Aufständen und spalteten die Kirche in Anhänger und Gegner des Konzils. Die Vertreter dieser beiden Hauptrichtungen werden hier im Folgenden als Chalcedonier und Miaphysiten (Betonung der einen Natur Christi) bezeichnet, die aber jeweils wiederum ein breiteres Spektrum an Deutung repräsentierten, sich in verschiedene Lager aufspalteten und

89 Siehe zur (theologischen) Vorgeschichte von Chalcedon u.a.: Frend (1972b); Gregory (1979); Grillmeier, Bd. 1 (2004); Liébaert (1965). Eutyches radikalisierte bzw. deutete dabei die Formulierungen Cyrills von Alexandria falsch, indem er nur eine einzige, fleischgewordene, göttliche Natur von Christus anerkennen wollte.

90 Natürlich beanspruchte jede Seite für sich, den wahren Glauben zu lehren.

91 Die Formulierungen des Symbolums von Chalcedon wurden (fast) ausschließlich bereits verlesenen Schriften entnommen. Als orthodox wurden folgende Schriften bezeichnet: Das Symbolum von Nicaea; das Symbolum von Konstantinopel I; der zweite Brief des Cyrill an Nestorius, der Bestandteil des Konzils von Ephesus 431 war; der Brief des Cyrill an Johannes von Antiochien (Unionsformel); der Brief Leos an Flavian (*Tomus Leonis*).

92 Vgl. de Urbina (1979⁵), S. 389–418. Bestandteile waren: der zweite Brief des Cyrill an Nestorius, die Unionsformel von 433 (Ausgleich Cyrills mit Johannes von Antiochien), das flavianische Glaubensbekenntnis (*professio fidei*) der Synode von Konstantinopel (438) und der *Tomus Leonis*, eine Formulierung ähnelte den Aussagen Theodrets von Cyrus. Von De Urbina wird das chalcedonische Glaubenssymbolum daher treffenderweise als „Mosaik“ bezeichnet. Aussage des Symbolums: Christus sei in zwei Naturen (φύσις, *natura*) zu erkennen, zusammenkommend in einer Person (πρόσωπον, *persona*) und in einer Hypostase (ὑπόστασις, *subsistentia*). ACO 2,1,2, S. 126–30 (lat.), ACO 2,3,2, S. 134–138 (griech.). Eine Zusammenfassung der Formel von Chalcedon findet sich u. a. bei Liébaert (1965).

keineswegs homogen waren.⁹³ Im 6. Jh. lösten diese beiden Gegenpole ungemindert starke Unruhen aus, gerade auf Seiten der Mönche, und spalteten das Christentum. Durch die Debatte um das Konzil von Chalcedon (Symbolum, Anathemata und Rehabilitierungen, *Tomus Leonis*, *canones* usw.) entstanden einerseits weitere Kontroversen und andererseits neue Lösungsversuche (z. B. der Drei-Kapitel-Streit, der sog. „Neuchalcedonismus“, die Theopaschitische Formel etc.).⁹⁴ Zentral für den Osten, sowohl für Miaphysiten als auch Chalcedonier, waren die Schriften des Cyrill von Alexandrien, die bei Annäherungsversuchen eine wichtige Rolle spielten.

Das Acacianische Schisma

Eine weitere Folge Chalcedons war das unter Kaiser Zeno (474–491) von dem Patriarchen Konstantinopels, Acacius (472–489), verfasste sogenannte Henotikon⁹⁵, das eine cyrillische Interpretation von Chalcedon bieten wollte und speziell für Alexandria und die Einsetzung des miaphysitischen Patriarchen Petrus Mongus bestimmt war.⁹⁶

93 Ansonsten werden in der Forschung u. a. die Bezeichnungen Dyophysiten (Anhänger der absoluten Zwei-Naturen-Lehre, „Gefahr“ der Zuordnung zum Nestorianismus) und Monophysiten (Anhänger der Ein-Naturen-Lehre) oder Anti-Chalcedonier (englischsprachiger Raum) etc. verwendet. Es gab keine einheitliche Organisation der chalcedonischen Opposition auf miaphysitischer Seite (in Opposition standen natürlich auch z. B. Nestorianer und Eutychianer) bzw. eine allgemein gültige Lehrmeinung. Sie wurden daher von Zeitgenossen u. a. Akephaloi genannt oder nach einer bestimmten Person und seiner Glaubensdefinition benannt, z. B. Severianer, die Anhänger des von Justinian 536 anathematisierten Severus von Antiochien (Nov. 42,1). Vgl. u. a. Frend (1972b), S. XIII; Menze (2008), S. 2–3. In dieser Arbeit werden die Anti-Chalcedonier, die vor allem die Gefahr des Nestorianismus auf dem Konzil von Chalcedon beanstandeten und der Mia-Physis-Formel „anhingen“, als Miaphysiten, nicht als Anti-Chalcedonier bezeichnet, um sie von den Nestorianern abgrenzen zu können. Meyendorff (1968) unterscheidet in diesem Zusammenhang beispielsweise vier vorherrschende Glaubensrichtungen zur Zeit Justinians: Die strengen Dyophysiten, die Monophysiten, die Origenisten und die „Neuchalcedonier“ (S. 54–57).

94 Zu den Auswirkungen von Chalcedon siehe u. a.: Bacht (1953); Brennecke (2007); Frend (1972b); Gray (1979); Grillmeier Bd. 2,1 und 2,2 (2004); Haacke (1962²), S. 95–177.

95 Dabei wurden unter anderem die auf dem Konzil von Chalcedon verwendeten, der Philosophie entlehnten Begriffe φύσις, πρόσωπον und ὑπόστασις vermieden und auch der *Tomus Leonis* ausgeklammert (CPG 5999). Siehe hierzu Brennecke (2007), S. 276, Anm. 86 und Haacke (1962²), S. 118, Anm. 14. Siehe hier im Zusammenhang mit der Theopaschitischen Formel auch Kap. 1.2.3.1. Dies führt zu einer unterschiedlichen Bewertung in der Forschung. Während z. B. Uthemann (1999), S. 12 das Henotikon als Fortschritt interpretiert, wird es von Brennecke (2007) und Haacke (1962²), S. 124 als Rückschritt hinter Chalcedon verstanden. Allerdings werden die Fragen um den *Tomus Leonis*, der Versuch einer cyrillischen Auslegung und die verwendete Theopaschitische Formel Ansatzpunkte zur Annäherung an die Miaphysiten bzw. für eine östlich-chalcedonische Auslegung von Chalcedon auch unter Justinian bleiben. Vgl. auch Frend (1972b), S. 143–183; Meier (2009b).

96 Und nicht, wie in der älteren Forschung lange angenommen, weil Acacius, der immerhin von Kaiser Leo eingesetzt worden war und sich gegen den miaphysitischen Usurpator Basiliscus stellte, oder Kaiser Zeno Miaphysiten waren. Vgl. in diesem Sinne: Brennecke (2007), hier bes. S. 271–274. Das Henotikon war speziell für Alexandria bestimmt und bot eine cyrillische Interpretation von Chalcedon unter Ausklammerung des *Tomus Leonis* und der philosophischen Begrifflichkeiten. Eine miaphysitische

Durch seine Formulierungen entstand faktisch eine Distanzierung zu der westlichen Interpretation von Chalcedon – ob von Acacius und Zeno intendiert oder nicht. Da das Henotikon für Mongus annehmbar sein musste, besitzt es, auch wenn dies nun in der jüngeren Forschung stärker relativiert wird, auf jeden Fall auch den Charakter eines Annäherungsversuches an die miaphysitische Position.⁹⁷ Während der neu eingesetzte, miaphysitische Patriarch von Alexandria, Petrus Mongus, das Henotikon anerkannte, um sein Amt zu erhalten, war dies jedoch nicht die Reaktion der miaphysitischen Mehrheit, die sich wie der Westen davon distanzierte. Den Ausschlag für die Exkommunikation des Acacius durch Papst Felix II. und für das daraus resultierende sogenannte Acacianische Schisma (mit der päpstlichen Forderung, Acacius aus den Diptychen zu streichen) gab jedoch nicht die Formel, sondern die Einsetzung des Mongus zum Patriarchen von Alexandria.⁹⁸ Das Integrationspotential des Henotikons oder besser gesagt das, was von chalcedonischer Seite als solches verstanden werden konnte, auch wenn die Miaphysiten dies anderes sehen konnten, ist dann ein Grund, warum sich Justinian später eines Elements des Henotikons, der Theopaschitischen Formel, bedienen sollte.⁹⁹

Unter Anastasius (491–518)¹⁰⁰ verschärfte sich der Konflikt mit Rom und erst hier wurde vom Kaiser versucht, das Henotikon reichsweit zu verbreiten. Anastasius beabsichtigte wohl, wie Meier herausgearbeitet hat, durch das Henotikon zunächst eine Annäherung an die Miaphysiten zu erreichen, jedoch ohne Erfolg, und wandte sich diesen im Laufe seiner Regierungszeit immer stärker zu. Unter seiner Regentschaft erlebte auch der Mönch Severus, der unter Justinian eine große Rolle spielen sollte, seinen Aufstieg und wurde Patriarch von Antiochia.¹⁰¹

Ausdeutung erfuhr das Henotikon erst in späterer Zeit (S. 276–288). Vgl. in diesem Sinne auch Meier (2009b), S. 46–52.

97 So wurde u. a. Dioscorus von Alexandrien erst gar nicht thematisiert. Brennecke (2007), S. 276–285 unterstreicht vor allem, es handle sich um eine östlich-chalcedonische Interpretation, auch wenn diese für Mongus annehmbar sein musste. Meier (2009b), S. 50–51 betont, dass das Henotikon bei Chalcedoniern wie bei den Miaphysiten Gegner fand. Dies verdeutlicht die starke innere Heterogenität der beiden Gruppen.

98 Vgl. Brennecke (2007), S. 285–288; Uthemann (1999), S. 9–10. So wird das Henotikon bei der Verurteilung durch Felix II. auf der Synode von 484 auch nicht genannt. Zum Acacianischen Schisma und dessen Auswirkungen siehe auch jüngst Kötter (2013).

99 Vgl. u. a. Kap. 1.2.3.1.

100 Siehe zu Anastasius die Biographie Mischa Meiers (2009b).

101 Seine Religionspolitik setzte ihn in Konflikt mit den Patriarchen Konstantinopels und führte mit der Zeit auch zu Aufständen der Stadtbevölkerung, bei denen sich die Chalcedonier empörten. Vgl. hierzu Meier (2009b), S. 251–252, der ein differenzierteres Bild der Religionspolitik des Anastasius liefert als dies in der früheren Forschung üblich war; diese stellte von Regierungsbeginn an die miaphysitische Ausrichtung des Anastasius in den Vordergrund. Vgl. u. a. auch Haacke (1962²), S. 117–141; Frend (1972), S. 201–220; Uthemann (1999), S. 8–14; Wirth (1990), S. 81–139. Vgl. hier Kap. 1.2.3.2. und 1.2.4.

Die Kontroversen um Chalcedon und das Acacianische Schisma sind die zentralen theologischen Konflikte, denen sich Justinian in der Regierungszeit seines Onkels und später in seiner eigenen zu stellen hatte.

Das Ende des Schismas

Beim Regierungsantritt Justins I., des Onkels Justinians, wurde wieder eindeutig der Chalcedonismus auf die Fahnen des Kaisers geschrieben. Durch Unruhen der konstantinopolitanischen Bevölkerung und der Mönche im Jahr 518 ausgelöst, wurden die unter Anastasius abgesetzten, chalcedonisch gesinnten Patriarchen Euphemius und Macedonius wieder in die Diptychen aufgenommen sowie die vier ökumenischen Konzilien (Nicaea, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon) und Papst Leo eingefügt. Severus von Antiochien wurde anathematisiert und alle Maßnahmen durch eine *Endemousa* bestätigt. Bezeichnenderweise richtete sich die Synode nach den Forderungen eines Schreibens konstantinopolitanischer Mönche, die explizit darauf hingen, auch für die Bevölkerung Konstantinopels zu sprechen.¹⁰²

Daran anschließend engagierte Justinian sich erstmals religionspolitisch und half seinem Onkel bei den Verhandlungen mit Papst Hormisdas (514–523). Mit Hilfe von gezielten Formulierungen und der sogenannten *Formula Hormisdas*¹⁰³ gelang die Beendigung des Schismas von Ost und West, u. a. mit der Streichung des Acacius aus den Diptychen. Interessanterweise war es Justinian, der erneut die Frage um die Bewertung des Acacius in seinem Begleitschreiben an Papst Hormisdas aufwarf.¹⁰⁴ Dies verdeutlicht, dass Justinian bereits unter seinem Onkel anfang, die Möglichkeiten einer Integration der Miaphysiten auszuloten, auch wenn das nicht der Linie Justins entsprach, da ja die von Justinian später verwendete Theopaschitische Formel dem Henotikon entlehnt war.

Allerdings führte die Beendigung umgekehrt, neben einer Einigung mit dem Westen, zu einer zunehmenden Spaltung im Osten, wo sich Bischöfe weigerten oder zumindest schwertaten die *Formula Hormisdas* zu unterschreiben, da sie einerseits natürlich von Miaphysiten abgelehnt wurde. Andererseits war die Formel aber auch für östliche Chalcedonier durch die römische Prägung und Auslegung Chalcedons sowie die Streichung ihrer Glaubensvorbilder aus den Diptychen problematisch.¹⁰⁵ Bereits

102 ACO 3, Nr. 26, S. 67–68.

103 Collectio Avellana 159,3–6, S. 608–609, Z. 15–26. Vgl. Uthemann (1999), S. 9. Diese Formel hatte Hormisdas bereits 515 Anastasius unterbreitet. Weitere Literatur zur *Formula Hormisdas*: Haacke (1939), Menze (2008), S. 67–75. Gerade Menze macht deutlich, dass einerseits der Vorrang, den der Papst für den apostolischen Stuhl proklamierte, andererseits die Anathematisierung zahlreicher verstorbener Patriarchen des Ostens problematisch für die Rezeption der *Formula* im Osten war.

104 Vgl. Haacke (1962²), S. 141–144; Uthemann (1999), S. 8–9; Schwartz (1940), S. 33–36. In der *Formula Hormisdas* wird die Verurteilung des Acacius bestätigt, jedoch nicht, wie bei der Verurteilung 484 durch Felix II., das Henotikon genannt, wie Uthemann (1999), S. 10 betont.

105 So forderte Hormisdas auch die Streichung der Nachfolger des Acacius aus den Diptychen, zu denen ja auch Euphemius und Macedonius zählten, die erst durch die Synode 518 restituiert worden

hier wird deutlich, wie schwer es für einen Kaiser war, einerseits eine Einigung mit dem Westen und andererseits eine Einheit im Osten zu erzielen. Gerade für Justinian, dem Nachfolger Justins, der um die *una ecclesia* bemüht war, stellte dies nicht nur eine große Herausforderung dar, sondern er musste auch ständig abwägen, welche Kompromisse für welche Seite (Ost oder West) akzeptabel sein konnten. Justinian war bereits unter seinem Onkel Justin I. bei der Beilegung des Acacianischen Schismas religionspolitisch aktiv und dies verdeutlicht, dass die Wiedererlangung der kirchlichen Einheit von Anfang an ein zentrales Anliegen Justinians war. Sein Verhalten und die von ihm vertretenen Inhalte bei der Beilegung des Schismas sollten auf seine Herrschaft vorausweisen. Daher wird die Zeit Justins in die Untersuchungen zu Justinian in dieser Arbeit miteinbezogen.

1.2.2. Exkurs: Justinian und das Papsttum – die kirchliche Autorität

Da die Kommunion mit dem Westen wiederhergestellt war, sah sich Justinian nach seinem Regierungsantritt mit den Päpsten konfrontiert und musste sich mit ihren Positionen auseinandersetzen. Durch die Beendigung des Schismas schaffte es Papst Hormisdas, seine Vorstellungen in Gestalt der *Formula Hormisdæ* durchzusetzen und dies führt uns zu der Frage nach dem Verhältnis von Papst und Kaiser bei Glaubensdisputen. Für die Klärung dieses Spannungsverhältnisses sind vor allem Agapet I. (535–536) und Vigilius (537–555), die beide (zeitweise) während ihres Pontifikats in Konstantinopel weilten, von Interesse.

Zuvor war es Justinian gelungen, dass der Nachfolger des Hormisdas und Vorgänger des Agapet, Papst Johannes II., die Theopaschitische Formel annahm, die Justinian von den sogenannten skythischen Mönchen zur Annäherung an die Miaphysiten übernommen hatte, obwohl diese Teile des in Rom verachteten Henotikons enthielt. Hormisdas hatte sich noch geweigert, diese Formel anzunehmen. Gleichzeitig wurde aus dem von Hormisdas verfassten *libellus* die Verdammung des Acacius ge-

waren. Die schwerwiegenden Auswirkungen der *Formula Hormisdæ* für den Westen betont vor allem Menze (2008), u. a. S. 58–75, 86–89. Für Menze beginnt die Abspaltung der Miaphysiten erst richtig mit der Durchsetzung der *Formula*. Dadurch bewertet er allerdings die vorherigen Kontroversen mit den Miaphysiten nach Chalcedon und gerade unter den Kaisern Zeno und Anastasius zu gering. Es handelt sich eher um einen kontinuierlichen Prozess der Separierung, der durch verschiedene Aktionen, eben auch die *Formula Hormisdæ*, eine besondere Schubkraft erhielt, aber nicht ausgelöst wurde. Menze (2008), S. 76–89 verdeutlicht einprägsam, welche zentrale Bedeutung die Diptychen für die Kirchengemeinden besaßen. Durch die Streichung von Personen fühlten sich die östlichen Gläubigen ihrer apostolischen Vergangenheit beraubt. Daher handelte es sich hierbei nicht nur um einen unbedeutenden Streit um Personen, sondern auch um die eigene Orthodoxie, da der richtige Glauben an einzelne Personen geknüpft war.

strichen.¹⁰⁶ Papst Agapet sollte Justinian mehr Schwierigkeiten bereiten, seine Integrationsversuche durchzusetzen.

Am Anfang der religionspolitischen Auseinandersetzung zwischen Justinian und Papst Agapet stehen erneut Mönche, die nach Rom reisten und von Vorgängen in Konstantinopel berichteten, die die Orthodoxie des konstantinopolitanischen Patriarchen Anthimus fragwürdig erscheinen ließen. Nach seinem Eintreffen in Konstantinopel, allerdings als Gesandter des gotischen Königs Theodahat – also nicht aus religionspolitischen Gründen –, forderte Agapet unter anderem die Absetzung des Anthimus (535–536), dem eine Hinwendung zum Miaphysitismus vorgeworfen wurde. Menze deutet das Verhalten des Anthimus als Annäherungsversuch gegenüber den Miaphysiten, welcher ganz im Sinne Justinians lag. Wenn man dieser Interpretation folgt, ergibt sich daraus, dass die Aktion der Mönche und darauf folgend die des Papstes sich nicht nur gegen den Patriarchen, sondern auch gegen Justinians religionspolitische Agenda richtete.¹⁰⁷ Jedoch wurde als Grund die unkanonische Wahl des Anthimus kirchenrechtlich angeführt, um Anthimus abzusetzen, nicht sein Glaube (Bischofssitzwechsel von Trapezunt nach Konstantinopel). Dem Wunsch des Agapet entsprechend, der aber der Bitte der Initiatoren, der chalcedonischen Mönche, entsprach, musste Justinian seinen Patriarchen Anthimus absetzen. Menas (536–552) wurde zu Anthimus' Nachfolger bestimmt und leitete die Synode von 536, die sich mit dem Fall des Anthimus beschäftigte. Allerdings starb Agapet vor Einberufung der Synode – wie das Kräfteverhältnis von Kaiser und Papst auf der Synode ausgesehen hätte, kann also nicht untersucht werden.¹⁰⁸ Beispielsweise Menze betont sehr stark den päpstlichen Einfluss, der zur Absetzung und dann zur Einberufung der Synode geführt habe und gewichtet demgegenüber den Umstand viel geringer, dass Agapet erst durch die Initiative von östlichen Mönchen zum Handeln aufgerufen wurde. Natürlich erweist sich hier der Papst als durchsetzungsfähig, aber Justinian muss sich in diesem Fall nicht allein dem päpstlichen Urteil, sondern vor allem auch der chalcedonischen Opposition des Ostens (insbesondere in der Hauptstadt) beugen, welche die Unruhen überhaupt erst auslöste. So kann nicht allein der Papst, der natürlich als die zentrale Gestalt der Opposition auftrat und ihr mit seiner Autorität Schlagkraft verlieh, für die Konzessionen, die Justinian 536 machen musste, verantwortlich gemacht werden. Auch kann es nicht allein päpstlicher Machtfülle (bei Agapet vor allem auch seiner persönlichen Autorität) zugeschrieben werden, sondern auch vorrangig

106 Vgl. Kap. 1.2.3.1. und 3.2. Hierauf wird näher in Kap. 1.2.3.1. eingegangen. In der *Formula Hormisdæ* wurde das Henotikon allerdings nicht genannt.

107 Menzes Interpretation (2008), S. 199–208 fügt sich gut in das Bild der justinianischen Religionspolitik, wie es hier noch in den nächsten Kapiteln herausgearbeitet wird, ein.

108 Justinian bestätigte die nach dem Tod des Papstes auf der Synode von 536 verhängte Anathemata in der 42. Novelle: Nov. 42,1, S. 264–265.

einer realpolitischen Unruhe in der Hauptstadt, bei der Agapet als Sprachrohr diente.¹⁰⁹

Viele Jahre später widersetzte sich Papst Vigilius, der sich ebenfalls in Konstantinopel aufhielt, dem von Justinian geforderten Anathem gegen die sogenannten Drei Kapitel. Dies kann erneut als Integrationsversuch Justinians gegenüber den Miaphysiten gedeutet werden, um kurz der Interpretation in den folgenden Kapiteln vorzugreifen und die Brisanz der Episode zu verdeutlichen.¹¹⁰ Vigilius musste unter anderem nach Chalcedon in die Kirche St. Euphemia fliehen und wurde vom Kaiser bedroht. Der Papst musste in diesem Fall durch massiven Druck, den Justinian ausübte, seine Zustimmung zur Verurteilung der Drei Kapitel, also zur justinianischen Religionspolitik, geben.¹¹¹ Hier stellt Justinian eindeutig seine Autorität über die Autorität des Papstes, allerdings benötigt er weiterhin dessen Zustimmung. Über die einzelnen Episoden 536 und 553 und ihre Interpretation wird noch in den folgenden Kapiteln ausführlicher zu sprechen sein.

An dieser Stelle soll es zunächst einmal um verschiedene Nuancen des Verhältnisses Justinians zu den Päpsten Roms gehen, die im Kontext der Frage der „Lehrgewalt“ der Kirche und der Gewichtung der päpstlichen/kirchlichen Autorität einerseits und der kaiserlichen Autorität Justinians andererseits stehen.

Agapet erscheint zunächst als „kirchliche“ Autorität, der sich Justinian als Kaiser unterordnete.¹¹² Bei genauerer Untersuchung, wie dies in Kap. 3 noch geschehen wird, wird jedoch ein weiteres Moment deutlich: Neben die amtsbedingte und persönliche Autorität des Agapet tritt die asketische Autorität von Mönchen, die das Einschreiten des Papstes überhaupt erst auslöste. Die chalcedonischen Mönche traten nämlich für eine chalcedonische Opposition ein und entfachten Unruhen in Konstantinopel. Also musste Justinian auf die Mönche, die vom Papst unterstützt wurden, reagieren – denn auch nach dem Tod des Agapet wird die Synode im Jahr 536 (die von der Forschung häufig als Wendepunkt bezeichnet wird) einberufen. Somit setzte sich Agapet mit der Absetzung unbestreitbar gegen den Kaiser durch; Justinian, der so auch seiner *humilitas* Ausdruck verleihen konnte, musste sich dabei aber nicht allein und primär päpstlichem Druck, sondern auch und im Besonderen einer monastischen und chalcedonischen Opposition des Ostens beugen.¹¹³

109 Siehe Menze (2008), S. 199–208. Hierzu mehr in Kap. 3.3. wie auch zu der Synode. Zu Agapet, den Mönchen und der Synode 536 siehe auch Kap. 1.2.4. und Kap. 3.3.

110 Vgl. hierzu Kap. 1.2.6.

111 Vgl. u. a. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 462–463; Leppin (2006b), S. 201–206; Schwartz (1940), S. 41–43 u. 67–71. Zum näheren Ablauf und Inhalt des Drei-Kapitel-Streits siehe: Kap. 1.2.5–6.

112 Vgl. zu den Autoritätskategorien Kap. 1.1.2. und z. B. Leppin (2006b), S. 201–206.

113 Siehe zu einer weiteren Deutungsvariante: Leppin (2006b), S. 202 u. Anm. 57, der im Zusammenhang mit der Überlieferung des *Liber Pontificalis* betont (*vita Agapeti*, in: Duchesne [1955]), dass hier der Kaiser trotz einer pro-päpstlichen Darstellungsweise dennoch als jemand erscheint, der sich der Autorität des Papstes unterwirft und seiner *humilitas* Ausdruck verleiht. Sicherlich demonstriert Justinian hier seine Demut, wie beispielsweise auch bei Sabas (Kap. 4.2.1.), die hier auch für ein westliches Publikum nachvollziehbar erscheint. Allerdings ist hierbei die Frage, inwieweit dies auch

Der Konflikt mit Vigilius über die Drei Kapitel, bei dem Justinian an der Verurteilung festhielt und sie durchzusetzen vermochte, zeigt deutlich, dass sich Justinian auch explizit gegen die „kirchliche“, in diesem Fall die päpstliche Autorität stellte. Interessanterweise spielen in diesem Zusammenhang Mönche keine Rolle. Die Selbstdarstellung Justinians als Stellvertreter Gottes auf Erden und als Kaiser, der für Kirche und „Staat“ gleichermaßen Sorge tragen wollte und sich selbst als Theologe und oberste Instanz bei kirchlichen Angelegenheiten verstand, wird hierbei bereits vor Augen geführt – dies wird eingehend anhand der Proömien in Kap. 2.1.2. herausgearbeitet.¹¹⁴ 553 ließ sich Justinian durch die „kirchliche“ Autorität nicht von seinem Integrationskurs abbringen.¹¹⁵

Festzuhalten bleibt, Justinian sah sich ungeachtet des zeitlichen Abstandes der bisher angeführten Beispiele als Theologe und vermochte seine Ansichten durchzusetzen. Er verstand sich also als oberste Autorität, was jedoch nicht Respekt gegenüber und Anerkennung von „kirchlichen“ Autoritäten (seien es Bischöfe oder auch Mönche) ausschloss, sondern jeweils fallspezifisch untersucht werden muss. Dabei spielt einerseits eine Rolle, wie stark die jeweilige Autoritätsressource von den Protagonisten genutzt wurde, mit denen sich Justinian konfrontiert sah, und andererseits das allgemeine politische Klima, das die Begegnungen und das Verhalten der Protagonisten prägte. Es gibt noch diverse weitere Beispiele zur Erörterung des Papst-Kaiser-Verhältnisses, so z. B. die Formel des Hormisdas und seine Opposition gegen die Theopaschitische Formel¹¹⁶ sowie wiederum deren Anerkennung durch Johannes II. und in diesem Zusammenhang die Festlegung des Primats des Apostolischen Stuhls.¹¹⁷

Man kann also nicht, wie es beispielsweise Anastos im Zusammenhang mit der Theopaschitischen Formel darstellt¹¹⁸, von einer rein formalen Anerkennung kirchlicher Autoritäten durch einen despotischen Justinian ausgehen, wenn er trotz seiner Selbstdarstellung als Autokrator die Meinung von kirchlichen und monastischen

politischen Überlegungen entspricht, eben einerseits nicht die Kirchenunion zu gefährden und andererseits sich als Kaiser selbst durch *humilitas* zu legitimieren. Dabei ist keineswegs von einem Caesaro-Papismus Justinians auszugehen, da er ja definitiv die kirchlichen Autoritäten anerkennt (vgl. auch Kap. 2.1.2., S. 76 u. Anm. 95 und die Einleitung, S. 8–9, Anm. 36).

114 Vgl. z. B. Schwartz (1940), S. 67–71, der jedoch eine negative Wertung der „theologischen Lehrtätigkeit“ Justinians vornimmt und ihn als Dilettanten bezeichnet (S. 71). Diese Wertung erscheint revisionsbedürftig: In der folgenden Darstellung wird deutlich werden, dass Justinian genau wusste, welche Formulierungen er wählte und wie er sie einsetzte. Dass Justinian letztlich erfolglos war, kann für die Bewertung Justinians als Theologe kein Kriterium sein, da die divergierenden Richtungen schwerlich, trotz aller Bemühungen, vereinbar waren – diese Erkenntnis ist allerdings das Privileg des Historikers, der die Entwicklung bereits kennt.

115 Siehe Kap. 1.2.6.

116 Natürlich ist hierbei auch der Regierungswechsel von Justin I. zu Justinian in Rechnung zu stellen. Vgl. hier Kap. 1.2.1., S. 32–33.

117 Vgl. z. B. Anastos (1979), S. 9–10; Haacke (1962³), S. 150–151.

118 Vgl. Kap. 1.2.3.1.

Vertretern einholt, diese befolgt und ihnen einen herausragenden Wert zuspricht.¹¹⁹ Dies hängt sicherlich einerseits mit realpolitischen Überlegungen des Kaisers, andererseits aber auch mit seiner religiösen Haltung und der spirituellen Autorität der Bischöfe und der asketischen Autorität der Mönche zusammen. Daher sind beide Seiten Justinians, sein eigenes autokratisches Verständnis und die Anerkennung „kirchlicher“ Autoritäten im Zusammenhang mit der Demonstration von *humilitas*, zu berücksichtigen – fallspezifisch ist die Gewichtung näher zu differenzieren.¹²⁰ Einerseits ist hierbei die Person ausschlaggebend, andererseits aber auch die Begleitumstände, eben ob der Kaiser und in diesen Fällen der Papst auf einer Linie agieren oder ob noch zusätzliche Elemente hinzutreten, wie beispielsweise 536 der Druck von Mönchen. Bei der Erörterung der Frage bleibt ein weiterer, nicht minder wichtiger Punkt, dass die „kirchlichen“ Autoritäten bei der Bevölkerung einen einzigartigen Stellenwert besaßen und somit auch für Justinian haben mussten, dies also auch einen realpolitischen Grund zu Anerkennung von Autoritäten lieferte und reinen Despotismus versagte. Inwieweit Justinians eindeutig in den Quellen dokumentierter Eifer auf persönliche Überzeugung oder politisches Kalkül zurückzuführen ist, lässt sich anhand der Quellen nicht mit letzter Sicherheit klären, allerdings weist sein intensives, kontinuierliches und einheitliches Agieren in verschiedenen Formen (Gespräche, Gesetze, Lehre etc.) daraufhin, dass seinem überragenden Engagement auch eine persönliche Motivation zu Grunde liegt.

1.2.3. *Una ecclesia*: Einheitsbestrebungen und Integrationsversuche Justinians

1.2.3.1. Die Theopaschitische Formel und der sog. „Neuchalcedonismus“

Um 518/519 traten „skythische“ Mönche in Konstantinopel auf und verbreiteten eine sogenannte Theopaschitische Formel.¹²¹ Mit Hilfe der *formula* sollte eine authentische Rezeption des Symbolums von Chalcedon erlangt werden: Die zwölf Anathemata des Cyrill sollten dabei (um alle Schriften des Cyrill im Zusammenhang mit Chalcedon zu rezipieren) um die Formel „*unus de/ex trinitate crucifixus*“ erweitert werden, jedoch nicht im Sinne einer Neuerung, wie es Papst Hormisdas auslegte, sondern als authentische Interpretation, in Abgrenzung zum Nestorianismus – einem schweren Vorwurf, den die Miaphysiten gegen Chalcedon erhoben.¹²² Die fehlende Anerkennung

¹¹⁹ Anastos (1979) bedient sich dabei Johannes II. als Beispiel. Auch Helmer (1962), S. 134 bezeichnet Justinian als Despot. Zu Despotismusvorwürfen im Rahmen der justinianischen Gesetzgebung siehe auch Kap. 2.1.2., S. 76.

¹²⁰ Vgl. Kap. 2.1.2. zur Selbstdarstellung Justinians und Kap. 3 und 4 zum Umgang mit dem Mönchtum.

¹²¹ U.a. im *libellus fidei* des Johannes Maxentius (ACO 4,2, S. 3–10). Siehe zu den Schriften: Altaner (1952). Siehe außerdem zu den „skythischen“ Mönchen: Schurr (1953).

¹²² Auch wenn im *libellus* nur die Person des Acacius verdammt und das Henotikon nicht genannt wird. Vgl. Uthemann (1999), S. 17–19. Hier finden sich auch ausführliche Quellenangaben und eine detaillierte Aufschlüsselung der theologischen Inhalte Justinians.

durch Papst Hormisdas liegt sicherlich vor allem darin begründet, dass diese Formel im Henotikon in (fast) gleicher Form Verwendung fand und Hormisdas in seinem *libellus* dessen Urheber Acacius verdammt hatte.¹²³ Unabhängig von der Kontroverse, ob Justinian sich zunächst davon absetzte (auch in Verbindung mit der Beendigung des Schismas)¹²⁴, machte er sich bereits 527/28 nach Regierungsantritt und in zwei Glaubensgesetzen von 533 die Formel zu eigen (εἷς τῆς τριάδος)¹²⁵ und erzielte, dass Papst Johannes II. diese annahm. Darüber hinaus wurde auch die Verdammung des Acacius aufgehoben.¹²⁶ Allein schon diese Glaubensgesetze zeigen, dass Justinian in seiner Selbstdarstellung als Autokrator und Theologe auftrat.¹²⁷

Der Versuch Chalcedon im Sinne Cyrills, d. h. durch die Heranziehung seiner Schriften, als orthodox zu interpretieren und sich dadurch vom Nestorianismus abzugrenzen, mit dem Ziel einen Ausgleich zwischen Miaphysiten und Chalcedoniern zu schaffen, wird häufig als „Neuchalcedonismus“ bezeichnet, auch wenn dieser Begriff kontrovers diskutiert wird.¹²⁸

Die Theopaschitische Formel ist für Justinian im Rahmen seiner „neuchalcedonischen“ Annäherung an die Miapysiten nur ein Bestandteil und z. B. auch die Dreikapitel-Kontroverse kann in diesen Zusammenhang eingeordnet werden. Auf der Grundlage Cyrills versuchte Justinian, einen Ausgleich zwischen Miaphysiten und

123 Euagr. Schol., Hist. Eccl. 3,14: ...Μεμένηκε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου. Dabei wird kontrovers diskutiert, ob die skythischen Mönche ihre Formel auch dem Henotikon entnommen haben oder ob sie bereits zuvor existierte (vgl. u. a.: Helmer [1962], S. 124–125; Uthemann [1999], S. 21, der die Formel auf Proklos zurückführt). Wie die Lösung dieses Problems ausfällt ist in diesem Zusammenhang unwichtig, da Justinian sicherlich die Verwendung im Henotikon kannte, sei es, dass sie ursprünglich dort zuerst genannt oder dort bloß rezipiert wurde. Er musste sich somit der Problematik bewusst gewesen sein, als er sie selbst verwendete bzw. vielleicht versuchte er bewusst die integrative Grundidee des Henotikons aufzugreifen.

124 Siehe hierzu u. a. Uthemann (1999), S. 21–23; Brief Justinians 520 an Hormisdas (Collectio Avellana 235, S. 715–716). Siehe zur Deutung des Verhaltens Justinians Kap. 3.1. u. 3.2 u. a. S. 193–194, 196–197.

125 Cod. Iust. 1,1,6, S. 7–8 (Formel: Abschnitt 6, S. 7): ...ἔμεινε γὰρ τριάς ἢ τριάς καὶ σαρκωθέντος τοῦ ἐνὸς τῆς τριάδος θεοῦ λόγου. Diese Wendung ist (fast) wörtlich auch im Henotikon vorhanden. Insgesamt setzt sich Justinian in diesem Gesetz von den „Irrlehren“ des Nestorius, Eutyches und Apollinarius ab. Er formuliert unter Verwendung und Erläuterung der chalcedonischen Schlüsselbegriffe, im Gegensatz zum Henotikon, das diese auslöst, seinen „orthodoxen“ Glauben. So auch in Cod. Iust. 1,1,7, S. 8–10. Zuvor verwendete Justinian dieselbe Formel wie in Cod. Iust. 1,1,6, S. 7 bereits in einem Gesetz von 527/528 (Cod. Iust. 1,1,5,2, S. 6). Zur ausführlicheren Darlegung der Inhalte der Gesetze siehe u. a.: Anastos (1970), S. 5–8.

126 Vgl. Kap. 1.2.1., S. 31–32 und zu diesem gesamten Komplex: Anastos (1970), S. 5–10; Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 333–359; Haacke (1962²), S. 153–158; Helmer, S. 134–136; Uthemann (1999), S. 34–36.

127 Allgemein zur Selbstdarstellung Justinians vgl. Kap. 2.1.2. und 2.3.2.

128 Vgl. Helmer (1962), S. 48–85, der auch die Herkunft des Begriffes erläutert. Gegen den Begriff des „Neuchalcedonismus“ äußert beispielsweise Uthemann (2005), S. 207–221 Vorbehalte. Vgl. außerdem Gray (1979), S. 73–79 u. S. 104–172, bei dem auch verschiedene Vertreter des „Neuchalcedonismus“ vorgestellt werden. Bei der Verwendung dieser Bezeichnung ist immer mitzudenken, dass die sog. „Neuchalcedonier“ selbstverständlich lediglich eine authentische Interpretation von Chalcedon liefern wollten und keine Neuerung.

Chalcedoniern zu erreichen bzw. den Miaphysiten eine theologische Lösung anzubieten, die fähig schien, sie integrieren zu können. Meier bringt zwei Einwände gegen die Deutung der Theopaschitischen Formel als Integrationsformel vor: erstens beziehe Justinian die Formel allein auf Christus – im Gegensatz zu den Miaphysiten – und zweitens würden alle vier ökumenischen Konzilien genannt (um die Anerkennung seitens der Päpste zu erlangen). Diese Aspekte sind aber auch anders deutbar¹²⁹: Justinian musste, um die Einheit der Kirche zu bewahren, kurz nach der Reunion mit dem Westen weiterhin um einen Ausgleich mit dem Papsttum bemüht sein, parallel zu seinen Annäherungsversuchen gegenüber den Miaphysiten, und daher auch Chalcedon explizit als Referenz nennen. Dass im Henotikon nur die ersten drei ökumenischen Konzilien genannt worden waren, war ein zentraler Kritikpunkt auf chalcedonischer und päpstlicher Seite gewesen. Den gleichen Fehler vermied Justinian offenbar. Dem Kaiser ging es um eine Annäherung an die Miaphysiten durch eine authentische Interpretation von Chalcedon, weshalb er selbstverständlich das Konzil nennt. Justinians Anwendung der Theopaschitischen Formel, ob sie nun allein auf Christus zu beziehen ist oder nicht, kann also als Annäherungsversuch unter chalcedonischen Vorzeichen verstanden werden. Der Unterschied zur miaphysitischen Anwendung, wie ihn Meier betont, würde dann darin deutlich, dass Justinian es nicht schaffte, die Miaphysiten durch seine theologischen Versuche zu integrieren. Somit kann die Theopaschitische Formel, die schon im Henotikon als Integrationsformel dienen sollte (welches aber zu viele weitere Schwächen aufwies)¹³⁰, in ihrer Verwendung von Justinian sicherlich mit Recht weiterhin als Zeichen einer theologischen Integrationspolitik des Kaisers von Anfang an gelten – auch wenn die Miaphysiten dies (wie noch häufiger) anders sehen konnten.¹³¹

Daher ist kein „Zick-Zack-Kurs“ in der Religionspolitik Justinians zu konstatieren, wie in der älteren Forschung zumeist geschehen, zumindest erst einmal für seine frühen Jahre. Stattdessen können verschiedene Ansätze Justinians ausgemacht werden, mit denen er eine Einheit schaffen und dabei eine Integration der Miaphysiten erreichen wollte, ohne dadurch die Chalcedonier und den Westen zu distanzieren.¹³² In diesem Sinne kann man einerseits auch die Übereinstimmungen des justinianischen Glaubensgesetzes mit dem Henotikon als Mittel zur Annäherung an die Miaphysiten, andererseits die Ablehnung dessen im Zusammenhang mit dem zuvor angestrebten Ausgleich mit dem Papsttum sehen – nicht als Widerspruch, sondern als zwei verschiedene Vorgehensweisen bei unterschiedlichen Problemstellungen und Zielset-

¹²⁹ Meier (2002²), S. 221–223 u. Anm. 604–611. *Collectio Avellana* 196,6, S. 656, Z. 12–15: *sicut enim videtur ambiguum dicere simpliciter 'unum de trinitate' non praemisso nomine domini nostri Iesu Christi, sic eius personam in trinitate cum patris spiritusque sancti personis esse non dubitamus.*

¹³⁰ Vgl. Kap. 1.2.1.

¹³¹ Beispielsweise Menze (2008), S. 186–193 diagnostiziert, im Gegensatz dazu, erst in den 30er-Jahren eine Politik der Annäherung Justinians gegenüber den Miaphysiten. Vorher betont er, dass wie zu Zeiten Justins dem *libellus Hormisdæ* eine besondere Stellung zugekommen sei.

¹³² Siehe zur Zick-Zack-These von Schwartz hier die Einleitung, S. 7.

zungen. Noch hinzu tritt, dass unter Justin ein radikaler chalcedonischer Kurswechsel erfolgte, der in der Verfolgung der Miaphysiten im Osten und in der Annäherung an den Westen seinen Ausdruck fand. Justinian setzte dann seine eigenen Schwerpunkte als Kaiser bzw. konnte nun seine Agenda offen forcieren, indem er einerseits den Ausgleich mit dem Westen unter Johannes II. beibehalten wollte und das Primat von Chalcedon übernahm, andererseits aber, im Gegensatz zu seinem Onkel, wieder einen auf Integration bemühten Kurs gegenüber den Miaphysiten einschlug.¹³³ Bereits unter Justin kann man, wie Uthemann betont,¹³⁴ aber eine „Handschrift“ Justinians in der Religionspolitik seines Onkels ausmachen bzw. anhand der an Hormisdas adressierten Briefe Justinians nachzeichnen.¹³⁵

1.2.3.2. Das Religionsgespräch zwischen Miaphysiten und Chalcedoniern 532

Ein weiterer Schritt, der zwischen der ersten Nennung der Theopaschitischen Formel in einem Gesetz Justinians von 527/528 und den beiden ausführlicheren Gesetzen von 533 liegt, um eine Annäherung zwischen Miaphysiten und Chalcedoniern zu erlangen, war das sogenannte Religionsgespräch von 532. Justinian lud hierfür exilierte miaphysitische Bischöfe zur Diskussion über den Glauben nach Konstantinopel ein. Severus von Antiochien, einer der führenden Köpfe einer miaphysitischen Glaubensrichtung, folgte, wohl misstrauisch, zu diesem Zeitpunkt nicht der Einladung des Kaisers. Die Quellenlage zu den Gesprächen ist erstaunlich gut, da sowohl chalcedonische als auch miaphysitische Berichte erhalten sind.¹³⁶

133 Zum Vergleich der allgemeinen Bewertungen der Religionspolitik Justinians („Zick-Zack-Kurs“ oder Konsistenz, aber auch Zweiteilung in eine frühe Phase des Ausgleichsversuchs mit den Miaphysiten und eine späte mit deren Verfolgung) und einem anderen, auch hier gewählten Ansatz, siehe (allerdings mit Focus auf die frühen Jahre) Leppin (2006b), bes. S. 189 – 191 u. 208, samt Anmerkungen u. S. 19 und Leppin (2011), S. 293 – 308, der hier auch für die späteren Jahre einen integrativen Kurs gegenüber den Miaphysiten diagnostiziert. Siehe auch: Meier (2004²), S. 274, Anm. 215. So könnte auch die Aufnahme von Miaphysiten am Hof durch Theodora erklärt werden, als eine Seite des Kaiserhauses, die als Anlaufstelle diene, als Ergänzung zu den Bemühungen Justinians, die immer unter chalcedonischen Vorzeichen blieben. Somit wäre kein konträres Handeln Theodoras zu konstatieren, sondern ein „symphonisches“ von Kaiser und Kaiserin (siehe auch hier S. 33 – 32). Siehe zu Theodora und der Differenzierung zwischen der Politik Justins und Justinians Kap. 4.3. zu Johannes von Ephesus. Siehe zur Forschungsdiskussion auch die Einleitung, S. 7 – 8.

134 Uthemann (1999), S. 5 – 6.

135 Vgl. u. a. auch Kap. 3.1 – 2.

136 So besitzen wir neben einem chalcedonischen Bericht von Innocentius von Maroneia (ACO 4,2, S. 169 – 184) auch drei syrisch-miaphysitische Texte: eine Glaubenserklärung der syrischen Bischöfe (u. a. in: Zach. Rhet., Hist. Eccl. 9,15), einen Bericht, der vornehmlich die Gespräche zwischen Justinian und den Severianern behandelt (Histoire d’Ahoudemeh [PO 3,1]), und einen von Brock entdeckten, 1981 edierten und übersetzten Bericht über die Bischofsgespräche (Brock [1981], S. 92 – 113). Speigl hat diese Quellen eingehend studiert und anhand der Berichte den Versuch unternommen, einen Ablauf zu skizzieren, jeweils unter Abwägung der Zuverlässigkeit und Problematik der Texte: Bei Speigl (1984) finden sich auch weitere Quellen.

Bevor die zwei Tage andauernden Bischofsgespräche stattfanden, unter der Leitung des Patriziers Strategius, Vertreter des *magister officiorum*, gab es wohl zwei Audienzen bei Justinian. Hierbei legten die Syrer dem Kaiser ihr Glaubensbekenntnis vor, worauf sie bezeichnenderweise während der Gespräche noch des Öfteren verweisen sollten. Bei den Bischofsgesprächen selbst wollte Justinian nicht anwesend sein.¹³⁷ Die Sprecherrolle kam auf chalcedonischer Seite Hypatius von Ephesus zu, der somit auch die Leitung bei der inhaltlichen Diskussion übernahm.¹³⁸ Am ersten Tag ging die Initiative vornehmlich von chalcedonischer Seite aus, um die Verurteilung des Eutyches und wahrscheinlich in diesem Zusammenhang eine Anerkennung von Chalcedon zu erreichen. Dem für die Syrer unantastbaren Dioscorus von Alexandrien, der in Chalcedon anathematisiert worden war, wurde hingegen nur Unachtsamkeit vorgeworfen. Dabei stand auch im Hintergrund, dass Doppelweihen für Bischofsstühle unterbunden werden sollten, indem die Severianer die bereits vorgenommenen chalcedonischen Weihen anerkennen sollten. Am zweiten Tag verwiesen die Syrer, als sie gebeten wurden, ihre Vorwürfe gegen Chalcedon vorzubringen, wie bereits zuvor auf ihre Justinian vorgelegte Glaubenserklärung (u. a. Ablehnung des *Tomus Leonis* und der chalcedonischen Zwei-Naturen-Lehre; der Vorwurf gegen Chalcedon, die rechtgläubigen Konzilien von Nicaea, Konstantinopel und Ephesus ergänzen zu wollen). Als ein weiterer Kritikpunkt der Syrer wurde die Aufnahme des Ibas von Edessa und des Theodoret von Cyrus genannt. Bei der Diskussion galten die Briefe des Cyrill für beide Seiten als orthodoxe Grundlage, wurden jedoch jeweils unterschiedlich herangezogen. Die Diskussion um die Zwei-Naturen-Lehre sollte nicht mehr stattfin-

137 Die Zahlenangaben der jeweiligen Teilnehmer der Delegationen variieren in den Texten und schwanken zwischen fünf und acht, wobei von einer (fast) gleichen Anzahl der beiden *factiones* die Rede ist (bei Innocentius wird von sechs Syrern und fünf Chalcedoniern gesprochen). Zu den Teilnehmern siehe: Speigl (1984), S. 269–272. Auf chalcedonischer Seite findet sich auch Anthimus von Trapezunt, der umstrittene spätere Patriarch von Konstantinopel, dem 536 Miaphysitismus vorgeworfen wurde, der zunächst auf Grund seiner unkanonischen Weihe abgesetzt und dann auf der Synode von 536 anathematisiert wurde (vgl. Kap. 1.2.2., S. 34 und v. a. Kap. 1.2.4.). Da Anthimus bereits als Chalcedonier erscheint, der die Religionsgespräche mit den Miaphysiten führt, kann weniger, wie dies die späteren Quellen suggerieren wollen, davon die Rede sein, dass sich Anthimus verstellte, sondern es erscheint möglich, dass die Integrationsversuche während seines Patriarchats falsch gedeutet wurden, wie Menze (2008), S. 199–208 vorschlägt. Allgemein zu den Religionsgesprächen siehe z. B. auch Menze (2008), S. 59–67, der aber teilweise zu einer anderen Bewertung kommt, wie hier fallspezifisch noch dargelegt wird.

138 Da die Regularien vorsahen, dass die Severianer ihre Probleme zwar vorstellen konnten, aber allein die Chalcedonier erklären, also den richtigen Glauben darlegen sollten, meint Speigl, die Benennung als „Gespräch“ sei, auf Grund des Belehrungscharakters, nur in eingeschränktem Maße anwendbar (Speigl [1984], S. 273). Obgleich das Gespräch wohl nicht auf „gleicher Augenhöhe“ stattfand, kann man sicherlich an der Bezeichnung als Religionsgespräch festhalten, da dies erstens von chalcedonischer Seite schwerlich anders formulierbar war, zweitens ein Gespräch nicht nur unter Gleichberechtigten geführt werden kann und drittens, trotz dieser Prämisse, auch tatsächlich ein Dialog stattfand (vor allem mit Justinian).

den.¹³⁹ Es gab kein drittes Bischofsgespräch, stattdessen ließ Justinian nun die *factions* vor sich führen und nahm wieder selbst das Gespräch mit den Syrern auf. Diese zwei Komponenten, Bischofsgespräch und letztlich eine persönliche Diskussion vor und mit dem Kaiser, zeigen zunächst wieder die Anerkennung der „kirchlichen“ Autoritäten seitens Justinians, andererseits spiegeln sie auch seine theologisch-autokratische Selbstdarstellung, diesmal mit besonderem Nachdruck, da er die separaten bischöflichen Gespräche, die anscheinend zu keinem Ergebnis kamen, beendete und selbst weiterführte. Neben der Aussage, dass die Syrer durch die Sitzordnung deutlich zurückgesetzt worden seien und Justinian versucht habe, eigenständige miaphysitische Weihen zu unterbinden¹⁴⁰, zeigt der syrische Bericht eindeutig die Kompromissbereitschaft Justinians auf, nachdem die Severianer aufgefordert worden waren, ihre Punkte vorzutragen (Ausschluss einer Zwei-Naturen-Lehre nach der Union von Christus; Verurteilung des *Tomus Leonis*, der *libelli* der Päpste und desjenigen, was Chalcedon gegen den rechten Glauben verfügt habe).

Die Hauptpunkte Justinians für eine Annäherung waren zum einen der „neuchalcedonische“ Ansatz mit Cyrill, in dem seine 12 Anathemata angenommen und dagegen Verfasstes verworfen werden sollte. Außerdem sollten die Syrer von einer Natur reden dürfen, jedoch nicht diejenigen, die von zwei Naturen reden, ausschließen, solange dies nicht im Sinne des Nestorius geschehe. Chalcedon sollte im Kontext des Anathems gegen Eutyches anerkannt werden, aber weder der *Tomus Leonis* noch die *libelli* der Päpste¹⁴¹ verurteilt werden. Neben den „Standards“ Eutyches und Nestorius wurden auch Diodor von Tarsos und erstmals Ibas von Edessa, Theodoret von Cyrus und Theodor von Mopsuestia zur Verurteilung vorgeschlagen (im Drei-

139 In dieser Arbeit stehen die Inhalte, nicht die divergierenden chronologischen Abläufe der Berichte im Vordergrund. Siehe hierzu Speigl (1984), S. 275–277.

140 Menze (2008) betont S. 184 u. Anm. 175, dass es dem syrischen Bericht über das Glaubensgespräch 532 und der Vita des Elias zu Johannes von Tella zufolge darum gegangen sei, dass Justinian lediglich Miaphysitenverbot, Chalcedonier miaphysitisch zu ordinieren, zu taufen oder diesen die Eucharistie zu geben (so auch bezüglich Elias Brock [1981], Nr. 4, S. 115 u. Anm. 86, der Brooks in seiner Übersetzung zu der Vita des Joh. v. Tella korrigiert und das Verbot zu weihen nicht allgemein Justinian aussprechen lässt, sondern nur wenn es um Chalcedonier geht). In der fraglichen Stelle bei den Verhandlungen wird allerdings in der Übersetzung von Brock unterschieden, dass die Miaphysiten einerseits nicht ordinieren sollen (allgemein und prinzipiell, also auch keine Miaphysiten) und andererseits speziell keine Taufen und Sakramente an Leute außerhalb ihrer Gruppe verleihen sollen (also Miaphysiten nur ihren miaphysitischen Glaubensbrüdern die Sakramente spenden dürfen). Bei Johannes von Ephesus beispielsweise wird Justinian aber eindeutig in den Mund gelegt, dass er (ohne konkreten Bezug) die Weihen unterlassen solle, was dann auch für die Weihen der Miaphysiten an Miaphysiten und gerade diese, da sie von Johannes von Ephesus in der Vita beschrieben werden, gilt (Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18,4, S. 318). Daran sieht man, dass vor allem das Chaos, das durch die zweigestaltigen Weihen verursacht wurde, für Justinian ein großes Problem war und die Ruhe und Ordnung gefährdete. Noch hinzu trat die Gefahr, dass sich durch miaphysitische Ordinationen eine separate miaphysitische Kirche abspaltete, was Justinians Einheitspolitik diametral entgegenstand. Dazu näheres in Kap. 4.3.

141 Vielleicht ist hierbei im zeitgenössischen Kontext vor allem an den *libellus Hormisdæ* zu denken, der zu Widerständen im Osten geführt hatte.

Kapitel-Streit sollten die drei zuletzt genannten Personen bzw. ihre Schriften noch für Kontroversen sorgen).¹⁴²

Letztlich scheiterten die Religionsgespräche, auch wenn Severus von Antiochien 535/536 doch noch nach Konstantinopel reisen sollte.¹⁴³

Ein Interpretationsansatz von Menze verringert vermeintlich den eigenständigen Anteil Justinians an den Religionsgesprächen und ihre Bedeutung, indem er betont, der Kaiser habe einerseits die Gespräche allein an die Bischöfe delegiert (wegen eigener Unzulänglichkeit), andererseits hätte es sich lediglich um inoffizielle Gespräche gehandelt.¹⁴⁴ Dies scheint aber durch die Quellenlage nicht gestützt zu werden, da, bevor die Gespräche überhaupt beginnen, die Miaphysiten Justinian in einer Audienz ihren Glauben darlegen und, nachdem sich die Bischöfe beider Seiten nicht einigen können, die Gespräche durch den Beschluss Justinians vor und mit dem Kaiser weitergeführt werden. Justinian hätte schwerlich, wenn er eine theologische Annäherung beider Seiten wünschte (die er eben nicht allein repräsentieren konnte), auf die Anlehnung an Regularien von Synoden, nach denen eben die Bischöfe diskutieren und entscheiden, verzichten können. So musste die Diskussion von Bischöfen untereinander selbstverständlich erfolgen. Das Besondere ist aber gerade, dass die Gespräche nicht nur vom Kaiser umrahmt werden (der ja auch formal Synoden einberuft und ihre Entscheidungen dann als Gesetz erlässt), sondern dass die Miaphysiten ihm ihren Glauben zunächst darlegen und selbst auf den Kaiser als Referenz während der eigentlichen Bischofsgespräche verweisen und ihn somit als Autorität anerkennen. Da keine Klärung erfolgte, übernimmt der Kaiser selbst die Initiative und disputiert mit den Miaphysiten, da es sich ja eben um keine Synode handelte und er *in persona*, nicht nur durch Briefe, Druck ausüben und durch Gewährsmänner Einfluss nehmen konnte.¹⁴⁵ Es scheint somit eindeutig, dass Justinian hier nicht inoffiziell und nur durch die Bischöfe als Sprachrohr agierte, sondern dass er selbst als Theologe und zentrale Gestalt der Gespräche agierte.

Exkurs: Theodora

Da häufig Theodora für die Annäherung an und die Einladung von Miaphysiten in die Hauptstadt, in diesem Fall 532, verantwortlich gemacht wird und sie als Gegenpol zu

142 Vgl. Brock (1981); Frend (1972b), S. 264 – 267; Leppin (2006b), S. 194 – 200; Speigl (1984); Uthemann (1999), S. 27 – 33. Die zentrale Bedeutung Cyrills für beide Seiten und die Beanspruchung der apostolischen Vergangenheit betont Menze (2008), S. 60 – 67. Er arbeitet transparent heraus, dass das, was die Seiten jeweils darunter verstanden, vollkommen unterschiedlich war. Justinians Anteil scheint er zu gering zu bewerten und fokussiert sich auf chalcedonischer Seite allein auf die Aussagen der Bischöfe (siehe dazu unten).

143 So z. B. auch Zooras.

144 Menze (2008), S. 58 – 67 u. S. 187 u. 257.

145 Speigl (1984), S. 273 betont ebenfalls, dass es sich keinesfalls um eine Synode gehandelt habe. Die Möglichkeit zur offenen Diskussion bewertet er hingegen geringer als diese Arbeit.

Justinians Intentionen verstanden wird, die ihren Willen ihrem Gatten aufzwingt, so zumeist in der älteren Forschung, müssen an dieser Stelle ein paar kurze Vorbemerkungen gemacht werden – im Hintergrund steht dabei der topische Einfluss der Kaiserin, u. a. in Anlehnung an die Darstellung eines Procop: In den im Zusammenhang der Gespräche diskutierten Quellen ist eindeutig von Justinian die Rede, der die Gespräche führt, nicht von Theodora. Die Rolle der Kaiserin kann stattdessen, wie ansatzweise auch in der jüngeren Forschung bereits herausgestellt wurde, als Integrationsfigur für Justinians Einheitspolitik gelten, indem sie eine Anlaufstelle für die Miaphysiten bot, während Justinian die chalcedonische Seite vertreten konnte – diese Deutung schlägt bereits ein Zeitgenosse, Euagrius, vor¹⁴⁶. Dabei wird in der Forschung allerdings die Gewichtung, zeitliche Datierung und Motivation einer Annäherungspolitik durch Theodora unterschiedlich bewertet.¹⁴⁷ Menze stellt beispielsweise den integrativen Charakter der Rolle Theodoras heraus, wobei er so weit geht, dass sie erst um 536 aus politischen Motiven Justinians heraus als Miaphysiten stilisiert worden sei. Wie in dieser Arbeit eine Annäherungspolitik von Justinian seit seinem Regierungsantritt vertreten wird, so erscheint es auch plausibel, dass Theodora von Anfang an Miaphysitin war und diesen gegenüber als Anlaufstelle diente, ob aus persönlicher Überzeugung oder nicht, kann letztlich nicht geklärt werden. Dass sie vor allem um 536 aktiver in Erscheinung tritt, sollte nicht damit erklärt werden, dass sie nun erst „konvertierte“, sondern dass durch die notwendigen Konzessionen Justinians ihre Rolle wichtiger wurde und sie den Miaphysiten gegenüber nachdrücklicher auftrat.¹⁴⁸

Fazit

Durch die Religionsgespräche wurde keine dauerhafte Annäherung erzielt. Justinian konnte weder die chalcedonische noch die miaphysitische Seite zum Einlenken bewegen. Er hatte aber mehr als eindeutig Gesprächsbereitschaft signalisiert, dafür sollte er unterschiedlich ernten: Er schaffte es, dass Severus von Antiochien doch noch nach Konstantinopel kam¹⁴⁹; gleichzeitig führte die Präsenz von Miaphysiten in der Hauptstadt zum heftigen Widerstand von Chalcedoniern, die Miaphysiten nicht auf den Straßen Konstantinopels dulden wollten oder überhaupt eine Annäherungspolitik ablehnten, wie sie vielleicht auch der Patriarch der Hauptstadt, Anthimus, anstrebte. Justinian musste sich abgrenzen bzw. realpolitische Konzessionen durch die Synode

¹⁴⁶ Euagr., Hist. Eccl. 4,10.

¹⁴⁷ Siehe ausführlicher zur Rolle Theodoras im Zusammenhang mit den Viten des Johannes von Ephesus Kap. 4.3. Vgl. auch hier Anm. 133. Der Einfluss Theodoras findet sich u. a. bei Frend (1972b), z. B. S. 270 – 272; Schwartz (1940), z. B. S. 45. Vgl. zu Theodora als Integrationsfigur die Einleitung, S. 8 und Leppin (2000), (2002) u. (2011), S. 288 – 292. Allgemein zu Theodora u. a.: Beck (1996); Bridge (1999); Cesaretti (2004); Evans (2002); Foss (2002); Pratsch (2011).

¹⁴⁸ Menze (2008), S. 208 – 228.

¹⁴⁹ Bei Menze (2008), S. 186 – 188 finden sich andere mögliche Motive für die Reise des Severus nach Konstantinopel.

536 machen.¹⁵⁰ Auf miaphysitischer Seite sollten sich dann langsam die strukturellen Grundlagen für die sogenannten syrischen, jakobitischen und koptischen Nationalkirchen herausbilden.

Trotzdem bleiben die Religionsgespräche ein Beispiel par excellence für die selbstständige Integrationspolitik Justinians, indem er versuchte, im „neuchalcedonischen“ Sinn durch Cyrill eine Annäherung zu erzielen (auch mit Anklängen an die Theopaschitische Formel), letztlich selbst die Gespräche übernahm und den Grundstein für die spätere Drei-Kapitel-Kontroverse legte.¹⁵¹ Trotz der Synode 536 sollte Justinian weiterhin um eine theologische Annäherung bemüht sein – bis zu seinem Tod.

1.2.4. Die „Abgrenzung“ Justinians auf der Synode von 536: Eine realpolitische Konzession?

Die Integrationsbemühungen Justinians stießen 536, während Papst Agapet I. in Konstantinopel weilte, an eine Grenze. Nachdem Anthimus, der von Justinian ernannte Patriarch, zunächst nur auf Grund seiner unkanonischen *translatio* vom Bistum Trapezunt nach Konstantinopel durch das Wirken Agapets abgesetzt worden war, verfassten unter anderem Mönche aus Konstantinopel eine Bittschrift an Agapet: Anthimus solle nun aufgefordert werden, seine Rechtgläubigkeit zu erklären, und solle bei fehlender Bekehrung sowohl noch seine Bischofswürde im Zusammenhang mit Trapezunt verlieren als auch anathematisiert werden.¹⁵² Bezeichnend ist, dass einerseits hierbei Mönche für die Synode und die Anathematisierungen die Vorlage lieferten, andererseits dass Mönche zuvor an Agapet eine Gesandtschaft geschickt hatten, um ihm den Missstand in der Hauptstadt auseinanderzusetzen, nachdem sie Anthimus – ihrer Aussage zufolge – vergeblich aufgefordert hatten, sich für Chalcedon und den *Tomus Leonis* und gegen Dioscorus auszusprechen.¹⁵³ Agapet reagierte mit der Absetzung des Anthimus (allerdings auf Grund der *translatio*), die somit auch unmittelbar durch chalcedonische Mönche ausgelöst wurde. Im Zusammenhang der (zweiten) Petition von Mönchen an Agapet, nun zur Anathematisierung durch eine Synode, wurden dann auch die Fälle des bereits gebannten Severus von Antiochien

¹⁵⁰ Severus wurde erneut anathematisiert, wie zuvor im *libellus Hormisdæ*, und auch andere „Miaphysiten“ (zunächst Anthimus, dem Miaphysitismus vorgeworfen wurde, dann Severus zusammen mit Petrus von Apamaea und Zooras). Die Synodalentscheidung wurde mit einer Novelle Justinians bestätigt bzw. als Gesetz erlassen (Nov. 42,1,1, S. 265). Zu der justinianischen „Symphonie“ von „staatlichen“ und kirchlichen Entscheidungen siehe hier: Kap. 2.1.2., S. 76.

¹⁵¹ Daher sollte man nicht, wie Speigl (1984), S. 285, den Wert dieser Gespräche allein an ihrer langfristigen Erfolglosigkeit, sondern auch an der neuartigen Annäherungsmethode Justinians, d. h. nicht an der späteren, damals nicht vorhersehbaren Entwicklung bemessen.

¹⁵² Zur Vorgeschichte vgl. Kap. 1.2.2., S. 34.

¹⁵³ ACO 3,5, Nr. 62, S. 134–136.

und des Petrus von Apamea, auf Grund der von ihnen abgehaltenen Nebenmessen, und des Zooras, besonders wegen der von ihm vorgenommenen Nebentaufen, angesprochen. Eine weitere Bittschrift wurde an Justinian gerichtet.¹⁵⁴ Wie die Rollenverteilung von Papst und Kaiser bei einer Reaktion auf das Schreiben ausgesehen hätte, ist nicht zu klären, da Agapet überraschend starb.¹⁵⁵

Auf Grund der Initiative der Mönche musste Justinian 536 eine Endemousa einberufen. Dies spricht erneut dafür, dass Justinian unabhängig von der Autorität des Papstes, der ja nun verstorben war, durch die Pression der chalcedonischen Lobbyisten, explizit der Mönche, gezwungen war, Konzessionen zu machen, – sie hatten ja überhaupt das Thema Anthimus dem Papst zur Kenntnis gebracht.¹⁵⁶ Eigentlich war die Synode, wie ihr Name suggeriert, lokal auf die stimmberechtigten Bischöfe, die sich in und der Nähe Konstantinopels befanden, beschränkt. Doch die westlichen Bischöfe aus der Gesandtschaft des verstorbenen Papstes, die noch in Konstantinopel weilten, verliehen ihr eine Sonderstellung. Durch die italischen Bischöfe, die päpstliche Schriften zitierten und als Entscheidungsträger beteiligt waren, erhielt die Synode nicht nur eine lokale, sondern auch eine reichsweite Bedeutung.¹⁵⁷ Dieser besondere Umstand wird durch die Tatsache verdeutlicht, dass die Synode zeitweise als fünftes ökumenisches Konzil bezeichnet wurde, bis ihre Vorrangstellung letztlich vom *Constantinopolitanum II* 553 verdrängt wurde.

Der erste, geplante Teil der Synode handelte allein von Anthimus. Den kanonischen Regularien entsprechend wurde Anthimus mehrmals aufgefordert, vor der Synode zu erscheinen, um sich zu erklären. Da der Ex-Patriarch auch nach einem öffentlichen Aushang unauffindbar blieb bzw. nicht vor der Synode erschien, wurde er seiner Bischofswürde enthoben und anathematisiert. Dabei folgte Anthimus dem Beispiel des Dioscorus auf dem Konzil von Chalcedon, der auch mehrmals vor die Synode gerufen und in der Folge anathematisiert worden war. Die Verurteilung des Dioscorus in Chalcedon wurde auf der Synode explizit bestätigt: Hier wird erneut die chalcedonische Opposition gegenüber den Annäherungsversuchen Justinians deutlich, der insbesondere bei den Gesprächen 532 bereit gewesen war, bezüglich des Dioscorus den Miaphysiten gegenüber Zugeständnisse zu machen.

Nachdem die Verurteilung des Anthimus von Menas verkündet worden war, kam es im Anschluss an die synodale Bekräftigung im Plenum zu lautstarken Forderungen:

154 Die zentrale und initiiierende Rolle des Mönchtums vor und während der Synode wird in Kapitel 3.3. analysiert. Brief der Mönche an Agapet für die Einberufung einer Synode ACO 3,5, Nr. 68, S. 136–147. Brief der Mönche an Justinian: ACO 3,5, Nr. 59, S. 132–133.

155 Eine zentrale Darstellung der Vorgeschichte und des Konzils selbst liefert Speigl (1994), S. 106–121. Vgl. zu der Frage nach dem Papst-Kaiser-Verhältnis hier Kap. 1.2.2.

156 Vgl. ebenda und Kap. 3.3.

157 Einerseits besaß die Synode durch die päpstlichen Gesandten für den Westen Bedeutung, andererseits für den Osten, da dem Patriarchat Konstantinopel eine Vorrangstellung zukam und Justinian die Konzilsentscheidung als Gesetz erließ.

Severus von Antiochien¹⁵⁸, Petrus von Apamea und nun auch Zooras sollten erneut mit dem Kirchenbann belegt werden. Menas erklärte jedoch, damit eine solche Verhandlung auf der Synode möglich wäre, müsse die Einwilligung des Kaisers eingeholt werden: Justinian tritt 536 nicht nur formal in seiner Rolle als Kaiser, der Konzilien einberuft, auf, sondern ihm werden auch die Tagesordnungspunkte zur Bewilligung vorgelegt. Nachdem Justinian auf Grund der äußeren Bedrängnis seine Zustimmung gab, wurden anhand vorliegender Schriften die „unorthodoxen“ Lehren des Severus und Petrus dargelegt. Als Begründung für den Prozess wurden außerdem abgehaltene Nebenmessen (παρασυνάξεις) und Nebentaufen (παραβαπτίσματα; u. a. ein besonderer Vorwurf gegenüber Zooras), Unruhen¹⁵⁹ sowie die mehrmalige Verurteilung des Severus und Petrus angeführt. Den Bischöfen wurde vorgeworfen, dass sie die Anathemata nicht konsequent verfolgt hätten. Severus, Petrus und Zooras wurden durch die Synode daraufhin (z. T. also erneut) anathematisiert.¹⁶⁰

Die vier Verurteilungen des Konzils wurden von Justinian mit einem Gesetz (διάταξις) bestätigt bzw. als Gesetz erlassen.¹⁶¹

Fazit

Bei dieser Synode werden zwei Facetten des Kaisers offenbar: Zum einen wird erneut die zentrale und dominierende Rolle Justinians bei kirchlichen Problemen und Entscheidungen deutlich, die er auch über die üblichen Regularien hinaus immer wieder demonstrierte¹⁶²: Er berief die Synode ein, gestattete die Aufnahme neuer Themen und bestätigte die synodalen Beschlüsse mit einem Gesetz; jeweils ein Teil der Bittschriften war an ihn gerichtet. Selbstverständlich wurde die Entscheidung selbst von der Synode getroffen, wie auch Bittschriften an den Papst oder den Patriarchen von Konstantinopel ergingen. Letzteres offenbart vielleicht mehr als die Einhaltung des „üblichen“ Dienstweges, falls Justinian den chalcedonischen Lobbyisten durch seine Annäherungsversuche an die Miaphysiten verdächtig erschien oder die Mönche den Einsatz Justinians für den Chalcedonismus als nicht energisch genug empfanden. Immerhin sammelten sich miaphysitische Heilige auf den Straßen Konstantinopels und erhielten beim Kaiser Audienz (so Zooras).¹⁶³ Doch die Einberufung der Synode

158 Severus war bereits auf der Synode 518 unter Justin gebannt worden, war aber dennoch von Justinian gebeten worden, nach Konstantinopel zu kommen – als Teil seiner Integrationspolitik.

159 Siehe z. B. ACO 3,5, S. 43, Z. 10–11.

160 Konzilsakten: ACO 3,5, S. 25–189. Die Bezeichnung als *Collectio Sabbaitica* stammt von der Bestätigung der Synode in Palästina, bei der die Mönche des Sabas eine besondere Rolle spielten. Vgl. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 36–372; Leppin (2006b), S. 201–207; Speigl (1994), S. 121–142; Uthemann (1999), S. 46–48. Zu der Frage des Griechischen, Lateinischen und Syrischen in den Akten auch Millar (2009a) und (2009b).

161 Nov. 42. Dabei wird u. a. auch verfügt, dass die Schriften des Severus nicht kopiert werden dürften (Nov. 42,1,2, S. 266, Z. 9–23).

162 Vgl. Kap. 1.2.2. und 1.2.3.

163 Zu Zooras vgl. Kap. 4.2.2.

und die „staatliche“ Durchsetzung lag, wie üblich, beim Kaiser – Justinian nutzte seine Möglichkeiten dabei auf besondere Weise.

Zum anderen markiert die Synode in gewisser Weise einen Einschnitt, wenn auch keinesfalls einen endgültigen Bruch in der Religionspolitik Justinians: Die Annäherung an die Miaphysiten erfuhr insoweit eine Zäsur, als dass durch die Anathematisierungen ihre spaltenden Tätigkeiten in Konstantinopel unterbunden werden sollten (Gottesdienste, Taufen, Unruhen) und die Protagonisten, in diesem Fall Severus und Zooras, nicht mehr in der Hauptstadt geduldet werden konnten und fliehen mussten. Dies zeigt, trotz eines Annäherungswunsches Justinians, dass er für Ruhe und Ordnung sorgen musste und die Beschwerden der chalcedonischen Bevölkerung und vor allem der Mönche nicht ignorieren konnte. Justinians Handeln wird in diesem Zusammenhang mit *φιλανθρωπία* umschrieben und der Kaiser als mitleidig/gutherzig (*εὐσπλάγυος*) bezeichnet. Hinter der konstatierten Menschenliebe und Gutherzigkeit des Kaisers kann auch der Integrationsversuch Justinians vermutet werden, der hier indirekt kritisiert würde.¹⁶⁴ Justinian musste nun jedoch Konzessionen gegenüber der chalcedonischen Bevölkerung machen, indem er sich punktuell von den Miaphysiten abwenden musste und er „seinen“ Patriarchen Anthimus, Severus, den er zu Annäherungszwecken lange umworbenen hatte, Petrus und Zooras bannen lassen musste, um Ruhe und Ordnung zu gewährleisten. Bezeichnenderweise wandte er sich aber von seiner Theopaschitischen Formel, die er zuvor noch von Agapet erneut hatte bestätigen lassen, nicht ab, sondern verwandte sie gerade in der besagten 42. Novelle¹⁶⁵ und versuchte in der Folgezeit mit dem Drei-Kapitel-Thema eine erneute Annäherung. Durch die Theopaschitische Formel ist trotz der vordergründigen Abgrenzung immer noch ein theologisches Integrationselement vorhanden. Wir haben es hier also mit keinem Bruch im eigentlichen Sinn zu tun, sondern mit einem Balanceakt Justinians zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten, also einer realpolitischen Konzession. Daher versucht Justinian auch weiterhin in der Folgezeit, eine Integration der Miaphysiten auf der Grundlage von Chalcedon zu erreichen, um eine Einheit der Kirche zu schaffen; jedoch konnte Justinian dabei nicht eine weitere Beunruhigung und Abwendung von der chalcedonischen Bevölkerung riskieren, wie ihm die Petitionen der Mönche bildhaft demonstrierten, und musste auf Unruhen reagieren. Diese vermeintliche Abgrenzung von den Miaphysiten sollte dann auch nicht von Dauer sein

164 ACO 3,5, S. 43, Z. 19–24, bes. Z. 21. Leppin (2006b), S. 206–207 sieht hierin die Milde des Kaisers gespiegelt und darin einen gewissen Vorwurf der Mönche. Die Betonung bei Speigl (1994), S. 135, dass der Kaiser nicht offen kritisiert worden sei, ist insofern nicht entscheidend, da der Kaiser zwar nicht explizit angegriffen wurde, Kritik aber oft auf subtile Weise Ausdruck verliehen werden konnte, eben durch die Verwendung bestimmter Umschreibungen, wie es eventuell hier der Fall ist. Eine Kritik, wie sie Leppin sieht, allerdings gut verpackt, ist als Spiegel seiner Integrationspolitik, die natürlich bei den Chalcedoniern auf wenig Gegenliebe stieß, in diesem Zusammenhang gut denkbar. Näheres hierzu in Kap. 3.3., S. 209. Die Charakterisierungen als mitleidig und menschenliebend stammen bezeichnenderweise aus einer monastischen Petition.

165 Nov. 42,3,3, S. 268, Z. 29–30.

bzw. eine Integration auf theologischem Wege weitergeführt werden, sowohl durch die Person Theodoras als auch des Kaisers selbst.¹⁶⁶

Leppin wertet beispielsweise ebenfalls die Synode von 536 nicht als Indiz für einen Zick-Zack-Kurs Justinians. Einerseits werde 536 die Erkenntnis des Kaisers, dass sein „integrativer Ansatz“ nicht erfolgreich gewesen sei, deutlich und zum anderen wende Justinian hier die alttestamentliche Möglichkeit an, dass ein Herrscher in der religiösen Sphäre bußfähig und, in diesem Fall durch Agapet, belehrbar sei. Danach habe sich Justinian selbst intensiver als Lehrer verstanden und sei dann Papst Vigilius stärker entgegengetreten.¹⁶⁷ Letztlich betont Leppin jedoch, dass „kein völliger Wandel“ zu konstatieren sei, sondern Justinian an seiner Überzeugung (z. B. der Theopaschitischen Formel) festgehalten habe und auch immer wieder um eine Annäherung bemüht gewesen sei.¹⁶⁸ Leppin stellt auch die Vermutung an, ob Justinian 536 nicht die Zügel im Kontext des Konzils kurzfristig entglitten seien.¹⁶⁹ Wichtig für die Einordnung der Episode 536 sind aber noch weitere Faktoren: Justinian inszeniert sich in seiner Selbstdarstellung von Anfang an beispielsweise als Lehrer, nicht erst nach 536; auch wenn natürlich mit fortschreitender Zeit eine Intensivierung festzustellen ist, die dann 553 in dem Vorgehen gegen Vigilius und der Durchsetzung der justinianischen Glaubenssätze auf dem Konzil kulminieren. Des Weiteren scheinen die politisch notwendigen Konzessionen mit Justinians Integrationsbereitschaft, die auch 536 anhielt, stärker verwoben zu sein. Justinian versuchte immer auch, die Durchsetzung seiner eigenen Glaubensmaximen mit einer Aufnahme der Lehren anderer kirchlicher Autoritäten (z. B. von Agapet oder den Mönchen) zu verbinden, soweit dies möglich war. Selbstverständlich spielen bei den jeweiligen Begegnungen auch die verschiedenen Charaktere der Protagonisten bei der Durchsetzungsfähigkeit eine Rolle.¹⁷⁰

1.2.5. Weitere (neue) theologische Konflikte: Der Origenes- und der Drei-Kapitel-Streit

Auch alten Streitigkeiten im neuen Gewand musste Justinian während seiner Regierungszeit begegnen (zweiter Origenesstreit) oder er entfachte neue Konflikte selbst, mit dem Ziel, die Miaphysiten durch ein weiteres theologisches Angebot integrieren zu können (Drei-Kapitel-Streit).

¹⁶⁶ Siehe hierzu das Kapitel 4.3. zu Johannes von Ephesus und zu Theodora zuvor konzise S. 43–44.

¹⁶⁷ Leppin (2006b).

¹⁶⁸ Ebenda, S. 206–208.

¹⁶⁹ So in seiner Monographie von 2011, u. a. S. 182–189. Vgl. hier die Einleitung, S. 8.

¹⁷⁰ Vgl. hier Kap. 1.2.2. zu den Päpsten und Kap. 3 und 4 zu den Mönchen.

Der Origenesstreit

Der zweite Streit um die Person und Lehre des Origenes nahm seinen Ausgang von der Neuen Laura Palästinas.¹⁷¹ Erneut spielen also Mönche bei theologischen Kontroversen eine besondere Rolle bzw. lösen diese überhaupt erst aus.¹⁷² Laut Cyrill von Scythopolis, der zentralen Quelle für den Streit, hatte sich Sabas, der Vorsteher der Lauren, während seines Aufenthaltes in Konstantinopel von Anhängern der Lehre des Origenes getrennt, u. a. von Leontius von Byzanz.¹⁷³ Nach dem Tod des Sabas kam es zu immer stärkeren Auseinandersetzungen zwischen Anhängern (so z. B. Nonnus, Domitian und vor allem Theodor Ascidas) und Gegnern des sogenannten Origenismus, die den Frieden Palästinas störten. Vor dem Einschreiten des Kaisers waren die angeblichen Origenisten entweder an den Religionsgesprächen oder der Synode von 536 beteiligt gewesen oder als Bischöfe eingesetzt worden – wie Theodor Ascidas waren sie auch nach 542/543 am Kaiserhof präsent. Ausgangsort und Schauplatz der Kontroverse waren dabei die Lauren Palästinas, allerdings wurde der Konflikt auch in die umliegenden Regionen und schlussendlich nach Konstantinopel getragen.¹⁷⁴

Zentraler Inhalt dieser Lehre ist die schematisch-christologische Einordnung der Ideen des Origenes durch den Mönch Euagrius Ponticus, die bereits zu der ersten origenistischen Kontroverse im 4. Jh. geführt hatte: Es ging dabei vor allem um eine Präexistenz speziell der Seele Christi (νοῦς) und die Einheit aller Seelen nach dem Ende der Welt (Erneuerung – ἀποκατάστασις).¹⁷⁵ Wir stehen bei der Beurteilung der

171 Ein erster sogenannter „Origenesstreit“ fand bereits im 4. Jh. statt (s. u.).

172 Hierzu ausführlich Kap. 3.4.

173 Cyr. Scyth., vita Sabae 74. Vgl. zu Cyrill Kap. 4.2.1.1. Zu Leontius und der Frage, ob er mit dem sogenannten Leontius von Byzanz, dessen Schriften überliefert sind, identisch ist: siehe u. a. Gray (1979), S. 90–103; Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 190–241; Hombergen (2001), S. 132–174. Leontius' origenistische Theologie sowie die Zuordnung von Schriften ist jedoch, u. a. nach Uthemann (1999), S. 71, keineswegs gesichert und wurde dementsprechend von Hombergen (2001), S. 132–176 analysiert, der die Diskrepanz zwischen dem Bild des Cyrill über Leontius und dem Bild, das man aus dem Schriften des Leontius gewinnt, betont (gerade unter der Frage, ob es sich um den gleichen Leontius handelt). Er sieht in Leontius einen der Gebildeten (Bildung war ein Vorwurf gegenüber den Origenisten), der zwar nicht in Opposition zu Origenes und Euagrius gestanden habe, diese aber auch nicht für sich eingenommen habe und dementsprechend zu Unrecht als einer der Köpfe des Origenismus von Cyrill exponiert worden sei – angenommen es handelt sich um dieselbe Person. Keinesfalls kann es sich aber bei Leontius um einen der führenden Köpfe des Origenismus in Konstantinopel gehandelt haben, wie auch Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 405 betont. Weitere Literatur u. a.: Evans (1979); Daley (1976). Näheres zu Leontius bei Cyrill siehe auch: Kap. 3.4., S. 215–216.

174 Grundlegend: Diekamp (1899); Hombergen (2001), hier S. 255–368, er spricht dem Bericht des Cyrill die Glaubwürdigkeit beim Origenesstreit ab. Siehe hierzu Kap. 3.4., S. 215–217 und 4.2.1.1.

175 Hierbei ist allerdings zu betonen, dass bereits bei der ersten origenistischen Kontroverse des 4. Jhs. die origenistische Lehre, v. a. durch die Rezeption des Euagrius, verformt wurde. Die schematische Einordnung durch Euagrius ist allerdings auch in der Forschung umstritten. Siehe zu einer inhaltlichen Erörterung der Lehre des Origenes und der Definition des Euagrius u. a.: Gray (1979), S. 61–62; Guillaumont (1961), S. 219–226; Hombergen (2001), v. a. S. 206–252 (im Kontext der zweiten origenistischen Kontroverse) u. S. 25–26; Schwartz (1939), S. 387; Uthemann (1999), S. 71–73. Hombergen (2001), S. 23–25 betont, dass die 553 verurteilte Lehre des Origenes nicht mehr viel mit dem ursprünglichen Inhalt

zweiten origenistischen Kontroverse vor dem Problem, dass uns vornehmlich die Fremdbeschreibungen der Gegner der sogenannten Origenisten überliefert sind. Wir finden demnach vor allem das Bild vor, wie es die Gegner des Origenismus zeichneten, nicht unbedingt wie sich die sog. Origenisten selbst verstanden und wie sie selbst ihre Lehre inhaltlich formulierten. Gegebenenfalls war die Gruppe der Origenisten wesentlich weniger homogen als dies die Quellen suggerieren¹⁷⁶ – mit Ausnahme der Spaltung, die angeführt wird. Für unsere Fragestellung ist es jedoch weniger von Interesse, wie die sogenannten Origenisten sich selbst verstanden und inhaltlich verorteten, sondern gerade wie sie im Licht der Gegner und somit auch Justinian gegenüber charakterisiert wurden und so für Unruhen in Palästina sorgten. Daher sind auch Zweifel z. B. am Quellenwert des Cyrill von Scythopolis, die Hombergen in Bezug auf den Origenistenstreit anbringt, in diesem Zusammenhang zweitrangig, denn Cyrills Darstellung kann als ein Bild betrachtet werden, das über die Origenisten bei den Gegnern kursierte und somit auch den Kaiser zum Eingreifen bewegen konnte.¹⁷⁷ Allgemein ging es den origenistischen Mönchen wohl um eine „Begründung ihrer Spiritualität und Lebenspraxis“.¹⁷⁸

Unterrichtet von dem Apokrisiarier Roms, Pelagius¹⁷⁹, und dem Patriarchen Jerusalems, Petrus, erließ Justinian 542/543 ein Gesetz gegen die Origenisten, in dem er nicht nur die Lehre des Origenes, sondern auch Origenes selbst verurteilte.¹⁸⁰ Damit fand der Konflikt jedoch kein Ende und es kam zu einer Spaltung der Origenisten in, von der jeweiligen Gegenseite so bezeichnete, Isochristen (ἰσόχριστοι – „Christusgleiche“) und Protoktisten (πρωτόκτιστοι – „Ersterschaffene“), die auch Tetraditen (τετραδίται – Teil einer Quaternität) genannt wurden. Hierbei wird eine „Gefahr“ des Origenismus deutlich, wie sie durch die Gegner suggeriert wird: die Annäherung/Gleichsetzung mit Christus und, damit verbunden, das Verschwinden seiner Einzigartigkeit und Heilsbedeutung. Justinian verurteilte nochmals vor dem Konzil von 553, wohl im Kontext einer Endemoussa, nun explizit die Isochristen.¹⁸¹ Sein Gesetz allein

gemein habe, eben durch den Einfluss der Schriften des Euagrius Ponticus auf die Rezeption des Origenes (vgl. Anm. 173).

176 Cyrill von Scythopolis ist unsere Hauptquelle. Daneben finden sich Informationen bei Euagrius Scholasticus und Liberatus (vgl. Kap. 3.4., S. 213, Anm. 95).

177 Wie in Kap. 3.4. an Beispielen aufgezeigt wird, sind nicht alle Argumente gegen Cyrills Glaubwürdigkeit haltbar und die Darstellung Justinians musste bei seinem Adressatenkreis auf Akzeptanz stoßen und spiegelt demnach das Bild, das in den Laeren Palästinas als glaubwürdig gelten konnte und in unserem Zusammenhang von Interesse ist (hierzu Kap. 4.2.1.1.) Zu den Komponenten, die zu berücksichtigen sind, um ein authentisches Bild von den Origenisten zu zeichnen, wie dies Hombergen versucht, siehe einführend: Hombergen (2001), S. 22–31 (vgl. auch Anm. 181).

178 Vgl. Uthemann (1999), S. 71.

179 Bei Liberatus wird Pelagius bei der Verurteilung der Drei Kapitel die Hauptrolle zugesprochen (Lib., Brev. 23 = ACO 2,5, S. 138–140), während Cyrill von Scythopolis, die andere Hauptquelle, vor allem Theodor Ascidas in den Vordergrund rückt. Vgl. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 407–408.

180 ACO 3,6, S. 189–214.

181 ACO 4,1, S. 248–249. Uthemann (1999) betont, dass die zwölf Anathemata – die Glaubenserklärung dazu ist verloren, jedoch nicht das justinianische Begleitschreiben – zunächst fälschlich dem

führte anscheinend nicht zu dem gewünschten Ziel, Ruhe in Palästina, aber auch in Konstantinopel zu erlangen.¹⁸²

Der Drei-Kapitel-Streit

Die Quellen und auch ein großer Teil der Forschung stellen mit der Person des Theodor Ascidas eine Verbindung zwischen dem Origenes- und dem Drei-Kapitel-Streit her. Demnach habe Theodor, um vom Origenismus nach der ersten „Verurteilung“ 542/543 abzulenken, den Drei-Kapitel-Streit inszeniert.¹⁸³ Jedoch ist der Einfluss Dritter auf den Kaiser erneut als Topos zu bewerten. Der Einfluss von anderen Personen kann natürlich zur eigenen Motivation Justinians hinzutreten, ohne dass dieser den Ausschlag geben muss – auch über die Grenzen der Tätigkeiten einzelner Personen hinaus bleiben Justinians Richtlinien prinzipiell die gleichen.¹⁸⁴

Bereits während des Religionsgesprächs von 532 hatte Justinian den Miaphysiten angeboten, von Theodor von Mopsuestia, Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus Abstand zu nehmen, um eine Annäherung zu erreichen – also zu einem Zeitpunkt, an dem Ascidas noch gar nicht in Konstantinopel weilte. Darüber hinaus wurden vor-

Constantinopolitanum II zugeordnet wurden (S. 75). Vgl. Uthemann, S. 73–76; zu dem gesamten Komplex siehe u. a.: Diekamp (1899); Gray (1979), S. 61–64; Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 403–430; Haacke (1962²), S. 163–164; Helmer (1962), S. 137–138; Meyendorff (1969), S. 59–89; Schwartz (1940), S. 50–52; Uthemann (1999), S. 71–76. Die Darstellung des Origenesstreits bei Cyrill von Scythopolis wird hier in Kap. 3.4. näher besprochen. Hombergen (2001) spricht in der Tradition von Diekamp auch von einer Synode zum Origenismus zeitlich vor dem *Constantinopolitanum II*, trennt aber ebenso den Personenkreis nicht – die Väter des *Constantinopolitanum II* hätten auch zuvor über die origenistische Kontroverse entscheiden sollen, da sie bereits für die ökumenische Synode nach Konstantinopel gereist seien. Um von einem ökumenischen Beschluss im eigentlichen Sinne zu sprechen, seien jedoch nicht genügend Patriarchen anwesend gewesen, auch wenn die Verurteilung in der Kirche einstimmig angenommen worden sei (u. a. Hombergen [2001], S. 21, Anm. 2 u. 26; 300 u. Anm. 223; 309; 314–315; vgl. Diekamp [1899], S. 131–132 u. 137). Die Aussage des Cyrill von Scythopolis (Cyr. Scyth., vita Sabae 90, S. 199, Z. 1–6), dass auch der Origenismus Gegenstand bzw. sogar Auslöser des *Constantinopolitanum II* war (es wird in diesem Zusammenhang aber auch Theodor von Mopsuestia genannt), steht für Hombergen im Widerspruch zu den Erkenntnissen aus anderen Quellen. Diese anscheinende Fehlinformation Cyrills, der allerdings ja auch im fernen Palästina von der Verdammung erfährt und vielleicht dadurch, dass er die Origenes-Synode in den Kontext des *Constantinopolitanum* stellt, dem für ihn essentiellen Streit eine prominentere Rolle geben möchte, führt Hombergen (2001) u. a. an, um die Glaubwürdigkeit Cyrills in Frage zu stellen (u. a. S. 293–294, 300–301, 309–315 u. Anm. 267, hier finden sich auch die verschiedenen Interpretationen dieser Stelle in der Forschung). Zur Diskussion seiner Argumentation siehe hier ausführlich Kap. 3.4.

182 Hombergen (2001), S. 323–328 betont z. B., entgegen dem propagierten Sieg über den Origenismus habe ungefähr ein Jahr nach dem Konzil der Origenismus noch kein Ende gefunden. Dies räumt Cyrill auch selbst ein, indem er nicht verschweigt, dass die widerständigen origenistischen Mönche mit militärischer Hilfe aus dem Kloster ausgeschlossen werden mussten, allerdings verkündet er danach das Ende der Origenisten: Cyr. Scyth., vita Sabae 90, S. 199–200, Z. 6–4.

183 So z. B. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 439–441; Helmer (1962), S. 138; Schwartz (1940), S. 70.

184 U. a. zweifelt auch Meier (2004²) die Rolle des Theodor als Initiator an (S. 281–282).

rangig die Lehren des Theodoret und Ibas bereits kontrovers diskutiert.¹⁸⁵ Der vorrangige Grund für das Vorgehen gegen die Drei Kapitel war, so bemerkt Justinian selbst in seinem Schreiben an das Konzil von 553 rückblickend, die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft und die Verteidigung Chalcedons gegen die Vorwürfe, die Lehren der Nestorianer und Eutychianer aufzugreifen (also die zentralen Vorwürfe, die die Miaphysiten gegenüber Chalcedon erhoben). Der Kaiser wirft Theodor von Mopsuestia Nestorianismus vor, Theodoret von Cyrus seine Opposition zu Cyrill und Ibas mit seinem Brief an den Perser Mari, der angeblich nun gar nicht mehr von Chalcedon angenommen worden sei, dass er Theodor und Nestorius lobe.¹⁸⁶ Auch wenn das Schreiben an die Synode zeitlich fast am Ende des Konflikts steht, ist es für das justinianische Handeln dabei bezeichnend und verdeutlicht seine Motivation, die Miaphysiten zu integrieren.

Um jedoch in der chronologischen Reihenfolge¹⁸⁷ zu bleiben, muss vor der Synode 553 ein Gesetz Justinians von 543/44 und die abwehrende Reaktion einer illyrischen Synode angeführt werden.¹⁸⁸ Von Interesse ist in diesem Zusammenhang vor allem die Einleitung wohl der justinianischen Antwort 549/50 auf die sich widersetzenden Illyrer. Hierbei wird deutlich, dass die illyrischen Bischöfe ihm anscheinend vorwarfen, durch die Verurteilung der Drei Kapitel die Miaphysiten gewogen stimmen zu wollen.¹⁸⁹ Justinian entgegnet, dass die Adressaten wissen sollen, dass er dies nicht getan habe, um sich die Miaphysiten geneigt zu machen, sondern wegen der Häresie der Drei Kapitel.¹⁹⁰ Eine ausweichende Antwort – vor allem wenn man noch eine Passage ein paar Zeilen später hinzunimmt: Selbst diejenigen, die die „katholische“ Kirche ver-

185 So konstatiert u. a. auch Gray (1979). Auch wenn Gray (1979), S. 63–65 die These ablehnt, die Diskussion sei durch die Origenisten neu entfacht worden, wie sie beispielsweise Helmer (1962), S. 139 vertritt, und kritischer als andere Forscher vorgeht, kann er sich dennoch nicht von der Ansicht trennen, dass die Origenisten besonderen Einfluss nahmen, allen voran Theodor Ascidas. Folgerichtig sieht er sicherlich, dass durch eine Verurteilung der fraglichen Personen den Miaphysiten ein Kritikpunkt an Chalcedon genommen wurde, ohne das Konzil selbst anzugreifen (S. 65–66).

186 ACO 4,1, S. 8–14.

187 So untersucht Grillmeier (2004), S. 441–449 justinianische Schriften zum Drei-Kapitel-Streit chronologisch und behandelt diese vor den Texten des *Constantinopolitanum II*.

188 Die Datierung des nun im Folgenden referierten Antwortschreibens auf die illyrische Synode in die Jahre 549/50, wie erstmals Schwartz vorschlug (Schwartz [1973], S. 115), ist in der Forschung allerdings umstritten, so datiert Gerostergios beispielsweise das Schreiben erst einige Jahre nach dem fünften ökumenischen Konzil (Gerostergios [1982], S. 45). Von dem frühesten Schreiben Justinians *In damnatio trio Capitolorum* (CPG 6881) sind nur Fragmente erhalten, u. a. bei Amelotti/Zingale (1977), S. 129–135 zu finden.

189 Schwartz (1973), 2,1, S. 47, Z. 28–29 (CPG 6882): ἵνα τὸ θέλημα πληρωθῆι τῶν ἀπὸ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἑαυτοῦς χωρισάντων. (Die Seitenzahlen werden hier nach der alten Ausgabe angegeben und finden sich im Neudruck der Edition in eckigen Klammern.) Natürlich ist in dem Text nicht namentlich von den Miaphysiten die Rede, auch nicht von Severianern etc., sondern von denjenigen, die sich von der Kirche separiert hätten.

190 Ebenda, S. 47, Z. 29–30: γίνωσκετε ὅτι ἡμεῖς οὐ δι' ἐκείνους ἐποιήσαμεν τῷτο, ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τὴν ἀσέβειαν τῶν προειρημένων κεφαλαίων.

lassen hätten, würden nicht im Hinblick auf die Drei Kapitel streiten, weil sie wüssten, dass keiner, der sich Christ nenne, diese verteidigen könne.¹⁹¹ Dadurch bestätigt Justinian zumindest indirekt den integrativen Ansatz der Verurteilung der Drei Kapitel insofern, als die Häresie dieser drei auch für Miaphysiten außer Frage stehe. Umgekehrt macht er seinen Adressaten einen weitaus schwereren Vorwurf, da ihnen auf Grund der Leugnung dieser Häresie nicht nur eine geringere Stellung als den Miaphysiten zugesprochen wird, sondern ihnen gleichsam das Christsein abgesprochen wird. Justinian bestritt also bloß vordergründig seine Annäherungspolitik, da er sich ja weiterhin als chalcedonischer Herrscher gegenüber Chalcedoniern präsentieren wollte und musste.¹⁹²

Die Schrift Justinians gegen die Drei Kapitel von 543/544 ist nur fragmentarisch überliefert, jedoch der Inhalt rekonstruierbar. Hierin verdammt Justinian die Person des Theodor, ansonsten die Schriften der beiden anderen¹⁹³: Er verurteilt also zunächst die Person des Theodor von Mopsuestia und seine Werke, den (angeblich) Ibas von Edessa fälschlich zugeschriebenen Brief an Mari und die cyrill-feindlichen Schriften des Theodoret von Cyrus.¹⁹⁴ Während die vier Patriarchen des Ostens zur Unterschrift bewegt werden konnten, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten, lag der Fall bei Papst Vigilius anders, der u. a. eine starke westliche Opposition gegen das Traktat Justinians zu berücksichtigen hatte. Obwohl der Papst 547 nach Konstantinopel kam, war seine Unterschrift nicht so leicht zu erlangen. Zwar stimmte er 548 in dem strittigen *Iudicatum*¹⁹⁵, einem Brief an den Patriarchen Konstantinopels, Menas (den er zuvor kurzfristig abgesetzt hatte), den drei Anathemata unter Wahrung Chalcedons zu, jedoch nahm er auf Grund des Widerstandes im Westen und primär Afrikas sein Einverständnis wieder zurück. Justinian legte 551 nochmals ein Glaubensbekenntnis vor, in dem er auch die Verurteilung der Drei Kapitel begründete.¹⁹⁶ Hierin betont Justinian u. a. die Loyalität gegenüber Chalcedon und argumentiert, dass der (angebliche) Brief des Ibas an Mari den Vätern von Chalcedon nicht bekannt gewesen sei: Wieder ein untrügliches Zeichen für den Balanceakt zwischen Chalcedonismus als Leitlinie und der Annäherung an die Miaphysiten, da das Konzil so gedeutet wird, wie es Justinian erschien, dass es für die Miaphysiten annehmbar sein könnte. Außerdem ist in der Einleitung explizit der Zweck des Glaubensgesetzes genannt, nämlich einen einheitlichen orthodoxen Glauben aller Christen herzustellen und das Schisma in der Kirche Gottes zu verhindern. Dies wird dann im Text näher ausgeführt: Es solle nichts An-

191 Ebenda, S. 47–48, Z. 37–1: οὐδὲ γὰρ οἱ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας κεχωρισμένοι περὶ τούτων τῶν κεφαλαίων λόγον τινὰ ποιοῦνται εἰδότες ὅτι ταῦτα οὐδεὶς δύναται Χριστιανοῦ προσηγορίαν ἔχω ἐκδικεῖν.

192 Vgl. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 441–445; Uthemann (1999), S. 63–64.

193 Siehe hierzu: Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 441, Anm. 420. Vgl. hier Anm. 188.

194 Vgl. Gray (1979), S. 65–66; Grillmeier, Bd. 2,2, S. 441.

195 ACO 4,1, S. 11–12 (CPG 9337).

196 Schwartz (1973), 3, S. 72–111 (CPG 6885). Zu der Einordnung und Auswertung der Theologie Justinians in dieser Erklärung siehe u. a.: Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 448–459.

stößiges mehr geben und diejenigen, die den wahren Glauben bekennen würden, sollten ihn festhalten; diejenigen, die sich gegen ihn stellen würden, sollten die Wahrheit lernen und sich mit der heiligen Kirche Gottes einen.¹⁹⁷

Nach der Aufforderung Justinians, die Verurteilung zu bestätigen, floh Vigilius nach Chalcedon und weigerte sich weiterhin, auch nach seiner Rückkehr, bis 553 die Drei Kapitel zu verdammen.¹⁹⁸ Justinian berief hingegen das zweite Konzil von Konstantinopel ein, das später als fünfte ökumenische Synode bezeichnet werden sollte, um den Fall der Drei Kapitel auf einer eigenen Synode verhandeln zu lassen, und schlussendlich musste sich Vigilius dem Druck Justinians beugen.¹⁹⁹

Fazit

Der Origenesstreit ist ein weiteres Beispiel, bei dem die Ordnungs- und Lehrtätigkeit Kaiser Justinians deutlich wird.²⁰⁰ Justinian musste nicht nur auf bestehende Konflikte, sondern auch auf neue, die hier erneut durch Mönche initiiert wurden, reagieren und tat dies auf seine eigene Weise, nämlich seiner Selbstdarstellung entsprechend als Stellvertreter Gottes auf Erden, als Realpolitiker, ordnende Kraft, Theologe und Einer der Welt.

Der Drei-Kapitel-Streit ist, trotz der häufig gezogenen Verbindung mit den Origenisten, ein eigenständiger Konflikt. Die Drei Kapitel wurden zuerst bei dem Religionsgespräch von 532 Justinian als potentielles Integrationsinstrument vor Augen geführt. Trotz aller Einwände ist die Drei-Kapitel-Kontroverse als ein erneuter Annäherungsversuch Justinians an die Miaphysiten zu deuten und gleichsam Zeichen dafür, dass Justinian eine konsequente Politik über die ganzen Jahre hinweg verfolgte, auch über den vermeintlichen Bruch in den 40er-Jahren hinaus, nämlich den der Integration – soweit dies die politische Lage zuließ.²⁰¹

Da Justinian aber beide Kontroversen erneut nicht selbst, allein durch sein Handeln abschließend lösen konnte (wie bereits 532/36), musste er, den politischen

197 Ebenda, S. 72, Z. 6–12: Εἰδότες ὡς οὐδὲν οὕτως θεραπεύει τὸν φιλόανθρωπον θεὸν ὡς τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν πάντας τοὺς Χριστιανούς περὶ τὴν ὀρθὴν καὶ ἀμώμητον πίστιν καὶ μὴ εἶναι σχίσματα ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ, ἀναγκαῖον ἠγησάμεθα πᾶσαν πρόφασιν ἀναιροῦντες τοῖς σκανδαλιζομένοις ἢ σκανδαλίζουσι τὴν τῆς ὀρθῆς πίστεως ὁμολογίαν τὴν ἐν τῇ ἀγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ κηρυττομένην φανεράν διὰ τοῦ παρόντος ἡδίκτου ποιήσασθαι πρὸς τὸ καὶ τοὺς τὴν ὀρθὴν πίστιν ὁμολογοῦντας ἐν βεβαίῳ ταύτην φυλάττειν καὶ τοὺς πρὸς ταύτην φιλονικοῦντας μανθάνοντας τὴν ἀλήθειαν σπουδάσαι ἐνωθῆναι τῇ ἀγίᾳ τοῦ θεοῦ ἐκκλησίᾳ. Vgl. Menze (2008), S. 247.

198 Vgl. zu dem gesamten Komplex: Friend (1972b), S. 279–282; Gray (1979), S. 65–68; Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 439–459; Haacke (1962²), S. 164–171; Schwartz (1940), S. 53–72; Uthemann (1999), S. 63–68.

199 Siehe hierzu Kap. 1.2.6.

200 Z. B. Schwartz (1940) wertet dies zynisch als perfekte Möglichkeit für Justinian, sich erneut als Theologe zu inszenieren. In seiner Polemik trifft diese Deutungsvariante aber nicht den Kern der Selbstdarstellung und Religionspolitik Justinians.

201 Anders Meier (2004²) im Zuge der Katastrophenerfahrungen. Siehe hierzu die Einleitung, S. 7–8.

Gegebenheiten entsprechend, das eine Thema (Origenes) kurz vor, das andere (Drei Kapitel) auf dem fünften ökumenischen Konzil in Konstantinopel durch eine Synode verhandeln lassen – ein Zeichen dafür, dass sich Anspruch und praktische Durchsetzbarkeit bei Justinian keinesfalls immer deckten und er immer die kirchlichen Autoritäten einbinden musste. Dennoch beharrte er beständig auf seiner Integrationspolitik und blieb unter Hinzunahme weiterer Ansätze ein aktiv handelnder Kaiser, der nicht resignieren wollte.²⁰²

1.2.6. Das Konzil von Konstantinopel II (553) und die letzten Jahre Justinians: ein letzter Integrationsversuch um jeden Preis?

Abschließend werden hier vorrangig zwei religionspolitische Ereignisse in der letzten Regierungsphase Justinians besprochen: sein letzter großer Versuch die Miaphysiten durch das *Constantinopolitanum II* zu integrieren und kurz vor seinem Tod die mysteriöse Rolle des „Aphthartodoketismus“ in seiner Theologie, um das Bild der justinianischen Religionspolitik abzurunden.

Constantinopolitanum II

Das Konzil von Konstantinopel II (5. Mai – 2. Juni 553) wurde wie üblich vom Kaiser einberufen, die Beschlussfassung oblag den Bischöfen. Justinian gab jedoch durch seinen Brief an die Synode den Inhalt vor und wirkte von außen ein. Die Synode übernahm sogar passagenweise wörtlich die Argumentation Justinians.²⁰³ Diesmal handelte es sich also um keine monastische Petition wie 536, die um ein Konzil bat, sondern kaiserliche Initiative, nachdem Justinians eigene theologische Versuche nicht ausreichten, eine Einigung zu erzielen. Papst Vigilius ließ sich nicht zur Teilnahme bewegen. Mit seinem Schreiben an die Synode²⁰⁴ forderte Justinian, um eine Einheit der Kirche zu erlangen, explizit von Ost und West (augenscheinlich im Besonderen mit dem Papsttum), implizit im Osten zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten (gegen den Nestorianismus gerichtet), die Verurteilung der Drei Kapitel. Die Frage, ob es sich bei diesem Schreiben und den darauf aufbauenden Beschlüssen der Synode um eine „neuchalcedonische“ (als authentische Rezeption verstandene) Interpretation im Sinne Cyrills handelt, wird in der Forschung unterschiedlich beantwortet: Während sich beispielsweise Grillmeier von dieser Deutung distanziert²⁰⁵, wird von Gray²⁰⁶ oder

202 Die Frage nach dem Anspruch Justinians und ihrer Durchsetzbarkeit wird im Zusammenhang mit seiner Gesetzgebung in Kap. 2.5. thematisiert. Zu den hier reflektierten Forschungsthesen vgl. auch die Einleitung, S. 7–8.

203 Siehe zur Gegenüberstellung ACO 4,1, S. XXX von Straub.

204 ACO 4,1, S. 8–14. Vgl. auch Kap. 1.2.5.

205 Vgl. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 475–484.

206 Gray (1979), S. 71–72.

auch Frank²⁰⁷ die Verwendung der cyrillischen Terminologie zur Annäherung an die Miaphysiten herausgestellt.²⁰⁸ Allein durch das Thema der Drei Kapitel, durch die erneute Verwendung der Theopaschitischen Formel und den theologischen „Integrationsformeln“ Justinians erscheint eine cyrillische Ausdeutung und Verwendung der Begriffe schlüssig; gerade Cyrill dient immer wieder als Referenzpunkt. Dabei muss die Verwendung von „neuchalcedonischen“ Ansätzen keine Überordnung des zweiten Konzils von Konstantinopel gegenüber Chalcedon ausdrücken, sondern kann als Versuch verstanden werden, die missverständlichen Partien Chalcedons im cyrillischen Sinne und somit authentisch und orthodox auszulegen (und eben auch für Miaphysiten annehmbar zu machen).²⁰⁹

Papst Vigilius ließ sich in seinem sogenannten *Constitutum I* vom 14. Mai 553 nicht zur namentlichen Verurteilung der Drei Kapitel bewegen, sondern betonte die Gültigkeit der vier Konzilien, sowohl gemäß ihren Entscheidungen als auch ihren Rehabilitierungen und Anathematisierungen. Nichts dürfe hinzugefügt werden. Er verdammt dabei keine Namen, sondern nur Inhalte und nahm den Brief des Ibas an Mari als von Chalcedon für orthodox erklärt an.²¹⁰ Justinian verweigerte die Annahme dieses Schreibens.

Das *Constantinopolitanum II* verurteilte in den *canones* der achten und letzten Sitzung die Drei Kapitel.²¹¹ Justinian übte weiteren Druck auf Vigilius aus, indem er dessen Begleiter entweder inhaftieren oder vertreiben ließ. Letztlich gelang es Justinian, Vigilius „umzustimmen“. Zunächst verurteilte der Papst am 8. Dezember 553 die

207 Frank (1991), bes. S. 645–647, der sehr stark den Willen der Synode zur Einigung herausstellt. Allerdings neigt Frank dazu, das *Constantinopolitanum II* im Gegensatz zu einer häufig negativen Beurteilung der Forschung zu positiv zu bewerten und übersieht dabei auch Schwächen, im Besonderen weil er eine Vorbildfunktion für religionspolitische Annäherungen im 20. Jh. konstruieren möchte (bes. S. 648–650). Justinian kommt dabei keine Rolle zu, außer wenn Frank die ungeschickte Staatspolitik, die er als einen Grund für das Scheitern der Wiedervereinigung anführt, mit der kaiserlichen Politik gleichsetzt – dann allerdings mit einer negativen Wertung, indem Justinian kein Anteil an einer Einigungspolitik zugeschrieben wird, sondern kontraproduktives Handeln.

208 In dieser Arbeit kann keine detaillierte Analyse der verwendeten Termini und ihrer Bedeutung in den auf der Synode verwendeten Schreiben Justinians (Brief an die Synode 553 und Glaubensdekret von 551), der *sententia synodica* (ACO 4,1, S. 208–215 [lat.]; ACO 4,1, S. 239–240 [griech.]) und den vierzehn *canones* (ACO 4,1, S. 215–220 [lat.]; ACO 4,1, S. 240–245 [griech.]) vorgenommen werden. Weitere Literatur allgemein zu dem Konzil von 553: Bruckmann (2004); Price (2009). Zum Vergleich siehe Grillmeier (2004), Bd 2,2, S. 464–483.

209 Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 484 vertritt beispielsweise die Ansicht, dass der Begriff „Neuchalcedonismus“ eine Überordnung impliziert.

210 *Collectio Avellana*, ep. 83, S. 230–320 (CPL 1694): Siehe zu den Quellenangaben: Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 461, Anm. 498–501.

211 Im 12. Kanon wurden Theodor von Mopsuestia und seine Schriften verurteilt, im 13. Kanon die Schriften des Theodoret von Cyrus (namentlich wurden Theodorets Schriften gegen Cyrill und dessen 12 Anathemata, das Konzil von Ephesus und die Verteidigungsschriften gegenüber Nestorius und Theodor verurteilt) und im 14. Kanon der angeblich fälschlich Ibas von Edessa zugeordnete Brief an Mari (ACO 4,1, S. 218–220, Z. 15–5 [lat.]; ACO 4,1, S. 243–244, Z. 1–21 [griech.]).

Drei Kapitel in einem Brief an den neuen Patriarchen Eutychius, der auch das Konzil geleitet hatte.²¹² Dies reichte Justinian nach der Erfahrung von 548 nicht, und er verlangte eine „offiziellere“ Verurteilung, die in Form des sogenannten *Constitutum II* geschah.²¹³ Justinian schaffte es, seinen Willen dem Konzil und dem Papst gegenüber, also gegenüber den „kirchlichen“ Autoritäten, durchzusetzen.²¹⁴

Eine Einigung mit den Miaphysiten konnte Justinian jedoch nicht erzielen, die Fronten waren anscheinend bereits zu verhärtet und die Abspaltung zu weit vorgeschritten, wie beispielsweise Menze betont – was aber nicht heißen muss, dass eine Integration Justinian von vornherein prinzipiell unmöglich erscheinen musste. Menze sieht nämlich die Miaphysiten gar nicht mehr als wirkliche Gesprächspartner des Konzils an, auch wenn er selbst beispielsweise von 400 Miaphysiten spricht, die teilgenommen hätten. Für ihn hat das Konzil die Hoffnung der Miaphysiten zerstört, dass die Chalcedonier unter Justinian überwunden werden könnten. Daher habe es kaum Resonanz auf das Konzil in den miaphysitischen Quellen gegeben. Das Konzil selbst sei 35 Jahre zu spät gekommen und hätte unmittelbar auf den *libellus* des Hormisdas reagieren müssen. Menze scheint Justinian eine Mitschuld am Scheitern der Integration zu geben. Diese Deutung erscheint in dieser Ausdifferenzierung nicht unbedingt tragfähig: Unumstößlich bleibt, und in diesem Punkt ist Menze auf jeden Fall zuzustimmen, dass 553 augenscheinlich keine Einigung mehr möglich war. Aber dass das Konzil 35 Jahre früher hätte stattfinden müssen und somit dem *libellus* des Hormisdas eine solche essentielle Bedeutung bei der Abspaltung gegeben wird, erscheint zu einseitig.²¹⁵ Stattdessen kamen verschiedene Faktoren bei dem Scheitern der Integrationspolitik Justinians zusammen: Justinian vollführte fortwährend einen Balanceakt, einerseits zwischen Ost und West, erst 553 konnte Justinian anscheinend wieder mit solchem Nachdruck gegenüber dem Papst auftreten; andererseits im chalcedonischen und miaphysitischen Lager selbst und zwischen beiden Lagern. Justinians Integrationspolitik war letztlich ein *salto mortale* ohne Erfolgsaussicht. Jedoch wird dies erst aus der Retroperspektive offenbar und konnte schwerlich Justinian und seinen Zeitgenossen so deutlich vor Augen gestanden haben. Es war ein Entwicklungsprozess, der letztlich nicht aufgehalten werden konnte, der aber nicht von Justinian unmittelbar verursacht wurde, sondern durch den ultra-chalcedonischen Kurs Justins I. ausgelöst worden war, und der Notwendigkeit geschuldet war, um

212 Siehe hierzu u. a.: Grillmeier (2004), Bd. 2, 2, S. 462–463 u. Anm. 507.

213 ACO 4,2, S. 138–168. Die Zweifel an der Echtheit der päpstlichen Verurteilung sind mittlerweile in der Forschung ausgeräumt. Siehe hierzu u. a.: Grillmeier (2004), Bd. 2, 2, S. 462–463.

214 Vgl. Kapitel 1.2.2. Siehe zu dem gesamten Komplex: Gray (1979), S. 68–73; Grillmeier (2004), Bd. 2, 2, S. 459–483; Haacke (1962²), S. 171–174; Helmer (1962), S. 139–144, Gerostergios (1982), S. 317–359 (der die Eigenständigkeit der synodalen Entscheidung entgegen der üblichen Interpretation einer Vorrangstellung Justinians betont, z. B. S. 358–359); Leppin (2011) verbucht das Konzil als äußerste Maßnahme, nachdem trotz Zwangsmaßnahmen keine Einigung erfolgte (S. 305–308). Die ausführlichste Darstellung der Abfolge mit Vor- und Nachgeschichte liefert, wenn auch in manchen Punkten überholt, immer noch Hefele (1856), Bd. 2, S. 775–899.

215 Menze (2008), S. 247–249, S. 265–268, S. 271.

eine geeinte Kirche zu schaffen, auch die westliche Theologie in Gestalt des Papstes einbinden zu müssen.²¹⁶

Insgesamt fügt sich das Konzil von Konstantinopel stimmig in die Religionspolitik Justinians ein, als Ausdruck eines weiteren Integrationsversuches zur Einbindung der Miaphysiten, um endlich die *una ecclesia* zu erlangen. Dabei trat Justinian wieder als Theologe auf, indem seine Schriften den Ausgangspunkt für die Synode und den inneren Kern der *canones* und für die dort gewählten Formulierungen bildeten, und formal als Kaiser, der das Konzil mit seiner Person umrahmte. Justinian war es nun möglich, offen auf Konfrontationskurs mit dem Papst zu gehen und seine Autorität über die kirchliche des Vigilius zu stellen, indem er die Verdammung der Drei Kapitel durchsetzte. Dies liegt in der Selbstdarstellung Justinians und seinem Herrschaftsbild begründet, wie auch die Untersuchung der Novellen zeigen wird. Justinians Wunsch, die Miaphysiten zu integrieren, war in diesem Fall größer als sein Wille die „kirchliche“ Autorität (in Gestalt des Vigilius) anzuerkennen – sein jahrelanges Ringen um die Einheit scheint Spuren hinterlassen zu haben. Trotz seines Strebens gelang es Justinian dennoch nicht, eine Einheit zu erlangen: Im Westen erhoben sich Widerstände und die miaphysitischen „Nationalkirchen“ spalteten sich weiter ab. Doch dies lässt keine Rückschlüsse auf eine fehlende Einheitlichkeit seiner Religionspolitik zu, sondern nur auf ihren fehlenden Erfolg.

Exkurs: Integration jenseits der Grenzen des *Imperium Romanum*

Bevor abschließend der „Aphthartodoketismus“ noch thematisiert wird, soll hier ein kleiner Einschub zu einer weiteren Facette der Integrationspolitik Justinians gegeben werden. Neben einer Einheit zwischen und im Westen und Osten seines Reiches versuchte Justinian, ansatzweise auch eine Annäherung über die Grenzen seines Reiches im Osten hinaus zu erlangen: Justinian nahm Kontakt mit persischen Christen auf und ließ durch den Perserkönig Chosroes seinen Wunsch, ein Religionsgespräch mit ihnen zu führen, übermitteln. Die genaue Datierung dieses Annäherungsversuches ist umstritten (parallel zu den Religionsgesprächen mit den Miaphysiten 532 oder erst in den Jahren 561/2) und auch der Umstand, dass das Glaubensgespräch mit den Persern parallel zu den Gesprächen 532 drei Tage gedauert haben soll, wirft die Frage

216 Insofern bleibt der chalcedonische Kurs, von Justin initiiert, auch unter Justinian gewahrt. Allerdings liegt auch eine deutliche Veränderung vor, indem Justinian, wohl im Gegensatz zu Justin, eine Integrationspolitik gegenüber den Miaphysiten einschlug und dafür – z.B. durch die Annahme der Theopaschitischen Formel etc. – auch schon unter seinem Onkel den Grundstein legte. Dieses Bild passt auch zu den Hinweisen bei Johannes von Ephesus, der eher Justin als Justinian als radikalen Verfolger auftreten lässt (vgl. Kap. 4.3.). In der Forschung wird hingegen zumeist weniger eine Bedeutungsverschiebung bei dem Regierungswechsel von Justin zu Justinian gesehen, so spricht beispielsweise Gray (1979), S. 53 allein von einer chalcedonischen Kontinuität. Kritischer akzentuiert Leppin (2011), S. 54–73.

nach der Zuverlässigkeit zumindest eines Berichtes auf.²¹⁷ Allerdings erscheint der Umstand an sich, dass es Versuche Justinians zur Annäherung an die persischen Christen gab, durch eine zweite Quelle bestätigt zu werden, auch wenn in diesem Fall der Wunsch Justinians, einen Disputanten in die Hauptstadt zu holen, fehlschlug.²¹⁸ Anders verhielt es sich mit dem Perser Mar Abba, der im Zuge seiner Reise durch den Osten des Imperiums auch nach Konstantinopel kam und dort seinen Glauben verbreitete und somit Justinian von selbst unter die Augen trat. Dies allerdings nur sprichwörtlich, da Mar Abba sich weigerte mit Justinian zu disputieren.²¹⁹ Im Zusammenhang dieser Quellen erscheint eine späte Datierung um 561 wesentlich plausibler zu sein.²²⁰ Justinian versuchte, auch jenseits der Grenzen des *Imperium Romanum* eine Annäherung, in diesem Fall an die persischen Christen, zu erreichen. Er strebte daher nicht nur eine Einheit der Christen seines Reiches, sondern aller Christen an – ein weiteres Zeichen für den universalen Anspruch Justinians, der auch in der letzten Phase seiner Regentschaft nicht an Tragkraft verlor.

Der sog. „Aphthartodoketismus“

Ein letzter Punkt der justinianischen Religionspolitik lässt sich scheinbar weniger in das bisher einheitlich wirkende Bild einfügen: Kurz vor dem Tod Justinians steht eine dem Kaiser zugeschriebene, theologische Formulierung, die bis heute in der Forschung nicht nachhaltig eingeordnet und geklärt werden konnte: Der Leib Christi sei durch seine Einigung unvergänglich – bezeichnenderweise war diese Formel unter ägyptischen Mönchen verbreitet.²²¹ Hierin lag die Deutungsproblematik, dass Christus seine Leidensfähigkeit abgesprochen werden konnte, was den Lehren der Väter im orthodox-chalcedonischen Sinne widersprach, aber zumeist auch der miaphysitischen Lehre (so der des Severus).

Diese Auffassung wurde in der Forschung mit Julian von Halikarnaß und seinen Anhängern in Verbindung gebracht. Dieses Phänomen wird oft wertend als „Aphthartodoketismus“ bezeichnet.²²² Die Forschung stellt sich nun die Frage, ob dies Justinian zum Schluss selbst zum Häretiker mache, einen erneuten Versuch der Annäherung darstelle, vielleicht diesmal gegenüber den Julianisten, oder schlicht Justinian fälschlicherweise zugeschrieben worden sei.²²³ Zunächst bleibt festzuhalten,

²¹⁷ Chronik von Seert, PO 7, S. 187–188.

²¹⁸ *Historia Barhadbesaba* von 'Arbaya, PO 9, S. 628–630.

²¹⁹ *Vita Mar Abba*, in: *Historia Mar Jabalaha*, ed. Bedjan (1895), S. 221–222.

²²⁰ Vgl. u. a. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 487–489; Lee (1993), v. a. S. 576–577; Uthemann (1999), S. 77–79. Bei den Religionsgesprächen unter Chosroes war Paul von Nisibis beteiligt.

²²¹ *Eustrat., vita Eutychii* 4,33 = PG 86, S. 2316–2368: ...ἀφθαρτον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξ αὐτῆς ἐνώσεως γεγενῆσθαι...

²²² Doch diese Bezeichnung ist, wie viele, nicht unproblematisch: Vgl. hierzu u. a. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 488, Anm. 481; Uthemann (1999), S. 79.

²²³ Die verschiedenen Auffassungen sind z. B. bei Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 489–495 u. S. 489, Anm. 583 mit weiteren Literaturangaben angeführt; so auch Uthemann (1999), S. 82–83.

dass, im Gegensatz zu den anderen religionspolitischen Aktionen Justinians, keine Gesetze oder justinianische Briefe überliefert sind, sondern sich diesbezüglich nur Aussagen in anderen Quellen finden lassen und daher auch eine breitere kontextuelle Einbettung der Formel fehlt.²²⁴ Die genaue Formulierung ist nicht gesichert, im Gegensatz zu anderen Glaubensäußerungen Justinians, und auch ein möglicher Kontext, der eine weitere Ausdeutung zulassen würde, fehlt.²²⁵ Aufgrund dieser Quellenlage stellt sich die Frage, inwieweit wir es mit einem wirklichen Gesetz oder weniger „doktrinären“ Äußerung Justinians zu tun haben, denn eine Reaktion des Papstes Johannes III. auf ein, laut Euagrius, an die Römer entsandtes Gesetz ist nicht überliefert. Allerdings ist dieses *argumentum e silentio* natürlich keinesfalls allein tragfähig. Grillmeier sieht beispielsweise in der Formel, wie schon Stein²²⁶, einen potentiellen Annäherungsversuch innerhalb der „chalcedonischen Norm“²²⁷, nun gegenüber den Julianisten.²²⁸ Dies würde sich gut in das hier gezeichnete Bild der Politik Justinians einfügen, was jedoch weder heißen muss, dass es sich um eine konkrete Annäherung explizit an die Julianisten handelte, noch dass die Lösung auf Grund einer stimmigen Deutung der theologischen Positionierung Justinians bevorzugt werden sollte. Allerdings traten auch die Julianisten häufiger in Aktion und mussten gerade durch ihre Positionierung gegen Severus dem Kaiser aufgefallen sein, so dass eine mögliche Annäherung an sie zumindest nicht auszuschließen ist. Dass dieser Annäherungsversuch allerdings heißen muss, dass Justinian seine Integrationsversuche den Severianern gegenüber aufgab und sich deshalb den Julianisten zugewandt habe, scheint nicht zwingend zu sein.²²⁹ Justinian hatte während seiner Regentschaft schon die Integration wesentlich unterschiedlicher Gruppen parallel verfolgt, namentlich des Papstes und der Miaphysiten. Bereits dabei bestand die Schwierigkeit, einen Ausgleich und eine Annäherung zu versuchen, die den jeweils anderen nicht dis-

224 Die Hauptquellen sind: die Kirchengeschichte des Euagrius Scholasticus (Euagr. Schol., Hist. Eccl. 4,39–41), die Chronik Michael des Syrs (Mich. Syr., 9,34; siehe auch: Uthemann [1999], S. 82) die Chronik des Theophanes (Theoph., Chron. AM 6057, S. 240–241, Z. 31–5; siehe auch: Grillmeier [2004], Bd. 2,2, S. 490, Anm. 588) und die *vita Eutychii* des Eustratius (siehe: Anm. 221), wobei die Berichte von Michael dem Syrer und von Theophanes nach Hoyland auf Theophilus von Edessa zurückgehen (vgl. Hoyland [2011]).

225 Natürlich ist man bei Untersuchungen zu Justinian auch eine gute Quellenlage gewöhnt. Dies führt u. a. dazu, dass beispielsweise Gerostergios (1974), S. 375–391; bes. S. 389–391 annimmt, dass ein aphantartisches Gesetz Justinians nicht existiert habe und überhaupt diese Vorstellung nur eine Unterstellung seiner Gegner sei, die von den Quellen weitergetragen worden sei. Diese Deutung erscheint jedoch nicht tragfähig.

226 Stein (1968), S. 685–686.

227 Grillmeier (2004), Bd. 2,2 nennt in diesem Zusammenhang die sogenannte *doctrina patrum*, in der sich Justinian zu den zwei Naturen Christi bekenne (S. 495–496). Uthemann hingegen erwähnt die Nennung eines solchen Gesetzes für 562, stellt jedoch die Identifikation mit der *doctrina patrum* in Frage (S. 81). Unabhängig davon wird noch 562 Justinian mit chalcedonischen Formeln in Verbindung gebracht.

228 Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 489–490.

229 So z. B. Stein (1968), S. 686. Vgl. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 490.

tanzierte – was nicht immer gelang. Der Vorwurf, dass Justinian entweder nicht mehr bei Sinnen gewesen²³⁰ oder letztlich von der chalcedonischen Grundlinie abgefallen sei, ist sicherlich nicht anzunehmen, sondern seine Politik im Rahmen seines Harmonie- und Einheitsstrebens integrativ geblieben.²³¹

230 Vgl. z.B. Schwartz (1940), S. 277.

231 So u.a. auch Uthemann (1999), S. 79–83, bes. S. 82.

2. Die Gesetzgebung Justinians zum Mönchtum

2.1. Ordnungswille und Selbstdarstellung Justinians bei seiner Kodifikation

2.1.1. Das sog. *Corpus Iuris Civilis* und die Rolle der religionspolitischen Gesetzgebung: Ordnung im Zeichen von *innovatio* und *restauratio*

In der Spätantike trat eine zunehmende Rechtsunsicherheit auf. Erste Bemühungen, eine Sammlung kaiserlicher Reskripte zu erstellen, finden sich vor Justinian bereits zur Zeit Diocletians (284–305) in Form des *Codex Hermogenianus* und des *Codex Gregorianus*. Beide *Codices* beschränken sich allerdings in ihrem Inhalt auf Gesetze des amtierenden Kaisers und zählen lediglich zu den Privatsammlungen. Ein ambitionierteres Ansinnen findet sich zur Zeit Theodosius' II. (408–450): Der Kaiser der östlichen Reichshälfte beauftragte 429 eine Kommission, alle Konstitutionen seit Constantin I. (306–337) zu sammeln, allein die gültigen Gesetze früherer Sammlungen auszuwählen und Schriften der Juristen zusammenzustellen. Jedoch misslang dieses Vorhaben, und 438 wurde stattdessen nur der *Codex Theodosianus* offiziell im *Imperium Romanum* eingeführt, der die kaiserlichen Gesetze seit der Zeit Konstantins enthielt – ungeachtet ihrer Gültigkeit.¹

Justinian nahm das Ansinnen seines Vorgängers wieder auf: Unmittelbar nach seinem Regierungsantritt verkündete er im Jahr 528 dem Senat von Konstantinopel sein Vorhaben, eine Kommission unter Leitung des *quaestor sacri palatii* Johannes von Kappadokien einzuberufen. Sie erhielt den Auftrag, eine Gesetzessammlung vorzunehmen, die alle bisherigen *Codices* ersetzen sollte.² Bei der Redaktion sollten widersprüchliche und sich wiederholende Gesetze entfernt werden.³ Dieses Vorhaben gelang, und Justinian veröffentlichte am 7.4.529 mit der Konstitution *Summa rei publicae* den sogenannten ersten *Codex* oder *Codex vetus*, der die Gesetze seit der Zeit Hadrians (117–138) enthielt, und beanspruchte für diesen allgemeine Gültigkeit.⁴

In einem nächsten Schritt wandte sich Justinian den Schriften der „klassischen“ Juristen zu. Noch im Dezember beauftragte er mit der Konstitution *Deo auctore* nun

1 Siehe zur Kodifikation u. a.: Bretone (1998²), S. 244–249 u. 251; Leppin (2006a), hier: S. 457–459; Wenger (1953), S. 534–541. Für eine kurze Einführung zu der Gesetzgebung Justinians siehe u. a.: Leppin (2006a); Liebs (2000); Humfress (2005); Stein (1968), S. 402–417. Zu einer Bewertung Justinians als Gesetzgeber und seines *Corpus Iuris Civilis* siehe auch Behrends (2008). Weiterführende Literatur zur Gesetzgebung u. a.: Archi (1970); Dannenbring (1972); Honoré (1978); Maas (1986); Radding/Ciaralli (2007) zur Textüberlieferung im Mittelalter.

2 Const. Haec quae necessario, pr.

3 Const. Haec quae necessario, 2. An sechster Stelle der Kommission wird Tribonian genannt (§ 1).

4 Const. Summa rei publicae, 3. Siehe hierzu: Bretone (1998²), S. 451; Leppin (2006a), S. 460; ausführlich Wenger (1953), S. 570–571. Allgemein zur Kodifikation Justinians im Folgenden auch Leppin (2011), S. 167–181.

Tribonian⁵, den amtierenden *quaestor sacri palatii*, mit einer Sammlung und damit verbunden einer Auswahl von juristischen Werken.⁶ Hier wird, wie an vielen Stellen der justinianischen Konstitutionen und insbesondere in den Proömien der Novellen, die starke Berufung Justinians auf Gott deutlich: Mit „*deo auctore*“⁷ wird Gott als Urheber und Schöpfer, auf dem die Welt, also auch das Kaisertum Justinians, sich gründet angesprochen und in der Folge Justinians Entscheidungen durch Gott legitimiert.⁸ Bereits dies verweist darauf, dass die Kodifikation Justinians sowohl von *renovatio/restauratio* durch die Sammlung von Gesetzen als auch von *innovatio* geprägt ist, da Justinian sich seiner Selbstdarstellung gemäß direkt von Gott dazu beauftragt sieht.

Bei der Redaktion wurden ebenfalls widersprüchliche Schriften selektiert und eine verbindliche Auswahl getroffen. Am 16.12.533 wurde dieses gewaltige Unterfangen mit der in Latein und Griechisch verfassten Konstitution *Tanta* bzw. *Δέδωκεν* veröffentlicht.⁹ Ab diesem Zeitpunkt waren alle anderweitigen Kommentare verboten; die gültige Interpretation lieferten die Digesten.¹⁰

Als dritten Teil der Kodifikation ließ Justinian, wiederum unter der Leitung Tribonians, ein aktuelles Rechtslehrbuch (*Institutiones*) anfertigen. Wann genau der Kaiser den Auftrag dazu erteilte, kann nicht genau datiert werden. Aber die Konstitution *Imperatoriam maiestatem*, mit der die Institutionen am 21.11.533 publiziert wurden, zeigt die direkte Abhängigkeit von der Sammlung der Digesten auf.¹¹

Die rege Tätigkeit Justinians im Zuge der Sammlung von Gesetzen, juristischen Schriften und der Erstellung eines Rechtslehrbuches ließ den am Anfang dieser Reihe stehenden *Codex* in den Augen des Kaisers bereits veraltet erscheinen. Durch diesen Umstand tritt Justinian als Herrscher auf, der sich neben der Aufnahme der altrömischen Tradition, basierend auf dem typisch römischen *renovatio/restauratio*-Gedanken, auch als Neuerer im Zuge der natürlichen Veränderung der Welt versteht. Dieser Gedanke, wenn auch bereits früher formuliert, ist in dieser konsequenten Anwendung und Ausprägung für einen Kaiser, soweit es unsere Quellenlage suggeriert, ein *Novum*.

⁵ Zu Tribonian siehe: Honoré (1978).

⁶ Const. Deo auctore und Cod. Iust. 1,17,1.

⁷ Daher sollte man nicht, wie in der neuen Übersetzung von Behrends, *deo auctore* nur mit „Gottes Beistand“ wiedergeben. Behrends/Knütel/Kupisch/Seiler (1995), S. 55. In diesem Sinne, mit der Betonung Justinians direkter Berufung auf Gott, vgl. auch Meier (2004²), S. 107.

⁸ Auf die Bedeutung der Proömien der Novellen und der Gesetze allgemein für die Selbstdarstellung Justinians wird an späterer Stelle näher eingegangen (Kap. 2.1.2. und 2.3.2.). Hier sei bereits lediglich auf folgende Publikationen verwiesen: Hunger (1964); Jones (1988); Noethlichs (2002); Olster (1989).

⁹ Siehe u. a.: Bretone (1998²), S. 252; Leppin (2006a), S. 460 – 461; ausführlich Wenger (1952), S. 576 – 600.

¹⁰ Die Digesten werden mitunter auch als Pandekten bezeichnet. Const. Tanta, 21. Siehe u. a.: Dannenbring (1972), S. 132 – 133; Humfress (2005), S. 168; Leppin (2006a), S. 462.

¹¹ Siehe u. a.: Bretone (1998²), S. 254; Leppin (2006a), S. 461; ausführlich Wenger (1953), S. 600 – 637. Neuere Übersetzung von Behrends/Knütel/Kupisch/Seiler (1997²), Bd. 1.

Justinian schlägt bewusst neue Wege ein und lässt nur die Texte seiner eigenen juristischen Sammlungen gelten.¹²

In der offiziellen Sammlung des zweiten *Codex* sind auch die frühen eigenen Gesetze Justinians aufgenommen. Allein die Ablösung des ersten *Codex* durch den *Codex repetitae praelectionis* verdeutlicht die Auffassung Justinians, Altes, wenn es den jeweiligen Zeitumständen nicht mehr entspricht, durch Neues zu ersetzen.¹³ Diesem Umstand ist es geschuldet, dass lediglich der neue *Codex*¹⁴ erhalten blieb; dieser enthält demzufolge die Gesetze Justinians bis in das Jahr 534.¹⁵

Im *Codex repetitae praelectionis* finden sich im ersten Buch¹⁶ Bestimmungen Justinians zum Mönchtum – wenn auch in einem wesentlich geringeren Umfang als in der Novellensammlung.¹⁷ Die ersten neun Bücher wurden im 11. Jh. durch die Zusammenfügung verschiedener Epitome-Versionen wieder annähernd komplettiert (sogenannte Bononiensis bzw. Vulgatahandschriften). Jedoch wurden die griechischen Texte zunächst weggelassen, also auch die hier relevanten Konstitutionen. Griechische Gesetze wurden wohl vornehmlich erst wieder im Humanismus eingefügt. Der Platz für Inschriften und Subskriptionen (Verfasser/Adressat und Datum) wurde teilweise eingespart. Insgesamt ist die Überlieferungssituation für die hier einschlägigen Konstitutionen schlechter als die der Digesten, Institutionen und auch Novellen.¹⁸ Da aber die Inhalte der Konstitutionen des *Codex* zum Mönchtum in den Novellen wieder aufgegriffen werden, hat dieser Umstand keine weitreichende Auswirkung auf diese Untersuchung, da hier die Bestimmungen des *Codex*, also die frühesten Gesetze Justinians zum Mönchtum, mit den besser überlieferten und umfangreicheren Novellen abgeglichen werden.¹⁹

12 Vgl. Jones (1988), S. 197; Noethlichs (2002), S. 120–132. Vgl. hierzu auch Kap. 2.1.2. und die Einleitung, S. 8–9.

13 Für den *Codex repetitae praelectionis* liegt keine beauftragende Konstitution vor, jedoch geht aus dem im Dezember 534 veröffentlichten Gesetz *Cordi nobis est* hervor, dass erneut Tribonian die Kommission leitete. Const. *Cordi nobis est*, 2. Der genaue Tag im Dezember ist nicht eindeutig überliefert (siehe: Schöll/Kroll [1959], S. 4, Anm. 14).

14 Const. *Cordi nobis est*, 5.

15 Lediglich die Konstitutionen *Haec quae necessario* und *Summa rei publicae* und ein paar Papyri-Fragmente sind noch von der ursprünglichen Version überliefert. Vgl. Wenger (1953), S. 638–651.

16 So u. a.: Cod. Iust. 1,2,19 v. 528; 1,2,22 v. 529; 1,2,23 v. 530; 1,3,43(44) v. 529; 1,3,45(46),9–15 v. 530; 1,3,46(47) v. 530; 1,3,51(52),1 v. 531; 1,3,52(53) v. 531; 1,3,53(54) v. 533; 1,3,54(56) und 1,3,55(57) v. 534.

17 Die von Justinian vor dem Jahr 535 erlassenen Gesetze befinden sich im *Codex repetitae praelectionis*. Ab dem Jahr 535 sind sie in der Novellensammlung überliefert.

18 Wenger (1953), S. 649–650. Die älteste Epitome stammt aus dem 6. oder 7. Jh. n. Chr., wurde aber überschrieben, wobei u. a. das hier relevante erste Buch verloren ging. Zu der Diskussion über die Schwierigkeiten, die Rezeption der einzelnen Teile des CIC zu rekonstruieren, und einem erneuten Plädoyer für das 11. Jh. als Zeitpunkt der größeren Verbreitung im Westen, v. a. des *Codex*, siehe Radding/Ciaralli (2000) und (2007). Eine Sonderstellung nimmt die Novellenüberlieferung mittels der *Epitome Iuliani* ein (s. u.).

19 Zwei Gesetze, die nicht eindeutig Justinian zugeordnet werden können, bleiben daher auch Gegenstand der Untersuchung zur Legislation der Vorgänger Justinians. Vgl. Kap. 2.2.3., S. 107–108.

Die uns erhaltenen *Novellae*, die zum größten Teil in Griechisch verfasst wurden, sind, im Gegensatz zu den anderen Gesetzeswerken, keine offiziell von Justinian beauftragte Sammlung. In der Konstitution *Cordi nobis est* ist zwar die Rede davon, falls zu dem *Codex* weitere Verbesserungen notwendig seien, diese in einer eigenen Sammlung zusammenzufassen²⁰, jedoch ist davon nichts erhalten.²¹ Stattdessen liegen uns verschiedene Privatsammlungen vor²²: Die älteste noch erhaltene Sammlung liefert die *Epitome Iuliani*. Die exzerpierte, lateinische Übersetzung umfasst 124 Gesetze aus den Jahren 535–555.²³ Des Weiteren gibt es das sogenannte *Authenticum*. Diese Sammlung von 134 Novellen der Jahre 535–556 ist wiederum eine lateinische Übersetzung, jedoch des Volltextes. Die genaue Entstehungszeit dieser defizitären Übersetzung ist nicht gesichert²⁴, die Datierungsspanne reicht vom 6. Jh. bis zum 11. Jh.²⁵

Für die Novellen über das Mönchtum ist die griechische Sammlung der 168 Novellen von Bedeutung. Sie ist am vollständigsten und stammt aus der Zeit Kaiser Tiberius II. (575–582). Dabei stammen 155 Novellen von Justinian.²⁶ Vier Novellen liegen

20 Const. *Cordi nobis est*, 4. Hier wird selbst in einem Passus, der betont, allein die „zweiten Auflage“ des *Codex* sei gültig, erklärt, dass Veränderungen zu Neuerungen führen, die selbstverständlich allein vom Kaiser angeordnet werden können. Zu Justinian als Neuerer siehe z.B.: Kap. 2.1.2., S. 79–80.

21 Zu der Frage nach dem verlorenen *liber legum*, ob es sich dabei um die angesprochene Sammlung gehandelt hat oder nicht, siehe: Noailles (1912), S. 36; Wenger (1953), S. 652–653. Für die Fragestellung dieser Arbeit ist diese Problematik weniger relevant, da erstens auch der *liber legum* nicht erhalten ist und zweitens die Aussagekraft der Novellen durch eine fehlende justinianische Sammlung nicht geschmälert wird. Dies wäre im Zusammenhang mit der Frage nach der Vollständigkeit der Gesetzeskodifikation Justinians, d. h. auch in Bezug auf ein durchgängiges Interesse Justinians an der gesetzlichen Ordnung bis zu seinem Tod, von Interesse. Zu der griechischen Novellensammlung siehe auch Noailles (1914).

22 Vgl. zu dem gesamten Komplex u. a.: Jones (1988), S. 151–152.

23 Laut Wenger (1953), S. 669 weist dies darauf hin, dass diese Sammlung zeitgenössisch ist. Des Weiteren führt Wenger die Bezeichnung Justinians mit „*imperator noster*“ als Argument an (S. 669, Anm. 185). Dazu auch Kaiser (2004), S. 3–7. Eigentlich sind es nur 122 Konstitutionen, da zwei doppelt aufgenommen wurden. Siehe: Wenger (1953), S. 669. Vgl. Jones (1988), S. 151–152. Eine ausführliche Untersuchung zur Überlieferung und den Handschriften sowie einerseits der Frage nach ihrer Bedeutung im byzantinischen Rechtsunterricht und andererseits ihrer Rezeption im Westen liefert Kaiser (2004).

24 Diese taucht um 1100 in Bologna auf. Durch den Glossator Irenius erhält sie ihren Namen: Anfangs als Fälschung abgetan, bezeichnet Irenius diese Ausgabe später als eine offiziell von Justinian beauftragte Übersetzung, was zur Benennung als *Authenticum* führte. Dieser Annahme wird in der Forschung zumeist widersprochen, u. a. von Wenger (1953), S. 670.

25 Jones (1988) vermutet, dass es sich hierbei um die älteste überlieferte Version handeln könne und stellt auch die Datierung der ältesten und jüngsten Novelle in Frage (S. 152). Siehe dazu: Bartoletti (1983), S. XI u. Anm. 3; Noailles (1912), S. 161–163. Da jedoch die hier behandelten Novellen in Griechisch erlassen wurden, müssen die Kontroversen bezüglich des *Authenticum*, da sie für diese Arbeit nicht weiter bedeutsam sind, nicht detaillierter ausgeführt werden.

26 Sie enthält somit neben den 158 Novellen Justinians auch vier von Justinus II., drei von Tiberius II. und drei Erlasse der *praeef. praet.* Justinus II.: Nov. 140, 144, 148, 149; Tiberius II.: Nov. 161, 163, 164; *praeef. praet.*: Nov. 166–168. Da zwei justinianische Gesetze doppelt vorhanden sind (Nov. 75 = Nov. 104;

zeitlich vor dem Erlass des *Codex repetitae praelectionis*.²⁷ Durch eine vielfältige Überlieferung können die tradierten Inhalte der Novellen als zuverlässig gelten.²⁸

Das sogenannte *Corpus Iuris Civilis* stammt in seiner Zusammensetzung aus Institutionen, Digesten, dem *Codex* und den Novellen erst aus dem 16. Jh. und wurde von dem Humanisten Dionysius Gothofredus 1583 zusammengestellt.²⁹

Wie bereits erwähnt, sind die Novellen Justinians, im Gegensatz zu dem restlichen *Corpus*, hauptsächlich ursprünglich in Griechisch verfasst worden. Nur den Westen betreffende Gesetze wurden in Latein erlassen, so z. B. Nov. 111, oder manche Konstitutionen mit Geltung für den Westen und Osten zweisprachig. Hiermit ist eine Wende in der Rechtsprechung zu verzeichnen: Während die kodifizierten Digesten, Institutionen und der *Codex*³⁰ natürlich in dem traditionellen „Juristenlatein“ übernommen wurden und die einleitenden Konstitutionen, mit denen die Sammlungen veröffentlicht wurden, ebenfalls lateinisch bzw. zweisprachig³¹ sind, wurden die Novellen vornehmlich in Griechisch verfasst. Dies liegt sicherlich darin begründet, dass, trotz des Versuchs der sogenannten *renovatio imperii* oder der Existenz einzelner lateinisch verfasster Werke in Konstantinopel³², die Kenntnis der lateinischen Sprache im Osten abnahm, vor allem bei der breiten Bevölkerung, so beispielsweise den Mönchen³³, aber gerade auch bei den Eliten und Beamten. Die Adressaten wurden ja beauftragt, von dem Gesetzestext Abschriften anzufertigen und diese, je nach Inhalt, dem betreffenden Personenkreis zukommen zu lassen.³⁴ Diese zunächst praktische

Nov. 143 = Nov. 150) und von einer Novelle sowohl die griechische als auch die lateinische Fassung aufgenommen wurden (Nov. 32 = Nov. 34), sind insgesamt 155 Novellen Justinians vorhanden. Siehe: Wenger (1953), S. 671. Er zählt jedoch nur 154 Novellen, wobei er übersieht, dass er die Nov. 168 des *praefectus praetorio* mit der Argumentation, dass sie in das Jahr 512 falle, ein zweites Mal abzieht (siehe dazu: Schöll/Kroll [1959], S. 756, Anm. 9).

²⁷ Nov. 155, 151, 152, 138. Bei den Novellen 156 und 160 fehlt die Datierung. Siehe zu den 168 griechischen Novellen u. a.: Wenger (1953), S. 671–672.

²⁸ Die fehlende durchgehende Systematik bei der Anordnung der Novellen führt Jones (1988), S. 152 z. B. darauf zurück, dass sie, im Gegensatz zu dem Rest des *Corpus*, nicht offiziell von Justinian herausgegeben wurden. Eine Systematisierung und ein Begriffsindex sind von van der Wal (19982) zu verdanken. Neben den drei genannten lateinischen und griechischen Hauptsammlungen gibt es noch zwei griechische Auszüge der Novellen: die *Epitome Theodori* und *Epitome Athanasii*. Des Weiteren Anhänge an Manuskripte, verlorene Sammlungen, die durch Zitierung zu erschließen sind, sowie kirchenrechtliche *collectiones*: die *collectio XXV capitolorum*, *collectio LXXXVII capitolorum*, die sogenannte *collectio tripartita constitutionum ecclesiasticarum*, die ambrosianische Novellensammlung und zwei *nomocanones*. Siehe: Wenger (1953), S. 672–677.

²⁹ Vgl. Dannenbring (1972), S. 113.

³⁰ Eine Ausnahme bilden die in Griechisch und Latein abgefassten Gesetze Justinians im *Codex*.

³¹ Const. Tanta – „Ἀέδωκεν“.

³² Z. B. Jordanes; sein bekanntestes Werk: *De origine actibusque Getarum*.

³³ Selbst Griechisch beherrschte ein Großteil der Mönche nicht, sondern nur die Sprache ihrer Heimat (Syrisch, Koptisch o. a.).

³⁴ Siehe zum Adressatenkreis und der Publikationsform Wenger (1953), S. 654–657 u. 660. Der Adressatenkreis ist vom Inhalt des Gesetzes abhängig und daher variiert auch der Verbreitungsweg. Der

Argumentation besitzt aber noch eine größere Tragweite: Es zeichnet sich der Wandel vom lateinisch-römischen Recht hin zum griechisch-byzantinischen Recht ab.³⁵ Darüber hinaus zeigt dies erneut die Verbindung von *innovatio* und *restauratio* bei Justinian auf.³⁶

Die größte Anzahl erlassener Novellen Justinians findet sich innerhalb eines Zeitraums von zehn Jahren: 535–545. Dabei heben sich die Jahre 535 mit 35 erlassenen Novellen und 539 mit 26 oder 27 Gesetzen besonders ab. Später finden wir durchschnittlich ein bis zwei neue Gesetze, höchstens drei, teilweise gar keine.³⁷

Dieser Ballungszeitraum wurde in der Forschung zum einen mit Tribonian, zum anderen mit Theodora in Verbindung gebracht.³⁸ Es ist jedoch zwischen einer möglichen Förderung der Kodifikation durch die tatkräftige Unterstützung Tribonians und der Vorgabe von Inhalten zu unterscheiden – der in der antiken wie modernen Literatur so geliebte Einfluss anderer auf den Kaiser sollte differenziert betrachtet werden.³⁹ Maas unterscheidet so beispielsweise, im Gegensatz zu Honoré, der in Tribonian den „Drahtzieher“ sieht, zwischen der Möglichkeit der kompetenten Formulierung durch Tribonian einerseits und der geistigen Urheberchaft Justinians andererseits.⁴⁰ Auch Meier geht von einer engen Absprache aus.⁴¹ Diese Sichtweise einer Einflussnahme auf die Formalia, nicht aber auf die Inhalte durch Tribonian ist eine stimmige Interpretation, die auch hier vertreten wird. Gleiches gilt in besonderem Maße für den topischen Einfluss Theodoras, die im Jahr 548 starb. Jones stellt beispielsweise heraus, dass der Einfluss Theodoras zum einen nicht gesichert, aber bei einigen Novellen möglich sei und zum anderen ihr eventuelles Einwirken keinesfalls generell angenommen werden oder als bestimmend gelten dürfe. Diese Überlegungen sind plausibel, da die starke Konzentration auf Theodora „hinter dem Vorhang“ unreflektiert die antike Inszenierung eines Procop aufgreift. Auch wenn die Kaiserin Justinian beeinflusst haben mag, mindert dies die Verbindlichkeit seiner Entscheidungen nicht und wäre dann ein untrennbarer Teil seiner Politik. Hingegen scheint es plausibel, dass Theodora Justinian bei seinen Vorhaben half, so v. a. der Integration der Miaphysiten.⁴²

konkrete Adressatenkreis für die in dieser Arbeit besprochenen Novellen sowie ihr Verbreitungsweg werden jeweils bei ihrer Besprechung angeführt.

³⁵ Vgl. Jones (1988), S. 152–157; Leppin (2006a), S. 462.

³⁶ Weiteres zur *innovatio* und *restauratio* bei Justinian im Zusammenhang mit den Proömien in Kap. 2.1.2.

³⁷ Siehe: Wenger (1953), S. 668. Dabei ist selbstverständlich die Frage zu berücksichtigen, ob überhaupt alle Novellen überliefert sind (ebenda u. Anm. 174).

³⁸ Tribonian war nach seiner Absetzung während des Nika-Aufstandes 532 seit 535 *quaestor sacri palatii* (zuvor 533/34 *magister officiorum*) und starb vielleicht im Jahr 545. Vgl. auch Jones (1988), S. 149–150.

³⁹ Zur Frage nach der Autorschaft siehe hier: Kap. 2.1.2., S. 77–78.

⁴⁰ Maas (1986), S. 27.

⁴¹ Meier (2004²), S. 106.

⁴² Zu Theodoras Einwirken auf die Gesetzgebung siehe u. a. Jones (1988), S. 200–202. Die Dominanz der „maskulinen“ Theodora gegenüber dem „weibischen“ Justinian findet sich im Besonderen in

Im Verlauf der Arbeit wird weiter aufgezeigt, dass eine harmonische Politik des Kaiserpaars eine plausible Deutung ist, in der Theodora nicht nur der Einfluss auf Justinian, sondern umgekehrt auch Justinian der Einfluss auf Theodora unterstellt werden kann.⁴³ Das Ende der großen Gesetzesinitiative Justinians kann darüber hinaus statt durch eine Bindung an bestimmte Personen auch damit erklärt werden, dass er seine Kodifikation als primär abgeschlossen empfand und seine Politik in anderen Bereichen weiter betrieb. Darüber hinaus finden sich interessanterweise zusammenfassende Gesetze Justinians, die erneut einschärfen und feiner justieren sollen, auch nach dem in der Forschung konstatierten Bruch Anfang der 40er-Jahre, der von Meier auf die Katastrophenerfahrungen zurückgeführt wird.⁴⁴ Justinians (Religions-)Politik kann jedoch unabhängig von gewissen Personen oder Katastrophen nachgezeichnet und als einheitlich bezeichnet werden; sie erhielt lediglich durch bestimmte Akteure und Ereignisse eine besondere Dynamik.⁴⁵

Anteil der monastischen Gesetze

Zum Schluss soll noch kurz die Sprache auf den Anteil der religionspolitischen und speziell der monastischen Regelungen im Vergleich zur übrigen Gesetzgebung Justinians kommen: In der justinianischen Gesetzgebung haben rund 34 Novellen⁴⁶ hauptsächlich religionspolitischen Charakter.⁴⁷ Sie machen also rund 22% seiner gesamten Gesetzgebung (ab 535) aus. Hinzu treten Regelungen von kirchlichen Belangen auch im Zusammenhang mit anderen thematischen Überschriften, wie der Emphyteuse, dem Erbrecht etc.; sie werden dort nochmals behandelt und deren Inhalte wiederholt. Dies weist allein schon auf ein großes religionspolitisches Interesse Justinians und unterstreicht bereits seine religiös konnotierte Selbstdarstellung.⁴⁸ Von

Procops Anekdoten (siehe zu Procop: Kap. 2.5.2. und Kap. 5.1.3.). Der Topos des weiblichen Einflusses hat jedoch eine lange antike Tradition. Siehe zu Theodora und Justinian Kap. 1.2.3.2., S. 43–44 und Kap. 4.3. **43** Vgl. Kap. 1.2.3.2. und 4.3.

44 Meier (2004²) geht von einem Bruch in den 40er-Jahren aus (Massierung von Katastrophen, u. a. die Pest). Justinian sei zuvor ein agierender, danach ein reagierender Kaiser gewesen, der stärker als Theologe agiert habe. Vgl. hier v. a. die Einleitung, S. 7–9. Im Kapitel zur theologischen Positionierung Justinians (Kap. 1.2.) konnte aber gezeigt werden, dass Justinian von Anfang an als Theologe agierte und nur eine Intensivierung der von Beginn an feststellbaren Maximen zu verzeichnen ist. Ein Beispiel für ein zusammenfassendes Gesetz, allerdings auch mit gewissen Modifizierungen, ist gerade Nov. 123 von 546 zu kirchlichen Themen, darunter auch zu dem Mönchtum (vgl. hier Kap. 2.3.3.).

45 Seien es etwa Aktionen von Mönchen bei religiösen oder politischen Konflikten (vgl. Kap. 3 u. 4) oder auch die Katastrophenerfahrungen (zu einer Liste der Katastrophen siehe Meier [2004²], S. 656–670).

46 Hierbei sind nicht einzelne, kirchenpolitische Erwägungen in anderen Gesetzeskontexten berücksichtigt, sondern nur die ausschließlich diesen Komplex behandelnden Novellen.

47 Zur Religionspolitik Justinians allgemein und seinen diesbezüglichen Gesetzen siehe u. a.: Alivisatos (1973); Leppin (2006b); Meyendorff (1968); Pfannmüller (1902); Schwartz (1940); Uthemann (1999). Zur allgemeinen Literatur zu Justinians Religionspolitik siehe hier Kap. 1.2.

48 Vgl. Kap. 1.2.; 2.1.2.; 2.3.2. und 5.

den eben genannten 34 Novellen regeln 22⁴⁹ die kirchliche Organisation, vier Novellen behandeln Spezialfälle⁵⁰, drei Gesetze beschäftigen sich mit Glaubensinhalten oder diesbezüglichen Strafen⁵¹, eine Novelle erklärt die Absetzung und Verbannung von vier Personen (Anthemius, Severus, Petrus und Zooras) und schließlich sind z. B. vier Gesetze den Samaritanern und Juden gewidmet⁵².

Dabei sind eigenständige Gesetze Justinians (z. B. die Mönchsgesetze) von der kaiserlichen Bestätigung von Synodalbeschlüssen (*canones*) durch den Kaiser (so z. B. Nov. 42), d. h. dem Erlass auch als Gesetz, zu unterscheiden.⁵³ Jedoch handelt es sich im zweiten Fall keineswegs um eine wörtliche Übernahme aus den Synodalakten, sondern um eine eigenständige Formulierung als νόμος.⁵⁴

Mit dem Mönchtum befassen sich am detailliertesten fünf Novellen: Nov. 5 (von 535); 76 (von 539); 79 (von 539); 123⁵⁵ (von 546); 133 (von 539). Hierbei liegt ein klarer zeitlicher Schwerpunkt im Jahr 539. Die Novelle von 546 fasst viele getroffene Bestimmungen Justinians nochmals zusammen, jedoch mit gewissen Modifikationen. In der bereits erwähnten Nov. 42 handelt es sich bei dem anathematisierten Zooras um einen Mönch. Außerdem tauchen Mönche und Klöster u. a. in zwölf weiteren Novellen auf, zumeist im Kontext der allgemeinen kirchlichen Gesetzgebung.⁵⁶ Während die einzelnen Kapitel das Mönchs-, Nonnen- und Klosterleben organisatorisch, hierarchisch und rechtlich regeln, finden sich in den Proömien auch inhaltliche Aussagen zum Mönchtum; in den Proömien wird das Mönchtum bewertet und ihm eine fest umrissene Rolle und Funktion zugeschrieben.

Bereits im *Codex Iustinianus* finden sich neun Gesetze⁵⁷, die besondere Regelungen für das Mönchtum treffen und im Folgenden näher behandelt werden sollen. Sie reichen zeitlich von 529 bis 534⁵⁸. Somit wurde das erste Gesetz vom 18.01.529 in

⁴⁹ Nov. 3; 5; 6; 7; 9; 16; 46; 55–58; 67; 76; 79; 83; 86; 111; 120; 123; 131; 133; 137.

⁵⁰ Nov. 11 (Erhebung des Metropoliten von Justiniana Prima [in Illyrien] zum *archiepiscopus* und Erteilung von Privilegien); Nov. 37 (zur Afrikanischen Kirche, aber auch gegen Heiden, Häretiker und Juden gerichtet); Nov. 40 (zur Auferstehungskirche in Jerusalem); Nov. 65 (zur Mysischen Kirche).

⁵¹ Nov. 77; 109; 132.

⁵² Nov. 42, die im Zusammenhang mit Zooras und der Synode von 536 thematisiert wird (Kap. 1.2.4. und 3.3.) und Nov. 45; 129; 154; 156. Zu weiteren Gesetzen z. B. gegen Häretiker und Heiden siehe u. a.: Alivisatos (1973), S. 31–49. Unter Häretiker fasste Justinian offensichtlich nicht die Miaphysiten, die er zu integrieren versuchte (in diesem Sinne auch Leppin [2006b]).

⁵³ Vgl. Alivisatos (1973), S. 21.

⁵⁴ Das ergibt sich aus dem Vergleich von Novelle 42 mit den Akten der Synode von 536 (ACO 3,5, Nr. 3, S. 26–27).

⁵⁵ Bes. Nov. 123, Kapitel: 5, 6, 15, 17, 21, 23, 27, 28, 33–44. Ansonsten Kapitel: 1, 4, 11, 15, 20, 30.

⁵⁶ Nov. 6,1; 7,3; 22,5 u. 6; 59,2–5; 67,1; 83,pr. u. 1; 117,12 u. 13; 86,8; 120,1 u. 6–7; 134,9–12; 131,7 u. 10; 137,2–5.

⁵⁷ Cod. Iust. 1,3,38(39), und 1,3,39(40) werden hier in Kap. 2.2.3., S. 107–108 unter den Regelungen von Justinians Vorgängern erörtert, da keine sichere Zuordnung zu Justinian gemacht werden kann, auch wenn diese von der Forschung angenommen wurde.

⁵⁸ Cod. Iust. 1,2,19 v. 528; 1,2,22 v. 529; 1,2,23 v. 530. Cod. Iust. 1,3,43(44) v. 529; 1,3,45(46),9–15 v. 530; 1,3,46(47) v. 530; 1,3,51(52), 1 v. 531; 1,3,52(53) v. 531; 1,3,53(54) v. 533; 1,3,54(56) und 1,3,55(57) v. 534.

unmittelbarem Anschluss an den Auftrag Justinians im Jahr 528 erlassen, die Sammlung der *Institutiones* vorzunehmen, und drei Monate vor ihrer Veröffentlichung am 07.04.529. Das letzte Gesetz im *Codex* vom 12.09.534 datiert hingegen sechs Monate vor dem nächsten uns überlieferten Erlass vom 17.03.535⁵⁹, der in die Novellensammlung aufgenommen wurde. Somit ergibt sich eine fortlaufende und kontinuierliche Aktivität Justinians bei seiner Gesetzgebung zum Mönchtum von dem Jahr 529 bis in das Jahr 546. Später gibt es immer noch einzelne Wiederholungen im breiteren Kontext, so noch im Jahr 564 im Zusammenhang mit der Ordination von Bischöfen und Geistlichen.⁶⁰ Mit dem unmittelbaren Beginn der monastischen Legislation zwei Jahre nach Regierungsantritt des Kaisers und seinem nochmaligen Einschärfen im Zusammenhang mit anderen kirchenrechtlichen Erlassen im Jahr 546⁶¹ wird allein schon eine herausgehobene Bedeutung des Mönchtums und Justinians Anliegen, dieses rechtlich zu ordnen, deutlich.

2.1.2. Die Proömien – die Selbstdarstellung des (Er-)Neuerers Justinian und seine Herrschaftslegitimation

Die Proömien der Novellen sind eine einmalige Quelle, um Justinians Selbstdarstellung greifen zu können, mit der er sein gesamtes Handeln und Kaisertum legitimierte.⁶²

Begriff der Selbstdarstellung und Wert der Analyse

In dieser Arbeit wird bewusst auf den Begriff des Selbstverständnisses verzichtet, da er voraussetzt, dass Darstellung, Intention und die eigentliche Wesensart Justinians eine Einheit bilden. Und genau das kann man nicht belegen. Wir besitzen von Justinian selbst nur Zeugnisse, die vermitteln wie er gesehen werden wollte und sich selbst inszenierte, aber kein „privates“ Bild Justinians offenbaren.⁶³ Wir können nur fassen, was Justinian seiner Gegenwart und Nachwelt zeigen wollte und wie andere, die Adressaten seiner Selbstdarstellung, dies aufnahmen oder rezipierten⁶⁴, so z. B. im

⁵⁹ Nov. 5.

⁶⁰ Nov. 137,2–5.

⁶¹ Nov. 123.

⁶² In diesem Sinne auch Noethlichs (2002), S. 116; Jones (1988), S. 154–156.

⁶³ Siehe grundlegend zu der kritischen Reflexion über den Begriff des Selbstverständnisses in seiner Bedeutung und Verwendung: Borgolte (1997), hier S. 193–206. Borgolte betont dabei, dass die moderne Forschung „zu sehr von einer Einheit von Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln“ ausgeht „und die Brüche im menschlichen Verhalten eher unterschätzt hat“ (S. 209).

⁶⁴ Anders sieht dies Jones (1988), S. 156 u. 204. Sie spricht davon, dass Justinian in den Novellen „enthüllt“ werde und Charakterzüge erkennbar seien. Diese Interpretation geht einen Schritt zu weit, denn während man sicherlich die Absicht Justinians herausarbeiten kann, auch durch die Verwendung und Auslegung bestimmter Topoi, ist die Frage nach seiner eigenen Wahrnehmung und seinem persönlichen Charakter eine andere. Man kann aus seiner Selbstdarstellung nur ablesen, wie er gesehen

panegyrischen Kontext Agapet in seiner *Ekthesis*, Paulus Silentarius in seiner *Ekphrasis*, Procop in seinen *Aedeficia* oder persiflierend in seinen *Anekdoten*.⁶⁵ In der Zusammenschau der verschiedenen Texte, der Proömien Justinians, die hier untersucht werden sollen, und der Spiegelung von Darstellungselementen in anderen Texten, wie in den Mönchsviten, bei Procop etc., lassen sich Maximen Justinians erarbeiten.⁶⁶ Aus der Selbstdarstellung Justinians, wie wir sie in den Proömien greifen können, ergeben sich Konsequenzen für das politische Handeln Justinians und lassen dieses verständlich werden und einordnen. Gerade für die Klärung der Frage, wie und warum Justinian das Mönchtum behandelte, ist dies ein wichtiger Zugang. Bereits Meier hat die Bedeutung der Proömien und einleitenden Konstitutionen für die Analyse der justinianischen Darstellung betont.⁶⁷

Vorab bleibt noch zu bemerken, dass die Verwendung des Begriffes der Propaganda im Zusammenhang mit der justinianischen Gesetzgebung ungeeignet erscheint⁶⁸, da bei seinem heutigen Gebrauch der systematische Einsatz aller Medien⁶⁹, oft verbunden mit einer negativen Wertung als Manipulation, impliziert wird. Daher sollte man in Bezug auf die Antike andere Begriffe verwenden wie z. B. Selbstdarstellung, Inszenierung, Stilisierung, Repräsentation.⁷⁰

werden wollte; inwieweit dies mit der „privaten“ Person Justinian übereinstimmt, kann anhand dieser Quellen nicht geklärt werden. Durch die Existenz von Topoi in den Proömien und Gesetzen bezieht Olster (1989), S. 165 eine radikal gegensätzliche Position zu Jones: Durch die Bewertung als reine Topoi-Sammlung spricht er die Möglichkeit ab, überhaupt einer originär justinianischen Politik zu begegnen. Dem widerspricht jedoch, dass auch bei der offensichtlichen Verwendung von traditionellen Formeln diese durch eine gezielte Auswahl und Kombination eine eigene Ausgestaltung erfahren und die so gemachten Aussagen, ob übernommen oder nicht, Ausdruck der justinianischen Weltanschauung und Politik bleiben.

65 Siehe hierzu Kap. 2.5.2. und 5.

66 Die Darstellung Justinians in anderen zeitgenössischen Quellen wird im Kontext seiner Inszenierung als Heiliger Mann in Kapitel 5 untersucht und dort auch mit dem Bild, das in den Proömien gezeichnet wird, verglichen, um aufzuzeigen, welche Elemente der justinianischen Selbstdarstellung aufgegriffen wurden und welche weiteren hinzutraten.

67 Meier (2004²), S. 104–136.

68 Sowohl Hunger (1963), S. 211 als auch Noethlichs (2002), u. a. S. 116 verwenden den Propaganda-Begriff. Noethlichs betont selbst: „Eine unmittelbare propagandistische Wirkung konnte nur von den Gesetzen ausgehen, die sich direkt an die Öffentlichkeit wandten.“ Die dann von ihm aufgeführte, kurze Liste zeigt offenkundig, dass hier keine (im modernen Sinne) allgemeine Verbreitung vorliegt, wie sie der Propaganda-Begriff impliziert. Selbst Gesetze mit einer großen Verbreitung waren oft nicht an die Öffentlichkeit an sich direkt gerichtet, sondern an einzelne führenden Persönlichkeiten (Noethlichs [2002], S. 130).

69 Vgl. z. B. die Definition im LThK von Funiok (1999) samt einer kurzen Beschreibung der Herkunft und Verwendung des Propaganda-Begriffes in der Geschichte. Grundlegend: Schieder/Dipp (1984).

70 Zum Propaganda-Begriff im Kontext der Kaiserzeit des 1. Jhs. siehe: Weber/Zimmermann (2003), vor allem S. 11–40. So nennen Weber und Zimmermann einen Katalog von Kriterien, die eigentlich erfüllt werden müssten, um dem Begriff gerecht zu werden und für die Antike in ihrer Komplexität nicht nachweisbar sind. Daher plädieren die Autoren für die Verwendung des Begriffes Repräsentation.

Vorbemerkungen

Eine grundlegende Studie zum Repertoire der kaiserlichen Selbstdarstellung liefert immer noch Hunger mit seiner Arbeit zu den byzantinischen Proömien der Kaisergesetze.⁷¹ Er benennt verschiedene Aspekte zur Rechtstätigkeit und der Selbstdarstellung Justinians und diskutiert, inwiefern stilisierte Topoi verwendet wurden oder auch individuelle Aussagen des Kaisers erkennbar sind. Daher wird seine Arbeit hier im Folgenden immer wieder als Referenzpunkt dienen, um daran anschließend weitergehende Aussagen treffen zu können. Auch Meier diskutiert einige der zentralen Darstellungselemente.⁷² Für diese Arbeit steht die Selbstdarstellung Justinians im religiösen Kontext und wie konkret seine Beziehung Gott gegenüber inszeniert wird im Fokus, da beides für das Verständnis seiner monastischen wie gesamten (Religions-) Politik von Bedeutung ist.⁷³ Abschließend werden die Ergebnisse, auch im Zusammenhang der Frage nach *innovatio* und *restauratio/renovatio*, diskutiert.

Die Proömien der spätantiken Kaisergesetze stehen in der hellenistischen Tradition von Gesetzestexten und Herrscherbriefen sowie deren Rezeption in der römischen Kaiserzeit. So sind beispielsweise die Eingangsformeln von der hellenistischen bis zur spätantiken Zeit erhalten geblieben.⁷⁴

Selbstverständlich muss man darüber hinaus zur Zeit Justinians ein christliches Ausdeuten der aus der „heidnischen“ Antike übernommenen Termini konstatieren. Dies verweist wieder auf das Miteinander von antiker Tradition und christlichem Glauben in der Spätantike, wobei natürlich die übernommenen Glaubens-Topoi, besonders in ihrer Entwicklung bis zur Zeit Justinians, immer weiter im christlichen Sinne (um)gedeutet wurden.⁷⁵ In diesem Kontext wird, neben dem einschneidenden Wandel hin zu dem griechisch-byzantinischen Recht durch die Novellen, ein weiterer Veränderungsprozess zur Zeit Justinians deutlich, jener der Religiosität.⁷⁶

71 Hunger (1964).

72 Meier (2004²), S. 104–136.

73 Hunger verdeutlicht die Verwendung von gleichen Topoi und bestimmten Elementen der Kaiserrede. Er unterscheidet vier Komplexe, denen jeweils einzelne Formeln/Begriffe zugeordnet werden: vgl. Hunger (1964), S. 39 u. 49–154. Die betreffenden Formeln können entweder explizit in den Proömien stehen, in abgewandelter Form vorkommen oder die Textaussage unter dem Begriff gefasst werden (so Nov. 7,2, S. 53, Z. 19–24 in Bezug auf den Kaiser als Euergeten).

74 Siehe: Hunger (1964), S. 19–35, bes. S. 28 u. 35. Hunger sieht den Ursprung im Besonderen in der prosaischen Verwendung der klassischen griechischen Literatur, wobei das Proömium bei Platon zuerst als Einleitung von Gesetzen bezeugt sei (S. 19–29; bes. S. 29).

75 Das „Miteinander“ von antiker Tradition und Neuerung bei Justinian wurde bereits im Zusammenhang mit seiner Gesetzgebung im Kapitel 2.1.1. kurz angesprochen.

76 Vgl. Kap. 1.2., 2.1.1. u. Kap. 2.3.2. und 3. Zur Liturgisierung des Lebens nach den Katastrophenerfahrungen (Naturkatastrophen, Kriege, Pest usw.) siehe jüngst: Meier (2004²) und hier kurz Kap. 5.2., S. 232–333. Als weitere zentrale Komponente des Wandels lässt sich Justinians rege Tätigkeit als Kirchenpolitiker und Theologe anführen (siehe Kap. 1.2. und 4).

Elemente der justinianischen Selbstdarstellung

Zunächst soll sich nun Justinian in „göttlicher Sphäre“⁷⁷, wie Hunger diesen Bereich nennt, zugewendet werden, auch mit der Frage nach einer spezifisch christlichen Ausdeutung alter, traditioneller Wendungen in der Spätantike und dann speziell durch Justinian: Die Formel $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ beinhalte die Auffassung, dass die Herrschaft des Kaisers von Gott verliehen wurde.⁷⁸ Dies ist die zentrale Aussage, auf die Justinian seine Regentschaft gründet und wie er sie rechtfertigt: Auf Grund seiner göttlichen Sendung legitimiert Justinian, neben der Aufnahme von traditionellen Elementen, explizit Neuerungen sowie sein gesamtes Handeln und setzt dieses mit dem Willen Gottes gleich. Dieses erste Element ist der Schlüssel zu der Selbstdarstellung Justinians.⁷⁹

Der nächste Aspekt ist die $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, wobei die himmlische und die irdische Herrschaft einander gegenübergestellt werden und damit die Nachahmung Gottes durch den Kaiser auf der Erde bezeichnet wird.⁸⁰ Justinians Herrschaft auf Erden ist das Abbild der göttlichen Herrschaft im Himmel. Zu betonen ist, dass Gott und seine himmlische Herrschaft vorbildhaft für Justinian und seine irdische Herrschaft sind, eine Parallelsetzung, keine Gleichsetzung.⁸¹ Es steht stattdessen der Vorbildcharakter im Zusammenhang mit der christlichen Umdeutung der antiken Begriffe bei Justinian im Zentrum. Der Kaiser ist eben nicht mehr, wie ursprünglich der hellenistische und dann auch nach einem Entwicklungsprozess der kaiserzeitliche Herrscher, Gott, und Justinian strebte keine Gleichwerdung mit Gott an, sondern eine von den anderen Menschen herausgehobene, exklusive und unmittelbare Beziehung zu Gott. Wie bei der Betonung des justinianischen Handelns „ $\epsilon\kappa\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ “, steht hierbei ebenfalls im Mittelpunkt, dass Justinian sein Handeln durch Gott legitimiert sehen und dadurch auch Kritik gegenstandslos machen wollte.⁸²

⁷⁷ Hunger (1964), S. 49.

⁷⁸ Ebenda, S. 51–55. Zitierte Novellen, deren Inhalt das Mönchtum betreffen, werden mit (M) gekennzeichnet und mit Seiten- und Zeilenangaben versehen, z. B. Nov. 73,pr.; 81,pr.; 86,pr.; 133,pr., S. 666, Z. 23–25 (M). Vgl. zu der Auffassung von Gott als Schöpfer des Römischen Staates auch: Jones (1988), S. 166–167. Siehe hier auch die Einleitung und Kap. 2.1.1. u. 2.3.2.

⁷⁹ Vgl. hierzu auch Meier (2004²), S. 115–136. Natürlich haben sich auch schon Kaiser vor Justinian auf Gott berufen und die Verbindung zu den Göttern war auch im heidnischen Umfeld immer grundlegend für die Herrschaftsbegründung gewesen, wie beispielsweise jüngst Pfeilschifter (2013), z. B. S. 76 u. 198 hervorhebt. Aber unter Justinian werden im christlichen Kontext die bekannten Legitimationsstrategien in ihrer Konsequenz gesteigert: durch seine Gottesgesandtschaft versteht sich Justinian uneingeschränkt als oberste Autorität auf Erden (sowohl für kirchliche als auch weltliche Belange) sowie Autokrator und handelt dementsprechenden. Pfeilschifter (2013), S. 198 hält die Konsequenz für die Handlungen Justinians in einem anderen Zusammenhang, dem Umgang Justinians mit seinen Untertanen während des Nika-Aufstandes, fest (vgl. zum Nika-Aufstand Kap. 3.5.).

⁸⁰ Vgl. Hunger (1964), S. 58–61.

⁸¹ Nov. 81,pr. So spricht z. B. Treitinger (1969³), S. 28 von einer Gleichsetzung Justinians mit Gott.

⁸² Zu *imitatio* oder „Gleichmachung“ siehe ausführlicher die Behandlung panegyrischer Texte in Kap. 5, in denen Justinians exklusive Beziehung zu Gott in seiner Inszenierung als Heiliger mündet. Bei Justinian geht es immer nur um eine Imitation/Ähnlichkeit, nie eine Gleichwerdung mit Gott. Erde und Himmel bleiben in dieser Hinsicht scharf voneinander getrennt.

Justinian wird, wie Hunger hervorhebt, im Vergleich zu den anderen Kaisern, am häufigsten als θεοφιλής bezeichnet.⁸³ Es gehe hierbei um den Kaiser als Auserwählten und Stellvertreter Gottes für den irdischen „Staat“, der mit Gottes Hilfe als orthodoxer Herrscher politische und militärische Erfolge erhofft. Erfolg als Ausdruck der *pietas* des Herrschers, die legitimierend auf diesen zurückstrahlt, ist wiederum traditionell antik, wurde in der Spätantike aber radikal christlich zugespitzt. Als Liebling Gottes, wie es auch im Besonderen Meier hervorhebt⁸⁴, wird das energische Handeln Justinians durch eine weitere Komponente legitimiert und so auch sein Handeln erklärbar.

Das herrschaftliche Kontinuitätsbewusstsein und der, mit „αἰωνιότης“ zum Ausdruck gebrachte, Ewigkeitsanspruch Justinians greifen wieder auf die antike Tradition zurück.⁸⁵ Dies hindert Justinian jedoch nicht daran, Neuerungen, die aus dem hier zu Beginn angesprochenen Herrschaftsverständnis „ἐκ θεοῦ“ resultieren, einzuführen – verschiedene Darstellungselemente werden komplementär verwendet. Justinians Berufung auf Gott ist jedoch das Zentrum seiner Selbstdarstellung, wenn notwendig und möglich werden andere Handlungsmotive dieser untergeordnet, so dass letztlich Justinian immer auch als Neuerer und letzte Autorität auf Erden auftritt.

Ein zweiter Komplex umfasst die Verantwortung und (Vor-)Sorge des Kaisers für seine Untertanen und den „Staat“, wie ihn Hunger hervorhebt: u. a. die πρόνοια (Voraussicht) und φροντίς (Sorge).⁸⁶ Beide Begriffe tauchen in den Proömien Justinians, auch zu den Mönchen, immer wieder auf und repräsentieren traditionelle Elemente, die jedoch mit weiteren christlichen Motiven verbunden werden.⁸⁷

In einem dritten Bereich, von Hunger mit „Kaiser als Schöpfer und Vollender des Rechts“ überschrieben⁸⁸, ist bei Justinian der Aspekt der Verbesserung handlungsleitend und wird mit dem Begriff der ἐπανόρθωσις bezeichnet, der sowohl Wiederherstellung als auch Verbesserung bedeuten kann.⁸⁹ Der Anspruch der Gesetzesverbesserung kommt beispielsweise in der das Mönchtum behandelnden Nov. 7 zum Ausdruck, in der vom „wiederum Reinigen, Säubern“ (ἀνακαθαίρειν) die Rede ist.⁹⁰ Hierbei ist jedoch auch die religiöse Sphäre der Reinheit angesprochen.⁹¹

Ein weiterer wichtiger Begriffsbereich, wie ihn Hunger hervorhebt, ist der der Maßhaltung und der von Justinian oft herausgestellten Harmonie (πρέπον, προσήκον, μέτρον, ἁρμονία).⁹² Die Maßhaltung ist für Justinian ein wichtiger Aspekt, um sich als Vorbild zu stilisieren, das im Sinne Gottes handelt. Sie besitzt aber auch im Zusam-

83 Hunger (1964), S. 63–69. Z. B. Nov. 85,pr.; Cod. Iust. 1,43; 1,17,1; 1,27,1.

84 Meier (2004²), S. 115–136.

85 Hunger (1964), S. 81. Z. B. Nov. 109,pr.; Nov. 88,pr.

86 Hunger (1964), S. 84–97. Z. B. Nov. 8,pr.; 72,pr.; 78,pr.; 80,pr.

87 Vgl. Kap. 2.3.2. und in Verbindung mit der Stilisierung Justinians als Heiliger Kap. 5.

88 Hunger (1964), S. 103–108.

89 Z. B. Nov. 14,pr.; 7,pr., S. 49 (M), Z. 14–16; 22,pr.

90 Hunger (1964), S. 106–107. Nov. 7,pr., S. 48, Z. 17–20. Vgl. hier Kap. 2.3.2.

91 Vgl. Nov. 133,pr., S. 666, Z. 17 (M). Dieses Proömium wird in Kap. 2.3.2. besprochen werden.

92 Hunger (1964), S. 109–112. Z. B. Nov. 3,pr.; 6,pr.; 31,pr.; 131,pr.

menhang mit seiner monastischen Gesetzgebung Bedeutung, wo Mönche immer einem gemäßigten Ideal naheifern sollen.⁹³

Im Kontext der ἀρμονία wird von Justinian auch eine Hierarchisierung des Verhältnisses zwischen Kaiser- und Priestertum vorgenommen, das für seinen Umgang mit der Kirche und daraus folgend auch dem Mönchtum handlungsleitend war. In diesem Zusammenhang steht die in der Forschung viel besprochene *praefatio* der 6. Novelle⁹⁴: Das Priester- und Kaisertum seien zwei Gaben Gottes. Ersteres sei für die göttlichen Belange, das zweite für die menschlichen Angelegenheiten zuständig, doch beides habe seinen Ursprung in Gott, und beide Seiten seien für das Wohl der Menschen verantwortlich. Weil das Priestertum in Kontakt mit Gott stehe, müsse die Aufsicht des Kaisers darüber an erster Stelle stehen. Er müsse sich um dessen Würde kümmern und zum Wohl der Menschheit die eben angesprochene Harmonie (ἀρμονία) erzeugen. Des Weiteren wird im Proömion der sechsten Novelle, nun im Kontext der klerikalen Gesetzgebung, die lebensnotwendige Verbindung zu Gott, für die der Kaiser zu sorgen hat (hier kommt die vorhin genannte Fürsorge wieder zum Vorschein), herausgestellt, und zwar als dessen dringlichste Aufgabe. Justinian erscheint erneut als oberste Autorität auf Erden, der daher selbstverständlich auch bei kirchlichen Belangen beansprucht, die letztgültige Entscheidungsinstanz zu repräsentieren.

Clauss stellt in seinem Aufsatz zur συμφωνία von Kirche und Staat zur Zeit Justinians die untrennbare Einheit von „Staat“ und Kirche im spätantiken Denken heraus. Dabei exponiert er die besondere Qualitätssteigerung unter Justinian, der sich selbst als Oberhaupt der Kirche angesehen und alles seinem Willen untergeordnet habe. Clauss betont zwar auch die Ehrfurcht Justinians vor den Bischöfen, jedoch ist für ihn bei Justinian letztlich die „Staatsräson“ entscheidend.⁹⁵ Die Einflussmöglichkeiten von Bischöfen wurden am Beispiel des Papsttums bereits in Kap. 1.2.2. näher erörtert. Für die Mönche wird dies in Kapitel 3 noch weiter differenziert werden. Clauss bezeichnet den Charakter Justinians als despotisch (auf Grund seines Führungsanspruchs); dies ist jedoch eine zu einseitige Wertung.⁹⁶ Durch Gott sah sich Justinian für alles, auch und gerade für die Kirche, letztlich verantwortlich. Dieser Umstand reicht nicht aus Justinian als Despoten zu bezeichnen – wie gerade sein differenzierter Umgang mit dem Mönchtum verdeutlicht.⁹⁷

Zum Schluss ist noch der Kaiser als „Helfer und Gnadenspender“ von Interesse.⁹⁸ Hier finden sich Begriffsgruppen wie „Hilfe und Nutzen“ (βοήθεια, ὠφέλεια), zentral

⁹³ Vgl. hierzu allgemein auch im Kontext der Stilisierung als Heiliger Kap. 5 oder in Bezug auf die monastische Gesetzgebung Kap. 2.3.3.2.

⁹⁴ Nov. 6, pr., S. 35–36, Z. 27–21.

⁹⁵ Clauss (1993), S. 579–593; entgegen anderen Vorstellungen, die in der älteren Forschung zu finden sind, wie z. B. der Begriff des Caesaro-Papismus (Meyendorff [1968]) oder mittelalterliche Vorstellungen (Olster [1989]), die auf die Zeit Justinians angewendet und somit rückprojiziert werden.

⁹⁶ Clauss (1993), S. 586–588, wie auch Padzernik (2005) aufzeigt (siehe hier Anm. 95).

⁹⁷ Vgl. Kap. 3 und 4.

⁹⁸ Wieder gemäß der Bezeichnung Hungers (1964), S. 123.

die „Heilung“ (θεραπεία), die „Wohltäterschaft“ (εὐεργεσία), die jedoch bei Justinian nur in den Gesetzestexten selbst und den Epilogen angeführt wird, und die mit Güte verbundene „Menschenliebe“ (φιλανθρωπία). Bezeichnenderweise taucht die Benennung als Soter in den justinianischen und anderen byzantinischen Proömien nicht mehr auf.⁹⁹ Die hier genannten Begriffsgruppen können bei Justinian immer auch eine spezifisch christliche Wendung enthalten, so kann seine Menschenliebe mit der Gottes parallel gesetzt werden und auch sein Euergetentum mit dem Gottes verglichen werden. Dabei bleibt Justinian aber immer im Rahmen der Nachahmung von und Ähnlichkeit mit der himmlischen Herrschaft; nie geht es um eine Gleichwerdung mit Gott.

Autorschaft

Doch es bleibt die Frage, wer die Proömien eigentlich verfasste, also ob wir darin auch die von Justinian intendierte Selbstdarstellung greifen können und nicht nur ein standardisiertes Bild, das seine Beamten reproduzierten. In der Kanzlei des Kaisers waren natürlich der *quaestor sacri palatii* und der *magister epistularum* mit ihren Angestellten für die Gesetze und damit auch für die Proömien zuständig.¹⁰⁰ Selbstverständlich ist, wie auch Hunger zu Recht betont, der tatsächliche, eigenständig „diktierte“ Anteil der Kaiser schwerlich zu ermitteln. Hinzu kommen bei Justinian und seinen Nachfolgern Hinweise auf eine besonders routiniert arbeitende Kanzlei, die Schlagworte und Ähnliches variierte, um diese somit in einem jeweils neuen Charakter zu präsentieren.¹⁰¹

99 Hunger (1964), S. 123–154. Der Reihenfolge nach jeweils ein Beispiel: Nov. 76,pr., S. 379, Z. 12–14 (M); 134,pr.; Nov. 89; 7,2, S. 53, Z. 19–24 (M); Nov. 81,pr. Siehe zu dem gesamten Komplex auch Kap. 2.1.1. u. Kap. 2.3.2.

100 Hunger (1963), S. 39. Siehe zu der Abfassung von Gesetzestexten, in diesem Fall im Zusammenhang mit dem *Codex Theodosianus*, u. a. Honoré (1986), der im Besonderen die Rolle des *quaestor* bei der konkreten Textformulierung betont (S. 144–156) und sogar stilistisch einzelne Autoren zu erkennen meint (S. 189–222 samt einer Tabelle mit der Zuweisung von einzelnen Gesetzen an bestimmte Autoren). Der *quaestor* war sicherlich vorrangig auch bei der Formulierung der Gesetze tätig, jedoch inwieweit er dabei allein für den konkreten Text verantwortlich gemacht werden kann, lässt sich nicht pauschal beantworten, allein schon durch die sich verändernden Personenkonstellationen bedingt. Vor allem ist immer Vorsicht geboten, allein anhand stilistischer Analysen einzelne Autoren zu identifizieren.

101 Vgl. Hunger (1963), S. 39 u. 45. Auch wenn für die justinianische Zeit keine Randnotizen des Kaisers erhalten sind, geht er, unter Betonung der Wahrscheinlichkeit und nicht Beweisbarkeit, davon aus, dass in unserem Fall der Kaiser auch als Verfasser bzw. als „Diktierender“ aufgetreten sei. Durch die große Zahl der analogen, jedoch variierenden Beispiele und die geringe Menge wörtlicher Wiederholungen sei eine bestimmte Individualität nicht zu leugnen. Er führt hierfür eine Stelle der Anekdoten Procops an (Proc., Anek. 14,3), die das eigenständige Verfassen von Gesetzen und Interpolationen seitens des Kaisers belegen würden – trotz der Diskussionen um den Quellenwert der procopschen Schriften, kann hier von Procop eine bekannte, positive Eigenschaft Justinians negativ präsentiert worden sein. Im Kontext der Textentstehung sind v. a. auch die Arbeiten Matthews zum *Codex Theodosianus* (1993) und (2000) zu nennen.

Justinians unmittelbare Autorschaft kann also nicht als sicher gelten. Jedoch ist der Kaiser gewiss in der Rolle des Initiators zu sehen. Er ist schon rein formal allein autorisiert, Gesetze zu erlassen, und des Weiteren ist ihm die Vorgabe der Inhalte sicherlich nicht abzusprechen, auch wenn die einzelnen Formulierungen auf keinen Fall ein Urteil über einen justinianischen Schreibstil erlauben.¹⁰² Inwiefern die Formulierungen von Justinian selbst stammen oder ein von ihm vorgegebener Inhalt von der Kanzlei ausformuliert wurde, ist nicht zu klären.¹⁰³ Aber im Zusammenhang mit seiner sonstigen Aktivität als Herrscher, insbesondere bei der Religionspolitik, dem Verfassen von theologischen Schriften u. a. muss angenommen werden, sowohl in den Proömien als auch in den Gesetzen wurde nur das präsentiert, was Justinian selbst autorisierte; daher können wir die von ihm gewünschte Selbstdarstellung greifen – auch der Umstand, dass die Elemente über die Jahre trotz Personalwechseln die gleichen blieben, spricht dafür.¹⁰⁴ Behrends spricht ebenfalls von der „geistigen Führung“ Justinians und geht noch einen Schritt weiter: Justinian sei auch juristisch versiert gewesen und habe sich selbst als Jurist verstanden.¹⁰⁵

innovatio und restauratio/renovatio

Zum Schluss stellt sich noch die Frage, wie die Elemente der Selbstdarstellung Justinians zusammenfassend gedeutet werden können, welche Konsequenzen sich daraus ergeben und inwieweit Neuerung – *innovatio* – und Tradition – *restauratio/renovatio* – bei Justinian zu finden sind.

Im Zusammenhang mit den in Kap. 2.1.1. getroffenen Aussagen zum *Corpus Iuris Civilis* kann festgehalten werden, dass merklich Veränderungsprozesse bei der Gesetzgebung und der kaiserlichen Selbstdarstellung in den Proömien einsetzen bzw. unter Justinian eine besondere Dynamik erhalten. Ein (vollkommener) Bruch ist allerdings noch nicht zu erkennen. So verwendet Justinian beispielsweise in den Proömien noch keine Bibelzitate wie spätere Kaiser.¹⁰⁶ Justinians Gesetzgebung zeichnet sich einerseits durch explizite Anlehnungen an die antiken und christlichen Traditionen, andererseits durch den Neuerungsgedanken aus, ohne dass beide einander ausschließen. Die spezifisch christliche Ausformung erlebt dabei einen Höhepunkt. Im Gegensatz zu Jones ist hierin also keine Antithese („conservatism“ – „innovations“) zu erkennen und auch nicht das vollkommene Zurücktreten der Tradition, wie Noethlichs pointiert zuspitzt, sondern ein Miteinander der verschiedenen

102 Vgl. Hunger (1963), S. 42 u. Anm. 109.

103 So weist Honoré (1978), S. 112 nach, dass zur Zeit Tribonians bestimmte Eigentümlichkeiten vorkommen. Dies lasse darauf schließen, dass er mit der Abfassung der Gesetze betraut worden sei.

104 Meier (2004²), S. 106 setzt eine enge Absprache voraus.

105 Behrends (2008) betont auch, dass Justinian sehr wohl die verschiedenen, früheren Rechtstheorien kannte und der Kaiser versuchte, einen Ausgleich zwischen ihnen herzustellen (u. a. S. 220–223, S. 298 [Diskussion]).

106 Vgl. auch Hunger (1963), S. 191–200.

Argumentationslinien und Strategien. Justinian musste dabei sicherlich verschiedenen Erwartungen seines Adressatenkreises gerecht werden. Eines bleibt allerdings klar, welche Strategien er sich auch immer bediente, der Kaiser blieb kraft seiner Autorität (d.h. seiner Berufung auf Gott) letzte Entscheidungsinstanz. Behrends streicht bei seinen Darlegungen zu Justinian als Gesetzgeber auch die verschiedenen vorchristlichen Wurzeln des christlichen Menschenbildes Justinians heraus und somit Justinians Anlehnung an die Tradition.¹⁰⁷

Durch die Kombination mit dem zentralen Element der justinianischen Selbstdarstellung, seiner Herrschaftslegitimation „ἐκ θεοῦ“, wird allerdings ein neuer Entwicklungspunkt markiert, der Justinian zur obersten Autorität auf Erden werden lässt, sowohl was die weltlichen als auch was die kirchlichen Dinge anbelangt.¹⁰⁸ Durch seine Berufung auf Gott legitimiert Justinian seine *innovatio*, während durch den Rückgriff auf die Tradition ein zweites Legitimationselement hinzutritt, ohne dass man auf Grund des *restauratio*-Gedankens von Verschleierung sprechen muss, da Justinian Neuerungen ausdrücklich als solche benennt.¹⁰⁹ Von Noethlichs wird in diesem Zusammenhang noch ein weiteres Darstellungselement Justinians genannt: das Recht zu verbessern bzw. zu heilen (*emendare*). Er hebt hervor, dass bei Justinian ein Gesetz erst durch kaiserliche Bestätigung seine Gesetzeskraft erhalte¹¹⁰ – der Neuerungsgedanke wird bei Noethlichs zum wichtigsten Anliegen Justinians, dem „Neuerer“ satt „Erneuerer“.¹¹¹

107 Jones (1988), S. 206, die problematisch von einem Selbstporträt Justinians spricht (vgl. hier Anm. 64); Noethlichs (2002); Behrends (2008), u. a. S. 193 (vorchristlicher Humanismus des Skeptizismus vs. vorchristliches naturrechtliches Menschenbild), der u. a. auch betont, dass Justinian Kenntnis von den gegensätzlichen Rechtstheorien hatte; vgl. hierzu Anm. 105. Zur Frage nach *restauratio* und *innovatio* in Bezug auf den *populus* siehe Hecketsweiler (2009).

108 Hierzu Näheres auch in Kap. 2.3.2. Die Frage nach einem Wandlungsprozess hat viel mit der Epochenfrage zu tun. Markiert beispielsweise die justinianische Herrschaft das Ende der Spätantike oder den Beginn von Byzanz? Meier (2004²) kommt beispielsweise zu der Lösung, den Bruch in der Regentschaft Justinians zu legen (vgl. hierzu die Einleitung, S. 7–8). Es sei dazu auch auf den Sammelband von Allen (1996) verwiesen.

109 Maas (1986), S. 28–31 beleuchtet Justinians Selbstdarstellung unter der Fragestellung von „Roman Questions and Byzantine Answers“ bzw. betrachtet die zweigleisige Legitimation Justinians über die römische Geschichte und christliche Ideologie. Zentral hervorgehoben wird hierbei das Ziel Justinians, durch seine göttliche Legitimation und die römische Geschichte die Einheit des Imperiums in Hinsicht auf den Glauben, die gesellschaftliche Ordnung und territoriale Herrschaft wiederherzustellen. Maas betont das Auftreten des Neuerungs- und Restaurationsgedankens in der Gesetzgebung Justinians; dabei ist er, im Gegensatz zu dieser Arbeit, der Ansicht, dass Justinian seinen „Neuerungs willen“ zu verschleiern versuchte. Auch wenn Maas Justinians Argument der wandelbaren Natur ebenfalls hervorhebt, betont er den Anspruch Justinians, seine Politik als restaurativ zu präsentieren. In diesem Sinne auch Bell (2013), S. 273–274. Zur klaren Benennung von Neuerung bei Justinian in Bezug auf die Mönchsgesetze siehe hier Kap. 2.3.

110 Noethlichs (2002), S. 121. Diese Auffassung spiegelt sich direkt in dem Zitat seines Aufsatztitels „*quid possit antiquitas nostris legibus abrogare*“ (Const. Deo auctore, 7) wider.

111 Noethlichs (2002), S. 129–132, anders gewichtet als bei Maas (vgl. Anm. 109).

Diese beiden Komponenten, Tradition und Neuerung (*restauratio – innovatio*), können aber auch als ein Nebeneinander gedeutet werden, wie die Analyse der Proömien zeigt. Selbstverständlich tritt Justinian als autarke Autorität in Erscheinung, wie allein seine Initiative zur Erstellung einer verbindlichen Rechtssammlung, die dabei von ihm angelegten Kriterien (Ausräumen von Widersprüchen etc.) und der dort proklamierte absolute Geltungsanspruch verdeutlichen. Unter Justinian laufen dennoch Erhaltungs- und Neuerungsmaßnahmen zusammen. Pfeilschifter spricht im Kontext der Gottesgesandtschaft Justinians von einer neuen Konsequenz des Kaisers – im Vergleich zu seinen Vorgängern – im Hinblick auf die Durchsetzung dieses Anspruches gegenüber seinen Akzeptanzgruppen.¹¹² Aber auch jenseits des kaiserlichen Handelns zeichnet sich die theoretische Begründung der kaiserlichen Herrschaft in den Proömien, aber auch in „panegyrischen“ Texten¹¹³ durch eine Zuspitzung und Steigerung vorheriger Legitimationsstrategien aus.

Der Ordnungs- und Neuerungs-wille Justinians liegen darüber hinaus auch in der Notwendigkeit begründet, bei zunehmender Rechtsunsicherheit eine verbindliche, den Zeitumständen gemäße Ordnung zu schaffen. Die göttliche Legitimation Justinians¹¹⁴ baut dabei eindeutig auf früheren Ansätzen seiner Vorgänger auf, erlangt aber unter Justinian eine neue, einzigartige Qualität. Dies kann jedoch nicht allein mit Despotismus und bloßer Neuerungssucht erklärt werden, da der Kaiser bereits vorhandene Strömungen aufgriff. Justinians Ziel war – anders als mitunter in der Forschung angenommen – nicht allein die Förderung der eigenen, kaiserlichen Person, sondern auch Ruhe, Ordnung und eine Einheit im Namen Gottes auf Erden zu schaffen – eben kraft seiner Autorität. Dabei erfährt die Machtzuschreibung an das Kaisertum einen einzigartigen Höhepunkt. Die Selbstdarstellung diente Justinian aber nicht (nur) im Sinne der *Anekdoten* des Procop zum reinen Selbstzweck, sondern war Ausdruck des kaiserlichen Willens, als Stellvertreter Gottes auf Erden im göttlichen Auftrag für das *Imperium Romanum* zu sorgen.¹¹⁵

112 Vgl. u. a. Pfeilschifter (2013), S. 198, der von einer neuen Konsequenz Justinians im Umgang mit seinen Untertanen während des Nika-Aufstandes spricht (zum Nika-Aufstand vgl. hier Kap. 3.5.). Siehe auch Anm. 79.

113 Siehe hierzu Kap. 5.

114 Wie im Besonderen auch Meier (2004²), S. 104–136 hervorhebt.

115 So diskutiert Padzernik (2005) die „Ideologie“ Justinians und die Rolle der Vergangenheit dabei. Er bezeichnet Justinian als kontroverse und widersprüchliche Figur, die nach ihren eigenen Idealen das Reich gestalten wollte und daneben nichts anderes geduldet habe. Für Padzernik bediente sich Justinian der Tradition und Gesetzgebung, um unter einem falschen Etikett Neuerung zu verkaufen und seine Ordnung dem Imperium aufzuzwingen (S. 185–188). Der Einheitspolitik wird von Padzernik der Beigeschmack von despotischer Unterdrückung zugesprochen und dies habe katastrophale Folgen in Form von Widerständen auf (religions-)politischer und militärischer Ebene zur Folge gehabt. Die Gesetzgebung wird über die Etablierung eines Herrschaftskonzeptes hinaus zum Vehikel der selbstsüchtigen Förderung der eigenen Person Justinians (S. 188). Für seinen Reformationsdrang etc. sei der Glaube Justinians an seine göttliche Sendung notwendig gewesen (S. 191). Durch seine Kodifikation habe sich Justinian als einziger Schöpfer weltlichen Rechts stilisiert und das Kaisertum mit allum-

Justinians Inszenierung als oberste Autorität¹¹⁶, der allein Tradition aufnehmen und Neues schaffen kann, zeigt daher auch bei seiner Herrschaftslegitimation „ἐκ θεοῦ“ den Wandel in dieser Zeit auf, ohne dass sich ein vollkommener Bruch und eine Abkehr von der römischen Tradition beweisen lässt.¹¹⁷ So stehen zum Beispiel, neben den hier aufgezeigten Elementen in den Proömien, die Sorge des Kaisers für die Religion als *pontifex maximus* oder die Demonstration kaiserlicher *pietas* zum Wohl des Reiches in der antiken Tradition, aber auch in der Nachfolge des christlichen Herrscherbildes. Sicher trägt, neben der gesteigerten Bedeutung des christlichen Gottes und des christlichen Glaubens und dem sich durchsetzenden Ausschließlichkeitsanspruch gegenüber paganen Kulturen im Verlauf der Spätantike, auch die Person Justinians selbst nicht minder dazu bei, dass die Religionspolitik und die kaiserliche Berufung auf Gott in einer neuen Intensität verfolgt wurden; dies beeinflusste die Legitimationsstrategien und die Handlungen Justinians signifikant.¹¹⁸ Diese grundlegenden Aspekte seiner Herrschaft formten sich im Laufe seiner Regierungszeit immer weiter aus und erfuhren eine Progression, auch als Ausdruck eines Wandlungsprozesses¹¹⁹ – allerdings sind alle Selbstdarstellungselemente in Bezug auf Gott und die besondere Bedeutung der Religionspolitik für Justinian von Regierungsantritt an feststellbar und schließen andere Legitimationsstrategien nicht aus.¹²⁰

Fazit

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, die Proömien wie auch die Novellen selbst sind eine hervorragende, unmittelbare Quelle für die Analyse der Selbstdarstellung Justinians und somit auch für die Bestimmung seiner politischen und legislatorischen Ziele allgemein sowie seiner religionspolitischen Konzepte im Besonderen. Die Gesetze verdeutlichen, wie unter Justinian Tradition und Neuerung im Zuge eines Wandlungsprozesses miteinander verbunden wurden und wie dies – wie auch alle anderen Aspekte der justinianischen Herrschaft – an die alles entscheidende religiöse Berufung Justinians „ἐκ θεοῦ“ geknüpft war. Daher versteht sich Justinian, in einer Entwicklung stehend, als oberste Autorität, die für alle Menschen verantwortlich ist und selbstverständlich auch die Aufsicht über die Kirche für Gott auf Erden führt, ohne dass dabei wertend von Despotismus die Rede sein muss, sondern lediglich wohl von

fassender Autorität, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, zu versehen versucht; die Gesetze sind für Padzernik letztlich reiner Selbstzweck Justinians (S. 200–205).

116 Wie sie z. B. Noethlichs (2002) exemplifiziert. Siehe: Kap. 2.1.1.

117 Wie dies Noethlichs (2005), S. 131–132 am Ende seiner Arbeit zu beweisen versucht. So z. B. auch Meier (2004²) anhand der Katastrophenerfahrungen (vgl. die Einleitung, S. 7–8). Die Frage nach Konsistenz und Brüchen in der Politik Justinians wird in dieser Arbeit anhand der Religionspolitik und im Besonderen anhand der Behandlung des Mönchtums (Kap. 1.2., 3 u. 4) diskutiert.

118 Wie z. B. Meier (2004²), S. 104–150 aufzeigt.

119 Wie auch Noethlichs (2002) konstatiert.

120 Vgl. auch Kap. 1.2. u. 3.

einem persönlichen Moment Justinians, das verstärkend hinzutritt – Justinian konnte fallspezifisch auch andere Autoritäten anerkennen, wie diese Arbeit am Beispiel des Mönchtums zeigen möchte.

2.2. Gesetze und Regelungen vor der Regierungszeit Justinians

2.2.1. Mönchsregeln

In diesem Kapitel sollen vor allem drei grundlegende, schriftlich festgehaltene Regeln des coenobitischen Zusammenlebens erörtert werden, um ein Spektrum relevanter Regelungen vorzustellen, die mit den Gesetzen Justinians einen fruchtbaren Vergleich erwarten lassen und auch die Entwicklung und regionalen Besonderheiten von Mönchsregeln beleuchten sollen: die sogenannte „erste“ Regel des ursprünglichen Anachoreten Pachomius (ca. 292/94–345/46) aus Ägypten, die Regelungen des theologisch versierten Bischofs Basilius von Caesarea (ca. 330–379) aus Kleinasien und die koptischen Bestimmungen des Schenute von Atripe (gest. ca. 360), der die *regulae* des Pachomius verschärfte und trotz seiner ägyptischen Prägung mit Basilius vergleichbar scheint.¹²¹ Darüber hinaus besitzen wir eine große Anzahl von monastischen Regeln aus Syrien, die hier punktuell abschließend angeführt werden, da Syrien oft einen „Sonderweg“ in der Askese einschlug – anschaulich in der *vita religiosa* des Theodoret von Cyrus dokumentiert –, um das Bild, das von der regionalen monastischen Vielfalt gezeichnet werden soll, abzurunden.¹²²

Andere Regeln sind in diesem Zusammenhang nicht in gleichem Maße relevant, da nur Bestimmungen den Vergleich lohnen, die Justinian durch ihre Bedeutung

121 Hier soll es genügen, sich auf einzelne Beispiele von Regeln zu beschränken, um den Rahmen dieser Arbeit nicht zu überschreiten. Das hier untersuchte Quellenmaterial erscheint ausreichend, um die Grundlagen für einen Vergleich mit den Gesetzen Justinians zu legen. Einzelne Bestimmungen werden beim Vergleich näher erörtert werden. Zur näheren Information sei u. a. auf folgende Literatur verwiesen: Pachomius: Bacht (1956), (1961) und (1983); Goehring (1999); Rousseau (1985). Basilius: Frank (1981); Gribomont (1961); Leo (1929); Rousseau (1994); Vischer (1953). Zu Schenute: s. Anm. 182–184. Eine Auswahl von spätantiken Mönchsregeln des Ostens und Westens (mit dem Schwerpunkt westlicher Regeln ab dem 6. Jh. im Hauptteil) bietet u. a. Lutterbach (1995). Zum Mönchtum allgemein vgl. auch hier Kap. 1.1.

122 Die *Apophthegmata Patrum*, deren Zusammenstellung wohl Ende des 5. Jhs. vorlag, ist zwar ein eindrucksvolles Zeugnis für die Tradierung und für den damit verbundenen Wunsch, als Richtlinie zum Verhalten eines wahren Mönches und Asketen zu dienen, weist aber keine Regelstruktur auf, sondern setzt sich aus unterschiedlichen Textformen wie Perikopen, Allegorien, Gleichnissen etc. zusammen. Sie sind somit nicht für einen Vergleich geeignet, da hier keine allgemeinen und vor allem einheitlichen Bestimmungen getroffen werden. Auch wenn Regeln in ihrer systematischen Form keine Rechtswerke verkörpern, so waren sie dennoch durch ihre Struktur und Redaktion eine verbindliche Richtlinie für die jeweilige Mönchsgemeinschaft, die mit den Gesetzen Justinians verglichen werden können. Zu den *Apophthegmata Patrum* vgl. Kap. 1.1.1., S. 18, Anm. 32.

bekannt gewesen sein müssen bzw. nach denen eine größere Gruppe von Mönchen im Osten zur Zeit Justinians lebte, und die somit für den Kaiser von Belang sein konnten.

Deshalb werden in dieser Untersuchung *regulae* des Westens nicht herangezogen, da sie Vorbilder des Ostens aufgriffen und Geltung und Verbreitung allein im westlichen Teil des Reiches erlangten (Afrika, italischer Raum, Gallien etc.), so z. B. die *Instituta* Cassians, die immer wieder mit den Regelungen des Pachomius und Basilius verglichen werden.¹²³ Auf Parallelen zwischen den Gesetzen Justinians und den Regeln des Benedikt von Nursia wird lediglich bei der Darstellung der justinianischen Gesetze (Kap. 2.3.) in den Fußnoten eingegangen werden, um so zu veranschaulichen, dass Elemente, die in den justinianischen Regeln zu finden sind, auch im Westen aufgegriffen werden konnten – entweder diente Justinian dabei selbst als Referenz oder Benedikt zog die gleichen monastischen Vorbilder wie Justinian heran. Für die Frage nach Vorbildern Justinians hat dies keine Bedeutung, sondern umgekehrt für den vorbildhaften Charakter seiner Gesetze selbst.¹²⁴

Die sogenannten ersten Regeln für ein Coenobium lieferte der Tradition nach Pachomius. Die Regeln des Pachomius hatten jedoch mit der Zeit eine geringere Bedeutung für den Osten, wie allein schon die lateinische Übersetzung durch Hieronymus und die vorrangige Verbreitung im Westen nahe legen. Jedoch auf Grund ihrer Stilisierung als „erste“ monastische Regel, die zumindest ihren Vorbildcharakter auch für östliche Regeln behielt, soll sie hier in Kürze vorgestellt werden. Für den Osten waren stärker die Regeln des Schenute von Atripe¹²⁵ und des Basilius maßgeblich. Daher werden hier, nachdem die Regeln des Pachomius und des Basilius, um in der chronologischen Reihenfolge zu bleiben, vorgestellt wurden, die Regeln des Weißen Klosters vor allem mit denen des Pachomius kontrastiert, da sie wohl auf dessen Bestimmungen aufbauen, sie aber zugleich verschärfen. Darüber hinaus scheint, um die Unterschiedlichkeit und Ähnlichkeit von Regelungen aus verschiedenen Regionen transparent zu machen, auch ein Vergleich mit Basilius fruchtbar. Dabei ist aber zu berücksichtigen, dass in den Mönchsregeln Bereiche berührt und Ausführungen gemacht werden, die Justinian in seiner Funktion als Gesetzgeber bei der „staatlichen“ Regelung nicht thematisierte und für ihn keine Relevanz besaßen. So ist etwa die Heilfürsorge für Basilius und vor allem Schenute als Abt eines Klosters ein zentrales Thema, nicht jedoch für Justinian. Diese „spirituellen“ Aspekte von Mönchsregeln werden daher in dieser Betrachtung nicht berücksichtigt.

123 Diese können daher auch fallspezifisch mit denen Justinians verglichen werden, der auch Vorbilder des Pachomius und Basilius aufgriff.

124 Vgl. zum östlichen vs. westlichen Mönchtum Kap. 1.1.1., S. 12–13. Einen ausführlichen Vergleich der östlichen und westlichen monastischen Regeln liefert z. B. Grote (2001), dort im Besonderen zu Cassian vs. Pachomius und Basilius, S. 193–329. Zu Benedikt und dem Vergleich zu den justinianischen Gesetzen siehe v. a.: Navarrete (1999) und (2000); Vogüé (2001) und (2005), S. 102–155.

125 Vgl. z. B. Merkt (2008), S. 73–74.

Praecepta des Pachomius

Die *praecepta* des Pachomius sind in Form einer vollständigen lateinischen Übersetzung des Hieronymus und in griechischen, koptischen und äthiopischen Fragmenten überliefert; dies deutet auf eine breite Rezeption.¹²⁶

Pachomius zufolge soll ein Kloster aus mehreren Häusern mit einer umschließenden Mauer bestehen.¹²⁷ Der Austausch mit der Außenwelt findet über die Klosterpforte statt, die von einem Mönch bewacht wird.¹²⁸ Vor dem Kloster gibt es (häufig) ein Hospiz als Herberge für Besucher (unter denen sich auch Frauen¹²⁹ und Verwandte der Mönche¹³⁰ befinden) und für die Novizen an ihren ersten Probetagen.¹³¹ Die Mönche schlafen in einzelnen Zellen¹³², treffen sich aber zu allgemein verpflichtenden, gemeinsamen Gebets- (*collectae*)¹³³, Arbeits-¹³⁴ und Essenszeiten¹³⁵. Das Kloster ist hierarchisch aufgebaut: Es gibt verschiedene Häuser mit je einem „Hausoberen“ (*praepositus domus*), die gesamte Führung des Klosters obliegt dem „Klostervorsteher“ (*princeps monasterii*).¹³⁶ Die Mönche dürfen nur mit der Erlaubnis des „Abtes“ oder des Hausoberen in Begleitung eines anderen erprobten Mitbruders das Kloster verlassen (z. B. um kranke Verwandte zu besuchen).¹³⁷ Unter Führung des Hausoberen ziehen die Mönche vom Kloster zur Arbeit aus¹³⁸; sie dürfen im Allgemeinen dabei nur das vor-

126 Siehe hierzu: Bacht (1983), S. 42–47. Textausgaben: Boon (1932) lateinisch und griechisch; Lefort (1956) koptisch; Bacht (1983) lateinisch. Obwohl der lateinischen Version des Hieronymus von 404 (vgl. Bacht [1956], S. 185) von der Forschung der größte Quellenwert zugesprochen wird, bleiben drei Punkte zu berücksichtigen, die den Aussagewert einschränken können – je nach Fragestellung: Erstens wurde wohl die griechische Vorlage des Hieronymus bereits aus dem Koptischen übersetzt. Zweitens liegt uns nicht die ursprüngliche Version des Pachomius, sondern eine bereits erweiterte und überarbeitete Fassung des Hieronymus (ca. 347–419/420) vor. Drittens gibt es beispielsweise Abweichungen zwischen den koptischen Fragmenten und der lateinischen Übersetzung (siehe u. a.: Heussi [1936], S. 120; Bacht [1983], S. 42–48). Da es in dieser Arbeit aber nicht um die Rekonstruktion einer authentischen Pachomius-Version geht, sondern um im 6. Jh. verbreitete Mönchsregeln, kann hier die umfassend überlieferte Fassung nach Hieronymus, ohne Differenzierung in authentisch und nach-pachomianisch, verwendet werden. Bei Heussi (1936), S. 120–121 findet sich der Versuch, alte und neue Teile der Regel zu unterscheiden. Weiterhin gibt er eine thematische Zusammenfassung der Regeln. Er datiert die „Hieronymus-Version“ um 400. Der aus dem Westen stammende Hieronymus lebte lange Zeit als Asket im Osten. Seine Regelübersetzung fand rege Verbreitung im Westen.

127 Pach., praec. 84 (Mauer), 15 (Häuser).

128 Ebenda 51–53.

129 Ebenda 52.

130 Ebenda 53.

131 Ebenda 51 (Gäste von außen), 49 (Novizen).

132 Ebenda 89, 107 (die Zellen dürfen aber für gewöhnlich nicht abgeschlossen werden).

133 U.a. ebenda 6, 9–11.

134 U.a. ebenda 5.

135 U.a. ebenda 28–37.

136 U.a. ebenda 15–25. Hier ist auch die Gestaltung und zeitliche Verteilung der gemeinsamen Gebetszeiten näher erläutert.

137 Ebenda 54, 56, 84.

138 Ebenda 58.

bereitete Essen der Klosterküche zu sich nehmen¹³⁹; bestimmte „Luxusnahrung“ ist nur bei Krankheit erlaubt¹⁴⁰. Die Mönche können im Kloster selbst gewisse Speisen zur eigenen Verfügung bekommen¹⁴¹ und es gibt die Möglichkeit der kontrollierten Versorgung bei strenger Askese in der eigenen Zelle¹⁴² sowie Sonderbestimmungen für Kranke¹⁴³. Des Weiteren gibt es eine einheitliche Kleidervorschrift für die jeweiligen Anlässe¹⁴⁴ und Gebote, wie man sich bei den *collectae*¹⁴⁵ und beim gemeinsamen Essen verhalten soll¹⁴⁶. Das Lesen und Auswendiglernen der Schrift, zumindest des Neuen Testaments und des Psalters, sind für jeden Mönch verpflichtend.¹⁴⁷ Das gesamte Leben der Mönche wird geregelt und ihre Tugendhaftigkeit überwacht; dabei stehen die Arbeit und das Beten im Vordergrund.¹⁴⁸ Von einem eigentlichen längeren Noviziat ist nicht die Rede, nur davon, dass jemand, der in ein Kloster eintreten möchte, ein paar Tage vor der Klosterpforte verbringen soll, um die Hauptgebete zu erlernen. Danach soll geprüft werden, ob er aus eigenem, freiem Entschluss eintreten möchte.¹⁴⁹ Allerdings scheint sich in der Praxis dann eine Anwartschaft von drei Jahren ergeben zu haben, wie Palladius in seinem Bericht über die Gemeinschaft des Pachomius anführt, ohne dass wir dies in den Regeln greifen können.¹⁵⁰ Die Mönche des Pachomius treiben insgesamt eine weniger radikale Askese als viele anachoretische Vorbilder und leben somit ein maßvolles und einfaches Leben.¹⁵¹

Regulae des Basilius von Caesarea

Basilius von Caesarea war, im Gegensatz zu Pachomius und Schenute, nicht allein Mönch, sondern Bischof und spielte, wie sein Bruder Gregor von Nyssa und sein Freund Gregor von Nazianz, eine große Rolle als versierter Theologe. Er wird zu den griechischen Kirchenvätern gezählt. Während seines Diakonats wurde er von Eu-

139 U.a. ebenda 80.

140 U.a. ebenda 45. Hier sind Brühe und Wein genannt.

141 Ebenda 37.

142 Ebenda 79.

143 Ebenda 40–43.

144 U.a. ebenda 2, 61, 65.

145 U.a. ebenda 4–11 u. 15–20.

146 U.a. ebenda 29–35.

147 Ebenda 139–140. Wenn ein Bewerber noch nicht lesen kann, soll er es erlernen.

148 Ebenda 5–7.

149 Ebenda 49.

150 Pall., Hist. Laus. 32,5.

151 Vgl. Bacht (1956), S. 219–224. Zu den hier genannten Hauptaspekten des pachomianischen Coenobiums nennt Bacht noch die Entbindung von wirtschaftlichen Existenzängsten durch die gemeinsam organisierte Arbeit, die zu einer stärkeren geistlichen Hinwendung zu Gott geführt habe (S. 224). Heussi betont die wirtschaftliche Organisation nicht als eigentliches Motiv, sondern lediglich als Mittel zum Zweck für das Ziel der Seelsorge des Mönchsvaters gegenüber den Mönchen (Heussi [1936], S. 123). Unabhängig davon, welche Rolle der wirtschaftlichen Versorgung zugesprochen wird, bleibt sie zumindest ein Aspekt des Coenobiums.

stathius von Sebaste, der uns im Zusammenhang mit den Konzilien noch begegnen wird, beeinflusst. Seine erste Klostergründung vor seinem Episkopat war wohl durch die Bewegung der Eustathianer inspiriert. Allerdings wandte er sich von Eustathius selbst ab, dem die Nähe zu den Homoioisianern zugeschrieben wurde und dessen Bewegung radikale Ansichten über Ehe- und Familienauflösung und die Förderung der Sklavenflucht auf der Synode von Gangra um 340 vorgeworfen wurden.¹⁵²

Aufgrund seiner theologischen Kenntnisse bezeichnete Basilius die sogenannten *regulae fusius* und *brevius tractatae* selbst nicht als *regulae*.¹⁵³ Für ihn ist die Heilige Schrift die grundsätzliche Regel, die nur noch erklärt werden muss – ein typisches Charakteristikum für *regulae*.¹⁵⁴ Die beiden Mönchsregeln sind als ein Teil des sogenannten *corpus asceticum* in Latein durch Rufin, in einer syrischen Version und in verschiedenen griechischen Manuskripten überliefert und, im Gegensatz zu anderen Teilen, authentisch.¹⁵⁵

Die bereits angesprochene, intensive theologische Beschäftigung des Bischofs von Caesarea spiegelt sich auch in dem Aufbau der Regeln wieder: Im Gegensatz zu Pachomius liegt hier, getreu der Klassifizierung der Regeln durch Basilius als Erklärung, ein Frage- und Antwort-Schema vor. Auch gibt es nicht nur Fragen nach dem Aufbau und Abläufen in der Gemeinschaft, sondern beispielsweise auch inhaltliche zur Auslegung der Schrift. Dabei sind die Antworten u. a. mit bildhaften Vergleichen und Bibelzitatzen versehen; die Eckpfeiler des monastischen Lebens werden nicht nur aufgestellt, sondern auch theologisch erklärt.¹⁵⁶ Die Regeln sind erheblich ausführlicher als bei Pachomius und thematisieren mehr Problematiken, so wird z. B. bestimmt, dass Sklaven, die in das Kloster eintreten wollen, zu ihrem Herrn zurückge-

152 Siehe Kap. 2.2.2., S. 95. Vgl. z. B. Merkt (2008), S. 83–85; Frank (1981), S. 24–32, der die Radikalität der Askese des Eustathius auf Grund von Belegstellen aus den Briefen des Basilius anzweifelt und allein ihre theologische Diskrepanz betont. Die Radikalität sei durch einzelne Asketen der Bewegung entstanden. Für die Ausrichtung der Eustathianer und die Vorwürfe liegen uns die *canones* der Synode von Gangra vor, die sich dieser Bewegung entgegen stellte. Zumindest kann man festhalten, dass Eustathius mit den Taten seiner Bewegung in der Wahrnehmung der Zeit identifiziert wurde und vielleicht nicht allein ein theologisches Problem Basilius zur Distanzierung veranlasste. Die Ausformung der Askese des Eustathius herunterzuspielen, würde dann ja im eigenen Interesse des Basilius liegen, um seine Hinwendung zu dem Bischof von Sebaste zu verteidigen – und gerade das geschieht nicht. Diese Deutungsmöglichkeit unterstützt Frank selbst, indem er betont, dass der Einfluss des Eustathius auch Basilius verdächtig gemacht habe und der Kirchenvater die radikalen Tendenzen mit seinen Regeln auch zu unterbinden versucht habe. Zu Eustathius siehe u. a. auch: Gribomont (1959), S. 115–124.

153 Die Regeln gelten für Männer und Frauen, siehe dazu z. B.: Bas. Caes., reg. fus. trac. 12 u. 15.

154 Siehe: Frank (1981), S. 40–43.

155 Vgl. Gribomont (1961), S. 104; Frank (1981), S. 39–40. Die Regeln finden sich in der *Patrologia Graeca: regulae fusius tractatae* = PG 31, S. 901–1052 u. *regulae brevius tractatae* = PG 31, S. 1052–1305. Zu den Problematiken bezüglich des *corpus* und der Textüberlieferung, insbesondere der beiden Regeln, siehe zudem: Laun (1925), S. 1–61; Gribomont (1953).

156 Beispielsweise wird in Bas. Caes., reg. fus. trac. 6,1–2 erklärt, dass die Einsamkeit der Mönche nötig sei, um Versuchungen und Ablenkungen fern zu halten und um die Sünden durch ständige Gebete zu tilgen.

schickt werden sollen¹⁵⁷ – ein großer Unterschied beispielsweise auch zu dem erwähnten Eustathius von Sebaste.¹⁵⁸ Trotz des Grundsatzes, der Mönch solle seinem gesamten Besitz und familiären Bindungen entsagen¹⁵⁹, kann er sich weiterhin selbst oder durch einen Mittelsmann um die Verwaltung seines einstigen Vermögens kümmern¹⁶⁰. Verheiratete dürfen nur bei gegenseitiger Übereinkunft in ein Kloster eintreten.¹⁶¹ Dies steht wiederum im Gegensatz zu den Vorwürfen, die auf der Synode von Gangra gegen Eustathius erhoben wurden.¹⁶² Ein Mönch, der sein Gelübde bricht, darf nicht wieder in das Kloster aufgenommen werden.¹⁶³ Selbstverständlich wird vollkommene körperliche Enthaltensamkeit und maßvolles Essen gefordert, da sich das Lebensnotwendige je nach Arbeit und Gesundheitszustand unterscheidet. Es solle jedoch nie zu viel gegessen werden und es gibt Bestimmungen zur Rangfolge beim Mittag- und Abendessen.¹⁶⁴ Ein einziges, einfaches christliches Gewand mit Gürtel wird für jeden Mönch verordnet.¹⁶⁵ Der Ordensobere¹⁶⁶ wird angehalten, die Sünden seiner Mönche zu ahnden.¹⁶⁷ Umgekehrt sollen die Mönche dem Abt gehorchen.¹⁶⁸ Bei einem zu großen Vergehen kann der Mönch aus dem Kloster ausgeschlossen werden.¹⁶⁹ Die Verwandten des Einzelnen werden zu denen der Gemeinschaft, jedoch dürfen Sündige keinesfalls empfangen werden; prinzipiell sind Gespräche mit ihnen zu vermeiden und nur zur seelischen Erbauung erlaubt. Es ist den Mönchen nicht gestattet, Verwandte zu besuchen oder allein das Kloster zu verlassen.¹⁷⁰ Gespräche mit Frauen dürfen nicht vorbehaltlos geführt werden: Auf beiden Seiten sollen mindestens zwei Personen anwesend sein, um jeglichen Verdacht der Unsittlichkeit auszuräumen. Die Gespräche sollen lediglich von älteren Brüdern und Schwestern geführt werden (also den gefestigten Asketen). Dies gilt jedoch auch für Unterredungen mit Nicht-Asketen des gleichen Geschlechts.¹⁷¹ Basilius hält es für vorteilhaft, wenn

157 Bas. Caes., reg. fus. trac. 11. Bei „gotteswidrigen“ Aufträgen des Herrn an den Sklaven besteht jedoch die Möglichkeit der Aufnahme. Bei Pachomius findet sich nur die offene Formulierung, der Anwärter müsse erweisen, dass er nicht jemandem diene („*quibusque servire*“ nach der Version des Hieronymus). Ausnahmen werden keine benannt.

158 Vgl. Anm. 152 und Kap. 2.2.2., S. 95.

159 Bas. Caes., reg. fus. trac. 8.

160 Ebenda 9.

161 Ebenda 12.

162 Vgl. Kap. 2.2.2, S. 95.

163 Bas. Caes., reg. fus. trac. 14.

164 Ebenda 19 u. 21.

165 Ebenda 22–23. Siehe zur der Kleidung Kap. 2.2.2., Anm. 227.

166 Der Ordensobere wird am häufigsten als *προεστώς* bezeichnet. Vgl. hierzu: Elm (1994), S. 69 u. Anm. 35.

167 Bas. Caes., reg. fus. trac. 25.

168 Ebenda 28.

169 Ebenda 9 u. 14.

170 Ebenda 32.

171 Ebenda 33.

mehrere Klöster an einem Ort und unter einem gemeinsamen Oberen stehen.¹⁷² Einzelne Gebetszeiten werden festgelegt, die eingehalten werden müssen. Es ist aber verboten, die Arbeit unter Vorwand des Gebetes zu vernachlässigen.¹⁷³ Zudem werden nochmals die Eigenschaften dargelegt, die ein Abt braucht.¹⁷⁴ Der Abt muss von den Oberen der anderen Klöster gewählt werden.¹⁷⁵ Weiterhin treffen sich die Oberen der einzelnen Klöster zu bestimmten Zeiten, um besondere Probleme gemeinsam zu lösen.¹⁷⁶ Bei Abwesenheit des Vorstehers wird aus dem Kreis der älteren Brüder ein Stellvertreter bestimmt.¹⁷⁷ Auf Reisen darf nur ein besonders gefestigter Mönch gehen; findet sich keiner in einer Gemeinschaft, soll ein anderes Kloster einen Gefestigten mitschicken.¹⁷⁸ Von einem eigentlichen Noviziat, d. h. einer langen, klar strukturierten Prüfungszeit, ist auch bei Basilius nicht die Rede, sondern nur von einer Prüfung vor der Klosterpforte, ohne dass diese jedoch inhaltlich und zeitlich näher definiert wird.¹⁷⁹ Es wird allerdings besonders hervorgehoben, die Eintretenden (εἰσαγούμενοι) hätten sich in Schweigen zu üben.¹⁸⁰ Auch ist, ohne nähere Definition, von einem Gelöbnis (ὁμολογία) die Rede, das nicht gebrochen werden dürfe.¹⁸¹

canones des Schenute von Atripe

Schenute von Atripe (gest. um 466), der auch als Begründer einer koptischen Christologie gilt¹⁸², also im Gegensatz zu Pachomius und wie Basilius theologisch versiert war, verschärfte die Regel des Pachomius und modifizierte die seines Onkels und des

172 Ebenda 35.

173 Ebenda 37. Bestimmungen zur Arbeit finden sich in den Bas. Caes., reg. fus. trac. 38–42.

174 Ebenda 43. Der „Abt“ muss u. a. demütig, barmherzig, geduldig und pflichtbewusst sein.

175 Ebenda 43,2.

176 Ebenda 54.

177 Ebenda 45.

178 Ebenda 44.

179 Ebenda 10.

180 Ebenda 13.

181 Ebenda 14. Die sogenannten kleinen Regeln beschäftigen sich mit den Geboten sowie Strafen bei Zuwiderhandlungen und bringen kleinteiligere Bestimmungen, die in unserem Zusammenhang nicht weiter erörtert werden müssen.

182 Siehe zu Schenute und seiner Christologie u. a. Grillmeier (2004), Bd. 2,4, S. 172–234. Insgesamt hat sich die Forschung in Form von Aufsätzen und Monographien mehr für die Christologie als für seine Regelungen zum Klosterwesen interessiert. Den immer noch grundlegenden Überblick zum Klosterwesen liefert Leipoldt (s. Anm. 184). Eine Monographie zu Schenute und seinem Mönchswesen, jedoch mit Fokus auf Regelungen zu Frauen, liefert Krawiec (2002). Bei ihr findet man auf S. 13–30 allgemeine Aussagen zum Mönchtum Schenutes. Die neueste Abhandlung liefert Schroeder (2007). Allerdings interessiert sie sich weniger für die Mönchsregeln als für die Person des Schenute und seine asketische „Philosophie“, insbesondere für den Körper des einzelnen Mönchs in Verbindung mit der Körperschaft der gesamten Mönche eines Klosters und ihre asketischen Grundregeln im Hinblick auf die Erlösung (vgl. Schroeder [2007], S. 1–15).

Gründers des Weißen Klosters, Pgol.¹⁸³ Schenutes Regeln sind in zahlreichen Fragmenten überliefert. Schenute selbst bezeichnet seine asketischen Schriften als Kanon, die heute als neun *canones* gezählt werden und seine Regeln, Briefe und Predigten enthalten – so gibt es keinen zusammenhängenden Regeltext, sondern die Bestimmungen sind (jeweils in unterschiedlichem Stil) über Schenutes *canones* verteilt.¹⁸⁴ Schenute selbst verstand seine Anweisungen als allgemein bindend. Interessanterweise gefährdet seinem Verständnis nach die Sünde eines Einzelnen die Erlösung des gesamten Klosters, was sein besonderes Interesse an der Einhaltung seiner Regeln und seine harten Strafen erklärt.¹⁸⁵ Leipoldt betont darüber hinaus die sehr „schematische Ausdrucksweise“ des Schenute, die für ihn auch in die Kodifikationen Justinians hätten aufgenommen werden können.¹⁸⁶ So wurden noch im 6. Jh. seine Regeln von anderen Gemeinschaften übernommen, so beispielsweise von tabannesischen Mön-

183 Schroeder (2007) stellt in Anlehnung an Emmel (2004) in Frage, ob die pachomianischen Regeln die unmittelbare Grundlage für das Weiße Kloster boten, da diese Feststellung nicht auf Grund eines Vergleiches der Regeln erfolgt sei (hinzukommt die eigene Textproblematik der pachomianischen Regeln; siehe S. 84, Anm. 126), sondern Pachomius mit dem „Vater“, auf den sich Schenute mehrfach bezieht, gleichgesetzt worden sei. Des Weiteren folgte Schenute als Abt wohl nicht direkt auf seinen Onkel, sondern dazwischen gab es einen weiteren ἡγούμενος, von dem sich Schenute absetzen wollte (Schroeder [2007], S. 62–63 u. Anm. 32). Selbstverständlich muss die genaue Abhängigkeit der Regeln durch einen intensiven Vergleich überprüft werden und kann nicht durch die unspezifische Nennung eines „Vaters“ vorausgesetzt werden. Wie sich hier aber im nur knappen und an einzelnen Beispielen vorgenommenen Vergleich bereits zeigt, gibt es Gemeinsamkeiten der Regeln sowie radikalisierende Tendenzen bei Schenute. Es kann also davon ausgegangen werden, dass die weiterentwickelte Form der pachomianischen Regel zumindest rezipiert worden ist.

184 Ausführlich zu Schenute (Leipoldt/Crum [1906–1913]; Wiesmann [1931–1936], die Mönchsregeln finden sich hier in CSCO 73 u. 108; weitere Fragmente mit engl. Übersetzung liefert Young [1993]). Zur Überlieferungs- und Bestandsproblematik siehe auch Leipoldt (1904), zu den Mönchsregeln S. 5–6 und S. 92–158 und jüngst Krawiec (2002) sowie Schroeder (2007), v. a. zu der Form, dem Umfang und dem Inhalt der schenutischen Regeln auf S. 59–89. Vgl. hier Anm. 182–183. Die neuste Abhandlung zu den Werken des Schenute und einer Systematisierung der Fragmente, Handschriften und Ausgaben mit ausführlichen Tabellen und Konkordanzan liefert Emmel (2004). Es wurden noch nicht alle Texte Schenutes publiziert. Wie bereits Krawiec (2002), S. 13 u. S. 179, Anm. 2 festhält, ist die Überlieferungslage der Regeln sehr disparat und es erfordert eine genaue Beobachtung, die Regeln Schenutes, die Leipoldt 1904 zusammenstellte, hier zitiert er nach Handschriften, mit seiner Quellenedition von 1906–1913 abzustimmen und dann mit dem Corpus von Emmel abzugleichen und neues Fundmaterial einzuarbeiten. Im Kontext dieser Arbeit kann dies nur auf Grundlage der früheren Publikationen geschehen.

185 Schen., can. 1, XC 19 = Leipoldt 3, 199–200. Die Zuordnung und Auflösung der Handschriftenabkürzungen, die hier zusätzlich angegeben werden, findet sich bei Emmel (2004). Insgesamt setzen sich hier die Quellenangaben erstens aus der Nummer des Kanons und der entsprechenden Hss., z.T. mit Seitenzahl, und zweitens der Angabe nach den *opera omnia* von Leipoldt 1906–1913 oder nach Young (je nachdem, wo der Text ediert wurde) zusammen. Zum Teil steht zum Schluss noch in Klammern die Seite, auf der Leipoldt in seiner Biographie zu Schenute von 1904 auf die jeweilige Regel zu sprechen kommt, und die dort getätigte Hss.-Angabe. Diese breite und umständliche Zitierweise ist der disparaten Quellenlage und Textedierung geschuldet.

186 Leipoldt (1904), S. 102.

chen.¹⁸⁷ Auf Grund der intensiven und detaillierten Regelung des Schenute wird diese nun anhand einzelner Beispiele, im Hinblick auf Übereinstimmungen und Unterschiede zu Pachomius, untersucht. Dies geschieht nicht, weil man nachweisen kann, dass sich Justinian direkt der Texte Schenutes als Folie bediente, sondern weil es Bestimmungen sind, die weitere Ausformungen von Klosterregeln aufzeigen, die von Mönchsgemeinschaften angewandt wurden und daher einen Teil des Mönchswesens, wie es Justinian antraf, charakterisieren. Auch Vergleiche zu Basilius, der in einer anderen Region, jedoch früher als Schenute, wirkte, bieten sich an. Es handelt sich bei den koptischen Regeln zwar um kein solch geschlossenes, systematisches Werk wie von Basilius und ein Frage-Antwort-Schema fehlt, aber sie sind wesentlich detailfreudiger als die des Pachomius.¹⁸⁸ Insgesamt liefert Schenute eine eingehende Auseinandersetzung mit den alltäglichen Problemen der Klöster und der Gefahr der Versündigung.

Die Organisation des Klosters legt Schenute detailliert wie folgt fest; sie ähnelt in ihrer Ausdifferenzierung den Bestimmungen des Basilius, greift aber auch Elemente des Pachomius auf: An der Spitze der Gemeinschaft, die neben dem sogenannten Weißen Kloster noch weitere Frauen- und Männerklöstern umfasste, stand der Abt des Weißen Klosters, im Sinne der Funktion eines Archimandriten (Leiter aller Klöster einer Mönchsgemeinschaft). Ihm ist ein Stellvertreter zugeordnet, genau wie den Hausvorstehern. Vertrauenswürdige Mönche berieten den Archimandriten.¹⁸⁹ Ähnlich wie die Männerklöster war das Frauenkloster geregelt, das schon von Basilius detailliert behandelt wurde.¹⁹⁰ Schenute legte fest, dass viermal im Jahr ein Generalkapitel stattfinden sollte, an dem alle Mönche der Gemeinschaft teilzunehmen hätten. Außerdem wurden stets Kongregationen entsandt oder Schenute überzeugte sich selbst von der Einhaltung und Tugendhaftigkeit (bei Schenute eher negativ gewendet der Sündhaftigkeit) der Mönche der anderen Klöster.¹⁹¹

Anders als Pachomius sollten zur gegenseitigen Kontrolle je zwei Mönche eine Zelle bewohnen und keiner alleine.¹⁹² Interessanterweise wurde allerdings, im Unterschied zu Pachomius, bewährten Mönchen erlaubt, eine gewisse Zeit in der Nähe

187 Vgl. Leipoldt (1904), S. 158.

188 Diese kleinteilige sowie spezielle und intensive Behandlung der körperlichen Enthaltsamkeit und die damit verbundenen Unterschiede zu Pachomius hat Schroeder (2007) herausgearbeitet (u. a. S. 68 – 61).

189 Schen., can. 6 u. 9 XM, XL u. BV, XL, FM = Leipoldt 4, 44 u. 159 – 60 (Leipoldt [1904], S. 127 u. 135 = Sp 3, 4 u. 26).

190 Siehe dazu ausführlich Krawiec (2002).

191 Schen., can. 3, YA 310 – 311 = Leipoldt 4, 120 – 121 und u. a. Schen., can. 9, ZA 223 – 224 = Young 48 – 59.

192 Schen., can. 9, BV, XL, FM = Leipoldt 4, 157 (Leipoldt [1904], S. 98 = Sp 3, 25). Unabhängig davon kann natürlich auch die Praxis in pachomianischen Klöstern sich verändert haben, so dass auch dort zwei oder drei Mönche eine Zelle bewohnten, wie Chitty (1966) betont (S. 22; vgl. auch Krawiec [2002], S. 24). Hier ist wichtig, dass es neben dem anfänglichen Anspruch auch Modifikationen gab, die z. B. Schenute in seinen Regeln aufnahm.

des Klosters allein als Anachoret zu leben.¹⁹³ Jedoch mussten die Anachoreten jährlich zu vier Kapiteln erscheinen und weiterhin die Regeln einhalten, ansonsten wurden sie aus dem Kloster verbannt, wie auch der Regelverstoß bei Basilius zum Ausschluss führte.¹⁹⁴ Im Zusammenhang mit der Nahrung wird besonderer Wert auf maßvolles Essen und Wassertrinken gelegt, bestimmte „Luxusnahrung“, wie z. B. Fleisch und Wein, durfte nicht zu sich genommen werden; nur eine gemeinsame Mahlzeit am Abend war prinzipiell erlaubt. Allerdings durfte bei harter Arbeit Brot zum Verzehr mitgenommen werden.¹⁹⁵ Dahingegen gibt es bei Basilius Mittag- und Abendessen. Alte und Kranke waren generell von diesen Bestimmungen ausgenommen.¹⁹⁶ Die Handarbeit, die auch zur Selbstversorgung des Klosters betrieben wurde, ist ein zentrales Moment der schenutischen Gemeinschaft, ohne Arbeit sollte auch nicht gegessen werden. Als Arbeit durfte nicht automatisch das, was erlernt worden war oder besondere Freude bereitete, verrichtet werden, sondern das, was der Abt zuteilte.¹⁹⁷ Diese detaillierte Ausführung gibt es beispielsweise sogar bei Basilius nicht; dies illustriert u. a. die besondere Konzentration des Schenute auf alltägliche Probleme. Auch das Gebet wurde stärker ins Zentrum gerückt, indem z. B. genau geregelt wurde, was nach dem Aufstehen zu beten sei und verboten wurde, vor den Andachten zu arbeiten¹⁹⁸; auch der Schrift wurde eine besondere Rolle zugesprochen.¹⁹⁹ Bestrafung spielte bei begangenen Sünden der Mönche eine sehr große Rolle und wurde oft thematisiert, da diese nach Schenute dem Ziel der Erlösung im Wege stehen.²⁰⁰ Im Gegensatz zu Pachomius und wie bei Basilius konnten Mönche auf Grund ihrer Vergehen aus dem Kloster ausgeschlossen werden.²⁰¹

Zum Eintritt in das Kloster gab Schenute detaillierte Regelungen vor: Der Anwärter musste ein reines Leben und Besitzlosigkeit geloben und, das ist das Besondere, eine bestimmte Formel, ein Gelübde, sprechen (im Sinne der διαθήκη)²⁰² und die Entsagung

193 Dies hängt wohl auch damit zusammen, dass Schenute selbst zeitweise eine Auszeit als Einsiedler nahm und dies dann schwerlich seinen eigenen Brüdern, die vertrauenswürdig schienen, verbieten konnte.

194 Schen., can. 3, YA 310–311 = Leipoldt 4, 120–121.

195 U. a. Schen., can. 5, XS 275–276 = Young 119–121; Schen., can. 5, XS 319–326 = Leipoldt 4, 53–56; Schen., can. 5, XS 309–310 = Leipoldt 4, 23, 88 u. 92 (Leipoldt [1904], S. 117–118 = Sbm 168; Sz 525, 382, 417).

196 Schen., can. 5, XS = Leipoldt 4, 55 (Leipoldt [1904], S. 120–124 = Sz 382, 567; Sp 4, 157; Sbm 168).

197 Schen., can. 9, BV, XL, FM = Leipoldt 4, 163 (Leipoldt [1904], S. 125 = Sp 3, 27–29).

198 Schen., can. 5 u. 9, XS 309–310 u. BV 57–48 = Leipoldt 4, 53 u. 81.

199 Schen., can. 9, BV, XL, FM = Leipoldt 4, 165 (Leipoldt [1904], S. 130 = Spz 3, 28).

200 Vgl. hierzu Schroeder (2007), S. 74–81 und diverse Bsp. bei Krawiec (2007), S. 32–49.

201 Schen., can. 9 = DF 178–181 = Leipoldt 4, 98–100.

202 Schen., can. 9, XL 392–393 = Leipoldt 3, 20. Eine deutsche Übersetzung der Teile, die von der Formel noch überliefert sind, findet sich bei Leipoldt (1904), S. 109 = Sp 4, 155; eine englische Übersetzung liefert Krawiec (2002), S. 20–21. Hier wird zum einen der Gehorsam geschworen, der Körper dürfe nicht befleckt werden (Keuschheit), es dürfe nicht gelogen, gestohlen, Meineid geschworen, heimlich Böses getan werden. Es wurden also Forderungen im Sinne der zehn Gebote aufgestellt. Der

von seinem Besitz schriftlich niederlegen.²⁰³ Im Gegensatz zu Basilius ist bei Schenute das Gelübde überliefert; dies kann allerdings auch an der Briefform seiner Regeln liegen. Der Eintretende konnte frei darüber verfügen, wem er sein einstiges Vermögen vermachen wollte, durfte aber natürlich auch dem Kloster eine Zuwendung machen.²⁰⁴ Im Gegensatz dazu findet sich bei Basilius keine schriftliche Verzichtserklärung, sondern nur, dass der Mönch für die Verwaltung seines Vermögens sorgen sollte.

Der Kontakt zu den Verwandten sollte abgebrochen werden, auch wenn beispielsweise die Schwester in dem Nonnenkloster Schenutes lebte. Es wird ebenfalls der Kontakt mit Nonnen geregelt, indem sie bei Krankheit ihren Bruder nicht besuchen dürfen. Ein Mönch musste zwar das Begräbnis durchführen, aber nur die „Mutter“ (Äbtissin) und sechs ältere, also bewährte Schwestern durften dabei anwesend sein. Eine solche Regelung findet sich bei Basilius nicht. Schenute schrieb Klosterpforten vor, allerdings durfte die jeweilige Wächterin mit keinem Laien oder Mönch reden, sondern nur die Vorsteherin in Gegenwart von zwei weiteren älteren Nonnen.²⁰⁵

Im Gegensatz zu Basilius war Sklaven wohl der Eintritt in das Kloster gestattet, da anscheinend auch „Sklave“ als Schimpfwort verboten wurde.²⁰⁶ Vor allem ist hervorzuheben, dass Schenute die Eintrittszeit in ein Kloster wesentlich schärfer fasste als Pachomius, indem der Anwärter eine Zeit an den Torgebäuden verweilen musste, damit seine Gesinnung geprüft werde, wie auch bei Basilius. Bereits hier musste der Anwärter schriftlich dem Besitz entsagen, dies im Gegensatz zu Basilius. Außerdem kam der neue Mönch nach seinem Eintritt in eine bestimmte Abteilung. Dies lässt auf eine Frühform bzw. erste Ansätze eines Noviziats schließen.²⁰⁷ Wie bei Pachomius sollten die Mönche darüber hinaus lesen können oder es bei Eintritt erlernen und Bibelstellen auswendig zitieren können – das Gebet war auch hier ein zentraler Teil des Mönchslebens.²⁰⁸

Gerade da diese Regelungen Justinians Gesetzen zeitlich am nächsten stehen und Unterschiede zu Pachomius, aber auch Basilius evident sind, erscheint ein Vergleich mit den Novellen besonders vielversprechend.

Eidleistende erlegt sich als Strafe auf, nicht in den Himmel, sondern in die feurige Gehenna (Feuerhölle) zu kommen.

203 Schen., can. 5, XS = Leipoldt 4, 71 (Leipoldt [1904], S. 106–107 = Sp 4, 138). Vgl. hierzu auch Leipoldt (1904), S. 106

204 Ebenda.

205 Schen., can. 5, XL, XS = Leipoldt 4, 60–61; Schen., can. 9, DF 188–189 = Leipoldt 4, 107; Schen., can. 9, ZA 223–224 = Young 48–59.

206 Leipoldt (1904), S. 95. Des Weiteren findet sich bei Zoega (1973) die Aussage, dass die Freien gegenüber den Unfreien in der Minderheit gewesen sein sollen. Diese Passage wird von Bellen (1971), S. 86 u. Anm. 606–608 auf Sklaven bezogen.

207 Vgl. Leipoldt (1904), S. 113 u. Anm. 3, der zu Recht betont, dass es sich aber um keinen eigentlichen Novizenstand handle, sondern die Neulinge bereits als vollwertige Mönche behandelt würden.

208 Vgl. Anm. 198 u. 199.

Rabbula von Edessa

Abschließend soll nun noch in Auszügen auf Regeln aus dem syrischen Raum die Sprache kommen, die jedoch z.T. nicht datierbar sind oder im Besonderen die asketische Gesinnung des einzelnen Mönchs in den Blick nehmen, nicht die Strukturierung des Klosters, worauf es im Hinblick auf die justinianische Gesetzgebung ankommt.²⁰⁹ Deshalb konzentriert sich dieser Abschnitt auf die sogenannten ersten syrischen Regeln Rabbulas von Edessa, der, wie Basilius, im Jahr 411 zum Bischof geweiht wurde. Sie erfuhren eine besonders weite Verbreitung und wurden in nomokanonische Sammlungen und später in eine andere Handschrift mit erweiterten Regeln aufgenommen – im Gegensatz zu Basilius ist den sehr kurzgefassten Regeln kein bischöflicher Duktus zu entnehmen.²¹⁰ Auch bei Rabbula werden in den *canones* den Mönchen eines Klosters der Kontakt zu den Verwandten allgemein und das Betreten des Klosters durch Frauen im Besonderen untersagt.²¹¹ Das Leben in der Gemeinschaft wird hier ins Zentrum gerückt; nur besonders erprobte Mönche dürfen mit Genehmigung des Abtes in Einsamkeit leben.²¹² Eine syrische Besonderheit ist, dass keine Schafe oder Ziegen gehalten werden dürfen, sondern nur ein Esel oder Ochse für die Feldarbeit erlaubt ist. Vielleicht liegt dieser Regelung das Ideal zugrunde, mehr zu beten als zu arbeiten; das Kloster wurde eventuell auch durch die umliegende Bevölkerung unterstützt (wie viele syrische Asketen). Allerdings sollte auch gearbeitet werden, jedoch nicht auf Kosten der Gebetszeiten.²¹³ Hierin unterscheidet sich das syrische Beispiel von den anderen. Der Kontakt mit der säkularen Bevölkerung wird minimiert, ist aber prinzipiell möglich.²¹⁴ Das Kloster war zwar isoliert, jedoch der Kontakt zur Außenwelt wurde nicht vollkommen unterbunden. Interessant sind noch zwei weitere Punkte: Erstens sollen die Mönche nicht vor die Richter treten und für die Angeklagten Fürsprache halten oder allgemein in die Städte gehen.²¹⁵ Zweitens sollen keine umherwandernden Mönche aufgenommen werden, wenn sie nicht die Erlaubnis ihres Abtes vorweisen können.²¹⁶ Die letzten beiden Punkte zeigen wieder, dass Mönche das Kloster verließen, um kraft ihrer Autorität Fürsprache zu halten, in Städten zu agieren oder andere Klöster aufzumischen. Bezeichnenderweise findet sich

209 Die Grundlage zu den Regelungen des syrischen Raumes bietet Vööbus (1988), wo sich auch eine Einführung zu den Regeln und deren Überlieferung findet. Natürlich ist hier wieder eine Redaktion des ursprünglichen Regeltextes zu konstatieren, aber gerade ein entwickelter Text, d. h. was als wichtig an der Regelung angesehen wurde, ist für einen Vergleich mit Justinian interessant. Ein Beispiel für eine ausschließlich asketische Fokussierung liefern die Regeln des Philoxenus von Mabbug (Vööbus [1988], S. 17–172).

210 Die Regeln, die in der Handschrift auch Rabbula zugeschrieben werden, finden sich bei Vööbus (1988), S. 284–289.

211 Rab. Ed., can. 1 u. 13 (Vööbus [1988], S. 71–74).

212 Ebenda 18.

213 Ebenda 9, 16.

214 Ebenda 2, 7.

215 Ebenda 15.

216 Ebenda 26.

in der Regel als Autorität lediglich der Abt, der Erlaubnisse erteilen darf, und nicht der Bischof wie bei den anderen Beispielen – wieder ein Zeichen eines syrischen „Sonderweges“.²¹⁷

2.2.2. *Canones* der Konzilien: das kirchliche Recht

Nachdem die Regeln einzelner Mönchsgemeinschaften mit ihren Idealen behandelt wurden, sollen nun die offiziellen kirchenrechtlichen Entscheidungen von Konzilien vorgestellt werden, im Zentrum stehen dabei die *canones* von Chalcedon.²¹⁸ Die *canones* der Kirchenväter hingegen nehmen kaum das Mönchtum in den Blick (wenn doch, dann v. a. unter dem Gesichtspunkt der Keuschheit oder im Zusammenhang mit der Weihe zum Kleriker).²¹⁹

Regelungen vor Chalcedon

Die Regelungen, die dem ersten ökumenischen Konzil von Nicaea zugeschrieben werden, betreffen nicht das Mönchtum, sondern Kleriker.²²⁰ Nur sehr vereinzelt gab es vor Chalcedon bereits Beschlüsse auf weiteren Synoden, und dies lediglich punktuell und fallspezifisch. Außerdem handelte es sich um Lokalsynoden und keine so-

217 Wir besitzen aus dem syrischen Raum auch eine Regelung speziell für Novizen, die demnach erstmals als selbständig behandelte, speziell zu regelnde Faktor auftreten. Allerdings ist diese Sammlung nicht zu datieren, das älteste Manuskript stammt aus dem 9. Jh., so dass ein Vergleich mit Justinian und seiner Stärkung des Noviziats nicht vorgenommen werden kann, da weder sicher ist, dass die Regelung vor Justinian existierte, noch ob sie eventuell auf dessen Gesetze reagierte. Siehe hierzu Vööbus (1988), S. 186–191.

218 Im Folgenden werden die Konzilskanones von Chalcedon nach der ACO-Ausgabe von Schwartz zitiert. Eine neue Edition, die allerdings den gleichen Text abdruckt, gibt es von Alberigo (2006) im *Corpus Christianorum*. Weitere Editionen (auch) von nicht ökumenischen Konzilien liefern Lauchert (1961) und Joannou (1962) = CSP.

219 In den nomokanonischen Sammlungen spielen bezeichnenderweise vor allem die *canones* des Basilius aus seinen *epistulae* 188, 199 und 217 eine Rolle. Allerdings werden hier, wie in den Konzilskanones, die Mönche nur am Rande in den Blick genommen: so lediglich in can. 19 (ep. 199), indem sie ein Enthaltensgelübde ablegen und bei Unzucht bestraft werden sollen und in can. 60 (ep. 217), indem sie, zusammen mit Jungfrauen genannt, ebenfalls entsprechend ihrem Gelübde leben und bei Vergehen bestraft werden sollen. Ansonsten werden, wie so häufig im weltlichen und kirchlichen Recht, Jungfrauen und Diakonissen thematisiert, dies aber auch nur in drei *canones* (can. 18, 20 und 40 in ep. 199). Bezüglich des Priesterstandes werden Mönche von Cyrill von Alexandrien in den Blick genommen (can. 4 in ep. 79,2–3; CPG 5379), aber lediglich indem bestimmt wird, dass nur ordiniert werden dürfe, wenn man vorher nicht aus einem Kloster ausgeschlossen worden sei. Also wird bei Cyrill das Mönchtum nur thematisiert, wenn es die kirchliche Hierarchie betrifft, wenn also Mönche zu Klerikern werden.

220 Konzil v. Nicaea v. 325, can. 15, 16 und 19 (u. a. bei Wohlmut [19982], S. 13–115; Lauchert [1961], S. 41–42); hier wird z. B. der Ortswechsel von Diakonen, Presbytern und Bischöfen, also Klerikern, verboten.

nannten ökumenischen, die eine allgemeine Gültigkeit, nicht nur für die jeweilige Diözese, beanspruchten und später kanonisiert wurden. Die Bestimmungen der Lokalsynoden bezogen sich darüber hinaus vor allem auf Jungfrauen.²²¹

Ein Sonderfall ist die Synode von Gangra aus dem Jahr 340, die auf Grund von Umtrieben einer Asketengemeinschaft einberufen wurde. Die monastische Bewegung des Eustathius von Sebaste stellte sich, gemäß dem Vorwurf der Synode, gegen die mehrheitliche Darlegung der Kirche und verkündete, dass neben der Ehe auch die Sklaverei zum Erlangen des ewigen Lebens abträglich sei; dies führte zu einer vermehrten Sklavenflucht und Eheauflösungen.²²² Die Synode von Gangra²²³ verbot daher, unter der Androhung von Anathemata, solche Eheauflösungen und den Eintritt von Sklaven in Klöster²²⁴. In diesem besonderen Zusammenhang wurden noch weitere Aussagen zu Mönchen getroffen: Im 12. Kanon wurde bestimmt, dass anathematisiert werden sollte, wenn jemand aus vermeintlicher Askese das περιβόλειον²²⁵ anziehe und diese Asketen Männer, die den βῆρος²²⁶ und die übliche Kleidung trügen, verachten würden.²²⁷ Im 13. Kanon wird Asketinnen verboten, Männerkleidung zu tragen, und im 17. Kanon, sich die Haare zu schneiden (als Zeichen ihrer Unterwürfigkeit). Im 19. Kanon wird aus asketischen Gründen untersagt, sonntags zu fasten. Durch diese Bestimmungen wird zweierlei deutlich: zum einen, dass Asketen neben der üblichen gesellschaftlichen Ordnung standen, indem sie sich durch ihre Kleidung von dem Rest der Bevölkerung abgrenzten, Verachtung für den weltlichen Laien und dessen Kleidung aufbringen und die zugewiesene Unterordnung von Frauen durch Askese zumindest äußerlich aufheben konnten; zum anderen, dass die Synode das Handeln entgegen den traditionell üblichen gesellschaftlichen Strukturen untersagte und in

221 Z. B. Konzil v. Ancyra v. 314, can. 19 (CSP 70), in dem bestimmt wurde, dass Jungfrauen keine Verbindung mit einem Mann eingehen und mit einem Mann auch nicht wie eine Schwester zusammenleben dürften; das Konzil v. Karthago v. 419 legt in can. 16 (CSP 230–231) die Altersgrenze für Jungfrauen auf 25 Jahren fest.

222 Soz., Hist. Eccl. 3,14,31. Siehe hierzu auch Kap. 2.2.1., S. 86 u. Anm. 152.

223 Conc. Gangr., libellus synodicus (CSP 85–99); Socr., Hist. Eccl. 2,43.

224 Conc. Gangr., can. 1 u. 3 (CSP 89–90).

225 Bezeichnung für das Philosophen- und Mönchsgewand, vgl. Hefele (1856), Bd. 1, S. 758 = Leclercq (1908–1909), Bd. 1,2, S. 1037–1038.

226 Bezeichnet den normalen Mantel (Oberkleid) über der Tunica, vgl. ebenda.

227 Auch bei Pachomius und Basilius gibt es Regeln zur Kleidung: Bei Pachomius ist von einem Fellumhang und einer ärmellosen Tunica (*lebitonarium*) die Rede (Pach., praec. 2). Basilius spricht nur von einem einfachen Gewand mit Gürtel (nicht näher definiert, nur als οχήμα oder χιτών mit ζώνη bezeichnet), das sowohl im Haus als auch im Freien, Tag und Nacht getragen werden könne und den Träger als Christen kennzeichne (Bas. Caes., reg. fus. trac. 22–23). Auch wenn er vom Fellchiton (in lateinischer Übersetzung natürlich als *tunica* bezeichnet) spricht (Bas. Caes., reg. fus. trac. 22,2), das als erstes Gewand dem Menschen durch Gott verliehen worden sei (nach Gen 3,28), ist durch die oben genannten Anforderungen eher von einem Leinengewand, also einem Chiton/einer Tunica mit Gürtel auszugehen, da Basilius auch im Zusammenhang mit Jesus neutral von einem Chiton, den der Herr mit einem Leinentuch (λέντιον) umgürtet habe, spricht (Bas. Caes., reg. fus. trac. 23).

diesem Punkt die gesellschaftliche Ordnung über solche asketischen Formen stellte und zu erhalten versuchte.

Ansonsten wurden auf Synoden nur Bestimmungen für Kleriker verschiedener Ränge gemacht, die dann in Chalcedon auch für Mönche Anwendung fanden.²²⁸ Eine Ausnahme bildet noch der 24. Kanon von Laodicea²²⁹, durch den, neben Diakonen und Presbytern, auch Asketen verboten wurde, in Wirtshäuser zu gehen.

Das Mönchtum als solches blieb jedoch sozusagen außerhalb einer kirchlichen Ordnung. Die Mönche wurden wohl durch *canones* nur dann Regeln unterworfen, wenn sie auch Kleriker waren, und ansonsten wie Laien behandelt.²³⁰ Insgesamt gab es vor dem Konzil von Chalcedon also keine systematische Einordnung des Mönchtums in die kirchlichen Strukturen, sondern es wurden lediglich einige Problemfälle behandelt.²³¹

Die *canones* von Chalcedon

Laut Ueding, der einen Beitrag zum Mönchtum und Chalcedon geleistet hat, bedurfte es eines konkreten Anlasses, um die Regelung des Mönchtums von kirchlicher Seite aus vorzunehmen: Die großen Unruhen der eutychanischen Mönche.²³² Die vorherige Entwicklung des Mönchtums weg von seinen Ursprungsidealen, wie beispielsweise die Errichtung von Klöstern in der Nähe oder innerhalb von Städten – entgegen dem Einsamkeitsideal der ἡσυχία – oder die Übernahme von seelsorgerischen Aufgaben, entweder in der „Heidenmission“ oder in Gestalt von Wundertätern, zeige, dass sich das Mönchtum als religiöse Macht in der Bevölkerung etabliert habe.²³³ Für Ueding liegt hierin aber noch kein Gegensatz zur „Institution“ Kirche; erst die dogmatischen und kirchenpolitischen Kämpfe hätten, in Verbindung mit der „großen moralischen

228 Parallele synodale Entscheidungen zu Chalcedon, die vor dem vierten ökumenischen Konzil aufgestellt wurden, finden sich u. a. bei Wohlmuth (1998²), S. 87–103 in den Anmerkungen zu den einzelnen *canones*, die aber allesamt keine Asketen oder Mönche, sondern nur Kleriker und Jungfrauen nennen. Somit werden zwar inhaltliche Angleichungen von Bestimmungen zu Klerikern und Jungfrauen für das Mönchtum vorgenommen, dennoch zeigt dies, dass Mönche zunächst keine besondere Behandlung erfuhren und wie Laien eingestuft wurden.

229 Siehe zur Datierungsfrage Hefele (1856), S. 721–724 = Leclercq (1908–1909), Bd. 1,2, S. 989–995, der eine maximale Zeitspanne von 343–381 angibt.

230 Vgl. hierzu vor allem: Ueding (1953), hier bes. S. 573–577 u. 615. Weitere Literatur u. a.: Bittermann (1983), S. 198–204; de Meester (1942); Frazee (1982), S. 263–279; Granić (1930a); Szaivert (1951).

231 Wie zu zeigen sein wird, stimmen die kirchenrechtlichen *canones* vor Chalcedon ihrem Charakter nach in diesem Punkt mit der kaiserlichen Gesetzgebung vor Justinian überein, die ebenfalls nur fallspezifisch und punktuell reagierte und weniger Regelungen zum Mönchtum als zu Jungfrauen und Diakonissen traf. Eine Einbindung in die gesellschaftlichen und „staatlichen“ Strukturen fehlte. Vgl. hierzu Kap. 2.2.3.

232 Ueding (1953), S. 602.

233 Vgl. Ueding (1953), S. 571–572. Zur Bedeutung des Mönchtums vgl. u. a. Kap. 1.1.

Bedeutung“ des Mönchtums bei der Bevölkerung, zu großen Unruhen geführt und hätten neben staatlichen auch kirchenrechtliche Maßnahmen nötig gemacht.²³⁴

Diese Forschungsthese ist insofern zu relativieren, als dass die Kirche bereits früher in Form von Konzilien auf monastische Unruhen und Regelverstöße reagieren musste, wie am Beispiel des Eustathius gezeigt wurde. Allerdings blieb eine umfassende, überregionale Einordnung aus, man reagierte nur punktuell. Der Mönch Eutyches zündete den letzten Funken, der nötig war, damit sich eine allgemeine Synode des Mönchtums annahm:

Am Vorabend von Chalcedon entbrannte durch Eutyches erneut der Streit um das Verhältnis Gott-Mensch in Christus. Er stellte sich gegen seinen Bischof und mobilisierte aufständische Mönchsscharen in Konstantinopel, um seine Glaubensformel auf diese Weise durchzusetzen.²³⁵ Ein dogmatischer Konflikt löste also den Versuch einer umfassenden Einordnung des Mönchtums in die kirchlichen Strukturen aus.

Doch nun zu den Regelungen, die in Chalcedon getroffen wurden²³⁶: Von Kaiser Marcian selbst wurden während seiner Teilnahme an der sechsten Sitzung die Eckpfeiler²³⁷ für die *canones* 3 und 4, die von dem Mönchtum handeln, vorgegeben. Bei den Hauptpunkten übernahm die Synode fast wörtlich die kaiserlichen Vorgaben.²³⁸ Im 3. Kanon²³⁹ wird auf Grund von Missbrauch den Bischöfen, Mönchen und Klerikern verboten, weltliche Geschäfte oder eine Vermögensverwaltung zu übernehmen (Vormundschaft). Soweit stimmt dies fast wortwörtlich mit dem Vorschlag Marcians überein.²⁴⁰ Es werden jedoch, in Ergänzung zu den Vorgaben des Kaisers, in dem Synodalbeschluss auch Ausnahmen genannt: wenn die Vormundschaft auf Grund gesetzlicher Bestimmungen nicht ausgeschlagen werden könne, der Bischof den Auftrag erteile oder ansonsten das Mündel (Kind oder Witwe) schutzlos sei. Bei Zuwiderhandlung wurden kirchliche Strafen angedroht.

234 Ueding (1953), S. 572–573 u. 600–601.

235 Der Mönch radikalisierte bzw. deutete die Formulierungen Cyrills falsch, indem er nur eine einzige, fleischgewordene, göttliche Natur von Christus verkündete. Vgl. hierzu Kap. 1.2.1.

236 Bei den Konzilsakten fand eine wechselseitige Übersetzung der griechischen und lateinischen Urtexte in der Entstehungszeit selbst und später statt. Zu der komplexen Überlieferung der verschiedenen Handschriften vgl. beispielsweise Hefele (1856), Bd. 2, S. 395–402 und die Neubearbeitung Hefele/Leclercq (1908–1909), Bd. 2,2 u. 3,1. Die Konzilsakten liegen uns in drei Hauptsammlungen vor: die vollständigste Sammlung bietet Mansi (1759/98) im 6. und 7. Folioband, weniger komplett Hardouin (1714) im zweiten Teil seiner Acta. Die Sammlung der ACO wurde von Schwartz (1914–1940) ediert.

237 Marcians Vorschlag in der sechsten Sitzung (bezüglich der Errichtung von Klöstern, weltlichen Geschäften von Geistlichen und Mönchen und der Versetzung von Geistlichen): ACO 2,3,2, S. 178 u. S. 179, Z. 12–29 u. Z. 10–25 = Nr. 17–18 (lat.); ACO 2,1,2, S. 157, Z. 1–18 (griech.). Das Lateinische enthält zwei unterschiedliche Versionen.

238 So Hefele (1856), Bd. 2, S. 489–490; Ueding (1953), S. 604–606 u. 607–608, hier findet sich auch jeweils eine Gegenüberstellung der „Vorschläge“ Marcians und der *canones*. Bei einem Vergleich ist natürlich auch die Textüberlieferung zu berücksichtigen.

239 ACO 2,2,2, S. 54–55, Z. 20–4 (lat.); ACO 2,1,2, S. 158–159, Z. 20–9 (griech.). Bei der hier und im Folgenden zitierten lateinischen Version handelt es sich jeweils um diejenige des Dionysius Exiguus.

240 Vgl. Anm. 237 u. 238.

In dem maßgeblichen 4. Kanon²⁴¹, in dem allein das Mönchtum thematisiert wird, wird in der Einleitung festgehalten, dass einem wahren und echt geführten Mönchsleben Ehre (τιμή) zuteilwerde. Aber einige Menschen würden nur aus Vorwand Mönche und verwirren die kirchlichen und „bürgerlichen“ Angelegenheiten, indem sie sich in Städten herumtrieben und eigenständig Klostergründungen vornähmen.²⁴² Diese Punkte spiegeln die bereits skizzierten Mönchsunruhen in der Vorgeschichte des Konzils wider, besonders in Bezug auf die Eutychaner, und belegen, dass das Mobilisationspotential der Mönche (eine) Motivation für die kirchliche Gesetzgebung war. So wurde im 4. Kanon folgende Bestimmungen getroffen: Erstens dürfe kein Kloster ohne Zustimmung des zuständigen Ortsbischofs erbaut werden. Zweitens seien die Mönche ihrem Bischof unterstellt. Drittens werden die Mönche zu Ruhe, Fasten und Beten angehalten und ihre Ortsgebundenheit betont, d. h. das Umherwandern wird verboten. Viertens wird ihnen, wie in Kanon 3, die Tötigung von weltlichen und nun auch kirchlichen Geschäften untersagt. Nur im Notfall dürften Mönche im Auftrag des Bischofs ihr Kloster verlassen.²⁴³ Fünftens dürfe kein Sklave ohne Erlaubnis seines Herrn in ein Kloster eintreten. Ein Vergehen gegen diese Verordnung soll mit Exkommunikation bestraft werden. Am Ende wird nochmals die bischöfliche Aufsicht über die Klöster betont.

In den anderen *canones* finden sich weitere Einzelbestimmungen:

Im 7. Kanon²⁴⁴ wird Mönchen und Klerikern verboten, ein weltliches Amt oder Kriegsdienst zu versehen. Bei einem Vergehen wird der Schuldige mit einem Anathem belegt.

Im 8. Kanon²⁴⁵ werden u. a. Kleriker von Klöstern nochmals explizit dem Bischof unterstellt, ansonsten droht die Exkommunikation. Unter diese Bestimmung fallen auch Kleriker-Mönche.²⁴⁶

Der 15. Kanon²⁴⁷ befasst sich mit Diakonissen. Diese Frauen müssen mindestens 40 Jahre alt sein und ihnen ist die Heirat verboten. Bei Zuwiderhandlung werden sie und ihr Ehemann exkommuniziert.²⁴⁸

241 ACO 2,2,2, S. 55, Z. 5–20 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159, Z. 10–23 (griech.).

242 Das Problem monastischer Umtriebe in Städten wurde beispielsweise bereits früher von kaiserlicher Seite durch Theodosius erkannt und behandelt (J. 390), indem er den Mönchen verbot, in die Städte zu kommen. Er nahm jedoch dieses Gesetz bereits zwei Jahre später zurück, so dass dieses Problem allein schon rechtlich weiter bestand. Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. verlangten dann zumindest einen Brief mit der Erlaubnis des Bischofs zum Umherreisen. Siehe hierzu: Kap. 2.2.3., S. 106.

243 Siehe ebenda.

244 ACO 2,2,2, S. 55–56, Z. 30–2 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159, Z. 31–33 (griech.).

245 ACO 2,2,2, S. 56, Z. 3–10 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159–160, Z. 34–8 (griech.).

246 Vgl. Hefele (1856), Bd. 2, S. 493.

247 ACO 2,2,2, S. 58, Z. 3–7 (lat.); ACO 2,1,2, S. 161, Z. 9–12 (griech.).

248 In früheren kaiserlichen Gesetzen wurde ein höheres Mindestalter von 60 Jahren angegeben: siehe Kap. 2.2.3., Anm. 262.

Mit dem 16. Kanon²⁴⁹ wird Jungfrauen und Mönchen verboten zu heiraten.²⁵⁰ Bei einer Eheschließung droht wieder die Exkommunikation; in diesem Fall ist es jedoch dem jeweiligen Bischof überlassen, Milde walten zu lassen.

In Kanon 23²⁵¹ wird Klerikern und Mönchen explizit verboten, ohne Auftrag ihres zuständigen Bischofs in das „Neue Rom“ des Ostens²⁵², Konstantinopel, zu reisen. In diesem Kanon erkennt man die besondere Situations- und Ortsgebundenheit der Bestimmung: Ziel war es, die Ruhe in Konstantinopel wiederherzustellen.

Schließlich wird im 24. Kanon²⁵³ verboten, ein vom Bischof eingeweihtes Kloster wieder zu verweltlichen bzw. in Herbergen zu verwandeln oder die Klostergüter anzutasten. Der Verantwortliche für ein solches Vergehen wird mit den kanonischen Strafen belegt.

Bei den ersten beiden *canones* (3 und 4) wird bereits deutlich, dass Bestimmungen, die zuvor nur für Kleriker erlassen wurden, nun auf alle Mönche ausgeweitet wurden, so das Verbot, weltliche Geschäfte zu tätigen.²⁵⁴ Das Ziel war der vollkommene Rückzug der Mönche aus weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten, denn nur den Mönchen werden auch kirchliche Geschäfte verboten. Diese Trennung von der Welt entsprach dem Ideal der ἡσυχία. Der Appell an die Ehre/Achtung eines echt geführten Mönchtums, damit ist das Leben in der Einsamkeit des Klosters gemeint, grenzt dieses von dem Negativbeispiel der Wandermönche ab, die in Städten mit ihren theologischen Äußerungen und „Irrlehren“ Unruhe stifteten. Um die Ordnung zu garantieren, werden die Klöster und Mönche nun, zum ersten Mal allgemein kirchenrechtlich greifbar, unter die Gewalt des lokal zuständigen Bischofs gestellt. Nur mit dessen Zustimmung dürfen Klostergründungen stattfinden, und insgesamt wird der Mönch dem Bischof untergeordnet. Somit wird versucht, unerwünschte Klostergründungen zu kontrollieren und das Mönchtum auf sein anfängliches Ideal der Einsamkeit zurückzuverweisen, beispielsweise durch die nun notwendige Erlaubnis des Bischofs zur Tätigkeit von Geschäften.²⁵⁵ In den folgenden Einzelbestimmungen wird der angestrebte, vollkommene Rückzug der Mönche aus dem weltlichen Bereich noch durch das Verbot, Beamter oder Soldat zu werden, ergänzt (can. 7). Diakonissen, Jungfrauen und Mönchen wird die Heirat nun kirchenrechtlich untersagt, bei den letzten beiden kann der Bischof jedoch Milde walten lassen. Trotzdem soll diese Bestimmung zur Sicherung des monastischen Ideals der Askese dienen (can. 15–16), hier in Bezug auf die

249 ACO 2,2,2, S. 58, Z. 8–12 (lat.); ACO 2,1,2, S. 161, Z. 13–16 (griech.).

250 Von kaiserlicher Seite aus war bisher nur den Jungfrauen die Ehe verboten worden: siehe Kap. 2.2.3., S. 101.

251 ACO 2,2,2, S. 59–60, Z. 22–2 (lat.); ACO 2,1,2, S. 162, Z. 15–23 (griech.).

252 Vgl. hierzu Kanon 28: ACO 2,3,3, S. 102 (lat.); ACO 2,1,3, S. 88–89 (griech.).

253 ACO 2,2,2, S. 60, Z. 3–7 (lat.); ACO 2,1,2, S. 162, Z. 24–27 (griech.).

254 Vgl. Ueding (1953), S. 606 u. Anm. 15. Zuvor fielen wohl nur Mönche, die auch Kleriker waren, unter die Bestimmungen des Klerus.

255 Ueding (1953), S. 607 stellt hierbei fest, dass der Begriff der ἡσυχία (ACO 2,1,2, S. 159, Z. 16) bereits damals als *Terminus technicus* verstanden wurde.

sexuelle Enthaltbarkeit. Zur Befriedung der kaiserlichen Residenzstadt Konstantinopel wird ein eigener Kanon erlassen, der den Mönchen verbietet, ohne Auftrag ihres Bischofs dort hinzureisen (can. 23). Die Kleriker von Klöstern werden nochmals mit einem eigenen Kanon dem Bischof unterstellt, um die Kontrolle des Bischofs über diese „charismatischen“ Orte (so z. B. auch die Märtyrerkapellen) zu gewährleisten (can. 8). Das auf diese Weise geregelte, ehrenhafte Mönchsleben soll abschließend geschützt werden, indem sowohl das Kloster an sich (vom Bischof eingeweiht) als auch seine Güter unantastbar sein sollen.

Insgesamt bilden die *canones* von Chalcedon die Grundlage für weitere Gesetze in der Folgezeit und damit die erste mehrteilige kirchenrechtliche (Ein-)Ordnung des Mönchtums. Sie nahmen nur punktuelle Ansätze von kaiserlichen Gesetzen auf, so beispielsweise das Verbot, eigenmächtig umherzuwandern. Da sie aber zum größten Teil auf direkte Veranlassung Marcians hin erlassen wurden, sind sie gleichzeitig auch Ausdruck seiner kaiserlichen Politik. Wie Ueding konstatiert, wurde den Klöstern „sozusagen offiziell ein Platz in der Kirche angewiesen“, der durch „Ehrung und Begrenzung“ gekennzeichnet sei.²⁵⁶ Dies sei, neben dem Symbolum, eine besondere Leistung des Konzils.²⁵⁷

In der Folgezeit sind natürlich weitere und detailliertere Verordnungen, sei es von kirchlicher oder staatlicher Seite, notwendig geworden. Außerdem ist selbstverständlich auch ein Unterschied zwischen dem Anspruch und der Durchsetzung in der Praxis zu berücksichtigen. Allein die häufigen Wiederholungen der Verordnungen auf weltlicher und kirchlicher Seite verdeutlichen dies.²⁵⁸

2.2.3. Kaiserliche Gesetze: das weltliche Recht

Die kaiserlichen Gesetze der Vorgänger Justinians zum Mönchtum werden nun im Folgenden in chronologischer Reihenfolge vorgestellt. Hierbei ist mit einem Verlust von Gesetzen, die nicht in die Sammlungen der *Codices Theodosianus* und *Iustinianus* aufgenommen wurden, auszugehen.²⁵⁹ Auch fehlen bei den kaiserlichen Gesetzten im Gegensatz zu den Novellen Justinians zumeist die Proömien; diese wurden nicht in die Sammlungen aufgenommen. Dennoch kann durch einen Vergleich der Gesetzestexte untereinander, auch wenn es sich zum Teil um überarbeitete Fassungen handelt, das Themenspektrum der kaiserlichen Gesetzgebung zum Mönchtum vor der Regentschaft

²⁵⁶ Ueding (1953), S. 617.

²⁵⁷ Ebenda, S. 676.

²⁵⁸ Für Ueding bildet Chalcedon die Basis für die justinianischen Regelungen. Im Osten sei durch Justinian diese Entwicklung im Wesentlichen abgeschlossen worden, der Kaiser habe zum Sieg von Chalcedon und Ausbau der *canones* geführt. Diese Aussage wird in Kap. 2.4.2. nach der Bearbeitung der justinianischen Mönchsgesetze kritisch geprüft und die Bedeutung der Beschlüsse Chalcedons erörtert (Ueding [1953], S. 618 – 622).

²⁵⁹ Siehe hierzu Kap. 2.1.1.

Justinians rekonstruiert werden. Auch der Umstand, dass nur die Gesetze, die als relevant empfunden wurden, Aufnahme fanden, mindert den Wert eines Vergleiches mit den Gesetzen Justinians nicht erheblich. Denn es erscheint durch die permanente Aktualität dieses Themas unwahrscheinlich, dass umfassende Regelungen, die das heterogene Mönchtum disziplinieren sollten, einfach übergangen wurden. Außerdem finden sich auch bei den aufgenommenen Gesetzen Unterschiede, so dass zumindest nicht generell unterstellt werden kann, dass nur eine Sichtweise des jeweiligen Redaktors auf das Mönchtum vorliegt, sondern stattdessen die rege Auseinandersetzung mit dem Mönchtum zum Vorschein kommt. Allerdings ist dies in der Intensität, Qualität und Quantität nicht nur bei den Vorgängern Justinians zu differenzieren, sondern vor allem auch im Vergleich mit den Regelungen Justinians selbst.²⁶⁰ Im Hinblick auf das Themenspektrum des *Codex Iustinianus* ist zu berücksichtigen, dass Justinian sich, wenn möglich, auch gerne auf Regelungen seiner Vorgänger berief und schon allein daher ein entscheidender Verlust an monastischen Gesetzen unwahrscheinlich erscheint.

Kaiser Jovian (363–364) erließ als Erster ein Gesetz, das den Jungfrauen die Ehe verbot. Nicht nur die Entführung, sondern auch die Aufforderung zur Eheschließung wird unter Todesstrafe gestellt.²⁶¹ Diese Regelung war allein auf den Sonderstatus der Jungfrau (*παρθένος/virgo*)²⁶² beschränkt, die durch ihre Enthaltensamkeit auch eine besondere asketische Autorität erlangen konnte.²⁶³ Constantin I. hatte zuvor den Raub von Jungfrauen und Witwen unter Strafe gestellt.²⁶⁴

Das erste kaiserliche Gesetz allgemein zum Mönchtum stammt von Valens und Valentinian I. um das Jahr 370 an den Prätoriumspräfekten Modestus.²⁶⁵ Hierin wird

260 In seinem Aufsatz „Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries“ bespricht Frazee (1982), S. 263 auch zuletzt die kaiserlichen Gesetze, entsprechend der Dreiteilung der Regelungen zum Mönchtum in dieser Arbeit. In diesem Kapitel werden ansatzweise Frazees Deutungen mit einbezogen, allerdings wird in dieser Arbeit ein wesentlich umfangreicheres Gesetzesmaterial herangezogen.

261 Cod. Theod. 9,25,2 = Cod. Iust. 1,3,5 v. 364 an den *praef. praet.* Secundus; vgl. Ueding (1953), S. 616.

262 Hier werden als Beispiele für erste Regelungen zu Asketen die Gesetze zu Jungfrauen angeführt, da sie die frühesten sind. Regelungen insbesondere zu Diakonissen werden hier auf Grund der fehlenden Relevanz für das Klosterwesen allgemein nicht näher erörtert (unter den Kaisern Valentinian, Theodosius und Arcadius wurde im Jahr 390 u. a. ihre Mindestalter auf 60 Jahre festgelegt: Cod. Theod. 16,2,27; Cod. Iust. 1,3,9. Im Gegensatz dazu wurde in Chalcedon im 15. Kanon das Alter auf 40 Jahre heruntersetzt). Sie werden häufig im Zuge von Regelungen zu Asketen und Fürsorge-Einrichtungen mitbehandelt.

263 Siehe hierzu: Elm (1994), bes. S. 25–59.

264 Cod. Theod. 9,24 (Cod. Theod. 9,24,1 = Cod. Iust. 7,13,3). Für Jungfrauen selbst wurde auch bei einem Raub gegen ihren Willen eine geringe Strafe vorgesehen, da sie die Öffentlichkeit hätten meiden sollen oder Nachbarn um Hilfe hätten rufen sollen.

265 Frazee (1982), S. 204 nennt das Jahr 370; Ueding (1953), S. 661 datiert hingegen auf das Jahr 365 oder 372/373. Die kaiserlichen Gesetze wurden zumeist im Namen aller amtierenden Kaiser (Ost und West; zuletzt war das römische Reich unter Theodosius I. nochmals unter einem Kaiser vereint) erlassen, auch wenn es nur für einen dieser Reichsteile verfasst wurde. Diese Ortsgebundenheit ist

den Kurialen verboten, sich ihrer Pflicht zu entziehen, indem sie in ein Kloster eintreten.²⁶⁶ So sollte die Flucht der Kurialen vor den *munera* unterbunden werden, damit die Städte nicht ihrer Geldgeber und Verwalter verlustig gingen.²⁶⁷ Die Kurialenflucht brachte die gesellschaftliche Ordnung ins Wanken. Wir haben es hier also mit dem ersten überlieferten Gesetz zu tun, das sich explizit mit dem Mönchtum und seinen Auswirkungen auf die Gesellschaft beschäftigt. Allerdings handelt es sich zwar um ein wohl innovatives, aber reagierendes Gesetz, das auf dem Amtsbereich des Modestus beschränkt und allein zur Sicherung der gesellschaftlichen Ordnung ausgelegt war.²⁶⁸

370 erließen dieselben Kaiser noch ein weiteres Gesetz, das an Papst Damasus gerichtet war und somit Geltung für dessen Einflussbereich besaß. Hierin wird den Mönchen und Klerikern verboten, in die Häuser von Witwen und Mündeln zu gehen oder Geschenke anzunehmen. Sie sind nicht erbberechtigt, außer wenn eine Verwandtschaft besteht. Ansonsten fällt das Erbe dem Fiskus anheim.²⁶⁹ Hier zeigt sich der Versuch von kaiserlicher Seite, das Geld innerhalb der Familien zu halten und nicht durch Vermögensvermächtnisse an Kleriker und Klöster den Hinterbliebenen die wirtschaftliche Grundlage zu entziehen. Durch diese Maßnahme sollte also erneut die Gesellschaftsstruktur vor dem Zerbrechen bewahrt werden.

Eine gegenteilige Entscheidung findet sich in den Novellen Marcians aus dem Jahr 455 an den *praef. praet. Palladius*, der anlässlich des Falls einer gewissen Hypathia explizit entgegen dem eben genannten Gesetz Geschenke und Vermächtnisse von Witwen, Diakonissen, Jungfrauen Gottes und Heiligen Frauen an Kirchen, Kleriker, Mönche etc. für rechtskräftig erklärt. Durch diese Veränderung zeigt sich, dass 85 Jahre später geistliche Personen und Einrichtungen höher als die gesellschaftliche Ordnung gewertet wurden. Dies hängt aber sicherlich auch mit einem besonderen religiösen

zumeist anhand des Adressatenkreises ersichtlich. In späterer Zeit, als ein regulär amtierender Kaiser im Westen fehlte oder Kaiser sich gegenseitig nicht anerkannten, finden wir oft nur den Namen eines Kaisers. Zu den genannten Kaisern, der Textentstehung und dem Adressatenkreis im *Codex Theodosianus* siehe: Matthews (1993), S. 19–44. Siehe hierzu auch Sirks (1991), S. 109–119, der die anfängliche Verbreitung des Cod. Theod. im Westen anzweifelt und auch, dass durch die Aufnahme in den Cod. Iust. den Gesetzen automatisch eine reichsweite Geltung zukam. In dieser Arbeit werden wegen der Frage nach dem Geltungsbereich immer die Adressaten angeführt.

266 Cod. Theod. 12,1,63 = Cod. Iust. 10,32,26.

267 Die Bischöfe nahmen jedoch mit der Zeit immer mehr die Position der alten Eliten in den Städten ein, denen sie ja auch oft entstammten. Siehe hierzu: Rapp (2005), bes. S. 3–22, 172–207 u. 274–289.

268 Zur Einordnung der Gesetze werden die Kategorien Schmidt-Hofners (2008) für die spätantike Gesetzgebung angewendet. Siehe ausführlich zu den Kriterien und der Frage nach Aktion und Reaktion in der kaiserlichen Gesetzgebung Kap. 2.4.4. Hier wird die seit Fergus Miller „klassisch“ gewordene Frage nach *actio* und *reactio* bereits ansatzweise thematisiert, um eine weitere Kontrastfolie zur Analyse und Bewertung der justinianischen Kodifikation in den späteren Kapitel zu liefern.

269 Vgl. Ueding (1953), S. 660–661.

Eifer Marcians zusammen, dem allein durch die Einberufung des Konzils von Chalcedon ein großes Engagement attestiert werden kann.²⁷⁰

382 wurden von Gratian, Valentinian II. und Theodosius I. im Westen den Kirchen mehr Privilegien zugestanden und in Erweiterung (nun) auch den Klöstern. So wurden diese beispielsweise von der Lebensmittelversorgung der Armee oder dem Unterhalt öffentlicher Gebäude befreit.²⁷¹ In diesem Fall ist, im Gegensatz zu den anderen, bisher vorgestellten Gesetzen (außer die spätere Nov. Marc. 5,1–2), eine besondere Wertschätzung der Kirchen und der Klöster zu erkennen.

In den Jahren 386 wurden der *praef. praet.* Eusignius und 388 der *praef. praet.* Tatianus veranlasst, folgende Verbote zu promulgieren: Zum einen sollten Maßnahmen gegen die Regelungen der Kaiser mit dem Tode bestraft werden. Zum anderen sollte es niemandem erlaubt sein, in der Öffentlichkeit religiöse Dispute zu führen oder Ratschläge zu erteilen.²⁷² Hier werden zwar nicht explizit Mönche genannt, sie sind aber als Träger von Glaubensdisputen und Aufständen hier ebenfalls angesprochen.

In einem Gesetz von 390²⁷³ unter Kaiser Theodosius I. wird es den Mönchen untersagt, die Städte zu betreten. Die Mönche müssen in abgelegenen Gegenden bleiben und dürfen nicht innerhalb der Städte leben. Dieses Gesetz wurde aber bereits 392²⁷⁴ zurückgenommen, mit der Begründung, viele Beamte und Militärs hätten die Mönche unter Berufung auf dieses Gesetz schlecht behandelt.²⁷⁵ Frazee beispielsweise führt das Gesetz auf den großen Einfluss und die Anzahl der Mönche zurück.²⁷⁶ Dies war sicherlich ein nicht zu unterschätzender Faktor. Aber auch der Kaiser selbst könnte möglicherweise die Auswirkungen, die der Würde von Mönchen entgegenstanden, als nicht vertretbar angesehen haben, auf Grund ihres Nutzens für „Staat“ und Gesellschaft. Allerdings wird dieser Nutzen nirgends in den Gesetzen vor Justinian explizit genannt und bleibt daher lediglich eine Interpretationsmöglichkeit.

Im Jahre 394 erließen die Kaiser Arcadius, Honorius und Theodosius I. ein Gesetz, das Schauspielern verbot, die typische Kleidung von Jungfrauen zu tragen.²⁷⁷ Damit sollte sicherlich die Würde der Asketinnen bewahrt und ihre besondere Bedeutung unterstrichen werden.

Unter Honorius und Arcadius wurde 398 ein Gesetz erlassen, in dem den Bischöfen bereits eine gewisse Aufsichtspflicht über die Mönche zukommt: Die Bischöfe sollen bei dem Versuch eines Mönchs, Einsiedlers oder Klerikers, einen verurteilten

270 Nov. Marc. 5,1–2 von 455. Vgl. im gleichen Sinn das Gesetz des Valentinianus und Marcianus, ebenfalls aus dem Jahr 455 im Cod. Iust. 1,2,13. Weitere Regelungen allgemein zu Jungfrauen, Witwen etc. finden sich u. a. in Nov. Maj. 6.

271 Cod. Theod. 11,16,15 = Cod. Iust. 10,48,12 an *praef. praet.* Hypatius; vgl. Frazee (1982), S. 267.

272 Cod. Theod. 16,4,1–2.

273 Cod. Theod. 16,3,1 an den *praef. praet.* Tatianus.

274 Cod. Theod. 16,3,2 *ad idem*.

275 Vgl. Frazee (1982), S. 265; Ueding (1953), S. 571–572 u. 661.

276 Frazee (1982), S. 265–266.

277 Cod. Theod. 15,7,12 = Cod. Iust. 1,4,4 an *praef. praet.* Rufinus.

Verbrecher der Strafe zu entziehen, einschreiten.²⁷⁸ Diese Bestimmung ist wiederum im Sinne der öffentlichen Ordnung zu verstehen; das „Charisma“ Einzelner sollte nicht vor der rechtlichen Bestrafung schützen.

Die beiden Kaiser bestimmten außerdem, dass Bischöfe am besten Mönche zu Klerikern ernennen sollten, da sich diese bereits bewährt hätten und keiner öffentlichen und privaten Bindung mehr unterlägen. Dies zeigt bereits eine herausragende Bedeutung, die Mönchen auf Grund ihres Ideals der Askese und der Trennung von der Welt zugestanden wurde und sie, in den Augen der beiden Kaiser, für den Klerikerstand zu prädestinieren schien.²⁷⁹ Darüber hinaus wurden ebenfalls im Jahr 398 Kleriker und diejenigen, die ein heiliges Leben führten, worunter sicherlich auch Mönche fallen, von der öffentlichen Arbeit befreit.²⁸⁰

Aus der gemeinsamen Regierungszeit Theodosius' II. und Valentinians III. ist ein Gesetz aus dem Jahr 434 überliefert²⁸¹: Hier wird das Vermögen verstorbener Mönche und Nonnen dem Kloster zugesprochen, wenn sie kein Testament hinterlassen haben und keine Verwandten mehr besitzen. Dies ist zwar wiederum eine kleine Aufwertung der Klöster durch die Erweiterung ihres Fiskus, jedoch fällt diesen das Geld des Verstorbenen nicht automatisch zu. Ein eventuell hinterlassenes Testament und auch die verwandtschaftliche Bindung sind dem Anspruch des Klosters übergeordnet. Somit handelt es sich hierbei auch um eine Stärkung der finanziellen Versorgung der Familie zum Erhalt der antiken Gesellschaftsstruktur. Diese Verordnung widerspricht zwar eigentlich dem monastischen Ideal der Armut, denn ein besitzloser Mönch kann nichts vererben, jedoch wurde schon in den Regeln des Basilius deutlich, dass sich der Mönch trotz der Aufgabe des eigenen Besitzes selbst oder durch einen Mittelsmann darum kümmern konnte.²⁸² Also nutzte der Mönch zwar nicht mehr sein Vermögen, konnte es aber für seine späteren Erben bewahren. Das Gesetz Theodosius' II. unterstützt also in finanzieller Hinsicht die Fürsorgepflicht für Verwandte, sichert aber bei fehlenden Erben auch dem Kloster den Besitz.

441 wurden dann alle kirchlichen Einrichtungen, auch die Klöster, von öffentlichen Abgaben befreit.²⁸³

Darüber hinaus wird in Cod. Iust. 1,3,22 aus dem Jahr 445 festgelegt, dass Geistliche und Mönche eine briefliche Erlaubnis ihres zuständigen Bischofs bei sich tragen müssen.²⁸⁴ Diese Bestimmung ist wieder in den Kontext einzuordnen, Umherwandern und das Unruhestiften von Geistlichen und Mönchen zu unterbinden; der Bischof sollte in diesem Sinn als Kontrollinstanz fungieren.

278 Cod. Theod. 9,40,16 = Cod. Iust. 1,4,6 an *praef. praet.* Rufinus; vgl. Ueding (1953), S. 661.

279 Cod. Theod. 16,2,32, S. 846 an *praef. praet.* Caesarius.

280 Cod. Theod. 16,2,36, S. 847 an *praef. praet.* Eutychianus.

281 Cod. Theod. 5,3,1 = Cod. Iust. 1,3,20 an *praef. praet.* Taurus.

282 Bas. Caes., reg. fus. trac. 9. Siehe hierzu: Kapitel 2.2.1., S. 87.

283 Leg. Nov. Valentiniani III. 10,1,2 an *praef. praet.* Maximius; vgl. Frazee (1982), S. 267.

284 Cod. Iust. 1,3,22 an *praef. praet.* Florentius.

Nach dem Tod Theodosius' II. und infolge des Konzils von Chalcedon erließ Valentinian III. 452 ein Gesetz, in dem er Kolonen, Sklaven, bestimmten Berufsgruppen, Dekurionen, Kurialen und Steuereintreibern (hier als *aurarius* bezeichnet, statt dem geläufigeren *exactor*)²⁸⁵ verbot, Kleriker oder Mönch zu werden. Diese dürften sich nicht ihrer Pflicht entziehen, um die Lebensfähigkeit des „Staates“ zu gewährleisten.²⁸⁶ Frazee beispielsweise ordnet dieses Gesetz in den Kontext der Krise infolge des Zuges des Attila und seiner Hunnen nach Westen ein.²⁸⁷ Sicherlich war dies ein wichtiger Punkt, doch das Gesetz ist vor allem Ausdruck einer verstärkten Abnahme von Bürgern, die ihre belastenden Pflichten erfüllen wollten oder konnten und das Leben als Kleriker oder Mönch dem weltlichen vorzogen, sei es aus religiöser Überzeugung oder Flucht vor den Aufgaben.

Marcian, der das Konzil von Chalcedon einberief und wesentlich beeinflusste, erließ, neben den bereits genannten Gesetzen zu Asketinnen, ihren Testamenten und Schenkungen,²⁸⁸ ein Gesetz, das spezifisch Eutychianern und Apollinaristen, die ja auf dem Konzil verurteilt worden waren, jegliche religiöse Organisation verbot, also die Unterhaltung von Klerikern sowie den Besitz von Klöstern und Versammlungsplätzen. Nicht nur die Diskussion, sondern auch die Organisation der „unorthodoxen“ Gruppierungen wurde verboten. Zuwiderhandlung sollte mit Beschneidung der bürgerlichen Rechte (Verlust des Erbrechts, Güterverlust, Verbannung, Ausschluss vom Militär u. a.) bestraft werden.²⁸⁹ Hierbei handelt es sich zum einen um eine „staatliche“ Unterstützung der kirchlichen *canones*, zum anderen scheint hier aber auch ablesbar, dass die Verurteilten Chalcedon nicht akzeptierten bzw. weiterhin in Aktion traten und der Kaiser so die Regelungen erneut einschärfte.

Durch das Konzil von Chalcedon und die bereits behandelten *canones* 3 und 4 leistete Marcian einen Beitrag zu der Eingliederung des Mönchtums in die kirchlichen Strukturen, da er als Initiator dieser Bestimmungen in den Konzilsakten genannt wird.²⁹⁰ Der Kaiser des vierten ökumenischen Konzils nimmt somit im Rahmen seines durch das Konzil sichtbar werdenden religiösen Eifers während seiner kurzen Regierungszeit stärker als seine Vorgänger Regelungen zum Mönchtum vor; zum einen, indem er Asketinnen erlaubt, ihr Vermögen Klerikern und Mönchen etc. zu überlassen, zum anderen durch die erstmalige Einordnung des Mönchtums in die kirchlichen Strukturen durch die *canones* von Chalcedon. Allerdings geschieht diese auf Marcians Anregung hin durch ein Konzil und nicht allein kraft eines kaiserlichen Gesetzes wie bei Justinian. Dennoch lässt sich durch Chalcedon ein universaler Verbreitungsanspruch ableiten, und neben affirmativen finden sich auch innovative Elemente. Es

285 Zu den Ämtern der Spätantike siehe: Brandes (2002).

286 Leg. Nov. Valentiniani III. 35,1,3 an *praef. praet.* Firminus. Vgl. zu den Sklaven und Kolonen auch Ueding (1953), S. 611 u. 661.

287 Frazee (1982), S. 268–269.

288 Siehe Anm. 270.

289 ACO 2,2,2, S. 91–93 = Nr. 108 (lat.); ACO 2,1,3, S. 122–124 = Nr. 25 (griech.).

290 Siehe Kap. 2.2.2., S. 97–98.

handelt sich hierbei also um eine neue Qualitätsstufe der rechtlichen Einordnung des Mönchtums, allerdings bedient sich der Kaiser dabei der Bischöfe bzw. der Kirche als Träger, also dem Kirchenrecht.

Nach dem Meilenstein von Chalcedon findet sich ein Gesetz Kaiser Leos aus dem Jahr 459.²⁹¹ Hierin wird den Mönchen und auch anderen Personen verboten, das Kreuz oder Reliquien in öffentliche Gebäude zu tragen. Auch wird untersagt, öffentliche Verhandlungsräume oder Vergnügungsstätten in Beschlag zu nehmen. Hingegen dürfen die genannten Gegenstände in Kirchen aufgestellt werden, jedoch nur mit Erlaubnis des Bischofs. Leo selbst nennt den Grund: Die Mönche sollen ihre Demut und Bescheidenheit beibehalten und auch in Zukunft unter Beobachtung stehen. Zum einen wird hierbei versucht, die besonderen monastischen Ideale beizubehalten, sicherlich zum Wohl des „Staates“, zum anderen soll aber auch die öffentliche Ruhe gewährleistet werden. Dies ist ein Beispiel dafür, dass die *canones* von Chalcedon erweitert werden mussten und oft nicht eingehalten wurden.²⁹²

In diesem Zusammenhang steht noch ein weiteres Gesetz von Leo und Anthemius aus dem Jahr 471.²⁹³ Die Kleriker und Mönche dürfen nur mit einem Empfehlungsschreiben ihres Bischofs reisen. Hier werden die *canones* von Chalcedon erneut eingeschärft²⁹⁴, die ein Umherwandern ohne Erlaubnis verbieten. In dem Gesetz wird auch explizit die Regelung von Theodosius II. und Valentinian III. wieder aufgegriffen, die ebenfalls ein solches Empfehlungsschreiben vorschreiben.

Im Jahr 472 verbieten die Kaiser Leo I. und Anthemius, Kleriker, Geistliche oder Mönche orthodoxen Glaubens „*in causis civilibus*“ vor fremde Gerichte zu zerren. Ihre Angelegenheiten dürften nur von dem jeweils zuständigen Statthalter verhandelt werden, da dann für die Angeklagten die Möglichkeit bestünde, wenn sie so nicht vor Gericht erscheinen müssten, sich in die Einsamkeit und zum Gebet in ihre Kirche oder ihr Kloster zurückzuziehen. So könnten sie sich dem Dienst der Altäre widmen. Dies zeigt, weder Kleriker noch Mönche sollten durch Prozesse von ihren Aufgaben länger als nötig abgehalten werden. Bei Klerikern sind darunter u. a. die Pflichten ihres Amtes, so z. B. das Feiern von Gottesdiensten, das Spenden von Sakramenten etc. zu verstehen. Bei Mönchen können damit vor allem ihre Askese und ihr Gebet zu Gott gemeint sein. Implizit wird dadurch nicht nur ihrer Würde Rechnung getragen, sondern auch ihrem Nutzen für den „Staat“, auch wenn sich dies wiederum erst explizit in den Gesetzen Justinians finden wird.²⁹⁵ Weiterhin heißt es, dass in den Provinzen den Priestern, Geistlichen oder Mönchen des rechten Glaubens die Verteidiger (*defensores*) ihrer zugehörigen Kirche – meist *oekonomi* genannt – als Bürgen gestellt werden sollten.²⁹⁶

²⁹¹ Cod. Iust. 1,3,26 an *praef. praet.* Vivianus.

²⁹² Vgl. Kapitel 2.2.2., S. 96 – 100.

²⁹³ Cod. Iust. 1,3,29 an den MVM per Orientem Zenon.

²⁹⁴ Vgl. Ueding (1953), S. 666.

²⁹⁵ Cod. Iust. 1,3,32(33),1 an *praef. praet.* Erythrius.

²⁹⁶ Ebenda 2.

Die Exekutoren dürfen von Geistlichen und Bischöfen maximal zwei Solidi verlangen; Mönche sind in diesem Zusammenhang nicht genannt.²⁹⁷

Kleriker, wiederum werden keine Mönche genannt, dürfen durch den *exactor* keine Schmähungen erfahren.²⁹⁸ Geistliche, Kleriker, Mönche u. a. des wahren Glaubens dürften nicht mit zusätzlichen *munera* belastet werden.²⁹⁹ Wenn es sich erweise, dass eine Klage gegen Geistliche, Kleriker oder Mönche zu Unrecht angestrebt worden sei, sollten ihnen die Kläger die Prozesskosten erstatten.³⁰⁰ In diesem Gesetz werden also Geistliche und Mönche erstmals im öffentlichen Strafrecht privilegiert, um ihre Würde und ihren Nutzen zu erhalten, sei es durch die Nähe zu ihrer Kirche/ihrem Kloster, dem Verbot von Schmähungen oder der Bestrafung bei falscher Anklage.

Unter Kaiser Zenon wird den Sklaven im Jahr 484 verboten, in ein Kloster einzutreten. Sie müssen zuvor von ihrem Herrn freigelassen worden sein.³⁰¹ Im gleichen Jahr wird jedoch den Sklaven dann gestattet, mit Einwilligung ihres Herrn in ein Kloster einzutreten. Während des Klostersaufenthalts ruhen die Rechte des Herrn allerdings lediglich.³⁰²

In Cod. Iust. 1,3,38(39) betrifft nur der erste Abschnitt direkt das Klosterwesen, in dem festgelegt wird, dass bei Verlassen des Klosters das Vermögen dieses Mönchs dem *monasterium* erhalten bleiben soll.³⁰³ Somit wird die finanzielle Grundlage der Klöster gesichert und der Abtrünnige prinzipiell durch das Fehlen einer eigenen Existenzgrundlage außerhalb des Klosters bestraft; eventuell sollte auf diese Weise die Zahl der Austritte reduziert werden. Dieses Gesetz wird von manchen Forschern, unter anderem von Hatlie³⁰⁴ und Müller³⁰⁵, Kaiser Justinian zugeschrieben. Allerdings ist eine solche Zuordnung des Gesetzes nach der Ausgabe von Mommsen/Krüger nicht nachvollziehbar. Sowohl die Inskription als auch eine Datierung fehlen. Die Position innerhalb des *Codex* legt nahe, dass es sich eher um ein Gesetz Kaiser Zenons handelt, jedoch muss diese Frage offenbleiben. Mommsen/Krüger geben an, dieses in Griechisch überlieferte Gesetz einer Nomokanonensammlung entnommen zu haben.³⁰⁶ So wird dieses Gesetz in der jüngsten Regesten-Sammlung auch als undatiert gelistet.³⁰⁷

297 Ebenda 5.

298 Ebenda 6.

299 Ebenda 7.

300 Ebenda 8.

301 Cod. Iust. 1,3,36(37) an *praef. praet.* Sebastianus.

302 Cod. Iust. 1,3,37(38) an *praef. praet.* Sebastianus.

303 Cod. Iust. 1,3,38(39),1, S. 24.

304 Hatlie (2007), S. 48, Anm. 65 mit einer Datierung um 534, jedoch ohne die Zuordnung zu erklären.

305 Müller (2009), S. 53 u. Anm. 67. Er nimmt die Datierung mit einer zweifachen Begründung vor: Erstens sei der Text griechisch und zweitens nenne Justinian sich im *Codex* nicht selbst. Das stimmt so allerdings nicht: Erstens kann der griechische Text des Gesetzes damit erklärt werden, dass er einer Nomokanonensammlung entnommen wurde (so auch ein Gesetz des Anastasius; vgl. Anm. 309), und zweitens wird Justinian im *Codex* sehr wohl in den Inskriptionen genannt.

306 Krüger/Mommsen (1959), S. 24, Anm. 9.

307 Lounghis/Blysidu/Lampakes (2005), Nr. 1463, S. 348–349.

Ein weiteres, wiederum nicht datiertes Gesetz legt fest, dass die ἡγούμενοι und ihre Klöster dem jeweiligen Ortsbischof unterstehen. Die Mönche sind ihrem ἡγούμενος untergeordnet.³⁰⁸ Durch diese Bestimmung wird nochmals versucht, wie in Chalcedon, die Klöster in die kirchlichen Strukturen einzuordnen und zu kontrollieren.

Beide zuletzt genannten Gesetze können durch die fehlende Datierung und die Überlieferung in den *nomocanones* weder den Vorgängern noch Justinian sicher zugeordnet werden. Inhaltlich passen die Gesetze sowohl zu Justinian als auch, auf Grund der Parallelen zu Chalcedon, zu seinen Vorgängern, die die Entscheidung des Konzils dann ein weiteres Mal aufgegriffen hätten.

Schließlich erließ Kaiser Anastasius ein Gesetz, in dem er Kirchen, Klöstern, Spitälern etc. untersagte, Zinsen und Grundstücke zu veräußern. Dies dürfe nur bei Notwendigkeit und gleich großem finanziellen Nutzen geschehen.³⁰⁹ Diese Regelung legt die Interpretation nahe, dass der Kaiser die willkürliche Veräußerung durch einzelne Vorsteher unterbinden und den genannten Einrichtungen ein langfristiges Einkommen sichern wollte. Ähnliches regelte auch Justinian.

Fazit

Insgesamt lässt sich die kaiserliche Gesetzgebung als punktuell charakterisieren (kasuistische Legislation). Es gibt von keinem Kaiser eine umfassende Gesetzgebung zum Mönchtum, stattdessen werden nur einzelne Problemfälle behandelt. Als Gegenargument könnte die fragmentarische Überlieferung der Gesetzestexte angeführt werden. Dennoch ist es wahrscheinlich, dass die Sammlungen von Theodosius II. und dann vor allem die akribischen Justinians ein repräsentatives Themenspektrum vermitteln – auch unter den verlorenen Gesetzen ist sicherlich keine nennenswerte neue Masse divergierender Inhalte zu erwarten. Beweisen lässt sich diese Annahme natürlich letztendlich nicht und muss eine Hypothese bleiben, allerdings eine höchst plausible, da sich Justinian auch gerne auf Regelungen seiner Vorgänger in den Gesetzestexten selbst berief und dies gerade auch bei den Gesetzen zum Mönchtum – ein Verweis auf ein in den Sammlungen fehlendes Gesetz findet sich nicht darunter. Natürlich könnte man wieder entgegnen, dass Justinian nur die Gesetze, die in den Sammlungen enthalten waren, kannte. Da aber gerade Justinian eine neue Zusammenstellung und Auswahl von alten Gesetzen mit dem *Codex* unternahm, muss eine große Anzahl von Gesetzen durch seine Hände bzw. die der Kommission gewandert sein.³¹⁰

Eine erste Regelung zur Askese allgemein wird von kaiserlicher Seite aus für gottgeweihte Jungfrauen unter Constantin und Jovian getroffen, allerdings steigert sich im Laufe der Zeit die Anerkennung ihrer Würde in der Form, dass Jungfrauen nun bei

308 Cod. Iust. 1,3,39(40); vgl. wieder Lounghis/Blysidu/Lampakes (2005), Nr. 1464, S. 349.

309 Cod. Iust. 1,2,17. Auch hier fehlt eine Datierung.

310 Z. B. in Cod. Iust. 1,3,52(53). Siehe Kap. 2.3.

„Raub“ weniger bestraft werden als ihre „Räuber“ und sie ihr Vermögen (wie auch Witwen etc.) unter Marcian erstmals dann auch Klerikern, Mönchen etc. vermachen dürfen.

Die Gesetze zum Mönchtum haben, entsprechend den Kategorien von Schmidt-Hofner³¹¹ (im Kontext der von Millar angestoßenen Debatte um *actio* und *reactio* bei kaiserlichen Gesetzen³¹²), die in Kap. 2.4.4. noch näher erläutert werden, zunächst innovativen Charakter, da sie dem sich allmählich ausbreitenden und erstarkenden Phänomen erstmals Rechnung tragen, dann aber auch affirmativen Charakter, da die Regelungen ständig wiederholt werden mussten. Der Geltungsbereich ist fast ausschließlich dem Zuständigkeitsbereich eines Prätoriumspräfekten zuzuordnen. Es werden zunächst konkrete Fälle, die die gesellschaftliche Ordnung gefährden, behandelt, so z.B. die Kurialen- oder Sklavenflucht oder das Umherwandern von Mönchshorden. Erst seit Kaiser Marcian, dem ein besonderes religionspolitisches Interesse durch das Konzil von Chalcedon zu unterstellen ist, allerdings mittels konziliarer und nicht kaiserlicher Beschlussfassung, wird das Mönchtum detaillierter behandelt und in die kirchlichen Strukturen eingeordnet. Einzelne Teile der *canones* werden dann jedoch lediglich von späteren Kaisern wiederholt, nicht erweitert. Hinzu tritt bei den kaiserlichen Gesetzen allmählich die Privilegierung von Klöstern und Mönchen durch Steuer- und Dienstbefreiungen. Einen besonderen Punkt markiert auch der innovative Versuch Kaiser Leos, Geistliche und Mönche bei Prozessen möglichst kurz von ihrer Kirche oder ihrem Kloster fernzuhalten, damit sie ihren Dienst (an Gott) wieder aufnehmen können. Der Charakter der Gesetzgebung vor Justinian kann daher sowohl als affirmativ als auch innovativ beschrieben werden. Sie ist aber vornehmlich an das traditionelle Petitionsschema gebunden, d. h. fallspezifisch, und besitzt einen beschränkten Geltungsbereich. Seit Marcian und Chalcedon ist eine ausführlichere Behandlung des Mönchtums zu verzeichnen, die jedoch weiterhin punktuell und lückenhaft bleibt. Der Nutzen und die Funktion des Mönchtums werden in keinem einzigen Gesetz expliziert. Dies kann nicht allein damit erklärt werden, dass wir es mit redigierten Gesetzen ohne Proömien zu tun haben, da Justinian auch innerhalb seiner Bestimmungen inhaltliche Punkte zum Mönchtum wiederholt bzw. auch bei seinen Gesetzen im *Codex*, die wie die Bestimmungen seiner Vorgänger ohne Proömien aufgenommen wurden, bereits den besonderen Nutzen des Mönchtums herausstreicht.³¹³ Ob dieses Phänomen mit einer neuen Qualität und Quantität der monastischen Gesetzgebung Justinians erklärt werden kann, wird in Kap. 2.4. geprüft.

311 Siehe Schmidt-Hofner (2008). Seine Kategorien zur Bewertung des Charakters von Gesetzen (aktiv oder reaktiv) werden in Kap. 2.4.4. auch für die justinianischen Gesetze angewandt und dort ausführlicher besprochen. Vgl. hier Anm. 268.

312 Millar (2001³). Siehe hier den Forschungsbericht bei Wiemer (2006).

313 Vgl. *Cod. Iust.* 1,2,43(44).

2.3. Gesetze Justinians zum Mönchtum: sein legislatorischer Anspruch

2.3.1. Die ersten Bestimmungen im *Codex* 529 – 535

Im Folgenden werden die ersten neun Bestimmungen Justinians im *Codex* chronologisch auf ihre Hauptaussagen hin betrachtet, um für die Untersuchung der umfangreicheren Novellen als Folie zu dienen.³¹⁴

Im ersten, sicher Justinian zuzuordnenden Gesetz, Cod. Iust. 1,3,43(44)³¹⁵ von 529, an den *praefectus praetorio per Orientem* Menas³¹⁶ gerichtet, geht es um die Trennung von Männer- und Frauenklöstern. Die Separierung wird damit erklärt, der Verdacht eines unanständigen Verhaltens solle abgewehrt werden³¹⁷, um für die Heiligkeit/Ehrwürdigkeit (σεμνότης) der ehrwürdigsten/heiligsten (ἅγιος) Kirchen und der ehrwürdigsten/heiligsten (σεμνός) Klöster zu sorgen. Explizit wird als Grund angeführt, dass, wenn die – im Folgenden noch zu skizzierenden – Dinge erfüllt würden, die, die einsam zu leben wählten, einerseits selbst ein glückliches Leben hätten und andererseits für die Dinge des Gemeinwesens am bereitwilligsten/leichtesten den Beistand/die Hilfe des menschenliebenden Gottes erlangen würden (Τούτων γὰρ δὴ φυλαττομένων καὶ αὐτοῖς εὐδαίμων ὁ βίος ἔσται τοῖς μονάζειν αἰρουμένοις καὶ τὰ τῆς κοινῆς ἡμῶν πολιτείας πράγματα ἑτοιμοτάτης τεύξεται τῆς τοῦ φιλανθρώπου θεοῦ βοηθείας).³¹⁸ Bereits hier, im Jahr 529, bestimmt Justinian die Rolle und Funktion der Mönche: Sinn und Zweck ihrer monastischen Lebensweise ist das Beten und Flehen vor Gott und somit die Sicherung der Verbindung zum Schöpfer aller Dinge, um das Wohl des „Staates“ zu erhalten. Diese Bedeutungszuschreibung wird in den Proömien und Novellen ab dem Jahr 535 dann weiter ausgeführt.³¹⁹

Um die Verbindung zu Gott und somit das Wohl des „Staates“ zu gewährleisten, verordnet Justinian, dass Männer und Frauen nicht gemeinsam in einem Kloster leben dürften. Dies zeigt, dass nicht selten Mönche und Nonnen unter einem Dach oder zumindest innerhalb der gleichen Klosteranlage lebten. Wenn die Frauen in großer

314 Cod. Iust. 1,3,38(39), und 1,3,39(40) wurden hier in Kap. 2.2.3., S. 107–108 erörtert, da keine sichere Zuordnung zu Justinian gemacht werden kann, auch wenn diese in der Forschung mitunter stillschweigend angenommen wurde. Im Kapitel zu den Novellen wird eine umfassendere Deutung vorgenommen, da in den Novellen die gleichen Fragestellungen wie im *Codex* umfangreicher diskutiert werden, mehr Themen behandeln werden und sie insgesamt komplexer gestaltet sind. Näheres zur Gesetzespromulgation wird ebenfalls dort festgehalten, da uns mit den stärker systematisierten Novellen und den erhaltenen Proömien vollständige Gesetzestexte vorliegen. Formulierungen werden ebenfalls im Kontext der Novellen näher erörtert, da beide Sammlungen sich in diesem Punkt nicht voneinander unterscheiden.

315 Cod. Iust. 1,3,43(44), S. 29–30.

316 Menas 5 in: PLRE II, S. 755.

317 Cod. Iust. 1,3,43(44), S. 29.

318 Ebenda 6–7, S. 29.

319 Vgl. v. a. Kap. 2.3.2.

Unterzahl seien, sollten sie ein neues Kloster an einem anderen Ort beziehen, ansonsten sollten die Männer sich eine andere Bleibe suchen; die gemeinschaftlichen Güter sollten gleichmäßig aufgeteilt werden. Für die Frauenklöster dürfe nur bei notwendigen Diensten vom Ortsbischof ein Greis zur Beratung oder zwei Priester und ein Diakon mit einwandfreier Lebensführung für die Feier der Liturgie abgestellt werden; nach Abhalten der Messe etc. sei ein weiteres Verbleiben im Frauenkloster, gemeinsames Essen oder Wohnen verboten. Hier wird bereits die Weisungsbefugnis des lokal zuständigen Bischofs sichtbar und der besondere Stellenwert der Trennung der Frauen- von der Männerwelt. Zu den Nonnen sollten also nur für die Dinge, die sie selbst nicht verrichten durften, also die Geschäftsführung und Liturgiefeier (für welche die Weihe Voraussetzung war), sowie zur Beratung Männer (Alte oder Geweihte) kommen, die in der Gesellschaft als besonders tugendhaft angesehen wurden. Hier schwingen diverse weitere Erläuterungen und Ausführungen, die sich dann in den Novellen finden und in Kap. 2.3.3. besprochen werden, bereits mit.

In § 1 wird die Aufsichtspflicht des Bischofs nochmals hervorgehoben und seine Aufgabe, Vergehen zu bestrafen.³²⁰ An dieser Stelle nennt und wiederholt Justinian wichtige Punkte für die Begründung des Erlasses: Die Mönche sollen nichts Unziemliches/Unanständiges/Schamloses (ἀπρεπής) oder Unheiliges/Unwürdiges (ἀσεμνός) tun, damit der menschenliebende Gott zum Wohl des „Staates“ handle.³²¹

Im Folgenden werden die Bischöfe dazu angehalten, der Weisung Justinians zu folgen, und ihnen wird bei Missachtung neben der göttlichen auch eine weltliche Bestrafung angedroht, letztere kann sogar zum Verlust der Bischofswürde führen.³²² Dabei wird deutlich, Justinian sieht sich auf Grund göttlicher Legitimation befugt, auch kirchliche Strafen, in diesem Fall den Verlust des kirchlichen Amtes, zu verhängen und unternimmt dies, um die Aufsichtspflicht über die Mönche zu gewährleisten.

Zum Schluss wird der Verbreitungsweg ausführlich dargelegt und festgehalten, dass nach der Verkündigung eine einjährige Frist gelten solle, bis zu welcher die Trennung von Frauen- und Männerklöstern erfolgen müsse; erst danach erfolge die Bestrafung.³²³

Im Zusammenhang mit Stiftungen von Kirchen, Spitälern, Waisenhäusern etc. oder der Zahlung einer jährlichen Rente durch einen Verstorbenen werden ab dem neunten Abschnitt des Cod. Iust. 1,3,45(46) von 530 auch Klöster und Asketerien genannt. Das Verbot wird erlassen, sogenannte jährliche Renten (durch Todesfall oder Schenkung) durch Veräußerung des ertragfähigen Besitzes entfallen zu lassen, und eine Verjährungsklausel wird untersagt. Nur durch kaiserliche Erlasse und Konzilsbeschlüsse darf der Rentenertrag aus einer anderen Quelle bewilligt werden, jedoch

³²⁰ Cod. Iust. 1,3,43(44),1,8, S. 29.

³²¹ Ebenda (1),9, S. 30.

³²² Ebenda (2),10, S. 30.

³²³ Ebenda (3)–(4),11–13, S. 30.

nur, wenn die Summe mindestens ein Viertel über der einstmals festgesetzten liegt.³²⁴ Hier zeigt sich die besondere Fürsorge Justinians in Form der finanziellen Absicherung kirchlicher Einrichtungen. Indem er die Beibehaltung der Zahlung bestimmt, legt er einerseits die Beständigkeit von einmal getroffenen Regeln fest und offenbart dabei sein Ordnungsstreben und Bemühen, bindende Richtlinien zu geben. Andererseits wird die besondere Bedeutung solcher Einrichtungen, im weiteren Sinne von Stätten Gottes, deutlich und somit auch der Klöster, die unbedingt gesicherte Einnahmequellen besitzen sollen und nicht durch die Entscheidung einzelner Vorsteher dauerhaften finanziellen Schaden erleiden sollen.

In Cod. Iust. 1,2,20³²⁵ legt Justinian fest, die für Soldaten bestimmten Lebensmittel dürften nicht für Kleriker und Klöster verwendet werden. Hier wird klar die öffentliche Ordnung und militärische Sicherung über eine Privilegierung der Kirche gestellt. Allerdings fällt diese Benachteiligung nur wenig ins Gewicht, da die Klöster auf andere Weise finanziell gefördert wurden.

So wird in Cod. Iust. 1,2,22³²⁶ der *praefectus praetorio per Orientem* Demosthenes³²⁷ angewiesen, neben Kirchen, Lazaretten, Hospitälern etc. auch Klöster von der Zahlung von Steuern für Erbschaften oder Schenkungen zu befreien.

In Cod. Iust. 1,2,23³²⁸, wieder an den *praefectus praetorio* Demosthenes, bekommen Klöster erneut neben Kirchen, Hospitälern etc. die Möglichkeit, ohne Verjährungsfrist geschenkte, vererbte oder gekaufte Güter „eintreiben“ zu dürfen.

In dem nächsten Gesetz³²⁹ an den Prätoriumspräfekten Julianus befasst sich Justinian mit der Abtwahl. Er legt fest, dieser (wörtl. der Vorsteher: ἡγούμενος) solle nicht auf Grund der Länge seines Aufenthalts im Kloster, sondern gemäß seiner Tugendhaftigkeit/Tüchtigkeit/seinem Charakter (ἀρετή) ausgewählt werden. Er solle eine gute Lebensführung, eine heilige/ehrwürdige Sitte/Gesinnung bzw. einen eben solchen Charakter und Spannung/Eifer durch die Askese aufweisen und müsse durch die Gesamtheit oder Mehrzahl der Mönche und unter Vorlage (d. h. Sichtbarkeit) des heiligen Evangeliums gewählt werden.³³⁰ Alle anderen Verfahren, z. B. das Losverfahren (κλήρος), werden ausgeschlossen, allein die Wahl durch die Mönche des Klosters zählt.³³¹

Im ersten Paragraph wird jedoch weiterhin bestimmt, die Wahl müsse vom zuständigen Bischof bestätigt werden, nachdem er die Rechtmäßigkeit überprüft habe,

324 Cod. Iust. 1,3,45(46),9–15, S. 32–33 v. 530.

325 Cod. Iust. 1,2,20, S. 16. Hier sind der Adressat und das Datum nicht genannt.

326 Cod. Iust. 1,2,22 v. 529, S. 16.

327 Demosthenes 4 in: PLRE II, S. 353–354.

328 Cod. Iust. 1,2,23 v. 530, S. 16.

329 Cod. Iust. 1,3,46(47), S. 33–34 v. 530.

330 Ebenda, S. 33: ...ὄν ἂν ὁ τε ἀγαθὸς βίος καὶ σεμνὸς τρόπος καὶ ἡ περὶ τὴν ἄσκησιν συντονία καὶ τὸ κοινὸν τῶν λοιπῶν μοναχῶν πλήρωμα ἢ τὸ πλεῖστον αὐτῶν ἐπιτήδειον πρὸς τοῦτο νομίσεις καὶ τῶν ἁγίων εὐαγγελίων προκειμένων ἔλοιτο...

331 Ebenda 2, S. 33.

und nur durch diesen könne der Erwählte die Würde/das Amt des Vorstehers erhalten.³³² Außerdem werden auch der Patriarch und die ortsansässigen Bischöfe, d. h. die Synode der Diözese, zur Bestätigung benötigt. Explizit wird verboten, dass die Bischöfe nach Neigung jemanden fördern und es werden ihnen weltliche wie auch jenseitige Strafen angedroht.³³³ Im dritten Abschnitt wird das Gleiche für Frauenklöster festgelegt.³³⁴

Mit diesem Gesetz soll durch die Aufsichtspflicht des Bischofs und seine Bestätigung der Wahl verhindert werden, dass auf Grund des Alters oder Vetternwirtschaft ein Abt gewählt wird; ausschließlich seine Fähigkeiten, die hier mit der Askese, guter Lebensführung und einer ehrwürdigen Gesinnung näher definiert werden, sollen Auswahlkriterien sein. Dies zeigt, dass vor allem der Abt tugendhaft sein und dadurch sicherlich auch Vorsorge treffen soll, damit, im Sinne des Cod. Iust. 1,3,43(44), durch die Sicherung seiner eigenen Würde und der seiner ihm untergebenen Mönche der Kontakt zu Gott zum Wohl des Reiches erhalten bleibt. Dass eine Wahl durch die Asketen stattfindet, ist parallel zu der Willensbildung innerhalb der Synoden, dort allerdings durch die Bischöfe, zu sehen; hier wird den Mönchen, sicherlich auf Grund ihrer asketischen Autorität, die Kompetenz einer rechtmäßigen Wahl (gemäß dem Mehrheitsprinzip) zugesprochen, also auch der göttlichen Willensbildung. Die Bestätigung durch den Bischof und die Synode dient dennoch zur Kontrolle, um Eigenmächtigkeiten der Mönche zu unterbinden und sie in die hierarchischen Strukturen der Kirche verbindlich einzuordnen.

In einem weiteren, in Latein überlieferten Gesetz³³⁵ an den Prätoriumspräfekten Johannes werden Kleriker aller Stufen (Bischöfe, Diakone etc.) und namentlich auch Mönche, die ein geistliches Amt ausüben, von der Übernahme von Tutela und Kuratel, also jeglicher Art von Vormundschaft, befreit.³³⁶ Dieses *beneficium* wird nur Bischöfen und Mönchen gestattet, die sich in ihren Kirchen und Klöstern aufhalten und nicht umherwandern, da diese Wohltat wegen ihres Dienstes an Gott, dem Allmächtigen, geschehe.³³⁷ Hier wird deutlich, dass Kleriker und auch Mönche, die diesem Stand angehören, von den weltlichen Geschäften getrennt werden sollen, damit sie an ihrem jeweiligen Ort bleiben und sich dort allein dem Dienst an Gott widmen; im Hintergrund steht wiederum das Wohl des Reiches. In Bezug auf die Mönche ist damit vor allem das Gebet zu Gott gemeint (die Aufgaben der Mönche werden in den Novellen festge-

332 Ebenda (1),3, S. 33: ...ὥστε αὐτὸν μανθάνοντα τὸν ἐπιλεχθέντα καὶ ὀρθῶς ἔχειν τοῦτο δοκιμάζοντα σύμφηρόν τε γίνεσθαι τοῖς ἐπιλεξαμένοις καὶ προάγειν αὐτὸν ἐπὶ τὴν τοῦ ἡγουμένου τάξιν.

333 Ebenda (1),4, S. 33.

334 Ebenda (2),5, S. 34.

335 Cod. Iust. 1,3,51(52), S. 34–35.

336 Siehe zur näheren Definition auch Kap. 2.3.3.3., S. 137.

337 Cod. Iust. 1,3,51(52),1, S. 35: *Eos tamen clericos et monachos huiusmodi habere beneficium sancimus, qui ad sacrosanctas ecclesias vel monasteria permanent, non devagantes neque circa divina ministeria desides, cum propter hoc ipsum beneficium eis indulgemus, ut aliis omnibus derelictis dei omnipotentis inhaereant ministeriis.*

legt).³³⁸ Außerdem zeigt sich bereits hier, dass Justinian gegen das Umherwandern von Mönchen und Bischöfen, die ein großes Unruhepotential in sich trugen, im Reich vorgehen wollte. In dem darauf folgenden Gesetz im *Codex* und in Nov. 5 wird dies dann für alle Mönche, nicht nur diejenigen klerikalen Standes, formuliert.³³⁹

Cod. Iust. 1,3,52(53) von 531, wieder an den Prätoriumspräфекten Johannes, befasst sich mit der Frage nach dem Verhältnis von weltlichen und geistlichen Ämtern sowie Erbrecht und Eherecht in Bezug auf den Klostereintritt.³⁴⁰

In einem ersten Teil wird gegen die Kurialenflucht vorgegangen, indem ihnen untersagt wird, Kleriker zu werden, jedoch mit der einen Ausnahme, wenn sie in einem Kloster aufgewachsen sind.³⁴¹ Hier zeigt sich wieder der Ordnungswille Justinians, in diesem Fall daran, dass er die gesellschaftliche Stabilität sichern möchte, um die städtische Elite zu erhalten. Interessanterweise steht aber die Wirkung, die ein monastisches Leben entfaltet, über diesem Streben, da in vorbildhafter Funktion die Askese Kinder aus dem kurialen Stand zum geistlichen Beruf zu prädestinieren scheint.

In einem weiteren Abschnitt verweist Justinian auf ein Gesetz seiner Vorgänger, das das Umherwandern von Mönchen und das Verlassen der Klöster untersagt. Diese Konstitution sei aber nicht von allen (Adressaten) als prinzipiell bindend aufgefasst worden, sondern nur ereignisbezogen, also fallspezifisch (ein Charakteristikum der Gesetze vor Justinian). Justinian legt nun allgemein bindend fest, dass dies nicht geschehen dürfe. Es wird den Mönchen untersagt, ihr Gewand abzulegen und den Kriegsgürtel oder eine Kriegsstellung anzunehmen und bei Gericht tätig zu werden und so die menschlichen Geschäfte dem Dienst an Gott vorzuziehen.³⁴²

Ein solches Handeln, Kriegsdienst zu leisten oder weltliche Ämter zu bekleiden, soll bestraft werden; nur wenn der Geflohene von selbst wieder mit ernsthaftem Vorsatz in sein monastisches Leben zurückkehren wolle, solle ihm dies gestattet und die Bestrafung erlassen werden. Diese Möglichkeit soll ab Erlass des Gesetzes ein Jahr bestehen. Die Strafen lässt Justinian aber nicht für frühere Vergehen gelten, mit der Begründung, dieses Gesetz sei damals noch nicht erlassen und den Betroffenen somit nicht bekannt gewesen.³⁴³

Hiermit soll also einerseits die Besonderheit des asketischen Lebens hervorgehoben und geschützt werden, indem es unter Strafandrohung von den weltlichen Diensten getrennt wird. Allerdings kann eine eigenständige *conversio* zurück in das

338 Siehe Kap. 2.3.2., 2.3.3.1. und 2.3.3.2., u. a. S. 122 u. 133.

339 Cod. Iust. 1,3,52(53),9, S. 36 und siehe zur 5. Novelle Kap. 2.3.3.1., S. 130–131.

340 Cod. Iust. 1,3,52(53), S. 35–37.

341 Ebenda 1, S. 35.

342 Cod. Iust. 1,3,52(53),9, S. 36: ...ὥστε μηδενὶ τοῦ λοιποῦ τῶν εὐλαβεστάτων μοναχῶν ἄδειαν εἶναι τοῦ τοιοῦτό τι πράττειν καὶ καταλιμπάνειν μὲν τὸ μοναχικὸν σχῆμα, περιβάλλεσθαι δὲ τὴν οἰανοῦν στρατείαν ἢ ζώνην ἢ ἀξίαν ἢ τὸν ἐν δικαστηρίοις μεταδιώκειν βίον καὶ τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας τὰς ἀνθρωπίνας ἀσχολίας ἀνθαρεῖσθαι ἢ γινώσκειν.

343 Ebenda 11–12, S. 36.

Mönchsleben führen und eine Bestrafung verhindern. Andererseits soll die gesellschaftliche Ordnung in zweierlei Hinsicht sichergestellt werden: erstens indem das weltliche vom geistlichen Leben getrennt und fest umrissen wird, zweitens indem durch die lokale Bindung das Unruhepotential für die Gesellschaft verringert werden soll.

In § 2 bestimmt Justinian, dass auch wenn ein Erbe ins Kloster eintritt, diesem das per Testament zugewiesene Erbe zur eigenen Verfügung erhalten bleibt und eine mögliche Klausel, die das Erzeugen von Kindern zur Bedingung macht, ungültig ist. Gleiches gilt auch für Asketinnen und Geistliche.³⁴⁴ Finanziell darf Mönchen oder Nonnen im Erbrecht also kein Nachteil erwachsen und sie können so auch eigenes Vermögen erhalten.

Im letzten Abschnitt wird geregelt, dass der Eintritt eines Ehegatten in ein Kloster möglich ist und das (eheliche) Vermögen gleichmäßig aufgeteilt werden soll, indem die Frau ihre Mitgift, der Mann sein in die Ehe eingebrachtes Gut zurückerhält. Rechtlich wird der Fall behandelt, als ob der ins Kloster Eintretene verstorben sei. Wenn der Mann ins Kloster eintrete, dürfe die Frau der weiterhin gültigen Eheurkunde gemäß erst nach einem Jahr wieder heiraten, damit die Herkunft möglicher Kinder nicht zweifelhaft sei.³⁴⁵ Letztlich wird hier das monastische über das eheliche Leben gestellt, da es einem der beiden Ehepartner jederzeit möglich ist, in ein Kloster einzutreten. Die Sperrfrist zu Wiederverheiratung der Frau hingegen soll die Einhaltung der gesellschaftlichen Ordnung gewährleisten.

In dem in Latein aufgenommenen Gesetz Cod. Iust. 1,3,53(54) von 533³⁴⁶, an den *magister officiorum* Hermogenianus gerichtet, werden die Räuber von gottgeweihten Jungfrauen, Witwen und Diakonissen und ihre Komplizen mit dem Tode und der Konfiskation ihres Vermögens bestraft. Bei Ergreifen auf frischer Tat dürfen die Angehörigen des Opfers sogar den Täter selbst töten, ansonsten soll nach ihm gefahndet werden und ihm ein ordentlicher Prozess gemacht werden, ohne dass ihm allerdings formal ein Anspruch darauf zugestanden wird. Ein solches Verbrechen werde nicht nur zu Unrecht/zur Beleidigung gegenüber den Menschen, sondern auch zur Unehrebarkeit gegenüber dem allmächtigen Gott begangen (*..., quod non solum ad iniuriam hominum, sed ad ipsius omnipotentis dei irreverentiam committitur*). Wenn das Opfer sich in einem Kloster aufhält, wird diesem das Vermögen des Täters unter der Prämisse vollständig zugesprochen, dass die Frau versorgt wird. Wenn sie im Dienst der Kirche steht und nicht in einem Kloster wohnt, erhält die Kirche das Vermögen und muss für ihren Unterhalt sorgen.

Durch diesen Erlass wird zwar die Jungfrau, Witwe oder Diakonisse durch die Versorgung abgesichert, allerdings geht das Vermögen des Täters in den Besitz des

³⁴⁴ Ebenda (2),13–14, S. 36. Näheres zum Erbrecht allgemein und der Frage nach einem eigenen Vermögen der Mönche in Kap. 2.3.3.3.

³⁴⁵ Cod. Iust. 1,3,52(53),(3),15, S. 36–37. Siehe hierzu ausführlicher wiederum im Zusammenhang mit den Novellen Kap. 2.3.3.3.

³⁴⁶ Cod. Iust. 1,3,53(54), S. 37.

Klosters über, wenn sie dort lebt, und nur in die Hände der Kirche, wenn sie allein lebt. Das Opfer wird also versorgt, ohne dass ihm das Vermögen gehört. Bei der Begründung der harten Strafe für den „Räuber“ wird neben der Sicherung des öffentlichen Rechts bezeichnenderweise wieder die Missachtung Gottes als Grund angeführt. Dementsprechend ist es inhaltlich konsequent, dass seine Stätten, das Kloster oder die Kirche, das Vermögen als Entschädigung erhalten.

In Cod. Iust. 1,3,54(56)³⁴⁷, wiederum in Latein an den *praefectus praetorio per Orientem* Johannes³⁴⁸ (von Kappadokien) verfasst, formuliert Justinian den Anspruch seiner kirchlichen Gesetzgebung: Mit der Hilfe Gottes wünscht Justinian zu Ehren der heiligen, allumfassenden Kirche nach Vorschrift/Verordnung Gottes eiligst zu handeln und Gesetze zu erlassen und Werke auszuführen.³⁴⁹ Er habe mit der Hilfe Gottes schon einiges eingeführt, meine aber nun noch weiter das, was wider die Gottesfurcht gehe, korrigieren/verbessern zu müssen.³⁵⁰ In dem Gesetz begründet Justinian einerseits seinen Erlass mit dem Willen Gottes. Gott stehe ihm bei und in seinem Auftrag handle er. Justinian inszeniert sich also als handelndes Werkzeug Gottes auf Erden, als sein irdischer Stellvertreter – dieses Motiv arbeitet er in den Proömien der Novellen noch weiter aus. Andererseits legitimiert er durch seinen Verweis auf Gott seine Maßnahmen zur Verbesserung, seine *innovatio*.

Danach leitet er zum eigentlichen Gegenstand seines Gesetzes über. Ihm sei bekannt, dass, wenn Braut oder Bräutigam sich dem göttlichen Dienst zukommen ließen, sich vom weltlichen Lebenswandel/Umgang zurückziehen, ein heiliges/keusches Leben führen und in göttlicher Ehrfurcht verharren würden, der Mann das verliere, was er als *arra* (vereinbartes Geld für die Eheschließung) gegeben habe, und die Braut das doppelte von dem Erhaltenen zurückgeben müsse.³⁵¹ Dies verstößt nach Ansicht Justinians gegen die *religio*. Daher verordnet er, der Bräutigam solle seine Gabe zurückerhalten und die Braut nur den gezahlten Betrag zurückerstatten. In diesem Kontext verweist er auf seine bereits erlassene Verordnung zum Klostereintritt von Ehegatten [Cod. Iust. 52(53),(3)]. Die Ehegatten sollten die Gabe oder Mitgift sowie das dem Vertrag und der gesetzlichen Erbfolge entsprechende zurückerhalten.³⁵² Hier zeigt sich, dass die Verlobung oder Ehe keinen finanziellen Hinderungsgrund für den

³⁴⁷ Cod. Iust. 1,3,54(56), S. 37–38. Eine Datierung fehlt.

³⁴⁸ Johannes 4, in: PLRE IIIA, S. 627–635.

³⁴⁹ Cod. Iust. 1,3,54(56), S. 37: *Deo nobis auxilium praebente omnia, quae pro honore sanctae catholicae ecclesiae ad dei placitum fieri properamus, legibus constituere et operibus adimplere desideramus.*

³⁵⁰ Cod. Iust. 1,3,54(56),1, S. 37: *...hoc pia deliberatione duximus corrigendum, quod hactenus contra dei timorem fiebat* (d. h. nicht-gottesfürchtiges Handeln). Vgl. hierzu auch Kap. 2.1.2.

³⁵¹ Cod. Iust. 1,3,54(56),2, S. 37: *Cognitum etenim nobis est, quod, sie quis sponsus vel sponsa post datas aut acceptas arras voluisset se divino deputare servitio et a saeculari conversatione recedere ac sancti moniales vitam vivere atque in dei timore permanere, compellabatur vir quidem ea quae arrarum nomine dederat amittere, sponsa vero duplum id quod acceperat reddere.* Zu Mitgift etc. siehe Kap. 2.3.3.3., u. a. S. 135 u. 141.

³⁵² Ebenda 4, S. 37.

Eintritt in ein Kloster darstellen sollen. Die besondere Bedeutung des Klosterlebens wird aufgezeigt und Justinian greift erneut ordnend ein.

In § 1³⁵³ wird wieder zur Verbesserung (*correctio*) festgelegt, dass Kinder wegen ihres Kloster- oder Kircheneintrittes nicht enterbt werden dürften, sie müssten zumindest ihren Pflichtteil (1/4) erhalten. Ohne Testament erhielten Mönche/Nonnen gemäß der Intestaterbfolge ungeachtet ihres Standes ihr Erbe.³⁵⁴ Es wird wieder der Kloster- oder Kircheneintritt und die gesellschaftliche wie rechtliche Ordnung geschützt, in diesem Fall durch die Sicherung des Erbteils für die Kinder.

Paragraph 2³⁵⁵ beschränkt diese Regelung nur auf Personen, die Mönch oder Kleriker bleiben. Bei Austritt verbleibt das Vermögen im Kloster oder der Kirche. Solch frevelhaftes Verhalten wird also finanziell bestraft, indem der Austretende mittellos bleibt. Das Kloster wird durch den Erhalt des Erbes entsprechend seiner besonderen Bedeutung für Justinian unterstützt.

Mit Cod. Iust. 1,3,55(57)³⁵⁶ von 534, nochmals an den Prätoriumspräfecten Johannes, soll das vorher erlassene Gesetz [Cod. Iust. 1,3,45(46)] über die jährlichen Renten erneut eingeschränkt werden (wörtl. in Erinnerung gebracht werden: ...ἀναφέρεται μνήμην...). Justinian erlässt daher eine härtere Strafe und begründet, dass dies nicht mit fehlender φιλανθρωπία seinerseits zusammenhänge, sondern um eine größere Abschreckung zu erreichen.

Die Vorsteher von Klöstern, Kirchen, Spitälern etc. dürften testamentarisch vermachte jährliche Renten (ἀνάγια) nicht in eine Einmalzahlung umwandeln oder eine sonstige Übereinkunft treffen, um die Unterstützung der jeweiligen Nachkommen (und somit der Klöster) zu sichern. Jegliches so abgeschlossene Geschäft erklärt Justinian nun für ungültig. Durch die Einmalzahlung verlorene Zinsen usw. seien zu erstatten.³⁵⁷

Im Folgenden erklärt er den Grund dafür: Im Gegensatz zu den Menschen, die sterben, hätten solche heiligen/unschuldigen Haushalte (εὐαγεῖς οἴκοι) und diejenigen, die in ihnen lebten, da sie unter dem Schutz Gottes stünden, keine Grenze, da sie bis zur Ewigkeit und dem Ende der Welt existieren würden. Dementsprechend erlaubt Justinian nicht, dass sie ihrer regelmäßigen Einkünfte beraubt werden, die ihren heiligen Handlungen, die nie aufhören dürften, dienen.³⁵⁸

353 Ebenda (1),5–6, S. 37–38.

354 Siehe hierzu ausführlicher Kap. 2.3.3.3., u. a. S. 135 u. 141.

355 Cod. Iust. 54(56),(2),7, S. 38.

356 Cod. Iust. 1,3,55(57), S. 38–39.

357 Ebenda 1–2, S. 28.

358 Ebenda 3, S. 38–39: τοῖς δὲ εὐαγέσιν οἴκοις καὶ ταῖς αὐτῶν συστάσεσιν ἀτελευτήτοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ φυλαττομένοις οὐκ ἔνεστιν οὔδε κατὰ κτήσις ἐπάγεσθαι τι πέρασ, ἀλλ' ἕως ἂν διαμένωσιν οἱ εὐαγεῖς οἴκοι (μένουσι δὲ ἄκρι παντός καὶ μέχρι γε αὐτοῦ τῶν αἰώνων τέλους, ἕως οὗ τὸ Χριστιανῶν ὄνομα παρ' ἀνθρώποις ἔστι τε καὶ προσκυνεῖται), δικαίως μένειν καὶ τὰς διηνεκῶς καταλιπνομένας χορηγίας ἢ προσόδους ἀθανάτους αἰεὶ ταῖς εὐσεβέσι πράξεσι ταῖς μηδεπώτε παυομέναις ὑπηρετουμένας.

Im Weiteren wird das Verfahren bei Vergehen gegen diese Anordnung näher erläutert; u. a. soll der Wert der Einmalzahlung von der Stiftung zusätzlich zu den zu erstattenden jährlichen Zahlungen behalten werden.³⁵⁹

Zum Schluss legt Justinian fest, diese Bestimmung der anderen anzufügen und dadurch Gott und Jesus Christus als Opfergabe (θυσία) zu bringen.³⁶⁰

Durch diese Konstitution wird im Besonderen deutlich, dass der Kaiser den Werken von Klöstern und von anderen kirchlichen Einrichtungen eine zentrale Bedeutung zugesteht – wegen ihrer Verbindung zu Gott, sicherlich aber auch wegen ihrer karitativen Aufgaben. In diesem Fall stehen sie unter seinem Schutz und ihre Handlungen sind heilig, daher darf nichts zu ihrem Nachteil gereichen; die finanzielle Versorgung darf nicht durch Ambitionen Einzelner untergraben werden. Im Besonderen bezeichnet Justinian sein Gesetz explizit als Gabe an Gott. Dies soll im Umkehrschluss das göttliche Wohlwollen und die Funktion von kirchlichen Einrichtungen in diesem Zusammenhang sichern. Die hier für diverse kirchliche Einrichtungen, darunter auch die Klöster, getroffenen Bestimmungen werden in den Novellen eigens für die Klöster weiter präzisiert. Interessant ist hierbei, dass Justinian vier Jahre nach dem ersten Gesetz zu den jährlichen Renten 534 erneut eine Ein- und Verschärfung erlassen musste, nun im Besonderen die Notwendigkeit herausstellte, sein Gesetz als göttlichen Willen inszenierte und dadurch legitimierte.

Fazit

Zusammenfassend bleibt festzuhalten, bereits vor den samt Proömien überlieferten Novellen wurden seit 529 Gesetze erlassen, die das Klosterwesen regelten. Zwar fehlt ein systematisch umfassendes Gesetz, das mehrere Bereiche des Mönchtums, wie beispielsweise die 5. Novelle, ordnet, und die Mönche werden teilweise im Zusammenhang mit anderen Thematiken oder anderen christlichen Einrichtungen in einem Gesetz behandelt. Auch fehlen bis ins kleinste Detail gehende Regelungen, aber die Grundlinien des justinianischen Anspruchs sind bereits im *Codex* und somit von Regierungsbeginn an feststellbar. Die Bestimmungen des *Codex* sind ein weiterer Mosaikstein, der zeigt, dass Justinian von Anfang an in mehreren Bereichen, hier in der Gesetzgebung zum Mönchtum, eine prinzipiell einheitliche Linie verfolgte und unmittelbar nach seinem Herrschaftsantritt einen Kurs einschlug, den er in den späteren Jahren beibehalten und weiter ausbauen sollte. Justinian schreibt schon 529 den Klöstern ihre Funktion zu: Die Mönche sollen durch ihr asketisches Leben das göttliche Wohlwollen dem „Staat“ und somit Justinian sichern und müssen daher kontrolliert werden. In den Gesetzen des *Codex* präsentiert Justinian sich als nach dem Willen Gottes und in dessen Auftrag handelnder Kaiser, der somit auch und gerade den kirchlichen Bereich regeln muss, um der göttlichen und seiner eigenen φιλανθρωπία

³⁵⁹ Ebenda 4, S. 39.

³⁶⁰ Cod. Iust. 1,3,55(57),5, S. 39.

entsprechend für die Menschen Sorge zu tragen und zu handeln. So wird jegliche Tat, auch die *innovatio*, legitimiert. Insgesamt lässt sich hier bereits nicht nur Justinians Ordnungsstreben, sondern auch sein Eifer bei der monastischen Gesetzgebung erkennen, die beide dann in den Novellen noch stärker hervortreten.

2.3.2. Die Proömien der Novellen ab 535: Funktions- und Rollenzuschreibungen an Kaisertum und Mönchtum

Die Proömien der Novellen geben auf hervorragende Weise Einblicke in die Selbstdarstellung Justinians und die Ziele seiner Gesetzgebung. Mit seiner Darstellung als Stellvertreter Gottes auf Erden inszeniert er dabei seine Gesetzgebung und sein Handeln als gottgegeben.³⁶¹

Zwei Proömien der Novellen zum Mönchtum haben vornehmlich traditionellen Charakter (d. h. sie haben die fallbezogenen Einleitungen kaiserlicher Gesetze zum Vorbild): Sie erläutern den konkreten Anlass für das jeweilige Gesetz, ohne die Bedeutung des Mönchtums hervorzuheben. So wird in der Vorrede zur 76. Novelle³⁶² von 539 als Begründung, warum dieses Gesetz erlassen wurde, ein konkreter Fall angeführt: Da der Klostereintritt einer Frau zeitlich vor einem Erlass Justinians lag, stellt sich die Frage nach ihrer Vermögensverwaltung, um die Versorgung ihrer Kinder sicherzustellen.³⁶³ In Novelle 79³⁶⁴, ebenfalls aus dem Jahr 539, wird im Proömion ein Missstand in Konstantinopel als Anlass des Gesetzes angegeben: Mönche würden aus dem heiligen Ort des Klosters vor weltliche Gerichte gezerrt und somit die Ehre der Mönche und der heiligen Orte (Klöster) beschmutzt. Daher würde dieses Gesetz für das gesamte Reich erlassen.

In der Einleitung der 123. Novelle³⁶⁵ von 546 zu Klerikern, Bischöfen und Mönchen, also allen für die Verbindung zu Gott notwendigen Personengruppen der Kirche, wird als Motiv zum einen die nochmalige Zusammenfassung der verschiedenen Verordnungen benannt, zum anderen notwendig gewordene Verbesserung (*ἐπανόρθωσις* = Verbesserung, aber auch in der Bedeutung von Wiederherstellung oder Belehrung). Hierbei wird einerseits die besondere Sorge Justinians um die Religion und ihre Institutionen, andererseits Justinian als Neuerer sichtbar, der auch Verbesserungen seiner eigenen Verordnungen vornimmt – so sollte übersetzt werden, da eindeutig Veränderungen vorliegen, die in den nächsten Kapiteln deutlich werden.³⁶⁶ Die Am-

³⁶¹ Allgemein zu den Proömien und ihrem Quellenwert siehe Kap. 2.1.2.

³⁶² Nov. 76, pr., S. 379–380, Z. 12–4.

³⁶³ Hiermit ist die Nov. 5, 5, S. 32, Z. 20–37 von 535 gemeint.

³⁶⁴ Nov. 79, pr., S. 388, Z. 7–19.

³⁶⁵ Nov. 123, pr., S. 593, Z. 20–27.

³⁶⁶ Vgl. Kap. 2.1.1 u. 2.1.2. Erste Bestrebungen Justinians zu „verbessern“ werden bereits im *Codex*, hier Kap. 2.3.1., u. a. S. 116–117, deutlich.

bivalenz des Begriffes kommt aber sicherlich dem Darstellungswillen Justinians entgegen.

Wichtig, um die von Justinian für das Mönchtum zugewiesene Rolle herausarbeiten zu können, sind die Proömien der 5. Novelle³⁶⁷ von 535 und der 133. Novelle von 539³⁶⁸ – beide mit neuem, nicht traditionellem Charakter.³⁶⁹ Hier wird im *Codex* Angesprochenes präzisiert und inhaltlich erweitert.

Justinian erklärt in der Einleitung der 5. Novelle: Das asketisch einsame Leben (ἐν ἀσκήσει μοναχικῆ βίος = mönchisches Leben) sei ehrwürdig/heilig (σεμνός), und dies mache Gott geneigt. Es befreie von den/dem menschlichen Flecken/Schmutz (σπίλος) und lasse ihn (den Mönch) rein/ehrlich (καθαρός) erscheinen. So zu leben zeichne sich durch Vernunft (λογικός) aus und beweiße Verstand (νοῦς) wie es auch über menschliche Sorgen (φροντίς) erhaben mache. Wer nun ein vollkommener (ἀκριβής) Mönch werden wolle, müsse Kenntnis (umfassend im Sinne von Bildung und Unterweisung – παιδεία) über die göttlichen Sprüche (λόγικον), d. h. das Wort Gottes, haben und sorgfältig Askese (ἄσκησις = Übung) betreiben, damit er einer so großen Veränderung (μεταβολή) würdig werde. Justinian erlasse nun auch Gesetze zu den Mönchen, damit sie wahre/zuverlässige Kämpfer (ἀληθῆς ἀγωνιστής) auf dem Weg würden, der zur Gottheit (θεῖον) bringe. Darum sollten nun, nach den Verordnungen über die von Gott am meisten geliebten Bischöfe und frommsten Kleriker, auch die klösterlichen Dinge (τὸ μοναχικόν) nicht ausgenommen bleiben.³⁷⁰

In dieser Einleitung wird die Rolle und Funktion des Mönchtums klar benannt: Das Leben der Mönche soll sich durch Askese und Einsamkeit auszeichnen, so sind sie heilig. Durch ihre Übungen sind sie frei von der menschlichen Schwäche, verringern ihre menschliche Sündhaftigkeit und gesellschaftliche Gebundenheit. Auf Grund dieser Reinheit können sie in das Gespräch mit Gott treten. Die folgenden Verordnungen Justinians sollen diese Tugenden bewahren und ermöglichen, diese zu erlangen, damit der Kontakt zu Gott, der ja für jegliches Geschehen verantwortlich gemacht wird, aufrechterhalten wird. Die Verbindung mit Gott wird einerseits durch das Verstehen/Erforschen des göttlichen Willens, zum anderen aber auch durch die Bittstellung an Gott hergestellt, wie Justinian auch in *Cod. Iust.* 1,3,43(44) betont. In dieser Novelle wird darüber hinaus explizit der Grund dafür angegeben: Das Wohlwollen Gottes soll gewährleistet werden. Insgesamt werden in diesem Gesetz die Elemente,

367 Nov. 5, pr., S. 28, Z. 14–29.

368 Nov. 133, pr., S. 666–667, Z. 13–11.

369 Vgl. Müller (2009), S. 44–45, und (2006), S. 107–109 und 114–155, der ebenfalls diese beiden Proömien in den Blick nimmt.

370 Nov. 5, pr., S. 28, Z. 14–29: Ὁ ἐν ἀσκήσει μοναχικῆ βίος οὕτως ἐστὶ σεμνός, οὕτως οἰκείου οἶδε θεῶν τὸν εἰς τοῦτο ἐρχόμενον ἄνθρωπον, ὥστε πάντα μὲν ἀνθρώπινον αὐτοῦ σπῖλον ἀποξύνει, καθαρὸν δὲ ἀποφαίνειν καὶ τῇ λογικῇ πρέποντα φύσει καὶ τὰ πολλὰ κατὰ νοῦν ἐνεργοῦντα καὶ τῶν ἀνθρωπίνων φροντίδων ὑπέρτερον. Εἰ τοίνυν μέλλοι τις ἔσεσθαι μοναχὸς ἀκριβής, δεῖ καὶ τῆς τῶν θείων αὐτῶ λογίων παιδείας καὶ ἀσκήσεως ἀκριβοῦς, ὥστε τηλικαύτης ἀξίω γενέσθαι μεταβολῆς. Ἰζητημεν τοίνυν καὶ ἡμεῖς ὑφηγήσασθαι τὸ πρακτέον αὐτοῖς καὶ ἀγωνιστάς αὐτοῦς ἀληθεῖς τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ὁδοῦ καταστῆσαι.

die das Mönchtum kennzeichnen, reflektiert und sogar die jeweiligen Termini, wie wir sie auf monastischer und konziliarer Seite finden, verwendet:³⁷¹ Die Askese (ἄσκησις) mit all ihren Facetten und die Einsamkeit (vgl. μοναχός) müssten weiter eingehalten werden, um die Ehrwürdigkeit des Mönchtums zu erhalten. In diesen Zusammenhang gehören auch die monastischen Entwicklungen, die dem von Mönchen selbst verkündeten Ideal entgegenstehen und eine Gesetzgebung von kirchlicher und kaiserlicher Seite aus in der Zeit vor Justinian nötig gemacht hatten.³⁷² Ziel früherer Regelungen war wohl, wie auch bei Justinian, die Verbindung zu Gott durch die Reglementierung dieser Gruppierung zu sichern, aber vor allem sollten Unruhen vermieden und die öffentliche und gesellschaftliche Ordnung wiederhergestellt werden.

Justinian stellt jedoch – im Gegensatz zur früheren Zeit – in diesen Proömien erstmals die Sicherung der mönchischen Ehrwürdigkeit detailliert und explizit in den Vordergrund und verdeutlicht die religiöse Bedeutung des Mönchtums nicht nur für die Kirche, sondern auch für den „Staat“. Natürlich sind keine Proömien der Gesetze der Vorgänger Justinians erhalten, aber, wie gezeigt wurde bzw. noch gezeigt werden wird, finden sich ähnliche Äußerungen Justinians auch im *Codex* (in dem auch keine Proömien aufgenommen wurden) und innerhalb der Novellenbestimmungen selbst unabhängig von den Proömien. Vergleichbare Zuschreibungen finden sich aber nicht innerhalb der Gesetzestexte seiner Vorgänger.³⁷³ Die ehrwürdige Rolle des Mönchtums findet sich ansonsten auf kirchlicher Seite bereits in den *canones* von Chalcedon, dort ist allerdings von τιμή, Ehre, die Rede. Das Adjektiv σεμνός (ehrwürdig/heilig) wird nicht verwendet. Darüber hinaus ist die Bedeutung des Mönchtums in den *canones* auch nicht so detailliert und facettenreich herausgearbeitet.³⁷⁴ In den kaiserlichen Gesetzen wird mitunter zwar auch von der monastischen Heiligkeit explizit oder implizit gesprochen, jedoch nicht in einer solch deutlichen und differenzierten Form.³⁷⁵ Während in anderen Gesetzen die geistige Funktion der Mönche eine untergeordnete Rolle spielte, wird sie in dieser Vorrede Justinians zum Hauptpunkt und überhaupt erstmals genauer erläutert. Neben der klassischen Wortbedeutung werden auch viele der griechischen Vokabeln in ihrer neutestamentlichen Bedeutung verwendet, so beispielsweise σεμνός, σπίλος, λογικός, εὐλαβής. Justinian hebt in besonderer Weise die asketische Autorität³⁷⁶ des Mönchtums, seine Ehrwürdigkeit, Tugend und seine

371 Vgl. u. a. Kap. 1.1.

372 Vgl. Kap. 2.2.

373 Vgl. u. a. Kap. 2.2.3.

374 Vgl. Kapitel 2.2.2., S. 98, 99–100.

375 Vgl. Kapitel 2.2.3. Dort wurde u. a. bereits hervorgehoben, dass die im Vergleich mit den Novellen kürzeren justinianischen Gesetze im *Codex* ebenfalls die besondere Bedeutung des Mönchtums aufzeigen (siehe hierzu Kap. 2.3.1., u. a. S. 110–111, 117). Daher erscheint das mögliche Gegenargument, bei den Gesetzen der Vorgänger Justinians seien die Proömien nicht erhalten und daher keine besondere Reflexion über die Bedeutung des Mönchtums zu finden, gegenstandslos (vgl. u. a. S. 100–101 u. 108–109).

376 Definition von Rapp, siehe hier: Kap. 1.1.2., S. 23–24.

Funktionalität hervor. Diese qualitative Zuschreibung ist neu und leitet sich aus der Vorstellung Justinians ab, dass sich seine Herrschaft auf Gott gründet und seine Politik immer auf der Wechselwirkung zwischen dem Himmlischen und Irdischen basiert.

Der Nutzen des monastischen Lebens wird nochmals explizit in der Einleitung der zeitlich späteren 133. Novelle³⁷⁷ herausgestellt: Das einsame Leben (μονήρης βίος = Mönchsleben) und die dortige Betrachtung (θεωρία) seien heilig (ιερός) und die Seelen (ψυχή) würden sich dabei zu Gott emporrichten. Es würde nicht nur denjenigen selbst (d. h. den Mönchen) nutzen/helfen (ὠφελέω), sondern auch allen anderen auf Grund dieser (d. h. der dadurch erlangten) Reinheit (καθαρότης) und durch das Schutzflehen (ικετεία) zu Gott eine(n) ausgezeichnete(n) Nutzen/Hilfe (ὠφελία) verschaffen. Daher hätten auch frühere Herrscher sich darum (um das Mönchtum) bemüht und auch er selbst, Justinian, Gesetze über seine Heiligkeit/Ehrwürdigkeit (σεμνότης) und seine(n) Schicklichkeit/Anstand (κοσμιότης) erlassen. Er folge (dabei) den heiligen *canones* und den ehrwürdigsten/heiligsten Vätern, welche darüber beschlossen hätten, weil nichts untrennbar (ἄβρατος) von der Untersuchung des Kaisers sei, der die gemeinsame (auch öffentliche, „staatliche“) Aufsicht/Vorsteherschaft über alle Menschen von Gott erhalten habe (...τῆ βασιλεία κοινήν πάντων ἀνθρώπων ἐπιστασίαν ἐκ θεοῦ παραλαβούση.).

Hier werden nochmals die bereits herausgestellten Charakteristika deutlich: Das Mönchsleben, das sich durch Einsamkeit und Betrachtung (d. h. Meditation) bzw. Gebet auszeichnet, wird als heilig und rein angesehen. Diese Lebensform führt Justinian zufolge zum Seelenheil aller Menschen, nicht nur der Mönche. Das Mönchtum sorgt für den Kaiser durch seine Reinheit und Bitten (Gebete) an Gott für Hilfe und Schutz der Menschen – hier nun explizit genannt.³⁷⁸ Darüber hinaus stellt sich Justinian in die Tradition der kirchlichen *canones* (v. a. an Chalcedon ist dabei zu denken) und die Tradition der Väter (ebenfalls Konzilsentscheidungen, wie auch Schriften der Kirchenväter, vgl. beispielsweise Basilius). Er stellt jedoch klar, dass, neben der kirchlichen Erörterung, auch die kaiserliche Autorisierung unerlässlich ist: Die Aufsicht über den „Staat“ leitet Justinian wieder von Gott ab. Hier wird die Gründung seiner Herrschaft auf Gott explizit von Justinian benannt. Durch Gott sind alle seine Handlungen legitimiert und er muss, um eine Einheit/Harmonie in der Welt herzustellen, die kirchlichen Beschlüsse bestätigen bzw. auch von „staatlicher“ Seite erlassen (vgl. bereits Cod. Iust. 1,3,54[56]). Dadurch wird Justinians Gesetzgebung auch unabhängig von kirchlichen Beschlüssen autorisiert.³⁷⁹

In diesem Sinne ist auch das Proömion der 42. Novelle von 536 zu verstehen, in dem Justinian die Entscheidung der kirchlichen Synode über die Absetzung des An-

³⁷⁷ Nov. 133,pr., S. 666 – 667, Z. 13–11.

³⁷⁸ Vgl. Kap. 1.1.

³⁷⁹ Vgl. Kap. 2.1.2. u. 2.3.1.

thimus, Severus, Petrus und des Mönchs Zooras bestätigt³⁸⁰: Hier ist von dem Schaffen eines (nötigen) Einklanges (συμφωνία) durch göttliche (= kirchliche) und menschliche (= kaiserliche) Übereinstimmung die Rede (τὰ θεϊότερά τε καὶ ἀνθρώπινα συνδραμόντα).³⁸¹ Justinian hat, in seinem Verständnis als von Gott eingesetzter Herrscher, daher über beides, „Staat“ und Kirche, in der kaiserlichen Wahrnehmung als Einheit gedacht, zu wachen und fühlt sich selbst als letzte irdische Entscheidungsinstanz.

Für den von Gott eingesetzten Vorsteher der Menschen, den Kaiser, sind die ehrwürdigen Mönche durch ihre Verbindung zu Gott zentral für das Seelenheil und den Schutz der Menschen und die Kommunikation mit Gott. Durch die kaiserliche Kontrolle muss die Tugend dieser „Engel“ gesichert werden.³⁸² Justinian liefert also infolge seiner Selbstdarstellung als Stellvertreter Gottes auf Erden neben traditionellen Einleitungen auch religiöse Definitionen und Rollen- und Funktionszuschreibungen an das Mönchtum in einer neuen Qualität.³⁸³

2.3.3. Die ausführlichen Bestimmungen der Novellen ab 535

Zunächst eine kleine Vorbemerkung: Wenn ein Gesetz erstmals näher behandelt wird, wird auch der jeweilige Adressat und der im Epilog festgehaltene Verbreitungsweg genannt, um den Geltungsbereich zu bestimmen. Die Gesetze werden dabei, entgegen den meisten anderen modernen Abhandlungen zu den Gesetzen Justinians, die ausschließlich eine inhaltliche Sortierung vornehmen, in den einzelnen Kapiteln, die bereits eine thematische Gliederung vornehmen, prinzipiell chronologisch, in ihrer ursprünglichen Anordnung und ihrem Zusammenhang behandelt, um ihr Entstehungsgefüge und die Veränderungen abbilden zu können. Darüber hinaus werden die früheren Bestimmungen des *Codex* mit den Aussagen in den Novellen abgeglichen, um so auch eine Entwicklungslinie der justinianischen Gesetze insgesamt nachzeichnen zu können.

380 Nov. 42, S. 263–269, Z. 15–4. Die Anathematisierung von Zooras findet sich im dritten Kapitel: Nov. 42,3, S. 267, Z. 12–36. Auf Zooras wird in Kap. 4.2.2.2. und 4.2.2.3., im Kontext der *vita* des Johannes von Ephesus, näher eingegangen.

381 Nov. 42,pr., S. 263, Z. 22–24. Diese Novelle ist ein Beispiel für die kaiserliche Bestätigung von Synodalbeschlüssen. Vgl. zum Einklang zwischen Kaiser- und Priestertum auch Kap. 2.1.2., u. a. auch S. 76.

382 Vgl. zum Nutzen der und Vorteil für die gesamte(n) Welt: Nov. 133,5,1, S. 674, Z. 7–24. Das Erlangen der Gnade Gottes und Jesu durch die Unbeflecktheit dieser Heiligen Männer und die Gewährleistung dieser Reinheit durch Gesetze von „Staat“ und Kirche wird auch in dieser Novelle festgehalten: Nov. 133,6, S. 675–676, Z. 25–7.

383 Zu Justinian als Neuerer und Erneuerer in römischer Tradition sowie der neuen Intensität der Religiosität siehe: Kap. 2.1.1. u. 2.1.2., u. a. dort S. 64–65, 79–80.

2.3.3.1. Organisation

Novelle 5

Das erste Gesetz zur Organisation der Klöster in der Novellensammlung ist die fünfte Novelle vom 17.03.535 und schließt somit zeitlich unmittelbar an die Regelungen des *Codex* an. Sie ist an den Patriarchen Epiphanius von Konstantinopel adressiert. Im Epilog ist der Verbreitungsweg beschrieben: Das Gesetz solle durch den Patriarchen an die anderen Patriarchen, von diesen an die Bischöfe und dann an die Klöster und ihre Untergebenen weitergeleitet werden. Somit bezieht sich dieses Gesetz nicht nur auf das Patriarchat Konstantinopel, sondern das gesamte Reich.

In diesem Gesetz wird festgehalten, kein Kloster dürfe ohne Zustimmung des Bischofs und dessen Segnung mit dem Kreuzzeichen gegründet werden.³⁸⁴ Dahinter steht auch der Gedanke Klostergründungen zu regulieren, um „unorthodoxen“ Gruppen keinen Raum zur Organisation zu geben.³⁸⁵ Darüber hinaus ist in diesem Zusammenhang auch der Versuch Justinians bereits erkennbar, die asketische Autorität zu kontrollieren, indem offensichtlich festgelegt werden soll, wer ein „legitimer“ Mönch ist und wem in der Folge im Sinne Justinians asketische Autorität zusteht.

In diesen Zusammenhang fällt auch die Bestimmung über die Kontrolle der monastischen Tugendhaftigkeit: Die Mönche dürfen keine einzelnen Zellen im Kloster bewohnen, sondern müssen alle in einem gemeinsamen Schlafräum nächtigen und in einem gemeinschaftlichen Essraum speisen. Bei einer zu großen Anzahl von Mönchen sollen diese Gemeinschaftsräume auf mehrere Häuser verteilt werden.³⁸⁶ Die Älteren, d. h. die in der Askese Erfahreneren, müssten die Jüngeren unterweisen und alle gegenüber dem Vorsteher Gehorsam leisten. Hierbei wird also explizit das *Coenobium* von Justinian als ideale Form festgelegt³⁸⁷: Das Leben in der Gemeinschaft soll die „Würde“ der Asketen schützen; dabei kommt den Älteren durch ihre Erfahrung eine besondere Lehr- und Aufsichtsfunktion zu und der Abt soll die Oberaufsicht führen (Klosterhierarchie).

Der Klostervorsteher (ἡγούμενος) soll nicht allein auf Grund seines Ranges (τάξις) gewählt werden, sondern jeder einzelne Mönch des Klosters soll durch den zuständigen Bischof geprüft werden. Natürlich sind dabei trotzdem Rang und Zeitpunkt des Klostereintritts, d. h. eine möglichst lange Zeit der Erfahrung und des Tugendbeweises, vorherrschende Kriterien. Derjenige, der offensichtlich unter den Mönchen am vor-

384 Nov. 5,1, S. 28 – 29, Z. 30 – 10. Die Zustimmung des Bischofs und das Kreuzzeichen finden sich auch in Nov. 131,7 u. 10, S. 657, Z. 8 – 17 u. S. 658 – 659, Z. 21 – 14 aus dem Jahr 545. Hier wird weiterhin bestimmt, die Erben eines Stifters müssten, falls dieser vor Fertigstellung des Klosters sterbe, die Anlage fertig bauen. Darüber haben Bischof und Zivilverwaltung zu wachen. Gleiches gilt für eine Klosterstiftung per Testament.

385 Vgl. Nov. 67,1, S. 334 – 345, Z. 24 – 4 von 538.

386 Nov. 5,3, S. 31, Z. 25 – 34. Ausgenommen sind hiervon Anachoreten und Hesychasten (ebenda, S. 31 – 32, Z. 38 – 4).

387 Nov. 5,3, S. 32, Z. 8 – 12. Die Idee der Anleitung der Jüngeren durch die Älteren findet sich auch in den RB 22,3 und 22,7 bei Benedikt von Nursia (vgl. hierzu Vogüée [2005], S. 93 u. Anm. 25 u. 26).

trefflichsten heraussteche und für die Führung am würdigsten sei, solle gewählt werden (καὶ τὸν ἀναφαινόμενον πρῶτον ἄριστον ἐν τοῖς μοναχοῖς καθεστῶτα καὶ ἄξιον τῆς ἡγεμονίας αὐτῶν, τοῦτον αἰρεῖσθαι).³⁸⁸ Hier werden also die Auswahlkriterien für die Abtwahl festgelegt; der *hegoumenos* soll sich durch seine Übung – gemäß den monastischen Idealen – gegenüber den anderen Mönchen auszeichnen und so ein Kloster würdevoll führen, Entscheidungen angemessen treffen und ein Vorbild sein können. Hingegen wird im *Codex* die ἀρετή als Auswahlkriterium stärker gewichtet als die Dauer des Klosteraufenthaltes.³⁸⁹ Im Zusammenhang mit den Bestimmungen des *Codex* und mit den späteren in den Novellen ist sicher nicht der Bischof derjenige, der die eigentliche Wahl vornimmt, sondern diese beaufsichtigt und bestätigt.³⁹⁰

Im ersten Paragraph des neunten Kapitels wird erklärt, diese Verordnung gelte für Männer- und Frauenklöster sowie Asketerien, da in dieser Hinsicht nicht zwischen Frauen und Männern unterschieden werde, weil alle in Christus zusammenstünden.³⁹¹ Der Aspekt der Gleichheit der Menschen in und durch die Askese wird auch bei der Definition der asketischen Autorität deutlich: Prinzipiell kann jeder, unabhängig von seinen Prämissen, durch Betreiben von Askese, d. h. durch eigene Anstrengung, „Charisma“ erlangen.³⁹² Diese Gleichheit wird bei Justinian auch noch im Zusammenhang mit seiner Sklavengesetzgebung auf unfreie und freie Menschen ausgeweitet.³⁹³

Novelle 133

Die 133. Novelle vom 07.04.539 ist an den *praefectus praetorio per Orientem* Johannes von Kappadokien gerichtet und soll über die Patriarchen an die Metropolitane, dann an die anderen Bischöfe und schließlich an die „Äbte“ und Mönche übermittelt werden. Es handelt sich um ein Gesetz mit umfassendem Geltungsanspruch.³⁹⁴ In der Novelle wird die Sicherung des tugendhaften Lebens der Mönche nochmals eingeschärft. Es wird betont, dass wegen gemeldeter Vergehen die vorgenommenen Regelungen (Nov. 5,3) stärker gesichert und vervollkommen werden müssten: Nochmals werden gemeinschaftliche Wohn- und Schlafräume vorgeschrieben. Die ständige gegenseitige Beobachtung ist dabei das Ziel, und auch in der Nacht sollen einige Mönche Wache halten. Bereits erbaute Klöster, die dieser Vorschrift nicht entsprechen, sollen (in

388 Nov. 5,9, S. 34, Z. 7–28. Ähnlich hierzu sind auch die RB 64,1 und 64,2 des Benedikt von Nursia (vgl. Vogüée [2005], S. 88–89 u. Anm. 14; Puzicha [2002], S. 540 und [2007], S. 646; interessanterweise erwähnen die beiden Autoren nur die Parallele zu RB 64,1 und nicht die zu RB 64,2).

389 Cod. Iust. 1,4,46(47).

390 Vgl. Müller (2009), S. 54–55; anders Granić (1929), S. 22.

391 Nov. 5,9,1, S. 34, Z. 28–35.

392 Vgl. Kap. 1.1.2., S. 24 u. 26 (Charisma wird hier nicht im Sinne Webers verstanden) und Rapp (2005), S. 16–18.

393 Vgl. Kap. 2.3.3.2.

394 Nov. 133,6, S. 675, Z. 7–16.

Konstantinopel und Umgebung) abgerissen und (nach diesen Kriterien) neu erbaut werden.³⁹⁵ Dabei wird auch festgehalten, es soll nur eine oder zwei Pforten geben, die von altehrwürdigen Mönchen bewacht werden sollen, und kein Mönch darf ohne Zustimmung des Vorstehers das Kloster verlassen.³⁹⁶ Die Missachtung der Klosterschriften solle vom Abt geprüft werden.³⁹⁷ Darüber hinaus wird deutlich, nicht jedes Kloster besaß eine eigene Kirche innerhalb seiner Mauern. Deshalb wird bestimmt, man dürfe nur als Mönchsgemeinschaft unter Führung des Abtes oder mit seinen Ersten und Ältesten die Klostermauern zum Gottesdienstbesuch verlassen.³⁹⁸ Bei einer eigenen Klosterkirche sollen vier bis fünf Alte (πρέσβυς), die sich durch Askese ausgezeichnet hätten, zu Klerikern geweiht werden und den „Stand“ von Presbytern, Diakonen oder den darauf folgenden Stufen erhalten. Diese sind für die Besucher bzw. die Ankommenden verantwortlich, sollen in der göttlichen/heiligen Schrift unterweisen, alle vorbereiten, das „heilige Haus“ (ιερός οἶκος) bewachen und die Jugend kontrollieren.³⁹⁹

Durch diese Bestimmungen verdeutlicht Justinian nachdrücklich sein Anliegen, das Mönchtum gottgefällig zu regeln, von der Welt zu trennen und dadurch die den *monachi* zugeschriebene Funktion zu sichern, aber auch das Unruhepotential zu kanalisieren, indem er erneut Regeln einschärft und weitere, detailliertere und strengere Bestimmungen erlässt. Dabei wird der Vorrang der Älteren, die Oberaufsicht des Abtes, die Kontrolle nach innen und der (sehr eingeschränkte) Kontakt nach außen weiter expliziert. Unter anderem wird die Unterweisung der Jüngeren nun besonders betont und versucht, eine autarke Klosterstruktur zu schaffen (durch eigene Kleriker).

Im Weiteren wird das Betreten des Klosters dem jeweils anderen Geschlecht (bei Männer- oder Frauenklöstern) und den Verwandten verboten, da Mönche keine Bindung mehr auf Erden hätten, sondern allein ein auf den Himmel ausgerichtetes Leben führen würden.⁴⁰⁰ Auch bei einem Begräbnis dürfe das andere Geschlecht nicht das Kloster betreten oder dort beerdigt werden. Zwar ist in einem Männerkloster Hilfe von außen möglich, aber bei einem Frauenkloster sind die Regelungen strenger⁴⁰¹: Da für ein Begräbnis Männer notwendig seien (z. B. um ein Grab auszuheben und um den Leichnam zu bestatten), müssten die Frauen im Haus (οἶκος) bleiben, und nur die Pförtnerinnen (θυραῳρός) oder die Vorsteherin dürften anwesend sein. Danach müssten die Männer sofort das Kloster verlassen.⁴⁰² Hierbei liegt das monastische

395 Nov. 133,1, S. 667–668, Z. 12–11.

396 Ebenda, S. 668, Z. 19–26. Auch Benedikt schreibt in seiner RB 66,1 vor, dass ein alter Mönch die Pforte bewachen soll (vgl. Vogüée [2005], S. 95).

397 Ebenda, Z. 16–19.

398 Nov. 133,2, S. 669, Z. 1–10.

399 Ebenda, Z. 15–25. Auch Benedikt spricht von der Ordinierung von Klerikern für ein Kloster (RB 60 u. 62; vgl. Vogüée [2005], S. 96 u. Anm. 45).

400 Nov. 133,3, S. 669–670, Z. 26–1.

401 Ebenda, S. 670, Z. 1–33.

402 Nov. 133,3,1, S. 671, Z. 1–11.

Ideal der Trennung von allem Weltlichen zu Grunde, damit sich die Mönche allein Gott zuwenden. Auch die sexuelle Enthaltbarkeit soll durch das Minimieren der Begegnungen, die in Versuchung führen könnten, gesichert werden. Bereits im Cod. Iust. 1,3,43(44) wurden im Zusammenhang mit der Trennung von Männer- und Frauenklöstern erste allgemeine Vorschriften zur Absonderung von Frauenklöstern getroffen.

Im Folgenden nennt Justinian verschiedene „Kontrollmechanismen“: Wer an der Spitze des Klosters stehe (προεστώς = „Abt“), müsse seine Mönche prüfen. Als weitere Kontrollinstanz wird der „ὁ τῶν μοναστηρίων ἕξαρχος“ genannt, der aber nicht überall, jedoch in Konstantinopel (εὐδαίμων πόλις) vorhanden sei. Dieser „Amtsträger“ wird auch als Archimandrit (in diesem Fall nicht synonym mit dem Abt) bezeichnet, wie beispielsweise Dalmatius, der Gründer eines der konstantinopolitanischen Klöster, und Sabas.⁴⁰³ Er ist ein Aufseher über mehrere Klöster auf monastischer Seite.⁴⁰⁴ Der Archimandrit soll seine sogenannten Apokrisiarier zwecks Kontrolle in die Klöster senden sowie die Nachbarn derselben befragen und Bestrafungen vornehmen. Als dritte Aufsichtsperson, außerhalb der Klöster, wird der Bischof (entweder Metropolit, Patriarch oder einfacher Bischof) benannt. Er soll ἔκδικοι zur Kontrolle entsenden. Dieser Begriff wird in der Literatur zumeist großzügig übergangen oder einfach als kirchliches Amt bezeichnet, analog zum *defensor civitatis*.⁴⁰⁵ Für diese Novelle kann die Funktion der ἔκδικοι näher bestimmt werden: Sie kontrollieren die Klöster im Auftrag des Bischofs.⁴⁰⁶

Im Anschluss wird noch speziell der Patriarch von Konstantinopel mit seiner Sittenaufsicht über die Klöster der Hauptstadt erwähnt, der zur Kontrolle Wächter (φύλακες) bestellen soll – hier findet sich also wieder ein spezieller Verweis auf Konstantinopel.⁴⁰⁷ Jedes Kloster müsse unter einem Abt stehen und alte, erprobte Männer als Apokrisiarier zur Tätigung von Geschäften und der „Behandlung“ von Bedürfnissen (χρεία) – d.h. für die Klosterverwaltung, bei der der Apokrisiarier in Kontakt mit der Außenwelt tritt⁴⁰⁸ – bestellen.⁴⁰⁹ In einem Frauenkloster nehmen diese Funktion sowie die Verteilung des Abendmahles zwei oder drei mit einem (Anstands-) Zeugnis ausgestattete Eunuchen wahr.⁴¹⁰ Auch in einem Frauenkloster solle es Pförtnerinnen geben, die den Verkehr mit der Außenwelt regeln und von dem männlichen Geschlecht nur die Apokrisiarier einlassen dürften.⁴¹¹ In dieser Novelle wird auch der Kaiser als Kontrollinstanz genannt, der die Pflichterfüllung der oben

403 Zu Sabas siehe: Kap. 3.4. und 4.2.1.

404 Vgl. Alivisatos (1973), S. 103; Granić (1929), S. 29–34.

405 So von Avotins (1922), S. 72.

406 Vgl. Granić (1929), S. 14.

407 Nov. 133,4, S. 671–672, Z. 21–19.

408 Vgl. Granić (1929), S. 27–28.

409 Nov. 133,5, S. 672, Z. 20–25.

410 Ebenda, Z. 25–31.

411 Ebenda, S. 672–673, Z. 31–7.

genannten Aufsichtspersonen überwachen soll.⁴¹² Durch die detaillierten und eingehenden Regelungen über Kontrollinstanzen und Sicherheitsmechanismen (am stärksten bei Frauenklöstern) nach innen und außen soll wiederum die Tugendhaftigkeit und somit das Mönchtum in seinem besonderen Wert geschützt, aber auch die Klöster geordnet werden. Justinian benennt sich bezeichnenderweise selbst als letzte und höchste Instanz.

Novelle 123

In der 123. Novelle vom 01.05.546 über verschiedene kirchliche Gegenstände, die an den *magister sacrorum officiorum* Petrus gerichtet ist und in Konstantinopel öffentlich aufgestellt werden soll, werden nochmals Bestimmungen über das Mönchtum wiederholt und teilweise „verbessert“.⁴¹³

So wird im 34. Kapitel wiederum die Abtwahl erörtert.⁴¹⁴ Hier wird zum ersten Mal der Klostervorsteher mit ἀββᾶς bezeichnet; auch ἀρχιμανδρίτης tritt als Name auf.⁴¹⁵ Im restlichen Text ist wieder der übliche Terminus des ἡγουμένου verwendet, wie bereits in Cod. Iust. 1,3,46(47). Der Abt eines Klosters soll nicht auf Grund seiner „Stufe“ (βαθμός) unter den Mönchen gewählt werden, sondern derjenige solle gewählt werden, der den wahren Glauben habe und ein züchtiges/maßvolles/enthaltendes Leben führe (...καὶ τῆ πίστει ὀρθὸν καὶ τῷ βίῳ σώφρονα) und zur Administration fähig sei. Alle Mönche oder diejenigen mit dem besten Ruf sollen unter Vorlage des Evangeliums (zur „Eidleistung“) den Abt wählen, indem sie beteuern, nicht auf Grund von Freundschaft oder Begünstigung zu handeln. Der Ortsbischof solle den Gewählten dann zum Vorsteher bestellen. Das Gleiche gelte auch für Frauenklöster und Asketerien.⁴¹⁶ Im Unterschied zu den Bestimmungen in Novelle 5 wird erstens der Ablauf der Wahl näher erörtert (Eidleistung auf das Evangelium, Wahl durch alle Mönche oder durch die mit dem besten Ruf), zweitens die Kriterien, den wahren Glauben zu besitzen und zur Verwaltung fähig zu sein, eingeführt und drittens der Rang eines Mönchs nun vollkommen als gegenstandslos für die Wahl bezeichnet. Bereits im *Codex* ist die Gesinnung, die ἀρετή, das ausschlaggebende Kriterium. Allerdings ist dort nur die Rede von der Wahl durch die Gesamtheit der Mönche und neben der Bestätigung durch den Bischof wird noch die Synode der jeweiligen Diözese angeführt, welche die Wahl ebenfalls bestätigen soll. Insgesamt werden dadurch nicht mehr explizit die Hierarchie und die Macht des Kandidaten in einem Kloster als Kriterien in Rechnung gestellt, sondern die asketische Leistung (die natürlich implizit auch zur „Macht“ innerhalb

⁴¹² Nov. 133,5,1, S. 673, Z. 2–7.

⁴¹³ Vgl. zum Verbesserungsgedanken Kap. 2.1.1., S. 66, Kap. 2.1.2., S. 75 und 2.3.1., u. a. S. 161.

⁴¹⁴ Zuvor Nov. 5,9, S. 34, Z. 7–35.

⁴¹⁵ Nov. 123,4, S. 618, Z. 1–2.

⁴¹⁶ Nov. 123,4, S. 618, Z. 1–16. Ein Teil der hier genannten notwendigen Eigenschaften eines Abtes finden sich auch bei Benedikt in seiner RB 64,1 und 64,2 (vgl. Vogüé [2005], S. 88–89 u. Anm. 14; Puzicha [2002], S. 540 und [2007], S. 646 und hier Anm. 388).

des Klosters führen kann) und die in dieser Novelle erstmals genannte praktische Verwaltungsbefähigung hervorgehoben. Außerdem wird die Wahl der Mönche gegenüber der bischöflichen Bestätigung in den Vordergrund gestellt.

Im 36. Kapitel wird nochmals der gemeinschaftliche Schlaf- und Speiseraum für Coenobien, entsprechend der Novelle 5,3⁴¹⁷, festgehalten. Das Coenobium wird als besondere Klosterform hervorgehoben. Es gibt auch eine detailliertere Ausnahmebestimmung: Wo in Novelle 5 nur von Anachoreten und Hesychiasten allgemein die Rede ist⁴¹⁸, werden hier speziell für die Coenobien Ausnahmefälle benannt. Unter Zustimmung des Abtes können lange in der Askese erprobte, die einsam leben wollen, sowie alte und kranke Mönche in einer einzelnen Zelle (κελλίον) wohnen.⁴¹⁹ Durch diese detailreicheren Bestimmungen, aber auch Modifikationen wird das Verbesserungsstreben Justinians deutlich, wohl aber auch die Notwendigkeit für Justinian, seine Regelungen an bestehende Praktiken anzupassen.

Fazit

Insgesamt zielen die Bestimmungen über den Aufbau von Klöstern, die Regularien und die Kontrollorgane auf den Erhalt und die Sicherung der monastischen Würde ab. Dies steht im Zusammenhang mit der herausgearbeiteten justinianischen Überzeugung, dass durch die Mönche eine Verbindung mit Gott hergestellt werden kann und die Asketen daher einen essentiellen Nutzen für den „Staat“ und die gesamte Menschheit besitzen. Die Richtlinien definiert Justinian seiner Selbstdarstellung als Stellvertreter Gottes entsprechend und will mit seinen Gesetzen die Grundlagen für den Kontakt der Asketen zu Gott schaffen. Dabei ist aber auch die Kontrolle der machtvollen asketischen Autorität für Justinian ein wichtiger Aspekt, da er selbst die Voraussetzungen für das Erlangen der asketischen Autorität festlegt. Nicht ohne Grund ist der Patriarch von Konstantinopel der Adressat der 5. Novelle (das Gesetz soll aber an alle Patriarchen und somit reichsweit ergehen) und die Hauptstadt wird in der 123. Novelle, die universelle Geltung beansprucht, noch einmal explizit genannt – denn in Konstantinopel sah sich Justinian unmittelbar mit den Mönchen konfrontiert. Des Weiteren werden bereits im *Codex* getroffene Regelungen zum Klosterwesen aufgegriffen, verfeinert und durch neue Bestimmungen, so beispielsweise den Aufbau eines Klosters, wesentlich erweitert. Auch bei den Gesetzen zu dem Mönchtum wird der „Verbesserungsdrang“ Justinians deutlich und damit der Aspekt der Neuerung, mit dem ständigen Streben des Kaisers, ein geordnetes Klosterwesen zu erlangen. Diese Verbesserungen sind sicherlich aber auch der Notwendigkeit geschuldet, Regelungen teilweise auf Grund von Widerständen oder Traditionen anpassen zu müssen. Diese programmatischen Punkte stehen auch im Zusammenhang mit der gesamten Gesetzeskodifikation Jus-

⁴¹⁷ Nov. 5,3, S. 31–32, Z. 23–12.

⁴¹⁸ Vgl. S. 124 u. Anm. 386.

⁴¹⁹ Nov. 123,36, S. 619, Z. 14–24.

tinians. Durch seine ständigen Wiederholungen und detaillierter werdenden Regelungen wird sein besonderes Engagement erneut sichtbar, sicherlich aber auch der fehlende durchschlagende Erfolg in der praktischen Um- und Durchsetzung.⁴²⁰

2.3.3.2. Klosterleben

Erste Erkenntnisse aus Kap. 2.3.3.1.

Da der Aspekt der Sicherung der monastischen Würde sich selbstverständlich in den Vorgaben Justinians für die Organisation der Klöster spiegelt und als deren Begründung angeführt ist, sind einige Facetten bereits in Kapitel 2.3.3.1. angesprochen worden: Die von Justinian bevorzugte Klosterform ist das Coenobium. Die Mönche sollen in einem gemeinsamen Raum schlafen und essen, um sich gegenseitige Zeugen ihrer Schicklichkeit/ihrer Anstandes und ihrer Enthaltbarkeit/Züchtigkeit zu werden (ὥστε μάρτυρας τῆς ἀλλήλων γίνεσθαι κοσμιότητός τε καὶ σωφροσύνης...).⁴²¹ Des Weiteren wird in diesem Zusammenhang verordnet, dass nur maßvoll geschlafen werden dürfe (μελετῶντα τὴν εὐκοσμίαν – hier im Sinne von: Üben in Mäßigung/dem rechten Maß), um nicht getadelt zu werden.⁴²² Außerdem geht aus den Novellen hervor, nur besonders erprobte Mönche sollen Pförtner, Apokrisiarier oder Abt werden, da sie so am meisten gegen Versuchungen geschützt seien und für die Jüngeren als Vorbild fungieren sollten.⁴²³ Alle diese Aspekte finden sich noch nicht im *Codex*, der nur erste Grundlagen für die Regelungen zum Klosterwesen legt.

Novelle 5

In der 5. Novelle verkündet Justinian, jeder könne ein Mönch werden, da Gott dabei nicht zwischen Mann und Frau, frei und unfrei unterscheide. Eine dreijährige Prüfungszeit (Noviziat) mit Kopfscheren und dem Tragen eines „sogenannten Laiengewandes“ wird vorgeschrieben (...κουρᾶ τε καὶ ἐσθῆτι τῇ τῶν καλουμένων χρῆσθαι λαϊκῶν). Hierbei soll derjenige, der Novize, in den Sprüchen/Wort(en) Gottes (τὰ τοῦ θεοῦ διδασκομένος λόγια) „unterwiesen“ werden. Zuvor prüft der Abt die gestrenge Motivation der Anwärter und ihren Status (frei oder unfrei) und erst danach dürfen sie als Anwärter aufgenommen werden.⁴²⁴ Wenn sie sich in den drei Jahren den anderen Mönchen und dem Abt gegenüber als würdig erweisen, sind sie auch des klösterlichen Gewandes (μοναχικὴ στολή) und der Tonsur würdig, d. h. sie werden zu vollwertigen

⁴²⁰ Vgl. Kap. 2.5.

⁴²¹ Nov. 5,3, S. 31, Z. 34–36. In diesem Sinne auch Nov. 133,1, S. 667–668, Z. 11–34 (siehe in Kap. 2.3.3.1., S. 125–126).

⁴²² Nov. 5,3, S. 31, Z. 36–38.

⁴²³ Vgl. dazu u. a.: Nov. 133,1, S. 668, bes. Z. 21–23; Nov. 5,9, S. 34, Z. 7–35; Nov. 133,2, S. 669, Z. 1–25. Die Anleitung der Jüngeren durch die Älteren und das Pförtnerwesen findet sich auch bei Benedikt in den RB 22,3; 22,7 u. 66,1 (vgl. Vogüée [2005], S. 93 u. Anm. 25 u. 26 und S. 95).

⁴²⁴ Nov. 5,2, S. 29, Z. 11–34.

Mönchen. Sklaven wird nach diesen drei Jahren die Freiheit geschenkt (ἀναπαζέσθωσαν εἰς ἐλευθερίαν – wörtlich: werden in die Freiheit gerissen). Wenn jedoch der Herr eines Sklaven vor Ablauf dieser Frist ihn unter dem Vorwurf des Diebstahls und/oder eines schlechten Lebenswandels zurückfordert, soll diesem nicht gleich stattgegeben werden, sondern der Herr soll dies beweisen. Kann er dies und es stellt sich somit heraus, dass der Sklave nur zur Flucht vor seinen schlechten Taten, nicht aber auf Grund eines wahren Verlangens (ἐράω) nach Askese (d. h. Mönch zu sein) in das Kloster kam, soll er seinem Herrn/Besitzer (κεκτημένος), der ihm jedoch nichts tun soll, zurückgegeben werden.⁴²⁵ Wenn der Herr aber nicht die Schuld eines sich würdig erweisenden Sklaven beweisen kann, bleibt dieser auch vor Ablauf der drei Jahre im Kloster. Wenn sich nach diesen drei Jahren ein Vorwurf als gerechtfertigt erweist, denn Justinian zufolge neige die menschliche Natur zu Fehlern (πλημμέλημα), ist diese Zeit jedoch als Zeugnis der Besserung zu werten und derjenige verbleibt unter den Asketen. Das eventuell Gestohlene soll aber dem einstigen Herrn zurückgegeben werden.⁴²⁶ Falls aber ein ehemaliger Sklave aus dem Kloster flieht, kann er von seinem Herrn ergriffen werden und wird wieder in die Sklaverei hineingezogen (εἰς δουλείαν ἐλκόμενος), da er dem Gottesdienst/Dienst an Gott (ἡ τοῦ θεοῦ λατρεία) entflohen ist.⁴²⁷ Somit wird bezüglich des Klostereintritts eine Probezeit vorgeschrieben, also ein vollwertiges Noviziat von ganzen drei Jahren. Dadurch soll die wahre Gesinnung geprüft und erreicht werden, dass nur „würdige“ Anwärter überhaupt „wahre“ Mönche werden. Durch die prinzipielle Öffnung des Klosterlebens für Sklaven wird der Nutzen des Mönchtums in diesem Fall über die gesellschaftliche Ordnung gestellt.

Weiterhin soll der Vorsteher eines Klosters keinen Mönch, der in ein anderes Kloster wechseln möchte, aufnehmen, da sich das Umherziehen nicht zieme und auf Unbeständigkeit hinweise. Darauf sollen die sogenannten Bischöfe und Archimandriten achten, um die mönchische Ehrwürdigkeit/Heiligkeit, den göttlichen *canones* entsprechend, zu bewahren.⁴²⁸ Im *Codex* wurde allgemein das Umherwandern von Mönchen verboten, welches hier durch die Aufsichtspflicht der Bischöfe weiter verhindert werden soll.⁴²⁹ Neben dem wiederum explizit benannten Schutz der mönchischen „Ehrwürdigkeit“ ist aber auch sicherlich das Motiv, für Ruhe und Ordnung zu sorgen, zu konstatieren, indem das Umherwandern von mobilisierenden Mönchs-scharen auf diese Weise unterbunden werden sollte.

425 Nov. 5,2,1, S. 29 – 30, Z. 34 – 32.

426 Nov. 5,2,2, S. 30 – 31, Z. 32 – 14.

427 Nov. 5,2,3, S. 31, Z. 14 – 22. Vgl. zu Justinian und der Sklavenfrage wie auch Klosterflucht (jedoch in gewissen Punkten problematisch): Melluso (2000) und (2002). Des Weiteren auch Krumpholz (1992), S. 95 – 109. Siehe weiterhin auch Hasse-Ungeheuer (2011 a und b) und (2012).

428 Nov. 5,7, S. 33, Z. 14 – 26.

429 Cod. Iust. 1,3,52(53),9.

Novelle 86

In Nov. 86,8 von 539 wird dann Mönchen zusammen mit Klerikern und Bischöfen nur erlaubt, in die Hauptstadt zu kommen, wenn sie ein Schreiben des jeweils zuständigen Patriarchen bei sich tragen, was eine radikale Verschärfung der Regel für Konstantinopel bedeutet: Nicht mehr der Bischof, sondern allein der Patriarch konnte nun die Erlaubnis erteilen, in die Stadt des Kaisers zu reisen. In diesem Dreizeilen-Kapitel spiegelt sich eventuell der massive Ansturm von Miaphysiten (Mönche, Kleriker, Bischöfe) wieder, die während der Verfolgungszeit nach Konstantinopel strömten und dort zwar einerseits Zuflucht fanden, andererseits aber ein Dorn in den Augen der Chalcedonier der Hauptstadt waren.⁴³⁰

Novelle 5 *passim*

Zurück zur 5. Novelle: Wenn einer, der mönchische Askese betreibt, würdig befunden wird, Kleriker zu werden (d. h. die Priesterweihe zu erhalten), soll dieser die asketische Reinheit (im Sinne eines Gelübdes) beibehalten. Er darf nicht heiraten, auch wenn es der jeweiligen Klerikerstufe, so dem Kantor (ψάλτης) und Lektor (ἀναγνώστης), erlaubt ist. Den anderen ist nach den heiligen *canones* ein zügelloses (ἀσελγής) Leben (ebenfalls) untersagt. Heiratet der Ordinierte dennoch, soll er vollkommen von den Klerikern ausgestoßen werden, da er das zuvor geführte asketische und einsame Leben herabwürdigte/schände (καταισχύνω). Er wird dann wieder zur Privatperson/zum Laien (ιδιώτης), und es ist ihm untersagt, Kriegsdienst oder ein anderes Geschäft (ἐπιτήδευσις) auszuüben. Er soll für sich leben und sich vor Gott verteidigen.⁴³¹ Dies entspricht dem Ideal der sexuellen Enthaltensamkeit. Der „Doppelstatus“ als Mönch und Kleriker wird in diesem Fall geordnet, indem die strengeren Regeln für die Mönche gelten, also die Sicherung der mönchischen Reinheit über den Status des Klerikers gestellt wird.

Novelle 133

In der 133. Novelle wird, neben der bereits genannten gegenseitigen Beobachtung zur Sicherung der Würde der Mönche, auch der zentrale Aspekt ihres Lebens von Justinian aufgeführt: das Schutzflehen (= Beten) vor Gott und das Lesen der Heiligen Schrift (τὸν τε μέγαν ἱκετεύειν θεὸν ταῖς τε θείαις ἐντυγχάνειν γραφαῖς).⁴³² Die in den Proömien herausgearbeitete Funktion, die Justinian dem Mönchtum zuschreibt, wird somit innerhalb der Gesetze wiederholt und die Aufgabe der Mönche genau benannt.

⁴³⁰ Nov. 86,8, S. 422, Z. 11–16. Vom großen Ansturm von verfolgten Miaphysiten in der Hauptstadt wohl v. a. nach 536 spricht Johannes von Ephesus in seinen Heiligenviten (Joh, Eph., beat. or. 47, PO 18). Siehe ausführlich zu dieser Problematik Kap. 4.3, aber auch im Kontext der Synode von 526 Kap. 3.3.

⁴³¹ Nov. 5,8, S. 33–34, Z. 26–6.

⁴³² Nov. 133,2, S. 669, Z. 9–10.

Die absolute Geschlechtertrennung in den Klöstern wird damit begründet, dass die Seelen unversehrt blieben und Schlüpfrigkeit (d. h. Verführung) verhindert werde (ταῖς ψυχαῖς ἀπάτην καὶ τὸν ἐντεῦθεν ὄλισθον κωλύσαιμεν) und auf Grund der (menschlichen) Natur nicht ein unsittliches, weichliches Leben geführt werde (μὴ πάροδος ἐντεῦθεν γένοιτο τῇ φύσει πρὸς ἑαυτὴν ἢ μὴ θέμις τρυφᾶν...).⁴³³ Die Apokrisiarier eines Nonnenklosters dürfen nur mit den Pfortnerinnen oder der Äbtissin sprechen; die Ansätze des *Codex* werden somit in den Novellen weiter ausgebaut.⁴³⁴ Bei leichten Fehlritten wird man vom Vorsteher ermahnt und muss bereuen, bei einem größeren Vergehen soll immer noch versucht werden, denjenigen zu retten, jedoch bei einem zu bedeutenden Fehltritt, so dass keine Heilung von Gott (θεραπεία) mehr möglich sei, soll derjenige aus dem Kloster gestoßen werden (ἐξωθεῖν αὐτὸν τοῦ μοναστηρίου), damit nicht noch andere von der Schlechtigkeit angesteckt würden.⁴³⁵

Dies soll wiederum zur Sicherung der mönchischen Ideale führen, hier durch das Vermeiden des Zusammentreffens zwischen den Geschlechtern, auch um möglichen Unterstellungen vorzubeugen. Hierbei legt Justinian fest, wie bei den einzeln abgestuften Vergehen zu handeln ist, wobei letztlich die Ehre des Mönchtums und die Verbindung zu Gott durch die Laisierung des „Schuldigen“ gesichert werden soll, auch um „Ansteckung“ (d. h. dass andere Mönche dem schlechten Vorbild folgen) zu vermeiden.

Des Weiteren soll kontrolliert werden, dass die allerfrommsten Mönche (εὐλαβεστάτος μοναχός – hier ist also der Terminus Mönch explizit verwendet) sich nicht in Schankstuben (καπηλεῖον) aufhalten. Wenn doch, soll derjenige dem ἔκδικος oder dem Gericht „von Dir“, dem Überragenden (ὑπεροχή), übergeben werden. Da diese Novelle an Johannes von Kappadokien adressiert wurde, ist dieser hier gemeint; mit ἔκδικος und der näheren Bestimmung πόλεων wird in diesem Falle das weltliche Amt des *defensor civitatis* bezeichnet.⁴³⁶ Der Mönch soll sodann bestraft und von seinem Abt verstoßen werden. Es wird also hier das Eingreifen der weltlichen Beamten zum Schutz des Mönchtums gefordert. In diesem Zusammenhang wird das würdige Leben eines Mönchs explizit als engelhaft bezeichnet.⁴³⁷

Weiterhin wird dem Mönchsleben ein doppeltes Werk zugewiesen: Die Mönche sollen sich sowohl der Heiligen Schrift widmen als auch sogenannte „Handarbeit“ (d. h. mit der eigenen Hand etwas herstellen oder verrichten; zusammengesetzt aus ἔργον und χεῖρ) sorgfältig betreiben (δεῖ γὰρ διπλοῦν τοῦτο ἔργον τοῖς μοναχοῖς καθεστάναι, ἢ ταῖς θεαῖς ἐνασχολεῖσθαι γραφαῖς ἢ τὰ μοναχοῖς πρέποντα ἅπερ καλεῖν εἰώθασιν ἐργόχειρα μελετᾶν τε καὶ ἐργάζεσθαι). Denn ein vergeblich (μάτην) gewidmeter (d. h. nicht beschäftigter) Geist (διάνοια, auch Verstand) könne nichts Gutes

⁴³³ Nov. 133,3, S. 670, Z. 12–13 u. 22–24.

⁴³⁴ Nov. 133,5, S. 672–673, Z. 31–2.

⁴³⁵ Nov. 133,5,1, S. 673–674, Z. 14–2.

⁴³⁶ Vgl. Kap. 2.3.1., S. 127.

⁴³⁷ Vgl. Kap. 1.1.2., S. 125; Nov. 133,6, S. 674–675, Z. 25–1.

hervorbringen.⁴³⁸ Dabei werden explizit die im Teil 1.1. herausgestellten Aufgaben eines „idealen“ Mönchslebens in einem Gesetz festgelegt: die Schriftkenntnis (d. h. auch das Gebet und die Meditation) und die Handarbeit.

Novelle 123

In der 123. Novelle werden noch einmal die Bestimmungen für Sklaven, die in ein Kloster eintreten wollen, wiederholt (vgl. Nov. 5,2). Jedoch wird hier ein aktives Forschen (ἀποπειράω) des Abtes innerhalb der drei Probejahre nach dem Status des Anwärters, wenn dieser unklar ist, festgelegt. Wenn es ein entfloherer Sklave oder Kolone ist (Kolonen wurden zuvor nicht explizit genannt), soll er nun doch seinem Herrn zurückgegeben werden. Nach den drei Jahren bleibt es bei den Bestimmungen der Novelle 5,2.⁴³⁹ Der Aspekt der Prüfung wird also durch das aktive Forschen des Abtes gestärkt, um die „Institution“ Mönchtum erneut zu verbessern bzw. auch die gesellschaftliche Struktur zu sichern. Diese Modifizierung erfolgte sicherlich aber auch auf Grund einer vermehrten Sklavenflucht, die noch von Leo dem Weisen (886–912) in seinen Gesetzen beklagt wird und ihn dazu veranlasste, auch nach den drei Jahren eine Rückforderung zu ermöglichen.⁴⁴⁰

Schließlich wird in der 123. Novelle verboten, über Mönche oder Kleriker zu spotten oder dass Schauspieler ein „mönchisches“ Gewand tragen oder das asketische Leben nachahmen.⁴⁴¹ Insgesamt fungiert das Kloster auch als „Besserungsanstalt“, im Besonderen für Kleriker, aber auch Frauen und Ehebrecher werden dort in Klosterhaft genommen.⁴⁴²

Fazit

Abschließend bleibt festzuhalten, Justinian trifft in den Novellen detaillierte Regelungen für das mönchische Leben, um dessen Ehrwürdigkeit zu gewährleisten, die im *Codex* noch nicht solchermaßen ausdifferenziert waren. Die Aspekte wie Beobachtung, Sicherung und Bewahrung der Mönche vor unzüchtigen, verwerflichen Gedanken und Handlungen werden dabei ständig wiederholt. Das Gebet, die Kenntnis der Schrift und die Arbeit, die bereits als Grundlagen für das asketische Leben genannt wurden⁴⁴³, sowie die Abkehr von der Welt durch Verbleiben in einem coenobitischen Kloster (getrennt nach Männer- und Frauenklöstern) und das Vermeiden des Kontaktes

⁴³⁸ Nov. 133,6, S. 675, Z. 1–6.

⁴³⁹ Nov. 123,35, S. 618–619, Z. 17–13. Vgl. hierzu auch Hasse-Ungeheuer (2011 a und b) und (2012).

⁴⁴⁰ Nov. Leon 10 (Noailles/Dain [1944], S. 45).

⁴⁴¹ Nov. 123,44, S. 624, Z. 19–28.

⁴⁴² So z. B. in Nov. 123,11, S. 603–604; Nov. 123,15, S. 605–606 und 123,20, S. 609. Auch Frauen und Ehebrecher können in Klosterhaft verbracht werden (u. a. Nov. 117,12–13, S. 562–564, Z. 16–15 und Nov. 134,9–12, S. 683–688). Vgl. hier S. 142 und Anm. 488 und allgemein zur Klosterhaft Hillner (2007).

⁴⁴³ Vgl. Kap. 2.3.1. und 2.3.2.

mit der Außenwelt oder dem anderen Geschlecht⁴⁴⁴ stehen dabei im Vordergrund. Auf diese Weise definiert Justinian seine ideale Form des Mönchtums und will, seinem Anspruch nach, mit seinen Gesetzen die Verbindung zu Gott sicherstellen, aber auch das Mönchtum kontrollieren und ordnen.⁴⁴⁵ Darüber hinaus musste er wohl mit der Zeit auch Zugeständnisse machen, indem er beispielsweise seine ursprüngliche Regelung zu den Sklaven veränderte und es ermöglichte, Sklaven unter gewissen Umständen zurückzufordern.

2.3.3.3. Rechtliche Stellung und Finanzen

Da rechtliche und finanzielle Regelungen zu den Mönchen und Klöstern in der Gesetzgebung oft inhaltlich aufeinander aufbauen, werden diese im Folgenden gemeinsam behandelt.

Novelle 5

In der 5. Novelle wird festgelegt, bei einem Klosteraustritt müsse, um ein *privates*, d. h. weltliches Leben zu führen, das Vermögen des Austretenden im Kloster verbleiben, was bereits im *Cod. Iust.* 1,3,52(53) geregelt wurde.⁴⁴⁶ Vor dem Klostereintritt kann über das eigene Vermögen (*πράγματα*) verfügt werden, danach gehört es dem Kloster.⁴⁴⁷ Die Kinder können jedoch den vierten Teil des Vermögens, der ihnen gemäß der Intestaterbfolge (*...τὸ τέταρτον τῶν ἐξ ἀδιαθέτου...*)⁴⁴⁸ zusteht, erhalten oder einfordern. Wenn eine Frau für das Mönchsleben verlassen wurde, kann sie sowohl die Mitgift (*προίξ*) sowie ihren festgelegten Erbanteil (*τὸ ἀπὸ τελευτῆς σύμφωνον* – wörtl. „das bei Lebensende gemäße“) erhalten.⁴⁴⁹ Nochmals wird angeführt, dass bei einem Klosteraustritt das Vermögen dort verbleibt. Wenn der Ausgetretene den Kriegs- bzw. Verwaltungsdienst oder ein anderes Leben wählt, soll er dem Statthalter der Provinz unterstellt werden und muss dort im Dienst ausharren (*...αὐτὸς ἐν τοῖς ταξέωταις τοῦ λαμπροτάτου τῆς ἐπαρχίας ἄρχοντος τετάξεται...προσκαρτερεῖτω δουλείᾳ.*)⁴⁵⁰ Auch

⁴⁴⁴ Vgl. Kap. 2.3.3.1.

⁴⁴⁵ Vgl. Kap. 2.3.1. und 2.3.2.

⁴⁴⁶ Nov. 5,4, S. 32, Z. 13–19.

⁴⁴⁷ Dies widerspricht in gewissem Sinne *Cod. Iust.* 1,3,52(53),2, wo auch nach Klostereintritt eine Vermögensverwaltung, nicht nur zur Versorgung der Kinder und Ehegatten, möglich ist. Allerdings steht diese Aussage im Zusammenhang mit Mönchen und Nonnen, die von ihren Eltern aufgrund des Klostereintrittes enterbt wurden, was für ungültig erklärt wird.

⁴⁴⁸ Dies ist ein wunderbares Beispiel für das Problem, lateinische Rechtsbegriffe in das Griechische zu übertragen, in diesem Fall „ab intestato“. Sinngemäß steht im Griechischen: „der vierte Teil der Dinge aus dem nicht gemachten Testament“. Vgl. hierzu die kurze Erwähnung bei Avotins (1992), S. 5.

⁴⁴⁹ Nov. 5, S. 32–33, Z. 20–5. Justinian verweist hierbei selbst auf eine seiner früheren Bestimmungen: *Cod. Iust.* 1,3,54(56).

⁴⁵⁰ Nov. 5,6, S. 33, Z. 6–13.

wenn ein Mönch von einem Kloster in ein anderes wechselt – was als unwürdig bezeichnet wird –, soll sein Vermögen (περιουσία) im ersten verbleiben.⁴⁵¹

Somit werden zum einen die Einnahmen des Klosters durch das Vermögen der Mönche gesichert, zum anderen wird aber auch die Versorgung der Kinder und des Ehepartners gewährleistet, indem ihnen ein Teil des Erbes zusteht. Ein Klosteraustritt wird als verwerflich gebrandmarkt und das Vermögen desjenigen verbleibt im Kloster, so dass der „Unwürdige“ schon allein dadurch bestraft wird.

Novelle 76

In der 76. Novelle vom 15.10.538⁴⁵² an den *praefectus praetorio per Orientem* Johannes, der das Gesetz nach gewohnter Weise veröffentlichen soll (und das somit universale Gültigkeit besitzt), wird im Zusammenhang mit der Novelle 5,5 bestimmt, vor Erlass dieses Gesetzes gehöre das Vermögen von Frauen oder Männern nicht dem Kloster, sondern sie könnten darüber frei verfügen und entweder alles oder einen Teil ihren Kindern geben.⁴⁵³ Somit gelte das genannte Gesetz (Nov. 5,5) erst ab seinem Erlass und nicht rückwirkend.⁴⁵⁴ Durch beide Novellen wird der Mönch auch in das „staatliche“ Vermögens- und Erbrecht eingeordnet. Das Gesetz ist erst ab Bekanntgabe für danach eingetretene Mönche/Nonnen rechtskräftig, d. h. wenn den Betroffenen die finanziellen Konsequenzen für die Familie bekannt sind. Dies dient der Ordnung der Rechtslage.

Novelle 79

Die Novelle 79 vom 10.03.539 ist an den Patriarchen von Konstantinopel, Menas, gerichtet. Auf das Gesetz sollen die „weltlichen“ Beamten im gesamten Reich (explizit auch des Westens und Roms) achten, und es soll durch den Patriarchen Menas an die Metropolen und von diesen an die übrigen Bischöfe gesendet werden, die es allen Untertanen übermitteln sollen – hier wird der universale Geltungsanspruch explizit betont.⁴⁵⁵ Erstmals wird hier Folgendes bestimmt: Wenn irgendjemand einen Prozess gegen die frommsten Asketen, heilige Jungfrauen oder Frauen in Klöstern „verfolge“ (...ἔχοι δίκην...), solle er sich an den Bischof der Stadt wenden. Er soll auf ehrenvolle Art in Erfahrung bringen, ob die Vorsteher, Archimandriten oder andere zur Verteidigung der Angeklagten erscheinen. Allein der Bischof darf verhören (ἐξετάζω) und urteilen/richten (κρίνω), da „bürgerliche“/„staatliche“ (πολιτικός) Richter dies nicht dürften. Es soll sich nach den kaiserlichen Gesetzen und den heiligen *canones* ge-

⁴⁵¹ Nov. 133,7, S. 33, Z. 14–18.

⁴⁵² Die Thematik der Novelle wurde bereits in Kap. 2.3.2., S. 119 dargelegt.

⁴⁵³ Nov. 76,1, S. 380, Z. 5–12.

⁴⁵⁴ Nov. 76,1,1, S. 380–381, Z. 31–3.

⁴⁵⁵ Nov. 79,2, S. 389, Z. 7–25. Der Anlass für das Gesetz über die Prozesse mit der Beteiligung von Mönchen oder Nonnen wurde in Kapitel 2.3.2., S. 119 thematisiert.

richtet werden. So könnten die Kläger ihr Recht erhalten und die Würde der Heiligen bliebe (dennoch) unverletzt.⁴⁵⁶ Im Besonderen sollen die Prozesse gegen die Mönche beschleunigt werden, damit sie nicht von ihrem heiligen Werk abgelenkt würden.⁴⁵⁷

Im dritten Kapitel werden dann die Strafen für „weltliche“ Beamte festgelegt, die dennoch die monastischen Prozesse übernehmen: Ein Richter (ἄρχων), der über diese (die Mönche) urteilt, wird seines Amtes enthoben (...ἀρχῆς ἀπελαθήσεται... – wörtl. „auf ein Amt verzichten“), und 10 Pfund Gold müssen der heiligsten (kaiserlichen) Schatzkammer (ταμείον) gegeben werden.⁴⁵⁸ Wenn Gerichtsdienere (πράκτωρ) die Mahnung, d. h. Vorladung (ὑπόμνημα)⁴⁵⁹, überbringen, soll dies durch den Bischof verboten werden (κωλύω), und sie sollen in das sogenannte δεκανικός (Gefängnis)⁴⁶⁰ eingesperrt werden (καθείργνυμι).⁴⁶¹

Mit dieser Novelle soll die Würde des Mönchtums auch im Fall einer Klage geschützt werden; eine Klage ist aber prinzipiell möglich. Die „staatlichen“ Organe dürfen dabei jedoch nicht prinzipiell auf die Asketen zugreifen, sondern sie unterstehen dem kirchlichen Gericht des Bischofs, um der besonderen Stellung der Mönche Rechnung zu tragen.

Novelle 123

In der 123. Novelle wird Bischöfen und Mönchen verboten, *tutor* (ἐπίτροπος) oder *curator* (κουράτωρ) von jemandem zu werden, d. h. eine Vormundschaft und Vermögensverwaltung zu übernehmen. Nur Kleriker auf der Stufe eines Presbyters, Diakons oder Subdiakons dürfen bei Verwandtschaft (συγγένεια), wenn sie binnen vier Monaten erklären, dies geschehe freiwillig, eine Vormundschaft (ἐπιτροπή) übernehmen.⁴⁶² Außerdem wird verboten, dass u. a. auch Mönche für sich oder im Namen des Klosters oder einer Kirche die Einforderung von öffentlichen Abgaben/Steuern, die Pachtung von Steuern/Zöllen oder fremden Besitzes, das Kuratel eines Hauses, die Beauftragung eines Rechtsstreits/Prozesses oder die Bürgschaft für eine solche Klage übernehmen (...οὐδὲ ἐκλήπτορα ἢ ἀπαιτητὴν δημοσίων συντελειῶν ἢ μισθωτῶν τελῶν ἢ ἀλλοτρίων κτήσεων ἢ κουράτωρα οἴκου ἢ ἐντολέα δίκης ἢ ἐγγυητὴν ὑπὲρ τῶν

⁴⁵⁶ Nov. 79,1, S. 388–389, Z. 20–6.

⁴⁵⁷ Nov. 79,2, S. 389, Z. 25–29. Die mönchische Aufgabe ist in Nov. 133,6 erläutert; vgl. zu den Werken der Mönche S. 117, 120, 122, 132–133.

⁴⁵⁸ Nov. 79,3, S. 389, Z. 30–35. Die Summe der Geldstrafe ist im griechischen Text in Latein angegeben: „*decem librarum auri*“. Siehe hierzu S. 138–139 u. Anm. 467.

⁴⁵⁹ Bei Avotins findet sich die unpräzise Bezeichnung als öffentliches Dokument (Avotins [1992], S. 165). Otto/Schilling/Sintenis (1985), Bd. 7, S. 389, Anm. 4.

⁴⁶⁰ Siehe: Avotins (1992), S. 49.

⁴⁶¹ Nov. 79,3, S. 389, Z. 35–38.

⁴⁶² Nov. 123,5, S. 599, Z. 11–20. Vgl. Cod. Iust. 1,3,51(52). Fraglich hierbei ist jedoch, ob die Ausnahme für Kleriker mit dem Rang eines Presbyters, Diakons und Subdiakons auch für Mönche auf der gleichen Klerikerstufe galt. Da dies nicht in den Gesetzen festgelegt wurde, ist jedoch davon auszugehen, dass wohl auch Mönche mit diesem „Status“ davon ausgenommen waren.

τοιούτων αἰτιῶν...). In der Nähe einer Kirche oder eines Klosters gelegene Besitzungen dürfen jedoch, unter Zustimmung des (verwaltenden) Klerikers oder Mönchs, in Pacht oder in „vererbliche“ Pacht (ἐμφύτευσις) genommen werden.⁴⁶³

In diesem Komplex wird das Mönchtum prinzipiell von weltlichen Geschäften getrennt. Die Mönche dürfen also keine Fürsorge, Vermögensverwaltung, Pacht etc. übernehmen. Dadurch wird das Klosterleben ein weiteres Mal, nun von der „staatlichen“ Sphäre, abgegrenzt. Nur das Gebiet um ein Kloster kann zu dessen finanziellem Nutzen verwaltet werden. Zum einen liegt bei diesen Bestimmungen der Gedanke des allein Gott zugewendeten und Nutzen bringenden Lebens der Mönche zu Grunde. Zum anderen wird das Kloster durch die Pachtgebiete finanziell weiter abgesichert. Darüber hinaus soll sicherlich auch der gesellschaftliche Einfluss der Mönche gemindert werden.

In der 123. Novelle werden nochmals Prozesse gegen Mönche und Nonnen behandelt. Erneut wird, wie in Nov. 79,1, betont, man solle sich an den Ortsbischof wenden. Die Art der Vollstreckung wird konkretisiert, indem sie von dem Archonten, d. h. dem weltlichen Richter/Beamten, vollzogen werden soll. Bei Uneinigkeit ist dieser als Appellationsinstanz eingesetzt. Kommt er zum gleichen Urteil wie der Bischof, ist dieses nicht widerrufbar. Bei einem unterschiedlichen Urteil kann jedoch wiederum Einspruch erhoben werden. Wenn der Bischof auf Grund eines kaiserlichen Befehls oder einer richterlichen Verfügung entscheidet, ist der jeweilige „Auftraggeber“ die Appellationsinstanz.⁴⁶⁴ Wenn der Bischof bei einer Anklage (ἔγκλημα) die Wahrheit finden kann (...τὴν ἀλήθειαν εὐρεῖν δυνηθῆ), in dem Sinne, dass die Anklage zu recht geschah, also der Angeklagte schuldig ist, soll derjenige durch den Bischof gemäß den kirchlichen *canones* seiner Würde/Ehrenstellung (τιμὴ) oder Stufe (Rang) enthoben, dann dem (nun „weltlichen“) Richter (δικαστής) übergeben und ihm zuletzt nach den Gesetzen die (weltliche) Strafe auferlegt werden (...τὴν δίκην...πέρας αὐτῆ ἐπιτιθέτω). Wenn aber die Anklage zuerst vor den „staatlichen“ Beamten/Richter kommt, soll bei einem Schuldspruch dem Bischof eine Aufzeichnung (ὑπόμνημα) gegeben werden. Wenn der Bischof gleicher Meinung ist, enthebt er ebenfalls den Angeklagten seiner (kirchlichen) Würde und Stufe; wenn er jedoch zu einem anderen Schluss kommt, soll der Fall vom Kaiser entschieden werden.⁴⁶⁵ Falls ein Bischof mit seinem Urteil zögert, darf der Kläger bei Zivil- oder Strafprozessen (wörtl. χρηματικὴ αἰτία – eine das Geld betreffende Anklage; ἐγκληματικὴ αἰτία – eine das Verbrechen betreffende Anklage) vor den staatlichen Beamten/Richter treten. Kirchliche Angelegenheiten darf dieser jedoch nicht behandeln.⁴⁶⁶

Insgesamt ist hier, im Gegensatz zur Novelle 79,1, in der nur eine Verhandlung vor dem Ortsbischof erlaubt war, auch „staatlichen“ Richtern die Möglichkeit zum Ein-

⁴⁶³ Nov. 123,6, S. 599–600, Z. 23–10. Weiteres zu Emphyteusis aus dem Jahr 544 in Nov. 120,6–7, S. 582–587, Z. 13–15 u. 582–587, Z. 7–14.

⁴⁶⁴ Nov. 123,21, S. 609–610, Z. 17–9.

⁴⁶⁵ Nov. 123,21,1, S. 610, Z. 10–33.

⁴⁶⁶ Nov. 123,21,2, S. 610–611, Z. 33–9.

greifen gegeben, d. h. der Prozessführung und des Strafvollzugs, allerdings nicht bei kirchlichen Angelegenheiten. Dies schließt bei Zivil- und Strafprozessen, nun werden diese auch unterschieden, wohl auch eine Bestrafung des jeweiligen staatlichen Richters aus, wie sie mit Novelle 79,3 verhängt worden war; diese Strafregelung behält nur bei kirchlichen Angelegenheiten ihre Geltung.

In dem 27. Kapitel wird nochmals der in Novelle 79,3 erörterte Sachverhalt thematisiert. Hier wird nicht explizit verboten, eine Vorladung oder Vollstreckung in einem Kloster zu überbringen, sondern diese soll ohne Beschimpfung/Kränkung und würdevoll überbracht werden (...ὑβρεως χωρις και μετα τῆς προσηκούσης τιμῆς...τήν ὑπόμνησιν και τὸν ἐκβίβασμόν γίνεσθαι...). Die Asketinnen dürfen, wie zuvor, nicht aus dem Kloster weggeschleppt werden, sondern müssen jemanden zu ihrer Verteidigung beauftragen. Die Mönche können hingegen nun entscheiden, ob sie sich selbst oder das Kloster verteidigen möchten oder jemand anderen mit der Verteidigung beauftragen. Somit ist Mönchen nun erlaubt, sich oder ihr Kloster auch selbst zu verteidigen. Als Strafe bei Zuwiderhandlung wird für Richter oder „Gerichtsvollstrecker“ (ἐκβίβαστός) verhängt, dass derjenige des Gürtels entkleidet, d. h. seines Amtes enthoben wird, und nun nur noch, im Gegensatz zu den zehn Pfund in Novelle 79,3, eine Geldstrafe von fünf Pfund Gold⁴⁶⁷ an den *comes* des (kaiserlichen) Schatzes zahlen muss (...και τῆς ζώνης γυμνωθήσεται και ποινήν ε' χρυσοῦ λιτρῶν εἰσπραχθήσεται παρὰ τοῦ...κόμητος τῶν πριβάτων). Die Strafe für den „Gerichtsvollstrecker“ ist jedoch gegenüber der des Gerichtsvollziehers verschärft (im Vergleich mit Nov. 79,3): Statt Gefängnis muss er die Folter erwarten und wird ins Exil geschickt (...και βασάνους ὑπομένοντος και εἰς ἐξορίαν πεμπομένου). Über die Einhaltung soll der Bischof wachen und beim Zögern der Beamten dies dem Kaiser mitteilen.⁴⁶⁸

Insgesamt soll die Ehre der Mönche gewahrt bleiben, aber der Umgang mit ihnen wurde im Vergleich zu Novelle 79 vereinfacht; so ist beispielsweise nicht mehr die Rede davon, nur vom Bischof entsandte Personen dürften die Vorladung überbringen. Die Amtsenthebung von „staatlichen“ Beamten, die der Bestimmung zuwider handeln, bleibt erhalten. Während jedoch die Geldstrafe um die Hälfte verringert wird, ist die Bestrafung für „Gerichtsvollstrecker“ im Gegensatz zu den „Gerichtsdienern“ durch Folter und Exil verschärft worden. Somit ist zumindest die finanzielle Strafe verringert worden, was aber nur für die höher gestellten Richter einen Vorteil birgt, da die ausführenden Organe hingegen härter bestraft werden.

⁴⁶⁷ In diesem Fall liegt kein lateinischer Einschub für die Summe der Geldstrafe vor, sondern der Betrag ist in Griechisch angegeben. Hierbei stellt sich die Frage, ob die Summe in der Novelle 79,3 authentisch ist, da sie ja offensichtlich aus einer lateinischen Übersetzung übernommen wurde. Im textkritischen Apparat findet sich keine Angabe dazu. Jedoch müsste man dabei unterstellen, dass gerade bei einem so prägnanten Punkt wie der Festlegung der Geldstrafe entweder ein Übertragungsfehler oder eine absichtliche Veränderung vorliegt. Weder für das eine noch das andere gibt es Beweise, so dass man wohl den angegebenen Wert übernehmen sollte. Außerdem ist es für Justinian charakteristisch, dass er Veränderungen und Neuerungen vornahm.

⁴⁶⁸ Nov. 123,27, S. 614, Z. 5–26.

In Kapitel 28 wird deutlich, „Gerichtsvollstrecker“ dürfen nun tatsächlich eine Vorladung in einem Kloster⁴⁶⁹ überbringen, da festgelegt wird, sie dürfen nicht mehr als eine Münze (Solidus) dafür erhalten.⁴⁷⁰ Mönche und Nonnen dürfen an Sporteln⁴⁷¹ nicht mehr als vier *siliquae* (κεράτιον)⁴⁷² zahlen.⁴⁷³ Wer mehr fordert, muss die doppelte Summe an den Geschädigten zahlen und verliert, wenn er dient (στρατεύω – ein Amt bekleiden), sein Amt (wörtl. verliert seinen Gürtel⁴⁷⁴) und, wenn er Kleriker ist, wird er aus dem Klerus gestoßen (... τοῦ κλήρου ἐκβαλλέσθω).

Insgesamt können somit nun auch unter bestimmten Konditionen „staatliche“ Organe auf die Asketen zugreifen. Zwar werden ihre würdevolle Behandlung eingefordert und besondere Regeln erlassen, aber prinzipiell können auch weltliche Beamte bei Vergehen, die den „Staat“ betreffen, eingreifen, sicherlich um die „staatliche“ Rechtsordnung zu sichern, die somit in den Vordergrund tritt. Der Aspekt der Disziplinierung des Mönchtums durch „staatliche“ Hilfe könnte ein weiterer Grund sein. Bei kirchlichen Angelegenheiten bleibt jedoch weiterhin allein der Bischof zuständig. In der rechtlichen Sphäre, der Regelung des weltlichen und kirchlichen Einflusses auf die Mönche, hat Justinian somit eine eindeutige Veränderung im Sinne der Neuerung unternommen, die er durch sich allein legitimiert sah.⁴⁷⁵

In den Kapiteln 37 bis 41 werden weitere Bestimmungen über das Vermögen und Erbe der Mönche und Nonnen sowie über den Fiskus von Klöstern getroffen. Die Regelungen werden nun nacheinander aufgeführt: Wenn Personen in ein Kloster eingetreten oder Diakonissen und Asketinnen sind, ist *substitutio* (ὑποκατάστασις), d. h. der Einsatz von Ersatzerben⁴⁷⁶, und *restitutio* (ἀποκατάστασις), d. h. die Wiederherstellung des früheren Zustandes⁴⁷⁷, nach dem „veranschlagten“ Erbe und Legat nicht (mehr) möglich. Bei Verlassen des Klosters oder Asketerions verbleibt das Vermögen dort. Wenn jedoch die Substitution oder Restitution zum Freikaufen von Gefangenen (αἰχμάλωτος – Kriegsgefangener oder Sklave) oder die Ernährung von Armen/Bettlern (πτωχός) bestimmt ist, darf dies nicht ausgeschlossen werden.⁴⁷⁸ Wenn keine Kinder vorhanden sind, gehört das gesamte Vermögen dem Kloster. Das Erbe der Kinder von Eltern, die in den Mönchsstand eingetreten sind, wird im Sinne der Novellen 5,5 und 76 geregelt und detaillierter ausgeführt: Die Kinder erhalten auch ohne

469 Genannt und unterschieden werden Diakonissen, Mönche, Asketinnen und Nonnen (...καὶ πρὸς τούτοις διακόνισσαν καὶ μοναχὸν καὶ ἀσκήτριαν καὶ μονάστριαν...).

470 Nov. 123,28, S. 615, Z. 7–11.

471 Eine festgelegte Gebühr, die von Beamten oder Gerichten als „Dienstleistung“ erhoben wurde. Vgl. Hug (1929); Berger (1953), S. 714.

472 24 Siliquien ergeben einen Solidus. Vgl. Otto/Schilling/Sintenis (1985), Bd. 7, S. 507, Anm. 6.

473 Nov. 123,28, S. 614–615, Z. 27–7.

474 Siehe hierzu Nov. 123,27.

475 Vgl. Kap. 2.1.1. u. 2.1.2., u. a. S. 64, 78–81, vgl. hierzu den *Codex* (Kap. 2.3.1., S. 116–117) und die Proömien (Kap. 2.3.2., S. 119).

476 Vgl. Berger (1953), S. 721–720; Weiss (1931).

477 Vgl. Berger (1953), S. 682; Klingmüller (1914).

478 Nov. 123,37, S. 620–621, Z. 18–14.

Testament auf jeden Fall immer ihren Pflichtteil (νόμιμον μέρος – gesetzlicher Teil). Der Mönch oder die Nonne kann auch nach dem Klostereintritt ihr Vermögen unter ihnen aufteilen, ein Teil verbleibt jedoch im Kloster.⁴⁷⁹ Bei der Lösung einer Verlobung (μνηστεία), um in ein Kloster einzutreten, erhält der Mann sein „Unterpfand“ (ἀρραβών), d. h. das zur Verlobung gestiftete Geld, zurück (egal ob der Mann oder die Frau in das Kloster eintritt).⁴⁸⁰

Im Sinne der Novelle 5,5 sind die Bestimmungen des 40. Kapitels:⁴⁸¹ Wenn von einem Ehepaar nur einer in ein Kloster eintritt, ist ab dem Tragen der Kleidung (σχήμα), d. h. nach Ende des Noviziats⁴⁸², die Ehe aufgelöst. Wenn der Mann eingetreten ist, erhält die Frau ihre Mitgift (προίξ) zurück und den beim Tode des Mannes gemäßen Teil. Wenn die Frau eingetreten ist, erhält der Mann die Geschenke zur Ehe zurück (γαμικὴ δωρεά) und den Anteil wie beim Tod der Frau. So wurde es bereits im Cod. Iust. 1,3,52(53),(3) verordnet. Wenn beide Ehepartner in ein Kloster eintreten, erhält jeder seinen Teil, d. h. der Mann sein Ehegeschenk und die Frau ihre Mitgift, zurück. Dieser Fall wird im *Codex* nicht behandelt. Ihnen wird hier jedoch explizit erlaubt, sich freiwillig etwas zu schenken.⁴⁸³ Schließlich wird noch bestimmt, Kinder und Eltern dürfen, wenn sie in ein Kloster eingetreten sind, den jeweils anderen nicht enterben. Auch wird Eltern verboten, Kinder aus dem Kloster wegzuschleppen.⁴⁸⁴ Justinian sichert somit zum einen die Versorgung der Kinder und des eventuell übrig bleibenden Ehepartners und versucht somit, die Gesellschaftsstruktur zu festigen. Zum anderen unterstützt er auch das Kloster, indem es finanziell abgesichert wird. Durch die Erörterung verschiedener Fälle nimmt er auch eine ausdifferenziertere Ordnung in diesem Bereich vor.

Darüber hinaus verfügt Justinian: Wenn jemand eine Asketin, Diakonisse oder Nonne entführt oder verführt, gehört sein Vermögen und das der Beteiligten dem jeweiligen Kloster der Frau. Wenn jedoch das Kloster das Geld innerhalb eines Jahres nicht in Anspruch nimmt, fällt es dem (kaiserlichen) Schatz zu; dies stellt eine Neuerung im Gegensatz zum *Codex* dar.⁴⁸⁵ Die Frau wird mit ihrem Vermögen zur Sicherheit in ein Kloster „geworfen“.⁴⁸⁶ Die Fürsorge hierfür obliegt dem Bischof, dem Ökonomen, dem Provinzstatthalter und seinem Personal.⁴⁸⁷

Insgesamt dienen Klöster als Besserungsanstalt für Frauen, aber beispielsweise auch für Ehebrecher beiderlei Geschlechts. So werden u. a. Frauen statt ins Gefängnis lebenslang in ein Kloster verbracht. Da Teile des Vermögens auch dem Kloster zu-

⁴⁷⁹ Nov. 123,38, S. 621, Z. 15–35. Vgl. Cod. Iust. 1,3,54(56).

⁴⁸⁰ Nov. 123,39, S. 622, Z. 1–7.

⁴⁸¹ Vgl. Nov. 5,5; siehe S. 135–136.

⁴⁸² Vgl. Nov. 5,2; siehe S. 130–131.

⁴⁸³ Nov. 123,40, S. 622, Z. 8–32.

⁴⁸⁴ Nov. 123,41, S. 622–623, Z. 33–5. Vgl. Cod. Iust. 1,3,52(53),(2) und Cod. Iust. 1,3,54(56),(1).

⁴⁸⁵ Nov. 123,43, S. 623, Z. 25–30 u. S. 624, Z. 11–14. Präzisierung zu Cod. Iust. 1,3,53(54).

⁴⁸⁶ Ebenda, S. 624, Z. 5–7.

⁴⁸⁷ Ebenda, S. 623–624, Z. 30–3.

kommen, zieht dieses auch einen finanziellen Nutzen. Das Instrumentarium der Klosterhaft, auch für Kleriker, zeigt den enormen moralischen Wert, den Justinian den Klöstern zuspricht und unterstützt umgekehrt seinen Willen, diese seinem asketischen Ideal entsprechend zu gestalten.⁴⁸⁸

Fazit

Es bleibt also zu resümieren, dass Justinian zum einen die mönchische Würde, die Trennung von der Welt und den klösterlichen Fiskus sichern wollte, zum anderen aber auch die „staatliche“ Sphäre hierbei festlegte bzw. die Mönche auch in den „Staat“ einordnete, indem beispielsweise ein Teil des Vermögens von Mönchen deren (früheren) Familien erhalten wurde und bei Zivil- und Strafprozessen neben der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt und kanonischer Bestrafung auch die weltlichen Richter und ihre Vollstrecker eingreifen konnten. Dies steht auch im Zusammenhang mit dem Streben Justinians nach einer einheitlichen Kodifikation. Hierbei legitimiert der Kaiser im Zuge seiner Selbstdarstellung als von Gott eingesetzter Stellvertreter auch Verbesserungen und Neuerungen in seinen Gesetzen und ordnet das Mönchtum sowohl in die kirchlichen als auch in die „staatlichen“ Strukturen detailliert ein. Natürlich sind die sogenannten „Verbesserungen“ sicherlich auch darüber hinaus Reaktionen auf Proteste bzw. sind einer möglichen mangelnden Praktikabilität geschuldet. Justinian erweitert mit seinen Novellen die Regelungen der ersten Jahre, die in den *Codex* aufgenommen wurden, beträchtlich.

2.4. Die besonderen Charakteristika der justinianischen Gesetzgebung zum Mönchtum im Vergleich mit früheren Regelungen: reine *restauratio* oder explizite *innovatio*

2.4.1. Vergleich mit Mönchsregeln

Justinian stellte die coenobitische Form des Mönchtums ins Zentrum seiner Gesetzgebung. Es gab keine einheitliche Mönchsregel für alle Klöster, sondern die *regulae* konnten von Mönchsgemeinschaft zu Mönchsgemeinschaft variieren. Jedoch gab es Regeln einzelner Gemeinschaften, die einen besonderen Einfluss entfalteten. Eine vorbildhafte Regel für das Coenobium war vom Mönchsvater Pachomius aufgestellt worden. Schenute von Atripe baute die Grundlagen des Pachomius detailreich aus und verschärfte sie. Die Regeln des Basilius von Caesarea zeichnen sich hingen durch ihre hohe theologische Versiertheit aus. Die in Kap. 2.2.1. vorgestellten *regulae* prägten noch

⁴⁸⁸ Zur Klosterhaft für Frauen und Ehebrecher siehe Nov. 134,9 – 12, S. 683 – 688, Z. 22 – 11 aus dem Jahr 556; zeitlich früher Nov. 117,12 – 13, S. 562 – 564, Z. 16 – 15. Allgemein zur Klosterhaft, auch für Geistliche, siehe: Hillner (2007). Vgl. zu Geistlichen auch hier S. 134 u. Anm. 442.

zur Zeit Justinians auf unterschiedliche Weise verschiedene Klostergemeinschaften. Als Regel, die auch einen lohnenden Vergleich mit der justinianischen Kodifikation bietet, tritt noch die knappe syrische Regel des Rabbula hinzu – um eine weitere Region, neben Ägypten und Kappadokien, in den Blick zu nehmen. Das Coenobium ist Justinians „wahre“ Form des Mönchtums, auch wenn er an einigen wenigen Stellen kurz andere Mönchsformen nennt.⁴⁸⁹

Justinian übernimmt nachweislich Elemente der Mönchsregeln, verschärft diese teilweise aber auch. Allerdings bleibt festzuhalten, dass auf Grund seiner Einordnung von „staatlicher“ Seite bestimmte spezifische Bestimmungen, die innerhalb der einzelnen Mönchsgemeinschaften relevant sein konnten, wie z.B. die Anzahl von Mahlzeiten, eine genaue Auflistung der Nahrungsmittel und konkreter Strafen (bei kleineren Vergehen, die nur die Klostergemeinschaft betrafen) etc. von Justinian nicht thematisiert werden und dies im Zusammenhang einer allgemeingültigen Kodifikation und Einordnung von kaiserlicher Seite auch nicht zu erwarten ist. Selbstverständlich sind die einzelnen Regelungen durch Mönche in diesen Punkten ausführlicher als die eines Kaisers, und sei es auch Justinian. Dies schließt aber nicht aus, dass bei den thematisierten Aspekten die kaiserlichen Gesetze punktuell eine neue Qualität erreichen.⁴⁹⁰

Allen Bestimmungen – den kaiserlichen und allen hier untersuchten monastischen – gemein ist die Bestellung von Pfortnern zur Regulierung des Verkehrs mit der Außenwelt, und, dass dieses Amt nur von einem erprobten Mönch ausgefüllt werden soll. Die Anzahl der Pforten reduziert Justinian jedoch auf maximal zwei.⁴⁹¹

Auch die Vorschrift, kein Mönch solle allein das Kloster verlassen, findet sich bei Justinian. Aber statt der monastischen Vorgabe, dass zumindest immer zwei Mönche (einer von ihnen soll besonders erprobt sein) gemeinsam das Kloster verlassen dürfen, darf nach Justinian z.B. beim Kirchengang nur eine ganze Gruppe, die vom Abt oder seinem Stellvertreter geführt werden soll, die Klostermauern verlassen.⁴⁹²

Die bei Basilius, Pachomius und Schenute für zentral erachtete Kenntnis der Schrift (Lesen und Auswendiglernen) sowie das Miteinander von Gebet und Arbeit werden auch in den Novellen Justinians zur Bedingung gemacht und sogar, indem Justinian eine umfassendere Kenntnis der Schrift vorschreibt, einem noch höheren Anspruch unterworfen.⁴⁹³

489 Die Ausnahme einer zeitlich begrenzten Anachorese Einzelner, die eigentlich zu einer Klostergemeinschaft gehören, wie sie noch Schenute und Rabbula festlegten, wird von Justinian nur kurz erwähnt und darf nur in besonderem Fällen vorkommen (vgl. hier S. 129). Schen., can. 3, YA 310 – 311 = Leipoldt 4,120 – 121.

490 Bei diesem Vergleich werden nur die unter Justinian verfassten Gesetze herangezogen und Regelungen seiner Vorgänger, deren Inhalt er selbst nicht wiederholt hat, bleiben unberücksichtigt, da hier die aktiv greifbare Gesetzgebungstätigkeit Justinians im Zentrum steht. Ein Vergleich mit den Gesetzen früherer Kaiser erfolgt in Kap. 2.4.3.

491 Vgl. z.B. Pach., praec. 51–53; u.a. Schen., can. 5, XL, XS = Leipoldt 4,60–61 und Nov. 133,1.

492 Vgl. Pach., praec. 54 u. 56 u. 58; Bas. Caes., reg. fus. trac. 44 und Nov. 133,2.

493 Vgl. Pach., praec. 139–140 u. 5–7; Bas. Caes., reg. fus. trac. 37–42 und Nov. 5,2 u. 133,2 u. 6.

In einem stärkeren Maße als die Regeln des Pachomius werden die des Basilius von Justinian weiter ausgebaut und sind punktuell mit speziellen Bestimmungen des Schenute zu kontrastieren:

So soll beispielsweise die Vermögensverwaltung der Mönche durch Apokrisiarier getätigt werden oder ein Mönch bei großen Fehlritten, wie bei Schenute, von dem Kloster ausgeschlossen werden.⁴⁹⁴ Dabei werden die spezifischen Regeln des Basilius und Schenute von Justinian als allgemeingültige Gesetze formuliert, indem der Kaiser in diesem Fall erklärt, dass ein solch Ausgeschlossener wieder den Status eines Laien erhält.⁴⁹⁵

Die Forderung, maßvoll und nie zu viel zu essen, findet sich bei Justinian, Basilius und Schenute, jedoch werden bei den Mönchsvätern die Gestaltung und Form der Mahlzeiten natürlich näher ausgeführt.⁴⁹⁶

Ebenfalls nehmen Basilius, Schenute und Justinian detaillierte Regelungen zum Aufgabenbereich des Abtes vor. Jedoch bestimmt Justinian die Kriterien und vor allem das Verfahren der Abtwahl genauer.⁴⁹⁷ Auch das Sklaventhema wird bei allen drei erörtert. Während aber bei Basilius Sklaven nur aufgenommen werden dürfen, wenn sie für ihren Herrn „Schlechtes“ tun mussten, erlaubt Justinian zunächst prinzipiell ihre Aufnahme, wenn sie von sich aus nichts Unrechtes getan hätten. Hier ist eher eine Übereinstimmung mit Schenute von Atripe zu konstatieren, der Sklaven wohl erlaubte, Mönch zu werden.⁴⁹⁸ Allerdings legt Justinian präzise fest, wann ein Sklave aufgenommen werden darf, und schränkt die Möglichkeiten dann später wieder ein. Es handelt sich also um keine Auflösung der gesellschaftlichen Strukturen⁴⁹⁹, sondern Justinian schätzt die Funktion eines nach seinem Vorbild lebenden Mönchs entsprechend hoch ein, so dass er den Eintritt in ein Kloster erleichtert.⁵⁰⁰

Die bei Pachomius zuerst angeführte, nicht aber näher umrissene Bewährungszeit eines Anwärters wird bei Basilius und dann bei Schenute detaillierter geregelt. Von Schenute sind ein Gelübde und eine schriftliche Verzichtserklärung auf Besitz überliefert. Justinian legt allerdings erstmals eine genaue Zeitspanne fest, in der ein Anwärter sich erweisen muss (Dauer von drei Jahren). Auf Grund Justinians näherten

494 Vgl. Bas. Caes., reg. fus. trac. 9 u. 14; Schen., can. 9 = DF 178–181 = Leipoldt 4,98–100 und Nov. 5,8 u. 133,5.

495 Nov. 5,8.

496 Vgl. Bas. Caes., reg. fus. trac. 19 u. 21; Schen., can. 5, XS 275–276 = Young 119–121; Schen. can. 5, XS 319–326 = Leipoldt 4,53–56; Schen., can. 5, XS 309–310 = Leipoldt 4,23, 88 u. 92 (Leipoldt 1904, S. 117–118 = Sbm 168; Sz 525, 382, 417) und Nov. 5,3.

497 Vgl. z.B. Bas. Caes., reg. fus. trac. 28 u. 47–50 und Nov. 5,9 u. 123,34 u. 133,1.

498 Es lässt sich sogar an Eustathius von Sebaste denken, der das revolutionäre Potential des Mönchtums verdeutlichte, allerdings war eine Sklavenflucht und die Auflösung gesellschaftlich etablierter Strukturen nicht im Sinne des Kaisers, wie er in seiner späteren Novelle verdeutlichen musste.

499 Auch wenn er allgemein die Freilassung von Sklaven in der Tradition des *favor libertatis* vereinfachte. Vgl. hierzu Hasse-Ungeheuer (2011b) und (2012).

500 Vgl. Bas. Caes., reg. fus. trac. 11 und Nov. 5,2,1–3. Zu Schenute siehe hier Kap. 2.2.1., S. 92 u. Anm. 206.

Ausführungen kann man wohl von einem vollwertigen Noviziat sprechen, dass die Anwärter nach Maßgabe Justinians durchlaufen mussten. Freilich scheint Justinian, auch wenn dies nicht in den monastischen Regeln festgehalten wurde, die Drei-Jahres-Regel aus der Praxis des Mönchslebens übernommen zu haben. So spricht Palladius in seinem Bericht über das östliche Mönchtum im Zusammenhang mit Pachomius von drei Jahren der Bewährung.⁵⁰¹

Neben Modifizierungen nimmt Justinian aber auch radikale Verschärfungen vor: Im Gegensatz zu Pachomius dürfen nur Kranke und besonders erprobte Mönche eigene Zellen bewohnen. Selbst die Steigerung bei Schenute, der vorschreibt, dass immer zwei Mönche gemeinsam eine Zelle bewohnen sollen, wird von Justinian übertroffen, indem er einen gemeinsamen Schlafräum für alle Mönche vorschreibt, der des Nachts zu beaufsichtigen ist.⁵⁰² Die Regelung des Basilius zur Trennung von Männer- und Frauenklöstern verschärft Justinian: Der Kontakt zwischen beiden Geschlechtern wird fast vollständig ausgeschlossen. Auch die Bestimmungen zur Bestattung von Nonnen, die von Schenute getroffen werden, „überbietet“ Justinian: Die zum Vollzug der Beerdigung notwendigen Männer (Grabaushebung, Bestattungszeremonie etc.) sollen ein Nonnenkloster sofort verlassen, und sie dürfen nur die Äbtissin und die Pfortnerinnen sehen. Bei Schenute waren es noch sechs ältere Nonnen, die anwesend sein durften. Darüber hinaus legt Justinian fest, am besten sollten die Apokrisiarier der Nonnen aus dem Kreis der Eunuchen bestellt werden.⁵⁰³

Auch der bereits von Pachomius hin zu Basilius und Schenute schrittweise reduzierte Kontakt mit den Verwandten wird bei Justinian nun ganz verboten.⁵⁰⁴ Bereits bei Rabbula wurde der Kontakt mit den Verwandten vollkommen untersagt, allerdings der Kontakt mit der profanen Bevölkerung nicht ausgeschlossen.⁵⁰⁵ Während Basilius nur einen Klostereintritt bei Übereinstimmung beider Eheleute ermöglicht, kann bei Justinian auch nur ein Partner unabhängig von dem anderen eintreten.⁵⁰⁶

Das Verbot, ein Kloster zu wechseln oder ohne Erlaubnis Städte aufzusuchen, das sich bei Rabbula findet, wurde von Justinian, wie schon von seinen Vorgänger, aufgegriffen; allerdings ist bei Justinian im Gegensatz zu Rabbula nicht der Abt, sondern der Bischof die höchste genannte Kontrollinstanz. Der Gefahr der Mobilisierung eines Klosters im Konfliktfall durch den Abt sollte mittels der Aufsichtspflicht des Bischofs entgegengewirkt werden. Gerade die Auseinandersetzung mit der bischöflichen Ge-

501 Vgl. z. B. Pach., praec. 49; Schen., can. 5, XS = Leipoldt 4,71 (Leipoldt 1904, S. 106–107 = Sp 4,138) und Nov. 5,2; Pall., Hist. Laus. 32,5.

502 Vgl. Pach., praec. 89 u. 107; Schen., can. 9, BV, XL, FM = Leipoldt 4,157 (Leipoldt [1903], S. 98 = Sp 3,25) und Nov. 5,3 u. 133,66.

503 Vgl. Bas. Caes., reg. fus. trac. 33; Schen., can. 5, XL, XS = Leipoldt 4,60–61; Schen., can. 9, DF 188–189 = Leipoldt 4,107; Schen., can. 9, ZA 223–224 = Young 48–59 und Nov. 5,9,1 u. 133,3 u. 133,5.

504 Vgl. Pach., praec. 54, 56 u. 58; Bas. Caes., reg. fus. trac. 32 und Nov. 133,3.

505 Rab. Ed., can. 1, 2, 7 u. 13.

506 Vgl. Bas. Caes., reg. fus. trac. 12 und Nov. 123,40.

walt, der Autoritätskonflikt zwischen Mönchen und Bischöfen, und die Mobilität waren besondere Charakteristika des umtriebigen, syrischen Mönchtums.⁵⁰⁷

Fazit

Somit bleibt zunächst festzuhalten, dass die Grundelemente etablierter Formen und Regelungen des coenobitischen Klosterwesens von Justinian übernommen und z.T. weiter ausgeführt wurden. Die Novellen Justinians sind jedoch in Bezug auf die Sicherung der Würde und Enthaltbarkeit der Mönche gegenüber den Bestimmungen des Pachomius und Basilius, aber auch des mitunter etwas strengeren Schenute oder des Rabbula verschärft, radikalisiert und teilweise auch verändert worden. Interessant ist hierbei, dass von Pachomius über Basilius und Schenute hin zu Justinian eine Verschärfung der Regelungen stattfand, die sicherlich auch mit der fortschreitenden Entwicklung der Klosterbestimmungen und regionalen Unterschieden zusammenhängt. Die Feststellung einer Schnittmenge an Themen zwischen Justinian und Schenute, die von früheren Mönchsvätern wie Basilius noch nicht geregelt wurden (z.B. die Beerdigung von Nonnen), zeigt, die Regelungen Justinians sind nicht im „luftleeren Raum“ entstanden, sondern nahmen monastische Entwicklungsstränge verschiedener Regionen auf, zumindest in Ansätzen, auch wenn wir sie nur inhaltlich und nicht wortwörtlich fassen können. Es ist davon auszugehen, dass Justinian ihm bekannte unterschiedliche Elemente von Klosterformen, die nicht immer in Regeln festgehalten worden sein müssen, seinen Vorstellungen entsprechend aufgriff, so auch das dreijährige Noviziat. Jedoch gab er diesen Vorlagen seine eigene Form, verband sie gemäß seinen eigenen Vorstellungen und Zielen, erließ die oben genannten Bestimmungen erstmals als „staatliches“ Gesetz und verlieh diesen somit erstmalig eine überregionale und allgemeine Gültigkeit. Dadurch werden mit der justinianischen Gesetzgebung in einer neuen Qualität und Quantität Regelungen zum Klosterwesen getroffen, die sich durch restaurative und innovative Elemente auszeichnen. Natürlich spielt dabei erneut auch der Ordnungswille Justinians eine Rolle, da er versucht, die monastische Vielfalt zu vereinheitlichen.

2.4.2. Vergleich mit *canones* der Konzilien

Die ersten grundlegenden Regeln auf kirchlicher Seite, die *canones* von Chalcedon, werden in den Gesetzen Justinians aufgegriffen, jedoch wiederum mit gewissen Modifikationen. Justinian selbst erklärt die heiligen *canones* zusammen mit den Lehren der (Kirchen-)Väter (zu diesen zählt Basilius von Caesarea) zu seinen Vorbildern.⁵⁰⁸

⁵⁰⁷ Rab. Ed., can. 15 u. 26 und Nov. 5,7.

⁵⁰⁸ Z. B. Nov. 133,pr.

Das Verbot, weltliche Geschäfte und Vermögensverwaltung zu tätigen, findet sich sowohl in den *canones* als auch bei Justinian. Jedoch ist die Abwicklung von weltlichen Geschäften durch bewährte Mönche als Apokrisiarier bei Justinian möglich, und die Übernahme von Vermögensverwaltung wird als Tutela und Kuratel näher ausgeführt und umrissen. Die Ausnahmen des 3. Kanons von Chalcedon (bischöflicher Auftrag, gesetzliche Festlegung, Schutzlosigkeit des Mündels) übernimmt Justinian nicht. Bei ihm können nur drei Stufen von Klerikern (Presbyter, Sub- und Diakone) bei familiärer Bindung die Vormundschaft übernehmen. Das Verbot des Konzils für Mönche, kirchliche Geschäfte zu tätigen, wird bei Justinian nicht behandelt.⁵⁰⁹

In den Novellen wird wie in den *canones* bestimmt, dass ein Kloster nur mit der Zustimmung des jeweiligen Ortsbischofs gegründet werden darf. Jedoch wird der Akt der Gründung durch die Segnung mit dem Kreuzzeichen von Justinian näher konturiert.⁵¹⁰ Dadurch möchte Justinian auch verhindern, dass ungesteuert Klöster entstehen, auch um „unorthodoxen“ Gruppierungen keinen Raum zu geben.⁵¹¹ In beiden Regeln sind die Mönche den Bischöfen unterstellt, bei Justinian werden aber noch weitere Kontrollinstanzen und -organe eingeführt.⁵¹²

Die in Kanon 4 und 23 bestimmte Ortsgebundenheit und das Verbot für Mönche, ohne Zustimmung des Bischofs umherzuwandern, werden bei Justinian aufgegriffen, indem er das Umherziehen als unwürdig bezeichnet und explizit den Wechsel in ein anderes Kloster untersagt.⁵¹³ Wie bei Basilius ist es in den *canones* einem Sklaven verboten, ohne Erlaubnis seines Herrn in ein Kloster einzutreten. So hatte sich bereits das Konzil von Gangra 340 gegen den Eintritt von Sklaven in ein Kloster ausgesprochen.⁵¹⁴ Das Konzil richtete sich dabei gegen die monastische Bewegung des Eustathius von Sebaste. Wohl auch Schenute von Atripe ließ Sklaven als Mönche zu.⁵¹⁵ Justinian erlaubt zunächst, entgegen den mehrheitlichen kirchlichen Regelungen und im Sinne der eben genannten Mönchsgruppen, Sklaven den Eintritt in ein Kloster – dies begründet der Kaiser theologisch mit der Gleichheit aller Menschen vor Gott. Er untersagt den Eintritt nur, wenn der Sklave seinen Herren bestohlen hat oder nicht beflissen ist (letzteres ist aber auch für ursprünglich Freie im Noviziat ein Kriterium). Nach dem dreijährigen Noviziat wird dem Sklaven dann als Mönch die Freiheit geschenkt.⁵¹⁶ Allerdings musste Justinian diese Regelung später zu Gunsten der Rechte des Herrn an seinem Sklaven auflockern.

509 Vgl. ACO 2,2,2, S. 54–55 (lat.); ACO 2,1,2, S. 158–159 und Nov. 123,5 u. 133,5.

510 Vgl. ACO 2,2,2, S. 55 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159 (griech.) und Nov. 5,1.

511 Siehe hierzu Nov. 67,1.

512 Vgl. ACO 2,2,2, S. 55 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159 (griech.) und Nov. 133,4.

513 Vgl. ACO 2,2,2, S. 55 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159 (griech.) u. ACO 2,2,2, S. 59–60 (lat.); ACO 2,1,2, S. 162 (griech.) und Nov. 5,7.

514 Conc. Gang., can. 1 u. 3 (CSP 89–90).

515 Vgl. Leopoldt (1904), S. 95 und hier S. 92, Anm. 206.

516 Vgl. ACO 2,2,2, S. 55 (lat.); ACO 2,1,2, S. 159 (griech.) und Nov. 5,1–3 u. 123,35. Siehe hierzu auch Hasse-Ungeheuer (2011b) und (2012).

Einem Mönch ist es bei Justinian und in den *canones* gleichermaßen untersagt, ein staatliches Amt zu bekleiden oder Kriegsdienst zu leisten.⁵¹⁷ Das Verbot des 16. Kanons für Mönche zu heiraten ist auch bei Justinian nochmals aufgeführt.⁵¹⁸

Fazit

Bei diesem Vergleich wird deutlich, wie auch Ueding konstatiert, Justinian übernahm in seinen Gesetzen die grundlegenden Punkte von Chalcedon.⁵¹⁹ Darüber hinaus betont Ueding, die Regelungen von Chalcedon seien durch Justinian in allen wesentlichen Punkten endgültig zum „Staatsgesetz“ geworden. Dies ist jedoch nur insofern richtig, als Justinian die zentralen Bestimmungen Chalcedons in seine Gesetze aufnahm, aber weder alle noch in dem gleichen inhaltlichen Kontext aufgriff – so dass er inhaltlich Chalcedon rezipierte, aber keinen 3. oder 4. Kanon in geschlossener Form als „Staatsgesetz“ erließ. Justinian baute den Inhalt der *canones* aus und passte ihn an die jeweiligen Problemstellungen, die sich in der Praxis ergeben hatten, an. Außerdem legte er ein bei weitem umfassenderes „Gesetzescorpus“ zum Mönchtum an, das nicht nur, wie Chalcedon, situationsgebunden war.⁵²⁰ Auch wird bei Justinian in den Proömien und den Erklärungen zu seinen Bestimmungen deutlich, dass er dem Mönchtum eine weit größere Bedeutung beimaß und Aufmerksamkeit schenkte als Chalcedon. Als erster kirchlichenrechtlicher „Meilenstein“ konnte das Konzil aber bezüglich der Regelungen zum Mönchtum in seiner Situationsgebundenheit auch gar nicht weiter gehen und musste erst einmal auf kirchlicher Seite erste Grundlagen legen. Justinian verwendete somit Chalcedon sicherlich auch für seine Gesetzgebung als Legitimationsressource, jedoch nur insoweit sich das Konzil mit seinem eigenen Gestaltungswillen deckte – die höchste Legitimität verschaffte nämlich seinem Herrschaftsverständnis nach Gott, von dem sich Justinian direkt beauftragt und daher befragt sah, auch Chalcedon in seinem Sinne auszudeuten.⁵²¹

Justinian schuf somit von „staatlicher“ Seite, auf der Grundlage von Chalcedon, Regelungen für das Mönchtum, die es in dieser Fülle (auch) auf kirchlicher Seite vorher nicht gegeben hatte. Das Urteil Uedings, Justinian habe die Bedeutungsentfaltung von Chalcedon, das als Quelle „staatlicher“ Gesetze im Osten fungiert habe, „vollendet“, ist insofern zu differenzieren⁵²²: Die Gesetze Justinians, die sich durch eine besondere Qualität und Quantität auszeichnen, sind mehr als eine „Vollendung“ der Ansätze Chalcedons. Justinians Kodifikation ist in ihrer Form ein *Novum* und eben nicht nur

⁵¹⁷ Vgl. ACO 2,2,2, S. 55–56 (lat.); ACO 1,2, S. 159 (griech.) und Nov. 5,8.

⁵¹⁸ Vgl. ACO 2,2,2, S. 58 (lat.); ACO 1,2, S. 16 (griech.) und Nov. 5,6.

⁵¹⁹ Ueding (1953), S. 670.

⁵²⁰ Vgl. Kap. 2.2.2., S. 96–100.

⁵²¹ Vgl. hierzu die Verurteilung der sog. Drei Kapitel durch Justinian auf dem Konzil von Konstantinopel II, die noch in Chalcedon als orthodox angenommen worden waren (vgl. hier Kap. 1.2.6., u. a. S. 56–59).

⁵²² Ueding (1953), S. 619.

eine „Verstaatlichung“ der monastischen *canones* von Chalcedon. Seine Gesetze variieren inhaltlich und gehen weit über die kirchenrechtlichen Bestimmungen hinaus.

2.4.3. Vergleich mit kaiserlichen Gesetzen

Die Themen der hier vorgestellten kaiserlichen Gesetze der Vorgänger Justinians werden auch in den justinianischen Gesetzen zum Mönchtum im *Codex* und in der Novellensammlung aufgegriffen. Bei Justinian findet sich jedoch eine weit größere Systematik und entschieden detailliertere Regelungen. Dies kann nicht allein der lückenhaften Überlieferung früherer Gesetze zugeschrieben werden, da auch die Gesetze Justinians im *Codex*, die in ihrem Aufbau den Gesetzen seiner Vorgänger gleichen, inhaltlich ausführlichere Bestimmungen treffen.⁵²³ Mitunter trifft er auch ein anderes „Urteil“ als seine Vorgänger, und er behandelt vor allem ein breiteres Themenspektrum.

Zunächst sei kurz auf einen Aspekt der Gesetzgebung zu den Jungfrauen eingegangen, da die *virgines* der erste Gegenstand im Bereich der Askese waren, der von kaiserlicher Seite aus reguliert wurde: Während bei den früheren Bestimmungen zu den Jungfrauen auch den Asketinnen selbst ein Vorwurf gemacht werden konnte, wenn sie geraubt wurden, so wird dieser von Justinian nicht erhoben, sondern allein der Entführer bestraft und sein Geld zum Unterhalt der Jungfrau verwendet, wahlweise sogar dem jeweiligen Kloster zugesprochen.⁵²⁴

Justinian verbietet nicht mehr explizit den Klostereintritt von Dekurionen und Kurialen wie seine Vorgänger, sondern untersagt ihnen nur, Kleriker, vor allem Bischof, zu werden. Sie können allerdings dennoch in den Klerikerstand eintreten, wenn sie 15 Jahre ein Mönchsleben geführt haben. Daraus und aus der Formulierung, sie müssten von Kindheit an in ein Kloster gegeben worden sein, ist zu schließen, dass zumindest der Eintritt in ein Kloster von Kindern der Kurialen unter Justinian nun möglich war.⁵²⁵

Während das Eheverbot unter Jovian nur für Jungfrauen gilt, wird dies bei Justinian auch für Mönche erstmals in einem „staatlichen“ Gesetz vorgeschrieben.⁵²⁶

Das unter Valentinian I. und Valens⁵²⁷ vorgenommene Verbot für Kleriker und Mönche, in Häuser von Mündeln zu gehen und bei fehlender Verwandtschaft zu erben, wurde von Kaiser Marcian wieder aufgehoben⁵²⁸, wenn auch auf den speziellen Fall

⁵²³ Vgl. hierzu Kap. 2.2.3.

⁵²⁴ Cod. Theod. 9,24,1 = Cod. Iust. 7,13,3 anders als Justinian im Cod. Iust. 1,3,53(54).

⁵²⁵ Vgl. z. B. unter Valentinian I. und Valens (Cod. Theod. 9,25,2) und unter Valentinian III. (Leg. Nov. Valentiniani III. 34,1,3) und bei Justinian Cod. Iust. 1,3,52(53); Nov. 123,1 u. 15 u. 6,1,1 (hier ist von dem Mönchsleben seit der Kindheit die Rede) u. 137,2.

⁵²⁶ Vgl. Cod. Theod. 9,25,2 und Nov. 5,8.

⁵²⁷ Cod. Theod. 16,20,2.

⁵²⁸ Nov. Marc. 5,1–2.

einer Hypathia bezogen, und von Justinian nicht mehr thematisiert. Insofern stellt dieser Fall eine Ausnahme dar, da Justinian gerne Regelungen seiner Vorgänger wiederholte. Allerdings kann dies auch damit zusammenhängen, dass Marcian eine übliche Praxis wieder erlaubte und somit für Justinian keine Notwendigkeit bestand, diese Regelung erneut durchzusetzen.

Der Aspekt des finanziellen Nutzens oder besser gesagt allgemein die Rolle von Mönchen im Kontext der Vormundschaft wird bei Justinian durch die von ihm untersagte Übernahme von Kuratel und Tutela thematisiert.⁵²⁹ Bei Justinian liegt allerdings das Augenmerk auf der Trennung des Mönchtums von den weltlichen Geschäften im Sinne der *canones* von Chalcedon und nicht auf dem Schutz des Erbes für die Familie. Dabei kann selbstverständlich nicht nur die Sicherung der monastischen Würde, sondern auch das Reduzieren der Einflussnahme von Mönchen auf die Gesellschaft als Motivationsgrund Justinians vermutet werden.

Das Erbe wird von Justinian mehrmals auf andere Weise für die Familie gesichert; beispielsweise dadurch, dass zumindest immer der Pflichtteil an die Kinder gehen soll. Ein Teil verbleibt jedoch im Kloster.⁵³⁰ Zuvor gab es unter Theodosius II. und Valentinian III. ein Gesetz, das dem Kloster zwar das Geld eines verstorbenen Mönchs zusprach, aber nur bei fehlenden Verwandten oder fehlendem Testament.⁵³¹ Bei Justinian erhält das Kloster in jedem Fall einen Anteil am Vermögen, jedoch bleibt auch der Familie ein Erbteil gesichert. Im Sinne des Familienschutzes in finanzieller Hinsicht wird gleichermaßen auch bei einer Auflösung der Ehe oder Verlobung beispielsweise die Mitgift zurückgegeben.⁵³² Justinian verbietet erstmals, dass ein Testament eines Verstorbenen die Klausel enthält, der Erbe müsse Kinder zeugen und verhindert damit die finanzielle Benachteiligung von Mönchen, aber in der Folge auch der Klöster.⁵³³ Der Fiskus des Klosters wird durch die Sicherung des Einkommens auf verschiedene Weise von Justinian gefördert, z. B. indem dem *monasterium* von Rechts wegen nun erlaubt ist, ein eigenes Pachtgebiet zu besitzen.⁵³⁴ In früheren Gesetzen wird das Klosterwesen lediglich über das Instrument der Befreiung von Abgaben gefördert.⁵³⁵

Die undatierten Gesetze Cod. Iust. 1,3,38(39) und 1,3,39(40), die keinem Kaiser sicher zugeordnet werden können, enthalten Regelungen, die ihrem Inhalt nach späteren Gesetzen Justinians entsprechen. So soll das Vermögen eines Mönchs, wenn er das Kloster verlässt, im Kloster verbleiben und der Bischof über die Klöster sowie der Abt über die Mönche Aufsicht führen. Bei beiden Gesetzen kann nicht sicher nach-

⁵²⁹ Vgl. zuerst bei Justinian nur für Mönche klerikalen Standes in Cod. Iust. 1,3,51(52), dann für alle Mönche in Nov. 123,5 u. 133,5.

⁵³⁰ Vgl. Nov. 5,4 u. 123,37–41.

⁵³¹ Vgl. Cod. Theod. 5,3,1 = Cod. Iust. 1,3,20.

⁵³² Vgl. zu Kindern und Eheleuten Cod. Iust. 1,3,52(53),(2); Nov. 5,4–5 u. 123,37–41.

⁵³³ Cod. Iust. 1,3,52(53),(2).

⁵³⁴ Vgl. Nov. 123,6.

⁵³⁵ Z. B. Leg. Nov. Valentiniani III. 10,1,2.

gewiesen werden, ob sie von Justinian oder seinen Vorgängern stammen. Die Regelungen würden Justinians Maximen entsprechen, allerdings kann es sich auf Grund ihrer inhaltlichen Parallelen zu den *canones* von Chalcedon auch um Erlasse seiner Vorgänger handeln, welche die Entscheidung des Konzils somit erneut aufgegriffen hätten. Die späteren Ausführungen Justinians zur klösterlichen Aufsicht und Hierarchie sind wesentlich detaillierter und nennen mehr Zwischenstufen, wie beispielsweise die des Archimandriten.⁵³⁶

Justinians Bestimmung zur Unveräußerlichkeit von jährlichen Renten, mit der Intention, ein stetes Einkommen für ein Kloster zu garantieren⁵³⁷, steht in der Tradition der Regelung des Anastasius, in der Zinsen und Grundstücke von Klöstern auch unveräußerlich sein sollen.⁵³⁸

Schon vor dem Konzil von Chalcedon findet sich bei Theodosius I. das Verbot für Mönche, in Städte zu reisen. Jedoch wurde dieser Beschluss mit der Begründung, die Mönche würden zu hart von den Beamten behandelt, zwei Jahre später wieder zurückgenommen.⁵³⁹ Bereits 445 wird eine bischöfliche Erlaubnis in Briefform für die Reise von Mönchen gefordert.⁵⁴⁰ Unter Leo I. wird nochmals das nötige „Empfehlungsschreiben“ des Ortsbischofs für Mönche zum Reisen erwähnt, welches auch in den *canones* von Chalcedon genannt wird.⁵⁴¹ Diese Regelung (wie im Zusammenhang mit den *canones* festgehalten wurde) wird von Justinian wiederholt.⁵⁴² Justinian beruft sich im Zuge seiner ersten diesbezüglichen Bestimmung im *Codex* explizit auf seine Vorgänger, setzt sich aber von ihnen ab, da die früheren Erlasse nur orts- bzw. zeitgebunden gewesen seien und er diese nun als allgemeingültige Bestimmung verkünde.⁵⁴³ Für Konstantinopel verschärft Justinian die Regel im Besonderen, indem nun kein Mönch, Kleriker oder Bischof ohne Schreiben des jeweiligen Patriarchen in die Hauptstadt kommen darf, was ein legitimes Reisen von den obersten kirchlichen Autoritäten abhängig macht, auch für die Bischöfe, und den Zustrom in die Hauptstadt auf drastische Weise regulieren soll.

Die schlechte Behandlung von Mönchen durch Beamte versucht Justinian in seinen Prozessregelungen zu unterbinden. Dabei wird erstmals eine detaillierte Vorgehensweise bei Vorladung, Prozess und Vollstreckung (Primat des Bischofs) festgelegt. Jedoch können in der späteren 123. Novelle die „staatlichen“ Beamten bei Zivil- und Strafverfahren, außer bei kirchlichen Angelegenheiten, stärker eingreifen als in

536 Vgl. u. a. 1,3,54(56) u. Nov. 5,6 bei Klosteraustritt und u. a. Nov. 133,5, auch im Zusammenhang von weiteren Bestimmungen zur Aufsichtspflicht. Zu der unsicheren Zuweisung der Gesetze 1,3,38(39) und 1,3,39(40) siehe hier Kap. 2.2.3., S. 107–108.

537 Cod. Iust. 1,3,45(46) und 1,3,55(57).

538 Cod. Iust. 1,2,17.

539 Vgl. Cod. Theod. 16,3,1 u. 16,3,2.

540 Cod. Iust. 1,3,22,

541 Vgl. Cod. Iust. 1,3,26.

542 Vgl. Nov. 5,8.

543 Cod. Iust. 1,3,52(53).

der Novelle 79 verfügt worden war, und dies im Sinne einer effektiveren Ordnung.⁵⁴⁴ Einen Vorläufer dieser detaillierten Bestimmungen ist ein Gesetz Kaiser Leos und des Anthemius, in dem bei zivilen Rechtsfällen untersagt wird, Mönche vor einen fremden und weiter entfernten Richter zu führen. Der jeweilige Statthalter soll richten, damit die Kleriker oder Mönche während der Prozesspausen ihren Dienst an Gott vollziehen können bzw. nicht zu lange davon ferngehalten würden. Hier ist implizit schon der besondere Nutzen von Klerikern und Mönchen durch ihren Dienst an Gott bzw. ihre Askese und somit ihre Verbindung mit Gott enthalten. Explizit benannt wird dieser Nutzen allerdings erst von Justinian. Auch gibt es hier noch nicht die Möglichkeit der Einflussnahme des jeweiligen Ortsbischofs und der explizite Verweis auf den Kaiser als oberste Instanz fehlt (auch wenn letzteres selbstverständlich war).⁵⁴⁵

Die auf dem Konzil von Chalcedon beschlossene Regelung, kein Sklave dürfe ohne Einwilligung seines Herren in ein Kloster eintreten, findet sich auch in der nachchalcedonischen kaiserlichen Gesetzgebung⁵⁴⁶; dies verweist auf die Rezeption des Konzils bei dem Verfassen von kaiserlichen Gesetzen.⁵⁴⁷ Allerdings gibt es unter Zenon eine gewisse Modifikation, indem der Sklave nicht mehr freigelassen werden muss, um in ein Kloster einzutreten. Jedoch kann dies nur mit Zustimmung des Herrn geschehen und dessen Rechte am Sklaven ruhen lediglich.⁵⁴⁸ Bei Justinian hingegen kann zunächst jeder Sklave Mönch werden, der seinen Herren nicht bestohlen hat, später soll der Abt aktiv nach dem Status des Anwärters forschen. Nach dem dreijährigen Noviziat erhält der Anwärter aber immer die Freiheit geschenkt und kann im Kloster verbleiben.⁵⁴⁹

Ein Vorbild für das Gesetz Justinians, in dem Schauspielern verboten wird, Mönchsgewänder anzulegen, ist sicherlich die Bestimmung von 394, die Schauspielern untersagt, die Kleidung von Jungfrauen nachzuahmen.⁵⁵⁰ Hier wird von Justinian, wie bei der Regelung zur Keuschheit, ein Gesetz von früheren Kaisern, das allein auf Jungfrauen bezogen war, allgemein für Mönche formuliert und näher ausgeführt. So darf nun auch das Verhalten der Asketen nicht mehr nachgeahmt werden.

Das von Marcian erlassene Häretiker-Gesetz gegen Eutychianer und Apollinaristen, denen u. a. das Versammlungsrecht genommen wurde, ähnelt dem von Justinian in einem Gesetz bestätigten Anathem gegen Zooras und dem dortigen Versammlungsverbot für die mit ihm Exkommunizierten.⁵⁵¹ Des Weiteren lieferte Marcian, wie

⁵⁴⁴ Vgl. Nov. 79,1–3 u. 123,21.

⁵⁴⁵ Cod. Iust. 1,3,32(33).

⁵⁴⁶ Vgl. z. B. Valentinian III. von 452 (Leg. Nov. Valentiniani III. 34,1,3) und Zenon [Cod. Iust. 1,3,37(38)], der sein Verbot für Sklaven, überhaupt in ein Kloster einzutreten, zurücknahm [Cod. Iust. 1,3,36(37)].

⁵⁴⁷ Vgl. Kap. 2.2.2., S. 100 und Kap. 2.2.3., S. 108–109.

⁵⁴⁸ Cod. Iust. 1,3,37(38).

⁵⁴⁹ Vgl. Nov. 5,1–3 u. 123,35. Siehe auch Hasse-Ungeheuer (2011b) und (2012).

⁵⁵⁰ Cod. Theod. 15,7,12 = Cod. Iust. 1,4,4 und Nov. 123,44.

⁵⁵¹ Vgl. ACO 2,2,2, S. 91–93 = Nr. 108 (lat.); ACO 2,1,3, S. 122–124 = Nr. 25 (griech.) und Nov. 42,3. Marcian hatte ja auch die Inhalte für die zentralen *canones* 3 und 4 zum Mönchtum prinzipiell vorgegeben und war somit an der „Grundsteinlegung“ für spätere Gesetze beteiligt. Er erließ z. B. auch

bereits mehrfach festgehalten, die Vorlage für die *canones* von Chalcedon, die auch eine Grundlage für die Bestimmungen Justinians bilden. Allerdings geschah dies bei Marcian noch kraft eines Konzilsbeschlusses und nicht mittels eines kaiserlichen Gesetzes wie bei Justinian.

Fazit

Zwar haben sich die Vorgänger Justinians unterschiedlich intensiv in ihrer Gesetzgebung mit den Mönchen beschäftigt, so weisen sich beispielsweise die Regelungen Marcians und dann – gefördert durch das Konzil von Chalcedon – die Gesetze seiner Nachfolger durch eine eingehendere Auseinandersetzung mit dem Phänomen Mönchtum aus. Jedoch sind die besonderen Ausführungen und die nachdrückliche Betonung einer essentiellen Bedeutung des Mönchtums in den kaiserlichen Gesetzen vor Justinian nicht explizit zu finden⁵⁵², so wie sie bei Justinian in seinen Proömien, aber auch in den einzelnen Gesetzesparagrafen des *Codex* und der Novellensammlung selbst immer wieder auftauchen. Justinian griff Vorbilder seiner Vorgänger auf und wiederholte sie. Er erweiterte und veränderte sie aber auch fast immer, wie z. B. in Bezug auf die Sklavenfrage. Justinian sprach Bereiche an, die seine Vorgänger nicht thematisiert hatten. Dies wird allein schon bei Justinians Bestimmungen zum Klosterleben sichtbar, in denen er u. a. sogar die Schlaf- und Essgewohnheiten festlegte oder allgemein das Leben der Mönche nicht nur außerhalb (also ihre Berührungspunkte mit „Staat“ und Gesellschaft), sondern auch innerhalb der Klostermauern regelte. Als erster Kaiser regelte Justinian das Mönchsleben selbst und bestimmte dessen Ideale. Vor Justinian fehlt eine solch einheitliche und umfassende Gesetzgebung und Einordnung des Mönchtums in die „staatlichen“, aber auch kirchlichen und v. a. klösterlichen Strukturen von kaiserlicher Seite. Dies kann nicht allein der besonderen Überlieferungssituation seiner Legislation geschuldet sein, durch die wir mit den Proömien und den ausführlicheren Novellen explizite Begründungen für die einzelnen Gesetze finden, da auch die ersten Bestimmungen Justinians im *Codex*, die in ihrem Aufbau den Gesetzen früherer Kaiser in ihrer knappen Darlegungsweise gleichen, bereits neue Funktions- und Rollenzuschreibungen an das Mönchtum beinhalten.

das Symbolum von Chalcedon als Reichsgesetz [z. B. ACO 2,2,2, S. 21, Nr. 8 (lat.); ACO 2,1,3, S. 22, Nr. 23 (griech.)], allerdings nicht die Bestimmungen zum Mönchtum. Auch fehlt bei ihm eine vergleichbare Fülle und Breite an Bestimmungen, was wohl auch seiner, im Vergleich zu Justinian, relativ kurzen Regierungszeit zuzuschreiben ist (450–457). Justinian war bei seinen letzten umfassenden Gesetzen zum Mönchtum von 546 bereits 19 Jahre im Amt (seine Beteiligung an den „Staatsgeschäften“ unter seinem Onkel Justin I. nicht mit eingerechnet, vgl. hierzu: Vasiliev [1950]).

⁵⁵² Ansatzweise findet sich eine Funktionszuschreibung an die Mönche z. B. bei Leo I. (Cod. Iust. 1,3,26).

2.4.4. Synthese: *innovatio* – *restauratio* und *actio* – *reactio* der justinianischen Gesetzgebung

Die Gesetzgebung und Bedeutung, die Justinian dem Mönchtum beimisst, baut auf Mönchsregeln (in dieser Untersuchung wurden die Regeln des Basilius, Pachomius, Schenute und Rabbula zum Vergleich herangezogen), den kirchlichen *canones* (v. a. von Chalcedon) und „staatlichen“ Gesetzen auf – die jeweils auch für sich unterschiedliche Entwicklungsstufen repräsentieren (gerade bei den Kaisern seit Marcian und Chalcedon) und erste Grundlagen legten. Erstmals ist jedoch eindeutig erkennbar, dass ein Kaiser auf innerklösterliche Bestimmungen, also einzelne Mönchsregeln zurückgriff. Die starke Systematisierung der Gesetze zum Mönchtum hängt natürlich zum einen mit seinem starken Interesse an einer einheitlichen Kodifikation zusammen.⁵⁵³ Darüber hinaus ist zum anderen die Notwendigkeit der Strukturierung und Disziplinierung des Mönchtums, um für Ruhe und Ordnung zu sorgen, ein zentraler Aspekt, der immer wieder bei Justinian durchscheint. Genauso hoch ist sein Wille zu veranschlagen, das asketische Leben zu sichern, um das Wohlwollen Gottes zu garantieren, allerdings in dem von Justinian festgelegten Rahmen. Bei seinen umfassenden, immer wieder repetierten Ausführungen zum Mönchtum in den Proömien und Gesetzestexten selbst greift Justinian als erster Kaiser Bestimmungen von drei unterschiedlichen Seiten auf, er rezipiert dabei nicht nur kaiserliche und kirchliche, sondern nun auch klösterliche⁵⁵⁴ Regeln. Er geht dabei noch einen entscheidenden Schritt weiter und verschärft die Bestimmungen seiner Vorlagen und versucht, alle monastischen Bereiche (innerhalb und außerhalb der klösterlichen Gemeinschaft) zu regeln. Justinian agierte daher in keinem „luftleeren Raum“ und griff verschiedene Vorbilder auf, die er aber seinen Maximen entsprechend gestaltete und veränderte. Justinians Gesetzgebung zeichnet sich daher durch eine neue Qualität, Quantität und Radikalität aus, die neben restaurativen vor allem auch innovative Elemente enthält.

Doch wie ist der innovative und restaurative Charakter der Gesetze Justinians im Zusammenhang mit der Frage nach einem agierenden oder reagierenden Kaiser einzuordnen? Mittlerweile ist in der Althistorie die Diskussion um *actio* und *reactio* von kaiserlichen Gesetzen zum „Klassiker“ geworden. Ausgehend von Fergus Millar mit seiner Frage nach „petition and response“ hat Sebastian Schmidt-Hofner anhand der Gesetzgebung Valentinians I. und des *Codex Theodosianus* für die Spätantike neue Kriterien für Bewertung des kaiserlichen Handelns herausgearbeitet. Im Folgenden wird die Gesetzgebung Justinians zum Mönchtum anhand der Kategorien Schmidt-Hofners systematisch eingeordnet und überprüft, ob Justinian in diesem Zusammenhang als agierender oder reagierender Kaiser charakterisiert werden kann.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Vgl. u. a. Kap. 2.1.1.

⁵⁵⁴ Vgl. Kap. 3.2. zur Rezeption theologisch-monastischer Inhalte.

⁵⁵⁵ Schmidt-Hofner (2008). Sein Instrumentarium, seine Begrifflichkeit, mit der er sich der Frage des Regierungsstils in der Gesetzgebung nähert, und seine Methodik erläutert Schmidt-Hofner umfassend auf S. 21–35 (zum Forschungsstand vgl. ebenda S. 11–18). Dabei steht vor allem die ältere Arbeit von

Hinsichtlich der *generalitas* von Gesetzen ist zunächst festzuhalten, dass diese nicht unbedingt zeitlich unbegrenzt und für das gesamte Reich gelten müssen. Daher bietet Schmidt-Hofner eine weitere Ausdifferenzierung zur Charakterisierung von Gesetzen an, die zwischen reagierend und agierend sowie innovativ und affirmativ unterscheidet.

Als reagierend wird dabei ein Gesetz bezeichnet, wenn durch Petitionen etc. nach einer kaiserlichen Regelung gefragt wurde. Als agierend können hingegen Gesetze eingestuft werden, die zwar im Kontext einer historischen Entwicklung stehen, denen aber kein konkreter Anlass zu Grunde liegt, d. h. keine Anfrage an den Kaiser. Dies können wir für einen Großteil der Gesetze Justinians festhalten. Eine Ausnahme bildet allerdings die Novelle 42, bei der entsprechend der Konzilsentscheidung von 536 der Styliit Zooras verbannt wurde. Die Unterscheidung zwischen affirmativ und innovativ differenziert, ob ein bestimmtes Gesetz ältere Regelungen, die nicht unbedingt noch erhalten sein müssen, aufgreift und wiederholt oder neue Regelungen hervorbringt.

Alle hier genannten Kriterien (agierend–reagierend; affirmativ–innovativ) sind unabhängig von ihrem Geltungsbereich definiert. Von diesen Charakterisierungs-paaren ausgehend entwickelt Schmidt-Hofner drei Begriffe, mit denen Gesetze beschrieben und eingeordnet werden können und die somit Rückschlüsse auf den Regierungsstil des Kaisers geben: erstens Direktiven, die innovativ agierenden Gesetze; zweitens Dispositionen, die innovativ reagierenden Gesetze; drittens Instruktionen, die affirmativ reagierenden Gesetze.⁵⁵⁶

Bei der Anwendung der oben genannten Kriterien auf die Gesetze Justinians wird deutlich, dass alle drei Idealtypen bei Justinian vertreten sind. Der Vergleich muss dabei nicht nur mit früheren kaiserlichen Gesetzen (in Erweiterung zu Schmidt-Hofner), sondern auch konziliaren und monastischen Regeln durchgeführt werden – beispielsweise fanden gerade die *canones* von Chalcedon in der kaiserlichen Gesetzgebung vor Justinian ihren Niederschlag.

Justinian erließ beispielsweise Instruktionen, wenn er das Verbot erneuert, Mönche dürften nicht ohne Empfehlungsschreiben in die Städte kommen (zuvor in kaiserlichen und konziliaren Entscheidungen zu finden) oder Kuratel und Tutela (wie

Millar zu den römischen Kaisern, sein oben genanntes Konzept von „petition and response“, im Hintergrund, wie auch Millars Modifikation im Hinblick auf das spätantike Kaisertum (u. a. Millar [1967], [2001³] einerseits, andererseits [2004] und [2006]). In der älteren Forschung wurde die Spätantike zunächst, im Gegensatz zum Modell des reaktiven Kaisers im Prinzipat, als Obrigkeitsstaat mit universalem Anspruch charakterisiert. Dies führte in der Folge zu einer Gegenbewegung, einer Rückkehr zum Reaktions-Modell und der Frage nach Innovation. Schmidt-Hofner stellt mit seiner Arbeit das Handwerkszeug bereit, mit dem die Gesetzestätigkeit des Kaisers und sein Regierungsstil mit neuen Methoden präziser gefasst und bewertet werden können. Daher werden seine Definitionen und Begrifflichkeiten hier auch auf die Gesetzgebung Justinians zum Mönchtum angewendet. Wiemer (2006) greift mit seinem Sammelband zur Staatlichkeit und dem politische Handeln der Kaiser erneut die Frage für Kaiserzeit und Spätantike auf und bricht abermals das Bild eines reaktiven Herrschers in der Kaiserzeit auf. Vgl. v. a. die Einleitung von Wiemer (2006), S. 1–39.

556 Zu den Definitionen und Kategorien siehe Schmidt-Hofner (2008), S. 21–35.

in Chalcedon) übernehmen⁵⁵⁷, oder auch wenn er auf seine eigene Gesetzgebung reagiert, indem er nachträglich festlegt, ab welchem Zeitpunkt seine Regelungen zum Vermögen von Frauen, die in ein Kloster eintreten, gelten.⁵⁵⁸

Eine Disposition findet sich z. B. im Fall der 79. Novelle, mit der konkret verhindert werden soll, dass Mönche problemlos vor öffentliche Gerichte gezerrt werden, indem Justinian ein neues Gesetz erlässt.

Von besonderem Interesse für die Bewertung der monastisch-legislativen Politik Justinians ist allerdings der Umstand, dass sich bei ihm viele Gesetze finden, die als Direktiven bezeichnet werden können. Dies zeigt, dass Justinian häufig agierend und innovativ in seiner Gesetzgebung handelte. Vor allem seine Regelung über das Klosterleben, wie die Mönche schlafen, essen, beten, arbeiten und wohnen sollten, entspricht diesem Typus. Dabei sind diese Gesetze erst einmal im Kontext der kaiserlichen Gesetzgebung innovativ, da kein Kaiser zuvor solche Regelungen traf.⁵⁵⁹ Diese Feststellung kann aber auch auf die konziliaren und monastischen Regeln ausgeweitet werden, da Justinian hier nicht lediglich als erster Kaiser diese Vorbilder aufgriff, sondern in neuer Weise zusammenstellte und auch neue Bestimmungen traf, die sich in dieser Gestalt weder bei Mönchs- noch Kirchenvätern finden.

Anhand dieser Analyse wird deutlich, Justinian schuf nicht im „luftleeren Raum“ seine Gesetze zum Mönchtum, sondern reagierte selbstverständlich auf konkrete Probleme, griff Vorbilder auf und versuchte Regeln zu restituieren. Darüber hinaus handelte er aber, und dies ist für seine Selbstdarstellung bedeutsam, als Stellvertreter Gottes auf Erden auch innovativ und agierend, indem er ohne konkrete Anfrage auch neues Recht schuf, das es in dieser Form vorher nicht gab. Darüber hinaus erließ Justinian (jenseits der Kriterien für die drei Idealtypen Schmidt-Hofners) Gesetze zum Mönchtum zumeist auch reichsweit. So scheinen die *leges generales* Justinians zum Mönchtum mitunter durch ein neues Element gekennzeichnet, das noch unter Valentinian und dem *Codex Theodosianus* fehlte: Zum Teil bedeutete *generalis* für Justinian auch im modernen Sinn eine generale, also reichsweite und zeitlich unbegrenzte Bedeutung.⁵⁶⁰ Auch dieser Aspekt untermauert auf einer weiteren Ebene die Einzigartigkeit der justinianischen Gesetzgebung.

Justinians Gesetze weisen demnach sowohl affirmative als auch innovative Elemente auf. Zumeist werden seine Erlasse zum Mönchtum reichsweit verkündet, ohne dass ein konkreter Anlass oder eine konkrete Anfrage, sehr wohl aber allgemein Motive erkennbar sind (Katastrophenszenarien, die die Verbindung zu Gott noch wichtiger erscheinen ließen, Genese des Mönchtums, religionspolitische Ziele und Ordnungs-

⁵⁵⁷ Nov. 123,5.

⁵⁵⁸ Nov. 76.

⁵⁵⁹ So suggeriert zumindest die Überlieferungssituation. Zur Diskussion siehe hier u. a. S. 108–109.

⁵⁶⁰ Was allerdings nicht ausschließt, dass Justinian sich autorisiert sah, seine eigenen allumfassenden Gesetze auch zu modifizieren: so. z. B. mit Nov. 123.

wille Justinians, Demonstration der kaiserlichen *pietas* etc.).⁵⁶¹ Durch die Existenz auch von Direktiven, d. h. innovativ agierenden Gesetzen, und durch die im Kontext der kaiserlichen Gesetzgebung einzigartige Verwendung von kirchenrechtlichen und erstmals auch monastischen Bestimmungen als Vorlage sowie durch die Veränderungen und Erweiterungen von Justinians (vom Kaiser als Verbesserung bezeichnet) markiert seine Gesetzgebung einen neuen Entwicklungshöhepunkt in der Spätantike. Justinian tritt als aktiv handelnder und gestaltender Kaiser und Gesetzgeber in Erscheinung.

2.5. Die Wirkung der justinianischen Gesetzgebung: einige Beispiele zur Durch- und Umsetzung in der Praxis

2.5.1. Archäologische Quellen: Umsetzung in der klösterlichen Baupraxis?

In diesem Kapitel soll reflektiert werden, inwieweit die legislatorische Theorie Justinians in der Praxis Anwendung fand. Dabei stellt sich die zentrale Frage, ob die Befolgung oder Missachtung der Regelungen Justinians, die den Bauplan von Klosteranlagen betreffen, prinzipiell archäologisch nachweisbar sind. Selbstverständlich kann hier nur eine kleine Auswahl an archäologischem Material vorgestellt werden, um einen Eindruck zu vermitteln, da eine überregionale und systematische Erfassung des Befundes eine eigene Studie erfordern würde.

Zu den Klöstern der einzelnen Regionen des Ostens in spätantiker/byzantinischer Zeit gibt es diverse Einzelstudien, bei denen Ägypten, Palästina und Syrien besonders prominent vertreten sind. An allgemeinen Überblicksdarstellungen für den Osten mangelt es hingegen, auch wenn es selbstverständlich einzelne Arbeiten zu den Regionen selbst gibt.⁵⁶² Viele Publikationen behandeln, aufbauend auf den Grabungsberichten, einzelne Klöster. Im Rahmen dieser Arbeit sind allein die Coenobien (soweit diese archäologisch von anderen Bauformen abgegrenzt werden können) von Interesse, da Justinian diese als seine Idealform detaillierter in ihrem Aufbau regelte.

⁵⁶¹ Zu den Katastrophen und der Besänftigung des göttlichen Zorns siehe kurz Kap. 5.2., S. 332–333. Allgemein zu den Katastrophen Meier (2004²). Mönche selbst lieferten Justinian durch ihre Omnipräsenz Gründe, sie verbindlich in Strukturen einzuordnen, der Ordnungswille Justinians spielt dabei auch eine hervorragende Rolle und die Möglichkeit mittels seiner monastischen Gesetzgebung seine *pietas* zu demonstrieren (vgl. auch Kap. 3 und 4).

⁵⁶² Vgl. Brenk (2003), der auf den S. 138–169 einen Überblick zur monastischen Architektur gibt. Auswahl an Überblicksdarstellungen zu einzelnen Regionen: zu Palästina: Hirschfeld (1992); Patrich (1995); zu Syrien: Butler (1929), S. 83–112; Lassus (1947), S. 264–284; Tchalenko (1953) Bd.1, S. 145–182, 205–222, 223–276; ders. (1958) Bd. 3, S. 63–106; Peña/Castellana/Fernandez (1980) und (1983); Djobadze (1986); zu Ägypten: Gabra (2002); Evelyn-White (1926–1933); Meinardus (1992).

Methodische Vorbemerkungen

Die Problematiken, die sich hierbei stellen, sind vielschichtig, wenn man untersuchen möchte, ob die Regeln Justinians, die architektonisch nachweisbar sein könnten, wie ein gemeinsames Dormitorium, eine Umfassungsmauer, höchstens zwei Pforten etc., auch innerhalb der Klöster des 6. Jhs. zu finden sind:

Zum einen stellt sich nach der Fertigstellung eines Klosters die Schwierigkeit, die verschiedenen Bauphasen genau zu datieren. Datierungen, wenn es keine schriftlichen Quellen gibt, werden u. a. durch Keramik- und Münzfunde, z.T. Wandmalereien und Bodenmosaike, Mauertechniken etc. vorgenommen (zum größten Teil also aufgrund von Stileinordnungen, die einer relativen, keiner absoluten Chronologie entsprechen).⁵⁶³ Hierdurch kann jedoch nur ein bestimmter Zeitraum, der meist mehrere Jahrzehnte umfasst, kein bestimmtes Jahr angegeben werden, so dass eine direkte zeitliche Zuweisung zu einem Gesetz Justinians allein schon dadurch schwierig wird. Und genau dies kann, wie am Beispiel des Klosters in Khirbet ed-Deir⁵⁶⁴ im Folgenden gezeigt wird, zu problematischen Zuschreibungen führen: Um eine absolute Chronologie in Verbindung mit literarischen Quellen zu erlangen, wurde in der Forschung mitunter ein vermeintlicher Zusammenhang zu einer Regel Justinians hergestellt. Dies mündet allerdings in einem Zirkelschluss: Wenn man beispielsweise ein Kloster mit einer Umfassungsmauer oder einem Dormitorium in das 6. Jh. datieren kann, heißt dies nicht, dass es sich nach der justinianischen Regelung richten muss, im Besonderen dann nicht, wenn man die Gründung des Klosters für Ende des 5./Anfang des 6. Jhs. annimmt und keine feste Datierung für eine bauliche Veränderung der Anlage besitzt. Schon gar nicht kann man aufgrund eines Vergleichs mit anderen Klöstern⁵⁶⁵, wenn ein Dormitorium scheinbar vorhanden ist, darauf schließen, dass ein Kloster nach dem Erlass des Gesetzes erbaut worden sein muss, wenn es keine anderen zwingenden Datierungskriterien gibt.

Dies führt uns zu einem weiteren problematischen Punkt, nämlich der Identifikation eines Raumes als Dormitorium. Wenn Lehmbetten und Ablagenischen fehlen⁵⁶⁶, ist es methodisch schwierig, einen Raum allein aufgrund seiner Größe als Dormitorium zu identifizieren.⁵⁶⁷ Hinzu tritt ein weiterer Aspekt: Häufig lag die Schlafstätte der

563 Auch Münzen werden unabhängig von ihrem Prägedatum einen langen, nicht immer genau zu bestimmenden Zeitraum verwendet, so dass sie, außer einem *terminus post quem*, keine präzise Datierung bieten können, da unklar bleibt, wann sie nach ihrer Prägung in ein Kloster gelangt sind.

564 Vgl. Hirschfeld (1999).

565 Zu dem Umstand, dass anscheinend einzelne Zellen in Klöstern sowohl in Syrien, Ägypten als auch Palästina vorherrschten vgl. u. a. Patrich (1995), S. 163–164 mit weiteren Literaturangaben.

566 Lehmbetten und Ablagenischen finden sich z. B. im Kloster Deir el-Bachit in Ägypten, wo Mönche auch zu dritt oder allein eine Zelle bewohnen konnten (dieser Rückschluss wird durch die Anzahl von Lehmbetten in den Zellen gezogen). Vgl. Burhard/Eichner (2007), S. 272; Eichner/Fauerbach (2005), S. 148; vgl. hier S. 159.

567 Brenk (2003), S. 139 spricht allgemein von der Schwierigkeit, Räume der Mönche in ihrer Funktion zum Schlafen, Essen, Beten, Arbeiten zu identifizieren, wenn sie nur einem minimalen „Anforderungsfeld“ entsprechen würden. Damit ist gemeint, wenn zur Identifikation eine aufwendigere Aus-

Mönche in der zweiten Etage, die uns nicht erhalten ist. Dies lässt somit keine Aussagen darüber zu, ob die Mönche in einzelnen Zellen oder einem gemeinsamen Dormitorium schliefen.⁵⁶⁸

Weiterhin ist bei Mauern und Pforten zu beachten, dass diese auch vor der justinianischen Zeit zu coenobitischen Klöstern gehörten und Justinian hier eine bestehende Regelung, auch wenn diese nicht immer eingehalten wurde, aufgriff.⁵⁶⁹

Wir können also in Bezug auf das archäologische Material eher sagen, was nicht dem justinianischen Vorbild entsprach, wenn eben einzelne Zellen, lückenhafte Mauern oder mehr als zwei Pforten in einem Klosterbau kontinuierlich vom 6. bis in das 7. Jh. beibehalten wurden und dementsprechend definitiv kein entsprechender Umbau nach den justinianischen Erlassen stattfand. Überspitzt könnte man sogar formulieren, dass theoretisch Mönche nach Verlautbarung der justinianischen Regel anstatt in ihren einzelnen Zellen nun gemeinschaftlich im Refektorium auf ihren Binsenmatten hätten nächtigen können, ohne dass man dies jemals archäologisch nachweisen könnte – literarische Quellen hierzu fehlen ebenfalls.

Ägypten

Nach diesen kritischen Vorbemerkungen nun zu einigen archäologischen Beispielen, zunächst in Ägypten: Im Jeremias-Kloster von Saqqara in Ägypten, dessen Gründung Ende des 5./Anfang des 6. Jhs. datiert wird, wurden einzelne Zellen, kein Dormitorium, identifiziert.⁵⁷⁰ Auch in dem Kloster Deir el-Bachit in Oberägypten, das vom späten 5./frühen 6. Jh. an bis in das 8. Jh. hinein bewohnt war⁵⁷¹, sind einzelne Zellen gefunden worden. In den ausgegrabenen Zellen konnten erhaltene Lehmbetten und Ablagenschalen festgestellt werden. Die Anzahl der Betten macht es wahrscheinlich, dass Mönche zu dritt oder allein eine Zelle bewohnen konnten.⁵⁷² Da Drehpfannen und Anschlagseiten für Türen fehlen, könnte es, laut Eichner und Fauerbach, sein, dass es nach pachomianischem Vorbild keine Türen vor den Zellen gab. Somit hätte man es hier mit einem Kloster zu tun, das vor und nach der justinianischen Gesetzgebung bestand und wohl eher die Regelungen des eigenen Klosters nach Pachomius als die

stattung wie Sitzringe im Refektorium, Lehmbetten in den Zellen (Mönche konnten auch nur auf ihren Binsenmatten schlafen) etc. fehlen. Dieses Problem wird v. a. in der Publikation von Peña/Castellana/Fernandez (1983) deutlich, wo bezüglich der monastischen Wohnkomplexe nur festgestellt wird, dass z. B. ein Lavatorium existierte, zumeist aber keine näheren Differenzierungen der Raumfunktionen in Schlaf- und Essraum vorgenommen werden/bzw. vorgenommen werden können. Wenn es sich um eine kleine Anlage mit wenigen Gebäuden handelt, kann es schwierig sein, diese überhaupt als Kloster zu identifizieren (vgl. z. B. Kyaalo [2008]).

568 Vgl. Hirschfeld (1992), S. 176–177.

569 Legislatorisch vgl. hier Kap. 2.2.1. und 2.4.1. Archäologisch vgl. u. a. Brenk (2003), u. a. S. 139; Hirschfeld (1992), u. a. S. 163.

570 Grossmann (2007), S. 150–153. Vgl. allgemein zu dem Kloster auch Quibell (1912).

571 Burkard/Eichner (2007), S. 270; Eichner/Fauerbach (2005), S. 150–151.

572 Eichner/Fauerbach (2005), S. 148. Plan: Abb. 2, S. 145. Dreierbelegung in Raum 37.

des Kaisers traditionell umsetzte. Ein weiteres Anzeichen dafür, dass hier nicht nur kein Umbau entsprechend der justinianischen Regeln stattfand, sondern auch bei neuen Teilen des Klosters das alte Schema beibehalten wurde, ist die Tatsache, dass in der dritten Bauphase wieder Zellen erbaut wurden, die einzeln oder zu dritt bewohnt werden konnten. Das Kloster ist von einer Mauer umschlossen, weist aber drei Eingänge auf, wovon einer als Haupteingang diente.⁵⁷³ Einzelne Zellen konnten beispielsweise auch im Kloster des Symeon in Aswan identifiziert werden, auch hier schliefen die Mönche wohl in Zellen und nicht gemeinsam in einem Dormitorium.⁵⁷⁴

Palästina

In Palästina zeichnet sich ein ähnliches Bild ab, wie es bezüglich der sabaitischen Coenobien prägnant von Patrich festgehalten wird⁵⁷⁵: Alle sabaitischen Coenobien sind von Mauern umgeben, ungeachtet ihrer unterschiedlichen topographischen Lage entweder in der Ebene (z. B. das Kloster des Zannos⁵⁷⁶), auf kleinen Hügeln (z. B. das Kloster des Scholarius⁵⁷⁷) oder an Felsen (z. B. das sog. Höhlenkloster⁵⁷⁸). Da die Gründungen aber allesamt vor der justinianischen Gesetzgebung liegen, wird hier wieder eine übliche Klosterform unabhängig von der Kodifikation des Kaisers aufgegriffen. Bezüglich der Schlafräume hält Patrich fest, es sei bei den Coenobien des Sabas schwierig zu sagen, ob die Mönche entsprechend der justinianischen Gesetzgebung in Dormitorien zusammen geschlafen hätten.⁵⁷⁹ Im sabaitischen Höhlenkloster weist ebenfalls alles darauf hin, dass die Mönche in separaten Zellen wohnten, z. T. innerhalb von Höhlen.⁵⁸⁰

Auch in einem anderen syrischen Kloster in Khirbet et-Tina sind kleine Zellen entdeckt worden, die Teil des Wohnbereiches waren. Hirschfeld will zwar nicht ausschließen, dass im oberen Geschoß, welches naturgemäß nicht mehr erhalten ist, auch ein Dormitorium gewesen sein könnte, dies kann aber nur reine Vermutung bleiben.⁵⁸¹ Im Martyrius-Kloster und dem Kloster des Theoctistus sind eine massive Steinmauer und zwei Pforten nachzuweisen, was formal den Vorgaben Justinians entspricht, wie Hirschfeld es bezüglich des Martyrius-Klosters andeutet.⁵⁸² Dies kann aber in keinen Datierungszusammenhang gestellt werden, da beide Klöster bereits im 5. Jh. erbaut wurden. Im Martyrius-Kloster sind die Schlafräume, da sie wohl im zweiten Stock

⁵⁷³ Burkard/Eichner (2007), S. 271.

⁵⁷⁴ Monneret de Villar (1927). Vgl. auch Walters (1974), S. 105.

⁵⁷⁵ Patrich (1995), S. 135–166 mit weiteren Literaturangaben.

⁵⁷⁶ Vgl. Patrich (1995), S. 158–161. Gegründet eventuell 511.

⁵⁷⁷ Vgl. Ebenda, S. 153–158 und Abb. 67, S. 159. Gegründet 509.

⁵⁷⁸ Vgl. Ebenda, S. 146–153 und Abb. 65–66, S. 150 u. S. 152. Gegründet 508.

⁵⁷⁹ Patrich (1995), S. 163.

⁵⁸⁰ Ebenda, S. 163–164.

⁵⁸¹ Hirschfeld (1992), S. 176–178 und Abb. 95–96.

⁵⁸² Hirschfeld (1999), S. 167.

lagen, nicht mehr erhalten, so dass sich darüber keine näheren Aussagen treffen lassen.⁵⁸³

Bei Hirschfeld lässt sich die Tendenz erkennen, die Klosterbauten in einen inhaltlichen Zusammenhang mit der justinianischen Gesetzgebung zu stellen (u. a. im Hinblick auf das Dormitorium), wie hier anhand des Klosters Khirbet ed-Deir gezeigt werden soll, dessen Grabungsbericht und Analyse Hirschfeld 1999 publiziert hat und hier ein wenig ausführlicher behandelt werden soll.⁵⁸⁴

Das Kloster Khirbet ed-Deir wurde an die geographische Lage angepasst und schmiegt sich über drei Ebenen an einen Felshang an. Es handelt sich bei dem Kloster um einen größeren Komplex, der auch ein Hospiz und Stallungen umfasst. Die Umfassungsmauer mit einer äußeren Pforte wechselt zwischen Mauerwerk und natürlichem Felsen.⁵⁸⁵ Laut Hirschfeld seien die Mauern und die Pforten der charakteristische Bestandteile eines Coenobiums und der justinianischen Gesetzgebung. Aber nicht alle Klöster entsprächen den kaiserlichen Erlassen, in Khirbet ed-Deir könne man durch die Lage bedingt, trotz Mauer und Fels, oberhalb und seitlich des Klosters Zugang erhalten.⁵⁸⁶

Die Wohnräume sind am höchsten Punkt der drei Ebenen mit langen Mauern, Kanälen und Zisternen und einem Mosaikboden erhalten.⁵⁸⁷ Laut Hirschfeld sei der Erhaltungszustand der Überreste schlecht. Zwei oder drei Mauerverläufe sind vorhanden, ansonsten nur das Fundament. Daraus ergeben sich Schwierigkeiten für die Identifikation der einzelnen Teile des Baukomplexes und der Raumaufteilung (außer bei den zwei Türmen und der Wasserversorgung).⁵⁸⁸

Die Rekonstruktion der inneren Aufteilung der Wohnräume basiert auf den parallel verlaufenden langen Mauern Richtung Ost-West (W 86 und W 87). Da hier keine Unterteilung gefunden wurde, verweise dies wohl auf einen Korridor, der Zugang zu den anderen Räumen bot. Im Süden wurde dazu eine weitere lange Mauer entdeckt (W 88) und eine dazu senkrecht verlaufende (W 86; von beiden sind nur die Fundamente erhalten). Der Abstand zwischen W 87 und W 88 betrage 2,3 m. Der Verlauf sei aber nicht auf ganzer Strecke erhalten, könne vermutlich aber als Eingrenzung eines Dormitoriums bezeichnet werden. Im Norden des Korridors findet sich eine weitere zu W 87 parallel verlaufende Mauer, die wiederum durch drei seitliche Mauern unterteilt wird. Ihr Erhaltungszustand sei sehr schlecht. Durch diesen Mauerverlauf würden drei

583 Vgl. Hirschfeld (1992), S. 42–47 u. S. 163.

584 Diese Tendenz ist aber in den Arbeit Hirschfelds allgemein zu den Klöstern der jüdischen Wüste festzustellen (Hirschfeld [1992], S. 177). Ein Lage- und Klosterplan findet sich auf S. 2, Abb. 1 und S. 10, Abb. 2.

585 Hirschfeld (1999), S. 11–17.

586 Ebenda, S. 167.

587 Ebenda, S. 81. Plan der Wohnräume: Abb. 127, S. 82.

588 Ebenda, S. 81.

große Hallen mit 5 m auf 12–15 m unterteilt werden, die wiederum, nach Hirschfeld, vielleicht als Dormitorien dienten.⁵⁸⁹

Dieser Befund zeigt also zunächst, dass größere Räume erhalten sind, deren exakter Verlauf durch den schlechten Erhaltungszustand, teilweise gibt es nur noch die Fundamente, nicht immer sicher ist. Außer der Raumgröße gibt es keinen näheren Hinweis, ob es sich um große Gemeinschaftsschlafsäle handeln könnte. Die Gründung des Klosterkomplexes wird von Hirschfeld durch Inschriften und die erhaltenen Mosaik in das späte 5./frühe 6. Jh. datiert. Zusätzlich zieht Hirschfeld Cyrill von Scythopolis als literarische Quelle heran, der von keinen Gründungen nach dem Tod des Sabas 532 in der Wüste spräche, und nimmt an, dass ein Baubeginn um 500 wahrscheinlich sei. Diese Datierung würde unterstützt werden, wenn man Khirbet ed-Deir mit dem Kloster des Severianus identifizieren würde⁵⁹⁰, das Cyrill zufolge vor 515 gegründet worden sei. Allerdings sind Identifikationen mit bestimmten Klöstern der schriftlichen Quellen immer höchst schwierig. Das Ende des Klosters wird durch Keramikfunde von Hirschfeld auf die Mitte des 7. Jhs. kurz nach der arabischen Eroberung datiert.⁵⁹¹ Ausgehend von den zwei Rekonstruktionsvarianten von Leen Ritmeyer⁵⁹² und Erez Cohen⁵⁹³ geht Hirschfeld davon aus, dass die Wohnquartiere als lange, parallele Einheiten konzipiert worden seien, die wohl als Dormitorien gedient hätten.⁵⁹⁴ Da auch die justinianische Gesetzgebung festlege, dass Mönche in einem Dormitorium schlafen sollen, könnten die langen Mauern plausibel als Dormitorien interpretiert werden.⁵⁹⁵

Die Schlussfolgerung Hirschfelds läuft Gefahr, wie zu Beginn bereits angedeutet, ein Zirkelschluss zu werden: Nur weil Justinian Gesetze erließ, die einen gemeinsamen Schlafräum der Mönche vorschreiben, heißt das nicht, dass dies im monastischen Bereich prinzipiell üblich sein musste. Wie der Vergleich der monastischen Regeln vor Justinian in Kap. 2.2.1. gezeigt hat, waren einzelne Mönchszellen dem monastischen Anspruch nach die Regel. Auch die ägyptischen und andere palästinische Klöster, die hier als Beispiele angeführt wurden, weisen einzelne Mönchszellen (für ein bis drei Mönche) auf. Zum Teil sind die Schlafräume, wenn sie sich im zweiten Stock befanden, nicht mehr erhalten und können über die Aufteilung keinen Aufschluss geben. Natürlich griff Justinian seinen Wunsch nach gemeinschaftlichen Schlafstätten nicht „aus der Luft“ und nahm Vorbilder auf, das heißt aber nicht, dass es eine weit verbreitete Variante sein musste. Schon gar nicht kann man von der justinianischen Gesetzgebung Identifikationsrückschlüsse für ein Kloster ziehen, das vor Justinians

589 Ebenda, S. 85.

590 Identifikation mit dem Kloster des Severianus nach Chitty und Marcoff (1929), S. 178.

591 Hirschfeld (1999), S. 153.

592 Ebenda, Abb. 5, S. 159.

593 Ebenda, Abb. 6, S. 160.

594 In literarischen und archäologischen Quellen: Hirschfeld (1992), S. 94–95 und als archäologische Parallele Hirschfeld (1989/90), S. 47–50.

595 Hirschfeld (1999), S. 159–160.

Gesetzen erbaut wurde und demnach gar nicht auf diese reagieren konnte. Im Fall von Khirbet ed-Deir kommt noch hinzu, dass der Erhaltungszustand sehr schlecht ist und weitere Identifikationsindizien, wie ein verbindlicher Mauerverlauf, Ablagenischen und Lehmbetten, fehlen. Wenn es in Khirbet ed-Deir tatsächlich Gemeinschaftsschlafräume gab und diese nicht vielleicht durch Sichtschutz wie Holzwände in einzelne Zellen unterteilt waren (was sich bis heute nicht mehr erhalten hätte⁵⁹⁶), dann aber unabhängig von der justinianischen Gesetzgebung.

Syrien

Dies führt uns zu Syrien, der letzten hier behandelten Region. Patrich nimmt ausgehend von Tchalenko und Festugière⁵⁹⁷ an, auch im syrischen Bereich seien zumeist Zellen als Schlafstätten üblich gewesen.⁵⁹⁸ So weist auch ein neu entdecktes Felsenkloster von Phesilthā, das vielleicht Jacob Baradaeus zuzuordnen ist⁵⁹⁹, keinen großen gemeinsamen Schlafräum auf.⁶⁰⁰ Allerdings wird z. B. bei Festugière ausführlich das Problem der Raumidentifikation reflektiert: Die unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten werfen die Frage auf, ob das Fehlen einzelner Zellen die Deutung größerer Räume als Dormitorien zulasse, die nach den monastischen Quellen zu erwarten wären, oder nicht beispielsweise nur die Deutung als Refektorien und Arbeitssäle.⁶⁰¹ Festugière führt diverse Quellenstellen an, in denen deutlich wird, dass es einzelne Zellen gab⁶⁰², und auch Passagen, in denen Mönche wohl in Hütten lebten oder im Freien schliefen, was archäologisch nicht nachweisbar ist (wenn es sich bei den Hütten um „Leichtbauweise“ bzw. Zelte etc. handelte).⁶⁰³ Das Problem der Raumidentifikation ist bei den folgenden Beispielen zu berücksichtigen.

Bei Peña/Castellana/Fernandez findet sich eine Auflistung syrischer Coenobien der Region Jébel Baricha, geordnet nach kleinen, mittleren und größeren Klosteranlagen. Allerdings wird in dieser Publikation nur der Wohnbereich von dem Oratorium, der Kapelle oder der Kirche (je nach Klostergröße), dem Turm, der Grabkammer und anderen Gebäudeteilen abgegrenzt, ohne eine nähere Funktionsunterteilung in

596 Eine solche Einteilung in einzelne Zellen findet sich bei Johannes von Ephesus, z. B. in seiner Beschreibung des Palastes des Hormisdas, allerdings als Provisorium, da sich die Mönche in einem Gebäude, das nicht zu monastischen Zwecken erbaut wurde, einrichten mussten. Hier finden sich dann auch Gemeinschaftsschlafräume, die allerdings wiederum durch die architektonischen Vorgaben mitbedingt sein können. Vgl. Kap. 4.3.1.

597 Archäologische Befunde: Tchalenko (1953), Bd. 1, S. 19–20, S. 152–159, S. 163–167; darauf aufbauend die Deutung im Zusammenhang archäologischer (nach Tchalenko) und textlicher Quellen bei Festugière (1959), S. 319–328.

598 Patrich (1995), S. 164.

599 Zu Jacob Baradaeus bei Johannes von Ephesus siehe hier Kap. 4.3.5.

600 Kyaalo (2008). Karte und Lokalisierung Abb. 1–2, S. 262.

601 Festugière (1959), S. 319–328.

602 Ebenda, S. 323–327.

603 Vgl. ebenda resümierend auf S. 327–328.

Schlaf-, Arbeits- oder Essraum vorzunehmen. Dies ist dem Erhaltungszustand der Anlagen oder fehlenden Identifikationsmöglichkeiten geschuldet. Ohne nähere Indizien ist eine Raumidentifikation höchst schwierig.⁶⁰⁴

Bei den kleineren Klosteranlagen sind zumeist keine sehr kleinen, einzelnen Zellen zu finden, jedoch eine Umfassungsmauer.⁶⁰⁵ Das Kloster Borj el-Mou'allaq⁶⁰⁶ weist eine Umfassungsmauer und einen Turm auf, der im 6. Jh. erbaut wurde. Es gibt immerhin drei Zellen bzw. Grotten, die aber bereits aus dem 4. Jh. stammen. Auch im Kloster Borj Mahdoum⁶⁰⁷ sind drei Zellen zu finden. Im Kloster Qal'at el-Breij gibt es ebenfalls eine Umfassungsmauer, die aber nicht mehr vollständig erhalten ist, und vier Wohnräume, die nicht näher bestimmt sind.⁶⁰⁸

Die kleinen Klosteranlagen, auch wenn sie oft nur zum Teil erschlossen sind, scheinen zu zeigen, dass dort in Räumen, bei deren Identifikation nicht zwischen Schlafsaal und Refektorium genau unterschieden werden kann, Mönche auch gemeinsam in einem Raum bzw. in mehreren Räumen schlafen konnten. Allerdings steht dies in keinem zeitlichen Zusammenhang mit der justinianischen Gesetzgebung. Es ist zu vermuten, dass diese Anordnung auch der Einfachheit und Größe von kleinen Monasterien geschuldet ist.

Auch bei den Klöstern mittlerer Größe gibt es Umfassungsmauern und mehrere Wohnräume.⁶⁰⁹ So findet sich aber beispielsweise in Bab'iyān⁶¹⁰ neben einem Turm und einer Kirche nur ein Gemeinschaftsraum. In Deir Bachmichli⁶¹¹ finden sich für das 6. Jh., neben einem Baptisterion, das laut Inschrift in das Jahr 536 und somit in die Regentschaft Justinians datiert werden kann, vier Wohnräume, die wiederum nicht näher zu datieren sind, eine Kirche, eine Grabkammer und ein Hospiz. Die von Peña/Castellana/Fernandez als „salle monastique“ bezeichnete (und somit nicht näher definierte) Räumlichkeit teilt sich nochmals in drei kleinere Räume auf.

In Kloster von Kausik⁶¹² finden sich fünf Räume, die eventuell durch eine Porticus verbunden wurden. Dies alles sind Indizien, dass es vielleicht keine kleinen Einzelzellen, sondern Zellen für mehrere Mönche gab, aber kein gemeinschaftliches Dormitorium, welches eventuell eher bei den kleinräumigen Monasterien auf Grund ihrer Größe zu vermuten ist. Dabei ist aber zu berücksichtigen, bei mehrstöckigen Gebäuden sind die oberen Ebenen, die vielleicht weiter unterteilt waren, verloren.

604 Vgl. Brenk (2003), S. 139 und hier Anm. 567.

605 Peña/Castellana/Fernandez (1983), S. 101–155. Zur näheren Lokalisierung siehe das Kartenmaterial im dortigen Anhang.

606 Peña/Castellana/Fernandez (1983), Nr. 1, S. 102–105 u. Abb. 1, S. 103.

607 Peña/Castellana/Fernandez (1983), Nr. 2, S. 105–106.

608 Ebenda, Nr. 25, S. 141–143 u. Abb. 15, S. 142.

609 Ebenda, S. 157–202.

610 Ebenda, Nr. 1, S. 157–160 u. Abb. 20, S. 158.

611 Ebenda, Nr. 5, S. 166–159 u. Abb. 22, S. 167.

612 Ebenda, Nr. 12, S. 186–189 u. Abb. 28, S. 187.

Bei den großen Klöstern⁶¹³ wird deutlich, dass es mehrere Etagen der Klöster gab, deren Raumaufteilung dann natürlich nicht mehr erhalten ist. So gibt es in Breji⁶¹⁴, das Ende des 6. Jhs. mit zwei Bauphasen datiert wird, bis zu drei Etagen. Deir Banqousa⁶¹⁵, das zwischen dem 4. und 5. Jh. erbaut wurde, erfuhr im 6. Jh. eine Erweiterung. Der Wohnbereich ist in sechs Räume unterteilt. Eine Besonderheit ist das Kloster Qal'at et-Touffah⁶¹⁶, hier besteht der Wohnbereich aus sechs Teilen. Die hier definitiv nachweisbaren 17 einzelnen Zellen befinden sich erstaunlicherweise in der Umfassungsmauer, sind aber zum Innenhof des Komplexes hin geöffnet. Das Kloster wird Ende des 5./Anfang des 6. Jhs. datiert.

Die größeren Anlagen sind also zumeist mehrstöckig und ummauert. Die Aufteilung der oberen Stockwerke kennen wir nicht. Es gibt mehrere Räume, die als Wohnbereich dienten, ohne dass näher expliziert werden kann, welche Funktion sie besaßen. Ein Beispiel zeigt, es gab definitiv auch einzelne Zellen, die hier interessanterweise in der Umfassungsmauer eingebaut waren.

Insgesamt kann man festhalten, es gab im 6. Jh. ein Anwachsen von Klosteranlagen in Syrien, entweder durch Neubau oder durch Erweiterung. Dies illustriert nochmals die Bedeutung des Mönchtums im 6. Jh. Eine Umfassungsmauer gehörte zum Standard. Wie viele Pforten es gab, ist anhand der herangezogenen Arbeit nicht zu ermitteln, auch nicht die genauere Lokalisierung der Schlafstätten. Einzelne, kleinere Zellen sind nur in einem einzigen Fall architektonisch belegt, dies kann aber auch dem Erhaltungszustand der Anlagen geschuldet sein (Mehrstöckigkeit etc.). In keinem Fall ist eine Verbindung zu Justinian festzustellen. Wenn auf Grund des archäologischen Befundes die Existenz von Dormitorien zu vermuten ist, dann finden sich diese zeitlich auch vor den justinianischen Erlassen.

Die Arbeit von Peña/Castellana/Fernandez zu den Kellia in Syrien, also den Wohnstätten der Einsiedler, zeigt, diese bestanden weiterhin im 6. Jh. Dies stand dem Willen Justinians entgegen, diese zur Ausnahme statt zur Regel zu machen, auch wenn er natürlich von ἀσκητήρια in seiner Gesetzgebung spricht.⁶¹⁷

Auch Doppelklöster gab es, trotz des justinianischen Verbots (Nov. 123,26), weiterhin; sie sind bis in das 8. Jh. belegt.⁶¹⁸

613 Ebenda, S. 203–228.

614 Ebenda, Nr. 1, S. 203 u. Abb. 33, S. 204.

615 Ebenda, S. 213–217 u. Abb. 34, S. 215.

616 Ebenda, Nr. 6, S. 219–226 und Abb. 35 A u. 35B, S. 221 u. 224.

617 Nov. 5,9 und 123,34. Vgl. Kap. 2.3.3.1. und 2.3.3.2.

618 Vgl. Talbot (1998), S. 113–127. So z. B. in Mantineion (Synaxarium CP 849–850). Wiederholung des Verbotes in Nicaea II (787), can. 20. Vgl. auch Leclercq (1934), Janin (1953), S. 188–191 und S. 525–527.

Fazit

Natürlich konnten im Rahmen dieser Arbeit nur einzelne Beispiele verschiedener Regionen des Ostens herangezogen werden⁶¹⁹, da es lediglich darum ging, einen Eindruck zu erhalten, ob sich Klosteranlagen prinzipiell nach der justinianischen Gesetzgebung richteten. Genau dies scheint nicht der Fall gewesen zu sein. Wo wir Schlafstätten sicher identifizieren können, gibt es auch nach der Veröffentlichung der justinianischen Gesetze zumeist kleine Zellen. Wenn der archäologische Befund die Existenz von Dormitorien nahe legt, können diese in keinen zwingenden kausalen und chronologischen Zusammenhang mit der justinianischen Gesetzgebung gebracht werden. Die meisten Klosteranlagen weisen eine Umfassungsmauer auf, mehr oder minder durchlässig, und es finden sich zum Teil auch nur ein bis zwei Pforten. Allerdings sind diese Befunde auch vor der justinianischen Gesetzgebung zu datieren. Dies verdeutlicht einmal mehr, dass der Kaiser bestehende Regelungen aufgriff und vereinheitlichen wollte. Es gibt zudem Beispiele, bei denen definitiv mehr Pforten existierten und nicht nur kein Umbau der Klosteranlage nach Erlass der Gesetze stattfand, sondern bei einer Klostererweiterung auch das alte Schema beibehalten wurde. Auch Eremitagen und Doppelklöster bestanden unvermindert weiter. Auf Grund der skizzierten Schwierigkeiten, konkrete und nicht nur ungefähre Datierungen vorzunehmen und Räumen, wenn weitere Indizien fehlen, eine sichere Funktion zuzuweisen, und auf Grund des mitunter schlechten Erhaltungszustands (z. B. Verlust der Raumaufteilung höherer Stockwerke) lassen sich bei den hier genannten Beispielen keine kausalen Zusammenhänge mit der Gesetzgebung des Kaisers herstellen. Daher muss angenommen werden, dass die Klöster zumeist ihre alte Struktur beibehielten, die dann entweder einem Teil der justinianischen Vorgaben entsprach oder auch nicht.

2.5.2. Klostergründungen und -erneuerungen Justinians nach Procop: die kaiserliche Baupraxis

2.5.2.1. Baumaßnahmen nach den *Aedificia* des Procop

Im Anschluss an die archäologische Betrachtung soll in diesem Kapitel die Umsetzung der Gesetze Justinians anhand seiner eigenen Klostergründungen und -erneuerungen, wie sie von Procop in den *Aedificia* geschildert werden, untersucht werden – also nun erstmals anhand der Handlungen Justinians jenseits seines legislatorischen Anspruches.⁶²⁰ Trug Justinian nach der Schilderung Procops der besonderen Rolle, die er in der Gesetzgebung den Mönchen zuschrieb, auch bei seiner Baupolitik Rechnung? Dabei stellt sich auch die Frage, ob, im Gegensatz zum eben untersuchten archäologischen Material⁶²¹, konkrete Umsetzungen seiner Vorschriften erkennbar sind. In

⁶¹⁹ Das Sinai-Kloster wird im folgenden Kap. 2.5.2.2. thematisiert.

⁶²⁰ Der Umgang Justinians mit dem Mönchtum jenseits seiner Gesetzgebung und der hier behandelten Baupraxis wird in Kap. 3 und 4 untersucht.

⁶²¹ Vgl. hier Kap. 3.5.1.

diesem Zusammenhang wird in einem Unterkapitel näher auf das Sinai-Kloster eingegangen, dem im Zusammenhang mit Justinian, gerade in der späteren Traditionsbildung, eine besondere Bedeutung zugesprochen wurde.

Procop und das Bild Justinians in den *Aedificia*

Um Procop's Bericht angemessen einordnen und bewerten zu können, sind ein paar Vorbemerkungen zu den Bauten nötig: Procop verbindet keine konkreten Daten mit den Gründungen und Restituierungen, sondern nimmt häufig lediglich eine summarische Auflistung vor. Inhaltliche Begründungen finden sich jedoch bei einigen Klöstern und teilweise erfahren wir auch Näheres zum architektonischen Aufbau, jedoch nie eine detaillierte Schilderung des gesamten Komplexes; dies war allerdings auch nicht der Anspruch dieser Schrift. Denn Procop ging es, nach eigener Aussage, um die Bewahrung der Erinnerung an vergangene Taten und an denjenigen, der diese unter allen Menschen vollbracht habe, Justinian.⁶²² Bereits hier wird der Zusammenhang der Bauten mit Procop's Schriften zu den Perser-, Vandalen- und Gotenkriegen deutlich. Procop will die Wohltaten (es findet sich sowohl die Bezeichnung εὐεργέτα als auch ἀγαθοεργία)⁶²³ des Kaisers für seine Untertanen aufführen, also den Kaiser in seiner Rolle als Euergeten präsentieren, und keine chronologische Liste anfertigen. Procop zählt in seiner *praefatio* die Leistungen Justinians auf: die Ordnung des verwirrten „Staates“, die *recuperatio imperii* und die Grenzsicherung, die Schaffung eines einheitlichen Glaubens und einer einheitlichen Gesetzgebung. In Allem sei Justinian erfolgreich gewesen.⁶²⁴ Danach bezieht sich Procop explizit auf seine früheren Schriften: Vieles davon habe er schon behandelt, nun wolle er mit dieser Schrift darlegen, was Justinian als Bauherr an Gutem vollbracht habe.⁶²⁵ Als eine weitere Begründung führt Procop mögliche Zweifel an, ob ein einziger Mann so viele und große Bauwerke errichten lassen konnte, die er ausräumen möchte. Interessanterweise weist Procop bereits in seiner Einleitung auf Verschwörungen und Aufstände gegen

⁶²² Proc., Aed. 1,1,3, S. 16.

⁶²³ Proc., Aed. 1,1,4, S. 16.

⁶²⁴ Die Aussage Procop's, Justinian sei in allen aufgeführten Punkten erfolgreich gewesen, ist gemäß den in dieser Arbeit vorgenommenen Analysen zu relativieren und entspricht einem üblichen panegyrischen Topos.

⁶²⁵ Proc., Aed. 1,1,6–12. Unterschiede, auch bei der Frage nach der religiösen Gesinnung des Procop, finden sich ebenfalls zwischen den *Bella* und *Aedificia*. In der älteren Forschung wurde Procop als Heide bezeichnet. Als Argument dafür wurden seine Tyche- und anderen Vorstellungen in den *Bella* angeführt (so auch wieder bei Kaldellis zu finden, wenn auch in modifizierter Form [2004], u. a. S. 163–221), die allerdings der procopschen Imitation der antiken Geschichtsschreibung geschuldet sind (s. u.). In den Bauten finden sich hingegen explizit christliche Elemente. Der Unterschied kann vor allem auch durch die Gattungen bedingt sein, derer sich Procop bedient: in den *Bella* der Historiographie, u. a. in Anlehnung an Thukydides, in den Bauten der Panegyrik, verbunden mit einem christlichen Herrscherbild und der Rezeption von Selbstdarstellungselementen Justinians (vgl. Kap. 5.1.3.). Ein großer Teil der neueren Forschung geht, wie Cameron (1996), eher von einem christlichen Procop aus.

Justinian hin (der doch eigentlich in seiner Darstellung der Wohltäter aller Menschen ist). Diese Passage besitzt allerdings hier textimmanent erst einmal eine Überleitungsfunktion vom Nika-Aufstand hin zum Neubau der Hagia Sophia.⁶²⁶

Die Bauten des Procop werden in der Forschung auf Grund ihres panegyrischen Charakters und ihres Gegensatzes zu der Schmähschrift gegen Justinian und Theodora, den *Anekdotia*, höchst kontrovers diskutiert. Ein Lösungsvorschlag hierbei ist die Deutung der Bauten (und auch der *Bella*, die in thukydeischer Tradition stehen) als Werk, in dem implizite, also versteckte Kritik am Kaiser greifbar sei.⁶²⁷ Diese Ansätze habe Procop dann offen in den *Anekdotia* ausgebreitet.⁶²⁸ Die *Aedificia* werden in die 50er-Jahre des 6. Jhs. datiert.⁶²⁹ Das Problem, dass ein Autor zwei Gesichter zeigt, die besonders in der panegyrischen Schrift der Bauten und in der Verdammung Justinians in den *Anekdotia* deutlich werden, muss aber nicht unbedingt bedeuten, dass daher in allen positiven Darstellungen Justinians implizite Kritik stecken muss. Stattdessen muss beachtet werden, dass es sich in dem einen Fall um ein Auftragswerk, in dem anderen Fall um keines handelt (explizit sogar um ein Korrektiv zu den *Bella*, das als erstes der drei Werke von Procop begonnen wurde). Außerdem fühlte sich Procop, wie u. a. nochmals in dem neuen deutschen Kommentar zu den *Anekdotia* formuliert wurde, sehr seiner jeweiligen literarischen Gattung verpflichtet – was allerdings implizite Kritik natürlich nicht ausschließt.⁶³⁰ Aus dieser Problematik ergibt sich, dass die jüngere Forschung, gerade in Bezug auf die *Bella*, immer versucht, weitere Quellen heranzuziehen und Procop der hohe Quellenwert, der ihm einstmals zugesprochen wurde, abgesprochen wird (v. a. die *Bella* und Procops Bewertungen betreffend). Im Zusammenhang der Bauten ist aber zu berücksichtigen, es handelt sich hier um eine Schrift in der Tradition der Panegyrik und Procop versucht daher, ein positives Bild Justinians zu zeichnen. Natürlich kann auch hier, wie auch bei panegyrischen Schriften anderer Autoren und Zeiten, zum Teil implizite Kritik stecken. Vordergründiges Ziel bleibt aber, der justinianischen Repräsentation entsprechend, den Kaiser als Bauherren und Wohltäter herauszustellen. Dessen ungeachtet kann die Auflistung der Stiftungen und der Erneuerungen von Klosteranlagen durch Procop einerseits für die Frage, inwieweit Klosteranlagen in Beziehung zu Justinian gesetzt werden konnten, herangezogen werden. Andererseits soll die Frage gestellt werden, inwieweit Justinian Procop zufolge als Bauherr entsprechend seinem Anspruch, den er in seiner Gesetz-

626 Proc., Aed. 1,1,17, S. 20.

627 Zu der Frage der Interpretation der Bauten siehe u. a. Cameron (1996), S. 84 – 112; Rousseau (1998); Whitby (2000). Insgesamt ist der achte Band der Antiquité Tardive „De Aedificiis. Le texte de Procope et les Réalités“ aus dem Jahr 2000 den Bauten und dem archäologischen Befund gewidmet.

628 Vgl. zu Procop u. a. Börm (2007), Brodka (2004), Cameron (1996), Evans (1972). Mit einer anderen Positionierung Kaldellis (2004), v. a. gegen Cameron. Zu den *Anekdotia* neben Meier/Leppin (2005), Einleitung auch Kaldellis (2010), Introduction.

629 Zum Teil aber auch statt Mitte der Fünfziger mit 560/561 etwas später datiert. Vgl. u. a. Cameron (2000b), S. 177 und den aktuellen Überblick zur Datierungsfrage von Greatrex (2013).

630 Meier/Leppin (2005), S. 358 – 359.

gebung formulierte, auch tatsächlich handelte. Auch wenn die Lokalisierung der Klöster sich bei Procop nicht immer mit den archäologischen Befunden deckt, verspricht die Untersuchung seiner *Aedificia* eine Antwort auf die hier gestellten Fragen geben zu können.⁶³¹

Die Stiftung des Metanoia-Klosters

Nach Procop's Bauten⁶³² wurde ein ehemaliger Kaiserpalast Konstantinopels zu einem Frauenkloster namens „Metanoia“ umgebaut. Anlass sei die Beendigung der schlechten Verhältnisse für Frauen Konstantinopels gewesen, die sich unter der Führung von sogenannten Kupplern (μαστροπός) der Prostitution hätten hingeben müssen.⁶³³ Für diese „Hetären“ ließ Justinian in Zusammenarbeit mit seiner Frau, da sie Procop zufolge im frommen Zusammenwirken ja alles gemeinsam vollbrachten (τὴν γὰρ εὐσεβειαν ἀλλήλοις ἐπικοινωνοῦμενοι ἅπαντα ἐπρασσον)⁶³⁴, aus einem Kaiserpalast am asiatischen Ufer des Bosporus ein Frauenkloster entstehen.⁶³⁵ Diese Neugründung hätten sie Metanoia (Buße)⁶³⁶ genannt, um Frauen, die ihr früheres Leben bereuten, Asyl zu gewähren. Das Kloster habe durch das Kaiserpaar viele seiner Einkünfte erhalten und sei mit schönen und kostspieligen Gebäuden ausgestattet worden.⁶³⁷ Interessanterweise haben wir es hier, trotz des Abgeschiedenheitsideals Justinians, mit einer Klostergründung innerhalb Konstantinopels zu tun, wie z. B. auch bei dem, wohl von Justinian geförderten, (Wieder-)Aufbau des Chora-Klosters in der

631 Siehe hierzu u. a. den achten Band der Antiquité Tardive „De Aedificiis. Le Texte de Procope et les réalités“ aus dem Jahr 2000, Teil 2: Procope et les autres sources, études comparatives et regionales (u. a. auch Roques, S. 31–43). Für mehr Zuverlässigkeit des Procop plädiert hingegen Tsafirir (2000) im Kontext des archäologischen Befundes zur Neuen Kirche Jerusalems im gleichen Band. Zu Bewertungskriterien für die Nutzung der Bauten im Hinblick auf die justinianische Bautätigkeit siehe auch Kreikenbom (2009), S. 365–366.

632 Proc., Aed. 1,9,1–10, S. 62–64.

633 Justinian nahm die Gesetze von 457–467 in seinen *Codex* auf [Cod. Iust 11,41(40),7]. Im Jahr 535 erließ er ein neues Gesetz (Nov. 14, S. 105–108, Z. 26–32), auf dass sich Procop hier beziehen könnte. Unter Justin wurde ja, sicherlich um überhaupt Justinian die Heirat mit Theodora zu ermöglichen, auch Schauspielerinnen erlaubt, rechtsgültige Ehen zu schließen (Cod. Iust. 5,4,23).

634 Proc., Aed. 1,9,5.

635 Nach Janin (1953), S. 344 nicht mit dem bei ihm genannten Μονὴ τῆς Μετανοίας identisch, das nicht mehr erhalten sei.

636 O. Veh übersetzt hier z. B. „Reue“, was den christlichen Charakter der Buße nicht angemessen genug ausdrückt.

637 Proc., Aed. 1,9,8–10: ἐφ’ ᾧ τῇ ἐνταῦθα περὶ τε τὸν θεὸν καὶ τὴν εὐσεβειαν ἀσχολία γενησομένη περικαθῆραι τὰς ἀμαρτάνδας δυναταὶ εἶεν τῆς ἐν μαστροπείῳ διαίτης. διὸ δὴ καὶ Μετανοίαν τοῦτο δὴ τῶν γυναικῶν τὸ διαιτητήριον ὁμωνύμως τῷ ἔργῳ ἐπονομάζουσι. καὶ πολλαῖς μὲν χρημάτων προσόδοις οἱ βασιλεῖς οὗτοι τὸ μοναστήριον δωδέρηται τοῦτο, πολλὰ δὲ οἰκία κάλλει τε καὶ πολυτελείᾳ διαφερόντως ἐξάισια, ταῖς γυναιξὶ παραψυχὴν ἐσόμενα, ὥκοδομήσαντο, ὡς μηδενὶ ἀναγκασθεῖσα πρὸς τὰ τῆς σωφροσύνης ἐπιτηδεύματα τρόπῳ ὄψωσιν ἀποκνήσουσι.

Nähe der Stadtmauer.⁶³⁸ Dieser (vermeintliche) Widerspruch, zwischen dem Wunsch Justinians, dass Mönche/Nonnen abgeschieden von allem Weltlichen leben, und der Förderung von Klöstern innerhalb der Stadtmauern des der Welt zugewandten Konstantinopels, kann jedoch ansatzweise relativiert werden: Beide Klöster befanden sich zumindest nicht im unmittelbaren Zentrum, sondern entweder am anderen Ufer oder in der Nähe der Stadtmauer.

Im Falle des Chora-Klosters stammen die Berichte erst aus dem 9./10. Jh. und sind zum Teil widersprüchlich. Retroperspektiv konnte es als plausibel gelten, dass Justinian eine Klostergründung unterstützen wollte bzw. dieses entweder zu Anfang oder nach dessen Verwüstung auch tat. In gewissen Punkten gibt es in den mehr als drei Jahrhunderte später verfassten Berichten und ihrem Bild von Justinian eine Übereinstimmung mit den in den Gesetzen Justinians aufgestellten Maximen: erstens Anerkennung und Förderung des monastischen Lebens, hier durch den (Wieder-) Aufbau eines Klosters; zweitens Versuch der minimalistischen Abgrenzung nach dem Ideal der *hesychia*, durch eine Gründung nicht in der Stadt und, wenn schon nicht in der Wüste, die es um Konstantinopel ja auch nicht gab, oder auf dem Land (wie der Name suggeriert), dann doch immerhin entfernt vom Stadtzentrum; drittens eine weitere Abgrenzung durch den Bau einer Klostermauer, wie Justinian es ja in seinen Gesetzen vorsieht.⁶³⁹

Auch das Metanoia-Kloster, nun in einem zeitgenössischen Bericht, wird nicht im Stadtzentrum selbst errichtet, allerdings erfahren wir hier nichts von einem Mauerbau, was aber nicht dafür sprechen muss, dass es keine Mauer gab oder eine bereits bestehende genutzt wurde. Auch die Kostspieligkeit und die Ausstattung der Gebäude scheint zunächst in einem Widerspruch zu den einfachen monastischen Lebensidealen zu stehen, wie sie auch Justinian festschreibt. Jedoch ist hier einerseits zu bedenken, dass es sich um eine besondere Klostereinrichtung handelte: Frauen, die ein ähnliches Leben wie Theodora vor ihrer Heirat als Prostituierte geführt hatten

638 Die Vita Theodors von Chora wurde erst 300 Jahre nach Justinian im 9. Jh. verfasst und bietet daher nur ein fernes Echo des Kaiserbildes. Noch hinzukommt, dass andere Quellen des 9. und 10. Jhs. ein anderes Bild entwerfen bzw. beispielsweise mit Crispus eine andere Person als Gründer des Chora-Klosters benannt wird. Vgl. zu dem gesamten Komplex auch Hatlie (2009), S. 155–160, hier S. 156–157. Zu Crispus: Patria CP 3,183–184, S. 273–274. Nach der Vita sei Theodor, der angeblich ein Onkel Theodoras gewesen sein soll, als Anachoret aus der Umgebung um Antiochia nach Konstantinopel gekommen (vita Theod. Chora 11, S. 5–11, Z. 33–1.). Theodor, der kurz nach 536 beschlossen habe, ein Kloster „auf dem Land“ zu gründen, habe vom Kaiser „moralische“ wie auch finanzielle Unterstützung zum Bau angeboten bekommen. Allerdings habe Theodor das Meiste selbst ohne finanzielle Unterstützung des Hofes errichten können (ebenda, 18, S. 7–8, Z. 24–10). Ein Erdbeben habe in der Folgezeit das Kloster zerstört (Ebenda, 20, S. 8–9, Z. 24–5), das dann durch Justinian wieder aufgebaut und mit einer Mauer umfasst worden sei (ebenda, 21–22, S. 9–10, Z. 22–21 und ebenda 23, S. 10, Z. 22–28). In einem anderen Bericht über Michael Syncellus wird das Chora-Kloster zur justinianischen Gründung, das auch auf kaiserliche Kosten mit Mönchen und Priestern aus dem Heiligen Land bevölkert worden sei (vita Mich. Synk. 28, S. 106, Z. 1–11, übers. S. 107). Vgl. zu Michael Syncellus auch Sode (2001).

639 Siehe Anm. 638.

(auch wenn Procop hier diese Verbindung nicht aufzeigt)⁶⁴⁰, sollten von Justinian vor diesem Schicksal bewahrt werden. Das Kloster diene hier einerseits als Buß- und Besserungsanstalt, andererseits sollte es eine neue Lebensperspektive eröffnen. Den Bau von „schönen“ statt monastisch-zweckmäßigen Gebäuden erklärt Procop damit, dass für die Frauen ein Anreiz geschaffen werden sollte, im Kloster zu verbleiben und nun ein gottesfürchtiges Leben zu führen. Dies transportiert zunächst einmal den Topos der weiblichen Vorliebe für schöne Dinge. Im Gegensatz zur Deutung Procops kann angeführt werden, dass es prinzipiell auch aufwendigere Gebäude und Bauausstattungen in Klöstern gab, vor allem die Kirchen, aber zum Teil auch die Refektorien (z. B. durch Ausschmückung mit bestimmten Architekturformen, Mosaiken etc.).⁶⁴¹ Dies weist zunächst aber erst einmal nur auf eine repräsentative Ausstattung der Gebetszentren, die zu Gott führen sollen, nicht einen persönlichen Luxus der Klosterinsassen selbst hin. Hinzu kommt, dass der Kaiser dort, wo er stiftete, dies sicherlich auch nicht nur mit aufwendigen und pompösen Kirchbauten (wie die Hagia Sophia als Beispiel par excellence), sondern auch in Klöstern sichtbar demonstrieren wollte. Eine aufwendige Architektur schließt nicht eine strenge Askese der Klosterbewohner aus, auch wenn man dies letztlich, durch fehlende andere Quellen für dieses bestimmte Kloster, nicht sicher nachweisen kann. Weiterhin ist zu berücksichtigen, Justinian begab sich mit seinen Bauten, hier speziell den Sakralbauten, auch in einen Wettstreit mit privaten Stiftern, wie beispielsweise im Fall der Hagia Sophia, die etwa als Konkurrenzbau zur Polyeuktos-Kirche der Aristokratin Anicia Juliana interpretiert wird.⁶⁴² Gleiches galt sicherlich nicht weniger für Klostergründungen, durch die sich private Stifter neben der Anerkennung im Diesseits auch einen guten Platz im Jenseits sichern wollten.

Klosterrestituierungen, -förderungen und eine Neugründung

In Kap. 3,4 berichtet Procop im Zusammenhang der Perserkriege unter anderem von Neubefestigten Stadtmauern und wiederhergestellten oder neu erbauten Kastellen, Klöstern und Kirchen in Armenien: In diesem Rahmen erwähnt Procop, Justinian habe zwei Klöster, zum einen in Petrios und zum anderen in Kukarizon, wiederhergestellt. In Nicopolis habe er das Kloster der fünfundvierzig Heiligen neu erbaut und in der Nähe

640 Implizite Kritik an Justinian könnte man hier (gemäß der Forschungsrichtung, die den Gegensatz zu den *Anekdoten* aufzulösen versucht) durch die Nennung von Prostituierten greifen, die auf das Vorleben seiner Ehefrau Theodora verweisen könnten. Hinzu kommt noch, unter Justinians Onkel Justin wurde ein Gesetz verabschiedet, das Senatoren nun die Heirat mit Schauspielerinnen und ehemaligen Prostituierten und somit Justinian selbst die Eheschließung mit Theodora erlaubte (Cod. Iust. 5,4,23).

641 Vgl. zur aufwändigeren Ausstattung von Klöstern z. B. Brenk (2003), S. 145–150 und hier Kap. 2.5.3., S. 186.

642 Vgl. u. a. Bardill (2000).

von Theodosiupolis das Kloster der vierzig Märtyrer erneuert.⁶⁴³ Das Restituieren der Klosteranlagen steht hier im konkreten Zusammenhang mit den Zerstörungen infolge der Perserkriege. Der fromme Kaiser nahm sich Procop zufolge den Katastrophenschäden an und baute die frommen Stätten wieder auf. Ein solches Handeln konnte immer legitimierend auf den Kaiser zurückstrahlen. Darüber hinaus nahm Justinian aber auch eine Neugründung eines Klosters vor. Dies zeigt vielleicht im Besonderen, für wie notwendig Justinian es erachtete, in dieser umkämpften Region die Verbindung zu Gott bzw. sein Wohlwollen zu sichern – in diesem Fall durch einen Klosterneubau. Über den genauen Aufbau der Klöster erfahren wir allerdings nichts.

Nach einer ausführlicheren Passage zum Kloster auf dem Sinai (siehe hierzu Kap. 2.5.2.2.), findet sich bei Procop im folgenden Kapitel 5,9 eine kurze Auflistung von Klosteranlagen, die Justinian gefördert habe⁶⁴⁴:

In Jerusalem habe Justinian zehn Klöster erneuert⁶⁴⁵: das Kloster des Heiligen Thalelaeus, des Heiligen Gregorius, des Heiligen Pantelaemonus in der Wüste des Jordan, der Iberer in Jerusalem, der Lazen in der Wüste von Jerusalem, der Hl. Maria auf dem Ölberg, das Kloster des Hl. Elissaeus in Jerusalem, des Siletheus, des Abba Romanus und des Abba Johannes in Bethlehem. Für sechs Klöster habe er Brunnen oder Zisternen angelegt: einen Brunnen für das Kloster des Abba Zacharias, des Sossannes, des Aphelius, des Hl. Johannes am Jordan, des Hl. Sergius auf dem sog. Berg Kisseron sowie eine Mauer und einen Brunnen für das Kloster des Hl. Samuel. In Phönizien tritt das Kloster des Hl. Phocas auf dem Berg hinzu. In Mesopotamien listet Procop neun Klöster auf: das Kloster des Hl. Johannes, des Delphrachis, des Zebinus, des Theodotus, des Johannes, des Sarmathes, des Cyrenus, des Begadaeus und ein Kloster in Apadnas in Isaurien.

Anhand dieser summarischen Auflistung wird deutlich, Justinian förderte Klöster auch durch wichtige „funktionale Elemente“ wie Zisternen und Brunnen zur Wasserversorgung, die naturgemäß in der Gesetzgebung selbst keine Rolle spielten. Justinian erneuerte und unterstützte also auch bereits bestehende Klöster und verlieh auf diese Weise wieder seiner Anerkennung der Mönche und ihrer Bedeutung Ausdruck. Was genau erneuert wurde, und ob dies seiner Gesetzgebung entsprach, erfahren wir hier nicht. Die einzelnen, hier vorgestellten archäologischen Beispiele⁶⁴⁶ bringen dafür ebenfalls keine Belege – auch sind natürlich bei den hier im archäologischen Kontext

⁶⁴³ Proc., Aed. 2,4,12–14, S. 154: καὶ ἱερῶν δὲ καὶ μοναστηρίων ἐν ταῦθα οἰκοδομίας ἐξείργασται. Ἐν τε γὰρ τῇ Θεοδοσιουπόλει νεῶν τῇ θεοτόκῳ ἀνέθηκε, καὶ μοναστήρια ἔν τε χωρίῳ τῷ καλουμένῳ Πέτριος, κὰν τῷ Κουκαρίζων ἀνεπέσαστο. Ἐν τε Νικοπόλει τὸ τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα πέντε καλούμενον μοναστήριον, καὶ ἱερὸν Γεωργίῳ τῷ μάρτυρι ἐν Βιζανοῖς ἐδέϊματο. τῆς τε Θεοδο-ωργίῳ τῷ μάρτυρι ἐν Βιζανοῖς ἐδέϊματο. τῆς τε Θεοδοσιουπόλεως ἄγχιστα μοναστήριον ἀνεπέσαστο τῶν τεσσαράκοντα μαρτύρων ἐπικαλούμενον.

⁶⁴⁴ Proc., Aed. 5,9, S. 276–278.

⁶⁴⁵ Zur Aufarbeitung der Baugeschichte Jerusalems und dem Forschungsstand siehe Bieberstein/Bloedhorn (1994).

⁶⁴⁶ Siehe Kap. 2.5.1.

vorgestellten Klosteranlagen keine Identifikationen mit Klöstern, die Procop auflistet, möglich.

Klostergründung in Afrika

In Kap. 6,5 spricht Procop auch von einer Klostergründung Justinians in Afrika innerhalb der Stadtmauern Karthagos am Meer in der Nähe des Hafens Madrakion. Durch sehr starke Mauern habe Justinian das Kloster uneinnehmbar gemacht.⁶⁴⁷ Es verwundert vielleicht zunächst wieder, dass Justinian, der die Abgeschiedenheit in seiner Gesetzgebung als Ideal hervorhebt, hier ein Kloster innerhalb der Stadtmauern gegründet haben soll – ähnlich wie bei den Klöstern Metanoia und Chora. Allerdings wurde das Kloster in Karthago in der Nähe zum Hafen erbaut, was für eine zentralere Lage als bei den anderen Klöstern spricht. In Afrika kann wie beim Metanoia-Kloster ein weiterer Aspekt eine Rolle gespielt haben und Justinian zu einer Neugründung bewogen haben: Der Kaiser griff in Afrika nicht nur wegen der Usurpation Gelimers, sondern vor allem auch wegen des Glaubens ein, da dort, nachdem Hilderich von Gelimer als Vandalenkönig gestürzt worden war, wieder dem Arianismus Vorschub geleistet wurde. Nicht unerwähnt im Zusammenhang mit dem Eingreifen Justinians in Afrika soll bleiben, dass bezeichnenderweise ein Bischof Justinian unter Tränen darum bittet einzugreifen, um die Häresie des Arianismus zu bekämpfen – hier ist also neben der Absetzung des von Justinian anerkannten Klientelkönigs Hilderich durch Gelimer auch der Glaube ein Grund für das militärische Vorgehen Justinians.⁶⁴⁸ Nach der Eroberung durch Justinian wurden die kirchlichen Strukturen wieder geordnet, und zur Durchsetzung des chalcedonischen Glaubens trugen nicht minder eben auch Mönche bei, so waren diese u. a. auch Adressaten seiner theologischen Schriften.⁶⁴⁹ Als weiterer Faktor ist noch zu berücksichtigen, dass durch diverse Einfälle der Mauren

647 Proc., Aed. 6,5,11, S. 294.

648 Vgl. zum Vandalenkrieg u. a. Vössing (2010). Zum Vandalenreich, dessen Archäologie und Geschichte, siehe u. a. den Ausstellungskatalog des Badischen Landesmuseums (2009), darin auch Vössing (2009). Der Arianismus wurde ja sowohl von Chalcedoniern als auch Miaphysiten abgelehnt und war keine Richtung, die Justinian zu integrieren versuchte. Auch Diesner (1966), S. 101 nennt diese Episode, weist dem religiösen Motiv aber eine untergeordnete Rolle zu. Vgl. Evans (1996), S. 126 – 128, der, trotz der Aussage, dass durch das Flehen eines Bischofs, die Glaubensbrüder zu befreien, die Expedition erst eingeleitet wurde (Proc., Bell. Vandal. 3,10,18 – 21), nicht von einem „anti-arian crusade“ (S. 128) sprechen möchte. Sicherlich ist die Bezeichnung als Kreuzzug falsch, das heißt aber nicht, dass neben der inszenierten Tyrannen-Topik nicht auch im Besonderen religionspolitische Motive die Entscheidung Justinians leiteten. Justinian nennt in dem Proömion zur Reorganisation Afrikas, neben der Befreiung der Bevölkerung aus der „Sklaverei“ der Vandalen, als Motiv des Krieges die Rache für den Frevel, der an der Kirche Gottes begangen worden sei (Cod. Iust. 1,27,1,1–13). Natürlich wird hier überschwänglich die Begünstigung Justinians durch die Gnade Gottes genannt, die alle bisher bereits erwiesenen, wunderbaren Ereignisse übertreffe. Justinian setzt sich in unmittelbare Verbindung zu Gott, der durch den Kaiser selbst dieses wundervollen/erstaunlichen Werke gewirkt habe (zu der Wundertätigkeit Justinians, vgl. auch Kap. 5.1.3., S. 330 und zu dieser Passage des *Codex* dort Anm. 82).

649 Vgl. hier Kap. 3.2.

die ländlichen Gebiete alles andere als sicher waren und das Kloster durch seine Erbauung innerhalb der Stadtmauern und durch seine eigene dicke Umfassungsmauer doppelt geschützt war. Sowohl die Usurpation Gelimers als auch die Barbareneinfälle nennt Procop auch innerhalb dieses Kapitels, wenn auch nicht zur Erklärung wo und wie das Kloster errichtet wurde. Sicher scheint, dass Procop bei der Erwähnung von dicken Umfassungsmauern bei Klöstern im Sinne seiner *Bella* eher den wehrhaften Charakter als die justinianische Gesetzgebung zum Mönchtum als Motivationshintergrund sieht. So nennt er in Kap. 6,2 zwei Klöster im südlichen Grenzgebiet der Pentapolis, Agriolde und Dinarthison, die zum Schutz vor Barbareneinfällen mit wehrhaften Mauern versehen worden seien.⁶⁵⁰ Dies schließt aber nicht aus, dass jenseits der vordergründigen Intension des Autors auch Justinians monastische Gesetzgebung hierbei angewandt wurde.

2.5.2.2. Das Sinai-Kloster: Justinians monastisches Idealbild, seine Stiftertätigkeit und bildliche Darstellung

In Kapitel 5,8 seiner *Aedeficia* berichtet Procop über den Bau einer Kirche und eines Kastells für die Mönche auf dem Berg Sinai.⁶⁵¹ Dieses Kloster, das heutige Katharinenkloster,⁶⁵² soll hier vor allem unter drei Aspekten betrachtet werden: Erstens wird der Frage nach der procopschen Darstellung des Mönchtums auf dem Sinai im Kontext der justinianischen Idealvorstellungen nachgegangen; zweitens wird die in der Literatur zumeist vorausgesetzte Zuweisung der Gründung der gesamten Klosteranlage an Justinian hinterfragt; drittens wird noch die Selbstdarstellung Justinians bzw. deren Rezeption um die Dimension der bildlichen Inszenierung erweitert, hier anhand des Verklärungsmosaikes in der Klosterkirche.

Procop kommentiert in seiner Darstellung das monastische Leben: Auf dem Berg Sinai würden Mönche in Vorbereitung auf ihren Tod und in Einsamkeit leben.⁶⁵³ Mit der Vorbereitung auf den Tod ist gemeint, dass die Mönche ein asketisches, einsames Leben in der Gemeinschaft führten, in Hinwendung auf ihr ewiges Leben nach dem Tod, dem Sinn und Ziel ihres irdischen Lebens. Mayerson interpretiert beispielsweise hingegen diese Passage wortwörtlich und nicht den monastischen Idealen entsprechend, so dass er hier Procop unterstellt, er weise den Mönchen Todesangst vor den

⁶⁵⁰ Proc., Aed. 6,2,7, S. 282–284.

⁶⁵¹ Proc., Aed. 5,9,8, S. 274–276.

⁶⁵² Plan der Klosteranlage: Forsyth/Weitzmann (1965). Hier wird deutlich, aus dem 6. Jh. ist vor allem die Bausubstanz der Mauer, der Kirche und eines Tores (nun zugemauert) sowie einer Küche und einer „Speisekammer“ erhalten. Von der Schlafunterkunft und dem Refektorium sind nur die modernen Bauten vorhanden. Einen Eindruck der Gesamtanlagen mit zum Teil erhaltenen Mauerresten des 6. Jhs. mit späterer Überkonstruktion siehe dort Taf. III-IV. Die Pforte aus dem 6. Jh. ist auf Taf. XII abgebildet.

⁶⁵³ Proc., Aed. 5,8,4, S. 274: ἐν τούτῳ δὲ τῷ Σινᾷ ἀπειροκαλίας ἀνεγέκοιμι δόξαν. ἐν τούτῳ δὲ τῷ Σινᾷ ὄρει μοναχοὶ ᾤκηται, οἷς ἐστὶν ὁ βίος ἡκριβωμένη τις μελέτη θανάτου, ἐρημίας τῆς σφίσι φιλτάτης ἀδεέστερον ἀπολαύουσι.

umherziehenden Beduinen bzw. Sarazenen zu, im Gegensatz zu sonstigen monastischen Berichten. Dies wertet Mayerson als ein Indiz für die Unzuverlässigkeit des Procop. Diese Passage muss jedoch nicht konkret mit dem Fort und den Sarazenen-einfällen in Verbindung gebracht werden, sondern ganz einfach mit den Lebensidealen der Mönche.⁶⁵⁴ Diese Mönche würden Procop zufolge des Weiteren u. a. offenbar Nichts haben wollen und wären allem Menschlichen überlegen, würden weder etwas besitzen noch sich um ihren Körper sorgen.⁶⁵⁵

Procop nennt hier also Ideale des Mönchtums, die auch denen Justinians entsprechen: die Einsamkeit und Hinwendung zum Himmlischen, also die Abkehr von allem Irdischen, die Armut und Abkehr von weltlichen Gütern und Freuden, was die Mönche den anderen Menschen überlegen werden lässt. Diese asketischen Ideale mit dem Ziel, das Menschliche zu überwinden, sind zentrale Aspekte, die in Justinians Novellen noch weiter ausgeführt werden, in denen er die Würde des Mönchtums zu sichern, aber auch zu definieren versucht, indem er festlegt, wie Mönche überhaupt Autorität erlangen können. Dabei möchte der Kaiser die Verbindung zu Gott erhalten, aber auch die asketische Autorität der Mönche kontrollieren. Denn hier wird ein Kloster gefördert, das in seiner Ausrichtung auf Gott und der Separierung von der Welt genau dem entspricht, was Justinian als ein wahres monastisches Leben definieren möchte.⁶⁵⁶ Es ist höchst interessant, dass diese Aspekte bei Procop hier im Zusammenhang mit der Förderung eines Klosters auftauchen. Auf Grund ihres Einführungscharakters liefert diese Passage im Prinzip die Begründung, warum Justinian diesem Kloster gegenüber als Wohltäter auftritt. Auch bei Procop finden sich also

654 Mayerson (1978), S. 36. Eine wörtliche Interpretation fügt sich für Mayerson gut in sein Deutungsschema ein, bei dem er die Falschheit des procopschen Berichtes zu beweisen versucht, u. a. mit der Argumentation, es habe sich bei dem Berg Sinai um keinen militärstrategischen Punkt gehandelt, der vor Einfällen ins Landesinnere hätte schützen können. Er wirft Procop geographische Ungenauigkeit vor (S. 34–35). Zu den Argumenten Mayersons siehe auch Solzbacher (1989), S. 257–258, der die geographische Verortung bei Procop lediglich als unscharf bezeichnet und in den Kontext seiner anderen regionalen Berichte einordnet, bei denen ebenfalls geographische Ungenauigkeiten vorkommen. Er führt dies also nicht als Argument gegen die Glaubwürdigkeit des Procop an. Solzbacher zieht Procop dem Bericht des Eutychius von Alexandrien, der ebenfalls Ungenauigkeiten aufweise, vor. Die Charakterisierung der Mönche greift für Solzbacher (S. 384, Anm. 20) hagiographische Traditionen auf (vgl. die Deutung hier). Lediglich dem Einwand Mayersons, ein Fort am Sinai ergebe strategisch keinen Sinn, stimmt Solzbacher zu. Er erklärt diesen Fehler, indem er hierin eine versteckten Kritik an Justinian erkennen möchte (auch im Kontext der *Bella*; S. 257–258). Vgl. zu weiteren Aspekten hier Anm. 661 u. 662.

655 Proc., Aed. 5,8,5, S. 274–276: ἐπεὶ οὐκ εἶχον οὐδὲν ὅτου ἐφεῖντο, ἀλλὰ κρείσσους τῶν ἀνθρωπειῶν ἀπάντων εἶσιν, οὐδέ τι κεκτῆσθαι οὐδὲ θεραπεύειν τὰ σώματα, οὐ μέντοι οὐδὲ ἄλλου ὅτου οὖν ὀνίνασθαι ἐν σπουδῇ ἔχουσιν.

656 Vgl. zu den Proömien der Novellen hier Kap. 2.3.2., aber auch zu Aufgabe und Nutzen Kap. 2.3.1. im Kontext des *Codex*, S. 110–111 u. 117. Zu dem Ideal des Klosterlebens vgl. Kap. 2.3.3.2. Diese Charakteristika eines für Justinian idealen Mönchtums, die über alles Menschliche erhaben machen, finden sich auch in dem Brief des Kaisers „*Contra Monophysitas*“, der an Mönche des Enaton adressiert war (siehe hier Kap. 3.2., S. 198–202).

Justinians Maximen bezüglich des Mönchtums wieder, wie der Kaiser sie selbst in den Novellen, aber auch in Briefen an Mönche aufstellte.⁶⁵⁷

Laut Procop habe Justinian eine Kirche zu Ehren der Gottesmutter für das Kloster erbauen lassen, damit die Mönche im fortwährenden Gebet und im heiligen Dienst leben würden⁶⁵⁸: Dies sind zwei weitere zentrale Aufgaben des Mönchtums, die Justinian ebenfalls in seinen Novellen festgelegt hat.⁶⁵⁹ Den Mönchen wird die Funktion zugeschrieben, die Verbindung zu Gott durch ihr asketisches, einfaches, weltabgeschiedenes Leben und das fortwährende Gebet zu sichern.

Am Fuß des Sinai erbaute Justinian Procop zufolge noch ein Fort und stationierte eine Einheit dort, um das palästinische Land vor sarazenischen Einfällen zu schützen.⁶⁶⁰ Es wird also allein der Kirchenbau mit der Förderung der Mönche des Sinai begründet, nicht der Bau eines Forts. Die Festung dient im unmittelbaren Kontext dieser Passage zum Schutz der palästinischen Gebiete allgemein, nicht des Klosters im Speziellen.⁶⁶¹

Das Sinai-Kloster, auch Katharinenkloster (in späterer Zeit) oder Stiftung am Moses-Berg genannt, ist bis heute bewohnt und ein zentraler christlicher Referenzpunkt. Wichtig ist, Procop spricht von keiner baulichen Veränderung des Klosters an sich, sondern allein von dem Bau der Muttergottes-Kirche. Justinian tritt hier also nicht als Stifter des gesamten Klosters, sondern lediglich der Klosterkirche auf.⁶⁶² In der Literatur wird Justinian jedoch zumeist als Erbauer der gesamten Klosteranlage genannt; dafür werden oft Belege herangezogen, die allesamt später verfasst wurden und

657 Ebenda.

658 Proc., Aed. 5,8,5, S. 274–276: τούτοις δὴ τοῖς μοναχοῖς Ἰουστινιανὸς βασιλεὺς (...) ἐκκλησίαν ὑποδομήσατο, ἥπερ τῇ θεοτόκῳ ἀνέθηκεν, ὅπως δὴ αὐτοῖς ἐνταῦθα ἐξῆ εὐχομένους τε καὶ ἱερωμένοις διαβίωναι.

659 Vgl. Anm. 656.

660 Proc., Aed. 5,8,9, S. 276. Die militärstrategische Funktion und die Existenz eines Forts werden, wie in Anm. 654 dargelegt, z. B. von Mayerson (1978) angezweifelt.

661 Z. B. auch Palmer (1990), S. 52, Anm. 23 spricht davon, dass das Fort zum Schutz der Mönche erbaut worden sei. Er stützt sich dabei auf den oben bereits zitierten Artikel von Mayerson (1978), der die Annalen des Patriarchen von Alexandria, Eutychius, aus dem 10. Jh. für glaubwürdiger als Procop hält (Eutych., Ann. = PG 111, Sp. 907–1156, hier 1071–1072).

662 Zur Kirche und dem Fort vgl. auch Forsyth (1968). Zum Kloster als solchem auch Galey (1979). Dass das Kloster an sich von Justinian erbaut worden sei, findet sich u. a. auch bei Grossmann (1988), S. 544. Für justinianische Zeit ist neben der Kirche auch die Umfassungsmauer archäologisch bearbeitet (Grossmann [1988], S. 544). In der Deutung nach Forsyth wird das Kloster selbst zu einer militärischen Festung (Forsyth [1986], S. 4–5 und 18). Vgl. hierzu auch Grossmann (1988), S. 551, der durch die Mauerstärke eine Verwandtschaft mit den militärischen Anlagen der Zeit sieht. Grossmann stellt sich nach der Überlegung von Forsyth in Anm. 19 die Frage, wie man sich das Leben der Anachoreten vorzustellen habe, permanent innerhalb der Klostermauern oder nur bei Gefahr als Rückzugspunkt. Diese Deutungsmöglichkeiten scheinen etwas durcheinanderzugehen, da Procop nicht davon spricht, dass das Fort und das Kloster identisch sind: es sind zwei verschiedene Komplexe. Dies hält auch Mayerson (1978), S. 26 fest, allerdings dann mit falschen Schlussfolgerungen (siehe hierzu v. a. Anm. 654). Solzbacher geht davon aus, das gesamte Kloster sei von Justinian gegründet worden und unterstellt auch bei der Unterscheidung zwischen Fort und Kloster Procop einen Fehler.

bereits die Traditionsbildung, dass es sich um eine justinianische Gründung handle, transportieren: u. a. Inschriften (z. B. eine arabische Inschrift und deren griechische Übersetzung mit Datierung in das Jahr 527, die Justinian als Stifter nennen, aber erst aus dem 16. bzw. 18. Jh. stammen)⁶⁶³, literarische Quellen (v. a. die Annalen des Eutychius von Alexandria aus dem 10. Jh., in denen Justinian für eine lose Eremitensiedlung ein Kloster mit wehrhaften Mauern stiftet)⁶⁶⁴ oder ein gefälschtes Gesetz zur Privilegierung des Sinai-Klosters⁶⁶⁵ ⁶⁶⁶.

Auch wenn es häufig geographische und Lokalisierungsprobleme bei den procopschen Bauten gibt, ist es wenig zielführend, mit den Annalen des Eutyches einer Quelle aus dem 10. Jh., die bereits eine gewisse Traditionsbildung im Hintergrund hat, den Vorzug zu geben und aus einem Bau eines Forts und einer Kirche für das Kloster dann eine Klostergründung mit wehrhafter Mauer zu machen – dies spiegelt lediglich den Zustand und die Begründung des 10. Jhs. wider. Etwas anders sieht dies im Hinblick auf die genaue Lokalisierung aus: es ist gut möglich, dass sich Procop hierbei irrte.⁶⁶⁷

Die Inschriften, die wohl tatsächlich aus dem 6. bzw. Anfang des 7. Jhs. stammen und Justinian nennen, sind zum einen bezeichnenderweise zwei Epigraphen der Basilika, die ja definitiv, auch nach Procop, von Justinian erbaut wurde: eine nennt Justinian (Nr. 5), die andere die verstorbene Theodora (Nr. 4), so dass sich die Basilika Ševčenko zufolge zwischen 548 und 565 datieren lässt.⁶⁶⁸ Die andere Inschrift findet sich an der nord-westlichen Umfassungsmauer über dem alten Haupteingang; auch hier wird Justinian genannt, nun mit der Attributierung als φιλοκτίστος.⁶⁶⁹ Da dieses Wort auf der Inschrift nicht mehr genau zu erkennen ist, plädiert Müller dafür, hier φιλόχριστος zu lesen.⁶⁷⁰ Dem Sinn nach kann Justinian hier selbstverständlich als „baufreudig“ bezeichnet werden, wie allein die Auflistung von Bauwerken bei Procop zeigt. Im Rahmen der Selbstdarstellung Justinians (Stellvertreter Gottes auf Erden etc.) wäre die Lesart „christusliebender“ im Zusammenhang eines Klosterbaus auch höchst

663 Ševčenko (1966), S. 262, Nr. 17. Auch Müller (2009), S. 37 nennt diese Inschrift und weist auf ihre späte Entstehungszeit hin, die auch aufzeigen würde, wie eng man sich die Verbindung zwischen Mönchen und Kaiser bei Klostergründungen vorgestellt habe.

664 Eutych., Ann. = PG 111, Sp. 1071–1072.

665 Das gefälschte Gesetz, die sog. „Goldbulle“, mit Privilegien für den Berg Sinai, sollte durch die Nennung der vierzehnten Indiktion entweder in das Jahr 536 oder 551 rückdatiert werden. Siehe: Amelotti/Zingale (1977), S. 200–201. Hier firmiert es noch als echt (S. 197–199). Zur Identifizierung als mittelalterliche Fälschung u. a. Solzbacher (1989), S. 285 oder die Rezension eines Anonymos zu Amelotti/Zingale in: REB 26 (1978), S. 295–296. Vgl. auch u. a. Müller (2006), S. 131–132.

666 Vgl. hierzu Ševčenko (1966), S. 255–256 u. 258–259.

667 Allein bei Eutyches findet sich die Verbindung mit einem Schutzort für die Mönche, die in der Forschungsliteratur fälschlicherweise dazu führte, das Kloster und das Fort miteinander zu verbinden. So geschieht es u. a. auch bei Forsyth (1968), S. 4–5 und 18, der dann aufgrund des fehlenden Forts das Kloster selbst zum Fort werden lässt. Vgl. Weiteres in Anm. 654 u. 662.

668 Vgl. ebenda, S. 256 und S. 262. Zu den Inschriften vgl. auch Solzbacher (1989), S. 258–262.

669 Ševčenko (1966), S. 262, Nr. 1 und Abb. 1.

670 Müller (2009), S. 37 und (2006), S. 132–133.

plausibel, aber ohne nähere Sichtung des Steines kann dies hier an Hand der Photographie nicht entschieden werden. Die Inschrift, die den in das Kloster Eintretenden anspricht, muss nicht unbedingt davon zeugen, dass Justinian das gesamte Kloster als Stifter neu erbaut hat, sondern kann Justinian auch als dessen Förderer ausweisen, der hier konkret vielleicht das Tor bzw. die Umfassungsmauer erbaute oder verstärkte. Dies würde in den Zusammenhang des restaurierten Forts passen, das dann immer noch nicht mit dem Kloster identisch sein muss. Zugegeben, Procop spricht nur von der Kirche und der Erbauung des Forts, dessen Existenz nicht nachgewiesen ist, und der Fund der Inschrift über dem alten Haupteingang, die natürlich auch so interpretiert werden kann, dass sie sich auf das gesamte Kloster bezieht, erzeugt den Eindruck, dass Procop nicht vollständig auflistet. Vielleicht ist bei Procop durch das Fort auch eine Verstärkung der Umfassungsmauer des Klosters impliziert. Dies würde der justinianischen Gesetzgebung entsprechen, die für Coenobien eine Umfassungsmauer vorschreibt. In diesem Zusammenhang könnte, im Gegensatz zu den untersuchten Klöstern in Kap. 2.5.1., zumindest bei einem Kloster, auf das Justinian durch seine Bautätigkeit bewusst Einfluss nahm, die Umsetzung seiner Vorgaben durch die Errichtung einer dicken Umfassungsmauer vorliegen.⁶⁷¹

Gestützt wird diese Überlegung durch einen Bericht des Antonius von Piacenza, der um das Jahr 570 das Kloster als „*monasterium circumdatum muris munitiis*“ bezeichnet.⁶⁷² Daraus folgt jedoch nicht, dass dem Bericht aus dem 10. Jh. zu folgen ist, der den Kaiser als Erbauer des gesamten Klosters und der wehrhaften Mauer nennt, und demnach Justinian als Gründer der gesamten Klosteranlage angesehen werden sollte. Natürlich spielt sicher, neben dem Gedanken der Weltabgeschiedenheit, hier auch die wehrhafte Funktion in einer von Einfällen gefährdeten Region eine Rolle. Noch hinzu kommt die Frage, ob die Inschrift über dem alten Haupteingang von Justinian gesetzt wurde oder vielleicht erst etwas später, als man sich gerne auf Justinian berief.⁶⁷³

Dass es sich, wie Eutychius berichtet, bei den Mönchen innerhalb des Klosters um Eremiten und nicht Coenobiten handle, obwohl Procop von *μοναχοί* spricht, ist ebenfalls anzuzweifeln, so dass die Förderung dieses Klosters durch Justinian nicht seinem coenobitischen Ideal, wie er es in seinen Gesetzen aufstellt, widersprechen muss.⁶⁷⁴

671 Zu der Wohnsituation, ob eventuell einzelne Zellen oder ein Dormitorium zu Zeit Justinians existierten, lässt sich auf Grund der baulichen Veränderung und der Nutzung bis in die heutige Zeit nichts Genaues sagen. Vgl. Anm. 652.

672 Ant. Plac., Itin. 37, S. 147, Z. 1–2.

673 Im Vergleich zu den Inschriften aus dem 16. und 18. Jh. In diesem Fall müsste diese Inschrift aber Ende des 6./Anfang des 7. Jhs. datiert werden, entsprechend der Datierung der Inschriften nach Ševčenko (1966), S. 261.

674 Bei Procop ist nicht von Anachoreten die Rede, sondern von *μοναχοί*, die auch und gerade bei dieser Klosteranlage coenobitisch gelebt haben können. Allein wieder Eutychius von Alexandrien spricht im 10. Jh. von Eremiten, die den Klosterbau von Justinian erbeten hätten (vgl. Mayerson [1978], S. 36–37). Auch der Bericht der Aetheria in ihrer *Peregrinatio* (Aeth., Peregrin. 3,4), wohl um 400

Diese Erörterung sollte deutlich machen, dass man bei dem Katharinenkloster stark zwischen dem tatsächlich zeitgenössischen Befund und der späteren Traditions- und „Mythen-“ Bildung unterscheiden muss, die das Kloster zu einer mit Privilegien ausgestatteten justinianischen Gründung werden lässt. Sicher können nur die Kirche und wahrscheinlich auch die Umfassungsmauer als justinianische Stiftungen identifiziert werden, nicht aber das gesamte Kloster. Auch wenn die Lokalisierung und die Existenz wie Funktion des Forts nicht gesichert sind, heißt dies also nicht, dass Justinian einer vier Jahrhunderte später entstandenen Quelle folgend zum Gründer der gesamten Anlage werden muss. In einem panegyrischen Text wie den Bauten hätte Justinian sich über die Hervorhebung, dass er das ganze Kloster gestiftet habe, wenn dies eine solche zentrale Bedeutung für ihn besaß, wie die spätere Traditionsbildung suggeriert, doch sicherlich erfreut gezeigt – unabhängig von der Frage, ob man in den Bauten versteckte Kritik Procop greifen kann.

Das Apsismosaik und die Darstellung Justinians

In der Basilika des Sinai Klosters, deren Erbauung sicher Justinian zugewiesen werden kann, findet sich auch ein Apsismosaik mit der Darstellung der Verklärung Christi, das hier abschließend in den Blick genommen werden soll.⁶⁷⁵

Auf dem umlaufenden Medaillonband ist direkt unterhalb der Füße Christi König David abgebildet. Ein von Christus ausgehender Lichtstrahl weist über den am Boden liegenden Paulus hinweg direkt auf den alttestamentlichen König. Bei Müller findet sich dieser Hinweis, der, ausgehend von Weitzmann, die Ähnlichkeit der Darstellung des David mit der Justinians herausstreicht: Sowohl die Kleidung entspreche der eines byzantinischen Kaisers als auch das Porträt der Darstellung Justinians auf dem Mosaik von Ravenna.⁶⁷⁶ Indem Müller in der Gestalt Davids den Stifter der Kirche, Justinian,

verfasst (zur Datierung vgl. Röwekamp [1995], S. 21–29), spricht von *monachi*, die bei ihr aber gleichzeitig auch *presbyteri* sind. Es wird nicht von Zellen, wie z.T. in der Literatur zu finden ist, gesprochen, sondern der eine Mönch und Priester tritt aus seinem *monasterium* heraus. Auch wenn es zu dieser Zeit noch keine feste Unterscheidung zwischen dem Terminus Mönch und Einsiedler gibt und *monasterium* auch nicht ausschließlich das coenobitische Zusammenleben bezeichnet, da das Mönchtum sich noch in einem früheren Entwicklungsstadium befand, ist doch interessant, dass hier von keiner *cella* die Rede ist. Im 6. Jh. könnte hier sehr wohl auch ein coenobitisches Kloster existiert haben (vgl. zu dem Bericht Forsyth [1968] S. 3–4). Des Weiteren erbaut, wie oben gesagt, Justinian Procop zufolge nicht das Kloster, sondern nur die Kirche.

675 Forsyth (1968), Abb. 35–36. Große Farabbildung in Forsyth/Weitzmann (1965), Taf. CIII gesamt, Taf. CXIX B (David-Mosaikmedaillon).

676 Weitzmann (1990), S. 61–68. Bei ihm wird auch die Bedeutungsvielfalt hervorgehoben: eschatologisch, dogmatisch, liturgisch, topographisch, typologisch und imperial (S. 66). Vgl. hierzu auch Müller (2009), S. 37–38 und (2004), S. 33–53 mit einer näheren Erörterung zu der Bedeutungsvielfalt. Natürlich bleibt bei der Feststellung einer ähnlichen bildlichen Darstellung von spätantiken Portraits immer die Frage, inwieweit wirklich ein bestimmter Kaiser identifiziert werden kann oder lediglich ein zeitgenössischer Porträtstil (anders als in der Kaiserzeit, in der sichere Porträttypen der Kaiser bestimmt werden können).

symbolisiert sieht, stellt er die weitergehende Überlegung an, dass es sich hierbei um eine Form der *imago Christi* handeln könne, also nicht nur um eine Demonstration der justinianischen Stiftertätigkeit, sondern auch seines „Selbstverständnis(es) als Mittler, womöglich sogar als irdisches Abbild Christi auf Erden“. ⁶⁷⁷ Diese Deutungsweise einer Selbstdarstellung Justinians im Rahmen dieses Mosaiks in der von ihm gestifteten Kirche ist höchst verführerisch. Die spätantiken Kaiser stellten sich gerne in die Tradition der alttestamentlichen Könige. Auch für Justinian findet sich beispielsweise in den Konzilsakten ein direkter Verweis auf David. Hier wird der Vergleich bezeichnenderweise von Mönchen in einer Petition angestellt, die, neben Konstantinopel und Syrien, auch aus Palästina und im Besonderen auch vom Sinai stammten. ⁶⁷⁸ Somit erscheint die Deutungsvariante, in David auch ein Spiegelbild Justinians zu sehen, wie Weitzmann zurückhaltender als Müller formuliert ⁶⁷⁹, höchst plausibel. ⁶⁸⁰ Dabei ist dann die Frage unerheblich, ob es sich um lokale Werkstätten handelte, die die Mosaiken in Ravenna und auf dem Sinai anfertigten, und beispielsweise, neben der Frage der Kleidung, die physiognomische Ähnlichkeit zwischen David und Justinian in Ravenna tatsächlich überhaupt konstatieren werden kann, wie Tsamakda zur Recht in Frage stellt. ⁶⁸¹ Auch bei lokalen statt konstantinopolitanischen Künstlern könnte es sich um eine justinianische Auftragsarbeit handeln (auch wenn der Kaiser auf dem Mosaik selbst nicht genannt wird). Und selbst wenn dies nicht der Fall ist, da dies letztlich nicht nachweisbar ist, wird hier dennoch Justinian, entsprechend seiner

677 Müller (2009), S. 38–39. Vgl. zu dem Mosaik auch Müller (2004), S. 27–55.

678 In ACO 3,5, Nr. 59 wird beispielsweise ein Presbyter namens Theonas erwähnt (S. 130, Z. 36). Siehe hierzu Kap. 3.3., S. 206 mit Anm. 55 und Leppin (2007c und 2008). Hierbei schwingt allerdings auch immer die Bußfähigkeit des Kaisers mit (David-Batseba-Episode).

679 Weitzmann (1990), S. 62–63.

680 Um das Mosaik auch als ein bildhaftes Element der Selbstdarstellung Justinians und nicht nur als Reflexion derselben zu werten, muss dieses natürlich entweder gleichzeitig mit der Erbauung der Kirche oder definitiv in die Regierungszeit Justinians datiert werden können. Aber auch dann ist es schwierig, einen direkten Auftrag Justinians nachzuweisen. Vgl. zu verschiedenen Datierungen Müller (2004), S. 27, Anm. 1.

681 Tsamakda (2010), S. 27–30. Hingegen ist ihrer Argumentation in Bezug auf den Vergleich Justinians mit David nur zum Teil zu folgen. Sie zeigt schlüssig auf, dass Justinian häufig in der zeitgenössischen Literatur, neben dem hier erwähnten Vergleich in den Konzilsakten, mit David in Verbindung gebracht wurde (S. 29–30), betont dann aber, dies sei für die Selbstdarstellung Justinians nicht wichtig, da er David in den Proömien seiner Novellen nicht erwähne. Jedoch ist dies kein stichhaltiges Argument, da die Proömien Justinians in der Tradition der kaiserzeitlichen und sogar hellenistischen Gesetze stehen, die keine Vergleiche mit Figuren des Alten und Neuen Testaments anstreben, sehr wohl aber den Bezug zur Gottheit und dann unter christlichen Vorzeichen Gott. Auch finden sich Bibelzitate erst in der Zeit nach Justinian in der kaiserlichen Gesetzgebung. Unter Justinian finden sich allerdings Vokabeln in ihrer neutestamentlichen Bedeutung, konkrete personelle Verweise erfolgen aber beispielsweise nur auf Kaiser und Kirchenväter, nicht biblische Gestalten; ansonsten ist bei Justinian natürlich der Bezug zu Gott und Jesus Christus zentral. Vgl. zu den Proömien ausführlich Kap. 2.1.2. Dass Justinian David in den Novellen nicht nennt, ist also dem Genre der Gesetzgebung geschuldet, nicht dem Umstand, dass der Kaiser sich nicht in die Tradition Davids oder anderer alttestamentlicher Könige stellt.

Selbstdarstellung in seiner Gesetzgebung und bei seiner theologischen Positionierung, womöglich bildhaft oder zumindest durch den Verweis auf den alttestamentlichen König David symbolisch als Stellvertreter Gottes bzw. hier Christi auf Erden mit versinnbildlicht – entweder direkt vom Kaiser in der von ihm gestifteten Kirche autorisiert oder als lokale Reflexion seiner Selbstdarstellung, da auch Mönche des Sinai Justinian nachweislich mit David verglichen.⁶⁸² Von einer Nachahmung Christi zu sprechen, scheint darüber hinaus zu weit zu gehen: Justinian agiert seiner Selbstdarstellung entsprechend als von Gott legitimierter Herrscher und zeichnet sich als sein Stellvertreter auf Erden für die irdischen Dinge verantwortlich, als Mittler, durch den Gott wirkt, nicht jedoch als dessen Abbild.⁶⁸³

Fazit

Justinian trat hier also als ein Stifter und Förderer von Teilen des bereits existierenden Coenobiums auf dem Sinai auf. Das Mosaik innerhalb der Basilika wie auch die Umfassungsmauer tragen dabei mit hoher Plausibilität die Handschrift des Kaisers (das Mosaik reflektiert zumindest seine Selbstdarstellung): Er förderte hier seine Idealform des Mönchtums, das Coenobium, separierte es von der Außenwelt durch eine dicke und starke Umfassungsmauer und inszenierte sich als Stellvertreter Christi auf Erden, der sich für alle Belange verantwortlich zeichnete und somit über alles, hier das Kloster und seine Mönche, wachte.

2.5.2.3. Fazit zu der monastischen Bautätigkeit Justinians

Wenn man die von Procop in den Bauten erwähnten Klöster⁶⁸⁴ zusammenzählt, nennt er insgesamt drei Klostergründungen Justinians und zweiunddreißig Erneuerungen/„Verbesserungen“ bzw. Restituierungen von Klosteranlagen. Die Mehrheit der Klöster sind also keine Neugründungen⁶⁸⁵, sondern bereits bestehende Monasterien, die durch Justinian entweder aufge bessert, nach einem Krieg wieder aufgebaut oder erneuert wurden. Somit scheint Justinian, zumindest dem Bild entsprechend, das die Bauten des Procop vermitteln, seine Anerkennung und seinen Willen zur Förderung des

⁶⁸² Vgl. v. a. Kap. 2.1.2. und 2.3.2. Zum Vergleich Justinians mit David in einer monastischen Petition von 536 siehe weiter oben und Kap. 3.3., S. 200.

⁶⁸³ Eher ist in seiner Selbstinszenierung eine Nachahmung der Heiligen zu erkennen. Siehe hierzu das abschließende Kap. 5. Siehe zu der Problematik des Begriffes „Selbstverständnis“, wie ihn Müller (2004), S. 38–39 verwendet, Kap. 2.1.2., S. 71–72. In dieser Arbeit wird allein der Begriff der Selbstdarstellung verwendet, da wir durch die Quellen nur greifen können, wie Justinian gesehen werden wollte.

⁶⁸⁴ Armen- oder Fremdenhäuser, Heiligtümer von Heiligen, Martyrien, Kirchen für Heilige etc. wurden nicht berücksichtigt, sondern nur explizit als Monasterion benannte Bauten aufgelistet. Natürlich sind auch Klöster und Heiligtümer, die für Heilige errichtet wurden, ein Beleg für die Anerkennung derselben, allerdings in diesen Fällen nach ihrem Tod.

⁶⁸⁵ Bei Procop findet sich hingegen eine große Anzahl von Kirchen, die Justinian neu erbauen ließ.

Mönchtums vor allem durch seine Hilfe für bereits bestehende Klöster ausgedrückt und in praktische Maßnahmen umgesetzt zu haben. Dies geschah beispielsweise durch die Errichtung oder Befestigung von Mauern, die auch seiner Gesetzgebung entsprachen, oder durch weitere Maßnahmen, die wir durch Procop's spärliche Angaben lediglich vermuten können. Ein weiterer Motivationsgrund des Kaisers ist dabei rein praktischer Natur, nämlich die Sicherung der Versorgung eines Klosters durch Brunnen oder Zisternen oder, dem Fokus Procop's entsprechend, der Schutz von Klöstern durch wehrhafte Mauern vor Barbareneinfällen. Dass Justinian auch versuchte, Klöster und ihre Gründungen zu kontrollieren, scheint sich in der geringen Zahl von neuen justinianischen Klosterstiftungen widerzuspiegeln. Interessant ist dabei, dass zumindest zwei der drei Neugründungen auch Funktionen über das Kloster hinaus zugewiesen werden können: Bei den Nonnen des Klosters Metanoia handelte es sich um Frauen, die ein ähnliches Schicksal wie Theodora erlebt hatten, denen Justinian bei Konstantinopel eine Buß- und Versorgungsanstalt in Form eines Klosters bot. In Karthago handelte es sich um ein Gebiet, das vom Arianismus befreit werden sollte, wofür gerade auch Mönche als Träger des wahren Glaubens hervorragend geeignet waren. Ein Punkt sollte dabei nicht verkannt werden, Justinian richtete in einem arianischen Gebiet möglicherweise zur Sicherung des wahren Glaubens ein Kloster ein, aber gründete keine chalcedonischen Bastionen in miaphysitischen Ballungsräumen neu – jedenfalls berichtet zumindest Procop nichts davon, auch wenn die Religionspolitik natürlich nicht das Thema seiner Bauten war. Aber wir finden auch keine bei Procop erwähnten Fälle, die wie die Gründung in Karthago auch nur annähernd unter dem Verdacht stehen könnten, eine bekehrende Funktion zu erfüllen. Dies ist vielleicht ein erneuter Hinweis auf Justinians Integrationspolitik gegenüber den Miaphysiten.⁶⁸⁶ Der letzten Neugründung Justinians in Nicopolis in Armenien ist nicht so klar eine bestimmte Funktion zuzuordnen, vielleicht steht sie aber infolge der Persereinfälle in dieser Region auch mit einer Sicherung des Glaubens vor christlichen Strömungen aus dem persischen Reich in Zusammenhang.⁶⁸⁷ Eine weitere plausible Erklärung wäre, dass hier in einem umkämpften Gebiet durch die Präsenz von Mönchen das göttliche Wohlwollen gesichert werden sollte. Dies können jedoch letztlich nur Vermutungen bleiben. Der Auflistung Procop's zufolge scheint Justinian also nicht bestrebt gewesen zu sein, noch weitere Zentren für Mönche zu stiften, die dann neben ihrer Funktion der Sicherung der Verbindung zu Gott auch immer ein hohes Unruhepotential boten, das Justinian zu verringern versuchte. Bestehende Klöster, darunter auch das Kloster auf dem Sinai, förderte Justinian hingegen entsprechend der ihnen von dem Kaiser zuerkannten Funktion.

Auf dem Sinai, soweit die entsprechenden Inschriften und das Mosaik als zeitgenössisch datieren werden können, zeigt sich Justinian im gleichen Licht wie bei seiner Gesetzgebung und bei seinem aktiven religionspolitischen Handeln (letzteres

⁶⁸⁶ Vgl. hierzu Kap. 1.2. und 4.3.

⁶⁸⁷ Vgl. Kap. 1.2.6., S. 59–60.

wird in den folgenden Kapiteln herausgearbeitet): Als Gottes bzw. Christi Stellvertreter auf Erden (ggfs. auch im Apsismosaik durch die Gestalt Davids mit versinnbildlicht, entweder als direkte Selbstdarstellung oder deren Reflexion) war er im Besonderen auch für die Mönche und Klöster verantwortlich und erließ als oberste Autorität auf Erden Gesetze und handelte ihnen entsprechend. Die Klöster versuchte Justinian als Stätten der Heiligkeit zu fördern und zu schützen, was einerseits die Verbindung zu Gott sichern, andererseits auf den Kaiser legitimierend zurückstrahlen sollte. Darüber hinaus versuchte er wohl, seinen Maßstäben entsprechend, zu kontrollieren wo Heiligkeit entstand und wie diese überhaupt erlangt werden konnte. Soweit Procop's Bauten eine nähere Deutung zulassen, entsprach Justinians Handeln im Kontext der Bautätigkeit auch seinem legislatorischen Anspruch. Das justinianische Handeln wird im Folgenden noch im Rahmen seiner theologischen Positionierung und seiner Darstellung innerhalb von Mönchsviten weiter untersucht.⁶⁸⁸

2.5.3. Papyri: Durchsetzung im Alltag und in der Rechtspraxis Ägyptens?

Häufig ist es schwierig die alltägliche Praxis, Umsetzung und Durchsetzung kaiserlicher Gesetzgebung zu überprüfen. Eine Ausnahme sind die Papyri Ägyptens, durch die wir diesen blinden Fleck für eine spezielle Region etwas ausleuchten können. In diesem Kapitel sollen daher einige Beispiele ägyptischer Papyri angeführt werden, um zu prüfen, ob entweder in der Rechtspraxis, wie wir sie durch Testamente, Petitionen, Klagen etc. greifen können, oder in Schreiben wie Briefen oder Rechnungen die justinianischen Gesetze zum Mönchtum auf Seiten der Adressaten auch tatsächlich aufgegriffen und angewendet wurden.⁶⁸⁹ Natürlich kann hierbei nur ein kleiner Einblick gegeben werden.

Insgesamt konstatiert beispielsweise Steinwenter in seinem Beitrag zu dem kirchlichen Vermögensrecht der Papyri, dass die justinianischen Vorschriften in Ägypten zumeist nicht beachtet worden seien und sieht dies speziell auch für die monastische Gesetzgebung gegeben.⁶⁹⁰ Als ein Argument wird angeführt, dass gewisse Vorschriften in den Papyri einfach nicht vorkämen, so beispielsweise die Form der Begründung einer Emphyteuse (Erbpacht) nach Nov. 120,6 von 544⁶⁹¹ oder z. B. all-

⁶⁸⁸ Siehe hierzu Kap. 3 und 4.

⁶⁸⁹ Die praktischen Konsequenzen der Gesetzgebung Justinians werden auch noch im Kap. 3 im Zuge der Fallstudien zur Rolle und Funktion des Mönchtums bei der justinianischen Politik jenseits seiner Gesetzgebung und in Kap. 4 anhand von Mönchsviten, in diesem Fall also aus monastischer Perspektive, untersucht.

⁶⁹⁰ Steinwenter (1958), S. 33–34. Eine Zusammenstellung lediglich aller bis 1938/40 publizierten griechischen Papyri zu den Klöstern findet sich bei Barison (1938); eine Untersuchung dazu: Ballini (1939). Allgemein zur Gesetzgebung Justinians und den Papyri siehe: Amelotti (1985); zur Administration in Ägypten grundlegend Rouillard (1928); zu Mönchen in Ägypten und dem papyrologischen Befund Wipszycka (2009).

⁶⁹¹ Die Emphyteuse ist nicht mehr wie in Nov. 7,3 von 535 auf drei Generationen beschränkt.

gemein die Voraussetzung, dass der Bischof und die Mönche der Veräußerung von speziellem Klostergut zustimmen mussten⁶⁹². Auch die geforderten Begründungen⁶⁹³, damit Klostergut überhaupt veräußert werden durfte, finden sich nicht, so beispielsweise im P. Cair. 67096, indem sogar ein zum Kloster gehörendes κέλλιον verpfändet wird.⁶⁹⁴

P. Oxy. 4397

Ein weiteres Indiz zur Umgehung justinianischer Vorschriften könnte der P. Oxy. 4397 liefern⁶⁹⁵: Bei dem Papyrus handelt es sich um einen Vertrag, der am 17.3.545 zwischen Flavius Apion II. und dem Kloster des Abba Hierax in der westlichen Wüste von Oxyrhynchos geschlossen wurde. Darin verzichtet das Kloster auf seine Rechtsansprüche auf Parzellen bewässerten Ackerlandes und erhält dafür im Gegenzug eine Geldzahlung. Der ehemalige Landbesitzer Diogenes hatte sich in Konstantinopel von einem Agenten des Klosters zweimal Geld geliehen und dafür besagtes Land als Pfand hinterlegt. Diogenes starb und zahlte das Geld nicht zurück. Nun hatte Diogenes bereits einen anderen Gläubiger, Strategius, dessen Darlehnsverträge älter waren als die des Klosters, und das fragliche Land wurde von den Erben des Diogenes dem Gläubiger Strategius übereignet. Somit erklärt das Kloster auf dem Papyrus davon auszugehen, dass es daher keine Rechtsansprüche auf das bereits verpfändete Land hätte, bittet Strategius aber, ihm aus Frömmigkeit und wegen der Armut des Klosters das Land zu schenken. Dies tut Strategius nicht, will den Mönchen aber als Entschädigung Geld zukommen lassen, um anderes Land kaufen zu können. Da die Mönche zunächst nur einen Teil der versprochenen Summe bekamen (ein Geldverwalter sollte Geld verleihen, um dem Kloster die Zinsen zukommen zu lassen), forderten sie das Restliche nach dem Tod des Strategius von seinem Sohn Flavius Apion II. (auch der Geldverwalter war inzwischen gestorben und dessen Erben hatten dem Kloster nur die Summe des verliehenen Geldes ohne Zinserträge gezahlt). Apion II. zahlte und oben genannter Vertrag wurde geschlossen.

Dass Mönche sich um ihr Ererbtes, Geschenktes oder ihnen Verkauftes kümmern und dieses einfordern durften, hatte Justinian im Sinne einer finanziellen Absicherung im Cod. Iust. 1,2,23 im Jahr 530 bereits bestimmt. Insofern ist das Vorgehen des Klosters regelkonform. Allerdings hatte Justinian in Nov. 123,6 von 546, aber eben erst ein Jahr nach der Schließung des hier referierten Vertrages, im Speziellen verboten, dass Klöster ihre Pacht und öffentliche Abgaben einfordern durften, nur Land sollte gepachtet werden, das in der Nähe des Klosters lag – darum handelte es sich in diesem Fall auch nicht. Es zeigt aber, dass das Eintreten von Klöstern für ihre finanziellen

⁶⁹² Nov. 7,3 von 535; 46,1 u. 3; 120,6 mit der Einrichtung von *gesta publica*.

⁶⁹³ So z. B. bei Steuerrückständen in den Provinzen, von denen auch die Klöster außerhalb Konstantinopels nicht ausgenommen waren (Nov. 46,1 u. 3 von 537).

⁶⁹⁴ Vgl. Steinwenter (1958), S. 31–3.

⁶⁹⁵ Vgl. AfP 43,2 (1997), S. 453–454 (B. Kramer); Rea (1996).

Belange und die diesbezügliche Gesetzgebung des Kaisers immer eine Gratwanderung war zwischen finanzieller Absicherung einerseits und andererseits der Gefahr, dass Mönche sich dem Mammon frönend als Geldeintreiber herumtreiben konnten. Letzteres war genau das Phänomen, welches Justinian mit seiner Gesetzgebung zu unterbinden versuchte, da Mönche sich nicht mit weltlichen Dingen beschäftigen und unruhestiftend umherziehen sollten.

Noch in einem weiteren Punkt ist dieser Vertrag interessant. Die Mönche betonten, dass das Land ihnen eigentlich nicht rechtlich zustehe und appellieren an die Frömmigkeit des Strategius, um das Land als freiwillige Gabe zu erhalten, was dann jedoch durch eine Geldzahlung kompensiert wird. In Cod. Iust. 1,3,44(45),9 von 529 und erneut in Cod. Iust. 1,3,45(46),9–15 wurde verboten, die jährlichen Renten aus ertragbringendem Besitz von Klöstern durch eine Einmalzahlung zu veräußern. Wiederum handelt es sich bei diesem Vertrag nicht um einen solchen Besitz aus Schenkung oder Erbe. Allerdings wird auch hier ein kontinuierlich ertragbringendes Land durch eine Einmalzahlung ersetzt – ursprünglich war von Strategius angedacht worden, das Geld anzulegen, damit die Mönche durch die anfallenden Zinsen ein anderes Land erwerben könnten. Vielleicht versuchten die Mönche zumindest dem möglichen Vorwurf, bares Geld einer kontinuierlichen Einkunft vorzuziehen, dadurch zu entgehen, indem in dem Vertrag betont wird, dass sie ja eigentlich keinen rechtlichen Anspruch auf das Land gehabt hätten. Dies bleibt allerdings Spekulation und rechtlich gesehen handelt es sich um verschiedene Fälle, inhaltlich weisen sie aber gewisse Ähnlichkeiten auf. Der Vertrag erscheint also prinzipiell mit der justinianischen Gesetzgebung konform zu gehen, auch wenn einige Grauzonen hervortreten, die der von Justinian entworfenen Idealform vom Mönchtum zu widersprechen scheinen.

Weitere Papyri

Der Gedanke justinianischer Gesetzgebung, Klöster sollten möglichst abgeschieden von der Welt agieren und nur durch bestimmte ausgewählte Personen wie Ökonomen etc. in Kontakt mit der Außenwelt treten⁶⁹⁶, wird auch durch andere Papyri in gewisser Weise konterkariert. So agierten Klöster nicht nur als Landbesitzer, sondern Mönche konnten auch selbst als Gläubiger auftreten, wie bereits der oben genannten Papyrus aufzeigt. So ist z.B. auf dem P. ST Xyla I (Hermopolites, vom 79.539) ein Gelddarlehensvertrag u. a. zwischen einem Aurelius Mathias als Schuldner und dem Mönch Abba Anuphis vom Kloster Abba Apollus in der Wüste bei Titkois als Gläubiger erhalten.⁶⁹⁷

⁶⁹⁶ Vgl. Kap. 2.3. So soll z. B. nach Nov. 123,5–6 ein Mönch kein Kuratel, Tutela, keine Steuereintreibung und Pachtung von klosterfernen Ländereien übernehmen. Allerdings war es nach Cod. Iust. 1,3,23 von 530 erlaubt, sich um Geschenktes, Ererbtes oder Erkauftes ohne Verjährungsfrist zu kümmern.

⁶⁹⁷ Vgl. AfP 40,2 (1994), S. 192–193 (B. Kramer); Mandilaras (1993).

Im P. ST Xyla I (Hermopolites, vom 9.11.539) tritt wieder ein Mönch, diesmal Abba Phibis des Klosters Abba Apollus, als Gläubiger auf. Der Mönch ist ἄρχων ἐλαιουργός, also wohl Aufseher der Ölmühle des Klosters.⁶⁹⁸

P. Vindob. G 29386 (Herkunft unbekannt, 6./7. Jh.) bietet dann einen regulären Vertrag über Erbpacht (ἐμφύτευσις) zwischen einem Kloster, vertreten durch seinen Vorsteher, und einem *comes* über ein Landgut (οὐσία) in der Nähe von Sykaminos zum Pachtzins von zwei Goldsolidi.⁶⁹⁹

Dass Klöster auch weniger den einfachen Lebenswandel, u. a. mit gemäßigtem Essen, wie Justinian und Mönchsregeln festlegten, pflegen konnten, zeigen z. B. zwei Rechnungen über Kleider- und Essenslieferungen an ein Kloster: Mit dem P. Naqlun Inv. 66/87 (Naqlun [Arsinoites], 6. Jh.) liegt uns eine Liste über die Lieferung von Kleidung im Wert von einem Goldsolidus an das Kloster von Naqlun durch den Kleiderhändler Joseph vor, zum Teil sind hier nicht nur einfache Kleidungsstücke aufgelistet.⁷⁰⁰ Mit dem P. Naqlun Inv. 35/88 (Naqlun [Arsinoites], 6. Jh.) besitzen wir einen Lieferschein über Lebensmittel für das Kloster, auf dem neben Wein (der allein noch nicht als „luxusverdächtig“ bezeichnet werden kann) u. a. auch Meeresfrüchte aufgeführt sind, die sich weniger den Anschein geben, die einfachen Nahrungsgrundbedürfnisse eines Mönchs zu erfüllen, sondern als Delikatesse einzuordnen sind.⁷⁰¹ Allerdings weiß man nicht, ob es sich bei den beiden Lieferscheinen nicht um Lieferungen zu speziellen Anlässen handelte, beispielsweise um ein besonderes Priestergewand für Hochfeste zu besitzen oder einen Ehrengast (z. B. einen Bischof) zu verköstigen, so dass die „Luxusartikel“ nicht unbedingt für die Mönche selbst bestimmt sein mussten. Denn ein Ausstattungsluxus, wie ihn z. B. Brenk bei einigen Klöstern entgegen dem Einfachheitsideal konstatiert, muss nicht im Widerspruch zu einem einfacheren Leben der Mönche selbst stehen. Der Befund einer ausgeschmückten Kirche innerhalb von Klostermauern kann auch mit der Funktion der Kirche als Liturgieraum, in dem Gott zu gegen sein soll, erklärt werden oder aufwendiger gestaltete Räume können als Empfangsräume für Geistliche (so z. B. Bischöfe) fungiert haben. Natürlich kann aber auch ein Widerspruch zu den Idealen entstehen, gerade wenn man die spätere Entwicklung betrachtet.⁷⁰²

Das Dioscorus-Archiv

Abschließend sollen noch zwei Papyri aus dem Dioscorus-Archiv besprochen werden.⁷⁰³ Durch das Archiv besitzen wir glücklicherweise Testamente, Klagen, Reskripte

⁶⁹⁸ Vgl. AfP 40,2 (1994), S. 195 (B. Kramer); Mandilaras (1993).

⁶⁹⁹ Vgl. AfP 40,2 (1994), S. 217 (B. Kramer); Sijpesteijn/de Wit (1992).

⁷⁰⁰ Vgl. AfP 41,2 (1995), S. 314–315 (B. Kramer); Derda (1993).

⁷⁰¹ Vgl. AfP 40 (1994), S. 206–207 (B. Kramer); Derda (1992).

⁷⁰² Vgl. Brenk (2003), S. 145–150.

⁷⁰³ Ich danke Thomas Kruse (Wien), der mich mit seinem Vortrag zur „Rechtspraxis im spätantiken Ägypten: Dioskoros von Aphrodite“ auf der Tagung des International Network for the Study of Late

von der notariellen Tätigkeit des Dioscorus von Aphrodite, aber auch beispielsweise Hymnen, Encomia usw. (also die persönlichen Papiere des Dioscorus). Dioscorus nahm beispielsweise 551 an einer Gesandtschaft nach Konstantinopel teil, um die Autopragia-Rechte (Steuereintreibung) Aphrodites zu verteidigen.⁷⁰⁴ Sein Vater Apollus, ehemals auch Notar, gründete selbst ein Kloster, das sog. Kloster Abba Apollus (weiter oben bereits erwähnt), und trat in seinen späten Jahren selbst in den Mönchsstand ein. Dioscorus wurde nach dem Tod seines Vaters zum *curator* des Klosters und kümmerte sich unter anderem um dessen rechtliche Ansprüche.⁷⁰⁵

Zwei der Papyri aus seinem Archiv sind in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse: zum einen das Testament eines gewissen Flavius Theodorus, P. Cair. Masp. III 67312 von 567 (Aphrodite), zum anderen der Streit um die Parachoresis einer gewissen Mesiane im P. Cair. Masp. II 67176r und P. Alex.inv. 689 von 569 (Aphrodite) bezüglich ihrer beiden Söhne, die in ein Kloster eintreten sollen.

In seinem griechischen Testament hinterlässt ein gewisser Theodorus zwei Klöstern, namentlich dem Kloster des Abba Schenute und des Abba Mousaeus, vertreten durch die Äbte Petrus und Phoibammon, und seiner Großmutter sein Vermögen. Es findet eine genaue Aufteilung statt: So soll das Kloster des Schenute die unbeweglichen Güter im Gebiet von Antinoe, Hermopolites und Panopolis, das Kloster des Mousaeus die beweglichen und anderen Güter und die Großmutter das Land „ὑπὸ γεωργὸν“ (Z. 89–90) erhalten und Letztere nichts weiter nach falkidischem Recht fordern (Z. 92–93: ...οὐδεν ἕτερον δικαίωι φαλκιδίου ἐπιζῶσαν...). In diesem Zusammenhang steht die Frage, inwieweit Dioscorus die *lex Falcidia*⁷⁰⁶ nach justinianischem Recht anwendete.⁷⁰⁷ Urbanik macht deutlich, dass hier in zweifacher Hinsicht der justinianischen Regelung entsprochen wurde: einmal allgemein das Erbrecht betreffend gemäß Nov. 1,2,2 von 535 und dann speziell das Kloster bzw. die „*venerabilis domus*“ betreffend, wie es in dem Gesetz weiter gefasst wird, gemäß Cod. Iust. 1,3,48 (49),7 von 531: Wenn die Klöster/Äbte namentlich als Erben angeführt sind, darf die *lex*

Antiquity zur „Regionalisation and the Integration of the Mediterranean World in Late Antiquity“ in Heidelberg und Frankfurt (3.–6. Juni 2010) auf das Dioscorusarchiv aufmerksam gemacht hat (www.lanetwork.org/index.php?page=heidelberg-2010 [22.03.2015]).

704 Vgl. zur Biographie des Dioscorus und dem Fund des Papyrusarchives MacCoull (1988), S. 1–36; zu der Forschung bezüglich des Dioscorus-Archives siehe speziell: Fournet (2008).

705 Vgl. zu dem Kloster, Apollus und Dioscorus: Gascou (2008); MacCoull (1993); Wipszycka (2008). Dioscorus verteidigte unter anderem die Ansprüche des Klosters auf eine Landschenkung einer Witwe gegen einen gewissen Ezechiel (vgl. MacCoull [1988], S. 31).

706 Zur *lex Falcidia* vgl. Berger (1953), S. 552.

707 Zur Anwendung in diesem speziellen Fall und dem Wandel der Rechtsauffassung Urbanik (2008), S. 134. Urbanik zeigt auch auf, dass die Vermutung falsch sei, Justinian habe das falkidische Viertel und die *pars legitima* (vgl. Berger [1953], S. 618–619) in seiner Gesetzgebung durcheinandergeworfen, und nach falkidischem Recht hätte nun ein Drittel des Erbes beansprucht werden können (S. 134–140). Zur Vermutung der Vermischung siehe Minnen (2003).

Falcidia nicht angewendet werden.⁷⁰⁸ Hier haben wir es also mit einem Testament zu tun, in dem das justinianische Recht angewendet wird.

Im koptischen P. Cair. Masp. II 67176r und P. Alex.inv. 689, von dem Teile nicht erhalten sind, geht es um die zwei Söhne Anoup und Julius der Mesiane. Mesiane hatte verfügt, dass die beiden Brüder ein Gebäude erben sollten, wenn beide Mönche würden. Bei diesem Testament ist der Abt des betreffenden Klosters von Pharouo, Abba Papnoute, an der Vereinbarung beteiligt. Die beiden Söhne fechten drei Jahre später den Wunsch ihrer Mutter mit der Begründung an, die Mutter habe kein Recht gehabt, eine solche Regelung vorzunehmen, da sie nicht die Besitzerin des Gebäudes sei. Beide sind mittlerweile in den Mönchsstand eingetreten. Letztlich wird entschieden, sowohl die Söhne als auch Abba Papnoute, also das Kloster, sollen jeweils die Hälfte bekommen. Auch wenn hier die Umstände und Bezüge etwas unklar sind⁷⁰⁹, wäre es, falls es sich bei dem Gebäude um das einzige Erbe der Mutter handelt, *ex negativo* betrachtet rechtswidrig gewesen, die Söhne zu enterben, wenn sie nicht Mönche geworden wären. Justinian trifft nämlich explizit nur eine Regelung für den umgekehrten Fall, wenn Kinder von ihren Eltern bei Klostereintritt enterbt werden.⁷¹⁰ Die von Mesiane eingefügte Klausel greift allerdings augenscheinlich nicht, da beide Söhne in ein Kloster eintraten. Dass die Mönche die Hälfte des Besitzes erben, steht dem Recht Justinians zwar nicht nach Cod. Iust. 1,3,52(53),2 von 532 entgegen, wo auch nach dem Klostereintritt geerbt und darüber verfügt werden darf, jedoch fallbezogen wenn sie durch ihre Eltern auf Grund des Klostereintrittes enterbt werden (also dem hierzu umgekehrt gelagerten Fall). Allerdings macht die spätere Regelung in Nov. 5,5 von 535 deutlich, dass ein Mönch nur vor seinem Klostereintritt über das Vermögen verfügen darf, dieses aber danach dem Kloster gehört (bis auf die Pflichtteile für Kinder und Ehepartner).⁷¹¹ Demnach entspricht die Teilung des Vermögens zwischen Mönchen und Kloster im Jahr 569 nicht der jüngsten kaiserlichen Gesetzgebung.

Fazit

Die Papyri, die hier als Beispiele angeführt wurden, beleuchten natürlich nur einen Teil des Alltagslebens und des Umgangs mit der justinianischen Gesetzgebung. Dies bedürfte noch einer intensiveren Erforschung, die hier nicht geleistet werden kann und soll. Allerdings kann bereits anhand des hier vorgestellten Materials festgehalten werden, dass in diversen Fällen die justinianische Gesetzgebung nicht angewendet oder gar nicht thematisiert wurde (z. B. bezüglich der Veräußerung von Gütern und Emphyteuse) und Inhalte von Papyri den justinianischen Vorstellungen vom monastischen Leben, wie sie seine Gesetze vermitteln, entgegenstanden (Darlehensvergabe durch Mönche, die so in regen Kontakt mit ihrer Umwelt treten, was z. B. dem Verbot

⁷⁰⁸ Vgl. Urbanik (2008), S. 134–135.

⁷⁰⁹ So treffen MacCoull (1988), S. 38 und Wipszycka (2008), S. 268 etwas andere inhaltliche Aussagen.

⁷¹⁰ Nov. 123,41.

⁷¹¹ Vgl. Kap. 2.3.3.3.

zur Übernahme von Kuratel und Tutela entgegen steht). Es gibt aber auch Fälle, in denen einige Punkte der justinianischen Gesetzgebung aufgegriffen wurden: z. B. in Rechtsdokumenten des Dioscorus von Aphrodite, dessen Papyri zeitlich von den 40er-Jahren bis zum Ende des 6. Jhs. reichen, also die Zeit von Justinian I. und Justin II. abdecken. Hier haben wir es mit einem Notar zu tun, der zweimal Teil einer Gesandtschaft nach Konstantinopel, auch zu Justinian, war und eine Rechtsausbildung in Alexandria genossen hatte. Sein Vater gründete in seinen späten Jahren ein Kloster und wurde selbst Mönch. Dioscorus beriet dieses Kloster in Rechtsfragen. Dadurch haben wir es hier mit einem Notar zu tun, dem unterstellt werden kann, aktuelle Erlasse zu kennen. Dies spiegelt sich vielleicht in dem hier referierten P. Cair. Masp. III 67312 wieder, in dem das justinianische Recht angewandt wurde (mit der Ausnahme der *lex Falcidia*). In P. Cair. Masp. II 67176r und P. Alex. inv. 689 wird allerdings das aktuelle justinianische Recht wohl nicht umgesetzt (die Zusammenhänge sind jedoch unsicher). Es wird auch deutlich, dass es immer wieder Versuche gab, das justinianische Recht zu umgehen, indem z. B. die Mutter ihre Söhne enterben will, wenn sie nicht in ein Kloster eintreten (ein umgekehrter Fall, wie ihn Justinian regelt, da er Eltern verbietet, ihre Kinder bei Klostereintritt zu enterben).

Justinianisches Recht konnte also in der Alltagspraxis sowohl umgangen als auch angewendet werden. Eine konsequente Befolgung gab es allerdings nicht, und es entsteht der Eindruck, dass häufiger justinianisches Recht gebrochen bzw. nicht im Sinne justinianischer Anschauungen, die in den Gesetzen deutlich werden, gehandelt wurde. Daher scheint es, dass die praktische Anwendung durch die Rezipienten häufig nicht mit dem legislatorischen Anspruch des Kaisers übereinstimmte. Der Aspekt der Um- und Durchsetzung in der Praxis wird jenseits der Anwendung in der rechtlichen Sphäre noch im Kontext der (religions-)politischen Interaktion des Kaisers mit Mönchen untersucht.⁷¹²

2.5.4. Fazit und Ausblick

Im Kontext der Frage nach der Durchsetzung des justinianischen Rechts sollen im Hinblick auf den Handlungsspielraum von Mönchen ein paar wenige Beispiele vorab genannt werden, die in den folgenden Kapiteln 3 und 4 detailliert betrachtet werden. Das Verhalten von Mönchen im persönlichen Umgang mit Justinian, aber auch ihr Gebaren gegenüber der Gesellschaft und Kirche lassen bemessen, inwieweit Justinian seine Gesetzgebung in der Praxis gegenüber den Mönchen durchsetzen konnte, und umgekehrt, ob Justinian sich auch selbst im Kontakt mit Mönchen nach seinen eigenen Maximen richtete.

Die archäologischen und papyrologischen Befunde haben es bereits verdeutlicht und auch in allen anderen Bereichen, die noch eingehender betrachtet werden, ist zu

⁷¹² Hierzu Kap. 3 und 4.

erkennen, dass Mönche häufig der Gesetzgebung Justinians zuwiderhandelten: Sie kamen etwa nach Konstantinopel, oftmals auch ohne Empfehlungsschreiben, traten direkt vor den Kaiser und versuchten, ihre Glaubensvorstellungen und politischen Ziele durchzusetzen, und verursachten dabei Unruhen (vgl. unter anderem die Synode 536 oder den Origenesstreit). Vieles davon war sicher auch ein Motivationsgrund für Justinian, Gesetze zu erlassen. Auch Johannes von Ephesus liefert mit seinen Berichten über die außerordentlichen syrischen Heiligen Beispiele, wie Asketen in ihrem Verhalten den Wünschen und Maßgaben Justinians entgegenwirkten. Seine Beschreibung der Einrichtung eines Klosters für miaphysitische Mönche durch Theodora im sog. Palast des Hormisdas (vgl. Kap. 4.3.1.) zeigt, dass es unmittelbar unter den Augen Justinians in der Hauptstadt ein provisorisch eingerichtetes Kloster gab, das in vielen Punkten nicht seinen Gesetzen entsprach: zwar gab es gemäß der Maßgabe der justinianischen Gesetze ein Dormitorium für mehrere Mönche, aber es existierten auch separate Nischen für einzelne Mönche (und das nicht nur, wie bei Justinians Kodifikation, im Ausnahmefall). Die Mönche im Hormisdas-Palast standen im ständigen Kontakt mit der konstantinopolitanischen Bevölkerung und lebten nicht entsprechend der justinianischen Maximen hinter Klostermauern abgesondert von der Welt. Cyrill von Scythopolis berichtet in seinen Viten immerhin von bischöflichen oder patriarchalen Empfehlungsschreiben, die Mönche gemäß den Gesetzen Justinians für ihre Reise nach Konstantinopel mit sich führten. Allerdings handelt es sich hierbei auch um einen, zumindest mitunter, gemäßigeren palästinischen Mönchstypus.

Die justinianische Gesetzgebung konnte also praktisch von den Rezipienten angewendet werden, häufiger scheint es aber der Fall zu sein, dass entgegen seinen Idealen und Vorgaben gehandelt wurde. Dies heißt allerdings nicht, dass Justinian sich nicht kontinuierlich um eine einheitliche Politik gegenüber den Mönchen (wie allgemein eine einheitliche Religionspolitik) bemühte und diese seine gesamte Regentschaft verfolgte. Anhand der Bauten des Procop konnte dies hier schon einmal jenseits der justinianischen Kodifikation angesprochen werden und soll noch ausführlicher im Rahmen der Rolle von Mönchen bei den religionspolitischen Aktionen Justinians oder anhand von Mönchsviten in den folgenden Kapiteln entfaltet werden: Justinian selbst hielt sich prinzipiell an seine in der Gesetzgebung festgelegten Grundlagen und religionspolitischen Maximen.

Hingegen entsprach die praktische Anwendung und Umsetzung auf Seiten der Adressaten, wie hier mittels des archäologischen Befundes und der Papyri untersucht wurde, häufig nicht dem theoretischen Anspruch Justinians.

Legislatorische Rezeption: ein Ausblick

Anders sah dies allerdings auf der Ebene der theoretisch-legislatorischen Rezeption in späterer Zeit aus: In Rechtssammlungen sowohl des Ostens als auch des Westens entfaltete ein Teil der justinianischen Gesetzgebung zu vermögens- und kirchenrechtlichen Belangen eine weitaus größere Wirkung. Im Westen kursierten beispielsweise neben dem *Codex* lateinische Übersetzungen der Novellen, wie die

Epitome Iuliani. Geringere Auswirkungen hatten allerdings die justinianischen Bestimmungen erneut auf die monastischen Regeln selbst.⁷¹³ Die Kriterien für die Abt-wahl etwa bei Benedikt von Nursia im Westen, die denen Justinians gleichen, können nicht sicher auf eine direkte Rezeption der justinianischen Regeln zurückgeführt werden. In diesem Fall könnten Justinian und Benedikt auch ähnliche monastische Vorbilder heranzogen haben.⁷¹⁴ Im Osten wurden Teile der justinianischen Bestimmungen in die sog. *nomocanones* aufgenommen, einer Auswahl und Kompilierung von „weltlichem“ und „kirchlichem“ Recht. Allerdings beschränkt sich die Rezeption der justinianischen Gesetze hier v. a. auf die vermögens- und kirchenrechtlichen Bestimmungen, nicht die Aspekte des monastischen Lebens.⁷¹⁵ Daneben blieben Justinians Gesetze zunächst weiterhin geltendes kaiserliches Recht im Osten, konnten aber ggfs. selbstverständlich auch revidiert werden und es gab unterschiedliche Rezeptionsphasen.⁷¹⁶ Als Beispiel hierfür können etwa die Basiliken angeführt werden, in denen die verschiedenen Teile der Gesetzgebung Justinians (Digesten, Institutionen, *Codex*, Novellen) zusammengeführt wurden. Allerdings handelt es sich hierbei um eine bewusste Auswahl noch geltenden Rechts, lateinische Gesetze wurden ins Griechische übersetzt und Kürzungen vorgenommen.⁷¹⁷ Dort sind im vierten Buch Novellen Jus-

713 Zur Rezeption der justinianischen Gesetzgebung im Westen siehe exemplarisch Kaiser (2004) und (2007), der z. B. auch die 5. Novelle im Zusammenhang ihrer Rezeption (Kap. 4, S. 371–426) behandelt. Zur Rezeption der Novellen mittels der *Epitome Iuliani* und zur Verbreitung des *Codex* vgl. auch Radding/Ciarelli (2000) u. (2007). Siehe hierzu Kap. 2.1.1. u. bes. S. 66–67.

714 Vogüé (2001) und (2005), S. 102–155 geht hingegen von einer inhaltlichen Rezeption Justinians bei Benedikt aus. Einen Vergleich stellen auch Chapman (1929), S. 57–74 und Navarrete (1999; 2000) an. Vgl. zu der Benediktsregel weiterhin Holze (1992), Puzicha (2002) u. (2007). Vgl. hier die Verweise auf Parallelen in den Fußnoten in Kap. 2.3. und Kap. 1.1.1., S. 12–13.

715 So die älteste Sammlung eines Anonymus, der *Nomocanon L titolorum*, vom Ende des 5. Jhs., der unter Kaiser Mauricius (582–602) in Antiochia zusammengestellt wurde (Mönche werden im Kap. 34 abgehandelt) und der *Nomocanon XIV titolorum*, die bekannteste nomokanonische Sammlung, vielleicht zwischen den Jahren 629 und 640 aus den Konzilsdekreten, den kanonischen Briefen der Väter, den kaiserlichen Konstitutionen der *Collectio tripartita* und den Novellen des Heraclius zusammengestellt (Mönche werden hier im 11. Kapitel thematisiert). In den Jahren 883 und 1080 wurde diese überarbeitet und revidiert. Vgl. zu beiden Sammlungen u. a. May (1990), S. 6; Troianos (1999), S. 142–147; Schwartz (1933; zum Nomokanon in 50 Titeln); van der Wal/Lokin (1985), S. 66–70; Wenger (1953), S. 676–677. Allgemein zu den *nomocanones* vgl. auch das Oxford Dictionary of Byzantium, Bd. 3, Sp. 1490–1491; Gaudemet (1965).

716 Ein Beispiel für die Veränderung ist das Gesetz Kaiser Leos VI., der ermöglichte, in ein Kloster eingetretene Sklaven auch nach den drei Jahren zurückzufordern, die Justinian als Ausschlussfrist festlegt hatte (Nov. Leon 10; Noailles/Dain [1944], S. 45; vgl. Kap. 2.3.3.2., S. 134). Allgemein zu den Rezeptionsströmungen in Byzanz u. a. kompakt Wenger (1953), S. 679–725.

717 Zu der Gesetzessammlung und Auswahl v. a. auf Grundlage der justinianischen Kodifikation unter Basilius I. und Leo VI. Ende des 9. Jhs., zu den sog. Basiliken sowie ihrer schlechten Überlieferungssituation, der Problematik bei der Zuschreibung an die Kaiser und bei der Rekonstruktion siehe u. a. Troianos (2011³), S. 252–263, van der Wal (1989), Schminck (1986), S. 17–54 wendet sich dem Inhalt, der Überlieferung und Authentizitätsdiskussion um das sog. Proömium Kaiser Leos VI. zu (samt einer dt.

tinians zum Mönchtum und ein monastisches Gesetz aus dem *Codex* aufgenommen, allerdings in gekürzter Form und ohne die justinianischen Proömien.⁷¹⁸

Das sog. *Corpus Iuris Civilis* ist eine westliche Zusammenstellung des *Codex*, der Novellen, Digesten und Institutionen aus dem 16. Jh.: Über das *Corpus* fand maßgeblich die neuzeitliche Rezeption des römischen Rechts allgemein und der justinianischen Gesetzgebung im Besonderen im Westen statt.⁷¹⁹

Übersetzung), in dem Richtlinien zur Anfertigung der Basiliken formuliert wurden. Allerdings ist die Authentizität umstritten.

718 Nov. 5,1; 123,34–44; Nov. 133,1–6; Cod. Iust. 3,29 sind dort aufgenommen und somit eine breite Palette an justinianischen Bestimmungen (anders als in den *nomocanones*). Das Spektrum reicht von der Einordnung in die kirchliche Hierarchie über die Abtwahl bis hin zum gemeinschaftlichen Dormitorium eines Klosters und die Absonderung der Klostersgemeinschaft von der Welt. Die Bestimmungen zu Sklaven in einem Kloster und v.a. natürlich die vermögensrechtlichen Gesetze wurden ebenfalls rezipiert. Allerdings fehlen in den Basiliken beispielsweise Ausnahmebestimmungen Justinians, so in B IV 1,4 die in Nov. 123,36, S. 619, Z. 19–24 verfügte Präzisierung, in der Justinian den Älteren und Kranken das Nächtigen in einer einzelnen Zelle erlaubt.

719 Siehe Kap. 2.1.1., v. a. S. 67. Vgl. zur östlichen und westlichen Rezeption u. a. die ausführliche, wenn auch ältere Darstellung von Wenger (1953), S. 679–733.

3. Fallstudien zur Rolle und Funktion von Mönchen bei der religiösen und politischen Agenda Justinians: Versuch einer systematischen Einordnung

3.1. Mobilisierungspotential und Aktion von Mönchen in Konstantinopel: Das Ende des Acacianischen Schismas und die Formierung der Akoimeten gegen die Theopaschitische Formel

Die Mönche Konstantinopels wie auch Asketen aus anderen Regionen, die in der Hauptstadt weilten¹, besaßen einen besonderen Einfluss auf Justinian, der aus ihrer unmittelbaren Nähe zum Herrscher resultierte. Wie die Volksmassen unter der Regie der Zirkusparteien beispielsweise beim Nika-Aufstand 532 die Herrschaft Justinians gefährdeten, bei dem allerdings auch Mönche eingriffen², so konnten auch Mönche auf Grund ihrer asketischen Autorität die Massen Konstantinopels oder auch bestimmte Gruppen für ihre religionspolitischen Ziele mobilisieren. Dies geschah u. a. auch während Gottesdiensten und Prozessionen, wo Mönche persönlich auf den Kaiser treffen und somit Justinian zur Aktion bewegen bzw. fallweise auch zwingen konnten (so bezüglich der Synode von 536, die in Kap. 3.3. besprochen wird).

Ende des Acacianischen Schismas

Zu dem Ende des Acacianischen Schismas trugen daher nicht minder Mönche Konstantinopels bei.³ Die Bevölkerung Konstantinopels forderte nach dem Amtsantritt Justins I., wohl unter Führung von Mönchen (da diese später auch mit ihrem Schreiben an die Synode die Leitung übernehmen), während eines Gottesdienstes den Patriarchen Johannes auf, u. a. Severus von Antiochien zu anathematisieren sowie die vier ökumenischen Konzilien (Nicaea, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon), die Patriarchen Euphemius und Macedonius und Papst Leo I. wieder in die Diptychen aufzunehmen, die unter Kaiser Anastasius I. daraus entfernt worden waren. Es waren also die Stadtbevölkerung und Mönche, die unmittelbar nach dem Tod des Anastasius eine chalcedonische Kehrtwende und die Wiederaufnahme der Kommunion mit dem

¹ So beispielsweise Mönche Palästinas während der Synode von 536. Vgl. hier Kap. 3.3.

² Vgl. hierzu Kap. 3.5., denn an einer entscheidenden Stelle des Aufstandes sind bezeichnenderweise wieder Mönche aktiv.

³ Man kann die Beendigung des Acacianischen Schisma auch als ein Beispiel für die Religionspolitik Justinians anführen, da er für seinen Onkel Justin u. a. die Verhandlungen mit Papst Hormisdas führte. Vgl. Kap. 1.2.1., S. 32–33, Kap. 1.2.3.1., S. 40, Kap. 3.2, S. 197.

Westen verlangten. Dies genügte den Mönchen aber nicht und so forderten sie zur Bestätigung die Einberufung einer Synode.⁴ Am Anfang der Endemousa in Konstantinopel wurde dann am 20. Juli 518 eine Bittschrift von Mönchen der Hauptstadt mit den oben genannten Forderungen vorgelegt, die dann von den Bischöfen übernommen und bestätigt wurden.⁵ Bezeichnenderweise betonten die konstantinopolitanischen Mönche in ihrem Schreiben an die Synode, auch für die Bevölkerung Konstantinopels zu sprechen.⁶ Die Mönche treten also hier als Sprachrohr der Bevölkerung auf und vertreten ihre Position und die der konstantinopolitanischen Bevölkerung gegenüber den Bischöfen. Der Druck der Bevölkerung und die von der Synode übernommenen Inhalte der Bittschrift von konstantinopolitanischen Mönchen gaben den Anlass für die Kontaktaufnahme des Patriarchen und des Kaisers mit dem Papst, um die Kirchengemeinschaft von Ost und West wiederherzustellen. Für den Kaiser korrespondierte sein Neffe Justinian mit Papst Hormisdas. Der chalcedonische Umschwung nach dem Tod des Anastasius ist zwar sicher prinzipiell (auch) auf die Gesinnung Justins zurückzuführen, jedoch die Schnelligkeit der Einberufung der Synode (wohl 11 Tage nach dem Tod des Anastasius) und der kaiserlichen Kontaktaufnahme mit Papst Leo (ungefähr 54 Tage nach dem Tod des Anastasius) wurde auch und gerade durch die Aktion der Mönche Konstantinopels ausgelöst. Die Asketen gaben die Inhalte für eine Annäherung auf der Synode vor und prägten bereits in den frühen Jahren die religionspolitischen Aktionen Justinians, der hier als Vertreter seines Onkels auftrat. Allerdings sind bereits zu diesem Zeitpunkt spezifische religionspolitische Maximen Justinians auszumachen.⁷

Akoimeten

Während bei der Beendigung des Acacianischen Schismas eine einheitliche Linie vom Kaiserhaus, insbesondere Justins und den dabei aktiven Mönchen Konstantinopels, zu konstatieren ist⁸, liegt der Sachverhalt bei der Verwendung der Theopaschitischen Formel durch Justinian, deren Verkündigung durch skythische Mönche noch später behandelt wird, und der Reaktion der Mönche des Akoimetenklosters Konstantinopels anders. Einige Akoimeten, die zu den sogenannten strengen Chalcedoniern gerechnet werden, d. h. sich besonders auf die antiochenische Lehre vor Chalcedon beriefen und

⁴ Vgl. z. B. den Bericht eines unbekanntenen Verfassers: ACO 3,5, Nr. 27, S. 71–76.

⁵ Akten der Synode: ACO 3,5, S. 62–66. Zu diesem Abschnitt vgl. auch u. a.: Uthemann (1999); Hefele (1856), S. 669–673, Schwartz (1940), S. 33–34.

⁶ ACO 3, Nr. 26, S. 67–68.

⁷ Vgl. zu der Rolle Justins, seiner religiösen Gesinnung und zu der Positionierung Justinians unter der Regentschaft Justins u. a. Kap. 1.2.1. u. 1.2.3.1.

⁸ Die Annäherung an den Westen sowie eine grundlegend chalcedonische Positionierung haben Justin und sein Neffe gemein. Hingegen konnte, im Hinblick auf seine spätere Integrationspolitik, Justinian die Anathematisierung des Severus weniger genehm sein. Diesen sollte er ja später mehrmals bitten, in die Hauptstadt zu reisen.

die 12 Anathemata des Cyrill kritisch beäugten – und somit die „neuchalcedonischen“ Ansätze Justinians –, reisten, nachdem sie die Annahme der Formel verweigert hatten, nach Rom, in der Hoffnung Papst Johannes gegen die Theopaschitische Formel gewinnen zu können. Damit gefährdeten sie wissentlich die frisch restituierte Kommunion zwischen Rom und dem Kaiserhaus. Durch das Taktieren Justinians stimmte Papst Johannes jedoch der Formel zu. In seinem Schreiben an Justinian von 534 nennt der Papst namentlich Cyrus und andere Mönche aus dem Akoimetenkloster, die nach Rom gekommen seien. Er habe vergeblich versucht, sie zu bekehren und daher von der Gemeinschaft ausgeschlossen. Jedoch bittet er Justinian dem Motiv der *conversio* entsprechend, dass die Mönche wieder in die Kirche aufgenommen werden sollten, falls sie ihrer Irrlehre doch noch entsagen würden.⁹ Zuvor waren die Bischöfe Hypatius und Demetrius im Auftrag des Kaisers nach Rom gereist, um zum einen die Annahme der Formel und zum anderen die Verurteilung der Akoimeten zu erreichen, die durch ihre ablehnende Haltung in Konstantinopel für Unruhe gesorgt hatten.

Bei diesem Beispiel versuchten also Mönche aus der Hauptstadt, gegen Justinian in Rom persönlich vorzugehen, indem sie sich an den Papst wandten, nachdem ihre Aktionen in Konstantinopel nichts erreicht hatten. Justinian stellte sich hier gegen ihre asketische Autorität und bediente sich der päpstlichen Autorität, um die Mönche zu bändigen.¹⁰ Der Hinweis auf eine mögliche *conversio* wird vom Papst ins Spiel gebracht, jedoch erscheint es im Kontext der justinianischen Politik, wie sie in Kapitel 1.2. vorgestellt wurde, wahrscheinlich, dass der Kaiser diese Option, die ja eine integrative Funktion besaß, aufnahm. Dieses Ereignis sollte auch ein erstes Vorzeichen dafür sein, dass Justinian mit seiner Integrationspolitik immer wieder auf Widerstand stoßen sollte und Mönche dieser entgegenwirken konnten.

Fazit

Die Beendigung des Acacianischen Schismas und das Aufbegehren der Akoimeten gegen die Theopaschitische Formel sind nur zwei Beispiele für das Wirken von Mönchen in Konstantinopel, auf die der Kaiser reagierte bzw. reagieren musste, was im Besonderen auch durch ihre Nähe zum Kaiser bedingt war: Entweder indem Mönche die Initiative ergriffen und der Kaiser in ihrem Sinne handelte oder sie sich in Opposition zum Kaiser stellten, den Streit (auch) nach Rom trugen und die jüngst restituierte Kommunion mit dem Westen gefährdeten, so dass Justinian gegen sie vorgehen musste. Beide Fälle sind nicht ohne Grund „neuralgische“ Punkte der Religionspolitik Justinians, bei denen auch Mönche eine wichtige Rolle spielten.

⁹ Cod. Iust. 1,1,8,32–35. Zu diesem Abschnitt vgl. auch: Anastos (1979), S. 9–10; Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 243 u. 357.

¹⁰ Zu den verschiedenen Autoritäten vgl. auch Kap. 1.2.2.

3.2. Theologische Bedeutung der Mönche für Justinian: Mönche als Quelle und Adressaten der kaiserlichen Theologie. Die Theopaschitische Formel der skythischen Mönche und der Brief „*Contra Monophysitas*“

Mönche als Quelle der kaiserlichen Theologie: die Theopaschitische Formel

Um 518/519 tauchte eine Gruppe von sogenannten skythischen¹¹ Mönchen in Konstantinopel auf, die unter anderem die sogenannte Theopaschitische Formel „*unus ex/de trinitate crucifixus*“ verkündeten.¹² Da sie offenbar in Konflikt mit ihrem eigenen Bischof geraten waren – sie stammten ursprünglich aus der Region um Tomi, südlich der Donaumündung –, reisten sie nach Konstantinopel, wo sie wohl in Verbindung mit dem ebenfalls gotischen *magister militum* Vitalian standen. Die Verwendung und die Intention der Formel wurden bereits in Kapitel 1.2.3.1. herausgearbeitet: Es ging um die Abgrenzung von dem Nestorianismus, indem Chalcedon durch die 12 Anathemata des Cyrill, ergänzt um die Theopaschitische Formel, authentisch interpretiert werden sollte. Um eine Anerkennung ihrer theologischen Auffassung zu erlangen, reisten vier Mönche dieser Gemeinschaft nach Rom (Johannes, Leontius, der wohl ein Verwandter Vitalians war, Achilles und Mauritius). Justinian stellte sich mit einem ersten Schreiben¹³ im Juni 519 gegen die Mönche, revidierte aber seine Meinung mit einem zweiten Schreiben, das durch einen Eilkurier überbracht wurde¹⁴, in welchem er Papst Hormisdas nun bat, die Mönche mit einer Stellungnahme seinerseits nach Konstantinopel zurückzusenden. Sicherlich wollte er somit die Position Roms klären, um kurz nach Beendigung des Acacianischen Schismas (März 519) nicht die Einheit mit Rom zu gefährden und gleichzeitig eine Formel zur Annäherung an die Miaphysiten im Osten zu finden. Seine erste Reaktion der Zurückweisung zugunsten der Kirchenkommunion kann einerseits implizit durch die Verwendung der Theopaschitischen Formel im Henotikon plausibel werden, andererseits nennt Justinian in seinem ersten Schreiben auch explizit seine Sorge um den Erhalt der Einheit.¹⁵ Einen weiteren Grund, warum Justinian zunächst gegen die gotischen Mönche schrieb und dann seine Meinung änderte, könnte auch seine Rivalität mit Vitalian liefern, der ja die Mönche unter-

11 Benennung entsprechend der klassischen Autoren.

12 Die Formel wurde nicht von den Mönchen selbst aufgestellt, sondern existierte bereits vorher und wurde lediglich von ihnen übernommen. Vgl. Kap. 1.3.1. Trotzdem sind es Mönche, die die Formel aktuell nach Konstantinopel trugen und somit die Debatte auslösten bzw. Justinian die Formel präsentierten. Neben der Theopaschitischen Formel versuchten die Mönche noch durch weitere Elemente Chalcedon vom Nestorianismus-Vorwurf zu befreien (auch über Schriften des Cyrill).

13 Z. B. in: Amelotti/Zingale (1977), S. 8, Nr. 3 (= Collectio Avellana 187, S. 644 – 645). Hier sind in Z. 15 – 16 auch die Namen der Mönche aufgelistet.

14 Ebenda, S. 9, Nr. 4 (= Collectio Avellana 191, S. 648 – 649).

15 Amelotti/Zingale (1977), Nr. 3,4, S. 8, Z. 16 – 19: *...ne unitas, quam vester labor oratioque perfecit, per inquietos homines dissipetur...* Das Henotikon bot ja die theologische Grundlage für die Spaltung von Ost und West im Acacianischen Schisma, nicht aber die formale (vgl. hierzu Kap. 1.2.1., S. 30 – 32).

stützte, sowie die kritische Reaktion der römischen Legaten in Konstantinopel. Jedoch scheint Justinian dann das mögliche Integrationspotential der Formel über seine Animositäten mit Vitalian gestellt zu haben und das Risiko eingegangen zu sein, trotz der Skepsis der päpstlichen Gesandten, die Kompromissbereitschaft des Papstes Hormisdas zu testen.¹⁶ Außerdem kann die religionspolitische Agenda Justins nicht in allen Punkten mit der Justinians gleichgesetzt werden: Wie Justin wollte Justinian die Rückkehr zu Chalcedon und die Union mit dem Papsttum erreichen, aber er strebte auch eine Einheit der Kirche darüber hinaus durch die Einbindung statt Verfolgung der Miaphysiten an; eventuell, das aber nur rein hypothetisch, kann das erste Schreiben im justinischen Sinn (ultra-chalcedonisch), das zweite im justinianischen Sinn (integrativ) interpretiert werden.

In einem weiteren Schreiben befürwortete Justinian nun sogar explizit die Annahme der Formel¹⁷ und versuchte in der Folgezeit, Hormisdas mit Briefen zu einer Annahme zu bewegen (dabei betont er allerdings weiterhin, dass die Kircheneinheit garantiert werden müsse), indem er selbst mit der Formel in Varianten arbeitete (Verwendung des *persona*-Begriffs).¹⁸ Rom ließ sich zu diesem Zeitpunkt nicht zu einer Anerkennung der Theopaschitischen Formel bewegen. Justinian gab die Formel jedoch nicht auf und verwendete sie seit seiner Alleinherrschaft. Unter dem neuen Papst Johannes II. gelang es dem Kaiser nun endlich, auch Roms Zustimmung zu erlangen (sogar Acacius wurde „rehabilitiert“), und er setzte diese Formel als Basis seiner Integrationspolitik gegenüber den Miaphysiten ein, um in Verbindung mit den Schriften Cyrills eine authentische Interpretation Chalcedons zu erreichen und das Konzil vom „Nestorianismusverdacht“ zu befreien.¹⁹

Die skythischen Mönche spielten also bei der Wahl der Instrumente Justinians, um eine Integration der Miaphysiten zu erlangen, eine zentrale Rolle. Zwar hatten sie selbst die Theopaschitische Formel nicht geschaffen, diese aber mit ihrer asketischen Autorität nach Konstantinopel getragen und durch ihr aktives Auftreten in Konstan-

¹⁶ Vgl. zum Verhältnis Justinians zu Vitalian Leppin (2011), S. 71–72 und 74.

¹⁷ Amelotti/Zingale (1977), S. 10, Nr. 5 (= Collectio Avellana 188, S. 645–646).

¹⁸ *Persona*-Begriff bei Justinian: Amelotti/Zingale (1977) Nr. 8, S. 14 (= Collectio Avellana 235, S. 715). Vgl. hierzu u. a. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 340–342. Die justinianischen Varianten wurden allerdings von dem in Konstantinopel verbliebenen Johannes Maxentius kritisiert, der die *professio fidei* – eine Grundlage für die von den skythischen Mönchen propagierte Formel – verfasst hatte. Uthemann (1999) stellt sich gegen eine Annahme der Forschung, Justinian habe sich in seinem hier zitierten Brief dem römischen Gesandten Dioscorus annähern wollen (S. 21–22) und sich somit nicht von den Skythen abgegrenzt. Grillmeier spricht allerdings nur davon, dass Justinian die Formel für den Westen annehmbar machen wollte, nicht aber davon, dass er sich dadurch von den Skythen abwendete (S. 340). Klar bleibt, Justinian übernahm die Theopaschitische Formel von den Mönchen, und es würde Sinn ergeben, dass er, wie so häufig, das Ganze so zu verpacken versuchte, dass es für den Papst annehmbar wurde, ohne aber von seinem Integrationswillen gegenüber den Miaphysiten abzurücken. Vgl. Kap. 1.2.3.1., S. 37–40.

¹⁹ Vgl. zu dem gesamten Komplex u. a.: Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 334–359; Uthemann (1999), S. 16–24; Anastos (1979). Bei den ersten beiden Autoren findet sich auch eine detaillierte Darlegung der theologischen Inhalte und justinianischen „Variationen“ der Formel.

tinopel und dann auch in Rom Justinian die Formel nahe gebracht. Nach anfänglichem Zögern übernahm Justinian noch vor seinem Regierungsantritt die von den Mönchen verkündete Formel und machte somit ihre Theologie zur Basis seiner eigenen. Daher reagierte Justinian nicht nur auf praktische Handlungen von Mönchen, sondern auch auf die von ihnen vertretenen theologischen Inhalte und machte sich ihre Theologie zu eigen. Justinians Aufnahme der theologischen Formel spiegelt gleichermaßen seine Anerkennung der asketischen Autorität dieser Mönche. Allerdings setzte Justinian die Formel seiner Selbstdarstellung und seinen Vorstellungen entsprechend ein und verwendete sie gemäß seiner religionspolitischen Agenda. Darüber hinaus zeigen die ersten Fallstudien dieses Kapitels bereits (Acacianisches Schisma und Theopaschitische Formel), dass die besondere Stellung des Mönchtums, die Justinian in seinen Proömien herausstellte und der er mit seinen rechtlichen Regelungen Rechnung trug²⁰, auch in seinem allgemeinen religionspolitischen Handeln sichtbar wird: Justinian handelte dieser entsprechend, jedoch bleibt die kaiserliche Intention immer Prämisse dafür, wie mit den monastischen Strömungen umgegangen wurde. Bei fehlender Übereinstimmung versuchte Justinian unmissverständlich, ihre Autorität auch zu begrenzen.

Mönche als Adressaten: ein Brief Justinians an ägyptische Mönche

Mönche dienten Justinian jedoch nicht nur als Quelle für seine Theologie, sondern waren auch Adressaten seiner Lehre. Ein Brief Justinians an Mönche eines Klosters des Enaton, in der Nähe Alexandrias (9. Meilenstein), wohl aus dem Jahr 542/543²¹, liefert dafür ein eindrückliches Beispiel.²² Dieser Brief steht vielleicht u. a. im Zusammenhang mit den notwendigen Konzessionen Justinians im Rahmen der Synode von 536, in deren Kontext der Kaiser gegenüber den Miaphysiten gewisse Abgrenzungen machen musste. Außerdem war Justinian ja prinzipiell chalcedonisch gesinnt, verfolgte allerdings integrative Ansätze. Von diesem Standpunkt aus unterstützte der Kaiser selbstverständlich zum Chalcedonismus „Konvertierte“.²³ Der entscheidende Grund für das Anfertigen des kaiserlichen Schreibens scheint in diesem Kontext aber nicht Justinians notwendigerweise differenzierteres Auftreten nach dem offenen Zusammenstoß mit chalcedonischen Lobbyisten nach 536 zu sein, der eben nicht zu einem Bruch oder Kurswechsel der Politik Justinians geführt hatte. Stattdessen können die Unruhen im Patriarchat Alexandria als konkreter Anlass identifiziert werden. In diesem Zusammenhang steht auch ein weiteres dogmatisches Schreiben Justinians, das auf die Spaltung der miaphysitischen „Partei“ in Anhänger und Gegner ihres

²⁰ Vgl. Kap. 3.1. u. 3.

²¹ Datierung nach Uthemann (1999), S. 50. Die Forschung datiert das Schreiben zwischen 540 und 544 (vgl. u. a. Grillmeier [2004], Bd. 2,2, S. 372–373; Gray [1979], S. 155).

²² Zu dem Kloster siehe u. a. Chitty (1966), S. 74 u. 80, Anm. 111–112. Dieses Kloster stand ursprünglich in Opposition zu Chalcedon.

²³ Schwartz (1973), 1, S. 7–43 (CPG 6878).

Patriarchen Theodosius und die daraus resultierenden Unruhen reagiert. Der miaphysitische Patriarch wurde dementsprechend, also nicht (allein) wegen seines Glaubens, abgesetzt – es hätte wenig Sinn ergeben, den Stuhl mit seinem miaphysitischen Gegner zu besetzen, da auf diese Weise der Unruhefaktor weiter bestanden hätte. Von der chalcedonischen Grundhaltung Justinians aus gesehen wäre es zudem unverständlich gewesen, nicht die Chance zu nutzen und einen chalcedonischen Wechsel vorzunehmen. Laut Johannes von Ephesus wollte Theodosius außerdem zu einem späteren Zeitpunkt unter der Obhut Theodoras in Konstantinopel, was dessen ungeachtet dafür spricht, dass Justinian seinen integrativen Ansatz mit Hilfe der Kaiserin weiterhin verfolgte.²⁴

So ließ Justinian also den miaphysitischen Patriarchen Theodosius nach Konstantinopel bringen und absetzen, der bezeichnenderweise 538 von einem Mönch, Paulus aus dem Kloster Tabannesi, ersetzt wurde. Paulus wurde jedoch bald wieder auf Grund seines problematischen Verhaltens im Auftrag Justinians durch eine Kommission²⁵ in Gaza abgesetzt. Ein Zeichen dafür, dass Justinian selbstverständlich auch bei chalcedonischen Unruhestiftern reagierte. Die Nachfolge des Paulus trat erneut ein Mönch namens Zoilus, der diesmal aus Palästina stammte, an, dem Justinian wohl 540 das besagte dogmatische Schreiben zusandte.²⁶ Hier wird deutlich wie die asketische Autorität Mönche immer wieder für das Bischofsamt auswies und Justinian der Autorität der Mönche Rechnung trug, indem er Bischöfe bzw. Patriarchen monastischen Ursprungs einsetzte.

In diesen Kontext fällt auch der Brief Justinians an ägyptische Mönche, dessen späterer Titel „*contra Monophysitas*“²⁷ allerdings missverständliche ist. Die Mönche des Enaton waren ursprünglich Gegner des Konzils von Chalcedon gewesen und wechselten dem Bericht des Zoilos zufolge auf chalcedonische Seite. Explizit steht in dem Schreiben, dass sie den von Gott geliebten Frieden begrüßt hätten (der vorher näher definiert wurde) und dieser heiligen Kirche beigetreten seien und ihre Lehren als wahr/rechtens befunden hätten (ὅτι τὴν τῶι θεῶι φίλην εἰρήνην ἀσπασάμενοι προσεδράμετε τῇ ἁγίαι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι εὐρηκότες ὀρθὰ εἶναι τὰ ἐν αὐτῇ κηρυττόμενα δόγματα).²⁸ Selbstverständlich konnte Justinian diese Wendung nur recht sein, da er bei seiner Annäherung ja keine miaphysitischen Lehren übernahm, sondern die Lehre Cyrills als die Chalcedons zu definieren versuchte, sozusagen als kleinsten gemein-

²⁴ Vgl. ausführlich zur Rolle Theodoras Kap. 4.3., zuvor bereits Kap. 1.2., S. 40, Anm. 133 und S. 43–44.

²⁵ Beteiligt waren der römische Gesandte Pelagius, Ephraem von Antiochien, Hypathius von Ephesus und Petrus von Jerusalem.

²⁶ Z. B. Amelotti/Zingale (1977), S. 58–63 (CPG 5865). Zu diesem Hergang siehe u. a.: Lib. Brev. 23 = ACO 2,5, S. 138–140; Proc., Anek. 27,3–22, S. 244–248, Zach. Rhet. 1,10, S. 119–120. Vgl. u. a. Uthemann (1999), S. 49–50; Grillmeier (2004), S. 372–373. Zwar konnten sich die chalcedonischen Patriarchen nur mit militärischem Schutz behaupten und Zoilos musste sogar nach Konstantinopel fliehen, abgesetzt wurde Zoilos aber später wegen seines Widerstandes gegen die Verurteilung der Drei Kapitel.

²⁷ Schwartz (1973), 1, S. 7–43 (CPG 6878).

²⁸ Schwartz (1973), 1,1, S. 7, Z. 14–21. Erstaunlicherweise ist Gray (1979), S. 155 anscheinend dieser Sachverhalt unbekannt, zumindest nennt er die *conversio* nicht.

samen Nenner mit den Miaphysiten, um diesen zu zeigen, dass Chalcedon orthodox war. Interessant ist, dass von Justinian in seiner Einleitung eigentlich diejenigen gegenüber den ehemaligen Miaphysiten als häretisch bezeichnet werden, die klassischerweise verdammt werden, so neben Eutyches auch Nestorius, der ja im Besonderen für die Miaphysiten Stein des Anstoßes an Chalcedon gewesen war. Ohne hier die komplexe theologische Erörterung darzulegen²⁹, ist das dogmatische Schreiben Justinians unter anderem darauf bedacht aufzuzeigen, dass Cyrill sich in seiner Miaphysis-Formel gegen die Nestorianer wandte, aber dadurch nicht zwei Naturen ausschloss. Justinian formuliert zusätzlich zu Chalcedon (in zwei Naturen – ...ἐν δυοῖ φύσεσιν...³⁰) „aus zwei Naturen“ (...ἐκ δύο φύσεων...³¹) und stärkt dadurch den hypostatischen Unionsgedanken. Er verwendet ebenfalls die Theopaschitische Formel, die von Beginn an zu seinem Standardrepertoire gehört.³² Justinian setzt sich hier von der Ein-Naturen-Lehre des Severus ab (nachdem es ja auch zu keiner Einigung gekommen war und ihm seine Annäherungsversuche Vorwürfe von chalcedonischer Seite einbrachten) und bekennt sich selbstverständlich zu den vier (ökumenischen) Konzilien. Grillmeiers Annahme, dass „keine Spur von neuchalcedonischen Neigungen“³³ in dem Brief zu finden seien, erscheint allein durch die Verwendung der Theopaschitischen Formel und die Heranziehung von Cyrill als Gewährsmann so nicht korrekt. Eher ist dies als ein chalcedonisches Bekenntnis gegenüber den „bekehrten“ Mönchen des Enaton zu lesen, bei dem Justinian aber seinen „neuchalcedonischen“ Ansätzen mit der Theopaschitischen Formel und der Darlegung Chalcedons im Sinne Cyrills treu bleibt. Bei der Annäherung ging es ja niemals darum, dass Justinian die Miaphysis-Formel aufnehmen wollte. Selbst wenn er während der Religionsgespräche diese Formel nicht verwirft, ist die Akzeptanz der zwei Naturen bindend, solange sie nicht im Sinne des Nestorius gebraucht wird.³⁴ Es scheint für Justinian typisch zu sein, je nach Adressatenkreis (Chalcedonier, Miaphysiten, „bekehrte“ Miaphysiten) die Akzente, bei allerdings gleichen inhaltlichen Grundkonstanten, d. h. z. B. durch einheitlich verwendete „Formeln“, verschieden zu setzen. Dabei ist es also nur konsequent, dass er den „bekehrten“ Miaphysiten gegenüber die Orthodoxie Chalcedons und den Fehler der Miaphysiten bei dessen Auslegung betont.

Anhand seiner an die Mönche adressierten, ausführlichen theologischen Erörterung wird zweierlei deutlich: Zum einen, dass Justinian bei den Mönchen die Kenntnis der verschiedenen Nuancen der theologischen Formulierungen, ihre Herkunft und Bedeutung, voraussetzen konnte und es für wichtig erachtete, ihnen seinen Glauben in dieser ausdifferenzierten Form mitzuteilen. Dadurch verlieh er ihrem Sonderstatus Ausdruck. Zum anderen können darüber hinaus wieder Parallelen zu den Novellen

²⁹ Siehe hierzu z. B. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 373–378 und Uthemann (1999), S. 50–68.

³⁰ Schwartz (1973), 1,9, S. 9, Z. 19.

³¹ Ebenda, Z. 18.

³² Schwarz (1973), 1,5, S. 8, Nr. 5, Z. 25–26.

³³ Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 378.

³⁴ Vgl. Kap. 1.2.3.2.

gezogen werden, da Justinian einerseits die Verbindung zu Gott durch die Darlegung seines „wahren“ Glaubens schützen wollte, gerade bei den nun bekehrten chalcedonischen Mönchen, und darüber hinausgehend die Grundlage ihrer asketischen Autorität implizit mit seinem Glauben definierte.

Explizit nennt Justinian selbst folgende Motivationen für sein Schreiben bzw. versucht die Mönche damit argumentativ für sich zu gewinnen³⁵: Erstens diene der wahre Glauben der Erlösung aller Menschen, im Besonderen der Mönche, die somit aus der Gesamtheit der Gläubigen herausgehoben werden.

Zweitens, wenn sie (die Mönche) danach streben würden, den Körper zu disziplinieren, um wie viel mehr müssten sie nach dem wahren Glauben streben, der zum ewigen Leben führe. Hierbei wird nicht nur der wahre Glauben, den ja Justinian definiert, über die asketische Übung gestellt, sondern auch sozusagen zum Schlüssel für das Himmelreich, das ja das Ziel jedes Asketen sein sollte. Ohne den Glauben entsprechend den Lehren der Kirche, den allerdings Justinian im Folgenden definieren wird, gibt es also keine Erlösung für die Mönche, was diese essentiell (be-)trifft.

Drittens sei der Grund für Irrglauben die menschliche Schwäche, die ja gerade die Mönche durch ihr Leben zu verringern versuchten, was sie wiederum im Kern ihres Daseins trifft und somit ihre *conversio* zur Voraussetzung macht, um überhaupt ein wahrer Mönch sein zu können.

Viertens sollen die Mönche die anderen, die noch dem Irrglauben anhängen, zur heiligen Kirche führen. Den Glauben der Kirche will Justinian im Folgenden aufzeigen und die Häretiker (Paulus von Samosata, Nestorius, Apollinarius und Eutyches), die er vorher genannt hat, widerlegen. In diesem letzten Abschnitt wird deutlich, dass Justinian die zentrale Anleitungs- und Vorbildfunktion von Mönchen für die Gläubigen einerseits anerkennt und dieser Rechnung trägt, andererseits diese dazu benutzen will, seinen Glauben, den der Kaiser im Folgenden ja selbst definiert, zu verbreiten und durchzusetzen. Bezeichnenderweise werden als Häretiker keine zu dieser Zeit aktiven Miaphysiten in der Einleitung namentlich aufgeführt, sondern sogar explizit Personen wie Nestorius genannt, der für die Miaphysiten als Häretiker galt und dessen Lehre ihrer Ansicht nach auf dem Konzil von Chalcedon Vorschub geleistet worden war.³⁶

Justinian trägt in diesem Schreiben also der gesellschaftlichen Funktion der Mönche Rechnung und möchte durch sie seine Glaubensdefinition verbreiten, hier

35 Schwartz (1979), 1,1, S. 7, Z. 4–7; 9–10; 21–25: Πρώτην εἶναι σωτηρίαν ἅπασιν ἀνθρώποις ἡγούμεθα τὴν τῆς ὀρθῆς πίστεως ὁμολογίαν, μάλιστα τοῖς τὸν μονήρη βίον ἀνελομένοις. εἰ γὰρ τὸ σῶμα παιδεύειν σπουδάσοις, πολλῶι μᾶλλον τὴν ψυχὴν εἰς τὴν περὶ θεὸν πίστιν παιδαγωγεῖν ἀφείλοισι, δι' ἧς τῆς αἰωνίας ζωῆς ἀπολαύειν ἐλπίζομεν. [...] καὶ τὸ μὲν ἀρρωστήσαι τῆς κοινῆς φύσεώς ἐστι καὶ τῆς ἀσθενείας τῆς ἀνθρωπίνης, ἢ πάντων ἄπτεται καὶ τῶν λίαν ἰσχυρῶν τὴν δianoian. [...] ὅθεν προτρέπομεν τὴν ὑμετέραν θεοφιλεῖαν τοὺς τῆς πίστεως λοιπὸν καρποὺς ἐπιδείξασθαι καὶ τοὺς ἔτι τῆι πλάνηι κρατουμένους ὀδηγήσαι πρὸς τὴν ἀλήθειαν καὶ προσαγαγεῖν τῆι ἀγίαι τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαι, ἧς τὸ ἀληθὲς καὶ σωτήριον κήρυγμα προιόντες ἀποδείξομεν διὰ τε τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν πατρικῶν παραδόσεων καὶ τῶν εἰρημένων ἀσεβῶν αἰρετικῶν κακόνων διελέγξομεν.

36 Auch am Ende nennt er keine zeitgenössischen Häretiker, spricht aber namentlich von den Akephaloi: Schwartz (1973), 1,200, S. 43, Z. 24–31.

sicherlich konkret im stark miaphysitisch ausgerichteten Ägypten. Er will die Mönche mit nichts weniger als dem Schlüssel zum Himmelreich locken bzw. mit dem Wesen ihrer eigenen Existenz überzeugen, indem er ihnen als Kaiser den wahren Glauben darlegt. Somit versucht Justinian ein weiteres Mal unmissverständlich, parallel zu seiner Gesetzgebung, die Prämissen vorzugeben, die einen wahren Mönch ausmachen und dessen Autorität legitimieren.

Fazit

Erneut wird die besondere Stellung, die Justinian dem Mönchtum beimaß, deutlich, diesmal indem er es als Quelle und Adressat seines Glaubens (be-)nutzte. Er versuchte auch, im Fall der Mönche des Enanton, den Rahmen ihrer Autorität durch seine Glaubensdefinition vorzugeben und sie zu den Trägern seines Glaubens zu machen. Die Formel der skythischen Mönche modifizierte Justinian beispielsweise auch seinen Zielen entsprechend. Die Mönche hatten daher auch für die Theologie Justinians eine zentrale Bedeutung – allerdings nicht als *ultima ratio*, sondern Justinian setzte ihre Theologie seinen Zielen entsprechend ein und versuchte, die Mönche und die von ihnen verwendeten Lehren zu prägen und zu definieren.

3.3. Rolle der Mönche bei Religionsgesprächen und auf Synoden: Annäherung und Abgrenzung zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten durch das Religionsgespräch von 532 und die Synode von 536

Im Zentrum steht nun die Rolle von Mönchen bei Bischofsgesprächen und in diesem Zusammenhang bei Diskussion vor und mit dem Kaiser, vor allem aber auch auf Synoden, an deren Beschlussfassung sie rein formal betrachtet eigentlich nicht beteiligt waren. Hierbei soll erneut ihre Omnipräsenz und Bedeutung bei „synodalen“, bischöflichen und kaiserlichen Entscheidungsfindungen verdeutlicht werden.

Die Religionsgespräche von 532 und andere Episoden: Mönche einmal im Hintergrund

So hatten Mönche auch bei den Religionsgesprächen 532 Anteil. Der von Brock entdeckte, miaphysitische Text über die Gespräche der Bischöfe wurde offensichtlich von einem syrischen Mönch verfasst, dem Abt Johannes Bar Aphtonia, der die syrischen Bischöfe nach Konstantinopel begleitet hatte.³⁷ Über diesen hinaus nahmen auf

³⁷ Siehe Speigl (1984), S. 266; Brock (1981), S. 88 u. Anm. 8. Das Problem, dass die anderen Werke des Abtes ursprünglich in Griechisch verfasst wurden, erklärt Brock damit, dass es sich um eine syrische

chalcedonischer und syrischer Seite Vertrauensleute der Bischöfe teil, unter denen sich weitere Mönche befanden, so z. B. bei den Chalcedoniern Leontius, Apokrisiarier von Jerusalem, der vielleicht als Leontius von Byzanz identifizieren werden kann.³⁸ Mönche durften, wenn sie nicht auch Bischöfe waren, formal keine kirchenpolitischen Entscheidungen auf Synoden und bei Gesprächen treffen, jedoch legitimierte ihre asketische Autorität sie dazu, neben Klerikern anwesend zu sein, und sie nahmen durch ihre Meinungsäußerung Einfluss. So sind selbstverständlich Mönche zugegen, in diesem Fall bei dem Integrationsversuch Justinians 532 gegenüber den Miaphysiten, und nicht nur Kleriker mit einem monastischen Hintergrund. Allerdings scheinen sie hier, wie auch bei dem fünften ökumenischen Konzil von Konstantinopel, nicht primär durch den Kaiser eingebunden worden zu sein. Stattdessen disputierte Justinian 532 mit den Bischöfen, und auf dem Konzil von 553 gaben nicht Bischöfe oder Mönche die Inhalte für die Verurteilung der Drei Kapitel vor, sondern diesmal der Kaiser selbst. Justinian scheint hier Integration betrieben zu haben, indem er eben nicht auf Mönche rekurrierte, bzw. er schaffte es, dass sich diese offensichtlich nicht in den Vordergrund drängen konnten. Einen einzelnen Mönch konnte Justinian hingegen bewusst zu einem persönlichen Glaubensgespräch einladen, wie das Beispiel des Abba Abrahamius zeigt, das in Kap. 4.4.2. betrachtet wird. Dabei handelte es sich aber um einen einzelnen Vertreter aus dem unruhigen Ägypten und keine Gruppe von Mönchen. Denn monastische Gruppierungen konnten, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, auf besondere Weise eine desintegrative Kraft entwickeln und einen Etappensieg gegen die Integrationsversuche Justinians erreichen.

Die Synode von 536: Der Wille der Mönche geschehe

Ein eindrucksvolles Beispiel für die Rolle und den gewaltigen Einfluss von Mönchen auf Justinian, die Bischöfe und synodale Entscheidungen liefert die Synode von 536, auf der eine Abgrenzung von den Miaphysiten durch die Anathemata erreicht wurde, die gegen den ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel, Anthimus, Severus von Antiochien, Petrus von Apamea und den Styliten Zooras verhängt wurden – auf monastischen Druck hin.³⁹

Wieder einmal löste eine Bittschrift von Mönchen die Handlungen Justinians unmittelbar aus. Diesmal lieferte der ehemalige Patriarch Konstantinopels, Anthimus, den Konfliktpunkt: Er war zwar durch Agapet I., nachdem er sich angeblich dem Miaphysitismus zugewandt hatte, seines Stuhles enthoben worden, doch nur mit der Begründung des unkanonischen Übergangs von dem Bistum Trapezunt nach Konstantinopel, nicht bezüglich seines „unorthodoxen“ Glaubens. Bezeichnenderweise

Übersetzung handeln müsse. Zumindest kann jedoch durch Zach. Rhetor, Hist. Eccl. 9,15, S. 84, Z. 15–122 (Brooks) seine Anwesenheit bestätigt werden. Vgl. zu dem Gespräch Kap. 1.2.3.2.

³⁸ Aufgeführt im Bericht des Innocentius: ACO 4,2, S. 170, Z. 5–7. Vgl. Speigl (1984), S. 271 u. Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 192 u. Anm. 9.

³⁹ Vgl. Kap. 1.2.4.

wurde Agapet von Mönchen auf Anthimus aufmerksam gemacht, nachdem der Patriarch Konstantinopels ihnen nicht ihrem Willen entsprechend seinen Glauben erklärt hatte.⁴⁰ Zudem führte auch die Anwesenheit des Severus von Antiochien und des Zooras zu miaphysitischen „Nebengottesdiensten“ sowie „Nebentaufen“ und sie lösten Unruhen in der Hauptstadt aus.

Die chalcedonischen Mönche Konstantinopels, vor allem unter der Führung des Archimandriten der Klöster Konstantinopels, Marianus (aus dem Dalmatius-Kloster), und andere in der Hauptstadt anwesende Mönche, auch aus Klöstern Palästinas und anderen Teilen des Ostens (so z. B. Syrien), verfassten zunächst eine Bittschrift⁴¹ an den Papst, die von nicht weniger als 96 Mönchen unterschrieben wurde⁴²: Sie appellieren in diesem Schreiben an den Kaiser und hier direkt an Agapet, dass dieses Übel zum Wohl der Kirche und des „Staates“ beendet werden müsse.⁴³ Die Aktionen der Miaphysiten in Konstantinopel, die durch sie vollzogenen „Nebentaufen“ (namentlich durch Zooras) und „Nebengottesdienste“ werden beschrieben und beklagt, dass gerade die Oberschicht davon betroffen sei. Explizit wird auch die Leibgarde Justinians genannt, was die Brisanz des Themas verstärkt, da die Mönche die Häresie, abgesehen von dem Fall Theodoras, der hier allerdings nicht thematisiert wird, auch im Palast, also in der unmittelbaren Nähe Justinians wännen. Theodora wird hier sicherlich nicht genannt, da man die Unterstützung des Kaisers bei der Verdammung der vier Personen erlangen wollte. Implizit konnte man daher eine Duldung von Häretikern in der Nähe des Kaisers vor dem Papst ankreiden, sicherlich aber nicht die *Augusta* selbst angreifen, ohne den Kaiser zu erzürnen.⁴⁴

Die Mönche verdeutlichen im Weiteren nicht nur drastisch, dass ausbleibendes Handeln gegen die Häretiker Übel für Kaiser und Papst bedeute, sondern verweisen durch die Anspielung auf Jos 7,11 und 1 Kön 14,24 darauf, dass das Dulden von Häretikern einer alttestamentlichen, verfluchten Opfergabe gleich symbolisch zum Tod der Beteiligten führe.⁴⁵ Deutlicher konnte man im metaphorischen Kontext wohl kaum werden.

⁴⁰ ACO 3,5, Nr. 62, S. 134–136. Vgl. Kap. 1.2.2., und 1.2.4., S. 34 u. 45–46.

⁴¹ ACO 3,5, Nr. 68, S. 136–147, Z. 29–4.

⁴² Ebenda, S. 142–147. Eine ausführliche Besprechung der hier diskutierten Briefe findet sich bei Speigl (1994).

⁴³ ACO 3,5, Nr. 68, S. 137, Z. 13–15.

⁴⁴ Ebenda S. 138, Z. 7–11 u. S. 138–139, Z. 39–4. So hatte selbst der Mönch Sabas Theodora nur implizit angegriffen, indem er zwar bei der Kaiserin vorsprach, aber ihre Bitte nicht erfüllte. Dies geschah allerdings nicht in Form eines offenen Affronts, sondern indem er eine allgemeine Floskel zur Antwort gab und somit, wie hier, seine Kritik verdeckt vortrug. Bei einem einzelnen, radikalen syrischen Asketen wie Zooras (jedoch in diesem Fall gegenüber dem Kaiser) konnte das schon ganz anders aussehen. Allerdings handelt es sich bei dem Schreiben am Vorabend der Synode um eine schriftliche Petition einer großen Anzahl von Mönchen, die durch klar überlegte Formulierungen versuchten, hier direkt den Papst, aber später auch den Kaiser und die Synode für ihre Ziele zu gewinnen. Vgl. zu Sabas und Zooras Kap. 4.2.1.2., 4.2.1.3. und 4.2.2.3.

⁴⁵ ACO 3,5, Nr. 68, S. 138, Z. 32–39.

In dem Schreiben wird zunächst der Fall des Anthimus und dann werden in einem Zusammenhang die Fälle des Severus, Petrus und Zooras behandelt. Anthimus solle bis zu einer bestimmten Frist seinen Glauben erklären, damit über ihn entschieden werde, d. h. ob er anathematisiert werden solle.⁴⁶ Bei den anderen drei Protagonisten erinnern die Mönche daran, bereits unter Justin I. seien die Severianer verurteilt worden und verlangen von Papst und Kaiser eine (erneute) Bestätigung.⁴⁷ In diesem Zusammenhang wird eine frühere Gesandtschaft von Mönchen nach Rom erwähnt, die die Verurteilung der Severianer zum Ziel hatte.⁴⁸ Die Mönche rufen mehrere Beispiele für den Umgang von Päpsten und Kaisern mit großen Häretikern in Erinnerung, z. B. von Papst Coelestin mit dem „Häretiker“ Nestorius. In diesem Brief wird natürlich im Besonderen der Adressat Agapet angesprochen, doch gleichzeitig wird selbstverständlich auch der Kaiser zum Handeln aufgefordert.

Speigl konstatiert, die mächtige Gruppe von Mönchen habe mit ihrem Brief allein die Position des Papstes stärken wollen, um den Spielraum des Kaisers zu verringern⁴⁹, d. h. die Mönche wollten durch die Adressierung des Papstes ihre Forderungen erfüllt bekommen. Selbstverständlich ist der Brief so konzipiert, dass er zu Gunsten der Bittsteller beeinflussen sollte. Die Rolle des Kaisers, der die Synode einberufen musste, wird in diesem Brief aber auch explizit erwähnt und nicht nur er, sondern auch Agapet unter Druck gesetzt, gegen die Häretiker vorzugehen, mit der Begründung nicht den Zorn Gottes auf sich zu ziehen. Agapet übergab bezeichnenderweise die Bittschrift an Justinian und übertrug somit ihm die Aufgabe zu handeln.⁵⁰

Noch hinzu kommt Folgendes: Hier wird die praktizierte Annäherungspolitik Justinians gegenüber den Miaphysiten in dem Brief an den Papst zumindest insofern gespiegelt, als dass den Mönchen bewusst ist, dass sich Miaphysiten um den Kaiser gruppieren. Freilich wird nicht expliziert, dass es sich dabei um eine politische Agenda Justinians handelt.

Bereits hier wird also der Handlungsspielraum der Mönche deutlich, denen es möglich ist, den Papst und über diesen hinaus bereits den Kaiser mit ihren Wünschen zu bedrängen, um ihren Glauben durchzusetzen.

Nach dem Tod des Papstes folgte auch eine direkte Petition der Mönche an Kaiser Justinian⁵¹, mit nur vier überlieferten Unterschriften, u. a. wieder der des Marianus⁵². In diesem Schreiben werden alle vier Häretiker für die Umtriebe in Konstantinopel ver-

⁴⁶ Ebenda, S. 140–141, Z. 13–13.

⁴⁷ Ebenda, S. 141, Z. 14–28.

⁴⁸ Ebenda, S. 141, Z. 30–34.

⁴⁹ Speigl (1994), S. 116, der ebenfalls detailliert die Petition der Mönche behandelt (S. 114–116).

⁵⁰ In dem Schreiben der Mönche an Justinian wird diese Übergabe vermerkt: ACO 3,5, Nr. 59, S. 132–133, Z. 39–1. Der Zorn Gottes habe sich in Gestalt verschiedener Katastrophen schon genügend manifestiert. Dieser Verweis könnte implizit auch ein Angriff auf die kaiserliche *pietas* sein. Vgl. zu den Katastrophen und der Besänftigung des göttlichen Zorns hier u. a. kurz Kap. 5.2., S. 332–333. Vgl. allgemein zu den Katastrophen Meier (2004²) und hier die Einleitung S. 7–8.

⁵¹ ACO 3,5, Nr. 59, S. 131–134, Z. 9–11.

⁵² Ebenda, S. 133–134, Z. 31–11.

antwortlich gemacht, wie bereits im Schreiben an Agapet.⁵³ Anthimus wird jedoch besonders in den Vordergrund gerückt.⁵⁴ Neben der Bittstellung an den Kaiser wird die Rolle Agapets betont, der ihm, dem Kaiser, in der Absetzung der Häretiker zugekommen sei. Dadurch wird Justinian sozusagen unterstellt, auch von sich aus orthodox handeln zu wollen und dementsprechend bei der Erfüllung der monastischen Bitte nur seiner eigenen politischen Linie zu folgen, was im Schreiben an Agapet ja etwas anders dargestellt wurde: Dort finden sich Hinweise darauf, dass Justinian zumindest implizit vorgeworfen wurde, von sich aus nicht richtig gegen die Miaphysiten vorzugehen, da sie sich ja in seinem unmittelbaren Umfeld aufhielten. Dem Kaiser gegenüber betonten die Mönche hingegen, um ihr Ziel zu erreichen, die Orthodoxie des Kaisers, der von sich aus schon noch richtig gehandelt hätte und ohnedem vom Papst als exekutives Organ angesprochen worden wäre – also vom Papst auch als die tragende Kraft anerkannt worden sei. Weiterhin vergleichen die Mönche Justinian mit dem alttestamentlichen Paradebeispiel eines (fast vollkommen) guten Königs: David. Interessanterweise gibt es ein großes Fehlverhalten Davids, den die Mönche in ihrem Brief ja als Vorbild Justinians nennen: Um eine Frau namens Batseba für sich zu gewinnen, beging er dem Buch Samuel zufolge eine große Sünde, indem er ihren Mann im Krieg an der vordersten Front kämpfen ließ, um sie nach dem Tod des Ehemannes allein für sich beanspruchen zu können. Daraufhin wird David durch Gott bestraft (sein gemeinsamer Sohn mit Batseba stirbt), und er unterzieht sich der Buße (2 Sam 11–12). Interessanterweise ist es die spätere Ehefrau des David, die zum sündhaften Verhalten des Königs führt. Es bleibt zu spekulieren, ob hierbei durch den Verweis auf David nicht doch eine unterschwellige Anspielung auf Theodora vorliegt, die als Miaphysitin ihren Mann zur Duldung der Häretiker in Konstantinopel gebracht haben könnte – aus Sicht der Mönche. Justinian war wie David bekehrbar und konnte alles zu einem guten Ende bringen: Davids zweiter Sohn mit Batseba, Salomon, überlebt aufgrund der Buße des Königs und wird in der Folge der neue König Israels; Justinian kann hingegen den Chalcedoniern gottgefällig entsprechen, indem er die Häretiker verdammen lässt. Diese indirekte Anspielung auf die Integrationsfigur Theodora, die von chalcedonischen Mönchen natürlich in dieser Funktion negativ bewertet wird, bleibt natürlich Spekulation, wenn auch eine recht plausible.⁵⁵

⁵³ Ebenda, S. 131, Z. 24–35.

⁵⁴ Ebenda, S. 131, Z. 35–36.

⁵⁵ Ebenda, S. 133, Z. 15–30. Die Könige des Alten Testaments dienten den spätantiken Kaisern auch als Legitimationsressource. Leppin (2007c) verdeutlicht bei Bischof Ambrosius, wie dieser gegenüber Kaiser Theodosius das Beispiel Davids verwendet, um dem Kaiser Bußfähigkeit zuzusprechen. Natürlich steht bei Ambrosius das disziplinierende Element des Bischofs gegenüber dem sündigen Kaiser im Vordergrund. Aber der Kaiser konnte sich in der Spätantike in zunehmendem Maße dann auch als bußfähiger und demutvoller Gläubiger gerieren, was legitimierend auf ihn zurückstrahlte. Bei Justinian wird dies noch im Zusammenhang mit der Begegnung mit Heiligen und seiner diesbezüglichen Selbstinszenierung näher beleuchtet (Kap. 4 und 5).

Im Text betonen die Mönche dann darüber hinaus, Justinian solle (auch) im Sinne des Agapet⁵⁶ handeln und alles zu einem Abschluss bringen.⁵⁷ Die Aufgabe wurde nun also direkt in die Hände Justinians gelegt, jedoch die Rolle Agapets als Vorbild dabei besonders betont. Hierbei wird noch ein weiteres Element, um den Kaiser zu überzeugen, verwendet: Der Respekt des Kaisers vor den kirchlichen Autoritäten, d. h. die kaiserliche *humilitas*, soll als Idealbild heraufbeschworen werden, damit Justinian dem Willen der Mönche entspricht⁵⁸: Innerhalb des Textes wird Justinian die Anerkennung der päpstlichen Autorität zugesprochen, allerdings zielgerichtet, indem durch diese Annahme gespiegelt wird, dass Justinian als Kaiser galt, der kirchliche Autorität anerkannte, aber vordergründig erreicht werden sollte, dass er dies auch tatsächlich tat.

Dass Justinian darüber hinaus durchaus der Autorität der Mönche Rechnung trug, zeigt sich durch die Einberufung der Synode. Freilich hatte Justinian auf Grund der unruhigen Lage in der Hauptstadt auch gar keine andere Wahl. Durch das Mobilisationspotential der Mönche musste Justinian, ob er wollte oder nicht, ihrer asketischen Autorität folgen.

Der Kaiser berief demnach für den 2. Mai 536 eine Endemousa in Konstantinopel ein.⁵⁹ Die Mönche hatten mit ihrer Petition das erste Etappenziel erreicht. Nach der Eröffnung wurde, neben dem kaiserlichen Gesandten Theodoros, bezeichnenderweise auch eine Gruppe von Mönchen eingelassen. Auf der Anwesenheitsliste sind neben Marianus 87 Namen vermerkt.⁶⁰ Ihr Schreiben an Justinian wurde auf der Synode verlesen.⁶¹ Danach wurden die Mönche aufgefordert, den Anlass ihrer Bittschrift zu erläutern. Dies geschah mit dem sogenannten *διδασκαλικόν*⁶². Dieser Bericht handelt vornehmlich von Anthimus, benennt seine Vergehen und dort wird erklärt, die Mönche hätten Anthimus aufgefordert, sich zu Chalcedon und dem *Tomus Leonis* zu bekennen.⁶³ Danach wurden durch die päpstlichen Gesandten die Schriften an und von Agapet als Nachweis der päpstlichen Meinung verlesen, von denen zuerst die Petition der Mönche an Agapet vorgelegt wurde.⁶⁴ Die Aufzeichnungen über den Beginn des

56 Hierbei ist zu beachten, dass in diesem Fall der Tod des Agapet nicht als Strafe Gottes aufgefasst wurde, d. h. als Widerlegung seiner Position, zumindest nicht von diesen Mönchen. Vgl. hierzu: Speigl (1994), S. 119–120; Leppin (2006b), S. 203–204 zeigt auf, dass die Gegenseite der Miaphysiten dies sehr wohl als Strafe auffasste; bezeichnenderweise wird die Strafe bei Johannes von Ephesus durch seinen Heiligen Zooras heraufbeschworen (siehe Kap. 4.2.2.2., S. 262).

57 ACO 3,5, Nr. 59, S. 132–133, Z. 2–1.

58 Vgl. Leppin (2006b), S. 203–205 in Bezug auf Papst Agapet. Dies würde wieder zu der Interpretation des David-Vergleiches passen, in dem so auch implizite Kritik enthalten wäre (vgl. den vorherigen Abschnitt und Anm. 55).

59 Vgl. zur Vorgeschichte: Speigl (1994), S. 114–121.

60 ACO 3,5, Nr. 59, S. 128–130, Z. 23–39.

61 Ebenda, S. 131–134, Z. 9–11.

62 ACO 3,5, Nr. 62, S. 134–136, Z. 18–10.

63 Ebenda, S. 134, Z. 29–39.

64 ACO 3,5, Nr. 68, S. 136–147, Z. 29–4.

Konzils lassen den Einfluss der Mönche offenbar werden, sie nahmen nicht nur als Zuhörer teil, sondern lieferten durch ihre Schreiben den Vorwurfskatalog samt Begründung. Die Entscheidung der Synode, die natürlich nur von den Bischöfen getroffen wurde, baute auf den Schriften der Mönche auf.⁶⁵

Nachdem Anthimus offiziell anathematisiert worden war, wurde von Klerikern und Mönchen die Verurteilung des Severus, des Zooras und des Petrus von Apamea gefordert.⁶⁶ Von Mönchen aus Palästina wurde ein Schreiben eingereicht, dessen Verlesung gefordert wurde.⁶⁷ Der Patriarch Menas ersuchte jedoch zuerst um die Zustimmung des Kaisers. Zwei Wochen später wurde dann durch Justinian eine neue Sitzung veranlasst. Zu Beginn wurde u. a. wieder eine, diesmal kürzere, Bittschrift von Mönchen aus Ost (u. a. Konstantinopel, Palästina, Syrien) und West (Rom) an Justinian⁶⁸ mit 97 Unterschriften verlesen⁶⁹. Darin forderten die Mönche eine neue Sitzung zur Verhandlung über die drei Häretiker.

Im Folgenden wurde ein Brief an den neuen Patriarchen Menas, der zuvor dem Kaiser vorgelegt worden war, mit sogar 139 Unterschriften⁷⁰ vorgetragen.⁷¹ In diesem Schreiben formulieren die Mönche explizit, dass es eigentlich nicht ihrer Aufgabe/ihrer Versprechen (im Sinn von Gelübde) entspreche, öffentlich einzugreifen, sie aber das Wirken des Bösen durch Severus und Petrus dazu veranlasst habe.⁷² Dies zeigt als eines der wenigen Selbstzeugnisse von Mönchen (neben den Viten), dass die Mönche ihre Aufgaben in der Welt, besser gesagt außerhalb der Welt, so definierten, dass sie selbst das Ideal der Apotaxis verkündeten und als eines ihrer monastischen Gelübde betrachteten, sich aber trotzdem in besonderen Situationen berufen fühlten, einzuschreiten, um den wahren Glauben der Kirche zu schützen. In der Praxis traten Mönche ja des Öfteren für ihren wahren Glauben ein, so dass dieses Vorgehen, entgegen ihrem Ideal der Weltabgeschiedenheit, *de facto* das Mönchtum kennzeichnete und hier sogar theoretisch begründet wird. Die Mönche verstanden sich als Vorkämpfer des wahren Glaubens und versuchten, um diesen durchzusetzen, ihre Handlungsspielräume kraft ihrer asketischen Autorität voll auszunutzen.

Weiterhin legen die Mönche hier die Vergehen des Severus, Petrus und Zooras dar⁷³ und betonen, dass die Severianer bereits verurteilt worden seien, jedoch ohne

⁶⁵ Vgl. zum ersten Teil der Synode u. a.: Speigl (1994), S. 121–130, Leppin (2006b), S. 203–205; Hefele (1856), S. 741–747.

⁶⁶ ACO 3,5, Nr. 128, S. 181, Z. 15–19.

⁶⁷ ACO 3,5, Nr. 129, S. 181, Z. 20–21.

⁶⁸ ACO 3,5, Nr. 12, S. 32–38, Z. 16–12.

⁶⁹ Ebenda, S. 33–38, Z. 10–12.

⁷⁰ ACO 3,5, Nr. 14, S. 44–52, Z. 16–4.

⁷¹ Ebenda, S. 38–52, Z. 18–4.

⁷² Ebenda, S. 38–39, Z. 32–1: ...καὶ ἦν μὲν ἡμῖν δι' εὐχῆς τῷ ἰδίῳ σχολάζοντα ἐπαγγέλματι τούτω προσανέχειν καὶ μόνῳ ὑπὸ μηδενὸς τῶν ἕξωθεν περισταμένων διακοπτομένου· ἀλλ' ἐπειδὴ ὁ μισόκαλος δαίμων ὁ τοῖς ἀγαθοῖς τῶν ἀνθρώπων ἀεὶ ἐποφθαλιμῶν ἐπιτήδεια ὄργανα εὐρῶν Σεβήρον καὶ Πέτρον δι' αὐτῶν ταραττων τὴν εἰρήνην τῶν ἁγίων τοῦ θεοῦ ἐκκλησιῶν οὐ παύεται, ...

⁷³ ACO 3,5, Nr. 14, S. 39–41, Z. 10–35.

dass dies in die Tat umgesetzt worden wäre⁷⁴. Die Bischöfe hätten die Gläubigen nicht geschützt, was die Mönche zum Handeln gezwungen habe – ein weiteres Argument für ihr Eingreifen entgegen ihrem selbst definierten Ideal. Auch vor der Strafe Gottes wegen der Geringschätzung der „Kleinen“ warnen die Mönche im Zusammenhang mit einem der vielen Bibelzitate.⁷⁵ Durch die beiden letzten Aussagen heben die Mönche indirekt ihre eigene Schriftkenntnis und asketische Autorität hervor, die durch die Bibelzitate und ihr Eingreifen im Sinne Gottes gespiegelt werden. Außerdem greifen sie die Autorität der Bischöfe an, die nach Meinung der Mönche erst durch richtiges Handeln legitimiert wird. Bezeichnenderweise definieren hier die Mönche mittels ihrer asketischen Autorität die Autoritätsressource der Bischöfe.

Im Gegensatz zu dem Vorwurf gegenüber den Klerikern, wurde der Kaiser zuvor wegen seines Einsatzes für den wahren Glauben gelobt.⁷⁶ Sein Handeln wird mit φιλανθρωπία (Menschenliebe) bezeichnet, die allerdings ja nichts gegen die Häretiker nutzte, und er wird als mitleidig/gutherzig (εὐσπλάγγος) tituliert.⁷⁷ Daher kann hierin auch, wie Leppin bereits hervorgehoben hat, eine implizite Kritik liegen, nämlich dass Justinian gegenüber den Miaphysiten zu milde gehandelt habe – auch wenn natürlich die kaiserliche Milde erst einmal prinzipiell eine positive Eigenschaft eines Herrschers sein kann. Hier spiegelt sich eventuell, im übertragenen Sinn, die monastische Kritik an der Integrationspolitik Justinians.⁷⁸ Im Folgenden erläutern die Mönche die notwendigen Maßnahmen des Kaisers zur (Wieder-)Herstellung der Ordnung und die Vorgehensweise für die Synode.⁷⁹

Diesen Vorschlägen leistete die Synode Folge und anathematisierte Severus, Petrus und Zooras. Die Bischöfe benennen explizit die Petitionen der Mönche samt Inhalten als ihr Leitbild.⁸⁰

Justinian schloss sich in einem Gesetz (Nov. 42) der Entscheidung der Synode an. Er entsprach somit dem Willen der Mönche bzw. musste es auf Grund der Unruhen. Dabei ließ er es sich aber nicht nehmen, in der Novelle zum Schluss die Theopaschitische Formel einzufügen, die immer noch sein Bemühen um Integration symbolisiert – trotz aller notwendigen Abgrenzung.⁸¹

⁷⁴ Ebenda, S. 41–42, Z. 35–17. Hierbei verweisen die Mönche auf die Synode von 518. Vgl. Kap. 1.2.1.

⁷⁵ Ebenda, S. 42, Z. 21–26. U.a. Mt 18,6: Hier geht es um die Missachtung von Jungen/Kindern durch die Jünger. Im übertragenen Sinn ist in dieser Petition sicherlich der geringe/einfache Gläubige gemeint.

⁷⁶ ACO 3,5, Nr. 14, S. 42, Z. 14–19.

⁷⁷ Ebenda, S. 43, Z. 19–24.

⁷⁸ Vgl. Kap. 1.2.4., S. 48 u. Anm. 164 und Leppin (2006b), S. 134–135.

⁷⁹ ACO 3,5, Nr. 14, S. 43–44, Z. 24–14.

⁸⁰ ACO 3,5, Nr. 38, S. 110, Z. 25–28.

⁸¹ Vgl. zum zweiten Teil der Synode u. a.: Speigl (1994), S. 130–142; Hefele (1856), S. 747–752; Leppin (2006b), S. 205 und siehe hier Kap. 1.2.4. Zur Theopaschitischen Formel als Integrationsformel siehe v. a. Kap. 1.2.3.1.

Fazit der Synode von 536

Die Synode von 536 ist somit ein besonders gutes Beispiel für das Wirken der Mönche und ihre Handlungsspielräume: Diese veranlassten nicht nur die Abhaltung der Synode, sondern gaben ihr auch die Themen, Inhalte und Vorgehensweise vor – ungeachtet der Tatsache, dass formal die Bischöfe die Beschlüsse fassten. Justinian berief dabei die Synode auf ihr Drängen hin ein und bestätigte die Entscheidung durch sein Gesetz. Dadurch veranlassten die Mönche ihn realpolitische Konzessionen vorzunehmen. Dabei musste Justinian gegen seine eigentliche Intention handeln, wie teilweise auch anhand der Briefe der Mönche deutlich wird, in denen zumindest implizit seine Integrationsansätze gespiegelt werden. In diesem Fall leistete Justinian, allerdings gezwungenermaßen, dem Willen der Mönche Folge, die dem Kaiser und den Bischöfen ihren Willen aufdrängten, und er erkannte somit auch bei seinen praktischen Handlungen, nicht nur nominell in der Gesetzgebung, ihre asketische Autorität an. Mönche waren eine zentrale Akzeptanzgruppe für den Kaiser.⁸² Trotzdem bleibt er formal verantwortlich für die Abhaltung der Synode, die Mönche mussten also an den Kaiser appellieren, und in seiner Novelle bleibt der integrative Ansatz der Theopaschitischen Formel erhalten: Daher musste Justinian sich in diesem Fall zwar dem Druck der Mönche beugen, indem er die anscheinend für die Chalcedonier zu offen betriebene Annäherungspolitik modifizieren musste, um die aktiv spaltende Tätigkeit einiger Miaphysiten zu unterbinden und so Ruhe und Ordnung in Konstantinopel zu gewährleisten; allerdings verfolgte Justinian auf anderen Wegen seine Integrationspolitik weiter (z. B. durch Theodora, seine theologischen Traktate etc. und andere Miaphysiten, die weiterhin in der Hauptstadt residierten). Mit den vier anathematisierten Personen der Synode musste Justinian jedoch demonstrieren bzw. betonen, dass er weiterhin ein chalcedonischer Kaiser war. Allerdings ging er nur in dem ihm abgerungen Rahmen gegen Miaphysiten vor und nicht in Form einer allgemeinen, zentral organisierten Verfolgung. Die Verfolgungen zur Zeit Justinians trugen vornehmlich lokale Züge.⁸³

Nachwirkung von 536: severianische Mönchen und ihre Schriften

Dies spiegelt sich vielleicht auch unmittelbar in einem Brief des Severus an einen gewissen Nonnus Scholasticus wider: Hier wird berichtet, dass ein Mönch Novizen aus einem Buch des Severus vortrug und so den miaphysitischen Glauben lehrte.⁸⁴ Entsprechend der Nov. 42, in der bestimmt wurde, die severianischen Schriften zu ver-

⁸² Anders Pfeilschifter (2013), der Mönche im 6. Jh. nicht mehr für einen zentralen Akzeptanzfaktor hält (u. a. S. 37, 433–434). Siehe zur Diskussion u. a. hier Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 1.1.2., S. 26–27; Kap. 3, Anm. 82, 129 u. 155; Kap. 4, Anm. 290 u. Anm. 349 und Kap. 5, S. 334 Anm. 91.

⁸³ Siehe zum lokalen Charakter Kap. 4.3.

⁸⁴ Auch wenn im Text nicht klar wird, ob das Buch lediglich Bibelzitate und Kommentare der Väter, deren Lehren Severus anhing, beinhaltete, die explizit genannt werden, oder ob die Schrift auch mit entsprechenden Exegesen des Severus versehen war.

brennen, tauchten dann Chalcedonier auf, die das severianische Buch verbrennen wollten. Dank göttlicher Fügung geschieht jedoch Severus zufolge ein Wunder und seine Schrift verbrannte nicht. Der springende Punkt ist, der severianische Mönch und die Novizen selbst scheinen dabei von den Chalcedoniern unbehelligt geblieben zu sein – zumindest thematisiert Severus dies nicht. Es wäre jedoch immerhin verwunderlich, wenn Severus nicht davon berichten würde, dass seine Glaubensbrüder persönlich verfolgt wurden. Gerade eine Bedrängnis der Asketen und gleichzeitig das Wunder in Gestalt des nicht verbrennbaren Buches hätten doch sicherlich einen augenscheinlichen Kontrast bilden können zwischen den bösen, handgreiflichen Chalcedoniern und dem durch ein göttliches Wunder vollbrachten Schutz der severianischen Schrift.⁸⁵ Die angeblich klare Abgrenzung von Miaphysiten wurde vom Kaiser also nur in einem sehr eingeschränkten Rahmen umgesetzt und sollte in der Folgezeit auch wieder seinen Zielen entsprechend aufgeweicht werden.⁸⁶ Dessen ungeachtet waren die Handlungsspielräume der Mönche aber so groß, dass sie einer Synode ihre Entscheidungen vorgeben und Justinian zu gewissen realpolitischen Konzessionen zwingen konnten; ihre asketische Autorität konnte also mit der bischöflichen und kaiserlichen Autorität konkurrieren.

3.4. Neue theologische Konflikte durch Mönche der Provinzen: Der Origenesstreit

In diesem Kapitel sollen zwei weitere Aspekte des Mönchtums unter Justinian in den Blick genommen werden, die sich am Beispiel des Origenesstreits in Palästina besonders gut illustrieren lassen: Mönche, die selbst Urheber von neuen theologischen Konflikten waren, und in diesem Fall in den Provinzen statt der Hauptstadt für Unruhe sorgten. Dabei ist das Mönchtum Palästinas ein besonderer Fall (wie so viele), da es in besonderem Maße nicht nur auf seine eigene Provinz, sondern reichsweit ausstrahlte und somit auch eine unmittelbare Bedeutung für den Kaiser besaß.

Charakteristika des palästinischen Mönchtums

Trampedach bezeichnet dieses Mönchtum pointiert als „Reichsmönchtum“ und kontrastiert es u. a. mit den „Holy Men“ Syriens.⁸⁷ Im Hintergrund dabei steht zu-

⁸⁵ Havard Syr MS 22, f. 60. Ich danke herzlich Volker Menze, der mich vor Veröffentlichung seiner Übersetzung des Textes im Rahmen seines Aufsatzes „Heresy, Persecutions and Bookburning: Severus of Antioch's Letter to Nonnus the Scholastikos“ auf den Brief aufmerksam und mir zugänglich gemacht hat. Zur Datierung zwischen 536–538 und einem kurzen Kommentar siehe auch Menze (2008), S. 135–136. Zum syrischen Text siehe Brock (1979).

⁸⁶ Vgl. Kap. 1.2.4–6.

⁸⁷ Trampedach (2005), bes. S. 292–295. Siehe weiterhin zum Mönchtum Palästinas u. a. Chitty (1966), Hombergen (2001).

nächst, dass durch die besondere Rolle des Heiligen Landes auch ihre Asketen bereits eine besondere Vorbildfunktion erhielten. Des Weiteren übte das Geburtsland Christi von jeher eine starke Anziehungskraft auf Asketen und Pilger aus – aus dem gesamten *Imperium Romanum* zogen Christen in das Heilige Land.⁸⁸ Auch im 6. Jh. strahlte das asketische Leben Palästinas auf den Rest des Reiches aus, nicht minder bedingt durch einen weiteren, daraus resultierenden Faktor: Ein großer Teil der Asketen stammte selbst nicht aus Palästina, sondern aus anderen Gebieten des Ostens. Daher waren die Asketen des Heiligen Landes weniger auf die einheimische Bevölkerung ausgerichtet, wie beispielsweise die Asketen Syriens, sondern auf die Belange des Patriarchats von Jerusalem sowie des gesamten Reiches und dessen Orthodoxie.

Weiterhin besaß, gemäß der Darstellung des Cyrill von Scythopolis, die Bildung für das Mönchtum Palästinas eine besondere Bedeutung; diese bot für den Origenesstreit einen besonderen Nährboden. Cyrill zeichnet, natürlich unter der Prämisse, ein Idealbild des Mönchtums und seiner Heiligen zu entwerfen, für das 6. Jh. ein anschauliches Bild und verleiht diesem Bildungsanspruch durch die Bezeichnung seiner Gegner, der Origenisten, als „λογιώτεροι“ Ausdruck.⁸⁹ Daher deutete ein Teil der Forschung den Streit als Konflikt zwischen „Intellektualismus“ und „Anti-Intellektualismus“.⁹⁰ Hombergen betont hingegen, es handele sich um einen fehlenden Konsens bezüglich der spirituellen Lebensführung, da auch die Gegner der Origenisten gebildet gewesen seien.⁹¹ Allein durch die Rezeption der Lehre des Origenes über die Präexistenz der Seelen und durch die spirituellen Elemente gab es, über den Streit um die Bildung hinaus, grundlegende inhaltliche Konflikte. Die oben angeführte Stelle bei Cyrill kann als Vorwurf bezüglich der Selbsteinschätzung der Origenisten verstanden werden, denen ihr Gegner Cyrill vorwirft, sich selbst durch die Aufnahme der philosophisch begründeten Ideen des Origenes (und den mystischen des Euagrius) als besonders intellektuell anzusehen und somit zu überhöhen. Natürlich gibt es auch bei den Asketen Palästinas Gegenbeispiele für die „internationale Herkunft“, so stammt Cyrill selbst aus Palästina wie auch eine der Hauptfiguren des Streites auf origenistischer Seite, Nonnus. Sabas wird von einem Teil seiner Mönche gerade vorgeworfen, nur einfach gebildet zu sein. Dennoch tritt Sabas, wenn er öffentlich agiert, für seinen wahren Glauben und den seiner Brüder in Jerusalem und Konstantinopel ein, nicht für seine persönlichen Belange wie beispielsweise sein syrisches Pendant Zooras.⁹² Der

88 So lebte beispielsweise Hieronymus ein asketisches Leben in Palästina und Cassian besuchte die Klöster, Einsiedler und Eremitenkolonien, um von ihrem vorbildhaften Charakter zu berichten und konzipierte u. a. davon ausgehend seine *Institutiones* (beide Asketen stammten ursprünglich aus dem Westen). Vgl. Kap. 1.1.1., S. 82–83.

89 Cyr. Scyth., *vita Sabae* 83, S. 188, Z. 18. Zu der Diskussion über den Quellenwert Cyrills, der v. a. von Hombergen angezweifelt wird, siehe hier weiter unten, S. 215–217 und Kap. 1.2.5. (v. a. S. 51 u. Anm. 181–182), 4.2.1.1. und 4.2.1.2., v. a. S. 237.

90 Vgl. Schwartz (1939), S. 779.

91 Hombergen (2001), S. 231–254.

92 Vgl. Kap. 4.2.

palästinische Laurenvorsteher hält Fürsprache im Auftrag des Patriarchen, indem er für die Bevölkerung Palästinas vor dem Kaiser bittet, nicht aber für eine einzelne kleine Gemeinde.⁹³ Somit ist das Mönchtum Palästinas nicht lokal, sondern überregional einerseits auf Palästina, andererseits auf das Reich und die Bewahrung des „wahren“ Glaubens ausgerichtet. Dies zeigte sich bereits bei der Synode von 536, bei der viele Mönche Palästinas die Petitionen zur Absetzung des Anthimus, Petrus, Severus und Zooras unterzeichnet hatten.⁹⁴ Durch die Präsenz von palästinischen Mönchen in der Hauptstadt sowie die Bedeutung ihrer theologischen Positionierung für das gesamte Reich, hatte der ursprünglich nur Palästina betreffende Origenes-Konflikt Auswirkungen auf die Hauptstadt sowie den Kaiser und motivierte das Handeln Justinians.

Cyrrill und seine Darstellung des Origenesstreits: Vorgeschichte

Für den Origenesstreit dienen die Viten des Anti-Origenisten Cyrrill von Scythopolis als maßgebliche Quelle.⁹⁵ Im Folgenden soll das Bild, das der Zeitgenosse Cyrrill von den Origenisten und dem Ausmaß des Konflikts zeichnet, vorgestellt werden. Trotz hagiographischer Umformungen, wie sie in Kap. 4.1.1. und 4.2.1.1. eigens behandelt und kritisch diskutiert werden, musste sich dieses Bild für den Leser der Viten im Rahmen seines Erfahrungshorizontes bewegen und stellt immerhin eine Variante dar, wie der Streit zeitgenössisch wahrgenommen wurde.⁹⁶ Die Motive, literarischen Vorbilder und Intentionen des Cyrrill, die Frage nach seinem Quellenwert, sind also weitergehend im nächsten Kapitel zu erarbeiten, werden hier aber fallbezogen diskutiert.

Der zweite Streit um Anhänger des Origenismus⁹⁷ nimmt um 514 seinen Ausgang in der sogenannten Neuen Laura und ist durch die Vorgeschichte, wie es zur Gründung der Neuen Laura überhaupt kam, eng verbunden mit der Akzeptanz des Sabas bei seinen Mönchen bzw. dem Widerstand gegen ihn als Vorsteher: Sabas wird durch einen Teil seiner Mönche zweimal ins Exil gezwungen.⁹⁸ Diese Gruppierung vertritt ein anderes asketisches Ideal als Sabas, das Cyrrill natürlich als sündhaft bezeichnet.⁹⁹ Die Gegner des Sabas prangern u. a. die fehlende Bildung und spirituelle Qualifikation des Sabas an, der sich auf das einfache asketische Leben fokussiert. Die Gegner des Sabas

⁹³ Vgl. Kap. 4.2.1.

⁹⁴ Vgl. Kap. 1.2.4. und 3.3., u. a. S. 45–47 u. 203–210.

⁹⁵ Zu Cyrrill und seinen Viten siehe Kap. 4.2.1.1. Punktuell bieten auch noch Liberatus in seinem Brev. 23, der im Zusammenhang des Drei-Kapitel-Streites in Konstantinopel weilte, und Euagrius in seiner Hist. Eccl. 4,38 Informationen, allerdings keinesfalls so ausführlich wie Cyrrill – in unserem Kontext interessiert die monastische Perspektive des Cyrrill.

⁹⁶ Vgl. u. a. Trampedach (2005), S. 281 im Kontext der Begegnung von Sabas mit Justinian. Siehe weiteres zum Erfahrungshorizont in Kap. 4.1. Darüber hinaus gibt es zumindest Anhaltspunkte, die der sehr kritischen Haltung Hombergens (2001) gegenüber Cyrrill als Quelle widersprechen, was hier im Folgenden diskutiert wird.

⁹⁷ Zu der Darstellung des Origenesstreits vgl. auch Patrich (1995), S. 331–341.

⁹⁸ Cyr. Scyth., vita Sabae 33–36, S. 118–125.

⁹⁹ Cyr. Scyth., vita Sabae 35, S. 120, Z. 20–25.

bedingen sogar letztlich, dass der Mönch gegen seinen Willen zum Priester geweiht wird, was hier mehr als nur ein hagiographisches Demuts-Ideal zu spiegeln scheint.¹⁰⁰ Somit ist der erste Widerstand gegen Sabas, seine spirituelle Führung und Bildung, bereits im Jahr 486 greifbar.

Zu einer räumlichen Spaltung kommt es dann um 507, als die mittlerweile angewachsene gegnerische Gruppierung aus der Gemeinschaft des Sabas auszieht und, nachdem sie von keiner anderen Gemeinschaft aufgenommen wird, die Neue Laura gründet. Cyrill zufolge ist es der gütige Sabas, der zu ihnen reist und mit ihnen dann gemeinsam die Laura aufbaut und somit wieder zur sabaitischen Gemeinschaft macht.¹⁰¹ Ein interessanter Punkt bei diesen Konflikten ist, sowohl von Sabas als auch von seinen Gegnern wird immer der Patriarch als Schiedsrichter angerufen. Hier wird bereits die Orientierung der sabaitischen Mönche an den übergeordneten, klerikalen Strukturen deutlich.¹⁰² Natürlich wird die ursprüngliche Gründung seiner Gegner, die Neue Laura, dann um 514 zu der Stätte, bei der die ersten, nun erst explizit als Origenisten bezeichneten Mönche auftauchen.

Vier Mönche, die unter der Anleitung eines gewissen Nonnus der Lehre des Origenes, Didymus und Euagrius anhängen, werden durch ihren Abt Agapet nach der Absprache mit dem Patriarchen aus der Neuen Laura ausgeschlossen. Später kehren die Origenisten unter dem Nachfolger Agapets, Mamas, jedoch zurück und können Cyrill zufolge bis zum Tode des Sabas im Verborgenen weiter ihrer Lehre anhängen.¹⁰³ Dass dies offensichtlich dennoch bekannt war, entgegen der Darstellungintention Cyrills, muss der Hagiograph aber an anderer Stelle einräumen und dies spricht bereits dafür, dass ihm, auch wenn er natürlich Umformungen zugunsten seines Heiligen vornimmt, ein Quellenwert beizumessen ist: Es finden sich, wenn man die Vita insgesamt betrachtet, auch Informationen, die entsprechend dem Erfahrungshorizont seiner Adressaten auch offenkundige Probleme durchscheinen lassen.

Sabas ist sich nämlich nach der Schilderung des Cyrill, auch wenn er als Archimandrit nicht vor Ort weilt, der Origenisten innerhalb der Neuen Laura bewusst, da er sich bereits während seines Besuches bei Justinian um 530 dieser Problematik annimmt: Im Zusammenhang der möglichen göttlichen Wohltaten für Justinian in Form der *recuperatio imperii* fordert Sabas, neben der Herstellung der Orthodoxie im Reich, im Speziellen auch das Vorgehen des Kaisers gegen die origenistische Häresie.¹⁰⁴ Zu

100 Cyr. Scyth., vita Sabae 18–19, S. 101–105. Explizit wird Sabas von seinen Gegnern als ungebildet, tölpelhaft bezeichnet, was ihn unfähig zur Führung machen würde: ἀνικανός ἐστὶν διοικῆσαι τὸν τόπον διὰ τὴν πολλὴν ἀγροικότητα αὐτοῦ (19, S. 103, Z. 25–26). Vgl. hier auch Kap. 4.2.1.1., S. 240.

101 Cyr. Scyth., vita Sabae 36, S. 122–134.

102 Mehr hierzu und der reichsweiten Ausrichtung auch in Kap. 4.2.1.

103 Cyr. Scyth., vita Sabae 36, S. 124–125, Z. 21–25.

104 Cyr. Scyth., vita Sabae 72, S. 175–176, Z. 19–2: καὶ πιστεύω ὅτι ὑπὲρ τῶν πέντε τούτων θεαρέστων σου πράξεων προστίθησιν ὁ θεὸς τῆι ὑμετέραι βασιλείαι Ἀφρικὴν τε καὶ Ῥώμην καὶ τὴν λοιπὴν πᾶσαν Ὀνωρίου βασιλείαν, ἦν περ ἀπώλεσαν οἱ προβεβασιλευκότες τῆς ὑμετέρας πανευσεβοῦς γαληνότητος, πρὸς τὸ ὑμᾶς τὴν Ἀρειανὴν αἴρουν σὺν τῆι Νεστοριανῆι καὶ τῆι Ὠριγένοῦς ἐκποδῶν ποιήσασθαι καὶ ἐκ τῆς τῶν αἱρέσεων λύμης ἐλευθερώσαι τὴν πόλιν καὶ τὴν τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν.

diesem Zeitpunkt wird also der lokale Konflikt mit den Origenisten von den Lauren, der zunächst vor dem Patriarchen von Jerusalem verhandelt wird, nach Konstantinopel getragen und dem Kaiser zur Kenntnis gebracht, der dem Prinzip der Reziprozität entsprechend als göttlichen Lohn für die Durchsetzung der Orthodoxie durch den Heiligen die *recuperatio imperii* versprochen bekommt.¹⁰⁵ Eine persönliche, speziell das sabaitische Mönchtum in Palästina betreffende Motivation nennt Cyrill für Sabas in Bezug auf die nestorianische und origenistische Häresie. Einige seiner Mönche hätten sich einerseits bei einer theologischen Debatte auf die Seite des Theodor von Mopsuestia geschlagen, andererseits habe ein Mönch namens Leontius („byzantinischer“ Herkunft) die Dogmen des Origenes vertreten.¹⁰⁶ Sabas fordert also neben der (Wieder-)Herstellung der Orthodoxie im Imperium vom Kaiser speziell ein Vorgehen gegen Häretiker aus seinen eigenen Reihen, die er selbst auch aus seiner Gemeinschaft verstößt. Es setzt Justinian so über die origenistische Häresie in Kenntnis und macht die Bekämpfung zur kaiserlichen Aufgabe: Der origenistische Streit ist durch die Aktion des Sabas nicht nur personell, mit den von Sabas in der Hauptstadt ausgeschlossenen Mönchen, sondern auch inhaltlich in Konstantinopel angekommen.

Exkurs: Quellenwert des Cyrill für den Origenesstreit

Im Zusammenhang mit Vorwürfen der Forschung, vor allem Hombergens, die die Glaubwürdigkeit Cyrills prinzipiell in Zweifel ziehen, erscheinen zwei Aspekte in diesem Kontext von besonderer Bedeutung¹⁰⁷:

Zum einen ist Cyrills Aussage bemerkenswert (vorausgesetzt, man kann den bei Cyrill genannten Leontius mit Leontius von Byzanz gleichsetzen, dessen Schriften erhalten sind), Leontius habe seine Achtung vor Chalcedon selbst betont, auch wenn dessen origenistische Häresie aufgedeckt worden sei. Diese Aussage Cyrills lässt sich gut mit der von Hombergen und Grillmeier vorgenommenen Deutung der leontischen Schriften als chalcedonisch vereinbaren, da Hombergen auch betont, dass Leontius

105 Zu dem Besuch des Sabas bei Justinian und dem dabei vollzogenen Prinzip der Reziprozität und der gesamten Forderung siehe ausführlich Kap. 4.2.1.3.

106 Cyr. Scyth., vita Sabae 72, S. 176, Z. 3–20: τὴν μὲν Ἀρείου αἵρεσιν, ἐπεὶ περ οἱ τότε Γότθοι καὶ Οὐισσιγότθοι καὶ Οὐανδάλοι καὶ Γήπιδες Ἀρειανοὶ ὄντες πάσης τῆς Δύσεως ἐκράτουν καὶ ἔγνω πάντως διὰ τοῦ πνεύματος μέλλειν τὸν βασιλέα τούτων περιγεγονέναι· τὴν δὲ Νεστορίου αἵρεσιν ὠνόμασεν, ὅτι τινὲς τῶν ἀνελεθόντων μετ’ αὐτοῦ μοναχῶν Θεοδώρου τοῦ Μομφουεστίας εὐρέθησαν ἀντιλαμβανόμενοι εἰς τὴν βασιλικὴν μετὰ τῶν Ἀποσχιστῶν ἀντιβάλλοντες· τὴν δὲ Ὀριγένους φθοροποιὸν αἵρεσιν τῆι τῶν εἰρημένων αἱρέσεων ἀποβολῆι συνηρίθμησεν, ἐπειδή περ εὐρέθη τις τῶν μετ’ αὐτοῦ μοναχῶν Βυζάντιος τῶι γένει Λεόντιος ὀνόματι εἷς ὑπάρχων τῶν μετὰ τοῦ Νόννου εἰσεδεχθέντων ἐν τῆι Νεαὶ λαύραι μετὰ τὴν Ἀγαπητοῦ τοῦ ἡγουμένου κοίμησιν τῶν Ὀριγένους δογμάτων ἀντιλαμβανόμενος. τῆς γὰρ ἐν Χαλκηδόνι συνόδου προϊστασθαὶ προσποιούμενος ἐγνώσθη τὰ Ὀριγένους φρονῶν· ὅθεν ἀκούσας ὁ πατὴρ ἡμῶν Σάβας καὶ τῶν τοῦ μακαρίου Ἀγαπητοῦ λόγων ἀναμνησθεὶς αὐτόν τε καὶ τοὺς τὰ Θεοδώρου φρονούντας ἀποτομίαι χρησάμενος ἀπεβάλετο καὶ τῆς αὐτοῦ ἀπέστησεν συνδιαγωγῆς, τῶι δὲ βασιλεὶ ὑπέθετο τὴν ἀποβολὴν ποιήσασθαὶ τῶν ἀμφοτέρων αἱρέσεων.

107 Vgl. zur Diskussion um den Quellenwert des Cyrill auch Kap. 1.2.5., 4.2.1. u. 4.2.1.1.

sich nicht explizit gegen die Origenisten gestellt habe.¹⁰⁸ Eventuell reichte für Sabas, da Leontius eben mit Nonnus, dem Origenisten par excellence, in die Neue Laura zurückkehrte, die fehlende Verurteilung der origenistischen Lehre aus, um Leontius dem Origenismus zuzuordnen. Dies bleibt allerdings Spekulation. Dennoch ist es zumindest interessant, dass Cyrill immerhin die chalcedonische Ausrichtung reflektiert, die auch die Analyse der leontischen Schriften ergibt, auch wenn der Hagiograph dann den Origenismus in den Vordergrund stellt.

Zweitens erscheint ein Argument, das Hombergen in seiner Studie gegen die Glaubwürdigkeit des Cyrill anführt, wenn man es textimmanent betrachtet, weniger tragfähig: Hombergen betont, der Hagiograph habe fälschlicherweise nicht nur die Verurteilung des Origenismus dem fünften ökumenischen Konzil von Konstantinopel zugeordnet, sondern auch als Auslöser präsentiert.¹⁰⁹ Erstens ist hierbei festzuhalten, dass, wenn man sich die Passage genauer anschaut, zwar Cyrill nicht zwischen einer vorherigen Synode und dem eigentlichen Konzil unterscheidet, da Origenes und Theodor in einem Atemzug genannt werden. Allerdings ist die Rede davon, dass, während die Synode in Konstantinopel zusammengerufen worden sei, diese Anathemata geschehen seien, was zumindest den Spielraum offen lässt, ob Cyrill hier nicht die zwei Entscheidungen der Synode vor dem eigentlichen fünften ökumenischen Konzil und die Anti-Origenismus-Synode verbindet und im Folgenden nur das thematisiert, was ihn interessiert, nämlich den genauen Inhalt der Verurteilung der origenistischen Lehre. Man könnte einerseits in die Richtung argumentieren, dass sich Cyrill hier selbst entweder nicht bewusst war, dass es sich um zwei verschiedene Synoden handelte, oder dass für ihn die Differenzierung unerheblich war, da ja die Verurteilung des Origenismus durch das gleiche Personal wie auf dem *Constantinopolitanum II* vorgenommen wurde (oder zumindest in großen Teilen durch das gleiche Personal).

Im Zusammenhang mit der Bitte des Sabas in der *vita Sabae* an Justinian um 530 wird aber noch eine weitere Argumentationsrichtung eröffnet, die nicht die Glaubwürdigkeit des Cyrill in Frage stellen muss, um die Passage in Kapitel 90 zu erklären: Bereits bei der Gesandtschaft zu Justinian wird die origenistische Häresie neben die des Theodor von Mopsuestia gestellt, beides Lehren von Personen, denen die sabaitischen Mönche anhängen. Da diese zwei Häresien die Mönchsgemeinschaft des Cyrill betreffen, werden auch wieder beide in einem Zusammenhang im Kontext von 553 genannt, wobei wir wissen, dass Theodor auf der ökumenischen Synode zusammen

108 Cyr. Scyth, *vita Sabae* 90, S. 199, Z. 1–6: τῆς τοίνυν ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς πέμπτῃς συνόδου ἐν Κωνσταντινουπόλει συναθροισθείσης κοινῶι καὶ καθολικῶι καθυπεβλήθησαν ἀναθέματι Ὠριγένῃς τε καὶ Θεόδωρος ὁ Μομφουεστίας καὶ τὰ περὶ προυπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως Εὐαγγερίωι καὶ Διδύμωι εἰρημμένα παρόντων τῶν τεσσάρων πατριαρχῶν καὶ τούτοις συναινούντων. Hombergen (2001), Grillmeier (2004), Bd. 2,2, S. 190–241, v.a. S. 190–193; Hombergen (2001), S. 132–174. Siehe hierzu Kap. 1.2.5., S. 50–52 samt Anmerkungen mit weiterer Literatur zum Origenesstreit.

109 Hombergen (2001), hier S. 255–368, bes. S. 293–294, 300–301, 309–315 u. Anm. 267. Siehe ebenfalls Kap. 1.2.5., S. 50–52 samt Anmerkungen.

mit den zwei anderen Kapiteln verurteilt wurde, während das origenistische Material vorher von fast identischem Personal, das bereits in der Hauptstadt weilte, verworfen wurde: Für Cyrill, der beides an zwei Stellen gemeinsam thematisiert, macht es dann als Hagiograph keinen relevanten Unterschied, ob es sich um zwei oder eine Synode handelt, er spricht nur über die Häresien und Personen, die ihn interessieren.¹¹⁰ In der *vita Sabae* werden also Theodor und Origenes zusammen genannt und beide werden zum Inhalt der Synodalentscheidung.

In der *vita Euthymii* allerdings ist definitiv die ökumenische Synode diejenige, die Origenes verdammt, allerdings wird dieser wieder nicht allein genannt, sondern zusammen mit dem Nestorianismus.¹¹¹ Jedoch suggeriert hier Cyrill nicht allein den Origenismus als Inhalt des ökumenischen Konzils, sondern nennt auch den eigentlichen Gegenstand des Konzils entweder durch die Nennung des Theodor oder explizit des Nestorianismus. Somit ist Cyrill lediglich vorzuwerfen, dass er nicht zwischen einer vorhergehenden und der eigentlichen ökumenischen Synode differenziert, was im Hinblick auf sein eigentliches Thema, den Origenismus, auch nicht weiter verwunden sollte. Nicht nur in hagiographischen, sondern auch kirchengeschichtlichen Werken ist dies bei den selbstverständlich religiös motivierten Schreibern zu erwarten: Das eigene Anliegen wird ins Zentrum gerückt.

Cyrrill und seine Darstellung des Origenesstreits: die Eskalation

Im Kapitel 83 der *vita Sabae* des Cyrill beginnt die eigentliche zusammenhängende Darstellung des Origenismus:¹¹² Theodor Ascidas, der Abt der Neuen Laura, und Domitian, der Abt des Martyriusklosters, reisen nach Konstantinopel und treten dort mithilfe des Leontius (der bereits unter Sabas als Origenist ausgeschlossen worden war) mit dem Kaiser in Kontakt. Theodor Ascidas und Domitian hätten in der Hauptstadt vorgegeben, für Chalcedon zu kämpfen. Hier findet sich wieder die für

¹¹⁰ So werden die anderen beiden Kapitel, Ibas von Edessa und Theodoret von Cyrus, auch nicht namentlich genannt. Siehe zum Origenes- und Drei-Kapitel-Streit hier Kap. 1.2.5., v. a. S. 52–55 und Kap. 1.2.6., S. 56–59 zum fünften ökumenischen Konzil.

¹¹¹ Cyr., *vita Euthymii* 60, S. 83, Z. 7–10: ὀλίγον δέ τινος χρόνος διεθρόντος καὶ τῆς οἰκουμενικῆς ἁγίας πέμπτης συνόδου ἐν Κωνσταντινουπόλει συναθροισθείσης καὶ τῶν Ὀριγένους καὶ Νεστορίου δογμάτων ὑπ' αὐτῆς ἀναθεματισθέντων...

¹¹² Hier kann man das Problem Cyrills greifen, die Preisung seines Heiligen mit kritischen Gegenargumenten, die dem Adressatenkreis bekannt sein mussten, zu verbinden. Cyrill war sich in hohem Maße seines hagiographischen Anspruchs einerseits und der Verpflichtung gegenüber historiographischen Elementen andererseits bewusst, die beide seine Viten charakterisieren. Zunächst hält Cyrill nämlich fest, dass zu Lebzeiten des Sabas nur ein orthodoxer Glaube in den Klöstern Palästinas geherrscht habe und sie erst danach durch die Führung von Unverständigen in Schwierigkeiten geraten seien. Diesem Bild widerspricht der Autor selbst, nicht nur durch die Bemerkungen in seinen früheren Kapiteln, wo bereits die Origenisten in Konflikt mit dem Heiligen treten, sondern auch durch die erneute Nennung des Nonnus, der nun seine Häresie öffentlich gemacht habe. Dem Leser wird so erneut die Vorgeschichte der Neuen Laura vor Augen führt. Zu den Charakteristika der Viten des Cyrill siehe Kap. 4.1. und 4.2.1.1.

Cyrrill typische Vorgehensweise, indem er seinem hagiographischen Anspruch, in diesem Fall durch die Betonung des Origenismus der o.g. Personen, aber auch tatsächlichen Gegebenheiten Rechnung trägt, indem ihr öffentliches Eintreten für Chalcedon eben nicht verschwiegen wird, denn Theodor wie auch Domitian hatten an der Synode 536 teilgenommen.¹¹³ Freilich betont Cyrrill ähnlich wie bei seiner Darstellung des Leontius, dass ihr Eintreten für den chalcedonischen und somit orthodoxen Glauben nur ein Vorwand gewesen sei und nimmt eine negative Wertung vor.¹¹⁴ Durch die Personen des Theodor Ascidas und des Domitian wird eine direkte Verbindung von Origenisten, die allerdings hier als Vorkämpfer Chalcedons auftreten, mit dem Kaiser aufgebaut, der durch sie in persönlichen Kontakt mit Vertretern des Origenesstreits tritt. Theodor und Domitian werden sogar vom Kaiser zu Bischöfen von Ancyra und Caesarea ernannt. Die bereits zuvor erwähnte Verbreitung des Origenismus, zunächst durch Nonnus, unter den Gebildeteren (λογιότεροι)¹¹⁵ der Klöster und Lauren Palästinas habe dann Cyrrill zufolge durch die Bischofsämter der beiden an Kraft gewonnen.

Dies könnte vielleicht ein Hinweis darauf sein, dass sich der Origenismus erst langsam stärker verbreitete und nachdem Theodor und Domitian durch ihren Kontakt zu Justinian zu Bischöfen geweiht worden waren, so dass es erst später zu den Unruhen kam, die Justinian zum Eingreifen zwangen. Justinian war also gegebenenfalls zum Zeitpunkt der Weihe das Gefahrenpotential des Origenismus noch nicht in seinem vollen Ausmaß bewusst.

Im folgenden Kapitel 84 erhält man einen Einblick, was für konkrete Folgen der offene Konflikt mit den Origenisten für die Gemeinschaften in Palästina hatte: In der Großen Laura lässt Cyrrill zufolge ihr Vorsteher Gelasius in der Kirche anti-origenistische Schriften verlesen, was dort zum offenen Widerstand der Origenisten führt. Die Origenisten sind also offensichtlich noch Teil der Gemeinschaft, aber ihrer einstigen Ämter in der Laura enthoben (wie namentlich Johannes von Antiochien), und veranstalten unerlaubte „Werbeveranstaltungen“ für ihre Überzeugung, um neue Anhänger zu gewinnen. Hier wird also die Ruhe der Gottesdienste und Andachten durch den offenen Konflikt zwischen origenistischen Anhängern und Gegnern gestört.

Darauf folgend werden die origenistischen Rädelsführer von Abt Gelasius exiliert. Dies bringt aber nur einen Etappenerfolg, da sich die Origenisten der Großen Laura mit denen in der Neuen Laura, der Keimzelle der origenistischen Lehre, verbünden und unter der Leitung von Nonnus und dem wieder aus Konstantinopel zurückgekehrten Leontius versuchen, andere sabaitische Gemeinschaften für sich zu gewinnen. Im Fall des Klosters des Theodosius geschieht dies wohl nur mit der Kunst der Überredung, jedoch ohne Erfolg.

¹¹³ Sie nahmen als Mönche teil: Theodor aus der Neuen Laura und Domitian aus dem Martyriuskloster (ACO 3,5, S. 50, Nr. 110 und 118). Die Bischofsweihe erfolgte erst später.

¹¹⁴ Cyr. Scyth., vita Sabae 83, S. 188–189, Z. 7–9.

¹¹⁵ Ebenda, S. 188, Z. 18.

Doch in Cyrills Bericht gehen die Origenisten nun auch gewaltsam vor und ziehen gegen die Große Laura: Die Origenisten bewaffnen sich mit Äxten, Schaufeln etc. und mobilisieren auch die benachbarten Bauern, die mit ihnen ziehen. Zwar spricht Cyrill davon, dass durch göttliches Wirken mit hereinbrechender Dunkelheit und Nebel dieses Ansinnen vereitelt worden sei,¹¹⁶ diese Episode zeigt jedoch, dass die Auseinandersetzung nicht nur theologisch durch Dispute und in der Folge durch Exilierungen geführt wurde, sondern dass nun Gewalt angewendet werden sollte. Darüber hinaus wurden auch noch die umliegend ansässigen Bauern für die Belange der Kontrahenten mobilisiert. Somit wurde nicht nur der Frieden der Klöster und Kirchen, sondern auch der lokal ansässigen Bevölkerung gefährdet.

Doch der origenistische Streit blieb nicht nur auf die Klöster und die lokale Bevölkerung beschränkt, sondern die Kontrahenten wandten sich Cyrill zufolge auch an den Patriarchen von Jerusalem und über die Grenzen Palästinas hinaus auch an den Patriarchen von Antiochien, Ephraem. Da Ephraem ein Anathem gegen die Origenisten aussprach, forderten die Origenisten, ihn aus den Diptychen Jerusalems zu streichen. Es kam phasenweise nicht nur zur Exilierung von Origenisten, sondern, um Ruhe zu gewährleisten, auch zur Exilierung von strikten Origenes-Gegnern, beispielsweise in der Großen Laura.

Laut Cyrill erreichte der Konflikt noch eine höhere Ebene, indem der Patriarch von Jerusalem nun an den Kaiser eine anti-origenistische Petition, unter anderem des Abtes Gelasius, schickte. Nachdem durch den Konflikt kirchenpolitisch nicht nur das zuständige Patriarchat Jerusalem, sondern beispielsweise auch Antiochien eingebunden worden war und die Gefahr durch diesen Konflikt bestand, dass die Kirchenkommunion zwischen den beiden Patriarchaten auseinanderbrach, wurde nun die höchste Stelle im Reich von patriarchaler Seite angerufen: der Kaiser. Dies spiegelt indirekt, dass Justinian mit seiner Selbstdarstellung als Stellvertreter Gottes auf Erden, der auch als höchste Instanz der Kirche auf Erden zu fungieren gedachte, in diesem Fall auch von bischöflicher Seite anerkannt wurde. In diesem Zusammenhang ist von dem Gesetz Justinians gegen die Origenisten die Rede, das auch durch den Patriarchen der Hauptstadt, der nun auch in den Konflikt eingebunden war, synodal bestätigt wurde.¹¹⁷ Dass dieses Gesetz auch von Domitian und Theodor Ascidas unterzeichnet wurde, erklärt Cyrill mit Druck, der auf beide ausgeübt worden sei. Diese Passage zeigt über den Text hinaus, dass dem Kaiser die beiden Personen durch die Leistung ihrer Unterschriften nicht als Origenisten erscheinen konnten, die er auszuschließen hatte. Daher spricht ihr Verbleib in der Hauptstadt nicht für eine uneinheitliche, sondern integrative Politik Justinians.

Als das Gesetz Cyrill zufolge 543 in Jerusalem veröffentlicht und unterzeichnet wird, kommt es zur Ausweisung der Origenisten auch aus der Neuen Laura, ein erneuter Integrationsversuch scheitert und in der Neuen Laura entsteht erneut eine

¹¹⁶ Cyr. Scyth., vita Sabae 84, S. 189–190, Z. 10–29.

¹¹⁷ Cyr. Scyth., vita Sabae 85, S. 191–192, Z. 1–11.

Opposition zur Großen Laura.¹¹⁸ Laut Cyrill kommt es darüber hinaus durch eine bestimmte Personalpolitik, die hier nicht weiter erörtert werden muss, dazu, dass nun in Jerusalem offener Streit zwischen Anhängern und Gegnern auf den Straßen ausbricht. Der noch anfänglich bei Cyrill durch göttliche Fügung verhinderte offene Ausbruch von Gewalt geschieht nun, indem Schutzsuchende in der Herberge der Großen Laura durch einen wütenden Mob gesteinigt werden.¹¹⁹ Der Streit forderte also seine ersten Toten. Unabhängig davon, wem die Schuld – mit oder gegen Cyrill argumentierend – gegeben werden kann, der Konflikt in Palästina geriet aus den Fugen: Bewaffnete Mönchshorden wendeten Gewalt an und töteten.

Diese Vorkommnisse lösen dann erneut eine Gesandtschaft eines Mönches zum Kaiser aus (auf Bitten der Mönche), wie einst die des Sabas¹²⁰, allerdings mit dem Unterschied, dass es sich nun um klosterinterne Konflikte handelt, die sich zu einem Flächenbrand in Palästina ausbreiten. Cyrill macht die Intrigen des Theodor Ascidas dafür verantwortlich, dass Gelasius keinen Zutritt zu Justinian erhalten habe bzw. der Kaiser keine Kenntnis von der Anwesenheit des Abtes in der Hauptstadt erlangt habe. Warum Justinian nicht auf Gelasius traf, ob es wirklich das Werk des Theodor war, können wir letztlich nicht klären. Cyrill berichtet aber von der Folge dieser fehlenden Kommunikation zwischen Kaiser und Mönch: Nachdem Gelasius auf dem Rückweg von Konstantinopel stirbt, wird mit einer bewaffneten Garde ein origenistischer Abt namens Georg in der ultra-orthodoxen Großen Laura installiert und Anti-Origenisten exiliert – für Cyrill der Höhepunkt der origenistischen Macht.¹²¹ Dass Cyrill hier nicht wirklich erklärt, wie der Wechsel möglich war, zeigt, dass es anscheinend Verwirrungen gab und Origenisten nicht immer klar von Anti-Origenisten unterschieden werden konnten, anders als Cyrill uns glauben machen möchte.

Dieser Eindruck wird durch das folgenden 89. Kapitel bestätigt, in dem Cyrill von der Spaltung der Origenisten berichtet. Cyrill stellt die Spaltung der Origenisten wieder als Werk Gottes dar.¹²² Er geht nicht auf die Inhalte der Lehren ein, sondern unterscheidet lediglich zwischen einerseits Protoktisten bzw. Tetraditen in der Laura des Firminus und andererseits Isochristen in der Neuen Laura. Laut Cyrill habe dieser Streit dazu geführt, dass sich nun Isidor, eigentlich Vertreter der Protoktisten, mit dem aktuellen, als höchst orthodox charakterisierten Abt der Großen Laura, Conon, 551/552 zusammengetan habe, also ein Origenist mit einem Anti-Origenisten, und mit diesem gemeinsam nach Konstantinopel gereist sei. Wie in Kap. 1.2.5. dargelegt, sollten auf der Synode vor dem *Constantinopolitanum II* speziell die Isochristen verurteilt werden.¹²³

118 Cyr. Scyth., vita Sabae 86, S. 192–193, Z. 12–14.

119 Ebenda, S. 193–194, Z. 15–12.

120 Zu den unzähligen Mönchen, die in Kontakt mit und direkt vor Justinian traten, siehe Kap. 4.

121 Cyr. Scyth., vita Sabae 87–88, S. 195–196, Z. 25–18.

122 In Tradition von Gen 10,25 und 11,9.

123 Cyr. Scyth., vita Sabae 89, S. 196–198, Z. 19–6. Zur Verurteilung der Isochristen vgl. Kap. 1.2.5., S. 51.

Das letzte Kapitel Cyrills beschließt die Vita des Sabas lange nach dessen Tod mit dem Sieg über die Origenisten. Hier wird offenkundig, dass der Einfluss des Theodor nicht so beträchtlich war, wie Cyrill behauptet: Obwohl Theodor in Cyrills Darstellung versucht, Conon und seinen Mitbrüdern in Konstantinopel auszugrenzen, erhalten sie dennoch, anders als Gelasius, Zugang zu Justinian und können ihm von ihren Problemen berichten. Der Auslöser für die Audienz, den Cyrill präsentiert, also was Justinian zum Handeln bewegt, entspricht dem gleichen Schema, wie wir es auch in anderen Kontexten und Quellen rekonstruieren können: Durch die Neue Laura sei nach dem Tod des Patriarchen Peter ein neuer Patriarch namens Macarius auf den Stuhl Jerusalems gelangt, was zu Krieg (πόλεμος) in der Heiligen Stadt geführt habe. Dass diese, von Cyrill wörtlich als Krieg benannten Unruhen nicht im Sinne des Kaisers waren, haben bereits die früheren Kapitel gezeigt, so dass Justinian auch diesmal eingriff. Die anti-origenistischen Mönche unter Conon hätten die Gelegenheit genutzt und dem Kaiser die Häresie ihrer Gegner dargelegt und Eustochius als neuen Patriarchen vorgeschlagen.¹²⁴ Dieser Schachzug war in mehreren Punkten Justinian gegenüber klug: Justinian kannte durch sein früheres Gesetz bereits Teile der ursprünglichen origenistischen Lehre und musste erkennen, dass sein Verhalten nur zu mehr Unruhen, weiterer Spaltung und Chaos geführt hatte – entweder, weil er den Streit nicht mehr weiterverfolgt hatte oder entsprechend seiner übrigen Politik vielleicht auf Integration gesetzt hatte, die fehlschlug. Dies gipfelte darin, dass ein Patriarch ernannt wurde, der vielleicht einerseits nicht kaiserliche Zustimmung fand und andererseits heftige Unruhen in Jerusalem auslöste. Justinian musste also eingreifen und tat dies ja bekanntlich durch eine Synode, indem er eine erneute Verurteilung vornahm.¹²⁵ Die Möglichkeit der Mönche, Eustochius als Patriarchen vorzuschlagen, wird von Cyrill explizit mit ihrer *parrhesia* erklärt.¹²⁶

Der Endpunkt der origenistischen Streitigkeit, die Einberufung einer Synode in Konstantinopel, wird also mit der Person des Kaisers verbunden, der darauf folgend ein Gesetz nach Palästina zur Unterschrift sendet. Laut Cyrill hätten alle Bischöfe unterschrieben, außer Alexander von Abila, der daraufhin, was wieder eine konsequente Politik Justinians offenbart, abgesetzt worden sei. Cyrill verschweigt also nicht, dass es noch Probleme mit den Origenisten gab. Im Sinne einer justinianischen, integrativen Politik (der neue Patriarch war ja vom Kaiser eingesetzt worden) habe sich Eustochius, laut Cyrill, um einen Dialog bemüht bzw. die Origenisten von seinem Glauben überzeugen wollen. Nachdem dies scheiterte, wird eine Gangart härter vorgefahren: Mit kaiserlichen Truppen werden die verbliebenen Origenisten aus der Neuen

124 Isidor stirbt bei Cyrill vor dieser Episode, was uns leider nicht mehr sein Verhalten als Origenist, der sich mit einem Anti-Origenisten verbündet, um inner-origenistische Konflikte zu beenden, weiterverfolgen lässt.

125 Cyr. Scyth., vita Sabae 90, S. 199, Z. 1 und S. 198, Z. 21–22. Wie bereits oben dargelegt, unterscheidet Cyrill hier nicht zwischen einer früheren Synode und dem fünften ökumenischen Konzil. Siehe S. 215–217.

126 Cyr. Scyth., vita Sabae 90, S. 198, Z. 18.

Laura vertrieben. Dialog war wohl nicht mehr möglich. Neben der bereits erörterten hagiographischen und historiographischen Motivation Cyrills wird zum Schluss nochmals auch die persönliche des Cyrill offenbar: Die Neue Laura wird durch Mönche anderer sabaitischer Gemeinschaften neu bevölkert, unter ihnen Cyrill – schließlich hatte sich also doch noch alles zum Guten gewendet.¹²⁷

Fazit

Die ausführliche Behandlung des Origenesstreit nach der Darstellung des Cyrill sollte mehrerlei zeigen: Zum einen handelt es sich, wie später noch im Zusammenhang mit Sabas¹²⁸ erörtert werden soll, um eine monastische Sichtweise auf einen Konflikt, den Mönche selbst verursacht haben, nicht als Handlanger eines Bischofs. Dies zeigt, dass Mönche auch aus sich heraus noch im 6. Jh. agieren und für große Unruhen sorgen konnten.¹²⁹ Und dieses Konfliktpotential konnten sogar Mönche aus dem Kreis der gemäßigeren Mönche Palästinas entfalten. Die syrisch-miaphysitischen Heiligen des Johannes von Ephesus waren dafür weitaus stärker bekannt.¹³⁰ Cyrill präsentiert sich dabei natürlich hagiographisch und persönlich, aber auch historiographisch motiviert.¹³¹ Dieser Konflikt zeigt die reichsweite, bildungsreflektierende und umfassende Ausrichtung des Mönchtums Palästinas, hier repräsentiert durch sabaitische Mönche: Ihre theologischen Streitigkeiten werden nicht nur in den Klöstern selbst, sondern auch vor dem Patriarchen Jerusalems und darüber hinaus vor anderen Patriarchen und schließlich vor dem Kaiser selbst ausgetragen. Der Konflikt führt zu immensen Unruhen, die Bevölkerung wird im Laufe der Zeit eingebunden und der Streit mündet in Gewalt und Totschlag. Justinian musste daher nicht nur wegen der Orthodoxie, sondern auch, um die Ruhe und Ordnung wiederherzustellen, reagieren. Außerdem strahlte sein Verhalten den Mönchen gegenüber immer legitimierend oder ggfs. auch de-legitimierend auf den Kaiser zurück.¹³² Dabei wurden seine Gesetze und die Einberufung der Synode wieder einmal von Mönchen ausgelöst, diesmal aber speziell die Provinz Palästina betreffend; allerdings mit Auswirkungen, die bis nach Konstantinopel reichten. Hierbei zeigt sich erneut, wie stark Mönche die Religionspolitik und theologische Positionierung Justinians prägten, ihn herausforderten und wie der Kaiser auf sie reagieren musste. Die religionspolitischen und monastischen Leitlinien Justinians, die anhand anderer Quellen und Kontexte bisher herausgearbeitet wurden, finden sich auch hier wieder. Den zum Teil gewalttätigen Druck übten die Mönche nicht nur durch ihre Präsenz, ihre Gesandtschaften an den Kaiser, sondern auch durch

¹²⁷ Cyr. Scyth., *vita Sabae* 90, S. 199–200, Z. 6–16.

¹²⁸ Vgl. Kap. 4.2.1.

¹²⁹ Insofern ist beispielsweise Pfeilschifter (2013), S. 35–37 zu widersprechen, der Mönche an sich nur durch Bischöfe und einzelne Heilige Männer aktiviert sieht.

¹³⁰ Vgl. hierzu Kap. 4.2.2. und 4.3.

¹³¹ Dazu mehr in Kap. 4.1. und 4.2.1.

¹³² Vgl. hierzu auch Anm. 160.

den Einfluss, den sie auf die Bischöfe und die Bevölkerung besaßen, aus. Zunächst versuchte Justinian kraft seiner eigenen kaiserlichen Autorität als Theologe den Konflikten beizukommen, dann mittels einer Synode, da sich die Mönche mit ihrer asketischen Autorität, die sie hier vor allem auch gegen sich selbst ausspielten, nicht beruhigen und bändigen ließen. Justinian erkannte ihre Autorität an, versuchte aber schließlich seine eigene Autorität durchzusetzen, da hier die Autorität der Mönche zu einem inner-monastischen Konflikt führte, der bald Palästina und z.T. auch Konstantinopel in Brand steckte.

3.5. Die Rolle von Mönchen bei politischen Aufständen jenseits religiöser Konflikte – der Nika-Aufstand

Der sogenannte Nika-Aufstand¹³³ im Jahr 532 fand, wie die Unruhen um die Beendigung des Acacianischen Schismas, in der Hauptstadt selbst statt und gefährdete unmittelbar die Herrschaft Justinians.¹³⁴ Diesmal waren allerdings nicht religiöse Konflikte der Auslöser, sondern Unruhen zwischen der grünen und der blauen Zirkuspartei.¹³⁵

Der Hippodrom war eine zentrale und explosive Begegnungsstätte für Volk und Herrscher, wo der Kaiser bei den Spielen unmittelbar mit der konstantinopolitanischen Bevölkerung kommunizieren konnte, diese aber auch Forderungen an den Kaiser stellen konnte.¹³⁶ Der Nika-Aufstand soll hier als Beispiel für die Rolle und Aktion von Mönchen bei politischen Unruhen jenseits religiöser Konflikte dienen. Ihre asketische Autorität befähigte sie selbstverständlich dazu, auch in alle anderen Bereiche des

133 Siehe Anm. 140 mit einer Literaturliste zum Nika-Aufstand.

134 Zu den Zirkuspartei und dem Hippodrom siehe u. a. Al. Cameron (1999) und jüngst Puk (2014), S. 161–228. Der Nika-Aufstand wird u. a. in folgenden Quellen (mit unterschiedlicher Ausführlichkeit) behandelt: Ausführlich bei Proc., *Bell. Pers.* 1,24 (hier verbinden sich beide Zirkuspartei und brechen selbst in das Gefängnis ein und befreien ihre Anhänger 1,24,7–8); Malal. 18, S. 473–477, Z. 5–3 (D.); 18,71, S. 394–401, Z. 26–9 (Th.); Theoph., *Chron. AM 6024*, S. 181–186, Z. 24–2; *Chron. Pasch.* 1,620–629. Kurz bei: Marc. Com. ad ann. 532, S. 473–477, Z. 5–3; Proc., *Anek.* 12,12 u. 29,12; Joh. Lyd. 3,70; Vict. Tonn. ad ann. 530 = *Chron. Min.*, Bd. 2, S. 198.

135 Die Zirkuspartei waren Anhänger verschiedener Rennställe, potentiell gewaltbereit und ein großer Unruhefaktor. Cameron (1999; u. a. S. 271–272) vergleicht die Circuspartei beispielsweise mit den „soccer-hooligans“ der heutigen Zeit. Er spricht ihnen vermehrt politische Motive ab. Dagegen argumentiert u. a. M. Whitby (1999). Jüngst u. a. zum römischen Spieleswesen der Spätantike Puk (2014), speziell zu den Circusspielen S. 161–228.

136 Im Hippodrom wurde beispielsweise der Kaiser auch bei seiner Krönung vom Volk akklamiert. Vgl. z. B. zur Krönung Justins I. Const. Porphy., *Caer.* 1,93 und zur Krönung Justinians dort 1,94–95. Interessanterweise lässt sich Justin auf der Kathisma vom Patriarchen krönen und Justinian betritt erst nach seiner Krönung den Hippodrom und lässt sich vom Volk akklamieren (er lässt den Patriarchen zuvor auch nur ein Gebet sprechen).

Lebens, der Gesellschaft und des „Staates“ einzugreifen.¹³⁷ In diesem Fall spielten Mönche eine Rolle zu Beginn eines Aufstandes, der Konstantinopel in brandt steckte¹³⁸ und Justinians Herrschaft gefährdete. Da Justinian nicht unmittelbar im Hippodrom mit dem wütenden Mob kommunizierte – absichtlich oder nicht¹³⁹ – und einen Dialog mit dem Volk und einer senatorischen Gesandtschaft abbrach, eskalierte die Situation. Im Zuge des Aufstandes wurde u. a. der potentielle Usurpator Hypatius (ein Neffe des verstorbenen Kaiser Anastasius) hingerichtet und viele dem Kaiser skeptisch gegenüberstehende Senatoren in ihre Schranken gewiesen. Der Aufstand wurde von Justinian am Ende durch militärische Gewalt im Hexenkessel des Hippodroms blutig niedergeschlagen.¹⁴⁰

Die Rolle der Mönche beim Nika-Aufstand

Den Auslöser für den Aufstand boten Tumulte zwischen der blauen und grünen Zirkuspartei im Jahr 532. Besondere Unruhestifter beider Seiten wurden daraufhin durch den Stadtpräfekten Eudaimon zum Tode verurteilt. Von besonderem Interesse ist in unserem Zusammenhang folgendes Ereignis, welches dann zu den ersten Ausschreitungen führte: Nach Malalas und Theophanes brach bei zwei Verurteilten das Galgengerüst¹⁴¹ und sie wurden von Mönchen in die Laurentius-Kirche¹⁴² (von Sycae/Galata mit dem Boot über das Goldene Horn hin zur anderen Uferseite) gebracht und dem Kirchenasyl anvertraut. Der *praefectus urbi* entsandte daraufhin Soldaten zu der Kirche.¹⁴³ Bei Theophanes wird unmittelbar danach von der aufgebrachten Menge das Prätorium in Brand gesteckt.¹⁴⁴ Nach Malalas fand erst drei Tage nach diesen Ereig-

137 So stürzte beispielsweise Daniel Stylites durch die Mobilisierung der konstantinopolitanischen Bevölkerung den Usurpator Basiliscus und ermöglichte Kaiser Zenon die Rückkehr (vita Danielis 75–83). Vgl. hier Kap. 1.1.2. und speziell zu Daniel u. a. S. 28.

138 Der Brand im Zentrum Konstantinopels, den die Aufständischen auslösten, bot Justinian allerdings die Möglichkeit, das Zentrum und so auch den Bau der Hagia Sophia neu zu gestalten und sich zurechnen zu lassen.

139 Vgl. die hier weiter unten besprochene Deutung von Meier (2003).

140 Zum genauen Verlauf des Aufstandes, dessen Skizzierung hier zu weit führen würde, sei u. a. auf folgende Arbeiten verwiesen: Bury (1897); Cameron (1976); Cekalova (1991), Tinnefeld (1977), S. 77–90 u. S. 185–200. Ein grundlegender Beitrag stammt von Greatrex, der das Außergewöhnliche dieses Ereignisses nicht mehr im Verhalten der Bevölkerung und dem Aufstand selbst festmacht, sondern im Verhalten Justinians: Greatrex (1997). Jüngst auch Pfeilschifter (2013), S. 178–210, der u. a. auch auf die weiter unten zu besprechende Deutung Meiers (2003) reagiert und in Justinian nicht den „Massenpsychologen“ (S. 196) sehen möchte, der die Ereignisse nach seinem Willen formen und das Verhalten der Akzeptanzgruppen planen konnte (v. a. S. 196–197). Vgl. zum Nika-Aufstand auch Leppin (2011), S. 142–148, Brandes (2014).

141 Siehe zur Kreuzigungsstrafe und der *furca*: Meier (2003), S. 288.

142 In St. Laurentius wurde später beispielsweise die Synode von 536 abgehalten.

143 Malal. 18, S. 473–474, Z. 5–1 (D.); 18,71, S. 394–395, Z. 26–40 (Th.); Theoph., Chron. AM 6024, S. 184, Z. 1–14.

144 Theoph., Chron. AM 6024, S. 184, Z. 14–15.

nissen ein Rennen im Hippodrom statt, bei dem die Grünen und Blauen den Kaiser aufforderten, über die Verurteilten Gnade walten zu lassen. Erst als sie von Justinian keine Antwort erhalten hätten, seien sie mit dem Schlachtruf „Nika“ (Siege!) zu dem Prätorium gezogen, welches sie erst entzündet hätten, nachdem die Flüchtlinge immer noch nicht frei gelassen worden wären.¹⁴⁵

Auffallend ist, dass es Mönche sind, die, nach einem Ereignis, das als Gotteszeichen gedeutet wurde, in Aktion treten. Entgegen dem weltlichen Gerichtsbeschluss stellen die Asketen die Geretteten unter Kirchenasyl und lösen somit gewissermaßen den Aufstand mit aus bzw. tragen zur Eskalation der Situation bei.

In diesem Zusammenhang müssen zunächst die Textvarianten bei Malalas und Theophanes angeführt werden: Bei Malalas wird nach der missglückten Exekution der Kaiser angerufen, woraufhin Mönche herbeikommen und aus eigener Initiative die beiden Männer mit einem Boot nach St. Laurentius bringen.¹⁴⁶ Theophanes berichtet hingegen, dass die Volksmenge gar nicht erst den Kaiser anruft, sondern sofort selbst fordert, die Geretteten zur Kirche zu bringen und nun Mönche, die dies hören, die Verurteilten mit einem Boot nach St. Laurentius befördern.¹⁴⁷

Bei dem überlieferten Text des Malalas wendet sich die Menge zuerst an den Kaiser und die Mönche handeln aus vollkommen eigenem Antrieb heraus. Dass dies einen Aspekt des Gefahren- und Unruhepotentials von Mönchen ausmachte und die Asketen sich den weltlichen Gesetzen widersetzen konnten, erkannten bereits die Kaiser Arcadius und Honorius. Sie trugen den Bischöfen auf, das Wegführen von verurteilten Verbrechern durch Mönche zu unterbinden.¹⁴⁸ Im Fall von Theophanes gibt es eine Bedeutungsverschiebung: Der Kaiser wurde gar nicht erst von der Menge angerufen, sondern sofort das Kirchenasyl gefordert. Die Mönche waren durch ihre Stellung prädestiniert, den göttlichen Willen zu vollstrecken. Außerdem waren sie als Für-

145 Malal. 18, S. 474, Z. 1–17 (D.); 18,71, S. 395–396, Z. 40–54 (Th.).

146 Malal. 18, S. 473, Z. 14–19 (D.); 18,71, S. 395, Z. 34–38 (Th.).

147 Theoph., Chron. AM 6024, S. 184, Z. 7–11. Bei Malalas und Theophanes gibt es unterschiedliche Angaben zur Identifizierung des Klosters der Mönche: Bei Malalas werden die Mönche als nahe der/benachbart der Konon-Kirche näher lokalisiert (...οἱ πλησίον τοῦ ἁγίου Κόνωνος μοναχοί...). Theophanes hingegen spricht von den Mönchen der Konon-Kirche, d. h. von einem dazugehörigen Kloster (...οἱ μοναχοὶ τοῦ ἁγίου Κόνωνος...). Janin (1969) erwähnt in seiner Liste der Klöster und Kirchen Konstantinopels auch das Konon-Kloster. Dabei weist er auf die fehlende Erwähnung in den Synaxarien von 518 und 536 hin. Die Konon-Kirche hingegen sei vermehrt bezeugt, allerdings nennt er als Belegstelle für das Kloster oben genannte Stellen bei Malalas und Theophanes. Auch der Gründer sowie die Geschichte des Klosters seien unbekannt. Dennoch zweifelt Janin nicht an der Existenz des Klosters. Allerdings kann man nach der Lesart von Malalas auch überlegen, ob es sich nicht um ein anderes Monasterion in der Nähe der Konon-Kirche handelt; außerdem können die Listen eventuell unvollständig sein. Es bestand ohnehin eine hohe Fluktuation bei Klostergründungen, so dass die Mönche nicht sicher dem Konon-Kloster zugewiesen werden können. Vgl. auch Scott/Mango (1997), S. 238, Anm. 31, die das Fehlen in den Listen ebenfalls nennen. Meier (2003) stellt die Existenz des Konon-Klosters nicht in Frage (S. 288, Anm. 116).

148 Cod. Theod. 9,40,16; Cod. Iust. 1,4,6. Siehe hier: Kap. 2.2.3., S. 103–104. Zu Malalas und den Gesetzen Justinians siehe z. B. Scott (1991).

sprecher der Bevölkerung die naheliegenden Adressaten der öffentlichen Forderung, da sie jenseits konkreter kirchlicher Hierarchien standen (trotz mehrfacher Versuche auf kirchlicher und kaiserlicher Seite) und sie sich andererseits auch die Freiheit zu solchen Handlungen herausnehmen konnten.

Bury leitet die Stellenpassage bei Theophanes, in der die Menge das Kirchenasyl fordert, von dem ursprünglichen Originaltext des Malalas ab.¹⁴⁹ Daraus würde folgen, dass sowohl der Kaiser als auch die Kirche von der Bevölkerung als Schutzmächte angerufen und somit als solche wahrgenommen wurden. Denn die vorherrschende Forschungsmeinung geht davon aus, dass der nicht mehr erhaltene, vollständige Text des sogenannten Ur-Malalas in Ansätzen aus den uns überlieferten Texten des Malalas und des Theophanes rekonstruierbar ist.¹⁵⁰ Wenn man also annimmt, dass Theophanes an dieser Stelle eine gekürzte und zusammenfassende Version des Ur-Malalas liefert und mit dem uns erhaltenen Text des Malalas ergänzt werden muss bzw. letzterer wohl der Ur-Version am nächsten kommt, lässt sich Folgendes festhalten: Die Bevölkerung rief einerseits den Kaiser an und forderte andererseits das Kirchenasyl. Das Volk richtete sich also mit seinen Forderungen an beide Autoritäten, die kaiserliche und die kirchliche.¹⁵¹ Für die Kirche bzw. den Schutz von Verurteilten fühlten sich gerade die Mönche auf Grund ihrer eigenmächtigen asketischen Autorität verantwortlich, da sie sich jenseits aller „staatlichen“ und kirchlichen Ordnung sahen, und eben nicht der Klerus, der stärker in die kirchlichen Hierarchien eingebunden war.

Theophanes für sich allein genommen bietet eine für seinen Leserkreis ebenfalls plausible, reduzierte Version, in der die Mönche vollkommen aus eigener Initiative und auf Grund ihrer asketischen Autorität agieren. Bei Malalas hingegen sind sie entsprechend dem brownischen Konzept die Fürsprecher des Volkes, indem sie in diesem Fall nicht ihre *παρρησία* gegenüber dem Kaiser anwenden, sondern eigenmächtig im Auftrag der Bevölkerung handeln. Das Handeln der Mönche gegen die zivile Gewalt und ihre besondere Rolle für die Bevölkerung wird deutlich, indem ihre asketische Autorität sowohl ihre herausragende Position bedingt als auch die Grundlage ihres Handelns ausmacht.¹⁵²

In beiden Textvarianten wird die monastische Aktion der kaiserlichen Ordnung gegenübergestellt: Bei Malalas im direkten inhaltlichen Kontext, indem der Kaiser vor der Aktion der Mönche angerufen wird. Bei Theophanes indirekt, indem man das

149 Bury (1897), S. 95–98. Vgl. Jeffreys/Jeffreys/Scott (1986), S. 275; hierzu auch Jeffreys (1996), S. 43–46. Zu Theophanes und Malalas siehe auch Scott (1996) und zu Theophanes auch Brandes (2009).

150 Zusammen mit dem *Chronicon Paschale*, der Osterchronik und dem konstantinischen Exzerpt aus *De insidibus*. Siehe u. a.: Bury (1897), S. 95–98; Whitby/Whitby (1989), S. 112–113, Anm. B; Mango/Scott (1997), S. 281 u. S. 284, Anm. 8 u. 39; Jeffreys (1996), S. 42–51; Meier (2003), S. 277 u. Anm. 25. Zum *Chronicon Paschale* und Malalas siehe auch Ma. Whitby (2007).

151 Aus dieser quellenkritischen Überlegung folgt auch, dass die Lokalisierung des Klosters nicht mit der Konon-Kirche identisch sein muss, sondern eventuell in dessen Nähe zu verorten ist (vgl. Anm. 147).

152 Siehe zur gesellschaftlichen Stellung der Heiligen nach Brown und der asketischen Autorität Kap. 1.1.2., S. 22–25.

Handeln des *praefectus urbi Constantinopolitanae* zunächst mit dem Handeln des Kaisers gleichsetzen kann; der Präfekt kann aber im Verlauf der weiteren Ereignisse auch zum sprichwörtlichen „Bauernopfer“ werden. In der ursprünglichen Version muss also dem Leser auch die direkte Gegenüberstellung von kaiserlicher und asketischer Autorität präsentiert worden sein. So geht auch Bury davon aus, dass beide Elemente (Anrufung des Kaisers und Forderung des Kirchenasyls) in der Ur-Version vorhanden waren.¹⁵³

Diese Ereignisse zeigten Justinian erneut das Unruhepotential der Mönche auf. Dem Kaiser wurde hierbei vor Augen geführt, dass ihr Mobilisationspotential kontrolliert werden musste, unter anderem indem die Asketen nicht einfach ihre Klöster verlassen sollten, damit die öffentliche Ordnung, aber auch die zivile Gewalt nicht durch die monastische Autorität untergraben wurden.¹⁵⁴ Justinian stellte sich der asketischen Autorität von Mönchen auch mit seiner eigenen Autorität entgegen, indem er sie in seiner Gesetzgebung zu definieren versuchte und sich selbst als Heiliger Mann inszenierte, also auch für sich selbst asketische Autorität beanspruchte.¹⁵⁵ Natürlich nimmt der Nika-Aufstand erst im Folgenden ein fatales Ausmaß an und dabei spielen Mönche keine vordergründige Rolle mehr. Ihre Aktion steht aber am Anfang der Ereignisse und löst den weiteren Verlauf des Aufstandes durch das Wegführen der Gefangen erst mit aus. Sie tragen durch ihr Verhalten in nicht unerheblichem Maße zu Eskalation der Situation bei.

Der Nika-Aufstand: eine Gefahr für die Herrschaft Justinians oder reine Inszenierung?

Doch gefährdete der Nika-Aufstand und somit auch das Verhalten der Mönche tatsächlich die Herrschaft Justinians? In diesem Zusammenhang muss ein Interpretationsansatz Meiers kurz diskutiert werden: Meier bietet die Deutung an, dass der Nika-Aufstand die Herrschaft Justinians nicht gefährdete, sondern umgekehrt von dem Kaiser aus Sondierungszwecken heraus selbst inszeniert worden sein könnte. Das zur Eskalation führende Verhalten Justinians könne nicht mit seinem Unvermögen, sondern mit einer bewussten Steuerung seitens des Kaisers erklärt werden. Der Aufstand und das Gerücht über seine Flucht werden in dieser Interpretation zu einem Instrumentarium Justinians, um seine Gegner in den senatorischen Kreisen zu entlarven.¹⁵⁶ So verlockend diese Deutung in ihrer Gesamtintention ist, so muss sie doch in einem

¹⁵³ Bury (1897), S. 101, der dies freilich an dieser Stelle nicht weiter erörtert.

¹⁵⁴ Vgl. seine Gesetzgebung hier u. a. in Kap. 2.3.3.1–2.

¹⁵⁵ Vgl. zur Inszenierung Justinians als Heiliger Mann Kap. 5. Auch Pfeilschifter (2013), S. 189 führt die Mönche, zusammen mit einem streitschlichtenden Priester, als eine Akzeptanzgruppe bei diesem Streit an, wendet sich dann aber der Rolle des Volkes, des Hypatius bzw. der Senatoren und der Soldaten zu. Er spricht nur kurz davon, dass die Mönche entsprechend der zeitgenössischen Wahrnehmung den Willen Gottes mit dem Wegführen der Verurteilten vollzogen (S. 198).

¹⁵⁶ U.a. Meier (2003), S. 298–300.

Punkt differenziert werden. Wie bei Meier, der auch den hypothetischen Charakter seiner Interpretation betont, handelt es sich allerdings nur um eine Überlegung: Wenn man die Selbstdarstellung Justinians betrachtet, erscheint es höchst unwahrscheinlich, dass der Kaiser bereits das Gotteszeichen, das Brechen der Galgenstange, inszenierte, wie Meier annimmt. Justinian wäre – in der Wahrnehmung der Zeit – mit der Fälschung eines Gotteszeichens die Gefahr eingegangen, den göttlichen Zorn, der sich bereits in diversen Katastrophen manifestiert hatte¹⁵⁷, auf sich zu ziehen. Dadurch hätte er seine eigene Legitimationsressource, im Willen Gottes zu handeln, gefährdet.¹⁵⁸ Bei der hier vorgeschlagenen Deutung bleiben der Beginn des Aufstandes und das Handeln der Mönche eine unmittelbare Gefährdung für die Regentschaft Justinians. Im folgenden Verlauf der Ereignisse kanalisiert der Kaiser allerdings durch seine Weigerung zu kommunizieren den Aufstand in seinem Sinne: einerseits verwies das gewaltsame Final im Hippodrom die Bevölkerung in ihre Schranken und andererseits die senatorischen Kreise.

Auch das Aktionspotential der Mönche wurde Justinian bei dem Aufstand unmittelbar vor Augen geführt. Wir hören nichts davon, wie und ob Justinian die Mönche für ihre Rolle bei dem Aufstand zur Rechenschaft zog – wahrscheinlich ist, dass er dies nicht tat. Denn auch bei theologischen Auseinandersetzungen mit Mönchen griff er diese niemals körperlich an – anders sah dies bei den Aufständischen des Nika-Aufstandes im Hippodrom aus.¹⁵⁹ Allerdings versuchte Justinian ja, neben der Anerkennung und Förderung ihrer Autorität, die Mönche mit seiner Gesetzgebung auch in ihre Schranken und hinter die Klostermauern zu weisen.

157 Vgl. zu den Katastrophen im Zeitalter Justinians grundlegend und umfassend Meier (2004²).

158 Meier (2003), S. 288–289. Gotteszeichen waren in der Spätantike für die Zeitgenossen Teil ihrer Lebenswelt, und dass gerade Justinian, der sicherlich auch Vieles zu seinem eigenen Nutzen steuerte, das Gotteszeichen imitieren sollte, scheint in einem Gegensatz zu seiner Selbstdarstellung als Gottes Stellvertreter auf Erden und Heiliger zu stehen. Viel wahrscheinlicher ist es, dass es wirklich diese Unruhen und in der Wahrnehmung der Zeit ein Gotteszeichen gab, das dann in der Folge erst von Justinian genutzt wurde, was darüber hinaus ja sogar für Justinian als Liebling Gottes durch die göttliche Tat erst ermöglicht worden wäre. Pfeilschifter (2013) hält es ebenfalls für nicht plausibel, dass das Brechen der Galgenstange inszeniert wurde, allerdings mit einer anderen Begründung: es hätte bereits zu Beginn eine hohe Anzahl an Eingeweihten geben müssen, was unwahrscheinlich sei, und auch das Verhalten der Bevölkerung sei nicht in solchem Maße vorhersehbar gewesen. Für Pfeilschifter ist Justinian wegen seines „dogmatische(n) Selbstverständnis(es)“ Schuld an der Eskalation des Nika-Aufstandes, nicht weil er diesen inszenierte (u. a. S. 209).

159 Vgl. neben Kapitel 3.1–4 die Darstellung in Heiligenviten in Kap. 4.

3.6. Fazit

Mönche prägten als fortwährende Begleiter und als eine relevante Akzeptanzgruppe der kaiserlichen Herrschaft¹⁶⁰ in verschiedener Form die Religionspolitik Justinians, da sein Verhalten den Mönchen gegenüber auch immer legitimierend oder ggfs. auch delegitimierend auf den Kaiser zurückstrahlte. Das folgende Kapitel 4 mit den Studien zu einzelnen Mönchen und ihrer Kommunikation mit dem Kaiser wird dies weiter verdeutlichen und weitere Facetten der Rolle und Funktion von Mönchen aufzeigen. Mönche nahmen vielgestaltig Anteil, einerseits an der Integrationspolitik des Kaisers gegenüber den Miaphysiten und andererseits an der Wahrung der Kirchenkommunion mit dem Westen und sorgten darüber hinaus für neue „Schlachtfelder“ – nicht nur in der Hauptstadt selbst, sondern auch in den Provinzen. Justinian agierte dabei mit Mönchen und verwendete sie als Quelle und Adressaten seiner Theologie und Integrationspolitik, er musste aber auch auf sie reagieren. So gefährdeten Mönche seine Integrationspolitik einerseits gegenüber dem Westen – beispielsweise durch Gesandtschaften an den Papst –, andererseits indem sie durch Mobilisation und Petitionen Justinian im Osten realpolitische Konzessionen abrangen und sogar synodale Entscheidungen beeinflussen und deren Inhalt vorgeben konnten. Darüber hinaus entfachten sie in den Provinzen neue Konflikte, mit denen sich der Kaiser konfrontiert sah. Häufig handelten Mönche nicht nur als Instrument der Bischöfe, sondern auf Grund ihrer asketischen Autorität unabhängig von anderen Autoritäten eigenständig. Hinzu tritt die Aktion von Mönchen auch bei nicht-religiösen Konflikten wie dem Nika-Aufstand, bei dem Mönche durch das Wegführen der verurteilten Rädelsführer zur Eskalation der Situation beitrugen. Hier waren erneut die Ruhe in der Hauptstadt, aber auch die Herrschaft Justinians, zumindest zu Beginn, in Gefahr.

Insgesamt agierte Justinian mit den Mönchen und reagierte auf sie mit gleichbleibenden Maximen, indem er ihre asketische Autorität anerkannte und ernst nahm, aber, wenn sie seinen Zielen zuwider handelten, indem er sie vor allem auch zu kontrollieren und zu definieren versuchte. Justinian verfolgte weiterhin seinen religionspolitisch integrativen Kurs, gegebenenfalls in modifizierter Weise – als Stellvertreter Gottes auf Erden. Der Umgang mit Mönchen konnte legitimierend auf den Kaiser zurückstrahlen, gleichermaßen konnten Mönche aber auch seine Herrschaft gefährden.

¹⁶⁰ Pfeilschifter (2013) zählt Mönche nicht mehr zu einer relevanten Akzeptanzgruppe im 6. Jh. Siehe hierzu u. a. die Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 1.1.2., S. 26–27; Kap. 3, Anm. 82, 129 u. 159; Kap. 4, Anm. 290 u. Anm. 349 und Kap. 5, S. 334, Anm. 91.

4. Umgang Justinians mit Heiligen: Fallstudien zur monastischen Perspektive

4.1. Die Heiligenviten und die Hagiographie des 6. Jhs.

Heiligenviten wird von der Forschung häufig jeglicher Quellenwert abgesprochen oder nur ein sehr geringer Quellenwert zugesprochen. Daher ist es notwendig, in diesem Kapitel ausführlicher ihren Aussagegehalt zu diskutieren und die in dieser Arbeit vorrangig behandelten Hagiographen mit ihren Werken detaillierter vorzustellen, um zu verdeutlichen, dass diese Viten für die hier angelegte Fragestellung sehr wohl einen herausragenden Wert besitzen.

Unter die Gattung der Hagiographie fallen Berichte verschiedener Länge, Ausführlichkeit und Gestaltung. Ihren Ursprung haben die Heiligenviten u. a. in den Aufzeichnungen über die Leidenswege der Märtyrer, den sogenannten Märtyrerakten, die in ihrer ursprünglichen knappen Protokollform zunehmend die Gestalt einer Erzählung annahmen und dementsprechend ausgeschmückt und erweitert wurden.¹ Gleichzeitig zu der „Vorbildverlagerung“ von Märtyrern, deren Bewährungsmöglichkeiten bei der zunehmenden Christianisierung immer geringer wurden, hin zur „Leidenserprobung“ als Asket nahm die Hagiographie einen immer größeren Raum ein und erfuhr eine weitere Ausgestaltung.² Die Bedeutung der *vita Antonii* des Athanasius von Alexandrien für die hagiographische Literatur liegt in der exemplarischen Bedeutung des Antonius für das Mönchtum begründet.³ Daneben treten unter anderem auch die Klassiker der *Historia Monachorum in Aegypto* und der *Historia Lausiaca* des Palladius.⁴

Die Heiligenviten, die beispielsweise von dem Bollandisten Delehaye in seiner grundlegenden Arbeit „Les légendes hagiographiques“ 1905 als légendes bezeichnet werden, haben für ihn, im Gegensatz zu Mythen, Fabeln u. ä., grundsätzlich eine historische Person als Ausgangspunkt: Im Unterschied zur Historiographie könnten die Viten dabei auf historischen Grundlagen basieren, müssten dies aber nicht. Allerdings wurde beispielsweise im Zusammenhang mit Benedikt von Nursia der Verdacht in der Forschung geäußert, es könne sich um eine fiktive Person handeln, die später geschaffen wurde, um ein westliches Mönchsideal zu verkörpern. Allerdings handelt es sich hierbei um ein westliches und nicht östliches Phänomen. Natürlich ist

1 Vgl. u. a. Beck (1959), S. 267–269. Bei Beck findet sich auch eine Zusammenstellung der älteren Literatur zur Hagiographie (Anm. 1); Aigrain (1953), S. 11–31 u. 291–292. Weitere Literatur wird im Folgenden fallspezifisch genannt.

2 Eine Vorstellung der verschiedenen Heiligengruppen findet sich bei Aigrain (1953), S. 156–163. Vgl. hierzu auch Kap. 1.1. und Rapp (2005), S. 100.

3 Vgl. Kap. 1.1.1., v. a. S. 17–18, auch zum Konkurrenzwerk des Hieronymus mit seiner *vita Pauli* (Anm. 30).

4 Vgl. u. a. Aigrain (1953), S. 159–160; Beck (1959), S. 269–270, Binns (1994), S. 23–24.

es aber nicht auszuschließen, dass fallweise auch heilige Exempla erfunden werden konnten. Allerdings liegt dabei zumeist eine zeitliche Diskrepanz zwischen Hagiographen und Heiligem vor, wie auch bei Gregor dem Großen, der um 600 schrieb, also etwa 50 Jahre nach dem (mutmaßlichen) Tod Benedikts. Es wird jedoch ebenfalls angezweifelt, ob Gregor tatsächlich der Autor der *vita Benedicti* war.⁵ Das hagiographische Dokument besitzt immer einen religiösen Charakter. Der Bericht über den Heiligen ist durch den Glauben an seine Person motiviert und soll den Status seiner Heiligkeit untermauern. Bei Delehaye findet sich auch eine Auflistung der literarischen Formen der Heiligenviten, die von einem knappen Bericht bis hin zu einem großen Gedicht reichen können.⁶

Zentral für die Viten ist demnach ihr Vorbildcharakter und dementsprechend ihre religiöse Funktionalität, kennzeichnend sind dafür u. a. die Wunderberichte, Dämonenkämpfe etc., also alles, was die besondere Verbindung des Heiligen zu Gott ausweist.⁷ Dabei steht zumeist kein Gerüst von Daten, Topographie und Dokumenten wie in der Historiographie im Vordergrund. Aber auch die Kirchengeschichte kann je nach Autor eine unterschiedliche Ausprägung aufweisen, in hohem Maße tendenziös sein und z. B. eine polarisierende Darstellung von jeweils für orthodox oder häretisch erklärten Personengruppen bieten.⁸ Dennoch wird in der Forschung mit Verve v. a. die Frage nach der Historizität der Viten gestellt, und dies mit Recht, da die Hagiographen besonderen Wert auf die Ausarbeitung des Nimbus und Charismas des jeweiligen Heiligen legen und diesem Ziel geschuldet problemlos auch Ereignisse kreieren können.⁹

Dennoch besitzen hagiographische Werke einen Quellenwert, da die Viten prinzipiell ein Bild konzipieren mussten, das dem Adressatenkreis wirklichkeitsentsprechend bzw. plausibel und möglich erscheinen musste. Daher sind nicht unbedingt die detaillierten Einzelheiten und Begründungen sowie einzelne Ereignisse für den Historiker von primärem Nutzen, sondern vor allem die dargelegten Verhaltensformen, -mechanismen und Bilder, die in den Berichten deutlich werden, die der Wahrnehmung und den Strukturen der jeweiligen Zeit entsprechen mussten – dem Erfahrungshorizont –, um bei dem Adressatenkreis auf Akzeptanz stoßen zu können. Nicht grundlos betonen Hagiographen häufig, dass sie Wahres berichten würden und nennen die Quellen, die sie zur Abfassung ihrer Viten benutzt hätten.¹⁰ Der jeweilige historische Wert muss bei jedem Autor und Werk selbstverständlich eigens untersucht werden.¹¹

5 Vgl. hierzu Fried (2004). Zu Benedikt siehe in dieser Arbeit auch Kap. 1.1.1., S. 12–13, u. Anm. 5 u. 11.

6 Delehaye (1998), hier S. 3–9.

7 Vgl. u. a. Binns/Price (1991), S. XLI–XLII; Aigrain (1953), S. 178–180.

8 Vgl. z. B. Binns (1994), S. 36–37.

9 Vgl. u. a. Trampedach (2005), S. 285.

10 So bereits vorbildhaft Athanasius (Ath., *vita Antonii*, pr.).

11 So auch Delehaye (1998), S. 4.

Die östliche Hagiographie des 6. Jhs.

Nach diesen allgemeinen Aussagen zu den Heiligenviten innerhalb eines weiten Zeitspektrums ist eine Beobachtung von Binns für das 6. Jh. hier von besonderem Interesse¹²: Er stellt sich gegen die scharfe Trennung von Hagiographie und Historiographie zu dieser Zeit und hebt eine neue Schriftform hervor, die Elemente beider Gattungen verbinde. Diese zeichne sich zum einen durch ein additives Interesse an den Verhältnissen der Unterschichten neben der klassischen Darstellung der Geschichte des „Staates“ aus. Es handele sich dabei zwar immer noch um ein Produkt einer gebildeten Minderheit, aber der Adressatenkreis habe ein breiteres gesellschaftliches Spektrum umfasst. Hierbei ist auch, wie Av. Cameron erarbeitet hat, die Akzeptanz und Wahrnehmung des Wundervollen als selbstverständliche Alltäglichkeit ein zentraler Aspekt. So wurden Wunder und das Wirken übernatürlicher Kräfte auch in nicht hagiographischen Werken als besonderer Bestandteil einer historischen Analyse eingesetzt, beispielsweise auch in den Werken des Procop, der in seinen *Bella* den Stil der klassischen Geschichtswerke adaptiert. Daher betont Binns, dass der Hagiograph (auch) Historiker sei, einerseits als Erbe der historiographischen Tradition, andererseits als Rezipient der Zeitumstände; hagiographische Werke seien sowohl Produkt als auch Ausdruck einer besonderen Ausgestaltung in der Spätantike.¹³ Binns stellt dies anhand des speziellen Falles des Cyrill von Scythopolis fest, bestimmte Beobachtungen scheinen aber auch auf Johannes von Ephesus anwendbar zu sein, so z. B. die Rolle der Unterschichten. Hinzu kommt, dass auch die klassische Geschichtsschreibung bei weitem nicht die häufig herausgestellte, allein auf Ursache und Wirkung (Thukydides) basierende Analyse bietet, sondern sehr wohl auch parteiisch war und mit dem Glauben an göttliches Wirken konzipiert wurde, natürlich in einem anderen Maße und Kontext; jedoch muss selbstredend auch die Historiographie immer kritisch untersucht werden.¹⁴

Im Zusammenhang der nun folgenden Bearbeitung von Heiligenviten des 6. Jhs. muss herausgestellt werden, dass neben den benannten Verhaltensformen, -mechanismen und Bildern in den hier behandelten Viten historische Elemente zu finden sind, sei es expliziter wie bei Cyrill durch seine Datierungs- und Ortsangaben, oder impliziter wie bei Johannes. Beide leben im Zeitalter der hier betrachteten Heiligen und Justinians und kennen ihre Asketen persönlich. Selbstverständlich bleibt die besondere Herausstellung des Heiligen und die Illustrierung seines Vorbildcharakters das grundlegende Motiv der Hagiographen, und es werden immer auch Umformungen vorgenommen. Doch diese Darstellungsform entsprach auch der Wahrnehmung der

¹² Binns (1994).

¹³ Binns (1994), S. 40; Cameron (1985), S. 24 u. 31.

¹⁴ Zu Thukydides siehe u. a. die älteren Arbeiten von Patzer (1937); Schwartz (1960³); jüngst: speziell Rood (2006); allgemein: Rengakos/Tsakmakis (2006); Rusten (2009); Sonnabend (2004). Bei den jüngeren Publikationen findet sich jeweils auch ein spezielles Methodenkapitel mit weiterführender Literatur. Nicht grundlos wird der Quellenwert eines Procop für das 6. Jh. in der Forschung im Gegensatz zu früheren Zeiten kritisch hinterfragt (vgl. hier Kap. 2.5.2.1., S. 167–169 und Kap. 5.1.3.).

Zeit und spiegelt den Erfahrungshorizont des Adressatenkreises des 6. Jhs. wider. Dadurch liefern die Viten auf jeden Fall ein authentisches Zeugnis für eine akzeptierte Sichtweise auf Seiten der Mönche – beide hier im Zentrum behandelten Hagiographen waren Zeitzeugen Justinians und selbst ihrem Ursprung nach Asketen. Daher sind sie in besonderem Maße geeignet, um zu überprüfen, wie Justinian auf Seiten des Mönchtums wahrgenommen wurde und dies sowohl auf Seiten der Chalcedonier als auch Miaphysiten.

Die Viten der beiden Autoren weisen dennoch große Unterschiede auf und werden im Folgenden jeweils in Kapitel 4.2.1.1. und 4.2.2.1. vorgestellt. Während beispielsweise Cyrill von Scythopolis in seinen Viten explizit historiographische Elemente einfügt (Datierungen, Briefe, geographische Angaben), arbeitet Johannes von Ephesus weniger mit diesen Elementen und nimmt offensichtlichere Umformungen als Cyrill zum Schutz seiner Heiligen vor (allerdings modifiziert natürlich auch Cyrill)¹⁵. Ein Abgleich der hagiographischen Darstellungen mit anderen Quellen verdeutlicht jedoch, dass auch die Probleme der Heiligen innerhalb der Viten implizit durchscheinen.¹⁶ Den besonderen Wert der monastischen Quellen macht für diese Arbeit die jeweilige Darstellungsweise Justinians im Umgang mit Mönchen aus, also was, minimalistisch formuliert, für möglich gehalten werden konnte – dies wird vor allem in der Gegenüberstellung zweier herausragender Heiliger, Sabas und Zooras, deutlich: Sabas hing wie Justinian dem chalcedonischen Glauben an; Zooras war hingegen ein Miaphysit, der, trotz Annäherungsversuchen des Kaisers, letztlich anathematisiert wurde. Aber auch die weiteren Viten des Johannes lassen ein klares Bild Justinians und der „believing queen“ Theodora entstehen. Für diese Arbeit steht im Zentrum, wie der jeweilige Hagiograph Justinian seinem Adressatenkreis gegenüber darstellt: genauer gesagt, welches Verhalten und Bild Justinians für Mönche plausibel war, den Adressaten seiner kaiserlichen Politik. Dies lässt Rückschlüsse darauf zu, wie die Religionspolitik Justinians von Seiten der Mönche wahrgenommen wurde und wie der Absender (Justinian) und die Adressaten (die Mönche) miteinander kommunizierten. Darüber hinaus lassen sich in einer eingehenden Analyse der beiden Autoren Cyrill und Johannes auch weitergehende Aussagen treffen, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Abschließend werden dann in Kap. 4.4. noch exemplarisch zwei weitere Heiligenviten besprochen, deren Protagonisten auch in Kontakt mit dem Kaiser traten: Findet sich das spezifische Bild der Interaktion zwischen Justinian und den Heiligen,

15 Siehe hierzu Hombergen (2001) und die Diskussion über die Glaubwürdigkeit des Cyrill im Kontext des Origenesstreits in Kap. 3.4., v. a. S. 215–217, zuvor bereits kurz angemerkt in Kap. 1.2.5., S. 51, Anm. 181–182. Siehe Weiteres in Kap. 4.2.1.1.

16 Vgl. u. a. Binns (1994), S. 68–75; Harvey (1990), S. 135–146. Hier für Cyrill bereits in Kap. 3.4., S. 214–217 anhand von zwei Aspekten im Zusammenhang des Origenesstreits erarbeitet. Auch die Zusammenschau aller Viten eines Hagiographen lässt erkennen, mit welchen unterschiedlichen Nuancen und Methoden der Autor arbeitet und verdeutlicht auch Umformungen.

wie es Cyrill und Johannes zeichnen, auch in Viten anderer Autoren oder gibt es fundamentale Unterschiede?

4.2. Zwei Gegenmodelle Palästinas und Syriens: Sabas und Zooras

4.2.1. Justinian und der Chalcedonier Sabas: eine symbiotische Verbindung

4.2.1.1. Cyrill von Scythopolis und seine Heiligenviten

Biographische Informationen

Die Informationen über das Leben des Cyrill von Scythopolis stammen ausschließlich aus den autobiographischen Teilen seiner Viten und müssen natürlich dieser Prämisse entsprechend als Selbstdarstellung gewertet werden.¹⁷ Cyrill wurde demnach um 525¹⁸ in Scythopolis, der Metropolis von *Palaestina II*, geboren. Seine Eltern gehörten offensichtlich der Oberschicht an und standen in enger Verbindung mit dem Bischof der Stadt. Die Mutter wird als Sklavin Gottes (δούλη θεοῦ)¹⁹ bezeichnet, womit ihrer Frömmigkeit Ausdruck verliehen werden soll.²⁰ Cyrills Vater Johannes wird von der Forschung, durch eine Parallele zu einer Stelle über den Onkel des Euthymius²¹, als ausgebildeter Jurist bezeichnet; auf jeden Fall stand er im Dienst des Bischofs von

17 Zu Cyrill von Scythopolis, seinen Viten und Sabas siehe u. a.: Binns (1994), S. 23–40; Binns/Price (1991), S. XXXVIII–LI; Chitty (1966), S. 105–128; Festugière (1962), S. 9–16; Flusin (1983); Flusin (2001), S. 119–126; Hay (1996); van der Horst (2001); Patrich (1995); Trampedach (2005), Stallmann-Pacitti (1991); Schwartz (1939), S. 408–415. Dabei werden einige Angaben in der Forschung kontrovers diskutiert, wobei sich hier auf die Kernaussagen zum Leben Cyrills beschränkt wird. So hebt beispielsweise Binns (1994) hervor, dass der Wert der autobiographischen Stellen vor allem darin liege, dass sie die Absichten des Autors in seinem Werk sichtbar machen würden (S. 23–24).

18 Vgl. u. a. Binns (1994), S. 25; Flusin (1983), S. 12–13. Das Geburtsjahr ist aus anderen Jahresangaben rekonstruiert worden. So wird u. a. Cyrill bei dem ersten Besuch des Sabas in Scythopolis 518 nicht erwähnt, jedoch bei dem zweiten 532/533 (er sei damals eine Junge gewesen). Außerdem war er als junger Mönch bei der Einweihung der von Justinian gestifteten Muttergottes-Kirche in Jerusalem zugegen, die auf 543 datiert wird. Das Alter Cyrills wird dabei im Vergleich mit anderen Klostereintritten auf 18 Jahre geschätzt. Zur Muttergottes-Kirche in Jerusalem hat Kai Trampedach einen Vortrag im Rahmen der Tagung „Regionalisation and the Integration of the Mediterranean World in Late Antiquity“ des International Network for the Study of Late Antiquity in Heidelberg/Frankfurt vom 3.–6. Juni 2010 mit dem Titel „Ein neuer Tempel in Jerusalem? Der Bau der Nea-Kirche (531–543) durch Kaiser Justinian“ gehalten (www.la-network.org/index.php?page=heidelberg-2010 [22.03.2015]).

19 Cyr. Scyth., vita Sabae 75, S. 180, Z. 21.

20 Vgl. Binns (1994), S. 25 z. B. entgegen Schwartz (1939), der die Mutter durch diese Bezeichnung mit einer Nonne gleichgesetzt sieht (S. 409, Anm. 2). Besonders fromme Christen wurden jedoch häufig als Sklaven Gottes bezeichnet, ohne dass dies Aufschluss darüber gibt, ob sie ein asketisch-monastisches Leben führten.

21 Cyr. Scyth., vita Euthymii 3, S. 10, Z. 6–8 u. Z. 15.

Scythopolis und hatte eine gute Bildung genossen.²² Bei seinen Besuchen in Scythopolis stand Sabas in engem Kontakt mit den Eltern des Cyrill, im Besonderen mit dessen Vater, der auch bei Wundertaten des Heiligen zugegen war.²³ Bei einem Treffen 532/533 ernannte Sabas den jungen Cyrill, nachdem sich dieser in einer Demutsgeste vor ihm auf den Boden geworfen hatte, zu seinem Schüler und bestimmte ein Mönchsleben für ihn. Er stellte Cyrill unter die besondere Fürsorge des Bischofs und wies Johannes an, seinen Sohn den Psalter zu lehren.²⁴ Dementsprechend sollte Cyrill also die nötige Schriftkenntnis für ein Mönchsleben vermittelt bekommen, die ihn sein Vater, auch unter Aufsicht des Bischofs, lehrte. Später erhielt er vom Bischof der Stadt die Tonsur und wurde zum Lektor geweiht.²⁵ Nachdem Cyrill nach Jerusalem gereist war, versuchte er in die Große Laura aufgenommen zu werden; jedoch verwies ihn Johannes Hesychastes (über den er auch eine Vita schrieb und der, neben Georg von Beëlla, sein geistiger Vater war) zur inneren Festigung an das Coenobium des Euthymius, was für einen jungen Mönch als angemessen empfunden wurde. Hier sollte der junge und dementsprechend noch leicht in Versuchung zu führende Mönch innerhalb einer fest strukturierten Gemeinschaft angeleitet werden und sich bewähren.²⁶ Cyrill befolgte diese Anweisung allerdings zunächst nicht und zog in die entgegengesetzte Richtung zu der Laura Calamon. Dort befahl ihn jedoch folgerichtig, als Strafe für seinen Ungehorsam, eine Krankheit. In einem Traum wurde er von Johannes angewiesen, nun endlich in das Kloster des Euthymius einzutreten. Nachdem Cyrill also seine Lektion gelernt hatte, verbrachte er in dem Coenobium die Jahre 544–555.²⁷ Zunächst dem Origenismus zugeneigt, ließ er sich dann von Cyriacus (dem auch eine Vita gewidmet ist) bekehren und wurde zu einem entschiedenen Gegner der sogenannten Origenisten.²⁸ Nach dem Ende des Origenesstreits und der Vertreibung der Origenisten aus der Neuen Laura gehörte er zu einer Gruppe von „orthodoxen“ Mönchen, die diese Laura wohl im Jahr 555 neu besiedelten.²⁹ 557 wechselte Cyrill dann in die Große Laura.³⁰ Das letzte gesicherte Textstück Cyrills nennt das Jahr 558.³¹

22 Cyr. Scyth., vita Sabae 75, S. 180, Z. 4–8. Vgl. Binns (1994), S. 25–26; Flusin (1983), S. 13–17; Schwartz (1939), S. 409 u. Anm. 1–2. Hier finden sich auch verschiedene Deutungen über die genaue berufliche Funktion des Vaters von Cyrill sowie den Wohnsitz der Familie im Bischofspalast oder dessen Nähe.

23 Cyr. Scyth., vita Sabae 63, S. 164, Z. 20–25 u. 75, S. 180, Z. 6–8 u. S. 180–181, Z. 27–2.

24 Ebenda 75, S. 180–181, Z. 9–4.

25 Ebenda, S. 181, Z. 14–18.

26 Ebenda 49, S. 71–72, Z. 27–7 und Cyr. Scyth., vita Johanni 20, S. 216, Z. 8–21.

27 Cyr. Scyth., vita Johanni 20, S. 216–217, Z. 21–12.

28 Zur Belehrung siehe Cyr. Scyth., vita Cyriaci 12, S. 229–231, Z. 24–19. Vgl. zum Origenesstreit nach Cyrill Kap. 3.4.

29 Cyr. Scyth., vita Sabae 90, S. 12–24.

30 Cyr. Scyth., vita Johanni 20, S. 217, Z. 20–24.

31 Vgl. Binns (1994), S. 35. Ein anderes Manuskript, heute im British Museum, führt die Vita des Johannes Hesychastes noch weiter bis in das Jahr 559, wobei die Autorschaft des Cyrill hierbei nicht gesichert ist.

Also endete Cyrills Schriftstellertätigkeit 558/559; offen bleibt, ob er kurz danach auch starb.³²

Werke und Quellenwert

Cyrrill verfasste sieben Viten von Heiligen: Zuerst das Leben des Euthymius und als zweites das Leben des Sabas, beides längere Texte, die vom Autor in einen Zusammenhang gestellt wurden. Danach folgen noch die kürzeren Viten des Johannes Hesychastes, des Cyriacus, des Theogonius, des Theodosius und des Abrahamius. Die beiden Viten des Euthymius³³, des Gründers des ersten coenobitischen Klosters des Cyrrill, und die des Sabas, demjenigen, der Cyrrill als Kind zum Mönchsleben berief und in dessen Lauren er später lebte, verfasste er im Jahr 553.³⁴ Die ersten beiden Viten des Cyrrill sind ihrer Konzeption nach als eine Einheit zu betrachten, da unter anderem bei Euthymius eine ausführliche Einleitung und bei Sabas ein ebensolcher Schluss zu finden sind.³⁵ Das Besondere bei den Werken Cyrrills ist, wie bereits erwähnt, dass er, neben den typischen Charakteristika von hagiographischen Werken wie Wundererzählungen, Dämonenbegegnungen etc., historiographische Elemente verwendet, so beispielsweise Zeit- und Ortsangaben und die Inhalte von Briefen referiert.³⁶ Außerdem kannte er im Fall des Sabas den Heiligen persönlich sowie Zeit- und Augenzeugen³⁷, wie er auch in seiner *praefatio* betont. Er wurde von dem Protagonisten seiner Vita zum Mönchsleben berufen, stammte gebürtig aus Palästina, gehörte zu Mönchen der sabaitischen Lauren und hatte einen Teil der Geschehnisse selbst miterlebt (z. B. den Origenesstreit). Cyrrills *vita Sabae* ist neben dem Ziel, die Heiligkeit des Sabas herauszustellen, auch theologisch motiviert, indem sie, wie auch bei Euthymius, nicht mit dem Tod des Heiligen endet, sondern mit dem Sieg über die „Häretiker“, in diesem Fall über die Origenisten. Für Cyrrill nehmen die Mönche Palästinas als chalcedonisch-orthodoxes Vorbild eine besondere Stellung innerhalb des Reiches ein, vor allem die Anachoreten der Lauren, und sind zum einen auf sich in der Einsamkeit der Wüste hin ausgerichtet, zum anderen, in Bezug auf die Wahrung des „orthodoxen“ Glaubens, auf

³² Zu der biographischen Skizze siehe u. a. auch: Binns (1994), S. 23–35; Festugière (1963), S. 9–10; Flusin (1983), S. 11–17; Schwartz (1939), S. 408–415.

³³ Euthymius selbst war, wie Sabas, ein Gründer von Lauren, aber auch Coenobien, die jungen Mönchen als Ort der Festigung dienen sollten.

³⁴ Die Datierung resultiert aus der Angabe Cyrrills, das *Constantinopolitanum II* fände gerade statt. Cyr. Scyth., *vita Sabae* 74, S. 179, Z. 6.

³⁵ Vgl. z. B. Flusin (1983), S. 24. Auch wenn die Vita des Sabas eine eigene *praefatio* besitzt, in der allerdings auch die von Cyrrill benutzten Quellen zur Erstellung der Vita des Euthymius genannt werden (Cyr. Scyth., *vita Sabae* 1, S. 85–86, Z. 18–5).

³⁶ Vgl. z. B. gleich das erste Kapitel: Cyr. Scyth., *vita Sabae* 1, S. 86–87, Z. 27–9 (Zeit und Ort) und Cyr. Scyth., *vita Sabae* 1, S. 152–157, Z. 23–21.

³⁷ Vgl. Cyr. Scyth., *vita Sabae*, pr., S. 86, Z. 5–10.

das Reich – wie bereits in Kap. 3.4. herausgearbeitet wurde.³⁸ Die hier vorgestellten Charakteristika zeigen, dass Cyrill in seinen Viten hagiographische, kirchengeschichtliche und autobiographische Elemente verband.³⁹

Daher lassen sich auch vermeintliche hagiographische Umformungen, wie sie vor allem Hombergen im Zusammenhang mit dem Origenesstreits betont, immer noch in einen breiteren Kontext einordnen. Cyrill konzentriert sich natürlich im Sinne des Hagiographen auf die Heiligkeit seiner Protagonisten und Helden, die Anti-Origenisten, und stellt diesen Konflikt zentral auf und nimmt sicherlich inhaltliche Einfärbungen und Fokussierungen vor (so die Darstellung im Zusammenhang des Konzils 553), aber es lassen sich bei ihm dennoch in der Zusammenschau relevante Charakteristika, Auslöser und Abläufe des Konflikts herausarbeiten. Die Aussagen erscheinen auch jenseits dieser Quelle plausibel und gewinnen nicht allein dadurch an Aussagekraft, dass der Autor mit seiner Schilderung auf Akzeptanz bei seinem Adressatenkreis stoßen musste, sondern auch durch inhaltliche Parallelen zu anderen politischen Maßnahmen Justinians.⁴⁰

Der Quellenwert Cyrills muss also für die hier gestellten Fragen, wenn, dann nur in höchst geringem Maße relativiert werden: so hat man es bei allen Texten eben mit tendenziösen Quellen zu tun, die Umformungen oder Verallgemeinerungen vornehmen und immer auch kritisch beleuchtet werden müssen, ohne ihnen allerdings jeglichen Quellenwert absprechen zu müssen. Entscheidend für die Fragestellung dieser Arbeit ist der Erfahrungshorizont der Adressaten, wie sie die Ereignisse und Protagonisten wahrnahmen.

In den Viten lassen sich darüber hinaus auch klare Bezüge Cyrills zur hagiographischen Literatur, so beispielsweise Parallelen zu der *Historia Lausiaca* des Palladius, finden.⁴¹ Durch diese Anspielungen bedingt wird diesmal von einer anderen Warte aus, der der literarischen Muster und Topoi, wieder die Frage nach dem historischen Wert der Viten aufgeworfen. Jedoch muss man dabei erneut bedenken, dass die Hagiographie, wie auch die Kirchengeschichte im 6. Jh., immer das Ziel verfolgte, die Besonderheit der jeweiligen Protagonisten der eigenen Gemeinschaft hervorzuheben. Dabei wurden selbstverständlich auch stilistische Topoi oder eben literarische Formen anderer, vorbildhafter Werke aufgegriffen. Das ändert aber nichts an der Feststellung, dass die Viten dem Erfahrungshorizont des Adressatenkreises entspre-

38 Vgl. zu diesem Komplex u. a.: Binns (1994), S. 36–40 u. 68–75; Flusin (1983), S. 32–35, bei ihm findet sich auch eine Zusammenstellung der verschiedenen Vorbilder für die Viten des Cyrill (S. 41–86) und eine besondere Besprechung der Wunder in seinen Werken (S. 155–214); Festugière (1963), S. 10–16; Harvey (1990), S. 135–145; Trampedach (2005), S. 285–292. Näheres zum Mönchtum Palästinas siehe hier Kap. 3.4., v. a. S. 211–213 und 4.2.1.2.

39 Vgl. Flusin (2001), bes. S. 120 u. 125.

40 Vgl. die ausführlichere Diskussion zu Hombergen (2001) und dem Quellenwert des Cyrill für den Origenesstreit Kap. 3.4., S. 215–217.

41 Binns (1994), S. 57–66; Flusin (1983). Binns hebt auch im Besonderen die Bedeutung von Bibelzitate hervor, wobei dies prinzipiell ein Charakteristikum hagiographischer Literatur ist und bei Cyrill auch nicht stärker als bei anderen hagiographischen Werken ausgeprägt zu sein scheint.

chen mussten, gerade an Stellen, die nicht gleichermaßen wie Wunderberichte etc. standardisiert waren: Dies trifft gerade auf die für uns relevante Begegnung des Heiligen mit Kaiser Justinian zu. Der mögliche Einwand nach Binns, der das Modell der *parrhesia* von Theodoret von Cyrus entlehnt sieht⁴², tritt zur Zeit des Cyrill aber nicht nur bei diesem, sondern auch bei Johannes von Ephesus auf, der selbstverständlich auch im Sinne Theodorets syrisch sozialisiert war. Dabei handelt es sich aber nicht allein um einen literarischen Topos, sondern die Reflexion einer tatsächlich gängigen sozialen Praxis, die auch beispielsweise umgekehrt in der Vita des Daniel Stylites u. a. gegenüber Kaiser Leo I. Anwendung fand, indem der Kaiser den Heiligen aufsucht oder der Heilige einen Usurpator, hier Basiliscus, sogar stürzen konnte.⁴³ Zur Zeit Justinians wird beispielsweise die *parrhesia* auch in nicht-hagiographischen Quellen gespiegelt: So ist auch in der justinian-feindlichen Schrift des Procop, den Anekdoten, davon die Rede, dass ein Mönch einfach vor den Kaiser treten konnte (und dabei steht eben das Konzept der *parrhesia* im Hintergrund).⁴⁴

Cyrrill greift mit der Redefreiheit also nicht (nur) ein literarisches Modell des Theodoret auf, sondern vor allem eine soziale Praxis jenseits literarischer Stilisierung: Die Heiligen konnten durch ihre Verbindung zu Gott Fürsprache für die Bevölkerung vor dem Kaiser halten. Außerdem lassen sich in der Begegnung der jeweiligen Heiligen mit dem Kaiser markante Unterschiede aufzeigen, die den Gegenbeweis für eine reine Stilisierung liefern, nämlich dass die Gespräche mit dem Kaiser auf unterschiedliche Weise und mit unterschiedlichem Ausgang geführt wurden. Deswegen waren die Ausgestaltung und die Frage nach dem Erfolg der *parrhesia* keinesfalls standardisiert.⁴⁵ Noch hinzu tritt ein weiteres Moment, dass Sabas eben nicht das Bild des perfekten, unangefochtenen Anführers verkörpert, sondern dass offen Konflikte hervortreten, die bei Cyrill durch die mehrmalige Exilierung des Sabas und die Existenz einer Opposition in seinem Kloster offenkundig werden.⁴⁶ Dies spricht weiterhin für einen, an manchen Stellen, hohen Grad an Authentizität der Vita.⁴⁷

⁴² Binns (1994), S. 63–64.

⁴³ Leo I. und Daniel: u. a. Anon., vita Dan. Styl. 44; 46; 50; Basiliscus/Zenon-Episode: Anon., vita Dan. Styl. 70–85. Vgl. zu der Begegnung u. a. Trampedach (2013).

⁴⁴ Proc., Anek. 12,24–6. Zu Procop und der Mönchsepisode vgl. auch Leppin (2009), S. 158–159. In seiner Monographie (2011), S. 104 weist Leppin deutlicher darauf hin, dass der Quellenwert Cyrills, da es sich um Hagiographie handle, zweifelhaft sei. Allerdings betont er auch hier, dass sich dennoch die „Mechanismen spätantiken Regierens“ spiegeln würden.

⁴⁵ Vgl. hierzu Kap. 3.4. und 4.2.1.2 und 4.2.1.3. Selbst in der Darstellung der Begegnung zwischen Sabas und Anastasius lassen sich markante Unterschiede in der Art der Begegnung und dem Erfolg des Heiligen finden, auch wenn Anastasius die Heiligkeit und somit *parrhesia* des Sabas im wahrsten Sinne des Wortes sieht, anders als dies beispielsweise Binns (1994), S. 180–181 erklärt.

⁴⁶ Siehe hierzu Kap. 3.4. und 4.2.1.2 und 4.2.1.3. und vgl. die Feststellung von Binns (1994), S. 162.

⁴⁷ Die *vita Sabae* ist nicht allein mit den anderen Viten Cyrills zusammen überliefert, sondern in Sammlungen von Mönchsleben und Menologien. Dabei stammen die ältesten Handschriften, die in der maßgeblichen Ausgabe von Schwartz verwendet wurden, aus dem 9. und 10. Jh., bei denen diverse Schreibfehler, Auslassungen und Abänderungen vorkommen, so dass kein gemeinsamer Archetypus rekonstruierbar ist und Schwartz selbst, im Abgleich mit weiteren Handschriften, zugibt, dass be-

4.2.1.2. Sabas

Biographische Informationen

Cyrrill von Scythopolis stellt in seiner *praefatio* das gottgefällige Leben des Sabas und des Euthymius heraus und betont, dem Demuts-Topos entsprechend, seine eigene Unwürdigkeit darüber zu berichten. Dennoch schreibe Cyrrill die *vita*, da er von Georg von Beëlla dazu beauftragt und von Gott zum Schreiben befähigt worden sei. Dadurch unterstreicht er allerdings implizit seine Befähigung.⁴⁸

Cyrrill beginnt mit der Datierung des Geburtsjahres und der Lokalisierung des Geburtsortes: Im 17. Konsulat des Theodosius (439) wurde Sabas in dem Dorf Mutalasca, das zur Metropolis Caesarea gehörte, in Kappadokien geboren. Mit fünf Jahren wurde er, samt Vermögen, in die Obhut seines Onkels mütterlicherseits gegeben, da seine Eltern nach Alexandria zogen, wo sein Vater in der Einheit der „Isaurier“ dienen sollte. Die Böswilligkeit der Tante gab den Ausschlag, dass Sabas zu seinem Onkel väterlicherseits floh.⁴⁹

Als zwischen seinen beiden Onkeln ein Streit über sein Vermögen entbrannte, nahm Sabas dies zum Anlass, ein monastisches Leben zu führen, und trat in das coenobitische Kloster Flaviana ein. Dort wurde er in der gemeinschaftlichen Lebensweise und dem Psalter unterwiesen. Dabei betrieb Sabas bereits eine vortreffliche Askese, widerstand Versuchungen, vollbrachte sein erstes Wunder (er holte unversehrte die Kleidung eines Mitbruders aus dem Feuer) – jedoch handelte er niemals gegen den Willen des Abtes und demonstrierte somit seinen Gehorsam.⁵⁰

Nach zehn Jahren (mit 18 Jahren) holte er von seinem Abt, der erst nach einer Vision zustimmte, die Erlaubnis ein, nach Jerusalem gehen zu dürfen, um dort in der (nahegelegenen) Wüste zu leben.⁵¹ Im Winter 456/457 lebte Sabas im Passarion-Kloster. Er wollte dort allerdings nicht bleiben und wurde, wieder unter Zustimmung des dortigen Abtes, zu der Laura seines Vorbildes Euthymius gebracht.⁵² Nun gibt es zwei Versionen in den Viten: Während Sabas in der *vita Euthymii* zunächst aufgenommen und dann jedoch in das Coenobium des Theoctistus geschickt wurde, das zur Festigung eines jungen Mönches angemessener als eine Laura sei,⁵³ verwies Eu-

stimmte übernommene Textvarianten willkürlich ausgewählt worden seien (Schwartz [1939], S. 340–317).

48 Cyr. Scyth., *vita Sabae*, pr., S. 85–86.

49 Cyr. Scyth., *vita Sabae* 1, S. 87.

50 Ein großer Unterschied zu dem syrischen Ideal. Bei Theodoret von Cyrus wurde in der *Vita* des Symeon Stylites z. B. gerade die über jedes Maß hinausgehende Askese des Symeon hervorgehoben, der seine Selbstkasteiung gegen den Willen des Abtes während seiner Zeit im Coenobium immer weiter steigerte (Theod. Cyr., *vita* 26 Symeon Stylites 4–5, S. 164–170).

51 Theod. Cyr., *vita* 26 Symeon Stylites 2–6, S. 87–99. Hier findet sich z. B. eine „hagiographische“ Datierung nach dem Alter des Sabas, eine „kaiserliche“ nach der Regierungszeit Marcians und eine „kirchliche“ nach dem Episkopat des Juvenal, dem Patriarchen von Jerusalem. Vgl. Kap. 4.1., S. 233 u. Flusin (2001).

52 Cyr. Scyth., *vita Sabae* 6–7, S. 90–91, Z. 19–7.

53 Cyr. Scyth., *vita Euthymii* 31, S. 50, Z. 1–9.

thymius Sabas in der *vita Sabae* mit derselben Begründung gleich an das Coenobium des Theoctistus⁵⁴. Gehorsam gegenüber seinem Vorbild verbrachte er hart arbeitend die Jahre 457–469 in diesem Kloster.⁵⁵

Nach zwölf Jahren (469) bat er den neuen Abt des Klosters, in einer Höhle außerhalb des Klosters leben zu dürfen. Dort fastete er fünf Tage die Woche und verbrachte, nach dem Vorbild von Einsiedlerkolonien, nur die Samstage und Sonntage in der Gemeinschaft.⁵⁶

Erst nachdem sich das Kloster des Euthymius nach dessen Tod veränderte, wählte Sabas im Alter von 35 Jahren ein vollkommen einsames Leben in der Wüste. Er stellte sich den üblichen anachoretischen Gefahren von wilden Tieren, Nahrungs- und Wasserengpässen und ihm widerfuhren die üblichen asketischen Versuchungen durch den Teufel und seine Dämonen, wie einst vorbildhaft in der *vita Antonii*. Nach vier Jahren in der Wüste kam Sabas 478 zu dem sogenannten Turm der Eudocia, wo die Kaiserin von Euthymius belehrt worden sein soll. In einer Vision deutete ein Engel auf die Stelle, an der Sabas seine Große Laura gründen sollte, nachdem er dort zuvor fünf Jahre in einer Höhle allein gelebt hatte. Die Gründung des Sabas wird hier also von Cyrill göttlich legitimiert.⁵⁷

Die ersten Schüler kamen, Gebäude und auch eine Kirche entstanden, und die Gemeinschaft wuchs unter der Leitung des Sabas (483–486).⁵⁸ Danach folgte eine erste Opposition gegen Sabas, die sich an den Patriarchen von Jerusalem, Sallustius, wandte und Sabas zum einen vorwarf, zur Führung zu wenig Bildung zu besitzen bzw. zu vermitteln (zu ungebildet/tölpelhaft zu sein: ἀνίκανός ἐστιν διοικῆσαι τὸν τόπον διὰ τὴν πολλὴν ἀγροικότητα αὐτοῦ)⁵⁹ und zum anderen bemängelte, dass weder Sabas zum Kleriker geweiht werden wolle, noch zulasse, dass aus seiner Gemeinschaft andere geweiht würden. Sallustius unterstützte zwar Sabas, weihte ihn jedoch dennoch 490 zum Priester.⁶⁰ Hier scheint bereits das erste Mal die Bildung als Konfliktpunkt durch, und die ersten Ansätze einer Spaltung der sabaitischen Gemeinschaft in Anhänger und Gegner des Sabas werden sichtbar. Die spätere Abspaltung der sogenannten Origenisten wird mit dieser Episode bereits eingeleitet.⁶¹

Danach wuchs die Gemeinschaft dennoch weiter an, Sabas' Position als Abt wurde gestärkt und neue Klöster gegründet: sechs Coenobien zwischen 492 und 514; vier

⁵⁴ Cyr. Scyth., *vita Sabae* 7, S. 92–93, Z. 7–17.

⁵⁵ Unterbrochen von einem kurzen Aufenthalt in Alexandria, bei dem Sabas seinen Eltern begegnete. Ebenda 8–9, S. 92–93.

⁵⁶ Ebenda 10, S. 93–94. In dieser Lebensphase begleitete er auch Euthymius, zusammen mit dessen Schüler Domitian, auf Wüstenwanderungen, bei denen der darin noch ungeschulte Sabas an den Rande der Erschöpfung gebracht wurde und durch Euthymius wieder aufgebaut werden musste. Bald darauf, im Jahr 473, starb Euthymius (ebenda, S. 94–95).

⁵⁷ Cyr. Scyth., *vita Sabae* 12–15, S. 95–99.

⁵⁸ Ebenda 16–18, S. 99–103.

⁵⁹ Ebenda 19, S. 103, Z. 25–26.

⁶⁰ Ebenda 19, S. 103–105. Vgl. hierzu auch Kap. 3.4., S. 213–214.

⁶¹ Vgl. hierzu Kap. 3.4.

weitere Lauren (zuletzt 508 die Neue Laura, allerdings zunächst als Kolonie der Gegner des Sabas)⁶² und sechs Hospize.⁶³ In dieser Zeit wurde Sabas als Vertreter der Lauren, zusammen mit Theodosius als Vertreter der Coenobien, 494 zum Archimandriten der Klöster Palästinas ernannt.⁶⁴ Trotzdem versiegte die oppositionelle Strömung gegen ihn nicht, unter anderem wieder wegen des Vorwurfes eines zu geringen Bildungsstandes und nun auch wegen seiner wohl nicht mehr so radikal gelebten Askese. Daraufhin ging er im Jahr 503 freiwillig für drei Jahre ins Exil. Nach dem Eingreifen des damaligen Patriarchen von Jerusalem, Elias, wurde er wieder als Abt seiner Laura installiert, und seine Gegner verließen die Gemeinschaft.⁶⁵

Das monastische Idealbild des Sabas

Die Lebensbeschreibung illustriert eindrücklich die Charakteristika des monastischen Ideals der sabaitischen Gemeinschaft: Junge Mönche sollen sich, z. B. im Gegensatz zum syrischen Ideal, zunächst über einen langen Zeitraum zur moralischen und asketischen Festigung in einem Coenobium aufhalten, bevor sie dann in einer Laura oder als Anachoret leben können. Sabas Lebenslauf dient dafür als Paradebeispiel. Es wird das Idealbild einer mäßigen Askese und des Gehorsams gegenüber dem Abt vertreten, beides wieder ein Gegenmodell zu syrischen Idealen. Darüber hinaus verkörpert Sabas das Modell des Asketen jenseits klerikaler Ambitionen, da er erst gezwungenermaßen zum Priester geweiht wurde, was hier kein reiner Demuts-Topos zu sein scheint.⁶⁶ Sabas gründet nicht nur Lauren, sondern auch Coenobien. Sein Mönchtum ist auf das Patriarchat Jerusalem hin ausgerichtet, da nicht nur Sabas, sondern auch seine Gegner sich bei Konflikten an den Patriarchen wenden. Sabas selbst avanciert zum Archimandriten der Lauren Palästinas. Dennoch formiert sich noch zu seinen Lebzeiten eine Opposition gegen den Heiligen, was Cyrill nicht verschweigt. Die ersten Ansätze des Origenesstreits und der besonderen Rolle von Bildung, die weniger Sabas selbst als seine Mönche als wichtig erachten, treten hervor. Aber auch die reichsweite Ausrichtung wird noch im Folgenden deutlich.

Sabas und Kaiser Anastasius: Ein chalcedonischer Mönch unter einem „miaphysitischen“ Kaiser

Zwei interessante Beispiele für das Ansehen und die Macht des Sabas, vor der für diese Arbeit zentralen Begegnung mit Justinian, sind mit der Regentschaft des von Cyrill als

⁶² Vgl. Kap. 3.4., v. a. S. 214.

⁶³ U.a. Cyr. Scyth., *vita Sabae* 27; 31; 36–38; 42; 69.

⁶⁴ Ebenda 30, S. 114–115.

⁶⁵ Ebenda 33–36, S. 118–123, Z. 21–2. Vgl. auch Kap. 3.4., v. a. S. 213–214.

⁶⁶ Vgl. Kap. 3.4., v. a. S. 211–214 und dort auch die Charakterisierung des palästinischen Mönchtums von Trampedach (2005).

miaphysitisch charakterisierten Kaiser Anastasius⁶⁷ verbunden, die erstens das öffentliche Wirken des Sabas aufzeigen und zweitens eine Kontrastfolie zur Begegnung mit Justinian bieten: Zum einen war Sabas im Winter 511/512 ein Mitglied der monastischen Gesandtschaft zum Hof des Anastasius in Konstantinopel, um die Einmischung des Kaisers in Jerusalem zu unterbinden und Steuererleichterungen zu erwirken.⁶⁸ Zum anderen trat er 513 zusammen mit Theodosius für den chalcedonischen Glauben in Jerusalem ein, indem er die Annahme des von Severus von Antiochien verfassten und mit militärischer Unterstützung überbrachten Synodalbriefes in Jerusalem durch die Mobilisierung von Mönchen verhinderte.⁶⁹

Bei der ersten Begegnung mit Anastasius beschreibt Cyrill, dass Sabas zum einen durch den Begleitbrief des Patriarchen Elias⁷⁰ in der Gesandtschaft besonders hervorgehoben wurde und zum anderen, neben der Betonung seiner dreckigen und lumpenhaften Kleidung, als einziger der Delegation dem Kaiser wie von einem Engel geleitet erschien.⁷¹ Sabas blieb, nachdem er diesen Wunsch geäußert hatte, als einziger den Winter über in Konstantinopel⁷² und hatte noch zwei Audienzen bei Anastasius.⁷³ Der Kaiser begegnete dem Mönch mit Respekt und Ehrerbietung, er wird als φιλομόναχος bezeichnet, obwohl er weder die Wünsche der Gesandtschaft letztlich wirklich erfüllte noch den gleichen Glauben wie Sabas besaß.⁷⁴ Die Begegnung des Heiligen mit Anastasius scheint im üblichen Rahmen abgelaufen zu sein. Denn Sabas redet zumindest davon, dass er vor dem Kaiser niederknien wolle (προσκυνέω), und Cyrill spricht somit das reguläre Hofzeremoniell an, durch das Sabas dem Kaiser Ehre erweist. Bei Justinian sollte dies ganz anders aussehen.⁷⁵

Diese Episode zeigt die vom Kaiser wahrgenommene, besondere Stellung des Heiligen auf, der durch seine asketische Autorität die παρρησία (Redefreiheit) zum einen gegenüber dem Kaiser, zum anderen, aus der Sicht des Anastasius, gegenüber Gott zugesprochen bekommt.⁷⁶ Dabei bleibt auch ein „unorthodoxer“ Kaiser als Einziger fähig, die besondere Heiligkeit des Mönches zu erkennen, in diesem Fall durch den Engel symbolisiert.⁷⁷

67 Zur theologischen Ausrichtung des Anastasius siehe Kap. 1.2.1., S. 31–32 u. Anm. 101.

68 Cyr. Scyth., vita Sabae 50–55, S. 139–148.

69 Ebenda 56–57, S. 148–158.

70 Ebenda 50, S. 141, Z. 8–11. Eines der vielen Beispiele für ein Briefzitat bei Cyrill.

71 Cyr. Scyth., vita Sabae 50, S. 142, Z. 1–20. Vgl. zu dieser Episode auch Leppin (2009), S. 162.

72 Ebenda 51, S. 142–143.

73 Ebenda 52 u. 54, S. 143–144 u. 145–147.

74 Ebenda 51, S. 142, Z. 17–21. Näheres zu der Begegnung wird im Zusammenhang mit der Gesandtschaft des Sabas zu Justinian vornehmlich in den Fußnoten referiert.

75 Cyr. Scyth., vita Sabae 51, S. 142, Z. 25–28. Ob Sabas die Proskynese tatsächlich vollzogen hat oder dies nur symbolisch zum Ausdruck seiner Ehrerbietung gegenüber dem Kaiser aussprach, können wir dem Text nicht entnehmen. Siehe ausführlicher Kap. 4.2.1.3., S. 246–247 u. Anm. 99.

76 Vgl. Kap. 1.1.2., S. 23–24.

77 Vgl. Trampedach (2005), S. 280–282; zur „Redefreiheit“, diesmal im Zusammenhang der Begegnung des Sabas mit Justinian, siehe: Hay (1996), S. 124; Flusin (1983), S. 206–208.

Jedoch bleibt der vollkommene Erfolg für den Mönch, nämlich die Erfüllung seines Auftrages, aus:⁷⁸ Zunächst kann Sabas zwar Anastasius davon abbringen, den Patriarchen Jerusalems Elias abzusetzen⁷⁹, in der folgenden Zeit benutzt Anastasius jedoch die Schriften des Severus, die in Jerusalem von Elias anerkannt werden sollten, um militärischen Druck auf Jerusalem auszuüben und den Patriarchen doch abzusetzen (s.u.). Auch die zunächst zugesagten Steuererleichterungen werden durch den Einfluss eines einflussreichen Mannes namens Marinus vereitelt und dann erst unter Justinian vollständig gewährt, wie Cyrill betont.⁸⁰ Auch erhält Anastasius negative Attribute, vor allem, dass er häufig von wilder Wut entfacht werde.⁸¹ Dies ist sicherlich nicht, wie beispielsweise Binns vorschlägt, so zu verstehen, dass durch die unmäßige Wut dämonisches Wirken evoziert werden sollte, was den Kaiser von der Schuld freispräche, gegen den orthodoxen Glauben gehandelt zu haben, und somit prinzipiell positiv darstellt. Bei Anastasius gibt es erstens keinen direkten Bezug zum teuflischen Wirken und selbst wenn dies vorauszusetzen wäre, was zu bezweifeln ist, da Anastasius hier als eigenmächtig handelnd dargestellt wird, ist es alles andere als ein positives Prädikat für den Kaiser, wenn der Teufel durch ihn wirkt.⁸² Trotz des Umstandes, dass Anastasius dem Heiligen Ehre erweist und dieser frei vor ihm treten kann, ist sein Handeln und sein Wesen als unorthodox bei Cyrill ausgewiesen und negativ konnotiert.⁸³

Während der Revolte in Jerusalem tritt Sabas erneut für den orthodoxen chalcedonischen Glauben ein. Nachdem der Patriarch Elias den Synodalbrief des Severus von Antiochien nicht beachtete, wurde das Schreiben erneut, in der Begleitung von Klerikern und dem Militär, 513 nach Jerusalem gebracht. Sabas und andere Vorsteher der Klöster Palästinas mobilisierten eine große Masse von Mönchen, die, in Jerusalem angekommen, ein Anathem gegen Severus und seine Anhänger forderten. Die Beamten und Soldaten des Kaisers griffen nicht ein und hörten die Forderung an.⁸⁴ Nachdem Elias sich (weiterhin) weigerte, die Severus gemäßen Entscheidungen der Synode von Sidon zu unterschreiben, wurde er durch die Truppen des *dux* der drei palästinischen Provinzen abgesetzt und Johannes, der seine Zustimmung versprochen hatte, als Patriarch eingesetzt. Sabas und die anderen Väter der Wüste stimmten je-

78 Andere Deutung Binns (1994), S. 180–181, der hier einen Erfolg für Anastasius verbucht und ein standardisiertes *parrhesia*-Konzept angewendet sieht, was nicht der Fall ist, wie der Vergleich mit Justinian in Kap. 4.2.1.3. zeigen wird.

79 Der Vorwurf des Anastasius, dass Elias nicht die von ihm einberufene Synode von Sidon anerkannt hätte und Nestorius und dem Konzil von Chalcedon anhing, tritt Sabas mit einer relativ offenen Formulierung entgegen. Er betont, Elias hinge nicht Nestorius an, sondern sein Glaube basiere auf Cyrill von Alexandria und Elias sei dem mittleren Weg der Kirche zuzuordnen. Chalcedon erwähnt er klugerweise nicht (Cyr. Scyth., vita Sabae 52, S. 143–144, Z. 16–28).

80 Cyr. Scyth., vita Sabae 54, S. 145–147, Z. 14–2.

81 U.a. Cyr. Scyth., vita Sabae 50, S. 140, Z. 24 und S. 141, Z. 16–17.

82 Binns (1994), S. 181. Vgl. hier ausführlicher S. 245.

83 Zur negativen Charakterisierung des Anastasius siehe auch Stallmann-Pacitti (1990), S. 28–29.

84 Cyr. Scyth., vita Sabae 56, S. 148–149, Z. 22–4.

doch Johannes um, der sein Versprechen aus Respekt vor ihnen brach. Zur Verteidigung gegen die Truppen des Anastasius wurden angeblich 10.000⁸⁵ Mönche zusammengerufen. Der Patriarch trat zusammen mit Sabas und Theodosius vor die Stephanus-Kirche, und sie stimmten der Forderung der Masse zu, die das Anathem gegen die Häretiker und das Bekennen zu Chalcedon forderte. Während der Neffe des Kaisers, Hypatius, ebenfalls zustimmte und den Kirchen Jerusalems und den Klöstern des Sabas und Theodosius Geld schenkte, floh der *dux* Cyrill zufolge aus Angst vor den Mönchsmassen.⁸⁶ Auf Grund eines geplanten Gegenschlages des Anastasius, um Johannes doch noch abzusetzen, wird von Cyrill noch eine lange Petition des Sabas, Theodosius und „aller“ Mönche der Wüste an den Kaiser wiedergegeben. Als Begründung für die fehlende Intervention des Anastasius werden allerdings von Cyrill nicht allein die Bittschrift, sondern bezeichnenderweise auch außenpolitische Probleme genannt, die zeigen, dass die Aktion des Sabas allein wahrscheinlich wiederum nicht zum Erfolg geführt hätte.⁸⁷ Mit diesen Aktionen unter der Leitung des Sabas und des Theodosius wird nicht nur eine einheitliche, chalcedonische Linie der Mönche Palästinas verdeutlicht, sondern auch das Machtpotential der Mönche gegenüber „Staat“ und Kirche aufgezeigt, zum einen, wie Cyrill explizit sagt, durch die Achtung vor ihrer theologischen Position, d. h. ihrer asketischen Autorität, zum anderen aber auch wegen ihres Mobilisierungspotentials.⁸⁸

Im Jahr 532, kurz nach seiner Rückkehr von seiner zweiten Reise nach Konstantinopel zu Justinian, starb Sabas. Seine besondere Heiligkeit wird bei Cyrill auch nach seinem Tod durch die Unversehrtheit des Leichnams und postmortale Wunder verdeutlicht.⁸⁹

4.2.1.3. Die Darstellung Justinians bei der Begegnung mit Sabas Vorgeschichte

Die Vorgeschichte und Begründung der zweiten Reise des Sabas nach Konstantinopel liefert bei Cyrill der Aufstand der Samaritaner 529 in Palästina: Justinian hatte bereits im Zusammenhang mit seinen Häretikergesetzen Bestimmungen gegen die Samaritaner erlassen⁹⁰; die Unruhen, von denen Cyrill berichtet, können vielleicht durch das justinianische Gesetz ausgelöst worden sein.⁹¹ Cyrill spricht von brennenden Kirchen

⁸⁵ Wie meistens in antiken Texten ist diese Zahl wohl übertrieben und soll die großen Masse von Mönchen illustrieren.

⁸⁶ Cyr. Scyth., vita Sabae 56, S. 149–152, Z. 27–15.

⁸⁷ Cyr. Scyth., vita Sabae 57, S. 152–158; Petition: S. 152–157, Z. 21–23. Ein Beispiel für die historiographischen Elemente in den Viten Cyrills, hier die Wiedergabe einer Petition. Dessen ungeachtet sind Briefe, Reden etc. natürlich immer literarisch geformt.

⁸⁸ Vgl. Hay (1996), S. 122–123; Trampedach (2005), S. 273–275.

⁸⁹ Cyr. Scyth., vita Sabae 76–82, S. 182–187. Vgl. zu der Biographie des Sabas auch Patrich (1995), S. 37–45 u. S. 169–319.

⁹⁰ Z. B. Cod. Iust. 1,5,17.

⁹¹ Vgl. u. a. Meier (2003), S. 194 u. Anm. 441 u. S. 209–211.

und Landstrichen. Christen seien überfallen, gefoltert und getötet worden. Die großen Reichsstraßen seien für Christen nicht mehr passierbar gewesen. Justinian, der an dieser Stelle von Cyrill als „unser frommster Kaiser“ (...τοῦ εὐσεβεστάτου ἡμῶν βασιλέως Ἰουστινιανοῦ...) ⁹² bezeichnet wird und somit bereits eine positive, wenn auch standardisierte Wertung erfährt, habe dann Truppen zur Niederschlagung des Aufstandes entsandt. In der im Folgenden zu erörternden Darstellungsweise Justinians bei Cyrill scheint deutlich zu werden, dass es sich bei den positiven Attributen nicht nur um bloße Phrasen, die gegenüber dem amtierenden Kaiser üblicherweise angewendet werden, sondern um ein prinzipiell positives Bild handelt, das von Justinian entworfen wird. Dies wird gerade auch im Kontrast zur Darstellungsweise des Anastasius deutlich.

Nach erfolgreicher Bekämpfung wird die Person des Arsenius in Konstantinopel von Cyrill eingeführt, der, weil sein samaritanischer Vater nach der Niederschlagung des Aufstandes von Christen verbrannt worden sei, Justinian und Theodora durch falsche Informationen gegen Palästina aufgebracht haben soll. ⁹³ Cyrill betont, dass er nicht wisse, wie Arsenius Kontakt zum Kaiser erlangt habe, und bezeichnet Justinian nun als von Gott geschützt/bewacht (...τῷ θεοφυλάκτῳ ἡμῶν βασιλεῖ...). ⁹⁴ Damit macht Cyrill deutlich, dass er nicht Justinian für die Benachteiligung Palästinas anprangert; stattdessen beschreibt er ihn mit positiven Attributen. Durch die ungenaue Formulierung bezüglich der Einflussnahme des Arsenius sowie durch die Nennung der Miaphysitin Theodora wird hier die Schuldfrage verlagert. Auch wenn ein „falsch“ beeinflussbarer Kaiser prinzipiell im Verdacht steht, durch eine solche Attributierung eine negative Wertung zu erfahren, ist es bei Justinian eher ein Erklärungsversuch, wie es bei einem so positiv besetzten Kaiser zu einem solchen Säumnis kommen konnte. Jedoch scheint es sich nicht allein um eine typische Entlastungsstrategie zu handeln, wie sie zeitgenössischen Quellen gerne unterstellt wird, um den amtierenden Kaiser von Schuld freizusprechen. Denn der Fall ist bei Marinus, der Kaiser Anastasius negativ beeinflusst haben soll, anders gelagert (auch wenn hier wieder eine größere zeitliche Distanz vorliegt): Hier übt die Person den negativen Einfluss nicht vor der Ankunft des Heiligen, sondern sozusagen unter dessen Augen am Hof aus. Daher wird einerseits Kaiser Anastasius negativ abgewertet, der trotz der Anwesenheit des Heiligen den Willen Gottes nicht erkennen kann, und andererseits auch der Heilige angreifbar, da er sich nicht vollkommen durchzusetzen scheint. Auch wenn letzteres der Intention des Autors entgegensteht, scheinen bei Cyrill auch immer wieder Probleme der Durchsetzungsfähigkeit des Sabas durch. Wie bereits weiter oben gezeigt, ist die Autorität des Sabas z. B. auch innerhalb seiner Mönchsgemeinschaft nicht unange-

⁹² Cyr. Scyth., vita Sabae 70, S. 172, Z. 14.

⁹³ Vgl. hierzu hier auch Anm. 112.

⁹⁴ Cyr. Scyth., vita Sabae 70, S. 171–173, Z. 26–4.

fochten. Außerdem erfährt Anastasius bei Cyrill, trotz ein paar positiver Bezeichnungen wie φιλομόναχος, insgesamt eine negativere Bewertung.⁹⁵

Daraufhin, also als Reaktion auf den negativen Einfluss des Arsenius, habe der Patriarch von Jerusalem, Petrus, Sabas gebeten, nach Konstantinopel zu reisen, um den Kaiser, auf Grund der vielen Toten und den Verwüstungen durch den Samaritanaufstand, um Steuererleichterung für *Palaestina I* und *II* zu bitten.⁹⁶

Die Audienzen

Nachdem im Jahr 530 in einem Brief des Patriarchen von Jerusalem die Ankunft des mittlerweile neunzigjährigen Sabas in Konstantinopel angekündigt worden sei, habe Justinian dem Heiligen hocheifrig (περιχαρής) kaiserliche Galeeren mit einer Empfangsdelegation entgegen gesandt, an der niemand geringeres als der Patriarch Konstantinopels, Epiphanius, sowie Hypatius von Ephesus teilgenommen hätten.⁹⁷ Bei der Ankunft des Sabas wird, der Autor verweist hier auch auf Anastasius, die besondere Stellung des Kaisers und des Heiligen von Cyrill verdeutlicht, indem Gott dem Kaiser seinen Sklaven/Diener (δοῦλος) offenbart, da allein dem Kaiser von Gott die Augen geöffnet werden und sich die Heiligkeit und die göttliche Gnade des Sabas durch eine Strahlenkrone (στέφανος) um seinen Kopf erweist. Doch in der Steigerung zu Anastasius⁹⁸ fällt Justinian Sabas zu Füßen und küsst unter Freudentränen das Haupt des Sabas (...καὶ προσδραμῶν προσεκύνησεν αὐτῷ καὶ μετὰ χαρᾶς καὶ δακρύων τὴν θείαν αὐτοῦ κατεφίλησεν κεφαλὴν...).⁹⁹ Diese Szene kann, wie Trampedach vor schlägt, zumindest in Ansätzen, als Umkehrung des Hofzeremoniell gedeutet wer-

⁹⁵ Cyr. Scyth., vita Sabae 51, S. 142, Z. 20. Vgl. hier S. 240 – 241. Natürlich zeigt dies darüber hinaus, dass auch das Bild des Anastasius bei Cyrill differenziert ausgearbeitet ist. Siehe zu Anastasius und Sabas ausführlicher Kap. 4.2.1.2., S. 241–244.

⁹⁶ Cyr. Scyth., vita Sabae 70, S. 173, Z. 4–11.

⁹⁷ Leppin (2009), S. 156–157 verweist hierbei auf die Anlehnung an das Empfangszeremoniell eines hohen Staatsgastes, lediglich mit dem Unterschied, dass Bischöfe und nicht hohe Beamte den Heiligen in Empfang nahmen. In seiner Monographie (2011), u. a. S. 104–105 referiert er ebenfalls die Begegnungen, die hier im Folgenden betrachtet werden.

⁹⁸ Vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 242.

⁹⁹ Cyr. Scyth., vita Sabae 71, S. 173, Z. 15–25. Eine gleichwertig überschwängliche Begrüßung, anders als Binns (1994), S. 180–181 dies sieht, findet bei Anastasius nicht statt. Anastasius kniet nicht vor dem Heiligen nieder. Vgl. Kap. 4.2.1.2, S. 242. Stattdessen spricht Sabas, bei der Nachfrage des Kaisers, warum er gekommen sei, davon, bevor er die Probleme Jerusalems und seines Patriarchen vorbringt, dass er gekommen sei, um vor dem Kaiser niederzuknien (προσκυνέω): ὁ γέρων εἶπεν· ἦλθον ἐνταῦθα προηγουμένως μὲν προσκυνῆσαι τὰ ἴχνη τῆς ὑμετέρας εὐσεβείας (Cyr. Scyth., vita Sabae 51, S. 142–143, Z. 27–1). Zwar vollzieht er dies nicht, sondern spricht nur davon, sicherlich um auf diese Weise seinen Respekt gegenüber dem Kaiser auszudrücken. Hier ist das Hoffzeremoniell aber in seiner üblichen Form angesprochen. Im Vergleich mit Justinian zeigt dies, dass dem Heiligen von Kaiser Anastasius weniger Referenz erwiesen wird und umgekehrt auch vom Heiligen erwartet wird. Hierauf verweist auch Leppin (2009), S. 162, allerdings ohne eine Differenzierung zwischen Wort und Tat des Heiligen vorzunehmen.

den¹⁰⁰, jedoch allein in Bezug auf den Kniefall des Kaisers, da im Proskynesezeremoniell der Saum des kaiserlichen Gewandes, nicht der Kopf geküsst wurde.¹⁰¹ Letzteres lässt den Kaiser dem Heiligen doch erhabeneren Hauptes gegenüber treten. Allerdings ist allein schon der Kniefall spektakulär, den hier der Kaiser und nicht der Heilige vollzieht – wieder im Gegensatz zu Anastasius, wo Sabas auf das übliche Hofzeremoniell anspielt.¹⁰² Dass Cyrill mit dem Verb προσκυνέω wohl wirklich auf das Hofzeremoniell verweisen möchte, wird, neben dem Vergleich mit der Anastasius-Stelle, auch durch ein weiteres Moment plausibel: Der „Strahlenkranz“ des Heiligen wird mit der gleichen Vokabel wie die „Krone“ des Kaisers, mit στέφανος, bezeichnet.¹⁰³ Insgesamt ist der Heilige in dieser Szene durch die Initiative Justinians dem Kaiser übergeordnet.¹⁰⁴

Die Möglichkeit der Erniedrigung eines Kaisers im religiösen Kontext war aber keineswegs so untypisch wie man zunächst denken könnte, denn der Demutsbeweis des Kaisers gegenüber Gott, indem er z. B. barfuß an Prozessionen in Konstantinopel teilnahm, war ein bekanntes Verhalten, mit dem der Kaiser seiner *pietas* Ausdruck verleihen konnte.¹⁰⁵ Dieses Prinzip kann auch gegenüber ausgewiesenen Dienern Gottes Anwendung finden, da sie als göttliche Gesandte auftreten. In diesem Zusammenhang ist das Verhalten des Kaisers in gewisser Weise parallel zu dem der Asketen zu verstehen, indem der Kaiser durch seine besondere Ehrerbietung gegenüber Gott oder stellvertretend einem seiner ausgewiesenen Diener seine besondere Stellung auf Erden legitimieren konnte. Allerdings verhielt sich nicht jeder Kaiser so demütig, wie beispielsweise Cyrill mit seiner Darstellung des Anastasius aufzeigt.¹⁰⁶

Nachdem Justinian von Sabas gesegnet worden sei und die Petition in Empfang genommen habe, habe er den Heiligen zu der Kaiserin geschickt. Laut Cyrill empfängt Theodora den Heiligen ebenfalls mit Freude und Kniefall (ἡ δὲ αὐγουστα δεξαμένη

100 Siehe Trapedach (2005), S. 281.

101 Diese Deutung und Feststellung trifft auch Leppin (2009), S. 157. Zum Hofzeremoniell allgemein in der Spätantike und zum Übergang und Wandel unter Justinian (Verbindung von *salutatio* und *adoratio*) siehe u. a. Hermann-Otto (1998); Pfeilschifter (2008) u. (2013), v. a. S. 76–117.

102 Siehe Anm. 99.

103 Vgl. beispielsweise die Kaiserkrönungen von Leo I. und Anastasius im Zeremonienbuch des Constantinus Porphyrogenitus (u. a. Const. Porph., De cerimon. 1,91, S. 413–414, Z. 15–4 [wo das Auf- und Absetzen der Krone bei Leo geschildert wird] und 1,92, S. 425, Z. 16 [Anastasius]). Hierbei ist natürlich zu berücksichtigen, dass das Zeremonienbuch wohl erst im 10. Jh. kompiliert wurde, auch wenn es auf ältere Protokolle zurückgreift.

104 Binns (1994), S. 180 übersieht beispielsweise die Möglichkeit einer Umkehrung des Hofzeremoniells, obwohl er genau diese Stelle zitiert. Leppin (2009), S. 156–157 hingegen verweist, wie Trapedach (2005), auf die Umkehrung des Hofzeremoniells, allerdings auch mit der Einschränkung wie hier, dass nicht der Saum geküsst werde.

105 Vgl. Trapedach (2005), S. 281. Siehe zur religiösen Selbstinszenierung auch den Beitrag Meiers (2005) zu Theodosius II.

106 Zur Demutsdemonstration Justinians im Kontext seiner Begegnung mit Heiligen vgl. auch Leppin (2009) und im Kontext der Überbietung der Heiligen (2011), u. a. S. 288.

αὐτὸν μετὰ χαρᾶς καὶ προσκυνήσασα παρεκάλει αὐτὸν λέγουσα...)¹⁰⁷, jedoch ist nicht von dem Küssen des Hauptes die Rede.¹⁰⁸ Theodora erweist, wie ihr Mann, dem Heiligen in Form einer Proskynese-Adaption Ehre und erkennt seine Autorität an, indem sie ihn bittet, für sie bei Gott die Geburt eines Kindes zu erleben. Sie ist aber nicht erfolgreich, was Rückschlüsse auf ihren, in den Augen des Autors „falschen“ Glauben zulässt (umgekehrt zum Fall des Anastasius, wo Sabas' Bitten vom Kaiser letztlich nicht erfüllt werden). Dies wird dann bei Cyrill verdeutlicht, indem Sabas auf Theodoras mehrmaligen Wunsch, von ihm gesegnet zu werden, um ein Kind zu gebären, nur mit Allgemeinphloskeln, dass er für das Wohl des Reiches beten werde, antwortet (wozu für Sabas implizit also nicht die Geburt eines Kindes aus dem Schoß einer Häretikerin zählt). Später lässt Cyrill die Begleiter des Sabas fragen, warum der Heilige der Bitte der Kaiserin nicht entsprochen habe, und Sabas nennt explizit ihren häretischen Glauben als Begründung.¹⁰⁹ Wenn auch das Übergehen der Bitte Theodoras Affront genug war, so bezichtigt Sabas sie dennoch nicht direkt im persönlichen Gespräch des Severianismus, vielleicht auch um das Gelingen seiner Mission nicht zu gefährden. Cyrill enthüllt den Grund erst explizit nach der Audienz, um dem Leser

107 Cyr. Scyth., vita Sabae 71, S. 173, Z. 28–29. Sabas trifft unter Anastasius auch auf die Augusta Ariadne, allerdings stellt sie keine Bitte an den Heiligen, und er ermahnt sie, dem Glauben ihres Vaters Leo treu zu bleiben. Dadurch wird ihr, im Gegensatz zu ihrem Ehemann, der orthodoxe Glaube zugeschrieben (Cyr. Scyth., vita Sabae 53, S. 145, Z. 1–5).

108 Leppin (2009), S. 157 betont, dass Theodora auch nicht die Heiligkeit des Sabas erkenne, symbolisiert durch den Heiligenschein. Allerdings kann auch die Gattin des Anastasius, Ariadne, nicht die Heiligkeit des Sabas erkennen bzw. es wird von Cyrill einfach nicht thematisiert, wie auch bei Theodora: Cyr. Scyth, vita Sabae 53, S. 145, Z. 1–5: Οὕτως ἐξελθὼν ἀπὸ τοῦ βασιλέως ὁ πρεσβύτερος εἰσῆλθεν πρὸς τὴν αὐγούσταν Ἀρεάδην καὶ εὐλογήσας αὐτὴν παρεκάλει ἀντιλαβέσθαι τῆς τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς αὐτῆς Λέοντος τοῦ μεγάλου βασιλέως πίστεως, καὶ λέγει αὐτῷ ἐκείνη· καλῶς λέγεις, καλόγηρε, ἐὰν ἔστιν ὁ ἀκούων. Das heißt demnach weniger, dass hier bewusst gezeigt werden sollte, dass Theodora nicht die Heiligkeit sieht, da es von Cyrill eben überhaupt nicht thematisiert wird und auch kein impliziter Verweis darauf zu finden ist. Darüber hinaus ist diese Stelle parallel zur Augusta-Episode unter Anastasius konzipiert. Bei Ariadne verweist Sabas sogar auf den wahren Glauben der Kaiserin, indem er sie auffordert, an dem Glauben des verstorbenen Kaiser Leo festzuhalten. Die Feststellung Meiers (2009), S. 266, dass Ariadne Sabas Forderung, den *Tomus Leonis* zu respektieren, galant abgelehnt habe (also den gleichen Glauben wie ihr Gatte propagierte), ist in zweifacher Hinsicht zu negieren: Erstens antwortet Ariadne zwar offen auf die Bitte des Sabas, dass der Heilige gut spreche und es einen gebe (Gott), der alle höre, aber diese auf den ersten Blick ausweichende Antwort wird durch keinen weiteren Anhaltspunkt in der Vita als Ablehnung bestätigt oder ein fehlender Konsens zwischen der Kaiserin und dem Heiligen gezeigt. Ariadne wird ja lediglich in zwei Sätzen überhaupt von Cyrill thematisiert. Zweitens spricht Sabas nicht vom *Tomus Leonis*, sondern von dem Glauben Kaiser Leos I., an dem Ariadne festhalten soll. Demnach ist es im Kontext der Vita des Cyrill sehr wohl möglich, Ariadne dieser Version nach einen chalcedonischen Glauben zu unterstellen, zumindest aber keine offene Opposition dagegen. Das Erkennen der Gottesgesandtschaft des Heiligen spielt nur gegenüber dem „falschgläubigen“ Anastasius eine Rolle, so dass es Cyrill anscheinend nur wichtig war, die göttliche Demonstration gegenüber den Kaisern, nicht aber den *augustae* zu betonen. Der falsche Glaube Theodoras wird erst durch die fehlende Bitterfüllung durch Sabas offenbar und hier, im Gegensatz zu Ariadne, expliziert.

109 Cyr. Scyth., vita Sabae 71, S. 173–174, Z. 25–11.

dennoch den „falschen“ Glauben der Kaiserin und den „wahren“ des Sabas aufzuzeigen. So wird in diesem Fall zwar durch die ausbleibende Wunscherfüllung des Sabas gegenüber Theodora seine besondere Machtposition verdeutlicht, da er es sich leisten kann, der Kaiserin nicht zu willfahren, aber dies nicht vollkommen ausgereizt, indem er ihr persönlich keinen direkten Vorwurf macht. Natürlich betrifft auch Justinian die Weigerung des Sabas, da ihm so ein Thronfolger versagt wird, wie Leppin herausstreicht.¹¹⁰ Allerdings handelt es sich hier um keinen offenen Affront gegenüber dem Kaiser, sondern allein Theodora ist hier der Bezugspunkt des Konfliktes. Dieser ist allerdings auch nicht besonders ausgeprägt, da Sabas nicht explizit sagt, dass er die Bitte der Kaiserin nicht erfüllen möchte, sondern ausweichend antwortet. Syrische Exempla konnten in der Darstellung des Johannes von Ephesus in dieser Hinsicht radikaler auftreten. Allerdings tauschen bei Johannes der Kaiser und die Kaiserin die Rollen, da der Kaiserin der gleiche Glauben wie den syrischen Mönchen zugesprochen wird. Erst bei den radikalen syrischen Heiligen konnte Justinian seine Demut in vollem Maße unter Beweis stellen, indem er direkte Beschimpfungen über sich ergehen lassen musste.¹¹¹

Sabas wurde dann im Palast beherbergt, und eines der nachweislichen Gesetze Justinians gegen die Samaritaner kann in Verbindung mit seiner Petition gebracht werden¹¹², da, laut Cyrill, Justinians Wut wieder gegenüber diesen Häretikern entfacht worden sei. Es sei auch über Arsenius, den Drahtzieher der Fehlinformationen, das Todesurteil verhängt worden. Es wird jedoch der Güte und Macht des Sabas Ausdruck verliehen, indem der Heilige, gegen die ursprüngliche Entscheidung des Kaisers, die Bekehrung des Arsenius in Form der Taufe erreicht habe.¹¹³ Hierbei wird (wieder) der hohe Stellenwert und Einfluss des Sabas verdeutlicht, indem er erstens im Palast residiert, zweitens indem die von ihm überbrachte Bittschrift möglicherweise mit den Gesetzen Justinians in Verbindung gebracht werden kann und drittens indem Sabas mit der Bekehrung des Verurteilten Arsenius den vorherigen Erlass des Kaisers revidiert.

Ein paar Tage später sei Sabas wieder zu Justinian gerufen worden. Der Kaiser habe ihm für seine Klöster Geld/(Staats-)Einnahmen (πρόσοδος) angeboten, damit die Mönche (im Gegenzug) für den ihm anvertrauten Staat beten mögen (...ἵνα εὐχωνται ὑπὲρ τῆς ἡμῶν ἐμπιστευθείσης πολιτείας).¹¹⁴ An dieser Stelle verleiht Justinian explizit

¹¹⁰ Leppin (2009), S. 157–158.

¹¹¹ Vgl. Kap. 4.2.2. u. 4.3.

¹¹² Gesetze Justinians gegen Häretiker und Heiden, unter ihnen die Samaritaner: Cod. Iust. 1,5,12,4–22; 1,5,13; 1,5,17,8. Bereits Leppin (2006b), S. 192–193 hat die These vorgebracht, dass Justinian zunehmend Manichäer, Juden und Samaritaner statt die Miaphysiten unter dem Begriff des Häretikers gefasst habe. Diese Sicht wird auch in dieser Arbeit im Kontext der Integrationspolitik Justinians gegenüber den Miaphysiten vertreten (vgl. Kap. 1.2.). Siehe zum Umgang Justinians mit den Samaritanern: Meier (2004²), S. 209–215.

¹¹³ Cyr. Scyth., vita Sabae 71, S. 174, Z. 11–22.

¹¹⁴ Cyr. Scyth., vita Sabae 72, S. 147–175, Z. 23–3.

dem Nutzen der Mönche Ausdruck, da sie durch ihre Verbindung zu Gott für das Wohl und den Erhalt des „Staates“ sorgen. Auf den Kaiser fällt dann das gute Wirken der Mönche zurück. Das Prinzip der Reziprozität, das erst im Folgenden zwischen beiden Protagonisten zur Anwendung kommt, wird bereits hier von kaiserlicher Seite aus als Möglichkeit in Aussicht gestellt, denn der Gebetswunsch Justinians im Zusammenhang mit seinem Geldangebot wird mit ἴνα, also final eingeleitet.

Sabas entgegnet jedoch, dass für die Gebete für den frommen Kaiser keine Geldzahlung an seine Klöster nötig sei, da allein Gott die Mönche versorge.¹¹⁵ Hier werden, laut Cyrill, die Gebete von Sabas direkt auf Justinian bezogen, somit das Wohl des Reiches mit dem des Kaisers gleichgesetzt. Der Heilige definiert das Leben und den Erhalt der Mönche als allein auf Gott hin ausgerichtet, was der Kaiser nicht von sich aus weiß, da er Sabas eine Geldspende anbietet, und durch den Mönch belehrt werden muss. Allerdings erscheint Justinian immerhin belehrbar, anders als Anastasius.¹¹⁶

Sabas greift jedoch das Angebot des Kaisers auf, indem er andere Leistungen von ihm fordert. Er stellt fünf Bitten zur Unterstützung Palästinas: erstens eine Verringerung der Steuern für Palästina; zweitens den Wiederaufbau der durch die Samaritaner zerstörten Kirchen; drittens Unterstützung für die ausgeplünderten Christen Palästinas; viertens den Bau und die Ausstattung der Muttergottes-Kirche in Jerusalem, deren Grundstein vom Patriarchen Elias gelegt worden sei; fünftens den Bau eines Forts in der Nähe seiner Klöster zur Verteidigung gegen die Sarazenen.¹¹⁷ In diesem Zusammenhang lässt Cyrill Sabas den Herrscher u. a. als „allerfrommsten“ Kaiser (...βασιλεῦ πανευσεβέστατε...) ¹¹⁸ anreden und drückt somit auch die Hochachtung des Heiligen gegenüber Justinian aus, auch wenn die Anrede dem Protokoll entspricht und Sabas dem Kaiser gegenüber zuvor belehrend auftritt. Aber letzteres war ja auch eine der zentralen Aufgaben eines Heiligen, auch gegenüber einem orthodoxen Kaiser.

Im Gegenzug werden bei Cyrill, der Reziprozität entsprechend, dem Kaiser von Gott ebenfalls Wohltaten durch den Heiligen in Aussicht gestellt: die Rückeroberung Afrikas, Roms und des restlichen (West-)Reiches (zur Zeit) des Honorius. Daran wird

115 Ebenda, S. 175, Z. 3–7. Hier nennt Sabas die Speisung der Israeliten in der Wüste nach dem Auszug aus Ägypten als Beispiel göttlicher Fürsorge (Ex 16,4–13). In der Begegnung mit Anastasius ist der Fall ein wenig anders gelagert: Hier bietet Sabas von sich aus an, für den Kaiser zu beten, damit die Kirche wieder richtig geordnet werde. Statt dieses zu erfüllen, offeriert der Kaiser dem Heiligen Geld für das Gebet, was dann im Folgenden nicht näher verfolgt wird. Wir erfahren nicht, ob Sabas das Geld annimmt. Er bleibt aber in Konstantinopel, da bis dato seine Bitten für Elias und Jerusalem nicht erfüllt wurden (Cyr. Scyth., vita Sabae 51, S. 143, Z. 5–15). Später erhält er Geld bei seiner Abreise, ohne dass näher expliziert wird wofür genau (Cyr. Scyth., vita Sabae 54, S. 146, Z. 21–23). Dies zeigt das besondere Unverständnis der Kaiser auf, da das Gebet eines Heiligen eben nicht käuflich ist. Justinian wird darüber belehrt, bei Anastasius scheint sich Sabas erst gar nicht die Mühe gemacht zu haben, dem Kaiser sein falsches Verständnis aufzuzeigen.

116 Vgl. ebenda.

117 Cyr. Scyth., vita Sabae 72, S. 175, Z. 7–19. Vgl. auch Leppin (2009), S. 157 und (2011), S. 104.

118 Cyr. Scyth., vita Sabae, S. 175, Z. 7.

aber noch eine Auflage geknüpft, nämlich die Bekämpfung der arianischen, nestorianischen und origenistischen Häresie.¹¹⁹

Bei diesem Arrangement haben beide Seiten einen Vorteil: Der Kaiser gewährt dem Heiligen die Bitten, partizipiert aber auch an der Macht und asketischen Autorität des Heiligen, da sein Verhalten legitimierend auf ihn als orthodoxen Kaiser zurückstrahlt: zum einen durch das visionäre Angebot des Sabas, d. h. Wohltaten durch die Verbindung des Heiligen Mannes zu Gott, zum anderen aber auch, indem der Kaiser durch sein respektvolles Verhalten und die Wunschgewährung seiner eigenen *pietas* Ausdruck verleiht.¹²⁰ In der Darstellung des Mönches Cyrill liegt dennoch der Schwerpunkt der Macht bei Sabas, da er an die Erfüllung seiner Vision noch eine Bedingung knüpft: die Durchsetzung des orthodoxen Glaubens. Dabei wird die zweifache *παρησία* des Heiligen aufgezeigt, gegenüber Gott und Kaiser.¹²¹ Diese symbiotische Verbindung zwischen Kaiser und Heiligem Mann ist aber nur bei gleichem Glauben möglich, wie hier bei Justinian und Sabas, da ansonsten der Erfolg des Heiligen, aber auch der Nutzen des Kaisers geringer sind (vgl. Sabas und Anastasius oder Zooras und Justinian).

Cyrrill beschreibt im Folgenden, dass alle Forderungen des Heiligen vom Kaiser unverzüglich erfüllt worden seien und gibt einen Bericht über die Ausführung.¹²² Im Zusammenhang mit der letzten Bitte, dem Bau eines Forts zum Schutz vor den Sarazenenereinfällen, sei Sabas bei einer Besprechung des Kaisers mit dem Quaestor Tribonian zugegen gewesen. Der Heilige habe sich jedoch abgewendet und, indem er Psalmen rezitiert habe, das Stundengebet zur dritten Stunde vollzogen. Daraufhin habe einer seiner Schüler gefragt, warum er nicht an den intensiven Bemühungen des Kaisers zur Erfüllung seiner Bitten Anteil nehme. Sabas habe darauf geantwortet, dass er (der Schüler) die beiden (Justinian und Tribonian) ihre Arbeit machen lassen solle und ihn, Sabas, seine (*ποιήσωμεν καὶ ἡμεῖς τὸ ἡμέτερον*).¹²³

119 Ebenda, S. 175–176, Z. 19–2. Im Folgenden erläutert Cyrill noch die drei Häresien: Die Lehre des Arius unter den Goten, Vandalen u. a., d. h. im Westen; den Nestorianismusverdacht in Konstantinopel, auch unter den Mönchen des Sabas; den „aktuellen“ Origenesstreit der sabaitischen Mönche, explizit wird dabei der mit ihm in Konstantinopel weilende Leontius genannt (ebenda, S. 176, Z. 2–20). Da Cyrill in den 50er-Jahren seine Vita schreibt, weiß er, dass Justinian große Teile des *Imperium Romanum* im Westen zurückerobern konnte. Zu den Kriegen Justinians und seiner sog. *recuperatio imperii* allgemein: Bury (1958), Bd. 2, S. 75–288; Evans (1996), S. 114–119 u. S. 126–182; Lee (2005), S. 113–133 (mit besonderem Augenmerk auf der Kriegsführung, -Organisation und -Effektivität); Pohl (2005), S. 448–476; Stein (1949), S. 275–368, 485–622 (Stein liefert nach wie vor die ausführlichste Darstellung), Leppin (2011), S. 126–141, 150–166, 215–229, 252–275. Zum Perserreich: Greatrex (1998); Greatrex/Lieu (2002), Bd. 2; Greatrex (2005). Zu den Vandalen: Band 10 und 11 der *Antiquité Tardive* zu „L’Afrique Vandale et Byzantine“ (2003); Courtois (1964); Diesner (1966); von Petrikovits (1977); Pohl (2002), S. 80–86; Pringle (1982). Zu den Goten: Heather (1996); Pohl (2002), S. 144–151; Wolfram (1990³) und (2001⁴).

120 Vgl. Leppin (2009).

121 Vgl. Trampedach (2005), S. 281–284; Flusin (2007), S. 207; Hay (1996), S. 124–125.

122 Cyr. Scyth., vita Sabae 73, S. 176–178, Z. 21–9.

123 Cyr. Scyth., vita Sabae 73, S. 178, Z. 9–18.

Diese Passage zeigt, wie auch Flusin konstatiert, das „Reichskonzept“ des Sabas bzw. des Cyrill auf: Zwar handelt der Kaiser dem Ratschlag des Heiligen entsprechend, aber die Ausführung obliegt allein dem Kaiser, d. h. der „staatlichen“ Administration. Hier werden die Aufgaben von Kaiser und Mönchen getrennt: Das Beten obliegt den Mönchen, während sich der Kaiser um ihren Schutz kümmern soll.¹²⁴ Allerdings handelt Sabas nur gemäß diesen Maximen, wenn der Kaiser seinem Willen entspricht. Dies verdeutlicht beispielsweise die Mobilisation von Mönchen durch Sabas, um sich den Anordnungen des Anastasius zu widersetzen.¹²⁵

Bei Cyrill tritt der Heilige Sabas als Fürsprecher der Kirche und der christlichen Bevölkerung Palästinas im Auftrag des dortigen Patriarchen auf. Durch seine asketische Autorität ist er für diese Aufgabe prädestiniert, da er auf diese Weise Redefreiheit gegenüber dem Kaiser besitzt und für diesen im Gegenzug, auf Grund seiner Verbindung zu Gott, Fürsprache vor Gott halten kann, hier in Gestalt der Prophetie über die Rückeroberung des Westreiches.¹²⁶ In diesem Fall ist der Kaiser für die Ausführung der Wünsche des Sabas zuständig, bei denen dem Mönch allein die Rolle des Betenden zukommt. Diese Rollenverteilung funktioniert hier, da der Kaiser die Autorität des Heiligen anerkennt und ihr entsprechend handelt. Bei Cyrill findet sich aber unter Anastasius ein Gegenbeispiel für die allein Fürsprache haltende und betende Rolle des Mönchs: Wenn der Kaiser nicht dem gleichen Glauben anhängt und sich gegen die Orthodoxie des jeweiligen Heiligen stellt, wie im Fall des Versuchs von Anastasius, die severianische Lehre in Jerusalem durchzusetzen¹²⁷, so fügt Cyrill der rein verbalen „Handlung“ (Fürsprache gegenüber Gott und Kaiser) und der Wundertätigkeit des Heiligen noch die mobilisierende Aktion als Charakteristikum hinzu. Dies wird auch durch andere Quellen, wie z. B. die Synodalakten von 536, bestätigt: In einer Petition erklären Mönche, die u. a. auch aus Palästina stammen, die Weltabgeschiedenheit zu ihrem Ideal. Zur Verteidigung des wahren Glaubens müssten sie jedoch aktiv eingreifen.¹²⁸ Bei Cyrill ist, neben der ähnlichen Verlautbarung, ein Mönchsleben solle allein auf Gott ausgerichtet sein, das Ganze noch auf eine höhere Stufe verlagert: Hier greift Sabas bereits als Gesandter ein, was ja eigentlich der Apotaxis widerspricht, allerdings im Auftrag des Patriarchen (durch dessen amtsbedingte bzw. spirituelle Autorität bedingt), der sich der Möglichkeiten des Heiligen Mannes gegenüber dem

124 Flusin (2007), S. 207–208. Sabas wendet dieses Konzept auch bei Anastasius an, allerdings auf umgekehrte Weise: Sabas sagt, dass er in Ruhe/Einsamkeit (ἡσυχία) sein asketisches Leben, wie es eigentlich sein solle, führen könne, wenn die Kirche richtig geordnet sei (Cyr. Scyth., vita Sabae 51, S. 143, Z. 5–6). Dies ist offensichtlich unter Anastasius nicht der Fall, und so verbringt Sabas den Winter in der Hauptstadt.

125 Gleiches findet sich auch auf der Synode von 536, wo Mönche, unter ihnen auch Vertreter Palästinas, das Ideal der Apotaxis verkünden, jedoch bei häretischen Gefahren ihr Einschreiten legitimieren (vgl. Kap. 3.3., S. 208 und hier weiter unten im Text).

126 Erfüllung der Prophetie und die Bekämpfung der Häresien: Cyr. Scyth., vita Sabae, 74, S. 178–179, Z. 19–7.

127 Vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 243–244.

128 ACO 3,5, Nr. 14, S. 38–39, Z. 32–1; vgl. Kap. 3.3., S. 208.

Kaiser bedient. Jedoch findet im Idealfall, wie bei Justinian, nur eine verbale Kommunikation mit dem Kaiser statt. Seine Anwesenheit und offenbare Wundertätigkeit, d. h. das Wissen um die göttliche Gnade, die der Heilige besitzt, genügen. Jedoch funktioniert dies bei dem „unorthodoxen“ Anastasius nicht und Sabas sieht sich zum aktiven Handeln gezwungen, entgegen dem formulierten Ideal, indem er Mönchsmassen in Jerusalem mobilisiert.¹²⁹

Fazit

Justinian wird von Cyrill als höchst frommer und orthodoxer Kaiser dargestellt, der auf den „Befehl/Auftrag“ (ἐντολή)¹³⁰ des Heiligen hört, also dessen Autorität theoretisch und praktisch anerkennt. Der Mönch kann, dem Bild der alttestamentlichen Propheten gemäß¹³¹, da er durch den Kaiser geschützt und unterstützt wird, beten und mahnen und somit dem monastischen Idealbild von Cyrill, im Kontakt mit der Außenwelt des Klosters, entsprechen. Auch wenn die Begegnung von Cyrill konzipiert wurde, spiegelt sie dennoch das in der Gesellschaft bzw. für Cyrill und seinen monastischen Adressatenkreis für möglich gehaltene und akzeptierte Bild Justinians wider.¹³² Justinian konnte daher gegenüber Mönchen im 6. Jh. als ein Kaiser dargestellt werden, der dem Willen des Heiligen, der gleichzeitig als Ausdruck des göttlichen Willens verstanden wurde, gehorchte und die asketische Autorität des Heiligen im Fall des Sabas vollkommen anerkannte. Das Prinzip der Reziprozität, der gegenseitige Nutzen und das Idealbild von Mönch und Kaiser sind jedoch nur möglich, wenn beide Protagonisten dem gleichen Glauben angehören und das gleiche Ziel verfolgen.¹³³ Cyrill kann Justinian also als orthodoxen Kaiser zeichnen, der die Autorität des Heiligen anerkennt, seinem Willen entsprechend handelt und sich ihm unterordnet; auch wenn dies in der kaiserlichen Religionspolitik, vor allem der Aspekt der Unterordnung, nicht immer in gleichem Maße geschah. Die mögliche Abweichung von dem skizzierten Ideal bei Cyrill ist mit der notwendigen Voraussetzung eines gleichen Glaubens und einer gleichen Zielsetzung von Mönch und Kaiser oder der Kompatibilität mit den religionspolitischen Maximen Justinians und realpolitischen Anforderungen erklärbar.¹³⁴

¹²⁹ Vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 243–244 und die Diskussion zu der These Binns (1994), S. 181, der in der Darstellungsweise des Anastasius und Justinians beispielsweise keinen Unterschied erkennt – anders als hier herausgearbeitet wurde.

¹³⁰ Cyr. Scyth., *vita Sabae* 74, S. 179, Z. 3.

¹³¹ Vgl. Leppin (2006b), S. 188, jedoch in Bezug auf Zooras.

¹³² Vgl. Trampedach (2005), S. 281. Leppin (2011), S. 104 betont stärker als noch (2009), dass der Quellenwert Cyrills bei dieser Episode fraglich sei, weist aber dennoch eindringlich darauf hin, dass sich dessen ungeachtet die „Mechanismen spätantiken Regierens“ spiegeln würden (vgl. hier Kap. 4.2.1.1., Anm. 44).

¹³³ Im Unterschied dazu siehe: Kap. 3.1. zu den Akoimeten und Kap. 4.2.2.3. zu Zooras sowie Kap. 4.3. zu weiteren Viten des Johannes.

¹³⁴ Vgl. hierzu auch Kap. 3.3. und 4.2.2. und 4.3.

Festzuhalten bleibt, Justinian erkannte in seinen Gesetzen und seiner Religionspolitik die besondere Rolle des Mönchtums und seine asketische Autorität prinzipiell an und verlieh der zweifachen Redefreiheit der Mönche gegenüber sich selbst und Gott Ausdruck. Dieses Bild wird auch auf monastischer Seite von Cyrill bestätigt, der sogar darzustellen vermag, dass sich der Kaiser dem Heiligen unterordnet, und dies ist durch die herausgearbeiteten besonderen Eigenarten der Begegnungen (im Vergleich mit Anastasius und anderen Viten) nicht nur dem üblichen Demuts- und *parrhesia*-Topos in hagiographischen Quellen geschuldet. Dabei kann bei dem Reziprozitätsprinzip des Cyrill die aktive Handlung zur Wunscherfüllung des Heiligen allein dem Kaiser obliegen und umgekehrt die Bittstellung an Gott, d. h. das Wunder oder in diesem Fall die Prophetie, allein dem Mönch zustehen. Der „orthodoxe“ Mönch und der „orthodoxe“ Kaiser handeln so bei Cyrill im Einklang und zum gegenseitigen Nutzen.

4.2.2. Justinian und der Miaphysit Zooras: Reziprozität auf Umwegen

4.2.2.1. Johannes von Ephesus und seine Heiligenviten

Johannes von Ephesus ist ebenfalls, wie Cyrill von Scythopolis, ein Zeitgenosse des 6. Jhs. Er stellt allerdings, allein schon durch seine syrisch-miaphysitischen Wurzeln bedingt, in bestimmten Punkten ein Gegenbeispiel zu Cyrill da.¹³⁵ Doch genau wie bei Cyrill kann das Leben des Johannes nur anhand seiner eigenen Schriften rekonstruiert werden.

Biographische Informationen

Johannes wurde um 507 im Gebiet der Ingilene in Nord-Mesopotamien, das zur Metropolis Amida gehörte, geboren. Auch seine Kindheit wurde durch einen Heiligen Mann geprägt, jedoch in einer lebensbedrohlichen Situation, da er im Alter von vier Jahren durch die „Wundertat“ des Styliten Maro von einer tödlichen Erbkrankheit geheilt worden sein soll. Zwei Jahre später lebte er bereits als Mönch unter der Anleitung des Maro, also zu einem wesentlich früheren Zeitpunkt als Cyrill, der als Kind zu Hause auf sein Mönchsleben vorbereitet wurde.¹³⁶ Nach dem Tod des Maro trat Johannes 520 in das Kloster des Johannes Urtaya in Amida ein. Diese Zeit war sowohl

¹³⁵ Die älteste Arbeit zu Johannes von Ephesus stammt von Djakonov (1908). Auch Ginkel (1995) hat sich in seiner Dissertation ausführlicher mit Johannes von Ephesus befasst (mit besonderem Fokus auf seine Kirchengeschichte). Insgesamt sind Johannes von Ephesus und seine Heiligenleben weit weniger intensiv in der Forschung behandelt worden als Cyrill und seine Viten. Zumeist konzentriert sich die Forschung mehr auf die Kirchengeschichte des Johannes (vgl. Ginkel). Eine ausführliche Abhandlung zu Johannes und seinen Viten liefert allerdings die Arbeit von Harvey (1990). Auch Menze (2008) handelt v. a. auf S. 235–246 und S. 254–265 von Johannes von Ephesus. Aufsätze zu Einzelaspekten werden im Folgenden fallspezifisch zitiert.

¹³⁶ Joh. Eph., Beat. Or. 4, PO 17, S. 61–64.

durch sich abwechselnde miaphysitische Verfolgungen und Exil als auch durch friedliche Phasen geprägt.¹³⁷

Johannes reiste viel umher und wurde 529 durch Johannes von Tella zum Diakon geweiht, im Zusammenhang von miaphysitischen Gegenweihen, für die Johannes von Tella in nicht geringem Maße verantwortlich war.¹³⁸ Sein erster Besuch in Konstantinopel wird um 540 datiert, wo in der Darstellung des Johannes unter der Obhut Theodoras verschiedene miaphysitische Heilige lebten.¹³⁹ Dies liegt zeitlich nach der Synode von 536, was die oft infolge des Konzils hervorgehobene Radikalität der miaphysitischen Verfolgung unter dem direkten Einfluss Justinians relativiert und sich in eine, in großen Zügen einheitliche Integrationspolitik Justinians einfügen lässt. Diese scheint nicht allein mit einem topischen Einfluss Theodoras erklärbar, sondern ihr Verhalten sollte stattdessen als ein Integrationsmittel des Kaisers verstanden werden.¹⁴⁰

Im Jahr 542 wurde Johannes dann sogar von Justinian zur Heidenmission entsandt.¹⁴¹ Eventuell im Jahr 558 weihte der berühmte Jacob Baradaeus Johannes zum Bischof von Ephesus, wohl ohne dass Johannes, wie viele miaphysitische Bischöfe, dort jemals residierte.¹⁴² Stattdessen lebte er, abgesehen von vielen Reisen, zumeist in

137 Ebenda 35, PO 18, S. 607–623. Die Phaseneinteilung der Verfolgungen wird noch im Zusammenhang mit den Viten näher erörtert.

138 Ebenda 24, PO 18, S. 516–522. Zu Johannes von Tella siehe hier Kap. 4.3.3.

139 Siehe hierzu Kap. 4.3.1.

140 Hierzu weiteres bei der Erörterung zu den Viten des Johannes in Kap. 4.2.2.2.; Kap. 4.2.2.3. u. 4.3. Vgl. zuvor u.a S. 42, Anm. 140; S. 59, Anm. 216; S. 189 u. 199.

141 Joh. v. Eph., Hist. Eccl. in der Chronik von Zuqnîn (Ps.-Dionys.) 77–78, S. 72 (W.), S. 125 (Ch.). Zu der Auflistung seiner Missionserfolge siehe: Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 681. Zur Missionstätigkeit siehe auch: Whitby (1991), Engelhardt (1974), S. 12–19. Nennung weiterer Missionare in den Beat. Or. z.T. unter Johannes S. 19–22a. Zu weiteren Missionsbemühungen Justinians, auch in Afrika, siehe S. 22a–42. Menze (2008), S. 263–264 meint, Justinian habe sich wenig für die Heidenmission engagiert und es sei plausibel, dass er mit einer bereits von Johannes vollzogenen, privaten Mission konfrontiert worden sei, die er nicht unterdrückte, um nicht als Kaiser zu erscheinen, der den christlichen Glauben nicht verbreiten wolle – auch gegenüber den Chalcedoniern. Außerdem hätten sich die Miaphysiten allein die Erfolge der Missionierung zurechnen und Justinian den Schutz der Heiden vorwerfen können. Daher hätte Justinian das Patronat über die Missionierung usurpiert und sich als Förderer der Christenheit jenseits doktrinärer Grenzen inszeniert. Diese von Menze angeführten Gründe scheinen aber nicht zwingend zu sein, denn einerseits ist es fraglich, ob Chalcedonier wirklich eine miaphysitische Mission befürwortet hätten, und zweitens kann es auf Grund des Nutzens für Justinian, nämlich eine christliche Legitimation durch die Missionierung, genauso plausibel sein, dass Justinian diese auch initiierte.

142 Menze (2008), S. 260–261 meint aus der Passage Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18, S. 538 durch den Abgleich der wechselnden ich- und wir-Formen bzw. der Verwendung von erster und dritter Person für Johannes selbst in Bezug auf die Bischofsweihe des Johannes 558 in Joh. Eph., Beat. Or. 50, PO 19, S. 157 herauslesen zu können, dass Johannes von Ephesus bereits 551 zum Priester geweiht worden sei, da eine Missionsarbeit ohne Priesterweihe schwerlich möglich gewesen wäre. Allerdings räumt Menze selbst ein, dass die Altarweihe bei Kirchen in dem Missionsgebiet auch einen Bischof nötig gemacht hätte (S. 261). Letzteres lässt die Frage aufkommen, wenn es auf jeden Fall eines Bischofs für die Missionierung bzw. für die damit zentral verbundenen Kirchengründungen bedurfte, warum konnte

Konstantinopel, im Gegensatz zu Cyrill, der sein Leben in Palästina verbrachte und nie die Bischofswürde erhielt.¹⁴³ Außerhalb der Hauptstadt, in Sycae, gründete er das sogenannte Kloster der Syrer, dem er als Abt vorstand, bis dieses nach dem Tod Justinians während erneuter Verfolgungen der Miaphysiten (ab 571) unter Justin II. enteignet wurde.¹⁴⁴ Johannes wurde um 566 zum Anführer der konstantinopolitanischen Miaphysiten (die sich zunehmend spalteten) und im Zuge der Verfolgungen abwechselnd inhaftiert oder exiliert.¹⁴⁵ Er starb wohl im Jahr 589 im Gefängnis von Chalcedon¹⁴⁶ und hatte als Miaphysit ein wesentlich bewegteres Leben und nahm eine einflussreichere Rolle bei den Kämpfen seiner Glaubensbrüder ein als Cyrill. Außerdem stand er im Kontakt mit dem Kaiserhof.¹⁴⁷

Werke

Johannes von Ephesus schrieb wahrscheinlich kleinere Schriften über die Verfolgung der Miaphysiten und eventuell über die Pest in den 40er-Jahren des 6. Jhs. (beide sind vielleicht in seine Kirchengeschichte eingeflossen) sowie über die Unionsverhandlungen zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten 571, die nicht als eigenständige Texte erhalten sind. Das Hauptaugenmerk liegt auf seiner dreiteiligen miaphysitischen Kirchengeschichte in je sechs Büchern, von der aber nur der dritte Teil vollständig erhalten ist.¹⁴⁸ Neben einer guten Kenntnis des kaiserlichen Hofes unter Justinian und Justin II. sowie einer genauen Wiedergabe der miaphysitischen Kontroversen, finden sich, so Harvey, bei dem selbstverständlich tendenziösen Johannes, was jedoch bei jedem Autor der Zeit in Rechnung zu stellen ist, weniger eine Vorliebe zum Detail oder zur Wiedergabe von Dokumenten. Sein Wert liege stattdessen in seiner miaphysitisch-syrischen Gegendarstellung zu den chalcedonisch-griechischen Kirchengeschichten.

Dieser letzte Punkt ist auch für diese Arbeit im Zusammenhang mit den Heiligenleben von entscheidender Bedeutung: Die 58 Viten des Johannes von Ephesus wurden nach dem Tod Justinians 566 veröffentlicht und handeln vornehmlich von

Johannes dann nicht auch noch Diakon gewesen sein? Die Annahme Menzes erscheint zumindest nicht zwingend, auch wenn seine Deutung einen interessanten Blickwinkel eröffnet. Menze umgeht dieses Problem, indem er annimmt, dass er geweihte Altäre gesendet bekommen habe oder vielleicht auch Jacob Baradaeus mit ihm gereist sei.

143 Joh. Eph., Beat. Or. 50, PO 19, S. 157.

144 Ebenda 36 u. 38, PO 18, S. 624–625 u. S. 644.

145 Ebenda 49, PO 18, S. 691–697; Joh. Eph., Hist. Eccl. pars tertia, 3,3, S. 39–40.

146 Michael Syr., Chron. 10,15. Die ursprüngliche Datierung in das Jahr 586 (vgl. Brooks [PO 17], S. VI u. Djakonov [1908], S. 165) wird durch die Arbeit von Allen (1979a), S. 251–254 auf 589 verlegt (vgl. Harvey [1990], S. 30 u. S. 161, Anm. 11).

147 Vgl. zu der Biographie des Johannes von Ephesus: Brooks (PO 17), S. III–IV; van Ginkel (1995), S. 25–37; Harvey (1990), S. 28–30, Harvey/Brakmann (1997), Sp. 553–555.

148 Vgl. Brooks (PO 17), S. VI; Harvey (1990), S. 30–31; Harvey/Brakmann (1997), Sp. 555–556. Siehe ausführlicher zur Textüberlieferung der *Historia Ecclesiastica*: Ginkel (1995), S. 46–68.

miaphysitischen Heiligen Syriens und Mesopotamiens, die der Autor, unter anderem auf seinen Reisen, selbst kennen gelernt hatte.¹⁴⁹

Bei Harvey findet sich eine Dreiteilung der Lebensbeschreibungen, nach der Nummerierung von Brooks¹⁵⁰: Die Leben 1–23 sollen von den Asketen um Amida, die Leben 24–57 von den Asketen, die vornehmlich nach Ägypten und Konstantinopel ausgewandert waren, das letzte 58. Leben von dem Kloster des Johannes Urtaya handeln, dem Johannes selbst angehört hatte. Dabei ist gerade die Vita des Zooras mit der Nummer zwei eine Ausnahme von dieser schematischen Einteilung, da dieser auch in Konstantinopel wirkte sowie die Geschichte des Konvents von Amida, also keiner einzelnen Person, die in der Ausgabe von Brooks mit der Nummer 35 versehen ist.¹⁵¹ Daher scheint die systematische Einteilung von Harvey nur bedingt anwendbar.

Charakteristika und Quellenwert der Viten

Da Johannes des Griechischen mächtig war, waren ihm auch die hagiographischen Vorbilder, wie z. B. die *Historia Lausiaca* des Palladius, bekannt, aber auch syrische Viten wie die des Symeon Stylites. Dabei schrieb Johannes in einem freien hagiographischen Stil und in einer einfachen Sprache, bei der auch der Einfluss von griechischen Wendungen und griechischer Syntax deutlich wird.¹⁵² Im Gegensatz zu Cyrill verwendete Johannes in seinen Viten weniger historiographische Elemente und seine Ausführungen sind stärker im erzählend-anekdotenhaften Stil gehalten. Allerdings finden sich sehr wohl Datierungen und auch Ortsangaben, wenn auch keine detaillierten. Harvey stellt beispielsweise bei den Viten des Johannes heraus, dass eine besondere Verwurzelung des Autors in der syrischen Gesellschaft und dem Umfeld der Heiligen deutlich werde.¹⁵³

Bei Harvey findet sich bereits ein „Vergleich“ der Viten des Johannes mit denen des Cyrill.¹⁵⁴ Dabei scheinen nicht alle ihre Beobachtungen in ihrer Konsequenz zwingend: Sie konstatiert zwar folgerichtig, dass die syrischen Heiligen, allein schon auf Grund ihrer Nähe zu den Dörfern und Städten, eine intensivere Beziehung zu der Bevölkerung als die in der Wüste lebenden Mönche Palästinas besaßen. Auch das öffentliche

149 Die Ausnahme bildet die Geschichte von zwei Konventen (s. u.). Das hagiographische Werk des Johannes von Ephesus ist am vollständigsten in einer Handschrift des British Museum überliefert (Brit. Mus. Add. 14647), die von Brooks auf das Jahr 688 datiert wird. Dabei fehlt jedoch beispielsweise der Anfang der *vita Zoorae*. Brooks konstatiert, man müsse auf Grund der sorgfältigen Schrift nicht oft von diesem Text abweichen. In anderen Handschriften sind nur einzelne Viten überliefert, oft auch in anderer Reihenfolge (Brooks [PO 17], S. VII–VIII). Der Text der hier behandelten Viten wird von Brooks als zuverlässig ausgewiesen. So gibt es noch in einem weiteren Text des British Museum, der bei Brooks auf 875 datiert wird, einen Auszug aus dem Leben des Zooras.

150 Zur Nummerierung der Viten und den Handschriften siehe Brooks (PO 17), S. VII–XII.

151 Vgl. Harvey (1990), S. 31–34.

152 Vgl. Brooks (PO 17), S. XII–XIII; Harvey (1990), S. 34–42.

153 Harvey (1990), S. 37–42 u. S. 142–146.

154 Ebenda, S. 135–145.

Auftreten der Asketen Palästinas in den Gemeinden sei in geringerem Maße erfolgt und ihre Handlungen seien mehr auf das Reich hin ausgerichtet gewesen. Ihre Betonung, dass z. B. Sabas im Gegensatz zu Zooras zum öffentlichen Auftreten gezwungen werden musste und kaum Kontakt mit der Bevölkerung hatte, ist aber so nicht richtig: Sabas wurde zwar von dem Patriarchen gebeten, an den zwei Gesandtschaften nach Konstantinopel teilzunehmen, jedoch wurde dabei der Vita zufolge kein Druck auf ihn ausgeübt und Sabas reiste freiwillig. Außerdem konnte Sabas, der ansonsten abgeschieden lebte, sehr wohl aus eigener Initiative in der Öffentlichkeit agieren und Mönche sowie die Bevölkerung mobilisieren, wie z. B. bei der Gefahr der Durchsetzung des Severianismus in Jerusalem.¹⁵⁵ Der Unterschied liegt eher in dem Idealbild des Mönchtums: Während die Mönche Palästinas das Ideal der Apotaxis verkündeten und besondere Anlässe zur Aktion brauchten bzw. ihr Auftreten so legitimierten, waren die syrischen Asketen oft unmittelbarer mit der Bevölkerung verbunden, auch beispielsweise als Styliten wie Zooras langfristig aus ihrer Gemeinschaft gelöst (nicht wie Sabas nur temporär) und schneller aus sich heraus geneigt, in Aktion zu treten und dies dann auf eine radikale Weise. Darüber hinaus gibt es noch den Glaubensunterschied: Während bei Cyrill die Mönche Palästinas den Glauben Chalcedons verkünden, sind die syrischen Asketen des Johannes Miaphysiten – dadurch ergibt sich für die jeweiligen Heiligen ein anderes religionspolitisches Klima (Unterstützung vs. Verfolgung). Beide Mönchstypen wirkten also zur gleichen Zeit unter verschiedenen Prämissen. Dies wird bezüglich der Miaphysiten im Folgenden noch weiter ausdifferenziert.¹⁵⁶

Die Feststellungen von Harvey sind in ihren Grundzügen an das Brownsche Konzept des „Holy Man“ angelehnt, das im Besonderen die Bedeutung des syrischen Heiligen für die in seiner unmittelbaren Nähe wohnende Bevölkerung und seine Funktion als neuer Patron, der die alten Eliten ersetzt, herausstreicht.¹⁵⁷ Dabei betont Harvey, dass Johannes das alltägliche Wirken Gottes durch die Heiligen illustrieren wollte. Johannes habe aber auf Grund der Verfolgungen auch die Verletzbarkeit der Asketen aufgezeigt und somit u. a. die Wahrnehmung der syrischen (unteren) Gesellschaftsschichten gespiegelt.¹⁵⁸ Harvey verweist dabei auf die wahre Menschlichkeit der Heiligen des Johannes.¹⁵⁹ Aus diesem Umstand ergeben sich aber noch weitergehende Konsequenzen: Da in der Verfolgungszeit den miaphysitischen Heiligen auch viel Unglück widerfuhr, musste Johannes andere Bewältigungsstrategien entwickeln, die zum Teil darin bestanden, die tatsächlichen Ereignisse ggfs. noch stärker als Cyrill umzuformen und dabei dennoch den Erwartungen des Adressatenkreises zu entsprechen.

¹⁵⁵ Cyr. Scyth., vita Sabae 56–57, S. 148–158. Vgl. Kap. 4.2.2., zum Aufstand in Jerusalem S. 243–244.

¹⁵⁶ Siehe v. a. neben Zooras auch Kap. 4.3.

¹⁵⁷ Vgl. Kap. 1.1.2., S. 22–25.

¹⁵⁸ Siehe: Kap. 1.1.2.

¹⁵⁹ In Bezug auf Zooras: Harvey (1990), S. 43.

Für diese Arbeit ist genau diese miaphysitische Sichtweise auf den Umgang des Kaisers mit dem Heiligen von Interesse. Dabei ist zum einen, neben dem lokalen Kontext Syriens, die Kenntnis des Johannes von Ephesus über Konstantinopel und die Politik Justinians durch seine Anwesenheit in der Hauptstadt wichtig. Der Kaiser und seine Stadt zählten somit zu dem unmittelbaren Erfahrungshorizont des Johannes. Zum anderen ist entscheidend, dass Johannes, wie Cyrill, eine Darstellung liefern musste, die in der Wahrnehmung der Zeit glaubhaft sein konnte, d. h. bei seinem, im Gegensatz zu Cyrill, miaphysitischen Adressatenkreis Akzeptanz finden konnte.

Daher scheint auch der Einwand Menzes relativierbar, der betont, dass Johannes eine höchst schwierige Quelle mit geringem Wert sei, da der Autor nicht die normalen miaphysitischen Kreise spiegele, sondern lediglich von den radikalsten Ausprägungen berichten würde, die am vehementesten für den Miaphysitismus eingetreten seien, bzw. in seiner Darstellung mystifizieren und übertreiben würde. Doch damit hat man bei allen hagiographischen Quellen zu rechnen und kann dennoch einen spezifischen Wert herausarbeiten. Johannes musste mit seiner Darstellung auch auf Akzeptanz stoßen können.¹⁶⁰ Für unsere Fragestellung sind seine Viten trotz aller Schwierigkeiten von Wert, da hier eine miaphysitische Sichtweise auf Justinian aufgezeigt werden soll. Wenn es sich tatsächlich, wie Menze betont, bei dem Adressatenkreis des Johannes um eine radikale syrische Gruppe handelte, ist eine positive Darstellung Justinians (die in den folgenden Kapiteln skizziert wird) um so erstaunlicher.

Datierung der Viten und ihre Konsequenz für das Bild Justinians

Die Datierung der Viten hat Auswirkungen auf die Bewertung des Bildes, das Johannes von Justinian zeichnet. In der Forschung ist häufig die Argumentation zu finden, dass der amtierende Kaiser in zeitgenössischen Schriften häufig positiv dargestellt würde, um dessen Wohlwollen zu erlangen. Dieser Annahme zufolge wäre in den miaphysitischen Viten des Johannes, die doch eigentlich eine negative Charakterisierung des chalcedonischen Kaisers erwarten lassen würden, also keine tatsächlich integrative Politik von Justinian greifbar und es würde sich lediglich um eine beschönigende Darstellung zugunsten des regierenden Kaisers handeln.¹⁶¹ Dagegen gibt es aber tragfähige Einwände: Die Abfassung beispielsweise der 49. Vita liegt zeitlich definitiv im Jahr 566, also nach dem Tod Justinians in der Regentschaft Justins II., da Johannes das Wirken des Jacob bis in diese Zeit und explizit nach dem Tod Justinians datiert.

¹⁶⁰ Menze (2008), S. 235–246 u. S. 254–265. Eigentlich würde diese Deutung Menzes auch einer positiven Darstellung Justinians, wie sie in Kap. 4.3. noch im Besonderen herauszuarbeiten sein wird, entgegenstehen. Doch die vornehmlich positive Darstellung Justinians betont auch Menze. Er erklärt sie aber lediglich damit, dass Johannes Justinian für seine Missionierungen benötigt habe und daher den Kaiser positiv darstellte. Dies widerspricht aber, wie hier gezeigt wird, der Tatsache, dass die Viten erst nach dem Tod Justinians zusammengestellt wurden, wie auch Menze selbst datiert, und daher die Erklärung obsolet macht, dass der Kaiser positiv dargestellt würde, um seine Hilfe zu erlangen.

¹⁶¹ Vgl. ebenda.

Auch weitere Viten können in die Zeit nach dem Tod Justinians eingeordnet werden.¹⁶² Insgesamt stammen die Textstellen, die uns die Abfassungszeit der einzelnen Viten bestimmen lassen, nicht vor 566, auch wenn natürlich nicht ausgeschlossen werden kann, dass Johannes bereits zu einem früheren Zeitpunkt Teile geschrieben haben kann, vor allem bei den Viten, die keine Datierung aufweisen.¹⁶³ Allerdings wird aus dem Vorwort des Johannes deutlich, dass seine Lebensbeschreibungen als geschlossenes Werk konzipiert wurden¹⁶⁴, so dass eine Endredaktion nicht vor 566 bzw. 568, die späteste Datierung in den Viten, möglich ist. Glimpfliche Darstellungen Justinians hätten also nach dem Tod des Kaisers bei der Endredaktion immer noch verändert werden können.

Die möglichen Vorbehalte, dass Johannes keine zu offene Kritik am amtierenden Kaiser üben wollte, kann hier also nicht vorgebracht werden, da Justinian nicht mehr lebte als die Vita verfasst wurde oder zumindest kompiliert wurde.¹⁶⁵ Und trotzdem finden wir, wie im Folgenden gezeigt wird, kein beschimpfendes Wort oder eine zu negative Wertung des Verhaltens Justinians bei Johannes. Das Negativste ist, dass Justinian, wohlgermerkt nach dem Vorgehen der lokalen Eliten und enormer Unruhestiftung, Geld zur Ergreifung eines besonders umtriebigen Miaphysiten zahlt oder die göttliche Legitimation des Zooras zunächst anzweifelt. In der syrischen Literatur und auch bei Johannes selbst wäre eine ganz andere Darstellungsweise zur Diskreditierung möglich gewesen. Hinzu kommt, dass die Verfolgungen als solche weniger Justinian als konkreten Personen vor Ort zu Lasten gelegt werden, wie beispielsweise Ephraem von Antiochien. Natürlich liegt dies auch darin begründet, dass die vor Ort aktiven Personen eher ins Bewusstsein der Verfolgten traten und im direkten Kontakt mit ihnen standen. Im Gegensatz zum Kaiser, der in Konstantinopel weilte, waren sie unmittelbar präsent. Aber es ist dennoch erstaunlich, dass häufig nur kurz die Anordnungen Justinians genannt werden oder zum Teil gar nicht und die lokalen Geistlichen als Schuldige auftreten, erste Verfolgungen immer von ihnen ausgehen und erst im Nachhinein eventuell eine kaiserliche Rückmeldung erfolgt. So ist in der Vita 58 über den Konvent des Johannes Urtaya und in der Vita 35 über den Konvent von Amida nicht von Justinian im Kontext der Verfolgungen die Rede, sondern diese werden allein Ephraem von Antiochien zugeschrieben. Außerdem lebte Johannes von Ephesus nicht lediglich fern in der Provinz und kannte nur das Verhalten der lokalen

162 Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 495. U.a. auch in der Vita 58 wird der Tod Justinians erwähnt, so dass diese *post mortem* zu datieren ist (Joh. Eph., Beat. Or. 58, PO 18,4, S. 572). So auch in der 35. Vita (Joh. Eph., Beat. Or. 35, PO 18,4, S. 420), um nur zwei weitere Beispiele zu nennen. Siehe zu einer ausführlichen Auflistung Brooks (PO 17), S. VII. Auch Ginkel (1995) S. 333 und Menze (2008), S. 236 datieren die Abfassung in die frühe Regierungszeit Justins II.

163 Vgl. hierzu Brooks (PO 17), S. VII. Die einzigen hier behandelten Viten, die nicht datiert werden können, sind Nr. 23 (Thomas und Stephan) und 36 (Mare der Einsiedler).

164 Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 17, pr., S. 1–4.

165 So auch der Einwand Menzes (2008), die Viten würden eine positive Darstellung Justinians enthalten, da Johannes Justinian zur Unterstützung seiner Mission gewinnen wollte. Vgl. Anm. 160.

Eliten, sondern er weilte während seiner vielen Reisen auch in Konstantinopel und erlebte das kaiserliche Handeln in der Hauptstadt unmittelbar.¹⁶⁶ Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass Johannes tatsächlich auf eine integrative Politik Justinians rekurriert.

4.2.2.2. Zooras und die Intention der Viten des Johannes

In diesem Kapitel soll zunächst das Leben des Zooras insgesamt betrachtet werden, um vor diesem Hintergrund die Begegnung mit Justinian zu schildern und erste Aussagen über die Intention der Viten des Johannes zu treffen.

Laut Johannes war Zooras der Schüler des Habib (dem Johannes seine erste Vita widmete) und wirkte in der Nähe von Amida.¹⁶⁷ Der erste erhaltene Teil der Lebensbeschreibung erzählt von der Wundertätigkeit, die durch den toten Lehrer auf Zooras übertragen worden sein soll¹⁶⁸: So habe Zooras (wörtl. kleiner Mann) bewirkt, dass eine Wasserfontäne die Ackergebiete und Gärten im Umland bewässert habe und Menschen seien zu ihm gekommen, um gesegnet zu werden.¹⁶⁹

Im Folgenden, nachdem er auf wundervolle Weise vom Tod (durch Barbaren) verschont worden sei, habe Zooras eine Säule bestiegen. Da er nun keine Heilung mehr durch Handauflegung hätte vollbringen können, habe er als „Übertragungsmedium“ Wasser gesegnet, das dann heilende Kräfte besessen habe.¹⁷⁰ Nach einigen Jahren seien dann Chalcedonier zu seiner Säule gekommen, die ihn aufgefordert hätten, sich ihrem Glauben anzuschließen. Nachdem Zooras dies abgelehnt habe, sei er gewaltsam von der Säule heruntergeholt worden.¹⁷¹

Daraufhin habe sich Zooras mit zehn Schülern nach Konstantinopel begeben, um den Kaiser über die Verfolgungen zu unterrichten.¹⁷² Der Kaiser wird in der Darstellung des Johannes somit als prinzipiell belehrbar angesehen – die Begegnungen mit Justinian werden im nächsten Kapitel analysiert.¹⁷³

166 Zum Konvent des Johannes Urtaya: Joh. Eph., Beat. Or. 58, PO 18,4, S. 570. Zu Amida, hier nur als eine Phase mehrerer Verfolgungswellen: Joh. Eph., Beat. Or. 35, PO 18,4, S. 418–419. Hier wird Ephraem auch als unfrohm bezeichnet, ein Attribut, das Justinian an keiner Stelle erhält. In der Vita des Johannes von Tella werden, nach Bekanntwerden der Weihen, die Johannes vollzog, zwar Drohungen und Anordnungen vom Kaiser ausgesprochen, im Folgenden wird als ausführendes Organ aber Ephraem in den Vordergrund gestellt und es ist zumindest von keiner Rücksprache mit dem Kaiser mehr die Rede, so dass der Tod des Johannes textimmanent eher Ephraem als Justinian zu Lasten gelegt wird (Joh. Eph., Beat. Or. 24, PO 18,4, S. 318–321). Vgl. hierzu auch Kap. 4.3.3.

167 Joh. Eph., Beat. Or. 1, PO 17, S. 18. Die *vita Zoorae* ist weniger ausführlich als vergleichsweise die detaillierte *vita Sabae*.

168 In Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 20 ist von der übertragenen Macht und der Heilfähigkeit die Rede.

169 Ebenda, S. 19. Ein Beispiel für die Verwurzelung des syrischen Heiligen in der Bevölkerung und seine Hilfestellung.

170 Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 19.

171 Ebenda, S. 20.

172 Ebenda, S. 21.

173 Ebenda, S. 21–26.

Zooras und Papst Agapet

Nachdem Zooras dem Kaiser seine Macht (ein zentrales Motiv bei syrischen Heiligen)¹⁷⁴ demonstriert habe, sei er in eine Villa nach Sycae, auf der anderen Bosphorusseite, gezogen. Nun tritt Papst Agapet (der zu dieser Zeit in Konstantinopel weilte) als Gegenspieler des Zooras auf: Dieser „blasphemische“ Patriarch habe von Justinian die Vertreibung des Zooras gefordert. Der Kaiser selbst habe nichts unternommen, mit der Begründung, dass er auf Grund der Sturheit und Angstlosigkeit des Mönches¹⁷⁵ nichts unternehmen könne und habe sich somit geweigert, gegen den Heiligen vorzugehen. Justinian habe dem Papst lediglich gewährt, seine Überlegenheit zu beweisen. Agapet habe daher Männer entsandt, um Zooras auszurichten, dass er entweder zu ihm kommen solle oder er umgekehrt Zooras aufsuchen würde. Zooras habe entgegnet, dass erst nach fünf Tagen die Tür geöffnet würde. Agapet habe daraufhin zornig militärische Einheiten entsandt, deren Schiff jedoch durch diverse „wundervolle“ Begebenheiten, die Gott bewirkt habe, daran gehindert worden sei, auf der anderen Seite des Goldenen Horns anzulegen. Die Erzählung dieses Wunders habe sich in Konstantinopel verbreitet. Agapet habe daher immer weiter versucht, gegen Zooras zu mobilisieren, und sei dann von einer furchtbaren Krankheit ergriffen worden und genau am fünften Tag gestorben, an dem Zooras auf in treffen sollte, um den jeweiligen göttlichen Beistand zu demonstrieren (gemäß dem topischen Tod eines „unorthodoxen“ Verfolgers): Der Tod des Agapet weist Zooras als denjenigen aus, der als rechtgläubiger Mönch die Unterstützung Gottes auf seiner Seite hat.¹⁷⁶

Weiteres Wirken des Zooras in Konstantinopel und seine „Ausweisung“

Im Folgenden untermauert Johannes die Verbindung des Zooras zu Gott: Unter anderem sei der Heilige Mann immer mit seinen Gedanken dem Himmel zugewandt gewesen. Als Ausdruck dessen sei er von heftigen Weinkrämpfen geschüttelt worden. Das Weinen versinnbildlicht bei vielen Heiligendarstellungen, insbesondere syrischen, die Hinwendung des Asketen zu Gott.¹⁷⁷ Weiterhin werden seine Werke an den Menschen und die Massen von Armen und Fremden genannt, die zu ihm gekommen seien. Viele hätten an Zooras geglaubt, und die Angst seiner Gegner vor seiner Macht sei gestiegen, so dass die „Häretiker“ der Kirchen und Klöster von Justinian die Vertreibung des Heiligen gefordert hätten. Hierbei wird die Macht des Zooras in Form von Angst seiner Gegner vor einer miaphysitischen Kehrtwende der konstantinopolitanischen Bevölkerung verdeutlicht. Es wird bei Johannes nicht von der Synode 536 und dem Gesetz Justinians gesprochen, in deren Zusammenhang die Schilderung fallen muss, sondern stattdessen bitten Kaiser und Kaiserin Zooras, um die Ruhe in Konstantinopel zu gewährleisten, dass er in ein von Theodora gestiftetes Lager für die

¹⁷⁴ Vgl. Brown in Kap. 1.1.2., S. 22–25.

¹⁷⁵ Vgl. den Einsiedler Mare (Kap. 4.3.7.), dem gleiche Eigenschaften zugeschrieben werden.

¹⁷⁶ Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 26–31.

¹⁷⁷ Ebenda, S. 32–33.

Miaphysiten der Hauptstadt nach Thrakien umsiedeln solle. Zooras habe dem Kaiserpaar die Bitte gewährt und sei nach Jahren dort (friedlich) gestorben.¹⁷⁸

Fazit und Quellenwert

Die Verbindung des Zooras zu Gott wird durch seine Wundertätigkeit, sein Kräfte-messen mit den Häretikern (Agapet), einerseits eigene Angstlosigkeit, andererseits die Angst der Gegner und äußere Zeichen wie beispielsweise das Weinen illustriert. Dabei kann bei Zooras kein vollkommener miaphysitischer Sieg verzeichnet werden, aber Johannes komponiert die Sachverhalte so, dass der Heilige trotzdem machtvoll bleibt und im Prinzip, unter den Umständen der Zeit, das Größtmögliche vollbringt. Sein Verschwinden aus der Hauptstadt wird nicht mit der Synode von 536 und dem Gesetz Justinians in Zusammenhang gebracht, sondern die Forderungen der chalcedonischen Gegner, die als angstvolle Reaktion deklariert werden, führen lediglich zu einer Bittstellung des Kaiserpaares an Zooras. Hierbei kann aber zwischen den Zeilen die Motivation Justinians zur Exilierung des Heiligen (mittels der Synode 536 und der Nov. 42) innerhalb des Textes herausgelesen werden: Die Unruhen, die durch das Wirken des Zooras in Konstantinopel entstanden und die Formierung einer starken chalcedonischen Opposition, der sich Justinian realpolitisch beugen musste, finden sich auch in der Vita. Allerdings wird der Heilige nicht gedemütigt, sondern ihm im Gegenteil ein Schutzgebiet zugewiesen, das nominell unter der Aufsicht der miaphysitischen Patronin Theodora steht, die somit integrativ wirkt.

Der Gegenspieler des Zooras ist nach der Audienz im Palast nicht Justinian, sondern Agapet. Dieses Motiv findet sich auch in anderen Viten, in denen z. B. Ephraem der Vollstrecker des Übels ist.¹⁷⁹ Der Heilige erfüllt die Bitte des Kaiserpaares, um dem tatsächlichen Werdegang Rechnung zu tragen, und zieht in ein anderes kaiserliches Schutzgebiet, das topisch unter der Führung Theodoras steht. Hier ist also ein miaphysitisches Gegenbild zu Cyrill entworfen, das in widrigen Zeiten die Erfolge seiner Anhänger aufzuzeigen versucht.¹⁸⁰ Dabei sind scheinbar stärkere historische Ungenauigkeiten und Umformungen als bei Cyrill festzustellen, jedoch mussten auch hier akzeptierte Grundkonzepte geliefert werden: Beispielsweise starb Agapet wirklich während der Anwesenheit des Zooras in Konstantinopel, ein überraschender Tod konnte immer auch als Strafe Gottes ausgelegt werden, und Zooras sorgte mit anderen Anhängern tatsächlich in Konstantinopel für Unruhen, wie z. B. die Petitionen von Mönchen in den Synodalakten von 536 aufzeigen.¹⁸¹ Daher verließ Zooras die Hauptstadt, freilich nicht auf freundliches Bitten des Kaiserpaares hin, sondern auf

¹⁷⁸ Ebenda, S. 34–35. Vgl. zu diesem Komplex auch: Harvey (1990), S. 44–46 u. 84–85.

¹⁷⁹ Vgl. weiteres in Kap. 4.2.2.3. und 4.3., zu Ephraem Kap. 4.3.3. Zu der Synode von 536 vgl. Kap. 1.2.4. u. 3.3.

¹⁸⁰ Da es sich nicht um eine bewusste Gegendarstellung des Johannes zu Cyrill handelt, wird nochmals der tatsächlich unterschiedliche Charakter der beiden Mönchstypen unterstrichen.

¹⁸¹ Vgl. Kap. 1.2.4. und Kap. 3.3., S. 203–210.

Grund von kirchen- und staatsrechtlichen Entscheidungen – allerdings ist ein persönliches Gespräch mit dem Kaiser oder zumindest der integrativ wirkenden Kaiserin nicht auszuschließen. Mit dem Bericht des Johannes über ein Lager für Miaphysiten in Thrakien wird aufgezeigt, dass durch das Kaiserhaus weiterhin versucht wurde, Miaphysiten zu schützen – in dem Maße, wie es die realpolitischen Umstände zuließen.

Da der Text des Johannes nach dem Tod Justinians zusammengestellt wurde, gibt es keinen erkennbaren Grund, warum Johannes das Verhalten des Kaiserpaares beschönigen und ein Refugium für Verfolgte in Konstantinopel und in anderen Gebieten erfinden sollte. Darüber hinaus berichten auch andere Quellen von Theodora als Patronin der Miaphysiten.¹⁸² Johannes kannte das kaiserliche Wirken durch seine Aufenthalte in der Hauptstadt, und Umformungen des Textes scheinen weniger dem Umstand geschuldet zu sein, dass Johannes den Kaiser und die Kaiserin positiver darstellen wollte als sie in Wirklichkeit agierten, sondern wesentlich evidenter darin begründet zu liegen, dass er die Heiligkeit seiner Protagonisten trotz diverser Rückschläge und Misserfolge untermauern musste und deshalb Umformungen der Ereignisse vornahm. Daraus lässt sich schließen, dass Johannes ein für ihn plausibles Bild des Kaisers und der Kaiserin zeichnen musste, da die vornehmlich positive Darstellung eigentlich den Erwartungen seines miaphysitischen Adressatenkreises entgegenstehen musste. Außerdem brauchte Johannes dem verstorbenen Kaiser auch nicht mehr zu schmeicheln. Daher ist es ein höchst interessantes Phänomen, wie auch noch die Analyse weiterer Viten des Johannes argumentativ untermauern wird, dass Johannes Justinian niemals negativ darstellt, sogar zum Teil recht positiv, und Theodora als Integrationsfigur des Kaiserhauses fungiert – im Sinne einer Einheitspolitik.¹⁸³ Eine solche Lesart spiegelt genau das Bild, das Justinian von sich mit seinem religionspolitischen Handeln entwerfen wollte. Johannes von Ephesus liefert uns somit einen höchst interessanten, miaphysitischen Blickwinkel auf den Umgang Justinians mit Heiligen anderen Glaubens.

4.2.2.3. Die Darstellung Justinians bei der Begegnung mit Zooras im Vergleich mit Sabas

Johannes von Ephesus zufolge lieferten Chalcedonier den Grund für die Reise des Zooras nach Konstantinopel: Nachdem sie ihn wegen seines anderen Glaubens von seiner Säule heruntergeholt hatten, schwor der Stylit, dem Kaiser die Verfolgungen der

¹⁸² So wird Theodora auch bei Cyrill als Miaphysitin bzw. Anhängerin des Severus entlarvt: Cyr. Scyth., *vita Sabae* 71, S. 173–174, Z. 27–11. Vgl. auch Kap. 4.2.1.3., S. 247–249. Bereits zuvor zur Integrationsfunktion Theodoras: Kap. 1.2.3.2., S. 43–44, Kap. 2.1.1., S. 68–69; Kap. 3.3., S. 199, Kap. 4.2.2.1., S. 255.

¹⁸³ Vgl. zum Darstellungswert der Viten bereits Kap. 4.2.2.1., S. 232–234. Mehr zur Darstellung Justinians und Theodoras neben dem folgenden Kap. 4.2.2.3. auch in Kap. 4.3.

Miaphysiten zur Kenntnis zu bringen.¹⁸⁴ Zusammen mit zehn Schülern machte er sich wohl Anfang der 30er-Jahre auf den Weg nach Konstantinopel. Briefe, die sein Erscheinen ankündigten, sollen zuvor die Hauptstadt erreicht haben. Dies bringt Johannes mit einer Geschichte aus dem Alten Testament in Zusammenhang (1 Kön 17–18)¹⁸⁵, durch die der Stylit mit dem Propheten Elias und Justinian mit dem König Israels, Ahab, verglichen wird. Während Zooras so als Gesandter Gottes identifiziert wird, kommt Justinian die Rolle des negativ bewerteten Ahab zu, der gegen den Willen Gottes gehandelt hatte.¹⁸⁶ Somit wird hier vorab gezeigt, dass Zooras Justinian den wahren Glauben zeigen möchte, nämlich den des Zooras' und des Johannes von Ephesus. In den Schreiben sei Zooras als Unruhestifter angekündigt worden¹⁸⁷ und, wie bei Cyrill, wird bei Johannes in Verbindung mit dem Heiligen Mann von einer Prophezeiung gesprochen, jedoch in diesem Fall nicht von dem Mönch selbst als Dank an den Kaiser für die Erfüllung seiner Bitten vollzogen (entsprechend dem Prinzip der Reziprozität), sondern als göttliches Vorzeichen seines bekehrenden Wirkens in Konstantinopel.¹⁸⁸

Vorbereitung des Empfangs

Trotz der negativen Einführung des Kaisers auf Grund des Vergleichs mit Ahab, trifft Justinian bei Johannes Vorbereitungen, um den Heiligen zu empfangen (u. a. lädt er sogar Senatoren ein) und mit ihm zu diskutieren.¹⁸⁹ Wegen letzterem lädt er Johannes zufolge aus Angst vor Zooras auch Bischöfe ein.¹⁹⁰ Wichtig ist in diesem Zusammenhang der Umstand, dass Justinian nicht von sich aus Angst vor dem Auftreten des Heiligen hat, sondern die Briefe der Gegner des Zooras diese Angst auslösen. Dadurch werden implizit die in der Nähe der Wirkungsstätte des Zooras ansässigen Chalce-

184 Auch Daniel ist ein Beispiel für einen Styliten aus früherer Zeit, der nach Konstantinopel kam und dort agierte. Vgl. hier Kap. 4.2.1.1., S. 283 und Harvey (1990), S. 85.

185 Bei Brooks (PO 17), S. 22, Anm. 1 ist nur die Stelle 1 Kön 18,10 angegeben, die nicht den umfassenderen Bericht des Johannes wiedergibt und auch nicht von dem ausbleibenden Regen berichtet (stattdessen: 1 Kön 17,1).

186 1 Kön 16,29–34.

187 Wiederum eine Parallele zur Heiligen Schrift durch die Nennung des Caiaphas, diesmal zu dem Neuen Testament: Joh 11,50–52. Hierbei stimmt jedoch nur die Tatsache, dass eine Prophezeiung gemacht wurde, nicht der Inhalt (Vorhersage der Tötung Christi).

188 Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 21–22.

189 Der am Anfang stehende Vergleich mit Ahab tritt nun in den Hintergrund.

190 Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 22. Bezüglich des Empfangskomitees muss an Sabas erinnert werden, der durch Bischöfe empfangen wurde. Bei Zooras ist nun auch ein typisches Element eines Staatsempfanges zumindest angesprochen, indem auch Senatoren anwesend sind. Zum Vergleich mit einem Staatsempfang in Bezug auf Sabas, nicht Zooras, siehe Leppin (2009), S. 156–157 und Kap. 4.2.1.3., S. 246. Zur Zooras-Episode vgl. auch Leppin (2009), S. 159–160. Zur Unklarheit der Bedeutung von „ἀσφάλεια“, was Brooks mit „enjoined precaution upon his senators“ übersetzt, siehe Leppin (2009), S. 159 und Anm. 15, der auch die Möglichkeit sieht, hier „safe-conduct“ zu übersetzen, um zu verdeutlichen, dass Zooras sich gefahrlos aus dem Palast entfernen darf.

donier für die Vorsicht und negative Einstellung Justinians verantwortlich gemacht, nicht der Kaiser selbst. Denn trotz der von Johannes unterstellten negativen Einstellung Justinians gegenüber Zooras, wird die Anerkennung der asketischen Autorität des Heiligen durch Justinian deutlich: Erstens bereitet Justinian einen ehrenvollen Empfang unter Beteiligung von Senatoren und Bischöfen vor. Dass dieser weniger aufwändig vollzogen wird als bei Sabas, ist vielleicht mit dem unterschiedlichen Glauben zu erklären, liegt vordergründig aber auch in der Darstellungsweise des Johannes begründet, der nirgends, außer ansatzweise bei Mare¹⁹¹, eine ausführlichere Schilderung der Begegnung des Kaisers mit einem Heiligen in seinem Palast liefert als hier und in seinen Erzählungen andere Prioritäten zu setzen scheint. Dadurch wiegt die Aufzählung der anwesenden Würdenträger besonders schwer.¹⁹² Zweitens stellt sich der Kaiser auf eine Diskussion mit Zooras ein und hat Angst vor dem Mönch. Justinian erkennt somit die machtvolle Position des Heiligen an. Die Tatsache, dass der Kaiser überhaupt mit Zooras über den Glauben sprechen will, kann im Zusammenhang mit der Religionspolitik Justinians als Spiegelung seiner Annäherungspolitik gegenüber den Miaphysiten gedeutet werden, auch wenn dies von Johannes nicht expliziert wird – zu denken ist in diesem Zusammenhang auch an die Religionsgespräche von 532.

Der „unorthodoxe“ Glaube des Kaisers und der versammelten Bischöfe wird bei Johannes nochmals durch den Verweis auf ihre Unwissenheit unterstrichen, da sie nicht die Macht des einfachen Mannes Zooras in der versteckten Gnade Gottes, sondern in der Wortgewalt, also Diskussionsfähigkeit, suchen würden.¹⁹³ Hierbei zeigt Johannes eine Facette seines syrischen Mönchsideals auf: eine unabhängig von Herkunft und Bildung asketische Befähigung, die die Gnade Gottes gegenüber dem Mönch bewirkt. In diesem Fall stellt also Johannes die asketische Autorität des Mönches über die pragmatische Autorität, für die Herkunft und Bildung Voraussetzung sind. Die asketische Autorität kann dann bei Johannes auch zu einer spirituellen Autorität des Asketen führen, also den Gnadensbeweis Gottes.¹⁹⁴

Die Audienz

Im Folgenden schildert Johannes die Begegnung des Zooras' mit Justinian: Dem Mönch sei mit freundlichen Worten der „wahre“ Glaube des Kaisers dargelegt worden.¹⁹⁵ Von

¹⁹¹ Vgl. Kap. 4.3.7.

¹⁹² Vgl. zu Sabas Kap. 4.2.1.2. u. 4.2.1.3. Ähnlich liegt der Fall bei dem Treffen des Sabas mit Anastasius, hier S. 241–244. Die Aufzählung von Würdenträgern bei Johannes kann auch darin begründet liegen, dass Johannes im Gegensatz zu Cyrill in Konstantinopel war und sicherlich das Hofzeremoniell kannte.

¹⁹³ Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 22.

¹⁹⁴ Vgl. die Autoritätskategorien nach Rapp (2005), hier in Kap. 1.1.2., S. 23–24.

¹⁹⁵ Vgl. Leppin (2006b), S. 187–188. Leppin geht auch von einer freundlichen Darlegung aus, jedoch seine nähere Bestimmung, dass Justinian selbst seinen Glauben erklärte, wird durch die Übersetzung von Brooks nicht gestützt, in der keine bestimmte Person genannt ist: But, when the old man and all his company came in, and, the doctrines that were condemned had been gently expressed... (Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 22). Für den „Vortrag“ kommen sowohl die eingeladenen Bischöfe in Frage, deren

Brooks wird die „freundliche“ Vermittlung angezweifelt bzw. lediglich als „halbherzige“ Aktion der Chalcedonier eingeschätzt.¹⁹⁶ Dieser Zweifel scheint jedoch in Verbindung mit Justinian unbegründet zu sein, zum einen textimmanent, da der Kaiser Zooras einen ehrenvollen Empfang bereitet, und darüber hinaus durch den Vergleich mit einer weiteren Vita des Johannes über den Einsiedler Mare, der trotz einer Schimpftirade nicht vom Kaiser verbal wie körperlich angegriffen wird.¹⁹⁷ Zum anderen ist eine freundliche Darlegung im Kontext der Integrationspolitik Justinians plausibel, da der Kaiser z. B. auch in den Berichten miaphysitischer Teilnehmer des Religionsgesprächs von 532 bei der Glaubensdiskussion positiv dargestellt wurde.¹⁹⁸

Zooras lässt sich jedoch, trotz der freundlichen Erklärung, nicht von seinem Glauben abbringen und wirft nun Justinian die Verfolgung der Kirche Gottes, also der Miaphysiten, und das Vergießen ihres Blutes vor und macht den Kaiser vor Gott persönlich dafür verantwortlich. Dass der Asket sich dies traut, wird hier explizit mit seiner *παρησία* gegenüber Gott begründet. Um diesen direkten Angriff gegen Justinian noch zu steigern, prophezeit Zooras, dass sich Justinian dafür am Jüngsten Gericht vor Gott verantworten müsse.¹⁹⁹ Durch diesen klugen Schachzug versucht der Asket, die Beendigung der Verfolgungen zu erreichen. Denn er führt Justinian durch diesen Vorwurf vor Augen, dass jegliche Verfolgung innerhalb des Reiches ihm von Gott zu Lasten gelegt wird und er sich dafür vor Gott verantworten muss (wobei hier nicht expliziert wird, ob Justinian überhaupt von den Verfolgungen wusste). Verständlicherweise lässt der Hagiograph den Kaiser auf diesen Angriff nicht mit Gelassenheit reagieren: Zum einen zollt der Mönch dem Kaiser nicht den gebührenden Respekt – die Freiheit dazu erlangt Zooras in der Darstellung des Johannes durch Gott –, und zum anderen stellt Zooras durch die Vorwürfe und Strafandrohung die göttliche Legitimation des Kaisers in Frage, denn Justinian inszeniert sich in seiner Selbstdarstellung als Stellvertreter Gottes auf Erden. Hier wird der Autoritätskonflikt zwischen Kaiser und Mönch offenbar, da beide gleichermaßen ihr divergentes Handeln göttlich legitimieren.

Die Rede zeigt eindrucksvoll die besondere Radikalität der syrischen Asketen auf, denn im Vergleich dazu wird bei Cyrill die Begegnung des Sabas mit dem dort andersgläubigen Anastasius von beiden Seiten höflich und respektvoll vollzogen.²⁰⁰ Die bei Cyrill konstatierte Redefreiheit des Heiligen gegenüber Gott und Kaiser wird bei

Einladung Johannes ja mit einer Glaubenserörterung begründet (Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 22), als auch der Kaiser, der prinzipiell ebenfalls als Theologe auftrat (vgl. Kap. 1.2.). Letzteres ist jedoch hier nicht textimmanent belegbar. In diesem Sinne später auch Leppin (2009), S. 159.

196 Brooks (PO 17), S. 23, Anm. 1 zweifelt dabei das überlieferte Wort, das er mit „gently“ übersetzt, an; vgl. Leppin (2006b), S. 188, Anm. 4.

197 Zu Mare siehe hier Kap. 4.3.7. Auch Leppin (2009), S. 160–161 zieht Mare als weiteres Beispiel bei Johannes heran und leitet mit dieser Episode seine Monographie zu Justinian (2011), S. 11 ein.

198 Vgl. Kap. 1.2.3.2.

199 Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 23.

200 Cyr. Scyt., vita Sabae 51–54, S. 141–147. Vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 241–244.

Johannes noch weiter ausgereizt, indem der Mönch den Kaiser sogar beleidigen und mit der Strafe Gottes bedrohen kann. Auch der Einsiedler Mare, der hier in einem späteren Kapitel behandelt wird, kann Justinian beschimpfen, in diesem Fall kennen wir allerdings nicht den genauen Inhalt der Rede, und Justinian sagt diesmal kein negatives Wort.²⁰¹

Trotz solcher Beleidigungen und Bedrohungen erkennt der Kaiser auch in der von Johannes geschilderten Episode die asketische Autorität des Zooras an. Den Johannes schreibt explizit, der Kaiser habe auf Grund der *παρησία* des Zooras vor Gott und seiner daraus resultierenden Angst nicht Hand an den Mönch gelegt.²⁰² Dabei wird erneut die Redefreiheit des Asketen gegenüber dem Kaiser deutlich, indem Zooras in dieser Weise sprechen kann, ohne Schaden zu befürchten.

Der Wut Justinians wird aber verbal Ausdruck verliehen: Zooras wird als Apostat und verdorben bezeichnet, die Rechtgläubigkeit von Chalcedon betont, Zooras die weitere Rede verboten und von ihm, für die Darstellung des Johannes zentral, als Beweis seiner Rechtgläubigkeit ein Zeichen Gottes durch die Hände des Heiligen verlangt, also ein Wunder.²⁰³ Doch der radikale syrische Mönch Zooras lässt sich nicht das Wort verbieten und anathematisiert nun Chalcedon, auch im Namen der Engel des Himmels (interessanterweise werden ja auch Asketen als Engel bezeichnet). Er erniedrigt Justinian weiter, indem er betont, dass die Rechtgläubigen kein Zeichen brauchen würden. Justinian aber, dem durch die Forderung eines Zeichens der falsche Glaube zugeschrieben wird, würde in sich selbst das Wunder gezeigt bekommen.²⁰⁴ Justinian habe daraufhin in Rage den Versammlungsraum verlassen. Zooras hingegen konnte sich ungehindert aus dem Palast entfernen.²⁰⁵

Folgen der Audienz

Als Beweis der Gottesgesandtschaft des Zooras erhält der „unorthodoxe“ Kaiser Johannes zufolge einen Schlag auf den Kopf und verliert den Verstand.²⁰⁶ Somit liefert auch Johannes als miaphysitisch-orthodoxer Hagiograph seinen Lesern ein Zeichen für die Macht des Zooras, das diese, auf Grund ihrer Rechtgläubigkeit, doch eigentlich gar nicht nötig hätten. Theodora, der wie dem Heiligen und seinem Hagiographen der miaphysitische Glaube zugesprochen wird, habe daraufhin Justinian verborgen und

²⁰¹ Vgl. Kap. 4.3.7. und Leppin (2009), S. 160–161.

²⁰² Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 23.

²⁰³ Ebenda, S. 24. Die Forderung eines Beweises erinnert u. a. auch an eine Episode im Neuen Testament, in der König Herodes von Jesus ein Wunder verlangt (Lk 23,8–10).

²⁰⁴ Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 24.

²⁰⁵ Leppin (2006b), S. 188–189.

²⁰⁶ Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 24. Zu Überlegungen, um welche Verletzung es sich bei Justinian gehandelt haben könnte, siehe: Harvey (1990), S. 180, Anm. 71; Leppin (2006b), S. 188, Anm. 6. Dies ist im Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit nicht von Interesse, da es hier nicht darum geht, was für eine Verletzung Justinian hatte oder ob überhaupt, sondern um die Darstellungsweise und die dabei hervortretenden Interaktionsmechanismen bei Johannes von Ephesus.

Gesandte zu Zooras geschickt, um von ihm die Heilung Justinians zu erbitten. Im Gegenzug stellt sie den Frieden der Kirche in Aussicht und versucht auf diese Weise, ein reziprokes Handeln von Kaiser und Mönch einzuleiten. Theodora wirkt hier als Integrationsfigur und diese Funktion nimmt die Kaiserin auch in allen anderen Viten des Johannes ein.²⁰⁷

Nach der Einleitung des reziproken Handelns durch Theodora sei Justinian durch das Gebet des Styliten geheilt worden. Johannes von Ephesus zeigt auf, dass die Krankheit durch den fehlenden Glauben des Kaisers entstanden sei, indem Justinian dies einerseits selbst erkennt, andererseits indem Zooras dies nochmals explizit sagt. Der Kaiser habe daraufhin, wiederum auch aus Angst, die Bitten des Zooras erfüllt.²⁰⁸ Doch an dieser Stelle wird auch bei Johannes von Ephesus den Machtverhältnissen der Zeit Rechnung getragen, da er ja bei seinem Adressatenkreis auf Akzeptanz stoßen musste, indem er zugibt, dass Justinian nur die Verhältnisse in der Kirche nicht richtig geordnet habe und vermutet, dass die Zeit damals wohl noch nicht (für den Sieg der Miaphysiten) gekommen sei. Die Verfolgungen seien aber von Justinian beendet worden – diese Aussage finden wir auch in anderen Viten des Johannes.²⁰⁹

Zwischenfazit

Johannes stilisiert allein schon durch den von ihm konzipierten Dialog zwischen Kaiser und Mönch stark, da Zooras sicherlich nur Syrisch sprechen konnte und daher kein direkter „Schlagabtausch“ mit Justinian möglich war.²¹⁰ Allerdings lässt sich die Erzählung des Johannes trotz typischer hagiographischer Stilisierungen mit den Maximen Justinians und den Darstellungsweisen des Umgangs Justinians mit Mönchen, wie wir sie in anderen Quellen finden, in Einklang bringen. Wie bereits durch die Analyse der Gesetze oder der praktischen Umsetzung bei religionspolitischen Aktionen (z.B. der Synode von 536) deutlich wurde, erkannte Justinian die asketische Autorität von Mönchen und Heiligen Männern prinzipiell an, versuchte aber immer auch, seine Leitlinien zu verfolgen, soweit dies möglich war: In diesem Fall legt Justinian Zooras den chalcedonischen Glauben dar und verlangt auf dessen Weigerung hin einen Beweis für die Rechtgläubigkeit des Asketen. Auch das weitere Wirken des Zooras in Konstantinopel, wie in Kap. 4.2.2.2. dargelegt, lässt sich, trotz der hagiographischen Umformungen von Johannes, zumindest in den Eckpunkten und Resultaten (die u. a. durch die Synodalakten von 536 bestätigt werden)²¹¹, in die Integrationspolitik Justinians einfügen.

²⁰⁷ Vgl. Kap. 4.3., zuvor bereits Kap. 4.2.2.1. und 4.2.2.2., S. 255, 262–264.

²⁰⁸ Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 25.

²⁰⁹ Ebenda. Vgl. Kap. 3.3.

²¹⁰ Leppin (2006b), S. 188, Anm. 5 und Joh. Eph., Beat. Or. 44, PO 18, S. 663.

²¹¹ Vgl. Kap. 4.2.2.2., v. a. S. 263–264.

Synthese und Vergleich mit der *vita Sabae*

Johannes von Ephesus und sein Heiliger Zooras sind in in vielen Punkten ein Gegenbeispiel zu Cyrill und seinem Heiligen Sabas, allerdings gibt es auch einige Parallelen. Die mitunter gravierenden Unterschiede sind dabei nicht nur auf die Autoren, sondern auch auf die jeweiligen Mönchstypen, die ihre Protagonisten verkörpern, zurückzuführen: Der syrische Mönch Zooras ist wesentlich radikaler und reizt seine παρρησία, die auch Sabas zugeschrieben wird, gegenüber Gott und vor allem dem Kaiser weiter aus. Zooras benötigt keinen Auftrag, um nach Konstantinopel zu reisen, sondern agiert in Eigeninitiative und nimmt seine persönliche Erfahrung zum Anlass, um für seine miaphysitischen Glaubensbrüder einzutreten. Sabas hingegen wird entweder vom Patriarchen Jerusalems in die Hauptstadt entsandt oder tritt, unabhängig von einer direkten persönlichen Bedrohung, in Jerusalem für Chalcedon ein. Zooras ist wie Sabas mit den Propheten des Alten Testaments vergleichbar, von Johannes wird dies auch durch die Verwendung eines Bibelzitates verdeutlicht. Im Gegensatz zu Sabas beschimpft Zooras jedoch den Kaiser, macht ihn in diesem Fall für die miaphysitischen Verfolgungen verantwortlich²¹² und droht Justinian bei ausbleibendem Handeln die Strafe Gottes an. Natürlich kann die Begegnung des Kaisers mit einem „gleichgläubigen“ Mönch wie Sabas harmonisch geschildert werden, aber Cyrill spricht diesem Heiligen auch eine respektvolle Gesprächskultur gegenüber Anastasius zu. Sabas kann bei Anastasius auf Grund des unterschiedlichen Glaubens jedoch letztlich nicht erfolgreich sein. Dies stimmt auch mit der Erzählung des Johannes überein, indem Justinian zwar infolge des Wunderbeweises zu Gunsten der Miaphysiten Veränderungen vornimmt, aber der Autor auch festhalten muss, dass kein vollkommener Erfolg möglich war und Zooras letztlich Konstantinopel verlassen musste – auch wenn Johannes letzteres nicht mit der Synode und dem Gesetz von 536 verbindet, sondern nur mit dem Anlass zur Abhaltung der Synode, dem Widerstand von Mönchen und der chalcedonischen Bevölkerung Konstantinopels.

Zooras konnte letztlich nicht vollkommen erfolgreich sein, da er einem anderen Glauben als Justinian anhing und die Integrationspolitik des Kaisers immer wieder an ihre realpolitischen Grenzen stieß. Das Gegenbeispiel ist Sabas, der bei Justinian nur so erfolgreich sein konnte, weil er den gleichen Glauben besaß und auch die gleichen Ziele verfolgte. Johannes offenbart hingegen den „falschen“, chalcedonischen Glauben Justinians, indem der Kaiser Angst vor der Macht des Zooras hat (die allerdings von den Gegnern des Zooras entfacht wurde) und Justinian ungläubig ein Wunder fordert und daher durch den Mönch die göttliche Strafe erhält. Dennoch bleiben die bisher in dieser Arbeit festgehaltenen Grundmaximen des Umgangs von Justinian mit dem Mönchtum an sich erhalten: Auch Zooras wird ehrenvoll empfangen und seine asketische Autorität definitiv von Justinian anerkannt. Im Zusammenhang mit Theodora

²¹² Nach der „Bekehrung“ durch Zooras, also nach der zweiten Vita, finden wir bei Johannes von Ephesus in seinen Viten keinen solch direkten Angriff auf Justinian mehr, auch das Treffen mit Mare, der ebenfalls vor den Kaiser tritt, verläuft wesentlich glimpflicher (vgl. Kap. 4.3., zu Mare 4.3.7.).

wird ebenfalls das Prinzip der Reziprozität zwischen Kaiser und Mönch zum gegenseitigen Nutzen angewendet. Die bei Johannes auf das Wunder zurückgeführte Tätigkeit des Zooras in Konstantinopel kann außerhalb der Vita auch mit den religionspolitischen Zielen Justinians, konkret seinen Annäherungsversuchen gegenüber den Miaphysiten, also seiner Integrationspolitik, erklärt werden. So kann auch der Fortgang des Zooras aus Konstantinopel, der bei Johannes, um die Heiligkeit des Zooras nicht zu gefährden, freiwillig geschieht, auch unabhängig von der eigentlichen Textintension die Überlegenheit der kaiserlichen Entscheidung aufzeigen, da Justinian realpolitische Konzessionen machen musste, um Ruhe und Ordnung in Konstantinopel zu gewährleisten.

Dabei darf man im Zusammenhang mit der Synode von 536 aber nicht vergessen, dass diese wiederum durch die asketische Autorität von chalcedonischen Mönchen, die also dem gleichen Glauben wie Justinian anhängen, ausgelöst wurde. Hier lässt sich also ein Autoritätskonflikt zwischen Mönchen der verschiedenen Glaubensrichtungen greifen. Weiterhin zeigt sich, dass, auch wenn gerade bei Johannes scheinbar stärker historische Ungenauigkeiten als bei Cyrill vorkommen (um die Heiligkeit des Zooras nicht zu gefährden), die skizzierten Grundlinien der Vita des Johannes dennoch den tatsächlichen Umständen Rechnung tragen, da der Miaphysit bei seinem Adressatenkreis auf Akzeptanz stoßen musste: So erkennt auch in der *vita Zoorae* Justinian die asketische Autorität der Mönche prinzipiell an, jedoch nicht ohne die Einschränkung, dass der Heilige bei dem Kaiser nur vollkommen erfolgreich sein konnte, wenn er den gleichen Glauben und die gleichen Ziele wie der Kaiser hatte und auch seinen religionspolitischen Vorstellungen entsprach – es fand also Reziprozität auf Umwegen statt. Letztlich musste Zooras auch in der Darstellung des Johannes Konstantinopel verlassen. Bereits hier wird der Balanceakt zwischen der Integrationspolitik Justinians einerseits und den realpolitischen Anforderungen an den Kaiser andererseits, die gerade im Umgang mit und Verhalten gegenüber Mönchen deutlich werden, aufgezeigt.²¹³

4.2.3. Fazit

Cyrril von Scythopolis und Johannes von Ephesus unterscheiden sich darin, welchen konkreten Nutzen die Protagonisten aus ihrer asketischen Autorität ziehen können,

²¹³ Im folgenden Kapitel wird das Bild Justinians und Theodoras in den Viten, die dem Bericht über Zooras folgen, untersucht werden, um die Darstellung des Kaisers in den Lebensbeschreibungen des Johannes von Ephesus umfassend herauszuarbeiten und aufzuzeigen, dass es ein einheitliches Bild des Kaiserpaares bei Johannes gibt und Justinian nicht nur bei Zooras die asketische Autorität eines syrischen Heiligen anerkennen konnte. Auch Leppin (2009) behandelt neben Zooras Mare als ein weiteres Beispiel bei Johannes. Auch seine Monographie zu Justinian (2011), S. 11 leitet er mit der Schilderung der Mare-Episode ein. In dieser Arbeit werden im Folgenden zusätzlich noch sechs weitere Viten untersucht.

wie diese genau ausgeformt ist und wie im Detail die Bilder von Kaiser und Mönch gestaltet sind. Dies resultiert nicht nur aus dem unterschiedlichen Glauben, dem die Autoren und ihre Heiligen anhängen, aus dem jeweils damit verbundenen unterschiedlichen Erfahrungshorizont sowie aus der unterschiedlichen Schreibart; die Diskrepanz liegt auch in den divergierenden Mönchstypen und Idealen, für die die beiden Autoren und ihre Heiligen stehen, begründet: einerseits Zooras und Johannes als Vertreter des syrisch-radikalen Asketen, mit seiner selbstbezogenen Mobilisierung, Verwurzelung mit der umliegenden Bevölkerung und lokalen Ausrichtung; andererseits Sabas und Cyrill als Vertreter des gemäßigten, palästinischen Mönchtums mit dem Ideal der Weltabgeschiedenheit, aber auch anlassbezogenen Mobilisierung und reichsweiten Ausrichtung. Dennoch wird bei beiden Autoren, aus der Perspektive der Mönche, Justinian zugesprochen, dass er die asketische Autorität prinzipiell anerkannte.

Dieses Bild Justinians musste auch bei dem Adressatenkreis der Hagiographen Akzeptanz finden und eröffnet jeweils einen chalcedonischen und miaphysitischen monastischen Blickwinkel auf Justinian. Trotz hagiographischer Umformungen bei beiden Autoren, mal mehr und mal weniger offensichtlich, lässt sich im Abgleich mit anderen Quellen und textimmanenten Vergleichen eine Methode entwickeln, um das Bild Justinians bei diesen Adressatenkreisen und ihren Erfahrungshorizont herauszuarbeiten, denn auch die Selbstdarstellung Justinians beruhte auf der Intention, seine Interpretation zu verbreiten, gleiches gilt auch für die Hagiographie: Sowohl die Selbstdarstellung Justinians als auch die Hagiographien sind tendenziös, aber durch ihre Parallelen wird deutlich, dass die Inszenierung Justinians auch bei den zeitgenössischen Hagiographen aufgenommen wurde.

Die Effektivität der asketischen Autorität und der monastischen doppelten *παρησία* gegenüber Gott und Kaiser, aber auch der gegenseitige Nutzen von Mönch und Kaiser hingen jedoch auch in den hier vorgestellten Viten prinzipiell von dem übereinstimmenden Glauben und der gleichen Zielsetzung von Kaiser und Mönch ab. Hinzu traten Ereignisse (wie Widerstände der Chalcedonier), auf die der Kaiser reagieren musste. So konnte Justinian mit Sabas eine symbiotische Verbindung eingehen, während mit Zooras eine Reziprozität nur auf Umwegen, über die integrative Funktion der Kaiserin Theodora, möglich war. Das spezifische Bild Justinians, wie es Johannes von Ephesus entwirft, wird im folgenden Kapitel noch weiter herausgearbeitet.

4.3. Weitere Viten des Miaphysiten Johannes von Ephesus: Die Darstellung Justinians und Theodoras – im Zeichen einer kaiserlichen Integrationspolitik?

4.3.1. Der Palast des Hormisdas als Zufluchtsort von miaphysitischen Heiligen in Konstantinopel: ein monastischer Bienenstock

Ein weiteres Beispiel für den Umgang Justinians mit Mönchen, die in der Hauptstadt präsent waren, liefert der Bericht des Johannes von Ephesus über die Gemeinschaft miaphysitischer Heiliger im sogenannten Palast des Hormisdas.²¹⁴ Hierbei sollen drei Punkte untersucht werden: erstens, wie das Verhältnis zu den Mönchen und die Rolle von Theodora und Justinian von Johannes von Ephesus geschildert werden; zweitens, daraus folgend, welchen Wert diese Quellenpassage für die Bewertung der Religionspolitik Justinians hat, und drittens, inwieweit die Gesetze Justinians, die auch den Aufbau und die gesellschaftliche Stellung von Klöstern regelten (mit dem Ideal der Apotaxis), auf das Leben der Heiligen in der Darstellung des Johannes Einfluss nahmen.²¹⁵

Das Verhältnis des Kaiserpaares zu den Mönchen im Kontext der Religionspolitik Justinians

Zum ersten Punkt: Theodora ist die zentrale Gestalt, die der Erzählung des Johannes zufolge den miaphysitischen Mönchen aus unterschiedlichen Gebieten²¹⁶, ihren Glaubensbrüdern, Zuflucht in der Hauptstadt gewährt, hier namentlich im Palast des Hormisdas. Die Zahl der Asketen wird mit ungefähr 500 beziffert und ist, wie alle Zahlenangaben, nicht als zuverlässig einzustufen. Man kann jedoch festhalten, dass es sich um eine große Gruppe von Heiligen handelte, die zu unterschiedlichen Zeiten in die Hauptstadt strömten. Laut Johannes befanden sich neben verfolgten Säulenstehern und verbannten Mönchsgruppen auch altherwürdige Einsiedler und berühmte Vorsteher von Klöstern unter den Flüchtlingen. Der Palast des Hormisdas habe sich in eine wundervolle „Wüste von Einsiedlern“ verwandelt.²¹⁷

²¹⁴ Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 676–648. Zu der Bewertung der Viten des Johannes von Ephesus und ihrem Quellenwert im Zusammenhang der Fragestellung dieser Arbeit siehe hier Kap. 4.2.2.1.

²¹⁵ Croke bringt beispielsweise die Beschreibung der Räumlichkeiten und des Zusammenlebens mit den Gesetzen Justinians in Verbindung: Croke (2006), S. 25–63, hier bes. S. 31.

²¹⁶ Als Herkunftsgebiete sind Ost und West, speziell Syrien, Armenien, Kappadokien, Kilikien, Isaurien, Lykaonien, Asien, Alexandria und Konstantinopel genannt.

²¹⁷ Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 677. Auf die Bezeichnung als „Einsiedlerwüste“ wird im Kontext des Zusammenlebens im Palast näher eingegangen. Im Text ist von Einsiedlern die Rede. Der Begriff konnte aber auch für Mönche verwendet werden. Hier liegt vielleicht eine ähnliche Begriffsentwicklung wie bei *μοναχός* vor: zunächst der wörtlichen Bedeutung entsprechend für allein Lebende und dann Einsiedler verwendet, später aber auch für Asketen in einer Klostergemeinschaft; vgl. z. B. Kap. 1.1.1., Anm. 15 u. 26.

Johannes schildert, Theodora habe alle zwei bis drei Tage die Asketen im Hormisdas-Palast besucht und dabei die Heiligen verehrt. Bei Theodora taucht explizit erneut (wie in der Vita des Zooras) das Prinzip der Reziprozität auf: Die Kaiserin kümmerte sich um die Versorgung der Asketen und wurde von ihnen im Gegenzug gesegnet.²¹⁸

Auch wenn als Initiatorin für die Einrichtung des Zufluchtsortes allein Theodora genannt wird, bleibt Justinian nicht unerwähnt, und die Darstellung seines Verhaltens ist in zweifacher Hinsicht bemerkenswert: Zunächst betont Johannes, dass Justinian, trotz der Anordnungen gegen die Miaphysiten, die Gemeinschaft der Mönche bewundert habe und fortwährend bei ihnen eingekehrt sei und, noch wichtiger, ebenfalls durch sie gesegnet worden sei. Seine Gegenleistung, die bei Johannes nicht explizit genannt wird, ist implizit sicherlich seine Duldung der Miaphysiten in der Hauptstadt. Auch in diesem Fall erkannte Justinian die Autorität der Mönche an, die in diesem Text durch ihre Verbindung zu Gott, zu den Menschen und zu dem Kaiser sichtbar wird. Denn das Leben der Mönche zeichnet sich in der Darstellung des Johannes durch fortwährendes Beten und Singen aus.²¹⁹ Die Asketen ziehen Menschenmassen von beiden Glaubensrichtungen an (genannt wird eine Zahl von über 1000)²²⁰, sie wirken Wunder – trotz Einsturz einer Halle unter der Last der Gläubigen während eines Gottesdienstes werden keine Menschen verletzt²²¹ – und stehen im Kontakt mit dem Kaiser, der von ihnen gesegnet wird.²²²

Ein zweiter, noch viel aussagekräftigerer Punkt ist der Umstand, dass Justinian Johannes zufolge auch nach dem Tod der Schutzpatronin Theodora 548 während seiner Lebzeiten (bis 565) die miaphysitischen Heiligen in der Hauptstadt nicht nur weiterhin duldet, sondern auch die Fürsorge für sie übernahm und sie ehrte. Johannes unterstreicht die Glaubwürdigkeit seines Berichtes, indem er darauf verweist, selbst längere Zeit in der Hauptstadt gewesen zu sein und dies beobachtet zu haben. Er erwähnt in diesem Zusammenhang auch kurz seine Missionstätigkeit.²²³ Letzteres weist hier zwar nicht explizit, aber implizit auf den Missionsauftrag Justinians hin. Trotz der Restriktionen ist es hier möglich, dass die integrative Politik Justinians durchscheint, in diesem Fall, indem ein gemeinsames Feindbild von Miaphysiten und Chalcedoniern heraufbeschworen wird: die Heiden. Letztere Deutung muss zwar Vermutung bleiben, jedoch eine höchst plausible, da erstens Johannes von Ephesus

218 Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 679–680.

219 Ebenda, S. 677–678.

220 Ebenda, S. 679.

221 Ebenda, S. 682. Man kann hierbei genau sehen, wie Johannes auf den möglichen Vorwurf von Chalcedoniern reagiert, der Einsturz der Halle sei ein Gotteszeichen gegen die Miaphysiten, indem er erst von dem Gerücht der Chalcedonier berichtet, es habe viele Tote gegeben, und dann von dem Wunder erzählt, dass durch das Gebet der Heiligen niemand körperlich zu Schaden gekommen sei.

222 Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 680.

223 Ebenda, S. 680–690. Zur Missionstätigkeit des Johannes siehe auch Whitby (1991). Vgl. hier auch Kap. 4.2.2.1., S. 255, Anm. 141.

bei seinem miaphysitischen Adressatenkreis das Bild der Verfolgung durch die Chalcedonier aufrecht erhalten musste, aber andererseits Justinian die Heiligen im persönlichen Umgang letztlich anerkannte und sogar förderte. Eine textimmanente Voraussetzung dafür könnte Johannes' Bericht über die Machtdemonstration des Zooras und die damit verbundene Läuterung Justinians sein.²²⁴ Die in diesem Zusammenhang funktionslos und deplatziert wirkende Nennung der Missionstätigkeit des Johannes könnte unterschwellig die Integrationspolitik spiegeln und auch auf diese verweisen, ohne mit zu direkten Äußerungen das miaphysitische Publikum mit einem zu justinian-freundlichen Bild zu erschüttern. Denn der Grund, warum Justinian letztlich bis zu seinem Tod die miaphysitischen Heiligen im Zentrum seines Wirkens anerkannte, wird dadurch zu erklären versucht, dass Theodora auf dem Sterbebett ihrem Gatten das Versprechen abgerungen habe, für ihre Glaubensbrüder zu sorgen. Der liebende Ehemann habe sich dann an das gegebene Versprechen gehalten.²²⁵ Natürlich wird Justinian auch in anderen Quellen eine besondere Liebe und, z.T. karikierend, eine Abhängigkeit von Theodora unterstellt. Aber ob diese nach deren Tod soweit geführt hätte, mitten in der Hauptstadt, im Zentrum der Macht, die potentiell für Unruhe sorgenden Miaphysiten weiter zu dulden, wenn man wie ein Teil der Forschung davon ausgeht, dass Justinian seit Beginn der 40er-Jahre allein eine chalcedonische Politik betrieben habe, sollte bezweifelt werden. Auch ein Zick-Zack-Kurs wird durch die fortwährende Präsenz der miaphysitischen Mönchsgemeinschaft erneut unglaubwürdig, die nicht die einzige in Konstantinopel und den umliegenden Gebieten war. Viel plausibler als der dominante und postmortale Einfluss Theodoras ist die bereits erwähnte Interpretation einer integrativen Politik, die durch das Kaiserpaar und nach dem Tod Theodoras durch ihren Wunsch nach außen hin symbolisiert wurde: Justinian als Referenz für die Chalcedonier, Theodora als Anlaufstelle für die Miaphysiten, mit dem fortwährenden Ziel des Kaisers, die Einheit der Kirche wiederherzustellen, und zwar durch Integration, soweit die realpolitischen Verhältnisse dies zuließen. Allerdings fehlte Justinian in der Folgezeit die lebende Theodora als Referenzpunkt.

Die realpolitischen Probleme, d. h. die Widerstände von chalcedonischer Seite, lassen sich durch drei Vorfälle in der *vita* des Johannes greifen: erstens den Einsturz der Gebetshalle²²⁶; zweitens die Umsiedlung vom Palast des Hormisdas in das Haus des Urbicus nach dem Tod Theodoras; drittens den folgenden Brand im Haus des Urbicus.

Zunächst berichtet Johannes, dass während eines Gottesdienstes die Halle, in der mit vielen Gläubigen die Messe gefeiert worden sei, eingestürzt sei. Dem chalcedonischen Vorwurf, dass es sich dabei um ein Gotteszeichen, eine Strafe Gottes für die Falschgläubigen, handle, wirkt Johannes in seiner Darstellung entgegen, indem er die

²²⁴ Siehe hier Kap. 4.2.2.3.

²²⁵ Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 680.

²²⁶ Ebenda, S. 682

Katastrophe in ein Wunder der miaphysitischen Heiligen verwandelt: Durch das Flehen und Gebet der miaphysitischen Asketen sei auf wundersame Weise niemand verletzt worden. In einem kurzen Satz erwähnt Johannes des Weiteren, dass auf Grund chalcedonischen Drucks die Miaphysiten in das sogenannte Haus des Urbicus umgesiedelt worden seien. Johannes relativiert diesen Umstand hier wieder, indem er anführt, dass die Zahl an heiligen Männern sowieso bereits abgenommen habe (d. h. diese weniger Platz benötigten).²²⁷ Der dritte Bericht des Johannes schließt direkt daran an – die Chalcedonier geben nicht auf: Das Haus des Urbicus brennt ab. Dieses Vorkommnis kann erst einmal pragmatisch damit erklärt werden, dass bei der Beherbergung von vielen Menschen auf engstem Raum leicht ein Feuer ein verheerendes Ausmaß annehmen kann (denn auch wenn sich die Anzahl der Miaphysiten reduziert haben sollte, wurden sie doch in einer kleineren Unterkunft untergebracht). Dies konnte von Chalcedoniern spielend abermals, wie der Einsturz der Halle, als Gotteszeichen gedeutet werden, diesmal mit weniger glimpflichem Ausgang für die Miaphysiten. Es könnte aber auch als unmittelbare, symbolische Brandstiftung der Chalcedonier angesehen werden, textimmanent illustriert durch das Einschleusen von Ehepaaren und Frauen durch die Chalcedonier in die rein männliche Gemeinschaft, die die Sünde und Versuchung verkörpern und so den Zorn Gottes heraufbeschwören sollten. Allerdings relativiert Johannes erneut, indem er von einem reinigenden Feuer Gottes spricht, also von einem Feuer, das die frommen Männer von der Last der Versuchungen befreit habe. Letztlich interessant bleibt jedoch, dass auch nach dem Brand die Miaphysiten nicht durch Justinian der Stadt verwiesen wurden, sondern stattdessen ein neues Kloster gebaut wurde. Über dieses besitzen wir leider keine näheren Informationen.²²⁸

Für die hier gewählte Deutung spielt auch die Datierung des Klosters im Hormisdas-Palast vor oder nach 536, wie sie bei Croke diskutiert wird,²²⁹ nur eine unter-

²²⁷ Joh. Eph., Beat. Or. 47, PO 18, S. 683.

²²⁸ Vgl. u. a. zum Haus des Urbicus und dem Brand: Croke (2006), S. 44–46. Ich folge hier seinem Zeitablauf: erst die Umsiedlung und dann der Brand in der neuen miaphysitischen Herberge im Haus des Urbicus, da der Text hier klar eine Reihenfolge festzulegen scheint (anders Bardill [2000], S. 7 und Mango [1975], S. 386, die mit der neugebauten Kapelle und dem Kloster, mit verschiedenen Akzentsetzungen, Sergius und Bacchus in Verbindung bringen). Darüber hinaus schlägt Croke vor, dass es bei Sergius und Bacchus zwei Klöster gegeben habe, ein miaphysitisches zunächst im Hormisdas-Palast und ein „älteres“, chalcedonisches in einem eigenen Klostergebäude unter Leitung eines Paulus, der in den Synodalakten von 536 als Abt des Klosters der Heiligen Apostel Peter und Paul und der Märtyrer Sergius und Bacchus (ACO 3,5, S. 46, Nr. 34) genannt wird. Es habe sich also nicht um ein einziges Kloster unter der Leitung des Paulus gehandelt, der zwischenzeitlich auf dem Konzil unter den Chalcedoniern aufgelistet wurde (Croke [2006], S. 41–42 u. 45–46). Diese Erörterung würde hier zu weit führen, es bleibt nur festzuhalten, dass Crokes Argumentation höchst schlüssig wirkt.

²²⁹ Croke (1996), S. 32–46. Zur Forschungsdebatte bes. ebenda, S. 32, Anm. 40. Croke stellt sich hier gegen die Datierung der miaphysitischen Besiedelung des Hormisdas-Klosters zwischen 520–530 im Kontext seiner Neudatierung des Baus der Sergius und Bacchus Kirche und der dahinter stehenden Motivation Justinians (Datierung in die Residenzzeit Justinians im Hormisdas-Palast als Caesar, später Augustus unter Justin in Konkurrenz zur Polyeuctus-Kirche der Anicia Juliana statt als Kirchenbau nach

geordnete Rolle, da in dieser Arbeit eine einheitlich integrative Politik Justinians von Beginn an konstatiert wird; der Kaiser musste allerdings realpolitisch auf einzelne politische Strömungen reagieren. Allerdings scheint im Zusammenhang mit der Verreibung des Zooras im Anschluss an die Synode 536 ein Datum *post quem* wahrscheinlicher zu sein. Die Vertriebenen der Novelle 42 können als Exempla gedeutet werden, mit deren Exilierung Justinian auf chalcedonischen Druck reagierte, ohne Konstantinopel prinzipiell für Miaphysiten zu verschließen.

Dass diese integrative Politik die Erklärung für die Duldung von miaphysitischen Gemeinschaften in der Hauptstadt bis in das Jahr 565 bietet, erscheint schlüssig und führt uns noch einen Schritt weiter: Es ist nicht zu leugnen, dass im Osten z.T. massive Verfolgungen der Miaphysiten nach 536 stattfanden und dies soll hier nicht relativiert werden. Doch in den Provinzen konnte der Kaiser nicht so direkt wie in seiner eigenen Stadt reagieren, in der er häufiger in Kontakt mit der Bevölkerung stand, unmittelbar Maßnahmen einleiten, aber auch mittels seiner Palastwache etc. reagieren konnte. In den einzelnen Regionen war er auf die lokalen Machthaber, in diesem Fall vor allem die Bischöfe und Patriarchen, angewiesen, die vielleicht häufiger einen härteren Kurs einschlugen als es Justinian lieb war bzw. durch ihn beeinflusst werden konnte. Oft genug wurde Justinian ja schon zu militärischen Einsätzen bei Ein- und Absetzungen von Bischöfen gezwungen. Hier hatte sicherlich in den durch die Entfernung schwerer kontrollierbaren Gebieten die Schaffung einer gefestigten Personalstruktur, deren Vertreter dem Kaiser wohlgesonnen waren, Vorrang. Gerade deshalb scheint das auf den ersten Blick vielleicht widersinnig wirkende Phänomen von miaphysitischen Klöstern in Konstantinopel durch die direkte Einflussmöglichkeit Justinians wieder sinnvoll.

Bei dieser Interpretation werden drei der zentralen Motive Justinians im Umgang mit Mönchen deutlich, die noch einmal festgehalten werden sollen: erstens die Anerkennung der asketischen Autorität der Mönche durch den Kaiser, zweitens die Inanspruchnahme von Mönchen durch Justinian, um seine Einheitspolitik zu verfolgen, und drittens, aus beidem resultierend, das Prinzip der Reziprozität zwischen Kaiser und Mönchen, dass auch bei unterschiedlichem Glauben angewendet werden konnte (wenn auch nicht mit dem selben Erfolg wie bei gleichem Glauben).

Frage der Konformität mit der Gesetzgebung Justinians

Zum Schluss sollen hier noch zwei Fragen im Hinblick auf die Kongruenz zwischen dem Bericht des Johannes und der Gesetzgebung Justinians besprochen werden: erstens ob das Zusammenleben im Hormisdas-Palast sich nach den konkreten Regelungen der Novellen richtet; zweitens ob allgemein das Leben und Wirken der mia-

527 für die im Hormisdas-Palast residierenden, miaphysitischen Mönche). Er stellt sich dabei u. a. gegen die Datierung Bardills (2000), S. 1–11 und Mangos (1975), S. 385–392. Für eine Datierung nach 535/536 plädiert auch Menze (2008), S. 154.

physischen Asketen in der Hauptstadt im Einklang mit dem hier herausgearbeiteten Reglement Justinians, seiner Funktionszuschreibung an das Mönchtum steht.

Zum ersten Punkt: In seinem Aufsatz zur Kirche des Sergius und Bacchus in Konstantinopel thematisiert Croke auch die miaphysitische Mönchsgemeinschaft im Palast des Hormisdas. Dabei hält Croke fest, dass die Strukturierung des Lebens innerhalb des Palastes den Bestimmungen der Novellen Justinians entspreche: Zum einen gebe es hier auch einen gemeinsamen Schlaf- und Essraum der Mönche und einzelne Zellen für die älteren, besonders beflissenen Asketen, zum anderen stehe die Gemeinschaft unter Leitung eines Oberen.²³⁰ Dieses Bild ist gemäß dem Text des Johannes in wesentlichen Punkten zu differenzieren: Johannes entwirft das Bild eines vollkommen überfüllten Bienenstocks von Asketen, die auf unterschiedliche Räumlichkeiten verteilt sind. Dabei versteht es sich von selbst, dass sich die Asketen an die Architektur des Palastes anpassen mussten, nirgends ist die Rede von baulichen Veränderungen. Dementsprechend dienen mehrere Hallen einzelnen Mönchsgruppen als Ort einer Bett- und Tischgemeinschaft, die jeweils strukturiert ist, unter der Leitung eines Hausoberen steht und wo Einzelne Gebetsdienste verrichten. Der Vergleich mit einem Konvent wird gezogen. Über den Aufbau des nach dem Brand neu errichteten Klosters finden wir keine Angaben. Es gibt also, sowie es mehrere Hallen gibt, auch mehrere „Häuser“/Konvente. Genannt wird in der Aufzählung vor dem Hausoberen noch der Archimandrit, der wohl als Vorsteher des gesamten „Klosters“ im Hormisdas-Palast fungierte, auch wenn seine Kontrolle über die einzelnen Asketen, die auch abgesondert lebten und je nach Region sicherlich verschiedene Ideale verfolgten, nicht zu klären ist. Die Darstellung präsentiert das „Kloster“ als eine Mischung aus Mönchsgemeinschaft und Einsiedlerkolonie.

Die Zellen für einzelne Asketen scheinen hier eher die Regel als die Ausnahme zu sein, da immer wieder von Anachoreten, Styliten etc. die Rede ist und mehrfach Zellen genannt werden, für die wohl kleinere Räume oder Raumteiler in größeren Räumen des Palastes genutzt wurden. Es steht nirgends, inwiefern der Archimandrit auch hier Einfluss ausübte. Das Leben wird in dem Bericht des Johannes von stetem Gebet und Gesang, ausgedehntem Fasten und harter Arbeit geprägt. Überall seien Altäre für die Gottesdienste errichtet worden. Außenstehende Gläubige seien fortwährend in den Palast geströmt, hätten im Kontakt mit den Heiligen gestanden und diese bewundert.

Durch dieses Bild eines emsigen Bienenstocks, wie es Johannes zeichnet, der nicht isoliert war, sondern ständig von außenstehenden Nicht-Asketen bevölkert war, entsprach die Gemeinschaft der Miaphysiten in dem Palast keinesfalls den Kriterien Justinians, die er in seinen Gesetzen anlegte: Justinian ordnete die Abschottung von der Außenwelt an, die konkret durch eine Klostermauer und Pforten, die den Zustrom kontrollieren sollten, umgesetzt werden sollte. Auch das strenge Fasten der Asketen des Hormisdas-Palastes steht einer gemäßigeren Askese, wie sie Justinian propagierte, entgegen. Die Anachoreten, die, wie gesagt, eher die Regel als die Ausnahme zu

230 Croke (2006), S. 33.

sein schienen, entsprechen ebenfalls nicht dem coenobitischen Ideal Justinians, der das abgesonderte Leben Einzelner zur Ausnahme in einer Mönchsgemeinschaft machen wollte. Die Struktur der einzelnen Mönchs- und Tischgemeinschaften deckt sich zwar mit denen Justinians, aber auch mit diversen anderen monastischen Regeln. Die in den *regulae* häufig genannten einzelnen Zellen der Mönche waren praktisch sicherlich nicht in den vorgegebenen Räumlichkeiten des Palastes umzusetzen, so dass diese Gemeinsamkeit des Schlafplatzes wohl weniger, so schön eine Übereinstimmung mit dem kaiserlichen Reglement wäre, mit den Gesetzen Justinians in Zusammenhang zu bringen ist als mit einer üblichen Praxis und der architektonischen Gegebenheit vor Ort, die bei der Masse von Mönchen auch gar keine eigenen Zellen für jeden Asketen bereitgehalten hätte.²³¹

Die Bezeichnung des Palastes durch Johannes als „Einsiedlerwüste“ ist insofern bezeichnend, als verschiedene heilige Personen in dem Palast zusammenkamen und so gut wie möglich ihr altes Leben weiterzuführen versuchten und wohl nur leidlich gut strukturiert waren, auch wenn es Bett- und Tischgemeinschaften gab. Andererseits führten die Mönche auf Grund der ständigen Belagerung durch Gläubige, des engen Zusammenlebens und der geographischen Lage in Konstantinopel alles andere als ein abgeschiedenes Leben in der Wüste oder im Fall Syriens, der Heimat des Johannes, am Rande der Siedlung.

Falls der von Johannes genannte Archimandrit in seiner Funktion im Sinne Justinians zu verstehen wäre, wäre dies aber auch wieder nur eine Gemeinsamkeit mit Vorbildern, die es auch in anderen Mönchsregeln und in der Praxis in anderen Klöstern gab; dies kann nicht allein Justinian in Rechnung gestellt werden. Auch die Erwähnung mehrerer Altäre statt einer einzelnen „Klosterkirche“ entspricht nicht dem justinianischen Vorbild.

Aus dem eben skizzierten Aufbau der Mönchsgruppe innerhalb des Hormisdas-Palastes ergibt sich für die Frage nach der Übereinstimmung mit der Funktionszuschreibung und dem asketischen Idealbild Justinians Folgendes: Auf der einen Seite dienten die anwesenden Asketen, wie oben benannt, Justinians Integrationspolitik. Auf der anderen Seite konterkarierte der Aufbau ihrer Gemeinschaft, ihre Präsenz und ihr Wirken sowie ihre Interaktion mit der Bevölkerung der Hauptstadt den Anspruch Justinians, die Mönche von der Welt zu trennen und strukturiert hinter Klostermauern allein im Gebet auf Gott hin auszurichten, um sie jenseits aller weltlichen Belange zu positionieren und ihr Mobilisierungspotential zu kontrollieren. Daher erstaunt es auch nicht, dass Justinian, der sich sicherlich in einem Zwiespalt zwischen beiden Motivationen befand (Funktionalisierung für seine religionspolitischen Ziele einerseits und gleichzeitig die Kontrolle und Separierung von Mönchen andererseits), ein erneutes Verbot verhängte, dass Mönchen ohne Empfehlungsschreiben, nun des Pa-

231 Vgl. den archäologischen Befund zu Umfassungsmauern, Pforten, Dormitorien von Klosteranlagen in Ägypten, Syrien und Palästina hier in Kap. 2.5.1. Zu den Novellen Justinians vgl. Kap. 2.3.

triarchen, untersagte, nach Konstantinopel zu kommen.²³² Dadurch sollte in der Hauptstadt der Zustrom an Heiligen, die auf die Bevölkerung Einfluss nehmen konnten, minimiert werden. Seine verschiedenen religionspolitischen Motive und deren Vereinbarkeit mit der Praxis erscheinen immer wieder auch als ein Balanceakt für den Kaiser und gingen häufig nicht reibungslos Hand in Hand – dies ist sicherlich auch der Dynamik, die die Asketen selbst entfalteten, und der Diskrepanz zwischen dem theoretischen Anspruch Justinians und der Durchsetzungsfähigkeit in der Praxis geschuldet.

4.3.2. Stephanus: der brave Bittsteller

In der Vita des Stephanus und Thomas²³³ wird von zwei Kontakten des Hl. Stephan mit dem Kaiserhaus berichtet. Zunächst wird in der Einleitung der *vita*, die mit dem Tod des Kaisers Anastasius beginnt, dieser als Gläubiger, also Miaphysit, bezeichnet und Anastasius wird dementsprechend nach seinem Tod in den Kreis der Heiligen des Himmels aufgenommen.²³⁴ Sein Nachfolger Justin I.²³⁵ wird persönlich für die Rückkehr zum chalcedonischen Glauben sowie die Verfolgung und Exilierung von Miaphysiten verantwortlich gemacht. Von Justinian und Theodora ist in diesem Zusammenhang noch überhaupt nicht die Rede: Schuld an der (1.) Verfolgung ist Justin allein. In der Folge muss u. a. auch der Bischof von Amida, Mare, zusammen mit Thomas und Stephan fliehen. Mare bittet Stephan, in die Hauptstadt zu reisen und für sie Fürsprache zu halten, was uns zu der ersten Begegnung führt: Stephan trifft durch göttliche Fügung auf Theodora, die ursprünglich aus einem Bordell stamme, und nun

232 In Anlehnung an Gesetze früherer Kaiser fordert Justinian bereits mit Nov. 5,8 im Jahr 535 ein Empfehlungsschreiben, hier reicht allerdings noch der Bischof als Verfasser aus, dann wiederholt Justinian diese Anordnung im Jahr 539 mit der Nov. 86,8, in der neben Mönchen auch Kleriker und Bischöfe genannt werden, die nun ein Schreiben benötigen, um in die Hauptstadt zu reisen. Vgl. zur Gesetzgebung Kap. 2.3.

233 Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18, S. 187–213.

234 In der Vita des Bischofs Symeon wird Anastasius erneut als gottliebend und rechtgläubig geschildert. Hier funktioniert die *παρηγοία* des Heiligen: Symeon bittet für die durch die Intrige nestorianischer Bischöfe verfolgten und bedrängten Glaubensbrüder in Persien vor dem Kaiser, der einen Brief an den persischen König schreibt, woraufhin die Bedrängnis aufhört. Von einer Gegenleistung des Heiligen für den Kaiser ist allerdings nicht die Rede, es ist also nicht das Prinzip der Reziprozität zu finden, allein der Glaube des Kaisers und die Macht des Heiligen, die beide wohlgerichtet dem gleichen Glauben anhängen, reichen aus, um in der Darstellung die einseitige Hilfeleistung des Kaisers auszulösen. Allerdings handelt Anastasius hier auch in seinem eigenen Interesse, da er „seine“ Glaubensgruppierung unterstützt (Joh. Eph., Beat. Or. 10, PO 18, S. 142–143).

235 Brook schließt die Lesart „Justinianus“ aus (Anm. 3 Mss. Iustinianus), was allein schon durch die Zeitfolge und Verortung in der Vita plausibel ist: Es ist vom Regenten nach dem Tod des Anastasius die Rede und erst später wird von Justinian als *patricius* und Leiter der Soldaten, d. h. *magister militum praesentalis*, gesprochen (Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18, S. 187 u. 189).

Patrizierin und die zukünftige Kaiserin sei, die für ihn bei ihrem Mann Justinian²³⁶, zu dieser Zeit *magister militum praesentalis* und Patrizier, Fürsprache hält. Justinian wiederum vertritt gegenüber Justin den Fall der exilierten Miaphysiten, die daraufhin nach Alexandria reisen dürfen, um dort zu leben. Theodora wird als göttlich gesandte Rechtgläubige präsentiert, die es schafft, ihren Mann und durch ihn Justin zu überreden, eine bestimmte Gruppe von Miaphysiten nach Alexandria reisen zu lassen.²³⁷ Der Glaube Justinians wird in dieser Passage nicht thematisiert. Ohne seine direkte Fürsprache vor Justin wäre die „Privilegierung“ der kleinen, miaphysitischen Gruppe allerdings nicht möglich gewesen, und es wird zumindest von keinem Widerstand Justinians gesprochen.

Die zweite Episode spielt Jahre später während der Regentschaft Justinians, als Stephan, auf Bitten Theodoras, wieder nach Konstantinopel reist, wo er im Jahr 542 infolge der Pest stirbt.²³⁸ Theodora habe Johannes zufolge im ständigen Briefkontakt mit dem Heiligen gestanden und ihn auf Grund seiner Eloquenz und Weisheit, vor allem aber wegen seines reinen Lebenswandels, der an den der Eremiten angelehnt gewesen sei, nach Konstantinopel holen lassen, damit er mit ihr im Palast lebe.²³⁹ Johannes schildert Stephans Leben in Konstantinopel auch als Augenzeuge, da er ihn selbst in der Hauptstadt getroffen habe, eventuell bei seinem ersten Aufenthalt 535²⁴⁰. Durch sein vorbildhaftes asketisches Leben erlangt Stephan nicht nur Ehre, sondern fungiert auch dem Holy-Man-Konzept entsprechend als Berater der Bevölkerung (sogar als Anlaufstelle für Senatoren) und Milderer von Leid. Der Vita zufolge seien

236 Cod. Iust. 5,4,23 an den *praef. praet.* Demosthenes und die Erhebung Justinians erst zum *patricius* 523 (u. a. bei Vict. Ton., Chron. 107 ad an. 523 [CCSL 173 A, S. 35]) und dann zum Caesar 525 (Vict. Ton., Chron. 109 ad an. 525 [CCSL 173 A, S. 35]) machen eine Datierung in die Jahre 523–225 möglich.

237 Menze (2008), S. 213, der dahingehend argumentiert, dass Theodora nicht von Beginn an miaphysitisch gesinnt gewesen sei (vgl. hierzu in dieser Arbeit Anm. 247), weist auf eine abweichende Datierung der Fürsprache des Stephan für Mare in der Kirchengeschichte hin, in der Theodora bereits Kaiserin ist. Tatsächlich ist im dritten Teil der Kirchengeschichte des Johannes (Joh. Eph., Hist. Eccl. in der Chronik von Zuqnîn [Ps.-Dionys.], S. 31–32 [Ch. 2]) die Rede davon, dass, nachdem Mare sieben Jahre im Exil in Palästina zugebracht habe, Justin gestorben sei und er durch die Fürsprache Theodoras in der Regierungszeit Justinians nach Alexandria hätte reisen können. Allerdings ist hier nicht von Stephan als Fürsprecher die Rede, und es wird nicht expliziert, zu welcher Zeit Mare nach Ägypten umsiedeln durfte, nur dass es nach der Thronbesteigung Justinians war. Dies kann zeitlich aber immer noch vor Mitte der 30er-Jahre liegen, wo Menze erst Theodoras integratives Wirken verortet. Allerdings handelt es sich hierbei definitiv um eine zeitliche Diskrepanz, die man nicht harmonisch auflösen kann. Vielleicht vermischt Johannes hier bei Vita und Kirchengeschichte den zweiten Besuch des Stephan in Konstantinopel mit dem Umzug des Mare nach Ägypten, sicher kann man dabei aber nicht sein. Es muss aber noch einmal betont werden, dass Stephan in der Kirchengeschichte keine Rolle spielt. Außerdem ist die Überlieferungssituation der Kirchengeschichte über die Chronik des Ps.-Dionysius wesentlich schwieriger als die der Viten, so dass der Version in den Lebensbeschreibungen wohl der Vorzug gegeben werden sollte.

238 Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18, S. 207 u. 211–213.

239 Ebenda, S. 207. Thomas weigert sich, Stephan zu begleiten, und es folgt ein tränenreicher Abschied (ebenda, S. 207–208).

240 Wie Brook (PO 18), S. 211, Anm. 1 vorschlägt.

Justinian und Theodora diesem Heiligen mit Ehrfurcht begegnet und hätten beide alle seine Anweisungen befolgt.²⁴¹

Theodora übernimmt eindeutig die Initiative bei der Kontaktaufnahme mit dem Miaphysiten und initiiert die Fürsprache vor Justin, allerdings über die Vermittlung ihres Mannes Justinian, und holt den Heiligen dann in die Hauptstadt. Bei dem Bericht über die ehrfurchtsvolle Anerkennung des Heiligen, die Erfüllung seiner Bitten und seine finanzielle Unterstützung wird jedoch das Kaiserpaar gemeinsam genannt und nicht mehr zwischen Justinian und Theodora unterschieden. Da Stephan vor Theodora stirbt, kann leider das Verhalten zwischen dem Kaiser und dem Heiligen ohne die Integrationsfigur der Augusta nicht mehr betrachtet werden; interessanterweise findet aber am Ende der Vita keine Differenzierung zwischen Kaiserin und Kaiser statt, so dass sich zumindest der Eindruck aufdrängt, dass die Reziprozität zwischen Kaiser und Heiligem schon zu Lebzeiten Theodoras plausibel war. Auch in der Vita des Stephan konnte Johannes die Interaktion zwischen Justinian und einem miaphysitischen Heiligen als praktikabel darstellen. Die doppelte *παρρησία* des Heiligen wirkt und die Wohltaten des Kaiser, wenn auch in diesem Fall nicht explizit genannt, finden ihre Gegenleistung in der seelsorgerischen Unterstützung von Fremden und Senatoren durch den Heiligen.

Wieder präsentiert Johannes Justinian als einen Kaiser, der auch miaphysitische Heilige anerkannte und ihnen ehrfurchtsvoll begegnete; Theodora stellt dabei als Vermittlerin die Kontaktaufnahme her und schlägt die Brücke zwischen dem Kaiser und dem Heiligen.

4.3.3. Johannes von Tella: der lokal Verfolgte

Im Kontext der verschiedenen Umgangsweisen mit Miaphysiten muss kurz auch auf Johannes von Tella eingegangen werden. Zunächst ist es wichtig festzuhalten, dass bei Johannes von Ephesus keine Begegnung mit Justinian geschildert wird, sondern nur ein Auftrag des Kaisers, eine darauf folgende Rede des Johannes von Tella, weit entfernt von Konstantinopel, und schließlich der Tod des Johannes, der Ephraem von Antiochien zu Lasten gelegt wird. Johannes von Tella wird vom Kaiser durch Mittelsmänner der Tod angedroht, jedoch nicht wegen seines miaphysitischen Glaubens, sondern konkret wegen seiner Priesterweihe (*χειροτονία*).²⁴² Dies steht im Zusammenhang mit den notwendigen Konzessionen, die Justinian auf der Synode von Konstantinopel 536 wegen der Nebentaufen und Nebengottesdienste, allerdings in der Hauptstadt, machen musste und die mit der Nov. 42 in Form eines kaiserlichen Gesetzes bestätigt wurden.²⁴³ Dass die kaiserliche Drohung mit den Weihen begründet

²⁴¹ Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18, S. 207 u. 212–213.

²⁴² Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18,4, S. 318.

²⁴³ Vgl. Kap. 1.2.4. u. 3.3., u. a. S. 48, 209.

wird, ist ein erstes Indiz dafür, dass Justinian dann schärfer reagierte, wenn die Gefahr bestand, dass sich eine separate miaphysitische Kirche formierte – in diesem Fall durch den Aufbau einer separaten klerikalen Struktur der Miaphysiten –, die seinem Einheitsstreben diametral entgegen stand.²⁴⁴ Johannes von Tella antwortet auf die Forderung Justinians einem syrischen Heiligen angemessen mit dem Verweis auf seinen göttlichen Auftrag, von dem ihn kein weltlicher Herrscher abbringen könne. Erst nach einer Zwischenpassage über das Treffen des Johannes von Ephesus mit Johannes von Tella wird geschildert, dass Johannes von Tella später in die Hände der Feinde gefallen, durch Ephraem von Antiochien inhaftiert worden und in der Folge in seiner Zelle gestorben sei. Der textimmanenten Abfolge entsprechend steht also der Tod des Johannes von Tella nicht mit dem Auftrag des Kaisers, sondern mit den Handlungen seiner Feinde in Zusammenhang. Dabei ist Ephraem derjenige, der für die Inhaftierung und den Tod des Heiligen verantwortlich ist. Allerdings ist von Dokumenten (χάρτης) die Rede, die die Anathemata gegen Johannes von Tella und andere Miaphysiten sowie die Zahl der von Johannes geweihten Priester enthalten hätten; diese könnten auf einen Auftrag Justinians verweisen.²⁴⁵ Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass der Grund für die Verfolgung, die auf kaiserliche Anordnung hin stattfand, die Weihen sind, nicht der Glaube an sich, sondern die Gefahr einer sich abspaltenden miaphysitischen Kirche.

Genau wie bei den Unruhen im Jahr 536 in Konstantinopel musste auch hier den Umständen mit realpolitischen Konzessionen Rechnung getragen werden, um für Ruhe und Ordnung zu sorgen. Der Tod des Johannes wird allerdings nicht direkt mit der Person des Kaisers, sondern mit der des Ephraem von Antiochien in Verbindung gebracht. Dadurch wird einerseits die These unterstützt, dass die Härte, mit der die Verfolgung in den Provinzen durchgeführt wurde, stark personenabhängig war, und andererseits, dass der Kaiser zumindest nicht unmittelbar und explizit von Johannes von Ephesus für den Tod des Johannes von Tella verantwortlich gemacht wird. Dieser Umstand scheint nicht allein damit ausreichend erklärt zu sein, dass Johannes von Ephesus den amtierenden Kaiser schonen wollte, die Endredaktion seiner Viten fand ja erst nach dem Tod des Kaisers statt.²⁴⁶ Stattdessen scheint diese Darstellungsweise gegenüber einem miaphysitischen Publikum, das eine weitaus schärfere Darstellung erwarten konnte, mit der Person Justinians, wie seine politischen Intentionen bei diesem Publikum wahr- und aufgenommen wurden, und dem persönlichen Kontakt des Johannes von Ephesus mit Justinian, der somit dessen Handlungsmaximen unmittelbar erlebte, in Zusammenhang zu stehen. Die Geschichte des Johannes von Tella verdeutlicht erneut, welchen Balanceakt der Kaiser zwischen Annäherung und realpolitischen Einschränkungen vollführen musste.

²⁴⁴ Siehe hierzu Weiteres in Kap. 4.3.4. und 4.3.5.

²⁴⁵ Joh. Eph., Beat. Or. 23, PO 18,4, S. 320–523.

²⁴⁶ Vgl. Kap. 4.2.2.1., S. 259–261. Zu Nebentaufen und Nebengottesdiensten siehe Kap. 1.2.4. und 3.3., S. 46–47, 204 u. 208.

4.3.4. Johannes von Hephaestopolis: der Lügner

Die aufgestellte These, dass im Besonderen die Nebenweihen Justinian zum Handeln veranlassten, wird noch durch eine andere *vita*, die des Johannes von Hephaestopolis, gestützt²⁴⁷: Hier ist im Zusammenhang mit der Erzählung um das Schicksal des Theodosius von Alexandrien, der von Justinian im Jahr 536 als Patriarch abgesetzt wurde, die Rede von einem Refugium der Miaphysiten im trakischen Dercus, wo auch Zooras sich aufhielt.²⁴⁸ Zwei Punkte sind dabei interessant: Erstens wird der Kaiser in diesem Zusammenhang überhaupt nicht erwähnt, sondern nur allgemein die Feinde als Grund der Exilierung etc. angegeben. Allein Theodora taucht wieder als Unterstützerin auf. Zweitens wird hier besonders betont, dass es an diesem Zufluchtsort, der wohlgermerkt vom Kaiserpaar zum Schutz der Ordnung in der Hauptstadt, aber auch zum Schutz der miaphysitischen Asketen selbst vor chalcedonischen Übergriffen eingerichtet wurde (laut der *vita* des Zooras)²⁴⁹, insbesondere verboten war, Weihen vorzunehmen.²⁵⁰ Die Weihen als Grund für das chalcedonische Eingreifen einerseits und das Missfallen des Protagonisten Johannes darüber andererseits werden explizit herausgestellt.

Um die Ungerechtigkeiten gegenüber den Miaphysiten in der Hauptstadt vorzubringen, täuscht Johannes eine Krankheit vor, damit er die Ärzte Konstantinopels und somit die Hauptstadt aufsuchen kann. Dies verweist auf das Verbot auch für Bischöfe, ohne die Erlaubnis ihres Patriarchen nach Konstantinopel zu reisen, das Justinian im Jahr 539 erließ.²⁵¹ Wieder ist es Theodora, die den Miaphysiten empfängt, ihm ein Quartier zuweist und die Erlaubnis zum Bleiben erteilen lässt.²⁵² Johannes nimmt u. a. nun in der Hauptstadt Weihen vor. Seine Handlungen lösen, nachdem sie in einem größeren Kreis bekannt werden, nicht nur eine chalcedonische Opposition aus, son-

247 Zu der Darstellung Theodoras in Interaktion mit Johannes Hephaestopolis siehe auch Menze (2008), S. 223–226, der, wie in dieser Arbeit, ein gemeinsames Wirken des Kaiserpaares herausstellt (S. 208–228). Allerdings wird in seiner Interpretation das Handeln Theodoras als Miaphysitin erst durch die Synode 536 ausgelöst und er spricht ihr eine wahre miaphysitische Gesinnung ab. Ihre Zuordnung zum Miaphysitismus sei allein aus dem politischen Kalkül Justinians heraus geschehen und zwar nach dem Scheitern einer Annäherung an die Miaphysiten durch die Synode 536. Die Annahme, dass sie von Anfang an eine Miaphysitin gewesen sei, sei erst eine Rückprojektion in der Erinnerung der Miaphysiten (und auch Chalcedonier) gewesen. Allerdings findet sich bei ihm in Bezug auf Johannes Hephaestopolis keine nähere Differenzierung des Umstandes, dass es gerade der desintegrative Charakter der Weihen ist, der Theodora anders als üblich handeln lässt, auch wenn er betont, dass die Weihen der Auslöser für die Unruhen um Johannes Hephaestopolis sind. Er reflektiert dabei auch nicht die Frage nach Anklage vor dem oder durch das Kaiserpaar oder auch seiner Reaktion. Vgl. hier zur Deutung Menzes bezüglich Theodora auch u. a. Kap. 1.2.3.2., S. 44 u. Kap. 4.3.2., Anm. 237. Zur Frage nach der Rolle Theodoras in der Religionspolitik Justinians siehe auch Leppin (2011), S. 290–292.

248 Vgl. Kap. 4.2.2.3.

249 Joh. Eph., Beat. Or. 2, PO 17, S. 34–35.

250 Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 528–530.

251 Nov. 86. Vgl. Kap. 2.3. und in Kap. 4.3.1., Anm. 232.

252 Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 530–531.

dern auch Widerstand innerhalb seiner eigenen Reihen. Daraufhin hätten Johannes von Ephesus zufolge wohlgerückt Miaphysiten die Kaiserin gebeten, dass Johannes die Stadt verlassen solle. Die Kaiserin habe die Anfrage so interpretiert, dass Johannes eine Zeit der Erholung fern von Konstantinopel benötige, und seine Abreise angeordnet. Daraufhin hätten die Intriganten Johannes vorgespielt, die Kaiserin habe vor, ihn aus der Stadt zu verbannen, da der Kaiser von seinen Umtrieben erfahren und seinen Tod befohlen habe. Explizit wird das folgende Verhalten des Johannes von Hephæstopolis im Text mit seiner *παρηγοία* begründet: Johannes geht daraufhin zum Palast und tritt direkt vor die Kaiserin.²⁵³ Dort droht er dem Kaiserpaar göttliche Strafen an und wirft der Kaiserin nicht nur vor, dass sein Tod befohlen worden sei, sondern auch dem Kaiserpaar, also ebenfalls Theodora, die Verletzung seiner selbst und der Kirche Gottes.²⁵⁴

In dieser Passage ist zwar Theodora allein und nicht Justinian die Anlaufstelle für den Heiligen, aber bei dem Vorwurf der Verletzung der Kirche wird auf einmal nicht mehr zwischen beiden unterschieden, was wieder ein Hinweis darauf sein könnte, dass man das Handeln von Justinian und Theodora in religionspolitischen Fragen als Teil einer einheitlichen Politik verstehen sollte.

Nachdem Theodora, laut Johannes von Ephesus, von der Intrige erfahren hat, lässt sie die Aufrührer bestrafen. Jetzt kommt die Sprache wieder auf die Weihen: Theodora fordert Johannes auf, sich ruhig in den Palast zurückzuziehen und keine Weihen mehr vorzunehmen.²⁵⁵ Dies verweigert Johannes und fordert stattdessen, für dreißig bis vierzig Tage in eine Villa außerhalb Konstantinopels reisen zu können; erneut bringt er für den Ortswechsel Krankheitsgründe vor. Theodora gewährt diese Bitte.²⁵⁶ Hier gibt es eine mögliche Parallele zu Zooras: Bei dem Styliten ist es das Kaiserpaar, das Johannes von Ephesus zufolge nur wegen chalcedonischer Aggressoren und zum Schutz des Heiligen diesen in eine andere Unterkunft fern von Konstantinopel gebracht habe. Vordergründig sind aber auch als tatsächliche Motivation Justinians die Unruhen, die in Konstantinopel durch chalcedonischen Widerstand ausgelöst wurden, und, im Zusammenhang mit den Synodalakten, die Nebentaufen und Nebengottesdienste als Gründe auszumachen.²⁵⁷ Gleiches kann man sicherlich auch auf diese Textpassage übertragen: Da nach dem Bekanntwerden der Weihen sich Johannes weigerte, diese zu unterlassen, wäre es plausibel, dass Johannes deshalb, nicht aus Krankheitsgründen,

²⁵³ Menze (2008), S. 225 spricht missverständlich davon, dass Johannes vor das Kaiserpaar getreten sei, wobei hier nur von Theodora die Rede ist. Justinian tritt selbst nicht persönlich oder in Briefform mit dem Heiligen in Kontakt.

²⁵⁴ Die gesamte Passage findet sich bei Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 532–534.

²⁵⁵ Menze (2008), S. 226 setzt die Aufforderung, nicht mehr zu weihen, mit Justinians Forderung an Johannes von Tella (s.o.) in Beziehung, um ein einheitliches Agieren des Kaiserpaares zu zeigen. Allerdings ist Justinians Forderung schärfer und Theodoras Aussage so gefasst, dass sie vielleicht auch als Schutzmaßnahme der Kaiserin für den Heiligen auf Seiten des miaphysitischen Adressatenkreises der Viten interpretiert werden konnte.

²⁵⁶ Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 533–535.

²⁵⁷ Zu Zooras siehe Kap. 4.2.2.2. u. 4.2.2.3., zur Synode von 536 Kap. 3.3., u.a. S. 203–205.

aus Konstantinopel weggeschickt wurde. Geht man einen Schritt weiter, kann das Auftreten von Intriganten, die falsche Anordnungen vorbringen, auch eine beschönigende Darstellung des Johannes von Ephesus sein, wohinter bereits eine Reaktion Theodoras auf die Weihen stecken könnte. Dann wäre es Theodora bzw. das Kaiserpaar gewesen (da beiden, Kaiser und Kaiserin, von Johannes von Hephastopolis die Verfolgung zu Lasten gelegt wird), das Johannes in den Palast zitiert und zur Rede gestellt hätte – natürlich auf Grund chalcedonischer und erstaunlicherweise auch miaphysitischer Vorwürfe. Das Verhalten dieser Gruppe von Miaphysiten könnte damit erklärt werden, dass sie durch die Weihen ihre „Duldung“ in der Hauptstadt gefährdet sahen bzw. selbst Theodosius Johannes nicht unterstützte.²⁵⁸ Nach der Weigerung des Johannes wurde dieser aus Konstantinopel exiliert, getreu der Maxime, Weihen nicht zu dulden.

Im Folgenden verweilt Johannes interessanterweise gar nicht an dem angeblich von ihm erwählten Ort, sondern zieht stattdessen durch verschiedene Gebiete des Ostens, um weitere Weihen vorzunehmen, trotz seiner angeblichen Krankheit. Dies ist wieder ein Zeichen, dass er in Konstantinopel nicht mehr weihen konnte, obwohl er zu diesem Zweck dorthin gereist war. Bei seinen „Streifzügen“ muss er sich stets vor Verfolgern in Acht nehmen und äußert selbst, dass seine Umtriebe nicht beim Kaiserpaar bekannt werden dürften. Einem Unschuldslamm gleich kehrt er nach zwei Monaten in die Villa zurück und schreibt Theodora, er habe, abermals aus Krankheitsgründen, nicht mit ihr in Kontakt treten können. Es ist Johannes also nicht möglich, offen Weihen vorzunehmen, dies kann er selbst vor Theodora nicht zugeben, die in diesem Fall als „Integrationsfigur“ an ihre Grenzen stößt bzw. die Grenzen des Tolerierbaren erreicht. Wenn Theodora beispielsweise tatsächlich, wie Johannes von Ephesus dies schildert, die Unterbringung von Miaphysiten im kaiserlichen Palast, so von dem ehemaligen Patriarchen von Konstantinopel, Anthimus,²⁵⁹ gegen den Willen Justinians hätte vornehmen und ihrem Mann deren Anwesenheit hätte verschweigen können, wäre dies sicherlich auch bei dem Problem mit Johannes Hephastopolis praktikabel gewesen. Dass diese Darstellungsweise Johannes von Ephesus im Fall von Miaphysiten, die Nebenweihen vornahmen, nicht möglich war, macht zweierlei deutlich: Erstens war dies offensichtlich ein Punkt, der von Justinian nicht geduldet werden konnte, da die Nebenweihen und -taufen zu großen Unruhen und Verhärtung der Fronten führten und die Spaltung der Kirche förderten, sowohl durch die Schaffung einer parallelen Kirchenstruktur als auch durch die Spendung von Sakramenten. Dies wirkte dem Integrationswillen Justinians diametral entgegen. Zweitens verdeutlicht diese Episode, dass Theodora als Integrationsfigur fungierte, die Miaphysiten

²⁵⁸ Vgl. zu letzterem Menze (2008), S. 225.

²⁵⁹ Joh. Eph., Beat. Or. 48, PO 18,4, S. 483–485. Bezeichnenderweise wird der ehemalige Patriarch Anthimus nach dem Tod Theodoras, der angeblich erst dann von Justinian im Palast „gefunden“ worden sei, eben nicht exiliert, sondern nun vom Kaiser selbst in der Hauptstadt geduldet. Wie im Fall der Miaphysiten im Palast des Hormisdas übernimmt Justinian auch hier die Schutzfunktion von Theodora, wenn diese als Integrationsfigur wegfällt (vgl. Kap. 4.3.1.).

schützen, also Integration durch Kommunikation fördern konnte. Allerdings konnte die Kaiserin Verhaltensweisen, die der Desintegration dienten, nicht tolerieren. Theodoras Integrationsfähigkeit endete dort, wo Justinians Grenzen lagen. Dementsprechend ist hier erneut eine einheitliche Politik des Kaiserpaares zu konstatieren, die somit auch in dem miaphysitischen Bericht des Johannes von Ephesus durchscheint.

Im weiteren Verlauf der Erzählung unterrichtet der Patriarch von Antiochia zusammen mit betroffenen Bischöfen Justinian von den Aktionen eines Miaphysiten, der Weihen vornehme, das Bußsakrament spende und die Absolution erteile. Johannes' Anhänger bezeugen aber, er habe sich zu dieser Zeit in der Villa aufgehalten. Selbst Theodora verbürgt sich für ihn, indem sie von seiner Krankheit berichtet. Deshalb habe sie Johannes in die Villa außerhalb der Hauptstadt geschickt. Da Johannes nichts nachgewiesen werden kann, bleibt er einige Zeit in der Villa, reist dann aber unter dem Vorwand, sich einer Kur zu unterziehen, nach Griechenland. Später wandert Johannes von Hephaestopolis gemeinsam mit Johannes von Ephesus, nachdem der Hagiograph erneut in Konstantinopel gewesen war, wohl im Jahr 541 im Osten umher und reist bis nach Alexandria. Hierbei habe Johannes von Hephaestopolis, laut Johannes von Ephesus, massenhaft miaphysitische Priestern geweiht. Von einer erneuten Reaktion der Gegner des Johannes oder des Kaiserhauses hören wir bei Johannes von Ephesus nichts mehr, auch über den Tod des Johannes wird Stillschweigen bewahrt.²⁶⁰

Fazit

Die *vita* des Johannes von Hephaestopolis macht erneut deutlich, dass Justinian, hier in Gestalt von Theodora als Mittlerin, um die Integration der Miaphysiten bemüht war. Das Verhalten von Miaphysiten wurde aber nur solange geduldet, wie es nicht zur weiteren Spaltung der Kirche beitrug: ein solches Obstakel waren die Nebenweihen und Spendungen von Sakramenten, die zur Spaltung, Desintegration und der Bildung einer separaten Kirche mit eigenen Priestern führte. Dies konnte Justinian nicht dulden, der ja das Gegenteil, nämlich die Einheit der Kirche, erreichen wollte. So war es auch Theodora in diesem Fall nicht möglich, den Vorwurf der Nebenweihen zu verheimlichen bzw. Johannes konnte ihr diese nicht gestehen, da Justinian und Theodora, trotz ihrer unterschiedlichen Funktionen und Methoden, immer einheitlichen Rahmenbedingungen folgten, um die Integration der Miaphysiten zu erreichen, aber gleichzeitig auch die Einheit der Kirche nicht zu gefährden. Das Ende der *vita* ist ungenau, wir erfahren nichts mehr von der Reaktion des Kaiserpaares auf die erneuten Weihezüge des Johannes oder ob es davon Kenntnis erhielt. Auch wann und wie Johannes starb bleibt in der Erzählung über einen der Wegbereiter einer separaten miaphysitischen Kirche offen, der auch *canones* für ordinierte Kleriker aufstellte. Johannes Hephaestopolis ist das Paradebeispiel eines Miaphysiten, der für seine

²⁶⁰ Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 536–540.

Überzeugen log und betrog (Krankheitsvortäuschung, Leugnung der Abwesenheit etc.) und die Integrationsfähigkeit des Kaiserpaars an ihre Grenzen brachte.

4.3.5. Jacob Baradaeus: der Urvater der jakobitischen Kirche

Jacob Baradaeus, der Urvater der Jakobitischen Kirche, ist bei Johannes selbstverständlich auch mit einer Vita vertreten. Dabei finden sich über die 49. Vita hinaus Informationen in der 50. Lebensbeschreibung, und es gibt noch eine sogenannte „falsche“ Vita. Letztere wurde in der Ausgabe von Land den Viten des Johannes angefügt.²⁶¹ Mittlerweile ist nachgewiesen, dass es sich bei dieser längeren Lebensbeschreibung nicht um eine Schrift des Johannes handelt, sondern wahrscheinlich des Theodosius, des Styliten von Fslitha, die wohl zwischen 628 und 741 verfasst wurde.²⁶²

Jacob tritt in den Viten zwar nicht in direkten Kontakt mit dem Kaiser, aber Theodora wird wieder in den Vordergrund gerückt, und wir erfahren von Reaktionen des Kaisers auf die Handlungen des Heiligen, die weitere Puzzleteile für das Bild Justinians bei Johannes von Ephesus liefern.

Jacob Baradaeus reist der 49. Vita²⁶³ zufolge wegen seines Glaubens nach Konstantinopel.²⁶⁴ Jacob habe 15 Jahre in der Hauptstadt allein in einer Zelle gelebt, ohne sich an Aktivitäten und Messen oder Gesprächen zu beteiligen.²⁶⁵ Nach dieser Zeit sei er gegen seinen Willen von Theodora zur Weihe zum Bischof von Edessa „gezwungen“

261 Land (1862–1875), Bd. 2.

262 Siehe zu der „falschen“ Vita Brooks (PO 17), S. XIII–XV. Menze (2008), S. 154 u. Anm. 41 steht den Datierungen in der „falschen“ Vita weniger kritisch als Brooks gegenüber. Insgesamt sind die Aussagen der „falschen“ Vita jedoch mit noch größerer Vorsicht zu betrachten, als die der anderen. Dazu trägt auch der Umstand bei, dass sie nicht nur Unterschiede zur 49. Vita, sondern auch zur 50. Vita aufweist. Außerdem ist sie textimmanent inkonsistent und die dort getroffenen Aussagen widersprechen zum Teil anderen Quellen (z. B. wird dort die falsche Aussage getroffen, Severus von Antiochien habe an den Religionsgesprächen 532 teilgenommen). Selbstverständlich liegt diese Diskrepanz auch darin begründet, dass wir es mit einem anderen Autor zu tun haben, der zwar inhaltlich Teile von Johannes übernommen zu haben scheint, aber insgesamt ein späteres Bild Justinians aufzeigt. Dieser Autor stellt jedoch, wie Johannes, den Kaiser auch nicht wirklich negativ dar – nur Theodora tritt in eine noch größere Opposition zu Chalcedon. Interessant ist die „falsche“ Vita dennoch als kleine Ergänzung und Variante, um zu sehen, was für eine Bild von Justinian nach der Zeit des Johannes von Ephesus in miaphysitischen Kreisen zu finden ist (einige Verweise finden sich im Folgenden in den Fußnoten).

263 Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 488–495.

264 Vgl. Brooks (PO 18), S. 489, Anm. 2: Die 50. Vita datiert die Weihe des Jacob zum Bischof in das Jahr 542 (Joh. Eph., Beat. Or. 50, PO 19,2, S. 153–154). Die „falsche“ Vita findet sich im Appendix, S. 574–614. Die Spezifizierung, dass die Glaubensgespräche von 532 den Anlass für die Weihe boten, da der redgewandte Jacob an diesen beteiligt gewesen sei, so wie es in der „falschen“ Vita geschildert wird, findet sich in der 49. Vita nicht und würde auch in der Datierung Probleme bereiten (ebenda, Appendix, S. 574–576).

265 Wiederum eine Aussage, die nach dieser Version eine Beteiligung des Jacob an den Glaubensgesprächen von 532, wie sie die „falsche“ Vita unterstellt, negiert.

worden. Als Grund hierfür wird neben dem offensichtlichen, seinem ausgezeichneten Lebenswandel, der extreme Priestermangel auf miaphysitischer Seite genannt, der durch die Ordination von Bischöfen, die allein Priester weihen können, behoben werden sollte.²⁶⁶

Danach sei Jacob ausgezogen und habe sich der Organisation der miaphysitischen Gemeinden, zentral der Weihe von Priestern, die sich angeblich auf 100.000 belaufen habe,²⁶⁷ und der Stärkung und Tröstung der miaphysitischen Gläubigen angenommen.²⁶⁸ Die Unruhe und der große miaphysitische Strom an Priestern, den er verursacht habe, hätten zunächst zu seiner Verfolgung durch chalcedonische Geistliche und dann auch zu dem Auftrag Justinians geführt, Jacob zu ergreifen. Der Kaiser habe jedem, der versprochen hätte, Jacob zu finden, mit einem Geldsegen bedacht.²⁶⁹

Aus der 49. Vita lassen sich interessante Aspekte des Justinian-Bildes von Johannes von Ephesus herauslesen: Jacob Baradaeus wird während seines langen Aufenthalts in Konstantinopel als zurückgezogener, nicht die Massen mobilisierender Klausner charakterisiert. Nach einer „Bewährungsfrist“ von ganzen 15 Jahren wird er durch das Handeln Theodoras, das, wie mehrfach dargelegt, sicherlich im Einklang mit Justinian stattfand, zum Bischof geweiht. Die Weihe ist vielleicht sogar, auch wenn dies eine höchst spekulative Deutungsmöglichkeit ist, ein Angebot des Kaiserpaares für eine erneute Annäherung an die Miaphysiten. Natürlich kann der in der Vita angegebene Zweck, viele miaphysitische Priester zu weihen, wie anhand der Vita des Johannes Hephaestopolis gezeigt wurde, nicht Motivationsgrund des Kaisers gewesen sein. Eher das Gegenteil ist der Fall: Es wäre möglich anzunehmen, dass durch den ruhigen und zurückgezogenen Miaphysiten der Versuch unternommen werden sollte, auch auf der Ebene der Bischöfe integrativ zu wirken. Anders als im Text präsentiert, könnte das Kaiserpaar erhofft haben, nicht die Weihe von miaphysitischen Priestern dadurch zu fördern, sondern mittels der Besetzung eines Bischofsstuhls mit einem gemäßigten und ruhigen Miaphysiten die Anbindung seiner miaphysitischen Schäfchen an eine einzige Kirche zu erreichen. Allerdings lief dann der Plan für Justinian aus dem Ruder. Statt ruhig in Edessa zu residieren, zog Jacob durch die Lande, weihte Massen von Priestern und mobilisierte die Miaphysiten. Das in der Vita als Grund für die Bischofsweihe angeführte Argument, dass es zu wenige miaphysitische Priester gegeben habe, wäre nämlich, wie bereits dargelegt, für Justinian kein Grund für, sondern nur gegen die Weihe gewesen.

Im Folgenden brachte Jacob die Chalcedonier immer stärker gegen sich auf und verursachte größte Unruhen, bis er zunächst von den lokalen, chalcedonischen Geistlichen verfolgt wurde. Dass dann Justinian ein Kopfgeld auf Jacob aussetzen ließ, um ihn zu ergreifen, sollte nicht verwundern. Der ruhige „Einsiedler“ verwandelte sich nämlich in einen Unruhestifter und unternahm genau die Dinge, die Justinian zu

²⁶⁶ Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 488–490.

²⁶⁷ Ebenda, S. 494–495.

²⁶⁸ Ebenda, S. 491–494.

²⁶⁹ Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, S. 494.

verhindern versuchte: er wanderte umher, weihte viele Gegenpriester und wurde dann sogar zum „Gründervater“ einer sich abspaltenden Jakobitischen Kirche.²⁷⁰ Diese Deutung würde im Einklang mit den Erkenntnissen stehen, die aus den anderen Viten gezogen werden konnten, und erscheint, wenn auch letztlich nicht sicher beweisbar, doch in der Summe der Hinweise, die es in den Viten des Johannes gibt, eine höchst plausible Schlussfolgerung zu sein.

4.3.6. Theodor Castrensis: der asketische Höfling

In der relativ kurzen Vita des Theodor Castrensis berichtet Johannes wieder von einer direkten Kommunikation zwischen einem Asketen und Justinian.²⁷¹ Bevor bei Johannes die Sprache auf Theodor kommt, ist die Rede von Michael, dem *praepositus sacri cubiculi*, der trotz seines Amtes ein asketisches Leben geführt und dem miaphysitischen Glauben angehangen habe. Dieser sei auf Grund seines Glaubens mehrere Jahre ins Exil geschickt worden, dann aber wieder in sein altes Amt am Hof zurückberufen und nach seiner Amtszeit in den Ruhestand entlassen worden. Da im Folgenden Justinian als Dienstherr Theodors, des „Zöglings“ von Michael, auftritt, erscheint es plausibel, auch wenn der Text keine nähere Zuordnung vornimmt, dass Michael eventuell unter Anastasius zum *praepositus* ernannt wurde, während der ersten Verfolgung von Justin I. exiliert und dann von Justinian wieder zurückberufen wurde. Dies wäre ein weiteres Indiz für die grundlegend integrative Politik Justinians im Gegensatz zu einer ultra-chalcedonischen Politik seines Onkels Justin.²⁷²

Theodor möchte der Vita zufolge dem Leben des Michael nacheifern und selbst ein vollkommenes asketisches Leben führen. Durch Fasten, fortwährendes Gebet etc. sei die fragile Gesundheit Theodors weiter geschwächt worden. Deshalb sei der Kämmerer vor Justinian getreten und habe diesen gebeten, zum *castrensis* ernannt zu werden, um nach zwei Jahren von diesem Amt zurücktreten und abseits der Betriebsamkeit des Palastes in Ruhe ein asketisches Leben führen zu können.²⁷³ In diesem Kontext wird explizit betont, dass der Kaiser den Miaphysiten Theodor unterstützte, liebte und ehrte und daher seine Bitte gewährte.²⁷⁴ Nach seiner Entlassung in den Ruhestand habe Theodor sein asketisches Leben in starker Enthaltbarkeit geführt und konsequent sein enormes Vermögen veräußert, das ihm als Kämmerer und dann *castrensis* zu Teil geworden sei. Als er nichts mehr besessen und der Kaiser davon erfahren habe, habe dieser Theodor zwar Vorwürfe gemacht, ihm aber eine jährliche Zuwendung zu Gute

²⁷⁰ Von den Jakobiten als einer separaten Glaubensgemeinschaft ist dann in der späteren, „falschen“ Vita die Rede (Joh. Eph., Beat. Or. 25, PO 18,4, Appendix, S. 602).

²⁷¹ Joh. Eph., Beat. Or. 58, PO 18,4, S. 546–582.

²⁷² Vgl. zur religionspolitischen Einordnung von Justin im Vergleich mit Justinian auch Kap. 1.2., u. a. S. 32, 33, 40 und Anm. 216 und Kap. 3.1. u. 3.2.

²⁷³ Vgl. Cod. Iust. 7,25,1.

²⁷⁴ Joh. Eph., Beat. Or. 57, PO 18,4, S. 546–547.

kommen lassen. Über diese Auszeichnung des Kaisers habe sich Theodor gefreut und erneut das Geld für karitative Zwecke gespendet.²⁷⁵

Diese Geschichte verdeutlicht mehrerlei: nicht nur, dass Justinian vielleicht einen Miaphysiten aus dem Exil zurück an seinen Hof als *praepositus* rief (Michael), sondern auch, dass er Theodor, einen Miaphysiten, als Kämmerer Ehre erwies und auf Grund seines asketischen Ansinnens ihm erlaubte, zum *castrensis* ernannt zu werden und später in den Ruhestand einzutreten. Das asketische Leben des Theodor hatte sicherlich in nicht geringem Maße zu der Wertschätzung Justinians beigetragen und ist der Grund, warum er ihn aus seinem ehemaligen Amt ehrenvoll entließ. In dieser Episode wurde von Justinian der Dienst des Asketen an Gott über den Dienst am Kaiser gestellt. Interessanterweise ist hier mit keinem Wort von Theodora als Mittlerin die Rede, im internen Bereich seines Hofes konnte Justinian anscheinend auch direkt agieren. Da keine Datierung vorliegt, könnte Theodora eventuell bereits verstorben sein, was dann aber nur abermals zeigen würde, dass Justinian auch ohne die Vermittlung seiner Frau pro-miaphysitisch agieren konnte, da die Askese des Betroffenen im Vordergrund stand.

Darüber hinaus förderte Justinian den Asketen aber noch weiter: Nachdem das ganze Vermögen des Theodor aufgebraucht war, tadelte er den Asketen zwar. Aber anstatt ihn deshalb sich selbst zu überlassen, ließ Justinian ihm eine jährliche Zuwendung zu Teil werden und erwies ihm damit eine besondere Ehre. Dieses Geld gab Theodor als wahrer Asket zwar erneut für karitative Zwecke aus, aber es ist nirgends die Rede davon, dass Justinian deshalb die Zahlungen eingestellt hätte. Stattdessen wurde Justinian durch den Heiligen auch zum Wohltäter der Armen, auch wenn dies im Text selbst nicht expliziert wird.

Justinian erkannte miaphysitische Heilige auch an, wenn sie zu seinen eigenen Palastangestellten zählten, konnte diese ehren und ihr asketisches Leben fördern. Dieser Aspekt, dass auch Miaphysiten zu den Angestellten Justinians zählten, wird außerhalb der Vita beispielsweise durch ein Schreiben chalcedonischer Mönche im Rahmen des Konzils von 536 bestätigt. Hier erwähnen die Mönche Papst Agapet gegenüber, dass einige Leibgardisten Justinians dem miaphysitischen Glauben anhängen würden.²⁷⁶ Im Fall Theodors war die Anerkennung und Förderung durch den Kaiser problemlos möglich, da der Heilige nur enthaltsam, zurückgezogen lebte, karitativ agierte, aber nicht aggressiv gegen die Chalcedonier vorging, nicht mobilisierte, keine Weihen vornahm und als einfacher Asket keine Unruhen auslöste.

275 Ebenda, S. 551.

276 ACO 3,5, Nr. 68, S. 138–139, vgl. hier Kap. 3.3., S. 204.

4.3.7. Mare: der gewalt(tät)ige Heilige

Abschließend soll hier die Vita des syrischen Einsiedlers Mare untersucht werden, die die größten Parallelen zur Anfangs besprochenen *vita Zooras* und einen runden Abschluss zu den Viten des Johannes von Ephesus bietet.²⁷⁷ Auch die Frage nach der Anwendung eines Reziprozitäts-Prinzips zwischen Kaiser und Mönch wird nochmals gestellt.

Begegnung mit dem Kaiserpaar

Nachdem Mare nach Ägypten gezogen war und dort 15 Jahre einsam in einer Zelle in der Wüste gelebt hatte, wird er, wie Zooras, von Chalcedoniern während der Verfolgungszeit, in diesem Fall aus seiner Zelle, vertrieben. Daraufhin reist der Einsiedler Mare, wie der Stylit Zooras, direkt nach Konstantinopel. Dabei ist hier der Bericht über die Interaktion zwischen Kaiser und Asket und das Zeremoniell des Aufeinandertreffens nicht, wie bei Zooras, im Detail und so illustrativ von Johannes geschildert. Allerdings lassen sich grundlegende Aussagen treffen.

Anders als bei Zooras beabsichtigt Mare nicht, die Verfolgung seiner Glaubensbrüder vor den Kaiser zu bringen, sondern es ist nur die Rede davon, dass er den Kaiser und die Kaiserin tadeln möchte; es gibt keinen Bericht, der seine Ankunft ankündigt und dementsprechend kein auserlesenes Empfangskomitee von Senatoren, Bischöfen etc. Es ist auch nicht die Rede von Angst, die im Kaiser vor dem Heiligen entfacht wird, sondern Mare trifft unmittelbar auf Justinian und hier auch auf Theodora. Da wir es bei Mare mit einem besonders radikalen und unbändigen syrischen Asketen zu tun haben, wohl einem noch rigoroseren Typus als Zooras, lässt dieser einen großen Schwall an Beschimpfungen und Beleidigungen auf das Kaiserpaar niederprasseln. Den Inhalt der Rede möchte Johannes wegen seines derben Charakters nicht wiedergeben, mit der Begründung, es sei für die Zuhörer schwer zu glauben, dass man solch eine Rede an das Kaiserpaar hätte richten können, die selbst gegenüber verachtenswerten und schlechten Menschen schwer vorstellbar sei. Da aber die Art der Rede des Mare mit solcher Freiheit (*παρρησία*) gesprochen worden sei, weil nämlich Gott allein ihn zu solchem Freimut vor dem Kaiserpaar hätte befähigen können – also die *παρρησία* als Beweis seines Selbst- bzw. seines Gottvertrauens offenbart –, habe das Kaiserpaar durch die Gnade Gottes demütig seinen „Wutausbruch“ hingenommen und ihn körperlich nicht angetastet.²⁷⁸

Sicherlich hatte Justinian auch die Begegnung mit Zooras noch in guter Erinnerung, bei der sich sein schwacher verbaler Widerstand gegen den Heiligen als zwecklos erwies, so dass er stattdessen gemeinsam mit seiner Frau Mare einen „geistlichen

²⁷⁷ Vgl. zu Mare auch Leppin (2009), S. 160 – 161 und (2011), v. a. S. 11– 12 und 244. Der hier folgenden Darstellung liegt das Kapitel zu Zooras 4.2.2.3. zugrunde, das hier zum Vergleich herangezogen wird.

²⁷⁸ Vgl. zu dieser Episode auch kurz Menze (2008), S. 255.

Philosophen“ nennt.²⁷⁹ Genau wie in der *vita Zoorae* ist im Text wieder von dem Schlüsselwort der *παρρησία*, die der Heilige vor Gott und dem Kaiser besitzt, die Rede. Auch kann hier der Kaiser beschimpft werden, ohne dass der Heilige Restriktionen zu befürchten hat, und dies wird als Besonderheit hervorgehoben. Im Unterschied zu dem Styliten widerspricht Justinian dem Einsiedler diesmal nicht, es muss deshalb auch kein Wunder gewirkt werden und Theodora nicht eingreifen. Wir kennen allerdings auch nicht den Inhalt der Rede und wissen nicht, ob Mare wie Zooras neben den Beschimpfungen auch die göttliche Legitimation Justinians in Frage stellte, was den Kaiser ja zu seiner Gegenrede vor dem Styliten veranlasst hatte.

Im Gegenteil: Zunächst wendet sich der Kaiser an den Einsiedler, um ihn zu unterstützen, und Theodora kann im Folgenden auch nicht das Prinzip der Reziprozität einleiten. Der Kaiser, der als siegreich bezeichnet wird, sieht nämlich die ärmliche Kleidung, die selbst kein Bettler tragen würde, und bietet dem Heiligen an, alles zu tun, was er befehle, ohne einen konkreten Gegenwunsch zu äußern. Jetzt erst agiert Theodora, die den Einsiedler dazu bewegen möchte, mit den anderen Miaphysiten im Palast zu leben, in der Hoffnung, dass er mit ihr sprechen und ihr durch seine Worte Nutzen bringen möge. Die Kaiserin ist es also, die Herberge gegen spirituellen Beistand im Sinn der Reziprozität tauschen möchte. Dies funktioniert bei diesem Heiligen, anders als bei Zooras, nicht: Mare schlägt ihren Wunsch harsch aus.²⁸⁰ Theodora versucht es erneut, indem sie dem Heiligen 100 Pfund Gold geben möchte²⁸¹, um ihn für sich zu gewinnen, mit dem Argument, dass er das Geld für die Armen und seine Bedürfnisse verwenden solle. Dieser zweite Versuch führt jedoch nur dazu, dass der Einsiedler in einem erneuten Tobsuchtsanfall den schweren Geldsack durch den Raum wirft, diesen verdammt und als Versuchung durch die Kaiserin entlarvt. Mares weitere Worte möchte Johannes dem Leser wiederum nicht zumuten. Die körperliche Kraft des Heiligen wird von Theodora und den anwesenden Kämmerern erneut als Zeichen Gottes gedeutet, und die Geschichte verbreitet sich Johannes zufolge schnell im Palast und in der Stadt.²⁸²

Kommunikation nach der Audienz

Daraufhin zieht der Heilige aus der Stadt hinaus, hin zum gegenüberliegenden Ufer nach Sycae, und lässt sich dort auf einem Berg bei einer Gräberstätte nieder. Doch die Kaiserin gibt nicht auf, lässt den Einsiedler suchen und entsendet einige ihrer ausgezeichnetsten Kämmerer, um bei dem Heiligen um Vergebung zu bitten, und bietet ihm im Gegenzug an, alles zu geben, was er sich wünsche. Doch die Reziprozität funktioniert erneut nicht: Mare weigert sich ihr zu vergeben und antwortet ihr, sie solle nicht denken, dass sie irgendetwas besitze, was der Sklave Gottes benötige, außer

²⁷⁹ Joh. v. Eph., Beat. Or. 36, PO 18,4, S. 428 – 429.

²⁸⁰ Ebenda, S. 430.

²⁸¹ Vgl. Leppin (2009), S. 161: umgerechnet ungefähr 32 kg.

²⁸² Joh. v. Eph., Beat. Or. 36, PO 18,4, S. 430 – 431.

ihren Glauben, falls er in ihr existiere. Selbst diese harte Beleidigung, in der sogar ihre Frömmigkeit angezweifelt wird, führt nicht zur Abwendung der Kaiserin.²⁸³ Johannes bezeichnet Theodora wie bereits in früheren Passagen als „believing queen“ und stellt ihre Frömmigkeit selbst nicht in Abrede, aber der Heilige stellt sie zumindest in Frage. Dieser Umstand ist höchst interessant: Johannes referiert hier eine Episode, in der scheinbar das erste Mal das Prinzip der Reziprozität zwischen Theodora und einem miaphysitischen Heiligen nicht einmal in Ansätzen funktioniert. Der Kaiser und die Kaiserin werden in ihrem Verhalten nur insofern voneinander unterschieden, als dass sich Theodora eindringlicher um den Heiligen bemüht, nicht aber in ihren Mitteln und der Art und Weise, wie die Interaktion zwischen dem Heiligen und dem Kaiser und der Kaiserin geschieht. Das Kaiserpaar bietet dem Heiligen Wohltaten an, die dieser nicht erbittet und nicht annimmt. Justinian offeriert sogar seine Hilfe, ohne dass wie bei Theodora ein konkretes Anliegen, das er damit verbindet, genannt wird. Aus dem Kontext lassen sich nur der Machtbeweis des Heiligen in Form seiner *παρρησία* und konkret seine ärmliche Kleidung, die den Kaiser zu dauern scheint, als Gründe erschließen, nicht aber ein Ziel, das der Kaiser mit seinem Angebot verfolgt.

Jedoch gibt die Kaiserin ihre Bemühungen nicht auf und entsendet täglich zu jedem Ort, an den sich der Heilige begibt, „Gesandte“. Dieser Umstand hat Folgen für den Asketen. Außer dass sich, wie bei allen Heiligen, Menschen um ihn versammeln, suchen ihn eines Tages bewaffnete Räuber auf, die auf Grund der kaiserlichen Anordnungen Gold bei Mare vermuten. Die Verbindung Mares mit Gott offenbart sich erneut durch die Kraft des Heiligen, der alle Angreifer überwältigen kann und diese, nachdem er ihnen die Leviten gelesen hat, frei lässt, anstatt sie, wie seine Anhänger fordern, dem Präfekten auszuliefern.²⁸⁴ Von der Helden- oder besser gesagt Gottestat des Heiligen erfahren auch der Kaiser, Senatoren etc. Die Trophäen des Mare, die Schwerter und Keulen, werden dem Kaiser und der Kaiserin gebracht, die verlauten lassen, dass in diesem Fall statt der Macht des Gebets die der „Waffen“ von Nöten gewesen sei, d. h. die körperliche Kraft des Mare als Ausdruck des göttlichen Beistandes wirkte.²⁸⁵ Bei Zooras ist es vor allem die Angst, die er verursacht, und sein Wunderbeweis, die neben der *παρρησία* seine göttliche Sendung illustrieren. Diese Episode zeigt, dass es als plausibel gelten konnte, dass das Kaiserpaar häufig Kunde von Mare erhielt, auch wenn der Bericht über die täglichen Besuche der Kämmerer natürlich ein literarisches Mittel des Johannes ist, um die steten Bemühungen um den Heiligen zu veranschaulichen. Die Episode verdeutlicht die Macht, die der Heilige durch sein asketisches Leben von Gott erhalten hat, die auch für das Kaiserpaar evident ist und von diesem anerkannt wird.

So verbringt Mare mehrere Jahre, bis er nicht mehr nach seinem Prinzip leben kann, nur das zu essen, was er durch seine Hände Arbeit erlangt hat. Daher besichtigt

²⁸³ Ebenda, S. 431–432.

²⁸⁴ Ebenda, S. 433–435.

²⁸⁵ Ebenda, S. 436.

er eine Villa und möchte sich von nun an dort durch den geistlichen Dienst seinen Lebensunterhalt verdienen. Interessant ist, wie er diese Villa erwirbt: Er wendet sich an die Kämmerer und kauft sie für fünf Pfund, die er ja eigentlich bei seinem Leben von der Hand in den Mund gar nicht besitzen dürfte. Wahrscheinlich verschweigt der Bericht also, dass Mare doch kaiserliche Hilfe in Anspruch genommen hat, um an seinem Lebensabend überleben zu können. An diesem Ort habe er gesät und geerntet, damit seine Gäste und die Armen versorgt seien – vielleicht wieder ein versteckter Hinweis auf eine kaiserliche Subvention.²⁸⁶ Außerdem hören wir davon, dass er den Kaiser und die Kaiserin auf Grund seiner Redefreiheit stetig kräftig gescholten habe, also in Kontakt mit dem Kaiserpaar stand, was implizit auch als Erteilung von Ratschlägen auf syrische Art interpretiert werden könnte, so dass hier schließlich doch das Prinzip der Reziprozität angewendet würde.

Diese Deutung wird noch durch den Bericht über die letzten Tage des Heiligen gestützt: Während sich im Jahr 542 die Pest ausbreitet, erkennt der Heilige, dass sein Ende bevorsteht und, nicht die Wirkkraft seiner eigenen Person unterschätzend, fordert er nun explizit vom Hof Geld und Leute an, um eine Grabanlage für sich und Fremde zu errichten. Portiken sowie eine Märtyrerkapelle, sozusagen ein kleines Wallfahrtszentrum²⁸⁷, werden errichtet. Mare wird also seine Bitte erfüllt. Nach dem Tod des Heiligen entsendet das Kaiserpaar nicht nur Bischöfe, Kleriker und Mönche, sondern auch hohe Würdenträger des Palastes, Senatoren und Kämmerer zu dessen Beerdigung. Damit lassen Justinian und Theodora dem Heiligen ein ehrenvolles Begräbnis unter Beteiligung von weltlichen und kirchlichen Würdenträgern zu Teil werden; dadurch demonstrieren sie erneut ihre Akzeptanz der asketischen Autorität des Mare und ihre Wertschätzung.²⁸⁸

Fazit

Mare verkörpert den radikalsten und gewalt(tät)igsten syrischen Mönchstypus des Johannes von Ephesus, der seine von Gott verliehene Macht nicht nur durch seine *παρησία*, wie Zooras, bewies, und der, statt durch die Erzeugung von Angst und das Wirken von Wundern, durch körperliche Kraft seine göttliche Verbindung demonstrierte. Trotz seiner heftigen verbalen Angriffe und seiner Weigerung, mit dem Kaiserpaar zu kooperieren, wurde seine asketische Autorität von Justinian anerkannt. Hier funktionierte die Reziprozität, die bei Zooras durch die Kaiserin eingeleitet wurde, selbst zwischen Theodora und dem Heiligen auf den ersten Blick nicht, da er sich weigerte, ihre Geschenke anzunehmen und ihr im Gegenzug geistlichen Beistand zu leisten. Auch wenn dies von Johannes von Ephesus nicht explizit hervorgehoben wird, so kann man am Ende der Vita dennoch ablesen, dass nach anfänglichem Hin und Her

²⁸⁶ Ebenda, S. 436–437.

²⁸⁷ Wohl auf dem Gebiet der Villa und des Klosters der Syrer: vgl. Brooks (PO 18), S. 483, Anm. 2.

²⁸⁸ Joh. v. Eph., Beat. Or. 36, PO 18,4, S. 488–439.

schließlich die Reziprozität zu funktionieren schien, nun zwischen dem Heiligen und dem Kaiserpaar als Einheit, da nicht allein Justinian oder Theodora genannt werden, sondern beide gemeinsam: Denn Mare erhielt eine Villa und eine opulente Grabstätte, und er sagte im Gegenzug dem Kaiserpaar, natürlich auf syrisch prononcierte Weise, seine Meinung. Letzteres kann man als Gegenleistung des Mare interpretieren, der, natürlich auf syrische Art, dem Kaiserpaar Ratschläge erteilte. Obwohl Mare erstmals in den Viten des Johannes auch die Frömmigkeit der Kaiserin, nicht nur die des Kaisers, anzweifelt, wird seine asketische Autorität von dem Kaiserpaar anerkannt. Kaiser und Kaiserin wirken in dieser Vita als Einheit. Dies ist ein weiteres Zeichen für das einheitliche und miteinander abgestimmte Agieren des Kaiserpaares. Es fand Reziprozität statt, wenn auch nicht so glatt und reibungslos wie es bei dem chalcedonisch-gemäßigten Exemplum Sabas möglich war (insofern ist Mare vergleichbar mit Zooras, der erst einmal ein Wunder gegen den Kaiser wirkte).

4.3.8. Fazit

Bei der Analyse weiterer Viten des Johannes von Ephesus, in denen Justinian und auch seine Frau Theodora eine Rolle spielen, konnte herausgearbeitet werden, dass es dort ein einheitliches Bild von Justinian gibt, das wesentlich positiver besetzt ist, als man dies von einem miaphysitischen Hagiographen vielleicht erwarten würde.²⁸⁹ Durch die Kompilierung der Viten nach dem Tod Justinians ist diese vornehmlich positive Darstellung des Kaiser nicht damit zu erklären, dass der amtierende Kaiser geschont werden sollte, sondern damit, dass das Bild, welches Justinian von sich entwarf, anscheinend auch von den Mönchen wahrgenommen und weitergetragen wurde, zumal Johannes auch zeitweise in Konstantinopel residierte.

Die Darstellung des Johannes stimmt mit den ersten Ergebnissen aus der Analyse der *vita Zoorae* (Kap. 4.2.2.), den Schlussfolgerungen zur Religionspolitik Justinians und der Rolle von Mönchen dabei überein. Auch bei Johannes von Ephesus wird offensichtlich, dass Justinian eine integrative Politik gegenüber den Miaphysiten verfolgte, bei der nicht nur seiner Frau Theodora als Miaphysitin eine integrative Brückenfunktion zukam, sondern auch der Kaiser selbst agierte. Der Kaiser erkannte

²⁸⁹ Ginkel (1994) spricht im Zusammenhang mit der Kirchengeschichte von einem eher neutralen Bild Justinians, der Miaphysiten mit Respekt begegnet sei (Letzteres stimmt mit der hier getroffenen Interpretation der Viten überein). Justinian diene, nach Ginkel, aber auch als Kontrast zu Theodora, um sie besonders herauszustellen (S. 326). Ansinnen dieser Arbeit war es zu zeigen, dass die Rolle, die Theodora bei dem Hagiographen einnimmt, vor allem auch ein Beleg für die integrative Politik Justinians ist, die er mit Hilfe Theodoras umzusetzen versucht. In den Viten konstatiert Ginkel, dass Justinian negativer dargestellt sei (u.a. zitiert er hier die *vita Zoorae*) und Theodora stärker hervortrete. Justinian begegne Miaphysiten aber auch hier mit Respekt (S. 327). Auch Leppin (2011), S. 22 hebt stärker als in dieser Arbeit die Kritik des Johannes an Justinian in den Viten (im Gegensatz zur Kirchengeschichte) hervor, allerdings betont er auch, dass die Kritik beispielsweise gemäßigter als die eines Procop sei und Justinian den Heiligen immer auch demutsvoll gegenüberzutreten konnte.

prinzipiell die asketische Autorität von Mönchen und Heiligen an, demonstrierte dabei auch seine *pietas* und konnte sich sogar auf derbste Weise beschimpfen lassen, ohne dass der Heilige dabei irgendeine Repression zu befürchten hatte. Unter anderem befähigte den Mönch seine doppelte *παρρησία* gegenüber Kaiser und Gott dazu. Weitere Elemente konnten aber, wie bei Mare, noch hinzutreten, wie der göttliche Machtbeweis durch körperliche Stärke, statt einem Wunderbeweis wie ihn Zooras leistete (Krankheit des Kaisers).

Bei Johannes von Ephesus duldeten nicht nur Theodora Mönche in der Hauptstadt und bot ihnen Unterschlupf, wie z. B. im Palast des Hormisdas, sondern Justinian selbst besuchte die Asketen. Ein reziprokes Handeln war den Heiligen nicht allein mit Theodora möglich (z. B. in der Vita des Stephan), sondern auch mit Justinian (z. B. bei Theodor Castrensis), indem sowohl der Heilige als auch das Kaiserpaar Wohltaten zum gegenseitigen Nutzen erhielten. Auch nach dem Tod Theodoras verfolgte Justinian seine integrative Politik weiter, wie es die Viten des Johannes verdeutlichen. Dass das Kaiserpaar eine einheitliche Linie verfolgte, wird auch darin offenbar, dass Theodora immer dann an ihre Grenzen als Integrationsfigur stieß, wie beispielsweise bei Johannes Hephæstopolis, wenn die Grenzen der Integrationspolitik Justinians erreicht waren: z. B. wenn es um miaphysitische Nebenweihen oder die Spendung von Sakramenten ging, die Justinian nicht tolerieren konnte, da er eine Einheit der Kirche, nicht die Abspaltung einer eigenen miaphysitischen Kirche zu erreichen versuchte (z. B. in der Vita des Johannes von Tella und des Jacob Baradaeus). Ein radikales Vorgehen gegen die Miaphysiten verbindet Johannes weniger mit Justinian als mit anderen Personen, die die Schuld an den Verfolgungen tragen: Zum einen scheint der Hagiograph Justin I. im Gegensatz zu Justinian als Verfolger hervorzuheben, zum anderen unternehmen lokale Machthaber, vor allem Bischöfe und chalcedonische Gruppen, eine aggressive Verfolgung der Heiligen, nicht Kaiser Justinian. Man kann aus den Viten ablesen, dass Justinian in Konstantinopel durch seinen unmittelbaren Kontakt weitaus integrativer als in den Provinzen agieren konnte, da es ihm dort möglich war, direkter zu handeln und die Situation zu kontrollieren (Kloster im Palast des Hormisdas, Stephan, Theodor Castrensis, der sogar ein Palastangestellter Justinians war, und Mare). In der Provinz hingegen wirkten lokale Eliten und vollzogen härtere Maßnahmen, z. B. Bischof Ephraem, der bei Johannes von Ephesus das Paradebeispiel eines Verfolgers verkörpert, der Johannes von Tella inhaftierte. Der Heilige starb infolge der Gefangenschaft. Justinian selbst wird nur mit dem Versuch in Verbindung gebracht, die Gegenweihen zu unterbinden.

Dies führt uns zu den Grenzen der integrativen Politik Justinians und der Durchsetzung seiner Maximen allgemein. Die Grenzen markierten erstens die Gefahr einer sich formierenden miaphysitischen Kirche (Gegenweihen) und zweitens das individuelle Vorgehen von einzelnen Bischöfen (z. B. Ephraem) und von Chalcedoniern allgemein (Mare und Zooras). Drittens musste Justinian immer auch auf äußeren Druck hin realpolitische Konzessionen machen, um nicht die chalcedonischen Lobbyisten zu verärgern. Dabei war es gegebenenfalls notwendig, auch Teile seiner eigenen Maximen zu modifizieren, so dass Justinian zur Anerkennung und Integration

der Miaphysiten ein Kloster in dem Palast des Hormisdas unterhielt, das z. B. mit dem Reglement seiner Gesetzgebung nicht in allen Punkten konform ging. Daher war die Integration nicht nur von Miaphysiten, sondern auch von Heiligen, die bei Johannes eine Personalunion eingehen, immer auch ein Balanceakt. Manchmal musste eine Maxime des Kaisers zugunsten einer anderen „aufgeweicht“ werden, wenn es die Situation erforderte, ohne dass sie allerdings gänzlich aufgegeben wurde. Im Fall der Miaphysiten im Hormisdaspalast wird ihre Integration über die Durchsetzung der monastischen Regeln Justinians gestellt. Diese Umstände negieren nicht eine einheitliche, integrative Politik gegenüber den Miaphysiten und den herausragenden Gestalten von Mönchen und Heiligen, sondern zeigen nur die notwendigen realpolitischen Konzessionen und Modifikationen auf.

Dabei erkannte Justinian auch die miaphysitischen Heiligen an, trug ihrer *παρρησία* Rechnung und versuchte entweder selbst oder durch Theodora einen gegenseitigen Nutzen von Heiligen und Kaiser zu erlangen (Prinzip der Reziprozität). Die hier vorgestellten Episoden verdeutlichen erneut, dass Mönche ein wichtiger Akzeptanzfaktor für den Kaiser waren.²⁹⁰ Die Akzeptanz und Reziprozität waren allerdings bei den miaphysitischen Heiligen und dem chalcedonischen Kaiser immer mit Schwierigkeiten verbunden. Dies illustriert etwa die Vita des Mare (wie diejenige des Zooras, allerdings mit unterschiedlicher Nuancierung). Bei Mare wirkte das Prinzip Reziprozität zwar, aber erst nach einem längeren Prozess (Mare erteilte Ratschläge und erhielt ein Pilgerzentrum). So reibungslos wie bei dem Chalcedonier Sabas in der Vita des Cyrill von Scythopolis funktionierte die Reziprozität zwischen Kaiser und miaphysitischem Mönch allerdings nie, sie ist aber immer möglich gewesen. Der Kaiser konnte dem Heiligen gegenüber seine *pietas* unter Beweis stellen und sich gleichzeitig dadurch göttlich legitimieren, sogar wenn ein Asket wie Mare in äußerster Respektlosigkeit den Kaiser beschimpfte.

4.4. Heilige anderer Regionen: weitere Facetten des Justinian-Bildes in der zeitgenössischen und späteren Hagiographie

4.4.1. David von Thessaloniki: das Bild des Kaiserpaares im 8. Jh.

Die Vita des David von Thessaloniki²⁹¹ wurde Anfang des 8. Jhs. von einem anonymen Autor verfasst und stellt, nach Aussage des Hagiographen, eine Kompilation der

²⁹⁰ Anders Pfeilschifter (2013), v. a. S. 35–37, 433–434, 434–451. Vgl. zum Konzept Pfeilschifters bezüglich der Akzeptanzgruppen hier die Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 1.1.2., S. 26–27; Kap. 2.1.2., S. 74 u. Anm. 79; Kap. 3, Anm. 82, 129, 155; Kap. 4, Anm. 349 und Kap. 5, S. 334, Anm. 91.

²⁹¹ Die Vita ist von der Forschung wenig thematisiert worden. Eine grundlegende Behandlung erfährt sie durch Vasiliev (1946). Leppin (2011), S. 291 spricht kurz von der Begegnung Theodoras mit David und

mündliche Tradition des Heimatklosters des David dar.²⁹² Es handelt sich also um eine Darstellung der Begegnung des Kaiserpaares mit einem Heiligen, die 180 Jahre später festgehalten wurde²⁹³ und die dementsprechend bereits ein Bild von Kaiser und Kaiserin wiedergibt, das nicht mehr dem Erfahrungshorizont der Zeit Justinians, sondern dem des 8. Jhs. entspricht. So ist hier nirgends von den Konflikten zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten die Rede, die das beherrschende Thema in den zeitgenössischen Quellen des 6. Jhs. sind,²⁹⁴ und es wird auch keine Differenzierung zwischen dem Glauben des Kaisers und der Kaiserin vorgenommen.

Zunächst zum Rahmen der Erzählung: Als Grund für die Entsendung des David durch Bischof Aristides von Thessaloniki nach Konstantinopel wird im Text die Verlegung der illyrischen Präfektur durch Justinian von Thessaloniki nach Sirmium angegeben.²⁹⁵ Tatsächlich verlegte Justinian mit der 11. Novelle im Jahr 535 die Präfektur nach *Iustiniana Prima* und verlieh auch dem dortigen Erzbischof die Aufsicht über die illyrische Diözese (die lateinische Novelle ist allerdings nur in der Sammlung des sogenannten *Authenticum* überliefert).²⁹⁶ Hier treffen wir also bereits auf eine erste falsche Information, die sicherlich durch die späte schriftliche Niederlegung bedingt ist.²⁹⁷ Kurze Zeit später sei die Präfektur wieder zurückverlegt worden, was im Text mit der Gesandtschaft des David zum Kaiserhof in Verbindung gebracht wird. Im Gegensatz zu der Darstellung in der *Vita*, bestätigte Justinian noch im Jahr 545 die Privilegien des Erzbischofs von *Iustiniana Prima*.²⁹⁸ Wenn wir, wie Vasiliev, davon ausgehen, dass die Gesandtschaft des David zu Justinian tatsächlich stattfand, jedoch die Inhalte hagiographisch aufbereitet wurden, hätten wir es bei David mit einem dritten Heiligen zu tun, der sich in den 30er-Jahren bemüßigt fühlte, in die Hauptstadt zu reisen, um als Fürsprecher seiner Heimatgemeinde vor den Kaiser zu treten.²⁹⁹ Allerdings wurde David, wie beispielsweise Sabas, durch einen Bischof entsandt. Hinzu kommt noch, dass es sich um einen Rückblick auf die Ereignisse handelt, der fern jeglicher aktuellen Glaubensdispute steht und sich allein auf die Askeseform, Vor-

hebt in Anm. 120 auch die Entstehungszeit im 8. Jh. hervor. Allerdings verweist er nicht darauf, dass der zeitliche Abstand zu einer bezeichnenden Veränderung des Bildes und des Verhaltens Theodoras (und auch Justinians) geführt hat, welche nicht mehr dem Erfahrungshorizont des 6. Jhs. entsprechen.

292 Andere Aufzeichnungen zum Leben des David, wie sie Vasiliev aufzeigt, sind dem Verfasser nach Vasilievs Schlussfolgerung nicht bekannt gewesen bzw. haben insofern keine Bedeutung für diese Arbeit, da dort nicht die Begegnung Theodoras und Justinians mit dem Heiligen thematisiert wird. Ausführlich zum Text, zu weiteren Berichten über David, dem Inhalt der *Vita* etc. siehe Vasiliev (1946).

293 Anonym., *vita Dav.* 21, S. 15, Z. 12–13.

294 Vgl. Kap. 4.2. u. 4.3.

295 Anonym., *vita Dav.* 13–14, S. 9–10.

296 Nov. 11. Allerdings ist in diesem Zusammenhang auch von Sirmium als früherem Ort der Präfektur die Rede. Vgl. zum *Authenticum* Kap. 2.1.1., S. 66. Vgl. dazu auch Proc., Aed. 4,1,17–27, S. 172–174.

297 Vasiliev (1946), S. 126–127.

298 In Nov. 131,3 von 545 werden nur die Privilegien des Erzbischofs von *Iustiniana Prima* nochmals bestätigt.

299 Vasiliev (1946), S. 135.

bildfunktion und das politische Ereignis der Verlegung der Präfektur bezieht. Die Vita bietet also ein Blick des 8. Jhs. auf den Umgang Justinians mit Heiligen. Ganz ausschließen lässt sich nicht, dass sich der Autor durch Berichte, z. B. des Cyrill, sicherlich weniger durch die syrischen Viten des Johannes von Ephesus, inspiriert sah, den Heiligen vor den Kaiser treten zu lassen, und ein thessalonikisches Pendant zu Sabas schaffen wollte, das fern jeglicher historischen Realität steht. Auf Grund der zum Teil ähnlichen Darstellungsweise, aber auch grundlegender Unterschiede, wird bei der Erörterung des Lebens des David fallspezifisch ein Vergleich mit Sabas, teils auch mit Zooras, gezogen. Allerdings bestand für Mönche prinzipiell die Möglichkeit, vor Justinian zu treten, und es erscheint gerade im Kontext der Begegnungen mit Sabas und Zooras zumindest plausibel, dass auch David mit seinem Anliegen vor den Kaiser trat. Diese Vermutung wird zusätzlich noch durch Unterschiede zwischen der Darstellung des David und der des Sabas unterstützt – dies wird im Folgenden verdeutlicht.

Der Mönchstyp David

David lebt wie viele herausragende Asketen der hagiographischen Literatur seit Antonius, allerdings entspricht er dabei eher dem Idealtyp des Sabas als dem syrischer Heiliger: Ohne etwas von seiner Jugend und Berufung zu berichten, setzt der Text damit ein, dass David in das Kloster des Theodorus und Mercurius eintritt und sich durch eine hervorragende Askese, Demut und Fasten sowie das ununterbrochene Lesen der Heiligen Schrift auszeichnet – er entspricht also einem monastisch-coenobitischen Idealbild. Von einer übertriebenen Askese hören wir nichts. Viele Bibelzitate in Verbindung mit den Gedanken über Gott und seine Schöpfung, die der Autor wiedergibt, verdeutlichen die Funktion der Erbauung und die Verlesung des Textes im monastischen Kontext.³⁰⁰ Im Verlauf des Berichtes entsteht in David der Wunsch, nach seiner Bewährung innerhalb eines Coenobiums (vgl. Sabas), um sich Gott zu nähern, eine besondere Askese zu vollziehen, damit Gott sich ihm offenbare und seine Gebete annehme. Dabei dient ihm sein Namenspatron König David als Vorbild, der sich drei Jahre ebenfalls auf Gott hin ausgerichtet habe, um ein gerechtes Urteilsvermögen durch Gott zu erlangen.³⁰¹ So kommt es, dass sich David drei Jahre, dem Typus des Baumsitzers entsprechend, auf einem Mandelbaum einrichtet. Schüler versuchen in dieser Zeit erfolglos, den Heiligen von seinem Baum herunterzuholen, um durch ihn Hilfestellungen zu erhalten – dieses Bild entspricht wieder der Belagerung von Heiligen durch ihre Anhänger, wie sie seit der *vita Antonii* in der hagiographischen Literatur zu finden ist.³⁰² Nach den drei Jahren erscheint David ein Engel, der ihm den Abstieg erlaubt. Mit einer Ehrendelegation von Klerikern und dem Bischof Dorotheus wird er wieder „auf den Boden der Tatsachen“ zurückgeholt.³⁰³ Ab diesem Zeitpunkt

300 Anonym., *vita Dav.* 2–3, S. 1–4. Vgl. zur Funktion des Textes auch Vasiliev (1946), S. 130.

301 Ps 119,66.

302 Vgl. Kap. 1.1.1.

303 Anonym., *vita Dav.* 4–10, S. 4–7.

vollbringt der Heilige wieder Wunder und wird dann als Gesandter zu Justinian geschickt, um sich über die Verlegung der Präfektur zu beschweren. Dabei muss der Bischof einige Überzeugungsarbeit leisten, damit der Heilige an der Gesandtschaft teilnimmt, was sein gemäßigtes, jeglichen politischen Ambition fernstehendes Asketentum illustrieren soll.³⁰⁴

Audienzen beim Kaiserpaar

In der Vita folgt nun die Schilderung der Begegnung des David mit dem Kaiserpaar. Zunächst empfängt Theodora den Heiligen während der Abwesenheit Justinians.³⁰⁵ Sie kniet sich interessanterweise wie Justinian vor Sabas nieder (προσκυνέω), weil sie seines engelhaften Wesens und des Leuchtens/Strahlens seines weißen Haares gewahr werde (...θεασαμένη τὸν ἀγγελοειδῆ αὐτοῦ χαρακτῆρα καὶ τὸ λαμπρὸν τῆς πολιᾶς...).³⁰⁶ Hierbei rekurriert der Autor zum einen auf den Vergleich von Heiligen mit Engeln und zum anderen mit dem strahlenden weißen Haar auf eine Art „Heiligenschein“, ähnlich wie Cyrill von Scythopolis in seiner *vita Sabae* (Begleitung des Sabas durch einen Engel, Strahlenkrone)³⁰⁷. Es handelt sich hier allerdings um keine wirkliche Umkehrung des Hofzeremoniells, nun gegenüber der Kaiserin³⁰⁸, wie in der Vita des Sabas, da weitere Indizien, die bei Sabas auf die Umkehrung des Zeremoniells deuten, fehlen. In dieser Passage geht es sicherlich nur um die Demonstration der Erniedrigung der Kaiserin vor dem Heiligen, entsprechend dem Ideal der Demut vor Gott, hier versinnbildlicht durch den göttlichen Gesandten. Diese Deutung wird im Folgenden noch weiter unterstrichen, da Theodora sich vor dem Heiligen auf der Erde wälzt (...πρὸ τῶν ἀγίων αὐτοῦ κυλινδουμένη ποδῶν...).³⁰⁹ Hierbei handelt es um eine markante Steigerung der Erniedrigung im Vergleich zu der Szene zwischen Sabas und Justinian. Zuvor bittet Theodora, der doppelten *parrhesia* entsprechend, den Heiligen um Gebete, die der Heilige erfüllt, zum Wohl des Kaiserpaares und des gesamten Kosmos. In der Vita des 8. Jhs. ist nun keine unmittelbare Gegenleistung der Kaiserin mehr nötig, und das Prinzip der Reziprozität tritt in den Hintergrund. Der Heilige bekommt erst im nächsten Kapitel, durch die Bitterfüllung Justinians, eine Gegenleistung, die aber nicht in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gebet für Theodora gebracht werden kann. Im Folgenden wird eine Lobeshymne von dem anonymen Autor auf Theodora

304 Ebenda, 11–14, S. 7–10.

305 Ebenda, 16, S. 11–12.

306 Ebenda, 16, S. 11, Z. 15–18.

307 Cyr. Scyth., *vita Sabae* 71, S. 173, Z. 15–25. Die Strahlenkrone findet sich bei Justinian; die Begleitung des Sabas durch einen Engel bei der Begegnung mit Anastasius: ebenda 51, S. 142, Z. 17–20. Vgl. Kap. 4.2.1.3., v. a. S. 246.

308 Diese Information entspricht den Gegebenheiten des 6. Jhs., da unter Justinian auch gegenüber der Kaiserin die Proskynese vollzogen wurde (vgl. Proc., *Anek.* 30,21–26; allerdings dient dieser Umstand Procop zur negativen Charakterisierung der Kaiserin). Vgl. zum Hofzeremoniell z. B. Hermann-Otto (1998), Pfeilschifter (2008) u. (2013), u. a. S. 76–117.

309 Anonym., *vita Dav.* 16, S. 11, Z. 21–22.

gesungen – wiederum ein gravierender Unterschied zu Cyrill, der ihren falschen Glauben hervorhebt.³¹⁰

Im 17. Kapitel wird dann die Begegnung mit Justinian geschildert. Theodora kündigt David ihrem Ehemann als Verkörperung eines Engels an (σήμερον γὰρ ἄγγελος ἐν σώματι παρεγένετο πρὸς τὸ κράτος σου.).³¹¹ Justinian erweist David einen ehrenvollen Empfang, indem er den Senat zusammenruft. In der *vita Sabae* wurde beispielsweise der Patriarch von Konstantinopel dem Heiligen entgegen gesandt und bei Zooras sind beispielsweise neben Bischöfen auch Senatoren anwesend.³¹² Interessanterweise ist bei David genauso wenig von Bischöfen wie von der Frage nach dem orthodoxen Glauben die Rede. Es werden keine Glaubensdisputanten wie bei Zooras gebraucht bzw. der Senat genügt als Empfangskomitee. Justinian wird hier als φιλόχριστος bezeichnet. David demonstriert dem anonymen Autor zufolge ohne Aufforderung seine Heiligkeit, indem er mehrere Stunden heiße Kohlen in den Händen hält, und beeindruckt/erstaunt (θαυμάζω) auf diese Weise den Kaiser, der wie Theodora Davids engelhaftes Wesen (τὸ ἄγγελοειδὲς πρόσωπον) erkennt. Nach dem Wunder steigt Justinian von seinem Thron herab und begrüßt den Heiligen freundlich (καὶ ἀπαστὰς ἀπο τοῦ θρόνου αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ὡς ἀσπαζόμενος ἐδέχετο αὐτὸν). Der Kaiser bewundert also den wundertätigen Heiligen, jedoch kniet er sich nicht wie bei Sabas vor dem Heiligen nieder oder verleiht seiner *pietas* durch Erniedrigung Ausdruck.

Nachdem David dem Kaiser seine Petition vorgetragen hat, gewährt Justinian ihm umgehend seine Bitte und erlässt Gesetze (σάκρα)³¹³ und gibt ihm ein paar Tage später die entsprechenden Befehle zu Händen – dies demonstriert in dieser Episode die *pietas* Justinians. Der Kaiser verabschiedet den Heiligen mit der Bitte, für ihn und das Reich (wörtl. für uns: εὐχου ὑπὲρ ἡμῶν, πάτερ) zu beten.³¹⁴

Synthese

Der Kaiser erkennt also in dieser Vita, wie seine Gattin, die Engelhaftigkeit und Gottesgesandtschaft des Heiligen, der von sich aus seine Wundertätigkeit demonstriert, im Gegensatz beispielsweise zu Zooras, der dazu aufgefordert wird (Sabas hat dies überhaupt nicht nötig). Allerdings ist Justinians Begrüßung nicht so überschwänglich wie die Theodoras, er begrüßt David lediglich freundlich. Hier scheint zwischen

³¹⁰ Ebenda, S. 11–12, Z. 32–5. Cyrill stellt Theodora zwar nicht negativ dar, auch sie bereitet Sabas einen ehrenvollen Empfang, aber es wird auch kein überschwängliches Lob ausgesprochen. Stattdessen wird ihr, da sie ihren Wunsch von Sabas nicht erfüllt bekommt, der falsche Glaube zugewiesen, der sie dem Adressatenkreis gegenüber diskreditieren soll (vgl. Kap. 4.2.1.3., S. 246–249).

³¹¹ Anonym., *vita Dav.* 17, S. 12, Z. 9–10. Darüber hinaus wird David mehrfach mit Abraham verglichen.

³¹² Joh. Eph., *Beat. Or.* 2, PO 17, S. 22; Cyr. Scyth., *vita Sabae* 71, S. 173, Z. 15–25.

³¹³ Zu der gängigen Verwendung von *sacra* als Bezeichnung kaiserlicher Gesetze siehe z. B. Kaiser (2007), S. 196–197.

³¹⁴ Anonym., *vita Dav.* 17, S. 12–13, Z. 29–2.

Verhaltensmustern von Kaiserin (demutsvolle Gläubige) und Kaiser (frommer Gesetzgeber) unterschieden zu werden. Die Wünsche des David werden aber vom Kaiser umgehend gewährt. Justinians Bitte an David, für das Reich zu beten, wird wieder nicht zur Voraussetzung für die Erfüllung der Petition gemacht, sondern erst nach der Umsetzung „nachgeschoben“. Hier findet sich also, wie bei Theodora, kein Reziprozitätsprinzip, bei dem die Handlungen des Heiligen die des Kaisers und/oder die Handlungen des Kaisers die des Heiligen unmittelbar bedingen. Der anonyme Autor scheint eher übliche hagiographische Elemente ohne festes Bedingungsgefüge miteinander verbunden zu haben: die Entsendung als Gesandter durch den Bischof, die engelhafte Offenbarung, die Anwesenheit von Würdenträgern, die Wundertätigkeit, das Gebet für das Reich durch den Heiligen, die Bitterfüllung durch den Kaiser etc. Es besteht nicht, wie in der zeitgenössischen Hagiographie des 6. Jhs., ein festes Interaktionsschema gemäß dem Prinzip der Reziprozität, dessen Ausgestaltung auch immer grundlegend von dem jeweiligen Glauben der Akteure abhängig war.

Diese Aspekte verdeutlichen drei zentrale Punkte: erstens, dass es sich um eine 180 Jahre spätere Sichtweise auf die Kommunikation zwischen Kaiser und Heiligem handelt, bei der verschiedene bekannte Schemata für die Darstellung der Heiligkeit des Asketen und das Verhalten des Kaisers und der Kaiserin angewendet werden. Die Kaiserin wird dabei in ihrer Fähigkeit, sich vor dem Heiligen in besonderem Maße zu Erniedrigen, illustriert (anders bzw. stärker als die Theodora zeitgenössischer Berichte). Zweitens wird offenbar, dass die aktuellen Themen und Charakteristika des 6. Jhs. wie die Glaubenseinheit, das Prinzip der Reziprozität, die besondere Anerkennung durch den Kaiser, die Funktion Theodoras etc. verloren gegangen sind und auf allgemeine Interaktionsschemata hinuntergebrochen wurden. Daraus folgt drittens umgekehrt, dass die unterschiedlichen zeitgenössischen Viten des 6. Jhs. die Selbstdarstellung Justinians und seine politischen Intentionen zu spiegeln scheinen und nicht bloß hagiographische Formeln abgearbeitet wurden, sondern die Art, wie die Begegnung mit Zooras, Sabas und anderen Heiligen von den Hagiographen gestaltet wurde, den tatsächlichen Eindruck reflektiert, den Justinian und seine Politik auf die unterschiedlichen Adressatenkreise des 6. Jhs. gemacht hat.

Daher wird mit der Vita des David nicht nur deutlich, dass wohl ein weiterer Mönch Justinian, diesmal aus dem illyrischen Raum, in den 30er-Jahren heimsuchte und von ihm ehrenvoll empfangen und seine asketische Autorität anerkannt werden konnte, sondern dass die zeitgenössischen Darstellungen, neben einem festen hagiographischen Repertoire, deutlich präziser die justinianische Politik reflektieren. Dies konnte die Vita des David mit einem solchen zeitlichen Abstand nicht mehr leisten, da sich hier der Erfahrungshorizont des 8. Jhs. spiegelt.

4.4.2. Abba Abrahamius aus Ägypten: das zeitgenössische Bild Justinians im 6. Jh.

Es gibt noch einen weiteren Bericht eines anonymen Autors über einen Mönch, diesmal den Vorsteher eines pachomianischen Coenobiums in Ägypten, Abba Abrahamius, der in direkten Kontakt mit dem Kaiser trat. Hierbei gestaltet sich aber einerseits der Kontext anders als bei den bisher vorgestellten Viten, andererseits ist das Quellenmaterial auf Grund der fragmentarischen Überlieferung höchst disparat und in seinem Aussagegehalt zum Teil widersprüchlich.³¹⁵

Disparate Quellenlage

Zunächst zu der Quellenlage: Wir besitzen von dem Treffen des Abrahamius mit Justinian mehrere Quellenstellen, die aber zumeist nur punktuell und sekundär Auskunft über die Begegnung geben oder es fehlen Teile des überlieferten Textes. Zentral für diese Arbeit, da hier die eigentliche Begegnung mit Justinian geschildert wird, ist allein die *vita Abrahamii*, die aber noch innerhalb des Berichtes über die Treffen des Kaisers mit dem Mönch abbricht und lückenhaft ist. Darüber hinaus gibt es noch *Encomia* auf Abraham, die jedoch zum einen teilweise andere Aussagen als die Vita treffen und in denen zum anderen nur die Vor- und Nachgeschichte der Begegnung, nicht das eigentliche Treffen in Konstantinopel geschildert wird.³¹⁶ Zwei weitere Quellen, das *Synaxarium Alexandrinum*³¹⁷ und der *Panegyricus* auf Apollo, den Archimandriten des Klosters von Isaac³¹⁸, beinhalten ebenfalls Informationen zu der Vor- und Nachgeschichte der Begegnung. Die Vita selbst wurde wohl von einem Mönch verfasst, der Abraham nach Konstantinopel begleitet hatte.³¹⁹ Da nur dort die Begegnung mit Justinian selbst geschildert wird, dient die Vita als Ausgangspunkt für die folgende Analyse der Begegnung des pachomianischen, ägyptischen sowie miaphysitischen Heiligen mit Justinian. Fallspezifisch wird auf abweichende Aussagen der anderen Texte hingewiesen. Goehring hebt hervor, dass durch die lückenhafte Über-

315 Vor allem Goehring (1999), S. 241–261 widmet sich ausführlicher der Begegnung des Abraham mit Justinian. Zur folgenden Zusammenfassung der Textüberlieferung siehe Goehring (1999), S. 243–250. Siehe auch Goehring (2005).

316 Beide Quellenstücke, die Vita und die *Encomia*, sind auf einzelnen Seiten von *Codices* des Weißen Klosters überliefert, die jedoch nicht vollständig erhalten sind. Die Zitierung der Blätter des *Codices* des koptischen Textes findet sich bei Goehring (1999). Abraham soll sich nach seinem Rücktritt als Abt und seiner Abreise aus Konstantinopel zunächst in dem Kloster des Schenute von Atripe aufgehalten haben. Vgl. Goehring (1999), S. 247; so berichtet das *Synaxarium Alexandrinum* (hier CSCO 78, S. 401–405 mit der lateinischen Übersetzung; der arabische Text findet sich in CSCO 48, S. 411–413).

317 Siehe ebenda. Die Zusammenstellung des *Synaxarium* wird zwischen dem 12. und 15. Jh. datiert: Vgl. Burmstkr (1938), S. 249–253, der für eine Datierung in das 14. Jh. plädiert.

318 Die Handschrift stammt aus dem 9. Jh. Kuhn (1978) nimmt aber an, dass der *Panegyricus* um 600 verfasst wurde. Der Autor ist unbekannt (Kuhn, Introduction).

319 Vgl. Goehring (1999), S. 244, Anm. 18.

lieferung und textimmanente Schwierigkeiten die Handlungsfolge und Chronologie der Ereignisse nicht immer leicht zu erschließen sei.³²⁰ Dies ist bei der folgenden Beurteilung des Berichtes immer zu berücksichtigen. So können auch die hier zu treffenden Aussagen nur einen fragmentarischen Charakter haben, die sich aber immerhin gut in das bisher von Justinian entworfene Bild einfügen lassen.

Abrahamius und Justinian

Im Leben des Abrahamius wird berichtet, Justinian habe einen Brief an die Bischöfe und Äbte Ägyptens geschrieben und diese nach Konstantinopel gerufen. Speziell sei auch Abba Abrahamius, der Abt des Klosters von Pbow, an den Hof gebeten worden, um Justinian persönlich zu treffen. Daraufhin habe sich Abraham mit Brüdern seines Klosters auf den Weg nach Konstantinopel gemacht, unter denen sich auch der Verfasser der Vita befand.³²¹ Abraham wird bereits implizit ein anderer Glaube als dem Kaiser zugeschrieben:

In der Hauptstadt wird Abraham vor Justinian gerufen und der Kaiser nennt dem Heiligen den Grund für seine Einladung: Es sei aus wichtigem Grund gewesen³²², dass er nach dem Heiligen geschickt habe. Er solle den Glauben des Kaiser kennen lernen und sich mit ihm vereinigen. Im Gegenzug würde er Ruhm und Ehre im Reich erhalten.³²³ Abraham wurde also nach Konstantinopel gerufen, um, dem bereits bei Justinian bekannten Schema entsprechend, vom Kaiser empfangen zu werden: Sinn und Zweck ist eine Art Glaubensgespräch oder zumindest die Darlegung des kaiserlichen Glaubens, um die Kircheneinheit, in diesem Fall mit einem Vorsteher eines pachomianischen Klosters aus Ägypten, das sich dem Miaphysitismus zugewandt hatte, herzustellen. Der Mönch wird als heilig bezeichnet und Justinian stellt, in diesem Fall etwas ungeschickt und nicht den Ansprüchen eines Asketen gerecht werdend, dem Prinzip der Reziprozität entsprechend auch einen Vorteil des Heiligen in Aussicht:

320 Goehring (1999), S. 243.

321 Vgl. Goehring (1999), S. 244 u. Anm. 17–18. In einem *Encomion* wird die Vorgeschichte anders dargestellt: Abraham sei bei Justinian wegen seines Glaubens angeschwärzt worden, und der Kaiser habe befohlen, ihn zu inhaftieren, und ihn danach zu sich bestellt (vgl. Campagno [1978], S. 242–243). Allerdings handelt es sich um eine zeitlich spätere Lobpreisung. Der negativeren Darstellung Justinians kann hier die Funktion zugeschrieben werden, den Mut des Heiligen besonders hervorzuheben (auch wenn natürlich durch die Vita ebenfalls die Heiligkeit des Abraham unterstrichen werden soll). Der Bericht eines Zeitgenossen erscheint wegen der zeitlichen Nähe glaubhafter, auch da er den Erwartungen des Adressatenkreises entsprechen musste. Daher sollte der Variante, in der Justinian zu einem Glaubensgespräch einlädt, der Vorzug gegeben werden. Außerdem lässt sich für Dispute vor und mit dem Kaiser, die Justinian initiierte, mit dem Religionsgespräch von 532/33 ein Beispiel finden. Dem hier vorgestellten Konzept entsprechend ist es eher plausibel, dass Justinian nach dem Ausbleiben einer Einigung, wie es dann in allen Berichten geschildert wird, Druck ausübte.

322 Goehring (1999), S. 244 übersetzt sogar mit „vital matter“, der Übersetzung entsprechend ist der Grund für dieses Gespräch (d. h. allgemein die Glaubensfrage) also essentiell.

323 Vgl. Goehring (1999), S. 244.

Ruhm und Anerkennung im Reich. Einem standhaften Miaphysiten gemäß antwortet der Heilige mit der einzig richtigen Phrase, dass man sein Vertrauen nicht in vergängliche Macht setzen solle, sondern in den Ruhm, der ewig andauern werde, also dass er sein Vertrauen nicht in den Kaiser, sondern in Gott setzt.³²⁴ Mit dieser Antwort gleicht Abrahamius seinen miaphysitischen Glaubensbrüdern Zooras und Mare (gemäß der Darstellung des Johannes von Ephesus), wobei beide wesentlich radikaler in syrischer Manier agieren als das ägyptische Exemplum Abraham (s. u.).³²⁵

Laut Goehring ist nun der folgende Ereignis- und Gesprächsverlauf nicht immer ganz eindeutig. Dies sei einerseits dem schlechten Erhaltungszustand des Textes geschuldet, andererseits auch den Wortspielen mit den Begriffen Glaube, Orthodoxie, Bischof und Erzbischof (also Patriarch), die von beiden Gesprächspartnern (Mönch und Kaiser) in einer jeweils unterschiedlichen Bedeutung verwendet würden.³²⁶ Dabei spielt unter anderem auch eine Rolle, wer von Kaiser und Mönch jeweils als *archiepiscopus* bezeichnet wird und, damit verbunden, dem richtigen Glauben anhängt: Für Justinian ist dies der Patriarch von Konstantinopel (Menas, der im Text aber nicht namentlich genannt wird)³²⁷ mit dem chalcedonischen Glauben, für Abraham der verbannte, ab 536 in Konstantinopel weilende Patriarch von Alexandria, Theodosius, mit dem miaphysitischen Glauben. Dieses Begriffsspiel hat auch Folgen für die Handlung im weiteren Verlauf.

Wie in der Darstellung anderer Viten ist bei der Begegnung mit Justinian von keiner gegen den Mönch gerichteten Gewalt die Rede. Nach dem Zusammentreffen sendet Justinian einen Gesandten zu dem Mönch und lässt diesen zum Patriarchen schicken (gemeint ist der Patriarch von Konstantinopel), damit er an dem vom Patriarchen gelehrteten Glauben der Väter festhalte.

In seinem Einfallsreichtum wird Abraham in Ansätzen einem Johannes von Hephaestopolis gerecht:³²⁸ Er versteht Justinian sicherlich absichtlich falsch und wendet sich an den (Ex-)Patriarchen von Alexandria, Theodosius, der ihm selbstverständlich nur seinen eigenen, miaphysitischen Glauben als den der Väter darlegen kann.³²⁹

Theodosius nimmt sich sofort der Sache an und schreibt natürlich der miaphysitischen Ansprechpartnerin im Palast, Theodora. Er bittet die Kaiserin, den Patriarchen von Konstantinopel anzuweisen, nicht mit Abraham zu diskutieren.³³⁰

Daraufhin findet aber ein zweites Treffen zwischen Kaiser und Heiligem statt, bei dem nun auch der konstantinopolitanische Patriarch anwesend ist. In diesem Zu-

324 Ebenda.

325 Vgl. Kap. 4.2.2.3. und 4.3.7.

326 Goehring (1999), S. 245.

327 Zur Datierung siehe S. 310 – 311.

328 Vgl. Kap. 4.3.4. Johannes täuschte mehrmals eine Krankheit vor, um seine Ziele durchzusetzen. In diesem Sinne verstand Abraham den Kaiser vielleicht absichtlich falsch, um hinterher behaupten zu können, doch seinen Wünschen entsprochen zu haben.

329 Goehring (1999), S. 245.

330 Ebenda.

sammenhang wird weiterhin das Begriffsspiel fortgeführt, indem der im Disput zwischen Miaphysiten und Chalcedoniern übliche zentrale Referenzpunkt verwendet wird: der Glaube der Väter, den ja beide Seiten zu repräsentieren beanspruchen. Für Justinian ist der Patriarch von Konstantinopel der wahre Repräsentant des orthodoxen Glaubens der Väter. Dahinter steht die Vorstellung des Primats des Patriarchen von Konstantinopel, also der Vorrang gegenüber dem Patriarchen von Alexandria, den ja Abraham bezüglich des Glaubens bemüht hatte.³³¹

Nun folgt eine Art Schlagabtausch, wohl gemerkt aber zwischen Justinian und dem Mönch und nicht dem Patriarchen und dem Mönch. Justinian fragt den Heiligen, warum er nicht zu dem Patriarchen (von Konstantinopel) gegangen sei, woraufhin der Mönch ausweichend antwortet, dass er ja nun den Patriarchen (von Konstantinopel) treffe.

Justinian fragt weiter, ob Abraham im Einklang mit dem Glauben der Väter lebe. Der Heilige antwortet kryptisch, dass der Erlöser nicht sage, dass der Glaube sich seit der Zeit der Väter verändert habe. Daraufhin stellt Justinian die Frage, ob dementsprechend der Glaube Abrahams der gleiche sei wie bei allen Menschen. Der Heilige erwidert, wieder ohne direkt auf Justinian einzugehen, er solle den orthodoxen Bischof fragen³³², da er selbst nur ein ungelehrter, einfacher Mensch sei. In diesem Zusammenhang verweist Abraham auf den verstorbenen Athanasius von Alexandrien, der Pachomius (dem Gründervater seines Klosters) den Glauben anvertraut habe, und

331 Goehring (1999) deutet diese Passage eher in dem Sinne, dass allein der Patriarch von Konstantinopel die Lehrautorität besitzen würde, den wahren Glauben darzulegen, indem ihm die Autorität durch sein Amt und weniger durch seinen Glauben verliehen würde. Jedoch scheint eher die Stoßrichtung gegen die anderen Patriarchen plausibel zu sein bzw. im Besonderen Theodosius, die dem „falschen“ Glauben anhängen; im Hintergrund steht sicherlich der traditionelle Universalanspruch des Sitzes von Alexandria in Glaubensfragen, seit der Zeit, in der sich Athanasius von Alexandria gegen die Kaiser und Patriarchen von Konstantinopel exponierte (damals noch im Zusammenhang mit dem Streit um die Lehre des Arius). Einerseits beansprucht Konstantinopel einen Vorrang entsprechend dem 28. Kanon von Chalcedon (der den 3. Kanon von Konstantinopel 381 bekräftigt): Der Patriarch des Neuen Rom ist den anderen im Reich übergeordnet. Andererseits kommt dem konstantinopolitanischen Patriarchen auch ein Vorrang zu, da er üblicherweise den gleichen Glauben wie der Kaiser vertritt. Durch den Verweis auf den konstantinopolitanischen Patriarchen spricht sich der Kaiser jedoch nicht seine Lehrautorität ab. Es ist der Kaiser, der den Mönch zum Glaubensgespräch ruft, um die Einheit bemüht ist und persönlich mit dem Heiligen disputiert (vgl. Anm. 334).

332 Hier ist nicht klar, welcher Patriarch gemeint ist. Goehring (1999), S. 246, Anm. 24 vermutet, dass es Theodosius sein müsse. Dies ist möglich, allerdings scheint Theodosius zumindest bei dem Gespräch vor dem Kaiser nicht anwesend zu sein. Wahrscheinlich wäre aber auch, dass der Patriarch von Konstantinopel gemeint ist, da Justinian den Mönch zuvor ja explizit an diesen zur Glaubenserörterung verwiesen hat und der Mönch vielleicht besonders unverschämt, eben seiner *parthesia* entsprechend, den Kaiser ironisch herausfordert: wenn der Kaiser es nicht wisse, solle er doch seinen Patriarchen fragen. Allerdings ist diese Lesart durch den späteren Verweis, dass er nur ein einfacher Mann sei, unwahrscheinlicher, auch wenn es sich dabei um eine bekannte Demutsformel handelt. Im Folgenden nennt Abraham dann ja auch den ehemaligen Patriarchen von Alexandria, Athanasius, als Gewährsmann für seinen wahren Glauben, der der Tradition nach Pachomius selbst den Glauben gegeben habe, also der Klostergemeinschaft des Abraham.

darauf, dass die pachomianische Gemeinschaft immer noch nach den *canones* des Athanasius leben würde.³³³

Aus dieser Passage wird mehrerlei deutlich: Zum einen zeigt sich erneut, der orthodoxe Glaube hängt für beide Seiten mit den Sitten der Väter zusammen, dabei sind jedoch die Referenzpunkte unterschiedlich. Justinian nennt als Referenzpunkt den Patriarchen von Konstantinopel (im Sinne Chalcedons), Abraham hält sich an die Patriarchen von Alexandria, einerseits an Theodosius, den er vor der zweiten Unterredung mit Justinian aufgesucht hatte, andererseits an den alexandrinischen Kirchenvater Athanasius (der allerdings geschickterweise noch vor Chalcedon lebte). Athanasius steht in gewisser Weise auch symbolisch für den Konflikt zwischen Konstantinopel, also dem Kaiser und dem dortigen Patriarchen, und Alexandria.³³⁴

Zum zweiten antwortet der Mönch Justinian gegenüber ausweichend und absichtlich unpräzise mit Allgemeinbroskeln. Abrahamus schlägt also keinen offenen Konfrontationskurs ein, wie so mancher syrischer Heiliger, auch wenn er Justinian in gewissem Maße vorführen möchte. Das Urteil Goehring, dass Justinian dadurch wie ein „Trottel“ erscheine, ist dabei zu revidieren: Denn Justinian antwortet nicht ungeschickt auf die Aussage Abrahams, dass sich der Glaube Christus zufolge seit der Zeit der Väter nicht verändert habe, indem er ihn festzulegen versucht, ob Abraham denn nun dem gleichen Glauben aller Menschen anhänge.³³⁵ Justinian lässt trotz der ausweichenden Antworten des Mönchs nicht ab; selbstverständlich soll in der Darstellung aber auch das besondere Geschick des Heiligen demonstriert werden, indem er besonders klug die heikle Frage des Kaisers nach seiner Orthodoxie umschifft.

Drittens geriert sich Abraham in der Manier des demütigen Asketen, des einfachen Mannes, dem nicht der theologische Disput zukommt (ähnlich wie Zooras). Er beruft sich stattdessen auf den Glauben eines orthodoxen Kirchenvaters, des Patriarchen von Alexandria, Athanasius, der somit sein Referenzpunkt für den Glauben der Väter ist. Damit umgeht der Heilige wiederum eine genaue Positionierung zu Chalcedon, da er sich auf die Zeit und eine Person, die von Chalcedon nicht näher thematisiert wurde, bezieht – er hätte ja auch Cyrill von Alexandria nennen können. Abraham beruft sich aber auf die Tradition seines Klosters, indem er auf eine Begegnung zwischen Athanasius und Pachomius verweist. Er versucht seinen Glauben zu legitimieren, indem er

333 Vgl. Goehring (1999), S. 245–246.

334 Die Differenzierung von Goehring (1999), dass sich Justinian allein auf das Amt des konstantinopolitanischen Patriarchen und seine Lehrautorität für den Glauben der Väter berufe und der Mönch allein auf den Glauben des alexandrinischen Patriarchen, scheint in dieser Form nicht zwingend: Beide Seiten spielen mit der Autorität des jeweiligen Amtes, denn Abraham nennt gerade, dass er mit dem Glauben des Athanasius konform gehe, der aber erstens Patriarch von Alexandria (zumindest immer mal wieder) war, und somit auch das Amt repräsentiert, und zweitens mit Athanasius eine Person nennt, die allgemein für den Konflikt der Patriarchenstühle Alexandria und Konstantinopel einerseits und dem Kaiser andererseits steht (vgl. auch Anm. 331).

335 Goehring (1999), S. 246, Anm. 24.

herausstellt, dass seiner Gemeinschaft der (wahre) Glaube direkt vom großen Athanasius anvertraut worden sei.

Viertens nimmt der Kaiser in gewohnter Weise wieder direkten Kontakt mit einem Mönch auf und versucht in einer persönlichen Unterredung, den Mönch zum wahren Glauben zu führen. Dies alles scheint auf ruhige Art geschehen zu sein, ohne dass zunächst gewaltsam Druck ausgeübt wird. Auch die Redefreiheit von Mönchen wird hier erneut illustriert. Trotz des Ungehorsams des Mönches, da er nicht zum Patriarchen von Konstantinopel geht, nimmt Justinian das Gespräch nochmals auf, diesmal indem er gleich den Patriarchen der Hauptstadt einbestellt – ohne dass dieser jedoch in das Gespräch eingreift. Der Kaiser ist und bleibt der Diskussionspartner und die leitende Autorität.

Fünftens tritt Theodora wieder als Ansprechpartnerin für die Miaphysiten in Konstantinopel in Erscheinung, indem sich Theodosius wegen Abraham an sie wendet. Allerdings kann sie nicht verhindern, dass der Mönch auf den Patriarchen des Neuen Rom trifft: Abraham wird erneut vor den Kaiser bestellt; diesmal ist der konstantinopolitanische Patriarch anwesend.

Leider erfahren wir nicht, wie der Schlagabtausch zwischen Kaiser und Heiligem endet und wie sich die Rolle Theodoras im Folgenden gestaltet, da an dieser Stelle der Text abbricht und erst wieder einsetzt, als Abraham nicht mehr in der Hauptstadt weilt.

Folgen der Unterredung

Um die Konsequenzen für den Heiligen zu erfahren, der offensichtlich während der Gespräche an seinem Glauben festhielt, trotz seines ausweichenden Agierens, müssen wir uns einer anderen Quelle zuwenden, dem *Synaxarium Alexandrinum*, das allerdings mindestens über 600 Jahre nach den hier geschilderten Ereignissen kompiliert wurde.³³⁶ Hier wird berichtet, der Kaiser habe den Heiligen letztlich, nachdem wohl die kaiserliche Vermittlung nicht fruchtete, vor die Wahl gestellt, sich entweder zum chalcedonischen Glauben zu bekennen oder als Abt abgesetzt zu werden und nicht nach Ägypten zurückkehren zu können. Abraham habe Justinian vorgegriffen und sei von seinem Amt zurückgetreten. Daraufhin hätte Justinian Truppen zu dem pachomianischen Kloster entsandt, um den chalcedonischen Glauben dort durchzusetzen.³³⁷

³³⁶ Vgl. Anm. 317.

³³⁷ In pan. Apoll. 10 (CSCO 395, S. 12–13 [engl.]; CSCO 394, S. 16–17 [kopt.]) wird davon berichtet, Pbow habe noch eine lange Zeit, nun als chalcedonisches „Fort“, existiert. In anderen Quellen, so betont Goehring (1999), S. 250, fände man keine Berichte mehr über das Kloster – es sei sozusagen von der Bildfläche verschwunden. Hier wird zwar nicht die Begegnung des Abrahamius mit Justinian geschildert, jedoch der Versuch des Kaisers, den chalcedonischen Glauben in Ägypten zu etablieren, sowohl bei dem Patriarchen also auch in dem Kloster von Pbow. Hierbei erfährt Justinian eine negative Charakterisierung, indem ihm unterstellt wird, dass er durch die Beschneidung der hierarchischen Strukturen den Miaphysitismus austrocknen wolle. Er habe nur nach außen hin das Priestertum des Theodosius anerkannt, um ihn nach Konstantinopel zu holen und um seine Weihe für ungültig zu erklären, indem er mit folgender Rede „zitiert“ wird: „I shall stop up, said the emperor, these great rivers

Dem Bericht zufolge nahm Abraham selbst zunächst im Weißen Kloster Zuflucht, also dennoch in Ägypten, und gründete in späterer Zeit ein eigenes Kloster, woran er augenscheinlich nicht gehindert wurde.³³⁸ Das *Encomion* erweitert unsere Informationen insofern, als dass noch davon berichtet wird, dass Theodora nochmals für den Mönch vor Justinian eingetreten sei. Nachdem dies nichts genutzt habe, hätte sie zwei Eunuchen abgeordnet, Abraham in der Nacht zu holen. An dieser Stelle bricht der Text erneut ab.³³⁹

Aus diesen beiden Textpassagen erfahren wir also, dass Justinian den Abt erst nachdem seine Überzeugungsarbeit scheiterte vor die Wahl stellte, sich entweder dem chalcedonischen Glauben zuzuwenden oder als Abt abgesetzt und exiliert zu werden. Vielleicht tatsächlich oder um ein eigenständiges Handeln des Mönchs zu gewährleisten und diesen somit immer noch nicht als vollkommen unterlegen darzustellen (nun im *Synaxarium*), tritt Abraham selbst zurück und verlässt die Hauptstadt in Richtung des Weißen Klosters. Interessanterweise wird durch das *Encomion* noch einmal die Kaiserin präsentiert, die bei der Abreise Abrahams ihre Hände im Spiel gehabt haben soll. Dies würde sich in das Bild Theodoras einfügen, die für die Miaphysiten als Förderin auftrat, auch wenn dies zum Teil nur in geringem Maße möglich war. Ihr Verhalten steht aber augenscheinlich hier nicht im Widerspruch zu Justinian, insofern er selbst anscheinend nur die Absetzung des Mönchs als Abt und die Distanz zum pachomianischen Kloster wollte, sicherlich um dortigen Unruhen vorzubeugen. Abraham kehrte aber nach Ägypten, wenn auch erst einmal in das Weiße Kloster, fern von Pbow, zurück. Das Wirken von Kaiser und Kaiserin ist also auch in den erhaltenen Quellenpassagen nicht diametral gegensätzlich, sondern eher komplementär zu verstehen – auch wenn natürlich der zeitliche Abstand der Berichte zusätzlich Unsicherheit bezüglich des Informationswertes bedeutet.

Einordnung der Episode

Warum bat Justinian Abt Abraham nach Konstantinopel bzw. warum sollte er, nachdem er nicht im Sinne Chalcedons einlenkte, nicht mehr in sein Kloster zurückkehren?

Diese Frage führt uns gleichsam zu der Datierung des Besuches von Abraham in Konstantinopel. In den Quellen ist von Theodosius, dem Patriarchen von Alexandria, der ab 536 in Konstantinopel weilte, und Theodora, die 548 starb, die Rede, so dass der Besuch Abrahams in diese Zeitspanne einzuordnen ist. Höchstwahrscheinlich ist mit

(die miaphysitischen „Anführer“, hier Theodosius), that their canals and their backwaters may dry up...“ (CSCO 395, S. 13, Z. 2–3). In diesem Sinne sei auch Pbow konvertiert worden. Hier finden wir ebenfalls, dass sich Justinian auch prominenten Miaphysiten gegenüber, hier Theodosius, freundlich verhielt, allerdings wird Justinian dies hier als Heuchelei ausgelegt, der nur einen Vorwand gesucht habe, um den Miaphysitismus „auszutrocknen“ – eine Darstellungsweise wohl um 600, also ein zeitlich etwas späterer Blick auf den Kaiser.

³³⁸ Synax. Alex., CSCO 78, S. 401–405. Vgl. Goehring (1999), S. 247.

³³⁹ Vgl. Goehring (1999), S. 248.

dem Grund für die Exilierung des Theodosius aus Alexandria auch der Grund gefunden, warum der Abt des zentralen Klosters der pachomianischen Bewegung nach Konstantinopel gerufen wurde: die miaphysitischen Bastionen in Alexandria nach der Synode von 536, in deren Folge Justinian zu Gunsten Chalcedons einlenken musste, ohne jedoch von seiner Integrationspolitik prinzipiell Abstand zu nehmen.³⁴⁰ In der Vita des Abrahamius ist nur vom Glauben der Väter die Rede, der auch von Justinian nicht näher definiert wird, außer durch den Verweis auf den Patriarchen Konstantinopels. Wie der Kaiser sich also, eventuell auch mit Kompromissvorschlägen, Abrahamius annähern wollte, wissen wir nicht. Wir wissen nur, allerdings aus späteren Berichten, dass eine Integration von Abraham scheiterte und Justinian einen neuen, auf seiner Linie liegenden Kurs im Kloster von Pbow mit Hilfe von Truppen durchsetzen musste – es ist aber zumindest von keiner körperlichen Gewalt die Rede; die Miaphysiten verließen anscheinend freiwillig das Kloster.³⁴¹ Abraham selbst konnte die Hauptstadt unbeschadet verlassen³⁴² und im Weißen Kloster Zuflucht suchen, sowie, nachdem einige Zeit verstrichen war, wieder ein neues Kloster nicht weit entfernt vom heutigen Farshut gründen.³⁴³

Pbow als Zentrum der pachomianischen Klöster nahm durch seine Tradition eine besondere Rolle in Ägypten ein, ob seine Mönchszahl nun noch so hoch war, wie Goehring vermutet, da wir qualifizierende Aussagen nur bis zum 5. Jh. besitzen, oder nicht.³⁴⁴ Goehring hat sicherlich Recht, dass Justinian ein besonderes Interesse an der traditionsreichen pachomianischen Bewegung und ihrem Zentrum in Pbow haben konnte. Man sollte dies jedoch nicht als (ausschließlichen) Motivationsgrund Justinians ansehen, sondern diese Episode als einen Teil der justinianischen Politik, Ruhe in Ägypten zu schaffen, betrachten.³⁴⁵ So schrieb Justinian ja auch an ein Kloster des Enaton 542/43 lobende Worte, welches zum chalcedonischen Glauben zurückgekehrt war, und legte in diesem Schreiben den Mönchen seinen Glauben dar.³⁴⁶ Für die Durchsetzung seiner Politik war Pbow anscheinend ein weiterer strategischer Punkt, ohne jedoch sein einziger Schachzug im Rahmen seiner Einheitsbestrebungen zu sein.

340 Vgl. Kap. 1.2.4–6., 3.3. und 4.3.

341 So Pan. Apoll. 10 (s.o.; CSCO 395, S. 13).

342 Auf welche Weise Abraham Konstantinopel verließ, entweder durch die Hilfe Theodoras, durch seine eigene Entscheidung oder durch die stille Zustimmung Justinians, unterscheidet sich je nach Quelle und den damit verbundenen Deutungsmöglichkeiten.

343 Vgl. Goehring (1999), S. 247 und S. 249.

344 Goehring (1999), S. 250–257. Für die weiterhin große Bedeutung, die dem Kloster zugekommen sei, führt Goehring u. a. auch archäologische Befunde, so den Bau einer größeren Basilika, an. In diesem Zusammenhang ist für diese Arbeit aber weniger wichtig, ob Pbow wirklich noch so bedeutend wie früher war, sondern dass es allein auf Grund seiner Tradition eine große symbolische Bedeutung besaß.

345 Goehring (1999), S. 250–257.

346 Pbow war also nicht das einzige ägyptische Kloster, dessen sich Justinian annahm, so dass es nur ein Mosaikstein von mehreren in der justinianischen Religionspolitik, hier in Ägypten, ist. Vgl. Kap. 3.2., S. 198–202.

Noch eine weitere Vermutung Goehring's kann in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden. Er stellt heraus, durch das chalcedonisch gesinnte tabannesi-otische Kloster in Canopus, dem eine wichtige Übermittlungsfunktion des pachomianischen Klosterwesens an die Außenwelt zukam, sei Justinian der Meinung gewesen, durch dessen chalcedonische Ausrichtung auch Abraham leicht zur Umkehr bewegen zu können.³⁴⁷ Diese Annahme im Zusammenhang mit der justinianischen Politik scheint unnötig, da Justinian augenscheinlich häufig zunächst mit den Miaphysiten, auf Integration bedacht, in einen Dialog trat, bevor er zum Teil realpolitisch bedingt härter durchgreifen musste. So hatte der Kaiser ja auch Severus von Antiochien nach Konstantinopel gebeten, der als Kopf der sogenannten Akephaloi wesentlich schwerer in einem Dialog integrierbar erscheinen musste als der pachomianische Mönch Abraham.

Justinian hatte also den miaphysitischen Patriarchen von Alexandria nach der Synode 536 abgesetzt und durch chalcedonische Nachfolger ersetzt, ein Kloster des Enanton war zum chalcedonischen Glauben zurückgekehrt, vielleicht auch auf Grund der theologischen Annäherungsversuche Justinians, die selbst in dem Schreiben an diese „bekehrten“ Mönche deutlich werden. Genau in diesen zeitlichen Kontext der 40er-Jahre lässt sich die Einladung Abrahams einordnen. Diese Episode ist als ein weiterer Mosaikstein zu verstehen, mit dem Justinian im schwierigen Ägypten, das seit langem immer wieder in Opposition zu Chalcedon stand, aber eben nicht fortwährend und überall, endlich Ruhe schaffen wollte.³⁴⁸ Darüber hinaus zeigt diese Episode, dass Heilige nicht nur eigenmächtig oder als Gesandte nach Konstantinopel kamen, sondern auch gezielt vom Kaiser eingeladen werden konnten (wie z. B. auch Bischöfe und Patriarchen wie Theodosius) – in diesem Fall, um sie durch aktives Handeln in Form der Glaubensdiskussion zu integrieren.

Fazit: ein einheitliches Bild Justinians in den Viten des 6. Jhs.

Die hier dargelegte Interaktion des Kaisers mit Abrahamius fügt sich nahtlos in das Bild ein, das anhand der Viten des Sabas, Zooras sowie anderer Heiligen und insgesamt von der Religionspolitik Justinians herausgearbeitet werden konnte: Justinian erkannte prinzipiell die asketische Autorität der Mönche an und behandelte sie respektvoll, er sah ihre Bedeutung zur Erlangung einer Kircheneinheit, indem er sie zu Adressaten oder Quelle seiner Glaubenserörterungen machte und/oder mit ihnen persönlich disputierte (um ihren Glauben zu definieren). Er versuchte mit Hilfe der Mönche, eine Integration der Miaphysiten zu erlangen; auch eine Weigerung, dem Willen Justinians nachzukommen, bedrohte den Mönch in seiner Existenz nicht. Letztlich konnten Kaiser und Mönch aber nur wirklich erfolgreich sein, wenn sie dem gleichen Glauben anhingen und die gleiche Zielsetzung verfolgten. Ein weiterer

³⁴⁷ Goehring (1999), S. 257–261.

³⁴⁸ Vgl. hierzu Kap. 3.2., S. 198–202.

Zeitzeuge des 6. Jhs. bestätigt also, dass Mönche unterschiedlicher Herkunft (Syrien, Palästina, Ägypten) und unterschiedlichen Glaubens ein einheitliches Bild von Justinian besaßen, das seine Bemühungen und Handlungsmaximen reflektiert, die bei seiner Gesetzgebung und bei seinem religionspolitischen Handeln von ihm aufgestellt wurden. Zudem illustrieren die Viten des 6. Jhs., dass Mönche ein wichtiger Akzeptanzfaktor für Justinian waren.³⁴⁹ Auch auf monastischer Seite konnte Justinian als Herrscher erscheinen, der Mönche anerkannte und ihnen eine zentrale Bedeutung in seiner Religionspolitik zuwies, sie aber auch zu definieren, kontrollieren und ihre Autorität zu nutzen versuchte. Allerdings mündete der Anspruch Justinians nicht immer in dem gewünschten praktischen Erfolg und er musste realpolitische Konzessionen machen, wie hier die Truppenentsendung nach Pbow verdeutlicht. Allerdings werden auch in diesem Fall Mönche nicht körperlich angegriffen.³⁵⁰

349 Anders Pfeilschifter (2013), v. a. S. 35–37, 433–451. Vgl. zum Konzept Pfeilschifters bezüglich der Akzeptanzgruppen hier die Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 1.1.2., S. 26–27; Kap. 2.1.2., S. 74 u. Anm. 79; Kap. 3, Anm. 82, 129, 155; Kap. 4, Anm. 290 und Kap. 5, S. 334, Anm. 91.

350 Allerdings ist der Bericht über die Exilierung der Mönche auch nicht mehr zeitgenössisch.

5. Das Kaisertum Justinians zwischen Himmel und Erde

5.1. Inszenierung Justinians als Heiliger – ein Konkurrenzmodell zum Mönchtum?

5.1.1. Vorbemerkungen

Dieses Kapitel bildet den Abschluss der Studie zu Justinian und den Mönchen, dem Stellvertreter Gottes und den Engeln des Himmels. Hier sollen die Leitlinien der monastischen Religionspolitik Justinians bei einem letzten Untersuchungsfeld zusammengeführt werden, der Darstellung Justinians selbst als Heiliger Mann, einer neuen Facette der Inszenierung des Kaisertums Justinians zwischen Himmel und Erde.

Zunächst werden Quellen, die bisher noch keine Beachtung fanden oder unter anderen Gesichtspunkten behandelt wurden und die gesamte Regentschaft Justinians zeitlich umfassen, danach befragt, ob und, wenn ja, wie sie die kaiserliche Selbstdarstellung, die anhand der Gesetzgebung Justinians und seinen theologischen Traktaten hier herausgearbeitet wurde, rezipieren, v. a. auch die Positionierung Justinians zwischen Himmel und Erde. Findet sich dabei ein ähnliches Bild, wie es auch bei der Interaktion des Kaisers mit Mönchen nachgezeichnet werden konnte? Hinzu tritt dann vor allem die Frage nach einer neuen Legitimationsstrategie Justinians, der Stilisierung als Heiliger.

Dabei sollen vor allem drei Autoren und vier Werke in den Blick genommen werden¹: die *Ekthesis* des Diakon Agapet², eventuell aus den Anfangsjahren Justinians, die panegyrischen *Aedeficia* des Procop wie auch seine Gegendarstellung in den *Anekdoten*³ aus den 50er-Jahren und abschließend die *Ekphrasis* des Paulus Silentarius

1 Eine Analyse aller relevanten Schriften würde in diesem Kontext, der die Stilisierung Justinians als Heiliger plausibel machen soll, zu weit führen. Auch Romanus Melodus schrieb beispielsweise in den 30er-Jahren im Rahmen der Katastrophenerfahrungen sein 54. Kontakion zu „Erdbeben und Feuerbrand“, in dem Selbstdarstellungselemente Justinians greifbar sind (vgl. hierzu kurz im Anschluss an die Analyse der *Ekthesis* in Kap. 5.1.2., S. 320). Vgl. hierzu z.B. Meier (2004²), S. 631–634; Hunger (1984).

2 Zu Agapet vgl. u. a. Bell (2009), S. 1–27 u. 27–49; Frohne (1985); Henry (1967); Kapitánffy (1994). Frohne datiert auf Grund verschiedener Anspielungen in der *Ekthesis*, die sie mit konkreten Ereignissen verbindet, kurz nach 532 (S. 160). Bell (2009), S. 18–19 weist hingegen daraufhin, dass sich einige von Frohnes Verbindungen mit Ereignissen in der Datierung widersprechen würden (so könne z. B. die Schrift nicht gleichzeitig vor der Schließung der athenischen Akademie 520 und nach dem Nika-Aufstand 532 datiert werden). Da es sich um Ratschläge an den Kaiser handelt, wird in der Forschung aber allgemein angenommen, dass diese besser in die Anfangsjahre als in die späteren Regierungsjahre Justinians passen. Letztlich sicher kann man hierbei allerdings nicht sein.

3 Vgl. zu Procop hier Kap. 2.5.2, v. a. S. 167–169.

zur Hagia Sophia von 562/563⁴. Anhand der hier ausgewählten Autoren soll untersucht werden, ob die Verfasser mit einem je unterschiedlichen Hintergrund – Agapet als Diakon, Procop als Historiker, Soldat etc. und Paulus als Silentiarius und somit als Angehöriger des kaiserlichen Hofes – ähnliche Elemente der Selbstdarstellung Justinians aufgriffen und überall auch eine Stilisierung als Heiliger, zumindest in Ansätzen, zu finden ist – in Ergänzung zur justinianischen Selbstdarstellung in den Proömien. Bis auf die *Anekdoten* handelt es sich hierbei um Schriften mit panegyrischem Charakter, die daher die Selbstdarstellung Justinians spiegeln und diese, jenseits der hier bereits behandelten Gesetze und theologischen Aktionen, aufzeigen sollen. Daher scheint auch das Element der Heiligkeit, das in den Proömien nicht im Vordergrund steht, auch eine Inszenierung Justinians zu reflektieren. Außerdem ist in den Schriften, die direkt an den Kaiser gerichtet sind, davon auszugehen, dass dort sein Selbstdarstellungswille aufgegriffen wurde.⁵ Allein die *Anekdoten* verkörpern als Schmähschrift das Gegenteil zu den panegyrischen Schriften, insbesondere den *Aedificia*, bieten dadurch aber eine Stilisierung Justinians *ex negativo*. Hier wird das Bild, das Justinian von sich entwarf, ins Gegenteil verkehrt. Zum Schluss wird noch kurz auf die Darstellung des Todes Justinians bei Coripp die Sprache kommen.⁶ Dabei sollen einige Grundlinien der monastischen Politik und Inszenierung Justinians zusammengetragen werden, wie sie bisher durch die Analyse 1. der Gesetzgebung des Kaisers zum Mönchtum und seiner Selbstdarstellung, 2. seiner theologischen Positionierung und der Rolle des Mönchtums dabei und 3. seines Umgangs mit Heiligen aus der Perspektive der Mönche gewonnen werden konnten. Daran anschließend wird die Frage gestellt, inwieweit sich in der Darstellung Justinians in den panegyrischen Texten einerseits seine monastische Politik spiegelt, andererseits inwieweit explizit nicht auch ein Konkurrenzmodell zum Mönchtum entworfen wird.

5.1.2. Agapetus Diaconus: der gottgesandte Kaiser mit asketischen Zügen

Agapet liefert wahrscheinlich die früheste der hier behandelten panegyrischen Schriften. Bei seiner Anleitung für einen guten Kaiser vereint er Vorbilder von „klassisch“ griechischen Schriften wie Isocrates, von hellenistischen Autoren (deren Herrscherbild und -termini auch in den kaiserlichen Proömien Verwendung fanden)⁷ und von christlichen Autoren (u. a. Basilius, sicherlich aber auch die Weiterführung

4 Vgl. zu Paulus Silentiarius u. a. Bell (2009), S. 1–27 u. S. 79–95; Macrides/Magdalino (1988); Stefani (2011), S. VII–XLI, v. a. auch zu den Hss. und einem editorischen Kommentar; Ma. Whitby (1985). Seine *Ekphrasis* wurde anlässlich der neuen Einweihung der Hagia Sophia nach dem Einsturz der Kuppel zwischen dem 24.12.562 und 6.1.563 (Epiphanie) verfasst. Zu der genauen Datierungsdebatte, an welchem Tag, siehe zusammenfassend Bell (2009), S. 17–18; Macrides/Magdalino (1988), S. 63–67.

5 Zu der panegyrischen Tradition im 6. Jh. siehe u. a.: Ma. Whitby (1998).

6 Siehe zu Coripp u. a. Baldwin (1978); Cameron (1976), S. 1–25 u. (1980).

7 Vgl. Kap. 2.1.2.

des Kaiserbildes nach Eusebius von Caesarea).⁸ Demnach finden sich auch hier viele Elemente, die in den Proömien der Kaisergesetze Verwendung fanden, und „klassische“ Herrschertugenden wieder; vor allem wird der Kaiser als Gesetzgeber und Euerget illustriert.⁹ Für unsere Fragestellung ist vor allem von Interesse, wie Justinians Stellung gegenüber Gott charakterisiert wird und ob es Elemente gibt, die ihn auch als Heiligen stilisieren. Dabei finden sich bei Agapet nicht nur allgemeine Anweisungen für einen guten Herrscher, sondern auch Aussagen, die direkt den amtierenden Kaiser, also Justinian, betreffen und so auch Rückschlüsse auf ein spezifisches Bild Justinians zulassen.

Gleich zu Beginn ist davon die Rede, dass Justinian von Gott ausgezeichnet/geehrt worden sei. Aufgrund der Ähnlichkeit mit der himmlischen Herrschaft habe er das Zepter der irdischen Herrschaft erhalten, um (u. a.) die Menschen die Bewachung des Gesetzes zu lehren (Τιμῆς ἀπάσης ὑπέρτερον ἔχων ἀξίωμα, βασιλεῦ, τιμᾶς ὑπὲρ ἅπαντας τὸν τούτου σε ἀξιώσαντα θεόν ὅτι καὶ καθ' ὁμοίωσιν τῆς ἐπουρανίου βασιλείας ἔδωκέ σοι τὸ σκῆπτρον τῆς ἐπιγείου δυναστείας, ἵνα τοὺς ἀνθρώπους διδάξῃς τὴν τοῦ δικαίου φυλακὴν...)¹⁰.

Bereits hier werden zentrale Selbstdarstellungselemente der Proömien Justinians aufgegriffen: Die beiden Ebenen Erde und Himmel, genauer gesagt Justinians Herrschaft auf Erden als irdisches Abbild der himmlischen Herrschaft, finden sich auch hier. Allerdings weist Justinians Herrschaft wieder nur eine Ähnlichkeit, keine Gleichheit, mit der Himmlischen auf, die ihm durch Gott verliehen worden sei.¹¹ Justinian wird von Gott ausgezeichnet und soll für die Bewachung, also Einhaltung der Gesetze sorgen, in diesem Fall indem er es die Menschen lehrt. Hier wird auch Justinians zentrale Aufgabe als Gesetzgeber in den Vordergrund gestellt.

Im 2. Kapitel wird Justinian mit dem Verb ἀγρυπνέω versehen, das die Schlaflosigkeit und das fortwährende Wachen des Kaisers über seine Untertanen zum Ausdruck bringt (analog zum Wachen Gottes über die Menschen, wie in diversen Proömien herausgestellt wird¹²). Auch in den Proömien findet sich die ἀγρυπνία als zentrales Selbstdarstellungselement Justinians.¹³ Die Schlaflosigkeit und somit die Disziplinierung, hier zum Wohl der Untertanen, ist auch ein zentraler Aspekt der Askese und

8 Vgl. u. a. den Überblick bei Bell (2009), S. 27–32. Der Anleitungscharakter führte zur anachronistisch verwendeten Bezeichnung der *Ekthesis* als Fürstenspiegel. Vgl. zu Agapet hier auch Anm. 2.

9 In diesem Kapitel werden im Besonderen die Stellen untersucht, die Justinians Tugenden in Verbindung mit Gott charakterisieren und daher potentiell eine Heiligen-Stilisierung transportieren können. „Klassische“ Elemente wie die Bezeichnungen als Steuermann etc., die Agapet natürlich auch bietet, werden hier nicht thematisiert.

10 Agap., Ekth. 1, Z. 1–2.

11 Vgl. Kap. 2.1.2., S. 74 zur μίμησις θεοῦ und auch Kap. 2.5.2.2., S. 179–181 im Kontext des Verklärungsmosaiks im Sinai-Kloster.

12 U. a. auch bereits im Cod. Iust. 1,3,55(57),3, S. 38–39.

13 So in Nov. 8,pr. von 535, S. 71, Z. 3, wo auch das Wachen des Kaisers in Z. 8 wieder aufgegriffen wird. Zur ἀγρυπνία vgl. u. a. auch Meier (2004²), S. 620–621. Siehe zur Schlaflosigkeit bei Justinian auch Letsios (1989).

liefert schon ein erstes Indiz, dass hier auch ein Charakteristikum der Heiligen Männer aufgegriffen worden sein könnte. Dies lässt sich aber erst bestätigen, wenn weitere Indizien hinzutreten. Von Johannes Lydus wird Justinian dann sogar als „schlaflosester“ aller Kaiser bezeichnet.¹⁴

Im 5. Kapitel wird Justinian von Agapet als frommes göttliches Abbild bezeichnet (ὁ εὐσεβείας θεότευκτον ἄγαλμα)¹⁵, was auf seine *pietas* und sein gottgefälliges Handeln verweist. Es impliziert aber noch mehr, nämlich dass Justinian nach dem Bild Gottes im Himmel auf Erden regiert. Im Folgenden kommt eine höchst interessante Passage: je mehr Justinian für Geschenke von Gott würdig gehalten werde, desto mehr schulde er seinem Euergeten (Gott). Gott werde, im Gegenzug für das Versprechen Justinians und dessen Gnadenbeweis, Justinian Gnade erweisen.¹⁶ Hier wird die spirituelle Autorität durch die Gnadenerweisung Gottes (χάρις) angesprochen, die von Gott für gottgefällige Taten verliehen wird. Wie das Versprechen Justinians (χρέος) erbracht werden soll, ist nicht näher definiert. Aber auch die Askese konnte zum Gnadenerweis Gottes führen (spirituelle Autorität).¹⁷ So ist neben einem gottgefälligen Verhalten vielleicht auch ein asketisches Leben Justinians in dieser Passage impliziert. Interessant ist, dass hier zwischen dem Kaiser und Gott das Prinzip der Reziprozität Anwendung findet, wie wir es ansonsten zwischen Justinian und den Heiligen ausmachen können; die Heiligen halten in diesen Fällen als Gegenleistung für die kaiserlichen Wohltaten Fürsprache für den Kaiser vor Gott.¹⁸ Diese Vermittlerfunktion der Heiligen fehlt hier, und Justinian kann durch sein gottgefälliges Verhalten/seine gottgefälligen Taten direkt in Verbindung mit Gott treten.¹⁹ Dieser Umstand scheint für eine Stilisierung Justinians als Heiliger zu sprechen, da Justinian hier direkt in Verbindung mit Gott ohne die Mönche (oder andere kirchliche Autoritäten) als Vermittler treten kann.

Im 6. Kapitel wird wieder dem üblichen Schema entsprechend, analog zu den justinianischen Proömien, betont, der Kaiser habe seine Macht von Gott erhalten.²⁰

Im 8. Kapitel findet sich wieder ein Satz, der auch in Verbindung mit der Darstellung von Heiligen gebracht werden kann: Der Kaiser öffne seine Ohren für die Armen, damit er die Ohren Gottes offen fände (καὶ ἀνοίγεις τὰ ὦτα τοῖς ὑπὸ πενίας πολιορκουμένοις, ἵνα εὖρρησ τὴν τοῦ θεοῦ ἀκοὴν ἀνεωγμένην).²¹ In diesem Kontext geht es vordergründig darum, dass so wie Justinian seine Untertanen behandelt (seine

¹⁴ Joh. Lyd., Mag. 3,55.

¹⁵ Agap., Ekth. 5, Z. 1.

¹⁶ Ebenda, Z. 3–5: οὐκοῦν ἀπόδος τῷ εὐεργέτῃ τὸ χρέος τῆς εὐχαριστίας, τῷ λαμβάνοντι τὸ χρέος ὡς χάριν καὶ τῆς χάριτος χάριν ἀντιδίδόντι.

¹⁷ Vgl. zu den Autoritätskategorien nach Rapp (2005) hier Kap. 1.1.2., S. 23–24.

¹⁸ Vgl. Kap. 4.

¹⁹ Bei Agapet wird diese Gabe Justinians durch nicht näher definierte fromme Werke dargebracht (τὴν διὰ πραγμάτων εὐσεβῶν προσφορὰν): Agap., Ekth. 5, Z. 7–8.

²⁰ Agap., Ekth. 6, Z. 3–4: ἐπειδὴ τοίνυν ἐκ θεοῦ σοι κεχάρισται δύναμις.

²¹ Ebenda, 8, Z. 3–4. Pfeilschifter (2013), S. 117 weist bei dieser Stelle darauf hin, dass Agapet hier die justinianische *civilitas* religiös begründe.

Mitsklaven – συνδούλοι –, hier im Sinne der *servi dei* gemeint²²) ihn auch Gott, der Herr, behandeln werde.²³ Durch Wohltaten an den Menschen erhält Justinian Wohltaten von Gott, gemäß Mt 25,40: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“²⁴ Hier tritt Justinian also als Gläubiger auf, der durch seine guten Werke Gottes Wohlgefallen erlangt. Aber vielleicht kann man in dieser Passage, wenn man sie in den Kontext der monastischen Autorität stellt, noch eine übertragene Ebene mitlesen: Wie Mönche durch ihre asketische Autorität als Anlaufstelle für die Bevölkerung fungierten, als Ausdruck ihrer Verbindung zu Gott, könnte dies hier vielleicht auch für den Kaiser gelten, der als von Gott eingesetzter Herrscher zur Anlaufstelle der Bevölkerung wird. Justinians Verhalten gegenüber seinen Untertanen strahlt dann in legitimierender Weise auf ihn zurück, indem er so eine Verbindung zu Gott aufbauen kann – wieder unmittelbar, ohne Heilige als Vermittler oder Legitimationsressource.

Im 18. Kapitel wird Justinians Herrschaft als wahres Kaisertum bezeichnet, da er sowohl herrsche als auch seine Begierde beherrsche.²⁵ Hier ist vordergründig wieder gemeint, dass er ohne tyrannische Anwandlungen ein guter Herrscher ist. Aber in Verbindung mit anderen Selbstdarstellungselementen wie Schlaflosigkeit und einem asketischen Leben, das ihm in anderen Quellen (vgl. z. B. Procop) zugesprochen wird, könnte hier vielleicht doppeldeutig auch auf ein enthaltsames Leben im Sinne der christlichen Askese verwiesen werden, das frei von ἡδονή, von Versuchung, ist.²⁶

Im 20. Kapitel wird Justinian wieder ein traditionelles Selbstdarstellungselement, die φιλανθρωπία, zuerkannt.²⁷

Das 21. Kapiteln rekurriert erneut auf die Stellung des Kaisers zwischen Himmel und Erde: Seinem körperlichen Wesen nach sei Justinian allen Menschen gleich (ἴσος), seiner Macht der Ehre/Stellung nach sei er ähnlich wie Gott über alle Menschen (ὁμοίος): „Τῆ μὲν οὐσίᾳ τοῦ σώματος ἴσος παντὸς ἀνθρώπου ὁ βασιλεύς, τῆ ἐξουσίᾳ δὲ τοῦ ἀξιώματος ὁμοίος ἐστὶ τῷ ἐπὶ πάντων θεῷ.“²⁸ Justinian ist und bleibt also un-

²² Dass Justinian wie alle Menschen ein *servus dei*/δούλος θεοῦ ist, findet sich auch in Agap., Ekth. 68, Z. 1–2.

²³ Agap., Ekth. 8, Z. 5–6, auch wenn Justinian der Herr über alle Menschen sei.

²⁴ Gemäß der dt. Einheitsübersetzung.

²⁵ Agap., Ekth. 18, Z. 1–2: Βασιλέα σε κατὰ ἀλήθειαν ὀρίζομαι τὸν βασιλεύειν καὶ κρατεῖν τῶν ἡδονῶν δυνάμενον...

²⁶ Wenn man diese Passage auf diese Weise interpretiert, ist dann allerdings darunter ein Leben mit wenig Nahrung und Schlaf zu verstehen, da sexuelle Enthaltensamkeit durch die Ehe mit Theodora kein Thema sein kann. Denn die asketischen Elemente in der Darstellung Justinians müssen anhand anderer Kriterien, nämlich denen des Kaisers, gemessen werden, der natürlich nicht in Armut fern der Wüste regieren kann, da er dadurch auch zentrale andere Legitimationsressourcen eines Kaisers verlieren würde.

²⁷ Agap., Ekth. 20, Z. 2–3. Dies findet sich nicht nur in den Proömien Justinians, sondern wird dem Kaiser auch von Mönchen zuerkannt, so in ACO 3,5, Nr. 14, S. 43, Z. 19–24. Vgl. u. a. Kap. 3.3., S. 209. Im Rahmen der Proömien siehe Kap. 2.1.2., S. 77.

²⁸ Agap., Ekth. 21, Z. 1–3. Weiter expliziert in den Zeilen 3–7.

zweifelhaft ein Mensch, aber durch seine Gottesgesandtschaft herrscht er wie Gott im Himmel über die Menschen auf Erden – Gott ähnlich, nicht gleich. Dadurch nimmt Justinian eine höhere „Stellung“ als alle (anderen) Menschen ein, ist ihnen dem Wesen nach aber dennoch gleich. Er nimmt durch seine Gottesgesandtschaft also als Mensch wieder eine Mittlerfunktion zwischen den Menschen und Gott ein. Dadurch wird hier eine spezifischere Definition und Aussage als in den Proömien getroffen, in denen die Herrschaft Gottes (lediglich) im Himmel mit der des Kaisers auf Erden parallelisiert wird und Justinian als Gottes Stellvertreter auftritt.²⁹ Bei Agapet wird sogar die Frage nach dem Wesen Justinians auf Grund seiner göttlichen Sendung gestellt: Justinian bleibt Mensch und wird dennoch durch Gott über die anderen Menschen erhoben. Die Mittlerfunktion, die Justinian dabei zukommt, findet erneut ihre Entsprechung bei den Heiligen. Allerdings steht bei Agapet eher der Gnadenbeweis Gottes, also die spirituelle Autorität im Zentrum, als die durch eigene Anstrengung erlangte asketische der Mönche, durch die diese eine Mittlerstellung erhalten.³⁰ Dies wird auch darin deutlich, dass z. B. im 30. Kapitel erneut betont wird, Justinian habe die Herrschaft über die Erde durch Gott anvertraut bekommen.³¹

Im 63. Kapitel wird die Nachahmung Gottes, die μίμησις θεοῦ, angesprochen. Da Gott niemanden brauche, der Herrscher aber allein Gott, solle er Gott nachahmen.³² Diese Darstellung findet wieder im üblichen Rahmen der justinianischen Inszenierung statt. Erneut wird Justinian jedoch bei Agapet von allen Menschen in seiner Stellung gegenüber Gott herausgehoben.

Abschließend wird im letzten 72. Kapitel noch eine weitere Funktion der Wohltaten, die Justinian auf Erden erweisen solle, also insgesamt der Grund für ein gottgefälliges Leben, benannt: (nach dem Tod) ins himmlische Königreich zu kommen.³³ Dies ist natürlich das Ziel jedes Christen, aber eine besondere Rolle spielt dies auch für die Mönche, die ihr Leben auf das Jenseits hin ausrichten. Auch wenn der Kaiser dies durch seine Aufgaben auf Erden nicht allein kann, sondern mitten in der Welt als ihr Herr agiert, bleibt sein Handeln auf Erden aber auch mit dem Himmel und dem Jenseits verknüpft. Für sein gutes Regieren auf Erden kann er entsprechenden Lohn im Jenseits erhalten.

²⁹ Vgl. Kap. 2.1.2., S. 74–77 und Kap. 2.3.2., S. 119, 122–123, im Kontext einer bildlichen Darstellung auf dem Apsismosaik des Sinai-Klosters in Kap. 2.5.2.2., S. 179–181.

³⁰ Aus der asketischen Autorität der Mönche kann aber auch eine spirituelle Autorität, der Gnadenbeweis Gottes, resultieren, so bei Zooras (vgl. Kap. 4.2.2.3.).

³¹ Agap., Ekth. 30, Z. 1.

³² Ebenda, 63, Z. 1–2: Ὁ μὲν θεὸς οὐδενὸς δεῖται, ὁ βασιλεὺς δὲ μόνον θεοῦ-μιμοῦ τοίνυν τὸν οὐδενὸς δεόμενον... Vgl. wieder Kap. 2.1.2., S. 74.

³³ Ebenda, 72, Z. 4–5: οὕτω καὶ αὐτὸς ἔχου τῆς τῶν καλῶν ἀναβάσεως, ὅπως ἂν καὶ τῆς ἄνω βασιλείας ἀπολαύσειας.

Fazit

Bei Agapet sind einerseits die Selbstdarstellungselemente Justinians, die der Kaiser auch in den Proömien verwendet, aufgenommen. Es wird aber andererseits eine noch schärfer umrissene Unterscheidung getroffen: Justinian als eingesetzter Stellvertreter Gottes auf Erden, der wie Gott im Himmel auf Erden über die Menschen herrscht, ist die oberste Autorität auf Erden. Dennoch bleibt der Kaiser unzweifelhaft den Menschen gleich und imitiert lediglich die göttliche Herrschaft und ist ihr Abbild auf Erden, Gott ähnlich, nicht gleich. Hierbei muss besonders hervorgehoben werden, Justinian bekommt von Agapet unmissverständlich eine Mittlerstellung zwischen den Menschen und Gott zuerkannt. Der Kaiser ist in seiner Stellung herausgehoben und steht in direkter Verbindung mit Gott, ohne ein vermittelndes Medium wie die Gestalt des Heiligen Mannes. Diverse Indizien sprechen dafür, dass Justinian hier in gewissen Passagen implizit Züge des Heiligen Mannes trägt, über die explizit Justinian zugesprochene Mittlerstellung zwischen Menschen und Gott hinaus, die ansonsten eigentlich den Holy Men zukommt. In Ansätzen werden bei Agapet asketische Züge deutlich: so die Schlaflosigkeit, natürlich verbunden mit der fortwährenden Sorge für die Untertanen, und ein diszipliniertes, von Versuchung befreites Leben. Darüber hinaus funktioniert hier die Verbindung Justinians mit Gott ohne die Heiligen, da er selbst Mittler und die Anlaufstelle für die Bevölkerung ist. Bei Agapet kann das Prinzip der Reziprozität zwischen Kaiser und Gott direkt angewendet werden und der Kaiser für das Wohl seiner Untertanen sorgen. Darüber hinaus münden seine irdischen und zunächst dort verhafteten Bemühungen (im Gegensatz zu manchen monastischen Idealen) abschließend (nach seinem Tod) im Reich Gottes und werden schließlich doch, wie die Bestrebungen der Asketen, auf eine höhere Ebene gehoben: auf das Jenseits und das Reich Gottes (um dort eine entsprechende Belohnung zu erhalten).

Zum Schluss sei noch kurz auf ein Kontakion des Romanus Melodus verwiesen. In den 30er-Jahren zeichnet er in seinem 54. Kontakion wie Agapet Justinian als Menschen, aber auch als Mittler und von Gott eingesetzten Herrscher. Hinzu tritt aber bei Romanus noch eine weitere Facette, durch die der Kaiser sich auszeichnet: Justinian und auch seine Frau Theodora treten durch ihre Gebete als Mittler zwischen den Menschen und Gott auf. Gerade das Gebet ist ein zentrales Instrument der Heiligen, mit dem sie ihre Mittlerstellung und ihre asketische Autorität begründen. Genau dieses beansprucht Romanus Melodus zufolge nun auch Justinian für sich. Der Autor stattet den Kaiser daher mit einer weiteren Funktion der Heiligen aus.³⁴ Die im Folgenden zu besprechenden Schriften der späteren Jahre führen die ersten Ansätze der Heiligen-Stilisierung aus den 30er-Jahren dann weiter.

³⁴ Rom. Mel. 54,19. Zu Romanus Melodus siehe hier Anm. 1.

5.1.3. Procop von Caesarea: Justinian – Heiliger und Dämon

Die Stilisierung als Heiliger Mann, die in ersten Ansätzen bei Agapet zu greifen ist, wird wesentlich expliziter von Procop vorgenommen, sowohl in seiner panegyrischen Schrift über die Bauten als auch in seiner Parodie darauf, in den *Anekdoten*.³⁵

Die *Aedificia*

Beginnen wir mit den panegyrischen *Aedificia*. Erste Bemerkungen zu der *praefatio* des Procop wurden bereits in Kap. 2.5.2.1. gemacht: Justinian wird in der Einleitung des Procop in Bezug auf die Bauwerke als Euerget präsentiert. Die Leistungen Justinians bestehen Procop zufolge in der Ordnung eines verwirrten „Staates“, erstens durch seine *recuperatio imperii* und Grenzsicherung, zweitens durch die Schaffung eines einheitlichen Glaubens und drittens durch seine Gesetzgebung. Vieles davon habe Procop schon in seinen früheren Schriften behandelt, nun wolle er mit den *Aedificia* darstellen, was Justinian als Bauherr an Gutem vollbracht habe.³⁶ Im Zusammenhang der Selbstdarstellung Justinians und der Stilisierung als Heiliger sind mehrere Passagen von Interesse:

Zunächst wird im Kontext des Neubaus der Hagia Sophia (infolge ihrer Zerstörung während des Nika-Aufstandes³⁷) von Procop festgehalten, dass sich die Aufständischen nicht nur gegen den Kaiser, sondern auch gegen Gott erhoben hätten und dementsprechend nicht davor zurückgeschreckt wären, die Hagia Sophia in Brand zu stecken.³⁸ Zwar kann man den Frevel an Gott textimmanent auch in der Zerstörung der Kirche erkennen, darüber hinaus ist aber auch ein Bezug zum zuvor genannten Kaiser möglich, da sich die Aufständischen gegen den von Gott eingesetzten Herrscher erhoben. Hier schwingt also bereits eine enge Verbindung zwischen Kaiser und Gott mit. In einer späteren Stelle spricht Procop davon, dass bei dem Kirchenbau, den Justinian beauftragt und mit einem hohen und unermüdlichen Einsatz gefördert habe, Gottes Hilfe mit am Werk gewesen sei. Hier handelt also der Kaiser Hand in Hand mit Gott.³⁹ Bei einem bautechnischen Problem, für das selbst die Architekten keine Lösung gefunden hätten, habe Justinian eine Anordnung getroffen, die das Gewölbe vor dem Einsturz geschützt habe. Da Justinian kein Ingenieur sei, habe diese Lösung wohl Gott

³⁵ Zu Procop und seinen *Aedificia* und den *Anekdoten* siehe hier Kap. 2.5.2.1., S. 167–169.

³⁶ Proc., Aed. 1,1,6–12.

³⁷ Zum Nika-Aufstand siehe hier Kap. 3.5.

³⁸ Ebenda, 1,1,21, S. 20: ἐνδεικνύμενοι δὲ ὡς οὐκ ἐπὶ τὸν βασιλέα μόνον, ἀλλ' οὐδὲν τι ἦσσαν ἐπὶ τὸν θεὸν ἅτε ἀποφράδες τὰ ὅπλα ἀντήραν, ἐμπρῆσαι τῶν Χριστιανῶν τὴν ἐκκλησίαν ἐτόλμησαν (Σοφίαν καλοῦσιν οἱ Βυζάντινοι...).

³⁹ Ebenda, 1,1,61, S. 30: ὡς οὐκ ἀνθρωπεῖα δυνάμει ἢ τέχνῃ, ἀλλὰ θεοῦ ῥοπῇ τὸ ἔργον τοῦτο ἀποτετόρνευται.

dem Kaiser eingegeben.⁴⁰ Dies zeigt erneut die enge Verbindung Justinians mit Gott auf und weist schon ein Stück darüber hinaus, denn gerade Heilige konnten auf Grund ihrer Verbindung zu Gott durch diesen Rat erhalten; hier ist es Justinian, der von Gott Hilfe erhält.

Laut Procop wird Justinian von Gott auch noch eine weitere Baumaßnahme nach einer Flutkatastrophe eingegeben: Zunächst erhält ein Bürger und Architekt der Stadt, Chryses, fern seiner Heimat durch Gott eine Eingebung im Traum, wie eine Konstruktion zum Schutz gegen Hochwasser angefertigt werden könnte, und schickt einen Brief samt Zeichnung an den Kaiser. Bevor dieses Schreiben Justinian erreicht habe, hätte der Kaiser, nachdem er von der Katastrophe erfahren hätte, zwei seiner konstantinopolitanischen Architekten zu sich gebeten, um von ihnen Lösungsvorschläge zu erhalten. Entgegen ihren Vorschlägen habe Justinian durch göttliche Eingebung eine andere Zeichnung angefertigt.⁴¹ Hier wird also von Procop eine ähnliche Aussage wie bei der Passage zur Hagia Sophia getroffen.⁴² Später kann Justinian die Richtigkeit seiner Eingebung durch die Zeichnung des Chryses beweisen, die nun beim Kaiser angekommen war und wohl mit der Justinians übereinstimmte. Daraufhin lässt Procop verlauten, dies zeige, dass Gott alles zusammen mit dem Kaiser für den „Staat“ vollbringe: „...ὡς ἅπαντα ὁ θεὸς συνδιαπράσσει τῷ βασιλεῖ τούτῳ τὰ τῆ πολιτείας ξυνοίσοντα.“⁴³ Diese Passage verdeutlicht zum einen, dass göttliche Eingebung nicht exklusiv allein Justinian zustand, hier kann auch ein Architekt, der weder Priester noch Mönch war, von Gott im Traum ein Zeichen erhalten (wie einst der damals noch nicht dem Christentum zugewandte Kaiser Constantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke) – eben durch ein (bereits in der heidnischen Antike) übliches Medium wie einen Traum. Aber Justinian scheint seine Eingebung nicht durch einen Traum, sondern direkt von Gott erhalten zu haben. Später konkretisiert Procop, dass alle

⁴⁰ Ebenda, 1,1,68 – 71, S. 30 – 32, bes. 1,1, 71, S. 32: αὐτίκα δὲ ὁ βασιλεὺς, ὅτῳ μὲν ποτε ἠγγμένος οὐκ οἶδα, θεῶν δέ, οἶμαι, οὐ γὰρ ἐστὶ μηχανικός... Natürlich ist dabei zu berücksichtigen, dass die Kuppel der Hagia Sophia später, im Jahr 558, einstürzte. Wenn man jedoch in dieser Passage eine implizite Kritik erkennen möchte, dass der Kaiser eine Kuppel bauen ließ, die nicht halten konnte, und so entweder von Gott als Strafe eingegeben wurde oder Justinian sich den göttlichen Auftrag nur einbildete, ist die Datierungsproblematik zu berücksichtigen. Die *Aedeficia* wurden Mitte oder Ende der 50er-Jahre verfasst, ein Teil der Forschung datiert Anfang der 60er-Jahre (vgl. Kap. 2.5.2.1., S. 167–169). Man kann bei dem zeitlichen Zusammenhang, ob Procop die *Aedeficia* erst nach dem Einsturz schrieb, zumindest nicht sicher sein. Natürlich kann man diese Stelle auch, wenn man implizite Kritik erkennen möchte, als Grund dafür anführen, dass die *Aedeficia* erst nach dem Einsturz der Kuppel verfasst wurden. Dies kann hier nicht abschließend geklärt werden, spielt aber auch insofern eine untergeordnete Rolle, als auch eine implizite Kritik Justinians Selbstdarstellung *ex negativo*, wie explizit in den *Anekdotia*, spiegeln würde.

⁴¹ Proc., Aed., 2,3,8, S. 94: βασιλεὺς δέ, θείας δηλονότι ἐπινοίας αὐτῷ γενομένης τινός...

⁴² An dieser Stelle fällt das in der Passage zur Hagia Sophia noch mit etwas Vorsicht formulierte „glauben“ Procops (οἶμαι), dass Justinian durch Gott handle, weg, und es findet sich nur das Aderb δηλονότι, dass offenbar, im Sinne von tatsächlich, bedeuten kann.

⁴³ Proc., Aed. 2,3,13, S. 94. Gesamte Passage: Ebenda, 2,3,3 – 15.

Handlungen Justinians durch Gott gewirkt seien, was dann doch seine exklusive Verbindung zu Gott unterstreicht, wie sie ansonsten auch Mönche besaßen.⁴⁴

Dass Justinian bei Procop Heiligen angeglichen und als Heiliger stilisiert wird, führt am eindrucksvollsten folgende Passage vor Augen: Justinian lässt am goldenen Horn die Kirche der Heiligen Eirene errichten. Dabei finden die Bauarbeiter Reliquien von vierzig Märtyrern. Mit diesem Fund habe Gott allen Menschen zeigen wollen, dass er die Gabe Justinians angenommen habe und ihm dies danken wollte.⁴⁵ Dass Gott seine Nähe demonstrieren musste, wird durch die darauf folgende Passage deutlich: Justinian sei nämlich schwer erkrankt, was immer auch als eine göttliche Bestrafung gedeutet werden konnte. Bedeutsam ist, was zu seiner Krankheit führte: strenges Fasten in der Fastenzeit. Zum Teil sei Justinian zwei Tage ohne Nahrung geblieben oder habe nur Wasser und Kräuter zu sich genommen. Aber auch sonst esse Justinian niemals seine Speisen vollkommen auf, sondern nehme immer nur ein wenig davon zu sich. Hinzu kommt noch, dass er Procop zufolge sowohl am Tag als auch in der Nacht über den „Staat“ wache und kaum schlafe.⁴⁶ Das Fasten und wenige Schlafen sind eindeutig Charakteristika der Askese, und statt des monastischen Gebets wird die dauernde Sorge Justinians um den „Staat“ von Procop angeführt. Hinzu treten die Leiden (der Krankheit), die Justinian auf Grund seines asketischen Lebens auf sich nimmt, also die Leidenserprobung als ein weiteres asketisches Element.⁴⁷ Bei Procop wird die Krankheit also nicht als Strafe Gottes, sondern umgekehrt implizit als Folge des Versuchs Justinians, asketisch zu leben (durch Entsagung und Fürsorge), präsentiert. Dies wird im weiteren Verlauf der Erzählung noch deutlicher.

Laut Procop wird Justinian nämlich durch seinen festen Glauben, indem er sich Gott statt Ärzten anvertraut, geheilt. Auch diese wundervolle Heilung durch Gott findet sich normalerweise bei den Holy Men, wenn sie sich auf Grund ihrer Askese Wunden oder wie Justinian Krankheiten zuziehen. Justinian lässt sich Procop zufolge die beim Bau der Kirche gefundene Reliquie der 40 Märtyrer auf seine Knie legen, die sofort die

⁴⁴ In Proc., Aed. 5,3,10, S. 254 findet sich ebenfalls, dass sich Gott Justinian bei allen Werken annehme: δὴ αὐτῷ τὰ ἔργα συνεπιλαμβάνεται ὁ θεὸς ἅπαντα.

⁴⁵ Ebenda, 1,7,3–6, S. 56.

⁴⁶ Proc., Aed. 6–12, S. 56–58: οὐπὲρ οἱ αὐτὸς αἰτιώτατος ἦν. ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις ἀπάσαις, αἵπερ τὴν Πασχαλίαν ἐορτὴν προτερεύουσαι νηστεῖαι καλοῦνται, σκληρὰν τινα βιοτὴν ἔσχε μὴ ὅτι βασιλεῖ ἀλλόκοτον οὖσαν, ἀλλὰ καὶ ἀνθρώπῳ ἀμηγέτη τῶν πολιτικῶν ἀπτομένῳ. δυοῖν γὰρ ἡμέραιν διεγεγόνει ἐς αἰὶ ἀπόσιτος ὢν, καὶ ταῦτα μὲν ὀρθροῦ βαθέος διηνεκὲς ἐκ τῶν στρωμάτων ἐξανιστάμενος καὶ προεγρηγορῶς τῆς πολιτείας, αἰεὶ τε αὐτῆς ἔργῳ καὶ λόγῳ διαχειρίζων τὰ πράγματα, ὀρθροῖός τε καὶ μεσημβρινός, καὶ οὐδὲν τι ἦσσαν ἐπινυκτίδιος, πόρρω γὰρ τῶν νυκτῶν ἐς κοίτην ἰὼν ἐξανίστατο αὐτίκα δὴ μάλα, ὥσπερ χαλεπῶς τοῖς στρώμασιν ἔχων. καὶ ἡνίκα δὲ πού τροφήν αἴροιο, οἴνου μὲν καὶ ἄρτου καὶ τῶν ἄλλων ἐδωδίμων ἐκτὸς ἔμενε, βοτάνας δὲ ἦσθιε μόνον, καὶ ταύτας ἀργίας ἐπὶ χρόνου μῆκος τεταριχευμένας ἀλοῖ τε καὶ ὄξει, ὃ τε πότος αὐτῷ τὸ ὕδωρ ἐγένετο μόνον. οὐ μέντοι οὐδὲ τούτοις κατακορῆς γέγονε πώποτε, ἀλλὰ καὶ ἡνίκα δαῖτα αἴροιο, ἀπογευσάμενος τούτων δὴ τῶν αὐτῷ ἐδωδίμων, εἶτα μεθίει, οὐπὲρ ἐδηδοκῶς τὰ αὐτάρκη. ἐντεῦθεν τοῖνον τὸ πάθος ἀκμάσαν τὴν ἀπὸ τῶν ἰατρῶν ἐπικουρίαν ἐνενηκίη, καὶ χρόνος τῷ βασιλεῖ πολὺς ἐν ταύταις δὴ ταῖς ὀδύνας ἐτρέβη.

⁴⁷ Ebenda, 12.

Schmerzen verschwinden lässt.⁴⁸ Der Reliquie sei als weiteres göttliches Zeichen Öl entströmt, welches das Purpurgewand Justinians benetzt habe. Diesem kaiserlichen Gewand seien dann als *brandeum* in der Folgezeit Heilkräfte zugesprochen worden.⁴⁹ Es diene somit selbst als Berührungsreliquie.⁵⁰

Die Deutung, dass Justinian eine Stilisierung als Heiliger erfährt, wird in dieser Passage der Bauten noch durch ein weiteres Moment gestärkt: Nicht nur das Gewand, sondern auch die Füße des Kaisers seien von dem Öl berührt worden. Dies lässt, auch wenn es explizit nicht im Text gesagt wird, nicht nur das Gewand, sondern auch Justinian selbst Heilkräfte erlangen, also ein weiteres Charakteristikum der Heiligen. Wie bei den Asketen resultieren diese auch bei Justinian aus seiner asketischen Lebensweise und der dadurch erlangten Verbindung mit Gott (hier durch die Heilung symbolisiert). Allerdings berichtet Procop im Folgenden nicht von einer Wundertätigkeit Justinians.

Ein weiterer Aspekt dieser Episode ist bemerkenswert: Es werden gerade die Füße des Kaisers von dem Öl benetzt. Hier lässt sich eine Parallele zu den Jüngern Jesu ziehen, denen dem Bericht des Evangelisten Johannes zufolge von Jesus beim letzten Abendmahl die Füße gewaschen wurden (Joh 13,1–20). Bei Procop wird hingegen durch göttliches Wirken Justinian mit Öl an den Füßen gesalbt. Des Weiteren ist auch die Salbung eine alttestamentliche Tradition, die immer wieder eine Person weihet, in den Dienst Gottes stellt und ihr in der Folge auch göttliche Kräfte verleiht.⁵¹ Die Könige des Alten Testaments wurden ebenfalls gesalbt, die für und von Justinian auch als Vergleich oder Vorbild herangezogen wurden, so z. B. David.⁵² Allerdings wurden dabei der Kopf und nicht die Füße übergossen. In den neutestamentlichen Texten wird Jesus

48 Ebenda, 13–14: μεταξὺ δὲ τὰ περὶ τῶν δεδηλωμένων λειψάνων ἀκούσας, τῆς ἀνθρωπείας ἀφέμενος τέχνης, ἐπὶ ταῦτα τὸ πρᾶγμα ἦγε, τὴν ὑγίαν ἐπισπῶμενος τῇ ἐς αὐτὰ πίστει, καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς ἐν τοῖς ἀναγκαιοτάτοις ἀπάνωτο. οἱ μὲν γὰρ ἱερεῖς τὸν δίσκον ἐπὶ τὸ τοῦ βασιλέως ἐτίθεντο γόνυ, ἀφανίζεται δὲ τὸ πάθος εὐθύς, σώμασι δεδουλωμένοι θεῶ βιασθέν.

49 Ebenda, 14–16: ὅπερ ἀμφίλεκτον ὁ θεὸς οὐ ξυγχωρῶν εἶναι, σημεῖον τῶν πραττομένων ἐνδέδεικται μέγα. ἔλαιον γὰρ ἑξαπιναιῶς ἐπιρρεῦσαν μὲν ἐκ τούτων δὴ τῶν ἁγίων λειψάνων, ὑπερβλύσαν δὲ τὸ κιβώτιον, τῷ τε πόδε καὶ τῇ ἐσθῆτι τοῦ βασιλέως κατέκλυσεν ὅλην ἀλουργὸν οὖσαν. διὸ δὴ ὁ χιτῶν οὕτω καταβεβρεγμένος διασώζεται ἐν τοῖς βασιλείοις, μαρτύριον μὲν τῶν τηνικάδε γεγενημένων, σωτήριον δὲ τοῖς ἐς τὸ ἔπειτα πάθει περιπεσομένοις τισὶν ἀνηκέστοις.

50 Ein Brandeum ist eine Reliquie zweiten Grades, da auf sie durch eine andere Reliquie die Heilkräfte übertragen werden (vgl. u. a. Pfister [1954]). Zu der asketischen Inszenierung des Kaisers, dem Status des Gewandes und die Darstellung Justinians als Heiliger durch seine Askese und die Benetzung des Purpurgewandes vgl. auch Meier (2004²), S. 621–626.

51 Zur Salbung: Ex 29,7 (Priester); Lev 4,3 (Priester); 1 Sam 10,1 (König); 1 Kön 1,34; 19,16 (König); Ps 45,8 (König); Hab 3,13 (Prophet); Mt 26,7; Lk 7,37–38. Normalerweise wird die Salbung durch das Übergießen des Kopfes eines Königs, Priesters oder Propheten vollzogen. Jesus wird in den neutestamentlichen Stellen auch gesalbt, allerdings nicht im Rahmen einer Zeremonie, sondern zweimal durch „sündige“ Frauen, einmal, wie üblich, wird der Kopf, ein anderes Mal werden dann allerdings auch seine Füße gesalbt.

52 Zu David vgl. u. a. Kap. 2.5.2.2., S. 179–181 im Kontext des Sinai-Klosters oder Kap. 3.3., S. 206–207 zur Petition der Mönche 536 an Justinian.

selbst als Gesalbter, als Χριστός, bezeichnet, dem an einer Stelle, allerdings nicht im Rahmen einer Weihungszeremonie, die Füße gesalbt werden.⁵³ Justinian wird hier somit ganz explizit nicht nur als Stellvertreter Gottes auf Erden dargestellt, sondern seine besondere Nähe zu Gott aufgezeigt. Der Kaiser wird durch Gott geweiht (in einer Mischung aus Salbung und Fußwaschung) und vor allem auch durch seine Askese und (zumindest) Wunderfähigkeit als Heiliger stilisiert.

Die Anekdoten

Eine umgekehrte Darstellung findet sich in den *Anekdoten*, in denen Justinian nicht als Heiliger oder Engel, der durch Gott für seine Untertanen wirkt, sondern als Dämon, der den „Staat“ zu verderben versucht, gezeichnet wird. Als Gegenpart zu den panegyrischen Bauten und den *Bella* lassen sich hier aber ebenfalls Elemente greifen, die auch Heiligen zugesprochen werden, allerdings mit einer Verkehrung ins Negative:

So wird in den ersten Passagen der *Anekdoten* Justinian als jemand charakterisiert, der das Leid über die Römer gebracht habe, wie es sonst nur der Himmel verhängen könne.⁵⁴ In diesem Vergleich steckt bereits etwas Übernatürliches, da Justinian etwas schafft, was ansonsten nur der Himmel kann. Dies ist allerdings ins Negative verkehrt, indem Justinian seinen Untertanen Schaden in unvergleichbarem Ausmaß zufügt.⁵⁵

In einer Beschreibung seines Aussehens wird Justinian, im Gegensatz zu der Schilderung in den Bauten, in denen das intensive Fasten des Kaisers illustriert wird (was ja eigentlich zu einem magereren Körper führen müsste), als etwas beleibt charakterisiert. Allerdings kommt Procop anscheinend nicht umhin, dennoch das Fasten des Kaisers zu erwähnen – seine Darstellung musste ja auf Akzeptanz beim Adressantenkreis stoßen. Procop lässt es sich aber nicht nehmen süffisant anzumerken, dass dies auch nach zwei Tagen nichts an der rosigen Gesichtsfarbe Justinians geändert habe.⁵⁶

Im 12. Kapitel wird Justinian dann eindeutig mit einem Dämon verglichen, sogar mit dem alten Bild des rächenden/mörderischen und menschenverderbenden Dämons (ἀλλὰ δαίμονες παλαμναῖοί τινες καὶ ὡς περ οἱ ποιηταὶ λέγουσι βροτολογίῳ ἦσθη)⁵⁷, da ein solches Unglück Procop zufolge wohl kaum nur ein Mensch über die Römer habe bringen können. Es wird sogar angedeutet, dass Justinians Mutter behauptet

⁵³ Lk 7,37–38.

⁵⁴ Proc., Anek. 6,23, S. 62: ἄνδρα δὲ τοῦτον διαφυγεῖν ἀνθρώπῳ γε ὄντι Ῥωμαίῳ τῶν πάντων οὐδενὶ ξυνηέχθη, ἀλλ' ὡς περ τι ἄλλο ἐξ οὐρανοῦ πάθος ὄλω τῷ γένει ἐπεισεσὸν ἀνέπαφρον οὐδένα παντελῶς εἴασε.

⁵⁵ Dabei schwingen sicherlich auch bereits die Katastrophenerfahrungen mit, die in den *Anekdoten* Justinian, dem Dämon, zu Lasten gelegt werden – auch wenn es hier im Folgenden um konkrete, schlimme Taten des Kaisers geht.

⁵⁶ Proc., Anek. 8,12, S. 78.

⁵⁷ Ebenda, 11,14: Procop bezieht sich hier auf eine Darstellung des Ares, wie sie bei Homer oder Aischylos zu finden ist. Vgl. hierzu die Anmerkung von Leppin/Meier (2005), S. 306.

habe, dass sie nicht von einem Menschen, sondern von einem Dämon Justinian empfangen habe.⁵⁸ In diesem Punkt bezieht sich Procop auf Herrscher, die auch als Söhne der Götter dargestellt werden konnten, also auf heidnische und nicht christliche Motive, die er ins Negative verkehrt. Dass hier implizit ein Verweis auf Maria Empfängnis, also eine Parallele zu Christus, stecken könnte, erscheint wegen des paganen Kontextes an dieser Stelle und vor allem fehlender anderer Parallelen in der Selbstdarstellung Justinians (der immer nur die Herrschaft Gottes bzw. Christi nachahmt, nie ihnen gleich wird), die Procop hier aufgegriffen haben könnte, unwahrscheinlich.

An einer anderen Stelle wird es jedoch für die Frage nach einer Darstellung Justinians als Heiliger Mann und seinem Umgang mit Heiligen, wieder *ex negativo*, interessant: Bezeichnenderweise kommt ein Mönch als Gesandter in den Palast Justinians. An der Türschwelle zu Justinian kehrt er jedoch um und begründet dies später damit, dass er den „Fürst der Dämonen“ im Palast auf dem Thron habe sitzen sehen (ὡς τῶν δαιμόνων τὸν ἄρχοντα ἐν τῷ Παλατίῳ ἐπὶ τοῦ θρόνου καθήμενον ἴδοι).⁵⁹ Wie in den hier untersuchten Viten tritt bei Procop ein Mönch als Gesandter mit den Anliegen seiner Gemeinschaft ganz selbstverständlich vor den Kaiser. Dann beginnt aber die Umkehrung der Darstellung: In der *vita Sabae* wird beispielsweise der Asket dem Kaiser durch Gott als Heiliger offenbart. In den *Anekdotia* hingegen erkennt der Mönch in Justinian einen Dämon.⁶⁰ Procop nimmt hier also eine Umkehrung des positiven, monastischen Bildes, wie es z. B. Cyrill von Scythopolis zeichnet, vor, da dieses hier gleichsam chiasmatisch verdreht wird: Statt der Mönch dem Kaiser wird der Kaiser dem Mönch als übernatürliche Gestalt präsentiert. Spannend ist außerdem, dass den positiv besetzte Gegenpart zu einem Dämon ein Engel verkörpert. Gerade Heilige werden als Engel bezeichnet. Sabas wird beispielsweise explizit eine engelhaftige Gestalt zugeschrieben, die der Kaiser, in diesem Fall aber Anastasius, wahrnimmt.⁶¹ Die Inszenierung Justinians als Heiliger wurde hier durch Procop aufgegriffen, indem Justinian ein Dämon statt ein Engel ist.⁶²

Die daran anschließende Stelle verweist dann eindeutig auf asketische Züge Justinians, die Procop hier negativ umdeutet: „ὡς δὲ οὐκ ἐμελλεν ὁδε ὁ ἀνὴρ δαίμων τις ἀλιτήριος εἶναι, ὅς γε ποτοῦ ἢ σιτίων ἢ ὕπνου εἰς κόρον οὐδέποτε ἤλθεν, ἀλλ’ ἀμηγέπη τῶν παρατεθέντων ἀπογευσάμενος ἀωρὶ νύκτωρ περιήρχετο τὰ βασίλεια, καίπερ ἐς τὰ ἀφροδίσια δαιμονίως ἐσπουδακώς.“⁶³ Der Dämon Justinian schlief, trank und aß immer wenig, nie zu Sättigung und war die meiste Zeit der Nacht auf und wandelte umher. Hier werden eindeutig Teile der monastischen Askese genannt und auch die Selbstdarstellung Justinians als Kaiser, der sich auch während der Nacht fortwährend

⁵⁸ Ebenda, 11,14–19.

⁵⁹ Ebenda, 12,26.

⁶⁰ Cyr. Scyth., *vita Sabae* 71, S. 173, Z. 15–25; vgl. Kap. 4.2.1.3, S. 246.

⁶¹ Ebenda 50, S. 142, Z. 1–20; vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 242.

⁶² Bei Coripp wird Justinian dann auch explizit als Engel bezeichnet, allerdings im Tode. Vgl. hier Kap. 5.2., S. 331.

⁶³ Proc., *Anek.* 12,27, S. 120.

um seine Untertanen sorgt⁶⁴, negativ umgedeutet. Zusammengenommen zeigt dies eine Umkehrung der Stilisierung Justinians als Heiligen Mann in den *Anekdotia* auf.⁶⁵

Bestätigt wird diese Interpretation nochmals durch die abschließende Passage des 13. Kapitels, in dem Justinian erneut zugeschrieben wird, wenig zu schlafen und häufig zu fasten, genau wie in den *Aedificia*.⁶⁶ Im Gegensatz zu der üblichen Ausdeutung, auch in den *Aedificia*, dass sich Justinian in der Nacht um seine Untertanen sorge, bringt Procop vor, dass er gerade dies nicht getan habe und stattdessen die Zeit zur Zerstörung der Menschen und des Reiches genutzt habe.⁶⁷ Hierin ist abermals die Umkehrung der asketischen Züge ins dämonische erkennbar, da Justinian sich nicht, was auch ein Kaiser immer sollte, um das Wohl seiner Untertanen und seines Reiches bemühte, sondern um deren Verderben und sich nicht allein kaiserlicher, sondern auch monastischer Mittel (Schlaflosigkeit und Fasten) dazu bediente.

Zuvor wird im 13. Kapitel Justinians Milde und Frömmigkeit genannt, die allerdings Procop zufolge vom Kaiser nur zur Schau getragen worden sei, um dadurch Böses wirken zu können. Die von Procop Tribonian zugeschriebene Aussage, Justinian könne wegen seiner Frömmigkeit irgendwann in den Himmel auffahren, wertet der Autor als Lob, allerdings mit ironischem Unterton. Genau dieser Satz ist hier aber als letzter Mosaikstein zu werten, der das Bild abrundet und die Umkehrung der Stilisierung Justinians nochmals bestätigt: Denn Justinians asketisches, frommes Leben und seine Sorge für seine Untertanen führten dazu, dass ihm eine direkte Verbindung zu Gott zugesprochen werden konnte. Dabei kann auch mitschwingen, dass das Leben eines Mönches nicht nur die Verbindung zu Gott gewährleistete, was hier von Justinian übernommen wird, sondern dass sich der Mönch bzw. in diesem Fall Justinian auf diese Weise auch einen besonderen Platz im Himmelreich sicherte. Hier wird als die Selbstdarstellung Justinians als Stellvertreter Gottes auf Erden und somit höchste Autorität auf Erden bei Procop ergänzt um die Legitimationsressource der Heiligkeit, die Justinian zusätzlich über alle anderen Menschen erhebt.

⁶⁴ Zur Voraussicht und Fürsorge Justinians vgl. z. B. Nov. 8,pr.; 72,pr.; 78,pr.; 80,pr.

⁶⁵ Der Nachsatz, auch wenn Justinian „auf den Liebesgenuss besonders begierig war“, kann hier zweierlei bedeuten: entweder dass er auch diesem im asketischen Sinn häufig widersagte oder dass er diesem gerade frönte. Ersteres passt natürlich besser zu der Interpretation als Gegendarstellung zum Heiligen Mann, allerdings weniger in den textimmanenten Kontext, wo es ja ein negativ behafteter Vorwurf sein soll. Aber auch dann würde es einer asketischen Darstellung Justinians nicht widersprechen, da Justinian sich ja als Kaiser nicht in allen Punkten den Mönchen gleich machen konnte und verheiratet war. Außerdem schöpft Prokop ja aus einem breiten Repertoire, um Justinian und Theodora in den *Anekdotia* zu diskreditieren.

⁶⁶ Proc., Aed. 6–12, S. 56–58.

⁶⁷ Proc., Anek. 13,28–33, S. 130, bes.: ἐπει καὶ ἀπόσιτος ἡμέρας τε καὶ νύκτας δύο τὰ πολλὰ ἔμενον, ἄλλως τε ἠνίκα ὁ πρὸ τῆς Πασχαλίας καλουμένης ἑορτῆς χρόνος ἐνταῦθα ἄγοι. τότε γὰρ πολλάκις ἡμέραιν δυοῖν, ὥσπερ εἶρηται, γεγωνὸς ἄσιτος ὕδατι τε βραχεῖ ἀποζῆν ἐπηξίου καὶ βοτάναις ἀγρίας τισίν, ὠραν τε, ἀνοῦτω <τύχοι>, καταδαρθῶν μίαν, εἶτα περιπάτους αἰεὶ ποιούμενος τὸν ἄλλον κατέτριβε χρόνον. καίτοι εἰ τοῦτον αὐτὸν καιρὸν ἐς πράξεις δαπανᾶν ἀγαθὰς ἤθελεν, ἐπὶ μέγα ἂν τι εὐδαμονίας ἐκεχωρήκει τὰ πράγματα.

Wie brisant die negative Darstellung des Procop war, soll abschließend eine Passage im Zusammenhang der Katastrophenerfahrungen zeigen, in der Justinian für die Katastrophen seiner Zeit verantwortlich gemacht wird. Procop bietet zwei Deutungsmöglichkeiten der Zeitgenossen an: Entweder sei der δαίμων Justinian von seinen Untertanen mit seinem Handeln direkt dafür verantwortlich gemacht worden oder Gott habe im Zorn über die kaiserlichen Verbrechen das Imperium diesem Dämon ausgeliefert.⁶⁸ Procop kehrte hier die Darstellung Justinians als Vollstrecker göttlichen Willens um, wie wir es etwa im Zusammenhang eines Gesetzes gegen den Zinswucher infolge der Pest greifen können,⁶⁹ und machte den Kaiser selbst zum Grund der Katastrophen: entweder indem Justinian selbst diese bewirkt oder indem die übliche Deutung als Strafe Gottes so ausgelegt wird, dass Justinian diese durch sein schlechtes Verhalten heraufbeschwor und gleichzeitig verkörperte.⁷⁰

Durch die Analyse der *Aedeficia* und der *Anekdotia* ist deutlich geworden, dass Procop wie Agapet Selbstdarstellungselemente Justinians, die sich in seinen Gesetzen finden, aufgreift. Darüber hinaus bringt er aber noch eine weitere Komponente ein, nämlich Verhaltens- und Deutungsmöglichkeiten, die Justinian mit seiner fortwährenden Sorge für das Reich, seiner asketischen Lebensweise und seinem Handeln auch als Heiligen erscheinen lassen, der die Mittlerfunktion zu Gott selbst übernehmen kann und zu ihm eine direkte Verbindung besitzt – unabhängig von den Mönchen.

5.1.4. Paulus Silentiarius: Justinian in Konkurrenz mit den Heiligen

Paulus Silentiarius, unser letztes Beispiel, gehörte den 30 *silentiarii* an, die am Hof Justinians zeremonielle Funktionen verrichteten und vor allem für Ruhe und Ordnung sorgen sollten. Er stammte wahrscheinlich aus wohlhabenden Kreisen und besaß, seinem Amt entsprechend, den Rang eines *illustris*. Er war somit anders als Agapet, der Kleriker war, und Procop, der unter Justinians Feldherren Belisar gedient hatte und eventuell ebenfalls aus der senatorischen Oberschicht stammte, ein Palastangehöriger.⁷¹

Die *Ekphrasis* des Paulus steht in der panegyrischen Tradition unter anderem eines Menader Rhetor⁷² und verbindet hellenistische und christliche Elemente. Die Rede über die Beschreibung der Hagia Sophia wurde nach ihrem Wiederaufbau im De-

⁶⁸ Ebenda, 18,37–38.

⁶⁹ Nov. 122. Siehe hier Kap. 5.2., Anm. 90

⁷⁰ Zum Zorn Gottes und den Konsequenzen der Katastrophenerfahrungen für die Selbstdarstellung Justinians siehe Meier (2004²) und hier Kap. 5.2., S. 232–234.

⁷¹ Vgl. hierzu Bell (2009), S. 14–15. Paulus taucht auch bei Agathias u. a. in seinen Historien auf (Agath., Hist. 5,7). Neben der *Ekphrasis* verfasste Paulus die Beschreibung des Ambon und in einem anderen Genre Gedichte, die häufig erotische Züge tragen und in der paganen Tradition stehen (in: Anthologia Graeca). Vgl. hier auch Anm. 4.

⁷² In: XII Panegyrici Latini.

zember 562/Januar 563 gehalten. Neben einem Lob auf den Patriarchen Eutychius, findet sich vor allem zu Anfang und kurz vor dem Ende der *Ekphrasis* das Lob auf Justinian (1–80 und 921–966). In diesem Kontext interessiert, neben der Aufnahme von Selbstdarstellungselementen Justinians, die Frage, ob Justinian auch hier Züge der Heiligen trägt und wie sein Verhältnis zu Gott charakterisiert wird.

Justinian darf sich Paulus zufolge bei allen seinen Handlungen – explizit aufgeführt werden seine Gesetztätigkeit, die Stadt- und Kirchbauten und die Kriege – des Beistandes Christi gewiss sein.⁷³ Justinian sei Krankheiten und Anschlägen entkommen, da er nicht durch Waffen, sondern von Gottes eigener Hand bewacht/beschützt würde (*.....αὐτῆι δὲ χειρὶ τοῦ θεοῦ φρουρούμενος*).⁷⁴ Insofern, in Verbindung mit weiteren apologetischen Stellen, versucht Paulus hier sicherlich, die kaiserliche Macht und den göttlichen Beistand Justinians zu demonstrieren, da diese unter anderem infolge der in dieser Passage angesprochenen Aufstände in Frage gestellt werden konnten – auch der Einsturz der Kuppel der Hagia Sophia konnte als göttlicher Zorn gedeutet werden.⁷⁵ Bereits zu Beginn wird also von Paulus gezeigt, dass Justinians Handeln einerseits unter dem Beistand Christi steht, andererseits der Kaiser selbst von Gott persönlich geschützt wird und daher eine besondere Beziehung zu Christus und Gott besitzt.

Aufständischen gegenüber lasse sich Justinian von Mitleid und Erbarmen rühren, und besiege dabei die menschliche Natur (*...εἰς οἶκτον εὐθύς, εἰς ἔλεον πάντως τρέπτι κἀνταῦθα νικῶν πᾶσαν ἀνθρώπου φύσιν*).⁷⁶ Justinian bekommt hier also die Milde als Herrschertugend zugewiesen. Durch die neutestamentliche Bedeutung von ἔλεος zeigt Justinian darüber hinaus aber auch christliches Erbarmen und überwindet dabei die menschliche Natur. Das heißt noch nicht, dass Justinian mehr als ein Mensch ist, sondern dass er, wie die Asketen, von den menschlichen Schwächen, hier der Ver-

⁷³ Paul. Silent., *Ekphr.* 3–11: Χριστὸν ἴσμεν δεσπότην, ἴσμεν δὲ πάντως. (...) ὄθεν συνεργὸν αὐτὸν ἐν ταῖς πράξεσιν ἔχεις παρόντα...

⁷⁴ Ebenda, 17–21. Von Krankheiten haben wir ja bereits u. a. von Procop gehört, und Erhebungen gegen Justinian gab es nicht nur bei dem sog. Nika-Aufstand, sondern vor allem auch Ende der 50er-Jahre.

⁷⁵ Aufstände, Katastrophen etc. konnten immer als Manifestation des göttlichen Zornes verstanden werden, durch die Gott ein Fehlverhalten straft. So spricht beispielsweise Malalas im Zusammenhang mit den Katastrophen in Antiochia 525–528 (Brände und Erdbeben) vom göttlichen Zorn (θεομηνία), der diese verursacht habe (u. a. Malal. 17, S. 417, Z. 11–12 und S. 419, Z. 19–20 [D.; unvollständiger Text]; 17,14, S. 344, Z. 52–55 und 17,16, S. 347, Z. 20–22 [Th.; vervollständigter Text]. Allerdings ist es in diesem Fall die antiochenische Bevölkerung, die den Zorn Gottes heraufbeschoren hat. Vgl. hierzu Meier (2004²), S. 345–356. Auch die Endzeiterwartung und Bewertung allgemein von Katastrophen als Zeichen Gottes, die in der Wahrnehmung der Zeitgenossen von diesem zur Bestrafung von Fehlverhalten auf die Erde geschickt wurden, sind ein zentrales Element für die Herrschaft des Kaisers, der dadurch auch persönlich verantwortlich gemacht und dem fehlende *pietas* vorgeworfen werden konnte. Vgl. auch Jeffreys/Croke/Scott (1990), S. 111–166; Leppin (2010), S. 10. Vgl. auch Kap. 5.2., S. 232–234.

⁷⁶ Paul. Silent., *Ekphr.* 34–39, bes. 38–39.

geltungssucht, befreit ist und dadurch auf eine höhere Ebene gehoben wird.⁷⁷ Ein erstes Indiz für eine Heiligen-Stilisierung, wie im Folgenden weiter präzisiert wird.

Laut Paulus leidet Justinian bei den Vergehen seiner Untertanen mit und vergießt Tränen.⁷⁸ Er verzeihe den Menschen wie die Gottheit ihre Schuld (...λύεις ἅπαντας τῶν κακῶν ὀφλημάτων ὥσπερ τὸ θεῖον, πρὸς δὲ συγγνώμην τρέχεις.).⁷⁹ Vor allem erlaubt Justinian nicht, dass jemand anderes sein Mitleid erweist und hält selbst im Himmel (für die sündigen Untertanen) Fürsprache (καὶ γὰρ οὐκ ἔαις ποτὲ ἄλλου γενέσθαι τὸν ἔλεόν σου τὸν πάνυ. ἐξ ὧν δὲ δρῶμεν οὐχ ὁσίων τολμημάτων ἔχεις ἀφορμὰς τῆς ἄνω παρρησίας.).⁸⁰ Diese Passage ist essenziell: Wie Heilige vergießt Justinian Tränen, hier für seine sündigen Untertanen. Er wird, wenn er Sünden vergibt, mit Gott verglichen (der göttlichen Sündenvergebung), jedoch nicht mit ihm gleich gestellt (ὥσπερ). Dies spiegelt implizit Justinians Herrschaft auf Erden als Abbild der himmlischen Herrschaft. Die Macht Justinians ist bei Paulus nicht gottgleich, aber seine Darstellungsweise verbindet Justinian noch stärker mit den Charakteristika der Heiligen als beispielsweise Agapet in seiner *Ekthesis*. Denn im Folgenden stellt Justinian explizit selbst die Verbindung mit Gott her, in dem er persönlich die *parrhesia* gegenüber Gott anwenden kann. Mit der Bezeichnung seiner Fürsprache als *παρρησία* wird Justinian hier von Paulus eindeutig und explizit mit der zentralen Fähigkeit der Heiligen Männer ausgestattet. Dadurch, dass Justinian anderen die Fürsprache verbietet, scheint hier im übertragenen Sinn auch tatsächlich eine Konkurrenz mit den Heiligen aufgebaut zu werden: Justinian wird statt der Mönche zur Anlaufstelle der Bevölkerung, indem er anderen diese Funktion verbietet. Zwar wird im Folgenden die Seele der verstorbenen Theodora als Medium genannt, durch das Justinian Fürsprache halten könne, aber in Verbindung mit den anderen Texten, die besprochen wurden, kann auch die Askese zumindest mitgedacht werden.⁸¹

Doch Paulus bleibt nicht bei diesen Parallelen zu den Heiligen stehen, sondern geht noch einen Schritt weiter: Justinians Taten werden nämlich als Wunder (θαῦματα) bezeichnet.⁸²

77 Natürlich wird auch in den paganen *panegyrici* der Kaiserzeit dem Kaiser zugestanden, die menschliche Natur zu überwinden. Dies geschieht aber im Kontext der Göttlichkeit, die den Kaisern zugesprochen werden kann. Bei Justinian scheint aber bei Paulus – durch das hier im christlichen Sinn verwendete Erbarmen, den Kontext der folgenden Zeilen und den zuvor genannten Beistand Gottes und Christi – die Parallele zur christlichen Askese, der Überwindung der menschlichen Sündhaftigkeit, als angebrachter Deutungsrahmen. Diese Askese steht aber immer auch im Zusammenhang mit Mönchen und Heiligen.

78 Paul. Silent., Ekphr. 42–44: ταῖς τοῦ βίου γὰρ συμπαθῶν ἀμαρτᾶσιν ἐπεστέναξας πολλάκις τοῖς πταίσμασιν ἡμῶν, ἄριστε· πολλάκις δὲ δακρύοις τὸ πρᾶον ὄμμα βασιλικῶς ὑποβρέχεις ἀλγῶν ἐφ' ἡμῖν...

79 Paul. Silent., Ekphr. 46–47. Gesamte Passage: ebenda, 40–47.

80 Ebenda, 50–54.

81 Ebenda, 58–65.

82 Ebenda, 65–73. Vgl. hierzu auch Meier (2004²), S. 636–637. In dem Proömium zur Reorganisation Afrikas wird aber z. B. auch von wundervollen Werken (*mirabilia opera*), die der Kaiser durch Gott

Diese gesteigerte Form einer expliziten Angleichung an die Heiligen, freilich ohne diese namentlich zu nennen, jedoch unter Verwendung zentraler Motive, ist sicherlich damit zu begründen, dass Justinian nun über Jahrzehnte mit Heiligen konfrontiert war und seine Selbstdarstellung, wie wir sie in seinen Gesetzen greifen können und wie sie Agapet und Procop aufgegriffen haben, immer weiter ausgebaut und ausdifferenziert wurde. Da Paulus seine Ekphrasis auch unmittelbar an den Kaiser richtete, musste er Selbstdarstellungselemente und Verhaltensweisen Justinians aufnehmen. Die von Justinian in seiner Selbstdarstellung von Beginn an betonte Stellvertreterschaft auf Erden wird in der panegyrischen Schrift des Paulus um eine weitere Facette ergänzt, die der Heiligen Männer, deren Autorität Justinian zwar anerkannte und sicherlich auch deshalb nutzte, die er aber auch zu kontrollieren versuchte. Der ausbleibende Erfolg einer Kontrolle scheint sich am Ende seiner Regentschaft darin zu manifestieren, dass er nun die Aufgaben und Funktion der Heiligen vermehrt zu usurpieren versuchte.⁸³

5.2. Der Tod Justinians: eine erste Synthese

Coripp: Justinian unter den Engeln des Himmels

Noch im Tod erscheint Justinian nun ganz als Heiliger. Er starb zu nächtlicher Stunde, also in der Zeit, in der er in asketischer Schlaflosigkeit für das Reich Sorge zu tragen versuchte, vom 14. auf den 15. November 565. Der Bericht des Coripp über sein Begräbnis lässt Justinians Leichnam selbst die Gestalt eines Engels annehmen⁸⁴, dem Bild schlechthin für einen Heiligen. Justinian wird in den Kreis der Engel des Himmels und damit verbunden symbolisch in den Kreis der Heiligen aufgenommen.⁸⁵ Seine Bestattung trägt Züge einer Reliquienüberführung, die Justinian als *brandeum*, wie es bereits von Procop geschildert wurde, noch nach seinem Tod in Erscheinung treten lässt. Der Leichnam wird gesalbt, alles erstrahlt in goldenem Licht und Chöre von Diakonen und Jungfrauen begleiten den tränenreichen Begräbniszug.⁸⁶ Auch nach seinem Tod lebte also das Bild Justinians als Heiliger Mann fort.

gewirkt habe, gesprochen (Cod. Iust. 1,27,1,1–13). Hier schwingt aber auch die traditionelle Bedeutung von erstaunlichen Werken mit und es ist nicht explizit von *miracula* (Wundern) die Rede.

83 In diesem Sinne ist vielleicht auch das Konzil von 553 zu interpretieren, auf dem Mönche keine Rolle mehr spielen (im Gegensatz zu 536). Vgl. Kap. 1.2.6 und 3.3.

84 Cor., in laud. Iust. 1,364–365: *ipsum quin etiam <exanimus> gaudere putares corpus, in angelicam mutatum morte figuram*. Der Heilige Sabas wird beispielsweise von einem Engel vor den Kaiser Anastasius geleitet (vgl. Kap. 4.2.1.2., S. 242; Cyr. Scyth., vita Sabae 50). Justinians Leichnam wird dann selbst zum Engel. Siehe zu Coripp und seinem Panegyrikus auf Justin II. u. a. Cameron (1976).

85 Die Aussage, dass Justinian unter den Engeln im Himmel weile, legt Coripp bezeichnenderweise Justin II. in den Mund (Cor., in laud. Iust. 3,32).

86 Cor., in laud. Iust. 3,1–60. Justinians Leichnam wird als *sanctus* und *venerabilis* bezeichnet (ebenda, 3,4 u. 3,28). In Cor., in laud. Iust. 3,115–120 wird das Bild Justinians, dass sein Nachfolger überall verbreiten lässt, als heilig bezeichnet. Natürlich liegt dies zunächst im Rahmen der üblichen kaiser-

Mönche und andere Katastrophen: Auswirkungen auf die Politik und Selbstdarstellung Justinians

Justinian sah sich während seiner gesamten Regierungszeit mit Mönchen konfrontiert, mit ihrer asketischen Autorität und, durch die ihnen zugestandene Verbindung zu Gott, mit ihrem Einfluss auf Gesellschaft, „Staat“ und Kirche. Gemäß seiner Selbstdarstellung und seinem auf Gott gegründeten Herrschaftsverständnis handelte Justinian als Stellvertreter Gottes auf Erden über das Mönchtum und versuchte in seiner Religionspolitik und als Theologe, die Einheit der Kirche von Regierungsbeginn an (wieder-)herzustellen. Justinian verstand sich als oberste Autorität auf Erden, der daher sowohl über die weltlichen als auch kirchlichen Dinge als letzte Entscheidungsinstanz auf Erden wachte und entschied.

Dabei spielten auch die in der Wahrnehmung der Zeit geballten Katastrophenerfahrungen – Naturkatastrophen, Aufstände, Kriege, die Pest etc. –, die u. a. zu einer Liturgisierung und religiösen Durchdringung des Alltages führten und die spezifische Ausformung der Selbstdarstellung Justinians beeinflussten,⁸⁷ eine bedeutende Rolle. Auf diese musste Justinian reagieren und mit deren Deutung als Strafe Gottes umgehen: Mit unterschiedlichen Maßnahmen und Strategien begegnete Justinian dabei den verschiedenartigen Katastrophenerfahrungen.⁸⁸ Unter anderem musste er immer

lichen Selbstdarstellung, aber in Verbindung mit dem Bedeutungsgewinn von Heiligenbildern und der spezifischen Darstellung in der zitierten Passage liegt auch wieder die Verbindung mit einer Inszenierung als Heiliger nahe, die diesmal durch seinen Nachfolger gefördert wird. Vgl. zu den Heiligenbildern Meier (2004²), S. 540–545 und zu der Darstellung Coripps S. 626, in der er eine „geplante(n) Selbstinszenierungskampagne“ Justinians gespiegelt sieht, „die von Justin nicht gestört wurde“. Vgl. auch Leppin (2011), S. 334. Mit Coripp findet sich die Heiligen-Darstellung Justinians also bei einem weiteren, diesmal lateinsprachigen Autor. Dies zeigt, dass Justinians Inszenierung als Heiliger von einem breiten Kreis wahrgenommen wurde, sogar von einem aus Nordafrika stammenden Dichter, der eigentlich Justinians Nachfolger Justin II. sein Lob widmet.

87 Mit Liturgisierung wird eine Steigerung der christlichen Symbolik und der Ausdrucks- sowie Kommunikationsformen auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens bezeichnet. Erstmals von Av. Cameron benannt, jedoch für das späte 6. Jh., also die Herrschaft Justins II.: Cameron (1979) und (1978), S. 80–82 u. 107–108. Siehe Meier (2004²), S. 608–610, der in seiner Arbeit überzeugend zeigt, dass die für die Regentschaft Justins II. und seine Nachfolger veranschlagte Liturgisierung bereits unter Justinian ihren Ausgang genommen hat (u. a. S. 613). Neben Prozessionen etc. nimmt v. a. die Marienverehrung zu und eine Bilderverehrung setzt ein. So wird die Ausgestaltung der Hypapantenfeier (Verlegung des Festtermins 542) und die Einführung des Festes Mariae-Verkündigung, letzteres bereits zwischen 530 und 533, auf Justinian zurückgeführt. Vgl. Meier (2004²), S. 525–527, der erneut deutlich macht, dass die Wurzeln der Verehrung in der Regentschaft Justinians und nicht der Justins II. liegen (u. a. S. 572–586). Darüber hinaus betont Meier (2004²), S. 412–423, 489–560 die gesteigerte Bedeutung von Heiligenbildern etc., da angesichts der Katastrophen die lebenden Heiligen versagt hätten. Das stete Wirken von Heiligen, wie es in dieser Arbeit illustriert werden konnte, zeigt aber, dass diese weiterhin ihre Macht behielten, die Bilderverehrung, der Marienkult, die Liturgisierung treten lediglich als neue Bewältigungsstrategien hinzu.

88 Zu den Katastrophen und den Bewältigungsstrategien siehe die grundlegende Studie von Meier (2004²). Eine Liste der Katastrophen findet sich bei Meier (2004²), S. 656–670. Zu seiner Begriffsde-

wieder seine *pietas* unter Beweis stellen, da er persönlich für die Katastrophen verantwortlich gemacht werden konnte oder sogar im Kontext der Endzeiterwartungen als Verkörperung des Antichristen oder als Dämon angeprangert werden konnte.⁸⁹ Seine *pietas* konnte Justinian beispielsweise durch den respektvollen Umgang mit Mönchen demonstrieren. Aber auch durch seine Gesetze zum Mönchtum konnte Justinian versuchen, neben diversen weiteren praktischen Maßnahmen wie der Hilfe bei dem Wiederaufbau zerstörter Bauten etc.,⁹⁰ die Verbindung zu Gott aufrecht zu erhalten und so seinen Zorn zu besänftigen, da den Mönchen durch ihre Askese und ihr Gebet die *parrhesia* gegenüber Gott zugesprochen wurde. Umgekehrt versuchte Justinian aber auch, die potentiellen Träger von Unruhen, die Mönche, zu kontrollieren.

Auch bei seiner theologischen Positionierung sah sich Justinian mit Mönchen konfrontiert, indem er auf ihre Aktionen reagierte, die entweder mit seiner Politik konform gingen oder gegen diese gerichtet waren (auf Konzilien, bei Prozessionen, mittels Petitionen etc.) oder Mönche spielten bei Volkserhebungen eine Rolle (Nika-Aufstand). Der Kaiser nutzte Mönche aber auch aktiv als Quelle und Adressaten seiner Theologie. Darüber hinaus traten immer wieder Mönche persönlich vor Justinian, entweder als Gesandte oder auf Grund ihrer eigenen Machtvollkommenheit, und konnten seine Integrationspolitik gegenüber den Miaphysiten fördern oder gefährden und ihre asketische Autorität, ihre *parrhesia*, demonstrieren. In allen Bereichen, der Gesetzgebung und dem praktischen Umgang, erkannte Justinian einerseits immer die asketische Autorität der Mönche an. Um die Verbindung zu Gott aufrecht zu erhalten, das Wohl seiner Untertanen zu gewährleisten und um seine *pietas* zu demonstrieren, versuchte Justinian das Mönchtum zu fördern und zu schützen. Andererseits wollte er

fnition siehe ebenda, S. 31–33. Zu seiner Zwei-Phasen-Einteilung der Herrschaft Justinians siehe hier die Einleitung, S. 7–8.

89 Vgl. z. B. zu früheren Endzeiterwartungen und Katastrophenansammlungen im zeitlichen Kontext des Augustinus: Kötting (1958), zur Endzeiterwartung um 500 Brandes (1997). Malalas spricht im Kontext der Katastrophen wörtlich vom Zorn Gottes (θεομηνία); vgl. hierzu S. 205, Anm. 50. In den *Anekdoten* des Procop wird Justinian zum Dämon, der die Welt zugrunde richtet: vgl. zu Procop Kap. 2.5.2.1., v. a. S. 167–169 und Kap. 5.1.3.

90 Bei der Preissteigerung durch die Pestepidemie und dem diesbezüglichen Verbot in der 122. Novelle bezeichnet Justinian die Pest als Erziehungsmaßnahme (παίδευσις) Gottes und beklagt sich über die Habgierigen, die aus diesem Exempel Gottes, das die Menschen zum Besseren bekehren sollte, nichts gelernt hätten. Dies zeigt, auch von Justinian selbst wurden Katastrophen als Strafe Gottes für die Vergehen der Menschen gewertet. Für den Kaiser bezweckt diese göttliche Strafaktion aber allein die Besserung der Menschen und geschieht aus der Menschenliebe Gottes (φιλανθρωπία) heraus – es wird also keinerlei Kritik an Gott geübt, sondern sein Handeln wird als pädagogische Notwendigkeit dargestellt (Nov. 122, pr., S. 593, Z. 20–23). Der Kaiser greift bei den Unverbesserlichen durch Gesetze selbst ein und zeigt dadurch deutlich seine Verantwortlichkeit, einerseits die weltlichen Dinge zu ordnen, andererseits aber auch im Sinne Gottes zu handeln, um dessen Wohlgefallen zu erlangen. Durch die Interpretation als pädagogische Maßnahme versucht sich Justinian sicherlich auch dem Vorwurf zu entziehen, dass die Pest durch seine Person ausgelöst worden sei, da er selbst als Unterstützer der göttlichen Maßnahmen durch seine Gesetzgebung auftritt. Siehe zur Pest: Allen (1979b); Horden (2005); Leven (1987); Meier (2004²), S. 373–387; Meier (2005); Stathakopoulos (2000).

die Mönche aber gleichermaßen in die „staatlichen“, gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen einordnen, sie kontrollieren und ihr Wesen definieren, auch indem er ihnen einen klaren Platz allein in der Hinwendung zu Gott zuwies und ihre Ideale und ihren Glauben vorzugeben wünschte. Die Kehrseite des Anspruches Justinians ist die praktische Durchsetzungsfähigkeit: Die Mönche ließen sich weiterhin nur punktuell kontrollieren und es gab häufig Fälle, in denen die Gesetzgebung Justinians entweder miss- oder nicht beachtet wurde. Mönche kamen weiterhin in die Hauptstadt und übten einen hohen Einfluss auf Kaiser, Bevölkerung und Kleriker aus. Dennoch betrieb Justinian unbeirrt während seiner gesamten Regierungszeit eine einheitliche Politik gegenüber dem Mönchtum. Mönche waren durch ihre Aktionen in der Hauptstadt und den Provinzen, durch ihre doppelte *parrhesia* gegenüber Gott und Kaiser, ihren Einfluss auf Gesellschaft, „Staat“ und Kirche und als Bezugspunkt für die Demonstration kaiserlicher *pietas* etc. also weiterhin eine wichtige „Akzeptanzgruppe“ für Justinian.⁹¹ Dies konnte hier nicht nur anhand ihrer Rolle und Funktion bei theologischen und politischen Aktionen (Kap. 3), sondern auch anhand der Heiligenviten (Kap. 4) und dem dort betrachteten Wirken der Heiligen und der Interaktion zwischen Kaiser und Mönchen gezeigt werden. Auch ein weiterer Faktor verdeutlicht ihre Bedeutung für die Akzeptanz der kaiserlichen Herrschaft: Justinian selbst versuchte die monastische Autorität der Mönche für sich zu beanspruchen, um seine Herrschaft zu legitimieren.

Selbstdarstellung Justinians vs. die Inszenierung als Heiliger: Folgen für Kaisertum und Mönchtum

Diese Punkte führen uns noch einmal zu der eben erwähnten Selbstdarstellung Justinians, seiner Gottesgesandtschaft und der $\mu\acute{\upsilon}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ θεοῦ. Dabei glied er sich aber nicht Gott an, denn in dieser Hinsicht blieben die Sphären von Himmel und Erde, Mensch und Gott, stets getrennt, sondern er imitierte die göttliche Herrschaft als Gottes Stellvertreter auf Erden und inszenierte sich als oberste irdische Autorität.⁹² Dies befähigte Justinian, Regelungen auch für die Kirche und die Mönche zu treffen und für sie die letzte Instanz auf Erden zu sein. Doch Justinian geht als Herrscher, wie auch die Heiligen, derer er sich annimmt, noch einen Schritt weiter: Er versucht, jenseits tra-

⁹¹ Anders Pfeilschifter (2013): Für ihn spielen Mönche und Heilige Männer infolge der rechtlichen Einordnung durch Chalcedon 451 als Akzeptanzgruppe keine vordergründige Rolle im 6. Jh. mehr (v. a. S. 35–37, 433–434, 434–451). Hingegen konnte diese Arbeit aufzeigen, dass dies noch in hohem Maße der Fall war und Mönche nicht nur instrumentalisiert werden konnten, sondern auch auf Grund ihrer asketischen Autorität eigenmächtig agieren konnten. Vgl. zum Konzept Pfeilschifters bezüglich der Akzeptanzgruppen hier die Einleitung, S. 3 u. 9; Kap. 1.1.2., S. 26–27; 2.1.2., S. 74 u. Anm. 79; Kap. 3, Anm. 82, 129, 155 und Kap. 4, Anm. 290 u. 249.

⁹² Meier (2004²), S. 608–638 spricht, neben der Inszenierung als Heiliger, in Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von Engels (1999) von einer Sakralisierung des Kaisertums und geht in seiner Konsequenz weiter als diese Arbeit: Meier diagnostiziert bei Paulus Silentarius als Steigerung zu dem zeitlich früheren „Panegyricus“ des Agapet ansatzweise eine Gleichmachung Justinians mit Gott (vgl. hierzu bes. S. 179–181, 329–331).

ditioneller kaiserlicher Legitimationsstrategien, seine Autorisierung auch durch seine Stilisierung als Heiliger zu erhalten, und nimmt selbst die Mittlerstellung zwischen Menschen und Gott ein. Justinian führt also übliche traditionelle und christliche Darstellungselemente eines römischen Kaisers nicht nur zu einem neuen Höhepunkt, sondern ergänzt dies noch um ein weiteres, neues Element: die Askese, um durch eigene Anstrengung, unabhängig von kirchlichen und monastischen Autoritäten, die Verbindung zu Gott zu sichern und somit umgekehrt seine Position zu festigen. Damit nimmt Justinian eine irdische Stellung, wie die Heiligen, ein, er ist nicht mehr nur Kaiser, sondern auf einer übergeordneten Stufe Heiliger und Engel – allerdings ohne gott- oder christusgleich zu sein, sondern er verharrt auf der Ebene der *imitatio Christi*. Seine menschlichen Anstrengungen befähigen ihn dazu, die oberste Stellung auf Erden als Mittler zu Gott einzunehmen. Justinian erhält also wie die Heiligen eine Art Zwischenstufe, die ihm eine direkte Kommunikation mit Gott ermöglicht und ihn allen anderen Menschen überordnet.

Justinian tritt damit auch in Konkurrenz mit den Heiligen, gerade am Ende seiner Regentschaft, und müsste, was die Inszenierung als Heiliger anbetrifft, nun auf der gleichen Stufe mit den Mönchen stehen. Genauso wie der Kaiser Mönche beispielsweise 553 bei seinem Konzil nicht mehr aktiv einbindet, versucht er, die Asketen mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, indem er sich selbst, jenseits kirchlicher und weltlicher Hierarchien, eine asketische Autorität verschafft, die ihn in direkte Verbindung zu Gott treten lässt – genauso wie die Mönche.

Das heißt nicht, dass er ihre Autorität nicht mehr anerkennt, sondern dass er sich ihrer auch in dieser Weise bedient und ihnen sogar im Besonderen Ehre erweist, da er ihre Autoritätsressource für sich selbst beansprucht. Allerdings bleibt dieses Element auf die Darstellung in den panegyrischen oder contra-panegyrischen Schriften (*Anekdota*) und vielleicht zum Teil das religionspolitische Handeln beschränkt (so u. a. vielleicht bei seiner Durchsetzung der Verurteilung der Drei Kapitel 553 zu erkennen, wo Mönche im Gegensatz zu 536 keine Rolle mehr spielen). In der Darstellung der Heiligenviten und bei dem persönlichen Umgang mit Mönchen bleibt Justinian in der Rolle des Kaisers, der die asketische Autorität in besonderem Maße achtet. Dass er auch Schmähungen durch syrische Asketen ertrug, reicht nicht dafür aus, um hier in der Duldsamkeit und Erniedrigung auch eine Heiligen-Stilisierung zu erkennen. Die Darstellungsweise in den Viten orientiert sich am Bild des bußfähigen Kaisers, der in der Tradition der alttestamentlichen Könige steht. Auch bei der Selbstdarstellung Justinians in seinen Proömien fehlt das Element der Heiligkeit, aber hier ist, neben traditionellen kaiserlichen Legitimationsstrategien, das Konzept des christlichen Kaisertums *in extenso* entwickelt, in seiner Konsequenz emphatisch gesteigert und zu einem Höhepunkt geführt.

In den hier behandelten panegyrischen Schriften hingegen wird Justinian dann als Heiliger stilisiert und kann so die Mittlerfunktion zu Gott durch Gebet, gute Taten etc. selbst herstellen und umgekehrt für seine Untertanen mit Gottes Hilfe sorgen und in einer gesteigerten Weise Paulus Silentarius zufolge sogar θαῦματα bewirken: Hier verwendet Justinian am Ende seiner Regentschaft nicht nur wie früher die asketische

Autorität und die Mittlerstellung der Mönche zu Gott als weitere Legitimationsresource, sondern tritt nun eindeutig auch selbst in Konkurrenz mit den nicht kontrollierbaren Mönchen – noch in seinem Tod – und versucht auf diese Weise vielleicht letztlich stärker durch Kontrolle und Ausschluss das Mönchtum zu bändigen.

Resümee

Wir sind am Ende unserer Untersuchung zum Mönchtum in der Religionspolitik Justinians I. angekommen. Wie die am Anfang vorgestellten Mönche Sabas und Zooras beispielhaft verdeutlicht haben und im Laufe der Arbeit gezeigt wurde, war das heterogene Mönchtum bei Justinians Politik allgegenwärtig und weiterhin ein relevanter Akzeptanzfaktor für den Kaiser. Der Kaiser musste sich mit dem autonomen Aktivismus von Mönchen, die unabhängig von anderen Autoritäten agierten, fortwährend auseinandersetzen.¹

Mönchtum und Kaisertum: Autoritätskonzepte und theologische Positionierung Justinians

Unterschiedliche asketische Typen, unterschiedlichen Glaubens, die Kirche, „Staat“ und Gesellschaft prägten, trafen auf einen Kaiser, der sich für alle Belange seines Reiches als oberste Autorität auf Erden verantwortlich fühlte (sowohl für die weltlichen und kirchlichen als auch die geistlichen Dinge). In einer Zeit, in der die (meisten) Menschen all ihr Sein und Tun in die Hände Gottes legten, war die Mittlerstellung zu Gott zentral, um seinen Willen zu erforschen und ihn gewogen zu stimmen. Dies wurde durch die Katastrophenerfahrungen des 6. Jhs. verstärkt, die eine Verbindung zu Gott, die Besänftigung seines Zornes, noch dringlicher werden ließen. Die notwendige Mittlerstellung zu Gott nahmen Mönche, die jenseits jeglicher Ordnung standen, ein, auf Grund ihrer durch eigene Anstrengung erlangten asketischen Autorität und ihrer doppelten *παρησία*²: Weder die Kirche, Mönchsväter noch die Kaiser konnten das Mönchtum verbindlich einordnen. Asketen wie Sabas und Zooras traten direkt vor den Kaiser und konnten entweder für sich selbst oder die Bevölkerung Fürsprache halten³, da sie durch ihre Redefreiheit vor Gott auch dieselbe vor dem Kaiser erlangten. Im Fall Justinians trafen Mönche aber auf einen Kaiser, der für sich selbst auch eine unmittelbare Verbindung zu Gott beanspruchte und im Gegensatz zur heterogenen Natur des Mönchtums eine einheitliche Ordnung seines Reiches in allen Bereichen (Recht, Verwaltung, Kirche, Glauben, Territorium etc.) anstrebte. Auf Grund seiner Selbstdarstellung als Gottes Stellvertreter auf Erden (*ἐκ θεοῦ*) und seiner Nachahmung der göttlichen Herrschaft auf Erden (*μίμησις θεοῦ*) war die Religionspolitik eines seiner

1 Anders Pfeilschifter (2013), der die Mönche als keine zentrale Akzeptanzgruppe im 6. Jh. mehr ansieht. Vgl. u. a. die Einleitung, S. 3 und 9 sowie Kap. 1.1.2., S. 26–27; Kap. 3, Anm. 82, 129, 155; Kap. 4, Anm. 290, 349; Kap. 5, S. 334, Anm. 91.

2 Zum Konzept: Rapp (2005), S. 16–18. Siehe hier Kap. 1.1.2., S. 23–24. Im Hinblick auf die ihnen zugesprochene asketische Autorität wurden hier daher Mönche, Asketen und Heilige als gleiches Phänomen behandelt (vgl. Kap. 1.1.2., u. a. S. 22 u. 27).

3 Holy Man-Konzept Peter Browns: Brown (1993), (1998), (2000), dazu auch Rapp (1999) und (2007). Vgl. hier Kap. 1.1.2., S. 22–25.

dringlichsten Anliegen.⁴ Justinian verstand sich nicht nur als Kaiser und Gesetzgeber, sondern auch als versierter Theologe, der im Auftrag Gottes die *una ecclesia* und einen einheitlichen Glauben schaffen wollte. Um dies zu erreichen, versuchte er einerseits, die Annäherung an den Westen aufrecht zu erhalten, andererseits versuchte er gleichzeitig als chalcedonischer Kaiser, eine Integration der Miaphysiten zu erreichen.

Bereits unter der Herrschaft seines Onkels Justin I. war Justinian eine der zentralen Gestalten, die zur Beendigung des Acacianischen Schismas in Korrespondenz mit dem Papst trat. Nach Regierungsantritt machte er sich die Theopaschitische Formel zur Annäherung an die Miaphysiten zu eigen und versuchte, eine Einigung unter neu-chalcedonischen Ansätzen über die Schriften des Cyrill von Alexandrien zu erreichen. In diesem Kontext stehen auch die sogenannten Religionsgespräche zwischen Chalcedoniern und Miaphysiten von 532. Im Jahr 536 musste Justinian auf chalcedonischen und vor allem auf monastischen Druck hin eine realpolitische Konzession machen und seine augenscheinlich zu offen betriebene Integrationspolitik insofern modifizieren, als dass prominente Miaphysiten auf der Synode anathematisiert und exiliert wurden. Justinian musste also gegebenenfalls auch auf den Unmut einzelner Gruppierungen reagieren und gewisse Zugeständnisse, um der Ordnung und Ruhe willen, machen. Dies hinderte ihn aber nicht daran, auf anderen Wegen weiterhin eine Integration der Miaphysiten zu betreiben. So verwendete Justinian bezeichnenderweise die Theopaschitische Formel, die er bei seinem Versuch der Integration der Miaphysiten eingesetzt hatte, auch in der 49. Novelle, mit der er die Synodalentscheidungen von 536 bestätigte. Noch im Jahr 553 sollte auf dem *Constantinopolitanum II* mittels der Verurteilung der Drei Kapitel eine Einbindung der Miaphysiten erreicht werden. Allerdings schaffte es Justinian nicht, die unterschiedlichen chalcedonischen und miaphysitischen Kreise sowie Ost und West zu einen. Auch wenn dieser Balanceakt zwischen den verschiedenen Glaubensrichtungen im Nachhinein betrachtet scheitern musste und die Abspaltung von miaphysitischen Kirchen in seinem „Zeitalter“ begann, versuchte Justinian zeitlebens konsequent, eine Einheit zu schaffen.

In diesem Kontext waren Mönche nicht nur Adressaten seiner Religionspolitik, sondern sie beeinflussten diese umgekehrt in nicht geringem Maße – die kaiserliche Autorität stand dabei häufig der monastischen Autorität gegenüber. Der Kaiser musste also auf die mannigfachen Aktionen von Mönchen reagieren, agierte aber auch bewusst mit ihnen. Die Konkurrenz der kaiserlichen und monastischen Autorität stand dabei immer im Hintergrund und daraus ergaben sich unterschiedliche Konsequenzen. Letztlich eignete sich Justinian mit seiner Inszenierung als Heiliger Mann selbst asketische Autorität an: ein neues Element der kaiserlichen Repräsentation, wie es die Texte mit panegyrischem Charakter spiegeln, das zuvor nicht als zentrale Legitimationsressource von den Kaisern genutzt worden war. Justinians Herrschaft bildet in dieser Hinsicht nicht nur einen Höhepunkt eines Entwicklungsprozesses hin zu einer sakralisierten Herrschaft, die bereits bestehende Elemente der traditionellen und

⁴ Meier (2004²), S. 608–638 spricht beispielsweise von einer Sakralisierung der Herrschaft.

christlichen kaiserlichen Repräsentation aufgriff und steigerte, sondern erschloss auch neue Bereiche: die der Heiligkeit.

Hauptlinien und Ergebnisse der Untersuchung

Justinians Umgang mit dem Mönchtum war demnach durch drei zentrale Elemente geprägt, die eng miteinander verknüpft waren und in ihrem Zusammenspiel seine Politik gegenüber den Asketen prägten:

1. Die Legitimationsstrategien seiner Herrschaft, die Inszenierung als Gottes Stellvertreter auf Erden und Heiliger, waren für Justinian handlungsleitend: Einerseits bestand ein Autoritätskonflikt zwischen Mönchen und Kaiser, da beide jeweils die exklusive Verbindung zu Gott für sich beanspruchten. Andererseits konnte Justinian aber umgekehrt auch seine kaiserliche Autorität durch die Anerkennung der asketischen Autorität von Mönchen stützen, da er so seine kaiserliche *pietas* demonstrieren konnte und dies legitimierend auf ihn zurückstrahlte.
2. Sein Ordnungswille prägte den Umgang, der vor allem in seiner Gesetzgebung offenbar wird. Mit seinem universalen Anspruch als Autokrator wollte er alle Bereiche seines Reiches vereinheitlichen. Das Mönchtum versuchte er nicht nur in die „staatlichen“, sondern auch die kirchlichen Strukturen verbindlich einzubinden. Darüber hinaus strebte er sogar an, auf Grundlage monastischer Regeln eine Strukturierung des Klosterlebens selbst vorzuschreiben.
3. Seine theologische Positionierung präfigurierte sein Verhalten gegenüber dem Mönchtum. Er wollte eine geeinte Kirche und einen einheitlichen Glauben durch Integrationsangebote an die Miaphysiten erlangen, ohne die Kommunion mit dem Papsttum zu gefährden. Dabei musste er einerseits auf die Aktionen der Asketen reagieren, andererseits bediente er sich auch ihrer Autorität zum Durchsetzen seiner Ziele.

Neben der Einbettung in die allgemeine theologische Positionierung des Kaisers und seiner Selbstdarstellung innerhalb von Proömien und deren Reflexion in panegyrischen Texten wurden drei großen Felder untersucht: erstens die Gesetzgebung, zweitens die Rolle und Funktion von Mönchen bei der theologischen und politischen Agenda Justinians und drittens der persönliche Umgang mit Heiligen und die monastische Sicht auf das Handeln Justinians gemäß der Darstellung in hagiographischen Texten. Justinians Religionspolitik kann dabei entsprechend der zu Anfang gestellten Leitfragen von Regierungsbeginn an bis zu seinem Tod als einheitlich und konsequent charakterisiert werden – seinen in der Gesetzgebung formulierten theoretischen Anspruch setzte er auch in seinem praktischen Umgang mit den Mönchen um. Er handelte nach gleichbleibenden Maximen – kein Bruch oder Zick-Zack-Kurs

kann diagnostiziert werden.⁵ Justinian erkannte das Mönchtum und seine asketische Autorität an, versuchte es zu fördern, in seiner Mittlerstellung zu Gott zum Wohl des Reiches einzusetzen, aber auch zu kontrollieren und zu definieren. Dies ist umso erstaunlicher, als dass Justinian seinen Ordnungswillen häufig nicht durchsetzen konnte; seine Adressaten, die Mönche, blieben häufig resistent und ließen sich nicht nach seinem Willen formen oder wirkten Justinians Politik diametral entgegen – letztlich war Justinian nicht erfolgreich, was aber an seiner Konsequenz nichts änderte und diese sogar noch steigerte.

Im Folgenden werden nun die hier an den Anfang gestellten Beobachtungen anhand der einzelnen Untersuchungsstationen dieser Arbeit näher aufgeschlüsselt und präzisiert.

Die Gesetzgebung

Justinian nahm sich im Rahmen seiner umfassenden Kodifikation als Gesetzgeber dem Mönchtum an. Über einen langen Zeitraum (v. a. in den Jahren 529–546), bald nach seinem Regierungsantritt, erließ Justinian detailreiche Gesetze zum Mönchtum, schärfte sie später erneut ein und verbesserte sie gemäß seiner Darstellung als Stellvertreter Gottes auf Erden, der aus sich heraus auch Neuerung legitimierte, die er als Verbesserung verstanden wissen wollte (Verbindung von *innovatio* und *restauratio/renovatio*). Justinian trat nicht als Despot auf, sondern als Kaiser, der andere Autoritäten anerkennen und ernst nehmen konnte und dessen Ziel die *ἁπλοῦς* und Einheit von Kirche und „Staat“ war – als letzte Entscheidungsinstanz verstand sich Justinian aber bezeichnenderweise selbst.⁶ Justinian knüpfte einerseits an Traditionen an, indem er auch Gesetze seiner Vorgänger und kirchliche *canones* (v. a. Chalcedons) wiederholte und aufgriff. Justinian ging aber noch einen entscheidenden Schritt weiter: Er bediente sich auch einer weiteren Quelle, dem Mönchtum selbst, indem er als erster Kaiser überhaupt Inhalte von Mönchsregeln aufnahm. Allein die Rezeption monastischer Regeln hebt Justinians Gesetzgebung auf eine neue Stufe. Als erster Kaiser regelte er nicht nur detailliert die Einordnung der Mönche in Gesellschaft, „Staat“ und Kirche, sondern auch das Mönchsleben selbst, indem er festlegte, wie Mönche leben, beten und arbeiten sollten. Justinian bediente sich aber nicht nur als

⁵ U.a. diagnostiziert Meier bei seiner Einteilung der justinianischen Herrschaft in zwei Phasen einen Bruch in den 40er-Jahren: Meier (2004²), u. a. S. 101–114 u. S. 147–149, 208, 307–341. Schwartz (1940), u. a. S. 71 spricht von einem Zick-Zack-Kurs. Leppin (2011), zusammenfassend S. 341–343, betont hingegen eine einheitliche Politik der Annäherung über die gesamte Regentschaft Justinians hinweg. Vgl. zu den Forschungspositionen u. a. die Einleitung, S. 7–9.

⁶ Beispielsweise Noethlichs (2005) betont hingegen den Vorrang der *innovatio*. Anastos (1979) spricht von Despotismus; vgl. Pazdernik (2005). Zu mittelalterlichen Rückprojektionen mit Begriffen wie Caesaro-Papismus siehe Meyendorf (1968) oder einem Papst-Kaiser-Dualismus Olster (1989). Vgl. hierzu die Einleitung, S. 8–9.

erster Kaiser aller drei Bereiche, des kirchlichen und weltlichen Rechts und der Mönchsregeln, sondern verband deren Inhalte in neuer Weise, indem er nicht nur eine bewusste Auswahl traf, die verschiedenen Vorlagen in neuer, eigener Weise zusammenstellte und z.T. in ihrer Radikalität steigerte, sondern auch indem er neues Recht schuf. Um in den Kategorien Sebastian Schmidt-Hofners⁷ zu sprechen: Justinian erließ nicht nur affirmativ reagierende, sondern auch innovativ agierende Gesetze (unabhängig von konkreten Petitionen an den Kaiser) mit reichsweiter Verbreitung und universalem Anspruch. Justinians Kodifikation markiert somit einen Höhepunkt der monastischen Gesetzgebung, nicht nur im Hinblick auf die kaiserliche Gesetzgebung, sondern auch im Hinblick auf das kirchliche Recht und monastische Regelwerke.

Die umfassende und hier detailliert vorgestellte Gesetzgebung Justinians lag aber nicht allein in seinem universalen Ordnungsanspruch begründet, in einer Verbindung von Tradition und Neuerung, sondern auch in der Bedeutung und Funktion, die Justinian dem Mönchtum, vor allem in seinen Proömien, zuwies: Justinian erkannte hier die asketische Autorität und die Heiligkeit des Mönchtums an, das gesichert und geordnet werden sollte, um seine zentrale Funktion, die Verbindungssicherung zu Gott, zu gewährleisten, zum Wohl des Reiches und in der Folge des Kaisers. Auch die Katastrophenerfahrungen (Naturkatastrophen, Aufstände, Kriege etc.) trugen nicht minder dazu bei, dass der Zorn Gottes besänftigt werden sollte, einerseits indem durch die Mönche die Verbindung zu Gott aufrecht erhalten werden sollte, aber auch indem der Kaiser selbst durch seinen Umgang mit ihnen seine *pietas* demonstrieren konnte.

Justinian versuchte mit seiner Gesetzgebung das Mönchtum auch in Gesellschaft, „Staat“ und Kirche umfassend und verbindlich einzuordnen; dabei wollte er das Mönchtum sowohl privilegieren und schützen, als auch die gesellschaftlichen, kirchlichen und „staatlichen“ Strukturen sichern. Justinian erkannte die asketische Autorität der Mönche an, die Belange von Mönchen konnten daher häufig auch über andere Belange wie die gesellschaftliche Ordnung gestellt werden. Er versuchte, auf Grund des Nutzens, die asketischen Autorität und ihre Träger abzusichern, wollte diese aber auch gleichsam definieren und auf diese Weise kontrollieren. Das Unruhepotential der Mönche, ihre Heterogenität und Unabhängigkeit sollten kanalisiert werden, indem der Kaiser selbst vorgab, wer überhaupt als wahrer Mönch zu gelten hatte und demnach eine herausragende Stellung erhalten durfte. Alle diese Aspekte finden sich in den Proömien und Gesetzen Justinians (*Codex* wie *Novellen*), sogar noch kurz vor seinem Tod. Seine Gesetzgebung zum Mönchtum kann daher als einheitlich und konsistent bezeichnet werden. Justinian wollte ein coenobitisches Ideal des kontrollierten, zurückgezogenen Mönchs mit einer gemäßigten Askese jenseits weltlicher und kirchlicher Dinge vorgeben. Justinian entwarf demnach ein Gegenbild zu vielen Mönchstypen, die sich vor dem Kaiser, in der Hauptstadt und in den Provinzen herumtrieben und die kirchliche und öffentliche Ordnung, aber auch die Stellung des Kaisers unmittelbar gefährden konnten.

7 Schmidt-Hofner (2008); seine Methodik u. a. S. 21–35.

An diesem unruhestiftenden und ungebundenen Aspekt des Mönchtums sollten auch die Gesetzgebung und der Anspruch Justinians nichts ändern: An der Durchsetzung scheiterte Justinian. Weder findet sich anhand des archäologischen Befundes eine Umsetzung der justinianischen Vorgaben in der Baupraxis der Klosteranlagen (soweit dies nachweisbar ist), noch wurden seine Gesetze in der Rechtspraxis prinzipiell angewendet, wie die Untersuchung ägyptischer Papyri verdeutlicht hat (auch wenn es einzelne positive Belege gibt). Mönche trieben sich weiterhin in Städten umher, traten vor den Kaiser und stifteten Unruhe. In anderen Punkten ist Justinian jedoch ein Erfolg zu bescheinigen, einerseits im Hinblick auf seine eigene Konsequenz, indem er seinen in den Gesetzen formulierten Anspruch auch in anderen Bereichen anwendete, so bei seiner Baupolitik durch die Restituierung und Förderung von Klosteranlagen. Neubauten hingegen scheint Justinian vermieden zu haben, vielleicht um keine potentiellen neuen Unruheherde zu schaffen. Von der konsequenten Umsetzung seines legislatorischen Anspruches bei (religions-)politischen Aktionen und Konflikten sowie im persönlichen Umgang mit Mönchen wird noch weiter unten die Rede sein. In späterer Zeit sollten seine Gesetze andererseits aber auch durch eine Verbreitung im Westen und die Aufnahme in nomokanonische Sammlungen sowie kaiserliche Kodifikationen des Ostens Wirkung entfalten.

Rolle und Funktion von Mönchen im Rahmen der theologischen Positionierung und politischen Agenda Justinians

Im Rahmen der Frage nach der Umsetzung der justinianischen Maximen, die er in seiner monastischen Gesetzgebung aufstellte, wurde bereits ein weiterer zentraler Teil dieser Arbeit angesprochen: die Frage, wie Justinian im Kontext seiner (religions-)politischen Agenda mit dem Mönchtum umging. Hier handelte Justinian einerseits gemäß seiner *una-ecclesia*-Politik, andererseits gemäß seinem in seiner Gesetzgebung formulierten Anspruch einheitlich und konsequent. Anhand einiger Fallbeispiele konnte die Rolle von Mönchen verdeutlicht und ihr Handlungsspielraum systematisch eingeordnet werden:

Mönchsgruppen traten in der Nähe des Kaisers in Konstantinopel auf und förderten oder gefährdeten seine Politik dort unmittelbar. Noch unter seinem Onkel Justin I. erfuhr Justinian die Macht von Mönchen in der Hauptstadt: U.a. durch den Druck, den Mönche zusammen mit der Bevölkerung bei Prozessionen und Gottesdiensten ausübten, und die Petitionen von Mönchen wurde wieder eine Annäherung an das Papsttum unternommen und das Acacianische Schisma beendet. Hier förderten Mönche die Einheitspolitik Justinians, indem sie die Reunion mit dem Westen forcierten. Allerdings hatte Justinian in der Folgezeit bei seiner *una-ecclesia*-Politik mit dem Balanceakt zwischen dem Erhalt der Verbindung mit dem Westen und der Integration der Miaphysiten im Osten zu kämpfen – was sich letztlich als unmöglich erweisen sollte. Dies zeigte sich unmittelbar auch anhand des Widerstandes von chalcedonischen Mönchen des Akoimetenklosters in Konstantinopel, die gegen die

ebenfalls von Mönchen zum Kaiser getragene Theopaschitische Integrationsformel Justinians mobilisierten. Sie taten dies zunächst, indem sie Unruhe in der Residenzstadt selbst entfachten, und dann, indem sie sogar zum Papst nach Rom reisten und so die frisch restituierte Kommunion mit dem Westen gefährdeten. Infolge der Beendigung des Schismas konnten sich Mönche mit ihrer asketischen Autorität auch der kirchlichen, amtsbedingten Autorität des Papstes bedienen, um ihre Glaubensvorstellungen durchzusetzen, und auf diese Weise Justinians Integrationspolitik gefährden. Justinian agierte diplomatisch und integrativ, um die Einheit mit dem Westen nicht zu gefährden, ohne jedoch seine Formel zu verwerfen – er zollte den Mönchen Respekt, ohne seine theologische Position prinzipiell aufzugeben. Hier zeigt sich bereits, wie das Mobilisationspotential der Mönche die Religionspolitik Justinians fördern, aber auch gefährden konnte und Justinian zu Konzessionen zwang. Bei seiner Einheitspolitik handelte es sich einerseits um einen Balanceakt im Umgang mit den Mönchen, andererseits bei der Durchsetzung seiner politischen Maximen, da der Kaiser nie allen unterschiedlichen Richtungen und den jeweiligen monastischen Vertretern wirklich gerecht werden konnte. Dies wurde 536 noch deutlicher.

Mönche besaßen aber auch eine unmittelbare Bedeutung für den Theologen Justinian. Einerseits übernahm der Kaiser die von Mönchen nach Konstantinopel getragene Theopaschitische Formel und verwendete sie als ein Instrument seiner Integrationspolitik, das er seine gesamte Regentschaft beibehalten sollte, und machte somit Mönche zur Quelle seiner Theologie. Andererseits versuchte Justinian, Mönchen auch den wahren Glauben darzulegen, indem er sie zu den Adressaten seiner Glaubenstraktate machte: An chalcedonisch bekehrte Mönche des Enaton verfasste Justinian ein Schreiben, in dem er ihnen, wenn sie orthodox lebten, das heißt nach Maßgabe des Kaisers, den Schlüssel zum Himmelreich zuspricht. Damit illustriert er auch ihre Funktion nicht nur als Träger, sondern auch als Vermittler des wahren Glaubens an die Bevölkerung. Hier wird die gleiche Intention Justinians, wie wir sie auch in den Proömien seiner Gesetze greifen können, deutlich: einerseits die Anerkennung und Wertschätzung der asketischen Autorität, andererseits aber auch der Kontroll- und Definitionswille.

Die Bedeutung von Mönchen bei Annäherung und Abgrenzung in der Religionspolitik Justinians, das Machtpotential der Mönche gegenüber Kaiser und Bischöfen und die damit verbundenen bzw. die zugrundeliegenden Autoritätskonflikte werden in besonderem Maße bei dem Religionsgespräch 532 und auf der Synode 536 deutlich. Im Jahr 532 treten Mönche ausnahmsweise nicht explizit in den Vordergrund, auch wenn Mönche anwesend waren und einer der Berichte von einem Abt verfasst wurde. Justinian versuchte hier anscheinend, eine Annäherung zu erreichen, ohne Mönche bewusst einzubinden. Wie recht er damit behalten sollte, wurde ihm 536 unmissverständlich vor Augen geführt: Mönche aus der Hauptstadt und aus den anderen Provinzen, die in Konstantinopel weilten, zwangen Justinian durch ihre Petitionen (an Papst Agapet und an den Kaiser gerichtet) zu einer realpolitischen Konzession: Auf Grund der Aktion von Mönchen, die hier auch kraft ihrer eigenen Autorität die Autorität des Papstes nutzen, um ihre Ziele durchzusetzen, musste Justinian eine Synode

einberufen, die eine Abgrenzung von den Miaphysiten vornahm und zentrale Gestalten, unter ihnen auch den Styliten Zooras, anathematisierte und aus Konstantinopel vertrieb. Dabei initiierten Mönche nicht nur das Einschreiten des Papstes, sondern kommunizierten (nach dessen Tod) auch direkt mit dem Kaiser und gaben den Bischöfen Inhalte und Vorgehensweise auf der Synode vor und nahmen so Einfluss nicht nur auf die Bischöfe, sondern auch unmittelbar auf den Kaiser. Justinian musste sich hier dem Druck der Mönche beugen und eine realpolitische Konzession machen. Dennoch verfolgte er unbeirrt eine Integrationspolitik gegenüber den Miaphysiten: U. a. verwendete er weiterhin die Theopaschitische Formel und forcierte eine Verurteilung der Drei Kapitel, die ihm von den Miaphysiten als Steine des Anstoßes bei den Religionsgesprächen 532 präsentiert worden waren. Auf dem *Constantinopolitanum II* 553 ließ Justinian dann seine eigenen Vorgaben, nicht die von Mönchen oder des Papstes Vigilius, von den Bischöfen verabschieden und rückte hier unmissverständlich seine eigene Autorität ins Zentrum. Justinian erkannte die Autorität von Mönchen an bzw. war durch ihre Unruhestiftung auch dazu gezwungen, dennoch schafften es die Mönche nicht, dass Justinian einen vollkommenen Kurswechsel vollzog, und in den späteren Jahren scheint Justinian seine eigene Autorität stärker exponiert zu haben.

Auch Asketen der Provinzen konnten zunächst regional auf Mönche beschränkte Konflikte vor den Kaiser nach Konstantinopel tragen. Der sogenannte Origenesstreit wurde von Mönchen der sabaitischen Lauren Palästinas auf die lokale Bevölkerung, die von Mönchen für ihre inner-monastischen Konflikte mobilisiert wurde, das Patriarchat Jerusalem, weitere Regionen und dann die Hauptstadt ausgeweitet. Um für Ruhe und Ordnung zu sorgen, reagierte Justinian mit Glaubenstraktaten zunächst selbst als Theologe und dann, nachdem dies nichts half, durch die Einberufung einer Synode. Mönche lösten neue Unruhen aus, indem sie sich natürlich auch untereinander bekämpfen konnten. Auf sie musste Justinian als Kaiser und Theologe reagieren und konnte sie nur schwer bändigen.

Mönche griffen aber auch in politische Konflikte ein, die nicht religiös motiviert waren: Hierfür diente der Nika-Aufstand von 532 als Beispiel, der die Herrschaft Justinians durch Unruhen, die von den Circusparteien ausgingen, unmittelbar gefährdete. Hier führten Mönche (auch auf Wunsch der Bevölkerung) die Verurteilten der Circusparteien, die durch ein Gotteszeichen vom Tode verschont worden waren, weg und stellten sie unter das Kirchenasyl. Die Mönche gerierten sich somit als Vollstrecker des göttlichen Willens und widersetzten sich der kaiserlichen Autorität, da sie seinen Anordnungen zuwider handelten. Die Aktion der Mönche fand an einer entscheidenden Stelle des Konflikts satt: In der Folge standen Teile Konstantinopels in Brand, nicht nur die Stadtbevölkerung rebellierte, sondern auch Widerstand auf senatorischer Seite kam offen zu Tage. Der Aufstand wurde schließlich von Justinian blutig niedergeschlagen – dabei spielten Mönche allerdings keine Rolle mehr.

Anhand der untersuchten Fallbeispiele wurde deutlich, dass Justinian im Umgang mit den Mönchen einheitlich und konsequent seinen Maximen entsprechend handelte. Dabei richtete er sich einerseits nach den Vorgaben, die er in seiner Gesetzgebung formulierte, andererseits waren seine (religions-)politischen Ziele handlungs-

leitend. Er erkannte die asketische Autorität von Mönchen an, bediente sich ihrer Autorität zur Annäherung, setzte ihr aber auch seine eigene Autorität entgegen, um die Mönche zu kontrollieren und zu definieren. Oft genug musste Justinian bei seiner Integrationspolitik aufgrund von monastischen Aktionen Konzessionen machen oder allgemein auf Mönche reagieren, auch bei nicht religiös motivierten Konflikten – was aber umgekehrt auch seine Anerkennung widerspiegelt und immer ein Balanceakt blieb.

Umgang Justinians mit Heiligen: die monastische Perspektive

Neben den Intentionen und Maßnahmen Justinians und der Frage, ob er seinen in den Gesetzten verkündeten Anspruch auch in seinen Handlungen umsetzte und welche Rolle und Funktion die Mönche bei seiner Religionspolitik einnahmen, war ein zentraler Teil dieser Arbeit auch der Perspektive der Mönche gewidmet. Dabei war hier von Interesse, welches Bild von Justinian in monastischen Kreisen unterschiedlicher Provenienz gezeichnet werden und wie Justinian im direkten Umgang mit Heiligen dargestellt werden konnte. Die beiden eingangs genannten Exempla Sabas und Zooras, deren beide Viten von Mönchen, Cyrill von Scythopolis und Johannes von Ephesus, geschrieben wurden, haben gezeigt, dass Mönche unterschiedlichen Typs und Glaubens auf Grund ihrer doppelten *παρησία* direkt vor den Kaiser treten konnten. Ihre Autorität wurde anerkannt und es wirkte ein Reziprozitäts-Prinzip, indem sowohl Kaiser als auch Mönch Nutzen aus der Begegnung zogen. Dennoch gibt es Unterschiede: Nur mit Sabas, einem Mönch mit gleichem Glauben, gleicher Zielsetzung und gleichem Ideal, konnte Justinian in einer monastischen Darstellung eine vollkommene symbiotische Verbindung eingehen und sowohl Kaiser als auch Mönch einen uneingeschränkten Nutzen ziehen. Hier erhielt der Kaiser durch die Fürsprache des Mönchs Wohltaten Gottes, und dem Mönch wurden seine Bitten uneingeschränkt erfüllt. Der Heilige konnte sich auf seine Aufgabe, das Beten, konzentrieren. Nicht nur Mönche, sondern gerade auch Justinian hatten das Gebet als zentrale Funktion der Heiligen festgeschrieben. Die Mönche, die im Jahr 536 ihre Petitionen an die Synode richteten, konnten sich beispielsweise ihrer Aussage nach nicht nach ihrem Ideal der Weltabgeschiedenheit richten und allein auf das Beten konzentrieren, da der Glaube ihrer Meinung nach gefährdet war. Dennoch ist auch für sie das zurückgezogene Beten dem öffentlichen Aktionismus vorzuziehen. Allerdings sahen Mönche häufig den Glauben in Gefahr und dadurch ihr öffentliches Wirken legitimiert.

Auch der radikale syrische Mönchstyp Zooras, obwohl er nicht dem Idealbild Justinians, wie der Kaiser es in seiner Gesetzgebung entwarf, entsprach, konnte in der monastischen Darstellung vom Kaiser anerkannt werden. Indem Justinian trotz der Beschimpfungen den Mönch nicht körperlich angriff, verlieh der Kaiser seiner *pietas* Ausdruck. Gerade dieses Verhalten strahlte legitimierend auf den Kaiser zurück. Aber die Reziprozität konnte erst durch die Mittlerfunktion der Miaphysitin Theodora wirken, die den Prozess einleitete, und weder Mönch noch Kaiser erreichten ihre Ziele

vollkommen. Zooras' Duldung in Konstantinopel führte u.a. ja zum monastisch-chalcedonischen Widerstand 536, und der Stylit musste schließlich exiliert werden. Trotz hagiographischer Umformungen und Topoi lassen sich Handlungsmuster von Kaiser und Mönch, die für den zeitgenössischen Adressatenkreis plausibel sein mussten, erarbeiten.

Die Untersuchung weiterer Viten des Johannes von Ephesus konnte zeigen, dass auch von miaphysitischer Seite die Religionspolitik Justinians als integrativ wahrgenommen wurde. Theodora trat dabei als „believing queen“, als Integrationsfigur in Abstimmung mit Justinian, auf und fungierte als Anlaufstelle für Miaphysiten, ohne dass ihr miaphysitischer Glaube rein machtpolitisch motiviert gewesen sein muss. Aber auch Justinian konnte direkt in Kontakt mit Miaphysiten treten und patronale Fürsorge übernehmen, so in der Hauptstadt nach dem Tod Theodoras gegenüber den Mönchen im Palast des Hormisdas oder gegenüber eigenen Palastangestellten wie Theodor Castrensis, den er als Miaphysiten an seinem Hof duldete und privilegierte. Im Palast des Hormisdas konnte Justinian Mönche fördern, die durch die Form ihres Zusammenlebens und durch ihren steten Kontakt mit der Bevölkerung nicht dem legislatorischen Idealbild Justinians entsprachen. Dies verdeutlicht erneut den Balanceakt Justinians, diesmal zwischen der Integration der Miaphysiten einerseits und der Durchsetzung seines monastischen Reglements andererseits.

Oft wird das Kaiserpaar bei Johannes von Ephesus auch gemeinsam als Anlaufstelle genannt, so beispielsweise bei Mare. Theodoras Integrationsfähigkeit kam dort an ihre Grenzen, wo diejenigen Justinians lagen: einerseits wenn sich eine starke chalcedonische und/oder lokale Opposition wie bei Johannes von Tella oder Zooras formierte; andererseits wenn die Gefahr bestand, dass durch miaphysitische Weihen von Priestern und die Spendung von Sakramenten eine eigene miaphysitische Kirchenstruktur aufgebaut wurde und sich auf diese Weise separate Kirchen abzuspalten begannen (Johannes von Tella, Johannes Hephaestopolis, Jacob Baradaeus) – dies stand Justinians Einheitswillen diametral entgegen. Doch auch beim widerspenstigsten, radikalsten und gewalt(tät)igsten syrischen Asketen Mare konnte letztlich, trotz anfänglichem hartnäckigen Widerstand des Heiligen, Reziprozität wirken und Justinian den Heiligen anerkennen.

Dass es sich bei Cyrill von Scythopolis und Johannes von Ephesus nicht um ein singuläres, sondern ein repräsentatives Bild handelt, das die Zeitgenossen der unterschiedlichsten Regionen von Justinian hatten, zeigt eine weitere Vita eines Anonymus aus dem 6. Jh.: Hier wird Abba Abrahamius, ein ägyptischer Miaphysit, vom Kaiser persönlich zur Glaubensdiskussion an den Hof gerufen. Auch hier erkannte Justinian die Autorität des Heiligen an und ist um Integration bemüht. Allerdings konnte Justinian den Mönch nicht von seinem Glauben überzeugen und setzte seinen Willen in dessen Kloster durch, um diesmal die Lage in Ägypten zu beruhigen (vgl. das Schreiben an die Mönche des Enaton), jedoch wieder ohne Gewalt anzuwenden. Eine Vita des 8. Jhs. veranschaulicht, dass die Reverenz, die Justinian und Theodora Mönchen erweisen konnten, auch in späterer Zeit tradiert wurde, jedoch ohne das spezifische zeitgenössische Interaktionsschema: Das Reziprozitätsprinzip wird hier

nicht mehr angewendet, der Heilige bekommt voraussetzungslos seine Bitten erfüllt und der Glaube der Beteiligten spielt keine Rolle mehr.

Die hier untersuchten Viten, die zumeist von Mönchen verfasst wurden, besaßen einen unterschiedlichen Adressatenkreis, mit unterschiedlichem Glauben, unterschiedlichen monastischen Idealen und unterschiedlicher Herkunft. Ungeachtet der selbstverständlich vorgenommenen hagiographischen Umformungen zur Stilisierung des Heiligen, mussten die in den *vitae* gezeichneten Bilder dem Erfahrungshorizont ihres Adressatenkreises entsprechen und gewähren Einblicke in die Perspektive von Mönchen unterschiedlicher Provenienz. Das Erstaunliche ist, dass Justinian in allen Viten des 6. Jhs. ähnlich dargestellt wird. Die Selbstdarstellungselemente und der Anspruch Justinians gegenüber den Mönchen (die anhand der Gesetze erarbeitet wurden) und sein mittel- und unmittelbarer Umgang mit Mönchen (der bei religionspolitischen Aktionen aufgezeigt wurde) werden hier reflektiert. Die Mönche nahmen Justinian genau so wahr, wie er sich darstellen und sein Handeln verstanden wissen wollte: als einen Kaiser, der die asketische Autorität der Mönche kontinuierlich und konsequent anerkannte und dementsprechend handelte. Aber Justinian stieß auch an seine Grenzen und konnte mit seiner Integrationspolitik nicht allen Anforderungen gerecht werden, da sowohl miaphysitische als auch chalcedonische Mönche den Kaiser ihrem gegensätzlichen Willen entsprechend leiten wollten. Doch als letzte Autorität auf Erden verstand sich Justinian selbst – und dies eventuell nach diversen Konflikten und Katastrophen in seinen letzten Jahren eindrücklicher als zuvor.

Kaiser und Heiliger

Dies führt uns zum letzten Aspekt, der in dieser Arbeit untersucht wurde, der Inszenierung Justinians als Heiliger. Neben der Selbstdarstellung Justinians gemäß seiner Proömien, in denen er die traditionellen und christlichen Legitimationsstrategien zu einem spätantiken Höhepunkt führt, findet sich in den hier untersuchten Texten mit panegyrischem Charakter eine weitere Komponente, die der Heiligkeit. Bereits in der frühen *Ekthesis* des Agapet finden sich Elemente, die Justinian als Heiligen stilisieren. Bei Procop in den *Aedificia*, wie auch in seiner Darstellung *ex negativo* in den *Anecdota*, wird dies noch deutlicher: Justinian betrieb wie die Mönche Askese, wird selbst zur Reliquie und ist ein Dämon oder ins Positive gewendet ein Engel (wie die Heiligen). Besonders augenfällig und gesteigert wird diese Inszenierung Justinians kurz vor seinem Lebensende in der *Ekphrasis* des Paulus Silentiarius. Hier übernimmt Justinian eindeutig selbst die Mittlerfunktion gegenüber Gott, die ansonsten den Mönchen zugesprochen wird, hält Fürsprache bei ihm und wirkt *thaumata*. In der Darstellung Coripps wird Justinian im Tode dann zu einem Engel, also einem Heiligen, und wird in ihren Kreis im Himmel aufgenommen. Die panegyrischen Texte greifen die Selbstdarstellungselemente Justinians, wie wir sie in den Proömien finden, auf, verorten den Kaiser zwischen Himmel und Erde als Gottes Stellvertreter und fügen die Komponente der Heiligkeit hinzu, und dies im Sinne Justinians. Der Kaiser versuchte, dem

Mönchtum, das trotz seiner Ordnungsversuche nicht zu bändigen war, auf der gleichen Ebene zu begegnen und seine Machtressource auch für sich unmittelbar zu nutzen. Somit brauchte Justinian der Theorie nach die Verbindungssicherung zu Gott durch die Mönche nicht mehr, sondern konnte ihre Funktion, in Konkurrenz mit ihnen, selbst übernehmen. Dies ist ein neues Darstellungselement im spätantiken Kaisertum und verdeutlicht erneut die Sakralisierung der Herrschaft Justinians. Justinian bedient sich zusätzlich zur Gottesgesandtschaft einer neuen Legitimationsressource, der Heiligkeit, indem er auf Erden die Mittlerstellung zu Gott im Himmel einnahm. Der härtere Umgang Justinians mit kirchlichen Autoritäten wurde 553 gegenüber Papst Vigilius deutlich, wo der Kaiser um jeden Preis seine Integrationspolitik durchsetzen wollte. Allerdings findet sich kein einziges Beispiel, bei dem er so radikal mit Mönchen umgegangen wäre, ihnen gegenüber wandte er zumindest nie Gewalt an und ließ Milde walten. Stattdessen versuchte Justinian, sie auf ihrem eigenen Hoheitsgebiet mit der Übernahme ihrer asketischen Autorität zu übertrumpfen, und dies spiegelt gleichsam die Anerkennung ihrer Autorität bis zu seinem Tod (und bei Coripp darüber hinaus).

Fazit

Mit dieser Arbeit wurde versucht, eine Forschungslücke zu schließen und umfassend die Rolle und Funktion des Mönchtums in der Religionspolitik Justinians und bei seiner Selbstdarstellung zu illustrieren. Diese Studie ergab aber auch Rückschlüsse allgemein für seine (Religions-)Politik, da für Justinian – wie bereits in der Einleitung festgehalten wurde – nichts untrennbar von der Untersuchung des Kaisers war, der die gemeinsame Aufsicht über alle Menschen von Gott erhalten hatte (...επειδή μήδεν ἄβατόν ἐστὶν εἰς ζήτησιν τῆ βασιλείᾳ κοινὴν πάντων ἀνθρώπων ἐπίστασίαν ἐκ θεοῦ παραλαβούση.).⁸

Nicht nur die Gesetzgebung Justinians, sondern auch deren Um- und Durchsetzung, die Rolle und Funktion von Mönchen bei der (religions-)politischen Agenda Justinians, die monastische Perspektive und die Inszenierung Justinians als Heiliger wurden hierbei anhand unterschiedlichster Quellen analysiert. Mönche waren ein zentraler Akzeptanzfaktor für Justinian; sie waren sowohl Adressaten als auch eine Ressource für die Legitimationsstrategien des Kaisers. In allen untersuchten Bereichen fand sich ein einheitliches Bild des Herrschers: Justinian agierte als Kaiser, Gesetzgeber, Theologe und Heiliger konsequent unter gleichbleibenden Maximen mit universalem Anspruch; er nahm gegebenenfalls aber realpolitische Konzessionen und Modifikationen vor, und es erfolgte eine Intensivierung der von Regierungsbeginn an feststellbaren Charakteristika, die aber prinzipiell bis zu seinem Tod die gleichen blieben. Justinians Politik war letztlich immer ein Balanceakt und nicht erfolgreich. Sie konnte es in ihrem universalen Anspruch, alle Lebensbereiche zu erfassen und ein

solches heterogenes Phänomen wie das Mönchtum zu vereinheitlichen, auch gar nicht sein. Dennoch versuchte es der Kaiser unbeirrt, vielleicht am Ende mit rigoroseren Maßnahmen.

Das Mönchtum nahm, wie in (fast) allen Lebensbereichen, eine zentrale Rolle bei der Religionspolitik Justinians ein, mit der er die Einheit der Kirche, des Glaubens und seines Reiches durch die Annäherung an den Westen, das Papsttum, und eine Integration der Miaphysiten im Osten zu erreichen versuchte. Justinian nahm sich des Mönchtums als erster Kaiser mit einer umfassenden Gesetzgebung an, die sowohl qualitativ als auch quantitativ sowie durch die Verbindung von *innovatio* und *restauratio* einen Höhepunkt markiert und nicht nur als reaktiv, sondern vor allem auch als innovativ charakterisiert werden kann. Den dort aufgestellten Maximen entsprechend handelte er auch bei seiner theologischen Positionierung und bei seinem direkten und indirekten Umgang mit Mönchen – dies wurde auch von der monastischen Seite wahrgenommen und rezipiert. Seiner Selbstdarstellung gemäß verstand sich Justinian als oberste Autorität auf Erden und regelte und definierte ein Phänomen, dessen Träger sich selbst unmittelbar, wie der Kaiser, zu Gott setzten und so einerseits Justinians politische Maßnahmen und die Inszenierung seiner *pietas* fördern aber auch gefährden und andererseits Autoritätskonflikte auslösen konnten. Justinian erkannte die asketische Autorität des Mönchtums an, förderte es, wollte es zum Wohl seines Reiches und gemäß seinen politischen Maximen nutzen und ordnen, versuchte es aber auch, kraft seiner Autorität, zu kontrollieren und definieren, da für ihn letztendlich alle Dinge seiner kaiserlichen Fürsorge oblagen und er zugleich auch selbst Heiliger war. Der Stellvertreter Gottes auf Erden wurde gleichsam selbst zu einem Engel des Himmels.

Quellenverzeichnis

Acta Conciliorum Oecumenicorum

ed. E. Schwartz, Bd. 2,1–6, Bd. 3, Bd. 4,2, Berlin/Leipzig 1914–1940

ed. J. Straub, Bd. 4,1, Berlin 1971

Acta Conciliorum et Epistolae Decretales ac Constitutiones S. Pontificum

ed. J. Hardouin, 12 Bde., Paris 1714 ff.

Aetheria

Peregrinatio, ed. A. Franceschini/R. Weber (CCL 175), Thournout 1965, S. 35–90

Itinerarium. Reisebericht (lat.-dt.), eingel., komm. u. übers. v. G. Röwekamp unter Mitarbeit v. D. Thönnnes (Fontes Christiani 20), Freiburg 1995

Agapetus Diaconus

Ekhtesis = PG 86,1, Sp. 1163–1186

Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos (griech.-dt.), hrsg., eingel. u. übers. v. R. Riedinger, Athen 1995

Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor. Dialogue on Political Science. Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia (engl.), eingel. u. übers. v. P.N. Bell (Translated Texts for Historians 52), Liverpool 2009

Antologia Graeca

(griech.-dt.), eingel. u. übers. v. H. Beckby, 4 Bde., München 1965²

Antonius Placentinus

Itinerarium ad Loca Sancta, ed. P. Geyer (CCL 175), Thurnout 1965, S. 127–174

Apophthegmata Patrum

PG 65, Sp. 72–440

Les Apophthegmes des pères. Collection Systématique (griech.-franz.), eingel. u. übers. v. J.-C. Guy (SC 378, 474 u. 498), 3 Bde., Paris 1993–2005

Athanasius von Alexandrien

Vie d'Antoine (griech.-franz.), hrsg. v. G.J. Bartelink (SC 400), Paris 1994

Augustinus

La règle de S. Augustin, ed. L. Verheijen, 2 Bde., Paris 1967

De Opere Monachorum, ed. J. Zycha (CSEL 41), Wien 1900, S. 531–595

Basiliken

Basilicorum Libri LX, ed. H.J. Scheltema/N. van der Wal/D. Holwerda, 9 Bde., Groningen 1953–1988

Basilius von Caesarea

Regulae Fusius Tractatae = PG 31, Sp. 901–1052

Regulae Brevius Tractatae = PG 31, Sp. 1052–1305

Die Mönchsregeln (dt.), eingel. u. übers. v. K.S. Frank, Fulda 1981

Lettres (griech.-franz.), hrsg. u. eingel. v. Y. Courtonne, 3 Bde., Paris 1957–1966

Benedikt von Nursia

Regula Monachorum (lat.-dt.), hrsg. im Auftr. der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992

La règle de Saint Benoît (griech.-franz.), eingel. u. übers. v. A. de Vogüé u. ed. v. J. Neufville (SC 181–183), 3 Bde., Paris 1971

Bibliotheca Iuris Canonici

ed. G. Voellus/H. Justellus, Paris 1661

Canones

Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien, ed. F. Lauchert, Freiburg 1896 (ND Frankfurt a.M. 1961)

- Les Canons des synodes particulier (griech.-lat.-franz.), hrsg. und übers. v. P.-P. Joannou (Fonti Fascicolo Antiquae IVE–IXes.), Bd. 1,2, Rom 1962 (= CSP)
- Cassiodor
Cassiodoris Senatoris Variae, ed. Th. Mommsen (MGH AA 12), Berlin 1894 (ND 1981)
Institutiones Divinarum et Saecularum Litterarum (lat.-dt.), eingl. u. übers. v. W. Bürgens (Fontes Christiani 39,1–2), 2 Bde., Freiburg 2003
- Cedrenus
Georgii Cedreni Compendium Historiarum = PG 121
Chronicon Anonymum ad Annum Christi 1234 pertinens (syr.-lat.), übers. v. I.-B. Chabot, Bd. 1, Leuven 1937 (ND 1953)
- Chronica Minora
ed. Th. Mommsen (MGH AA 11), Bd. 2, Berlin 1894 (ND München 1981)
- Chronica Minora (Syr)
übers. v. I. Guidi (CSCO 2), Bd. 1, Leuven 1904 (ND 1955)
übers. v. E.W. Brooks/I. Guidi/I.-B. Chabot (CSCO 4), Bd. 3, Leuven 1907 (ND 1960) = Jacob von Edessa
- Chronicon Paschale
ed. L. Dindorf (CSHB), 2 Bde., Bonn 1832
(engl.), eingl. u. übers. v. Ma. Whitby/M. Whitby (Translated Texts for Historians 7), Liverpool 1989
- Chronik von Seert
Histoire nestorienne (Chronique de Séert), ed. A. Scher (PO 7,2), Paris 1911
- Codex Theodosianus
Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis et Leges Novellae ad Theodosianum pertinentes, ed. Th. Mommsen/P. Meyer, Bd. 1,2 u. 2,1, Berlin 1905 (ND 1954)
ed. J. Godefroy, 6 Bde., Leipzig 1736–1743 (ND 1975)
- Collectio Avellana
ed. O. Guenther (CSEL 35,1 u. 35,2), 2 Bde., Prag/Wien/Leipzig 1895
- Conciliorum Oecumenicorum Decreta
Dekrete der ökumenischen Konzilien. Konzilien des 1. Jahrtausends (griech.-lat.-dt.), hrsg. v. J. Wohlmuth, Bd. 1, Paderborn 1998²; Übersetzung aus dem Italienischen, hrsg. v. G. Alberigo u. a., Bologna 1973³
The Oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787), Bd. 1, ed. G. Alberigo, Turnhout 2006
- Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio
ed. J.D. Mansi, Florenz/Venedig 1759/1798
- Constantinus Porphyrogenitus
Excerpta Historia iussu Imp. Constantini Porphyrogeniti confecta. Excerpta de Insidiis, ed. C. de Boor, Bd. 3, Berlin 1905 = De insidiis
De Cerimoniis Aulae Byzantinae (griech.-lat.), ed. J. Reiske, Bd. 1, Bonn 1829
- Corippus
Flavii Cresconii Corippi Iohannidos, ed. I. Diggle/F.R.D. Goodyear, Cambridge 1970
In Laudem Iustini Augusti minores (lat.-engl.), eingl. u. übers. v. Av. Cameron, London 1976
- Corpus Iuris Civilis
Institutiones. Digesta, ed. P. Krüger/Th. Mommsen, Bd. 1, Berlin 1959
Codex Iustinianus, ed. P. Krüger, Bd. 2, Berlin 1959
Novellae, ed. R. Schöll/W. Kroll, Bd. 3, Berlin 1959
Novellen (dt.), hrsg. u. übers. v. C.E. Otto/B. Schilling/C.F.F. Sintenis, Bd. 7, Leipzig 1833 (ND 1985)
Text und Übersetzung. Digesten 1–10 (lat.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Behrends/R. Knütel/

- B. Kupisch/H.H. Seiler, Bd. 2, Heidelberg 1995
 Text und Übersetzung. Institutionen (lat.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Behrends/R. Knüttel/
 B. Kupisch/H.H. Seiler, Bd. 1, Heidelberg 1997²
- Cyryllus von Alexandrien
 Lettres (griech.-franz.), eingel. u. übers. W.H. Burns (SC 372, 392, 434), 3 Bde., Paris
 1991–1998
- Cyryllus von Scythopolis
 Vitae, ed. E. Schwartz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
 49,2), Leipzig 1939 (=S)
 Vie de Saint Sabas (franz.), in: Les Moines d'Orient. Les Moines de Palestine, hrsg. u. übers. v.
 A.-J. Festugière, Bd. 3,2, Paris 1963
 The Lives of the Monks of Palestine (engl.), eingel. v. J. Binns u. übers. v. R.M. Price,
 Kalamazoo 1991
- Daniel von Scetis
 Witness to Holiness. Abba Daniel of Scetis (engl.), eingel. u. übers. v. T. Vivian
 (Cistercienser Studies Series 219), Kalamazoo 2008
 Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts (engl.), ed., eingel. u. übers. v.
 B. Dahlman (Studia Byzantina Upsaliensia 10), Uppsala 2007
- Daniel Stylites
 Vita Danielis, in: Les Saintes Stylites, ed. H. Delehaye (Subsidia Hagiographica 14),
 Brüssel/Paris 1923, S. 1–169
- David von Thessaloniki
 PG 87, Sp. 2921–2924
 Das Leben des heiligen David von Thessaloniki, ed. V. Rose, Berlin 1887
- Euagrius Scholasticus
 Historia Ecclesiastica, ed. J. Bidez, London 1898 (ND 1964)
 The Ecclesiastical History (engl.), übers. v. M. Whitby, Liverpool 2000
 Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte, übers. u. eingel. v. A. Hübner (Fontes Christiani 57,1
 u. 51,2), 2 Bde., Turnhout 2007
- Eustratius
 Vita Eutychiei = PG 86, Sp. 2316–2368
 Vita Eutychiei patriarchae Constantinopolitani, ed. v. C. Laga (CCSG 25), Turnhout 1993
- Euthychius von Alexandrien
 Annales = PG 111, Sp. 907–1156
- Georgius Monachus
 Georgii Monachi Chronicon Ed. corr. cur. P. Wirth, ed. C. de Boor, Bd. 2, Stuttgart 1978
- Hieronymus
 Select Letters (griech.-engl.), hrsg. u. übers. v. F.A. Wright (The Loeb Classical Library 262),
 London 1954
 Vita Sancti Pauli primi eremitaе, ed. R. Dégorski, Rom 1987
- Histoire d'Ahoudemmeh métropolitain jacobite de Tagrit
 ed. F. Nau (PO 3,1), Paris 1909, S. 192–196
- Historia Mar Jabalaha
 ed. P. Bedjan, Paris/Leipzig 1895
 La seconde partie de l'histoire ecclésiastique de Barhadbesaba 'Arbaïa et une controverse de
 Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens: texte syriaque édité et traduit, ed. F. Nau
 (PO 9,5), Paris 1913
- Historia Monachorum in Aegypto
 ed. J. Festugière (Subsidia Hagiographica 34), Brüssel 1961

Johannes Cassianus

Institutions cénobitiques (lat.-franz.), eingel. u. übers. v. J.-C. Guy (SC 109), Paris 2001
 De Institutis Coenobiorum de Incarnatione contra Nestorium, ed. M. Petschening/G. Kreuz (CSEL 17), Wien 2004

Johannes von Ephesus

Anecdota Syriaca (syr.-lat.), ed. J.P. Land, 4 Bde., Leiden 1862–1863
 Historia Ecclesiastica pars tertia (syr.-lat.), hrsg. u. übers. v. E.W. Brooks (CSCO 105,54 u. 106,55), 2 Bde., Paris 1935–1936
 Historia Ecclesiastica. Pseudo-Dionysius von Tell-Mahre: Incerti Auctoris Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum (syr.-lat.), hrsg. u. übers. v. J.-B. Chabot (CSCO 104,53 u. 121,66), 2 Bde., Leuven 1949–1965 (= Ch.)
 Historia Ecclesiastica. Pseudo-Dionysius von Tell-Mahre: Pseudo Dionysius, Chronicon Anonymum Pseudo-Dionysianum vulgo dictum (franz.), übers. v. R. Hespel (CSCO 507,213), Bd. 2, Leuven 1989 (= H.)
 Historia Ecclesiastica in Ps.-Dionysius von Tell-Mahre: Pseudo Dionysius von Tel-Mahre, Chronicle (engl.), übers. v. W. Witakowski, Liverpool 1996 (= W.)
 Lives of the Eastern Saints (syr.-engl.), eingel. u. übers. v. E.W. Brooks (PO 17–19), 3 Bde., Paris 1923–1925

Johannes Lydus

Ioanni Laurentii Lydi. Liber de Ostentis et Calendaria Graeca Omnia, ed. C. Wachsmuth, Leipzig 1897
 Ionnis Lydi. Liber de Mensibus, ed. R. Wuensch, Stuttgart 1967²
 On Powers or the Magastracies of the Roman State. Introduction, Critical Text, Translation, Commentary, and Indices (griech.-engl.), eingel. u. übers. v. A.C. Bandy, Philadelphia 1983

Johannes Malalas

Ioannis Malalae Chronographia, ed. L. Dindorf, Bonn 1831 (= D.)
 The Chronicle of John Malalas (engl.), übers. v. E. Jeffreys/M. Jeffreys/R. Scott, Melbourne 1986
 Ioannis Malalae Chronographia, ed. I. Thurn (CFHB 35), Berlin/NewYork 2000 (= Th.)
 Weltchronik (dt.), eingel. u. übers. v. I. Thurn u. M. Meier (Bibliothek der griechischen Literatur 69), Stuttgart 2009

Johannes von Niciu

The Chronicle of John Bishop of Nikiu. Translated from Zoltenberg's Ethiopic Text (engl.), übers. v. R.H. Charles, Oxford 1916

Johannes Philoponus

Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi, ed. A. Sanda, Beirut 1930
 John Philoponus and the Controversies over Chlacedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator, hrsg. v. U.M. Lang, Leuven 2001
 John Philoponus and the Fifth Ecumenical Council: A Study and Translation of the Letter to Justinian, hrsg. v. U.M. Lang, in: *Annuaire Historiae Conciliorum* 37 (2005), S. 411–436

Jordanes

De Origine Actibusque Getarum, ed. F. Giunta/A. Grillone (Fonti per la Storia d'Italia 117), Rom 1991

Justinianus

Drei dogmatische Schriften Justinians, ed. E. Schwartz, München 1939 (ND 1973); innerhalb der Reihe: *Florentina Studiorum Universitatis, Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia 2*, hrsg. v. M. Amelotti/R. Albertella/L. Migliardi
 Scritti theologici ed ecclesiastici di Giustiniano (Florentina Studiorum Universitatis, Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia 3), ed. M. Amelotti/L. M. Zingale, Mailand 1977
 Gesetze, s. *Corpus Iuris Civilis*

Liber Pontificalis

Le Liber Pontificalis. Texte, introduction et commentaire, ed. L. Duchesne, 2 Bde., Paris 1886–1892 (ND 1955)

Michael Syncellus

The Life of Michael Synkellos (engl.), hrsg., eingel. u. übers. v. M.B. Cunningham, Belfast 1991

Michael der Syrer

Chronique (syr.-franz.), hrsg. u. übers. v. J.-B. Chabot, 5 Bde., Paris 1899–1924 (ND Brüssel 1963)

Megas Chronographos

Die byzantinischen Kleinchroniken. Teil 1, ed. P. Schreiner, Wien 1975 (= Schr.)
The Great Chronographer and Theophanes, ed. L.M. Whitby, in: BMGS 8 (1982), S. 1–20 (= Wh.)

Menander Rhetor

XII Panegyrici Latini, ed. R.A.B. Mynors, Oxford 1964

Nicephorus Callistus

Nicephori Callisti Xanthopuli Ecclesiasticae Historiae Libri XVIII = PG 146–147, Sp. 633–812

Nomokanonen; s. Bibliotheca Iuris Canonici

Novellen

Novellae Iustiniani; s. Corpus Iuris Civilis
Novellae Constitutiones Imperatorum Theodosii II. Valentiniani III. Maximi. Maiorani. Severi. Anthemi, ed. G. Haenel, Bonn 1844
Les Nouvelles de Léon le Sage, ed. P. Noailles/A. Dain, Paris 1944

Pachomius

Pachomiana Latina (lat.-griech.), ed. A. Boon (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 7), Leuven 1932
Oeuvres de S. Pachôme et de ses disciples (kopt.-franz.), hrsg. u. übers. v. L.-Th. Lefort (CSCO 159–160), Leuven 1956
Praecepta (lat.-dt.), in: Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. Pachomius – Der Mann und sein Werk, eingel. u. übers. v. H. Bacht (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 8), Bd. 2, Würzburg 1983

Palladius

La Storia Lausiaca, ed. G.J.M. Bartelink, Mailand 1974

Papyri

P. Naqlun Inv. 35/88 = T. Derda, P. Naqlun Inv. 35/88 a Papyrus from the Recently Excavated Monastic Center in the Fayum Oasis, in: A.H.S. El-Mosallamy (Hrsg.), Proceedings of the XIXth International Congress of Papyrology, Cairo 2.–9. Sept. 1989, Bd. 1, Kairo 1992, S. 603–612
P. Naqlun Inv. 66/87 = T. Derda, in: Journal of Juristic Papyrology 23 (1993), S. 43–48
P. Oxy 4397 = The Oxyrhynchus Papyri, ed. with Translations and Notes by J.-R. Rea, Bd. 63, London 1996 (Graeco-Roman Memories 83 = P. Oxy LXIII)
P. ST Xyla I = The Byzantine Papyri of the Greek Papyrological Society, eingel. u. übers. v. B.G. Mandilaras, Athens 1993
P. Vindob. G 29386 = P.J. Sijpesteijn/P.Th.J. de Wit, Fragment einer spätbyzantinischen Emphyteusisurkunde, in: Tyche 7 (1992), S. 55–59

Patria Konstantinoupoleos

Scriptores Originum Constantinopolitarum, ed. T. Preger, Leipzig 1901–1907 (ND 1989)

Paulus Silentiarius

Ekphrasis, in: Procopius, Bauten (griech.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Veh, München 1977, S. 306–358
Ekphrasis, in: Three Political Voices from the Age of Justinian. Agapetus, Advice to the Emperor. Dialogue on Political Science. Paul the Silentiary, Description of Hagia Sophia

(engl.), eingel. u. übers. v. P.N. Bell (Translated Texts for Historians 52), Liverpool 2009
 Descriptio Sanctae Sophiae. Descriptio Ambonis, ed. C. De Stefani, Berlin 2011

Procopius

Gotenkriege (griech.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Veh, München 1966
 Perserkriege (griech.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Veh, München 1970
 Vandalenkriege (griech.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Veh, München 1971
 Bauten (griech.-dt.), hrsg. u. übers. v. O. Veh, München 1977
 Anekdoten. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz (griech.-dt.), hrsg. v. M. Meier/
 H. Leppin u. übers. v. O. Veh, Düsseldorf 2004
 The Secret History. With Related Texts, eingel. u. übers. v. A. Kaldellis, Indianapolis/Cambridge
 2010

Pseudo-Dionysius; s. Johannes von Ephesus

Regesten

Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 476 bis 565, hrsg. v.
 T.C. Lounghis/B. Blysidu/St. Lampakes (Zyprisches Forschungszentrum. Quellen und Studien
 zur Geschichte Zyperns 52), Nicosia 2005

Romanus Melodus

Sancti Romani Melodi Cantica. Cantica Genuina, ed. P. Maas/C.A. Trypanis, Oxford 1963
 (ND 1997)

Schenute von Atripe

Catal. Codic. Copt. qui in Museo Borgiano Velitiris adservantur, ed. Zoega, Rom 1810
 (ND Hildesheim 1973)
 Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia, ed. J. Leipoldt/W. Crum, (CSCO 41, 42, 73),
 3 Bde., Paris 1906–1913
 Sinuthii Archimandritae Vita et Opera Omnia (lat.), übers. v. H. Wiesmann (CSCO 96, 108, 129),
 3 Bde., Paris 1931–1936
 Coptic Manuscripts from the White Monastery. Works of Shenute, ed. D.W. Young (Mitteilungen
 aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek 22), Wien 1993

Socrates

Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte, ed. Günther Hansen (Die griechischen christlichen
 Schriftsteller des ersten Jahrtausends NF 1), Berlin 1995

Stephanus von Heracleopolis

A Panegyric on Apollo Archimandrite of the Monastery of Isaac, by Stephen Bishop of
 Heracleopolis Magna (kopt.-engl.), ed. u. übers. v. K.H. Kuhn (CSCO 394–395), Leuven 1978

Symeon Stylites Jun.

Les Saints Stylites, ed. H. Delehaye (Subsidia Hagiographica 14), Brüssel/Paris 1923,
 S. 238–271 (= D.)
 La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (griech.-franz.), ed. u. übers. v. P. van den Ven
 (Subsidia Hagiographica 32), 2 Bde., Brüssel 1962–1970 (= V.)

Synaxarium Alexandrinum

(arab.-lat.), ed. I. Forget (CSCO 47–49, 67, 78, 90), Leuven, 1905–1954

Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae

ed. H. Delehaye, Brüssel 1902

Theodorus von Chora

De S. Theodoro Monacho Hegumenoque Chorensi, ed. Ch. Loparev, St. Petersburg 1903

Theodoretus von Cyrus

Histoire des moines de Syrie (griech.-franz.), eingel. u. übers. v. P. Canivet/A. Leroy-Molinghen
 (SC 234, 257), 2 Bde., Paris 1977 u. 1975

Theophanes Confessor

Cronographia, ed. C. de Boor, Bd. 1, Leipzig 1883 (ND Hildesheim 1963)

The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History (engl.), eingl. u. übers. v. C. Mango/R. Scott, Oxford 1997

Theophilus von Edessa

Theophilus Chronicle and the Circulation of Historical Knowledge in Late Antiquity and Early Islam, eingl. u. übers. v. R.G. Hoyland (Translated Texts for Historians 57), Liverpool 2011

Zacharias Rhetor

Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor (dt.), übers. v. K. Ahrens/G. Krüger, Leipzig 1899

Historia Ecclesiastica, ed. E.W. Brooks (CSCO 3, 5, 6), Paris/Leuven 1919–1924
(= Pseudo-Zacharias)

Zonaras

Ioannis Zonarae Epitomae Historiarum. Libri 18, ed. M. Pinder, Bd. 3, Bonn 1897

Literaturverzeichnis

- Adshead, K. (1996), *Procopius and the Samaritans*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 35–41
- Aigrain, R. (1953), *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris (ND Brüssel 2000)
- Alvisatos, H.S. (1913), *Die Kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I.* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 17), Berlin (ND Aalen 1973)
- Allen, P. (1979a), *A New Date for the Late Recorded Events in John of Ephesus Historia Ecclesiastica*, in: *Orientalia Lovaniensia Periodica* 10, S. 251–254
- (1979b), *The 'Justinianic' Plague*, in: *Byzantion* 49, S. 5–12
- (1980), *Neo-Chalcedonism and the Patriarchs of the Sixth Century*, in: *Byzantion* 50, S. 5–17
- (1981), *Evagrius Scholasticus the Church Historian*, Leuven
- (1996), *Severus of Antioch an the Homily: The End of the Beginning?*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 163–175
- /Jeffreys, E. (Hrsg., 1996), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane
- Altaner, B. (1952), *Zum Schrifttum der „skythischen“ (gotischen) Mönche. Quellenkritische literarhistorische Untersuchung*, in: *Historisches Jahrbuch* 72, S. 568–581
- Amelotti, M. (1985), *Le costituzioni giustinianee nei papiri e nelle epigrafi (Legum Iustiniani Imperatoris Vocabularium. Subsidia 1)*, Mailand
- Anastos, M.V. (1979), *Justinian's Despotic Control over the Church as Illustrated by his Edicts on the Theopaschite Formula and his Letter to Pope John II. in 553*, in: M.V. Anastos, *Studies in Byzantine Intellectual History*, London, Nr. 4
- Archi, G.G. (1970), *Giustiniano legislatore*, Bologna
- (Hrsg., 1978), *L'Imperatore Giustiniano. Storia e mito*, Mailand
- Arjava, A. (2005), *The Mystery Cloud of 536 CE in the Mediterranean Sources*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 59, S. 73–94
- Avotins, I. (1992), *On the Greek of the Novels of Justinian. A Supplement to Liddell-Scott-Jones together with Observations on the Influence of Latin and Legal Greek* (Altertumswissenschaftliche Texte und Studien 21), Hildesheim
- Bacht, H. (1953), *Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalcedon (431–519)*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Entscheidung um Chalcedon*, Bd. 2, Würzburg, S. 193–314
- (1957), *Antonius und Pachomius*, in: K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (Wege der Forschung 409)*, Darmstadt, S. 183–220; ursprünglich in: *Studia Anselmiana* 38 (1956), S. 66–107
- (1961), *Pachôme et ses disciples*, in: G. Le Maitre (Hrsg.), *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique (Théologie 49)*, Paris, S. 39–71
- Baldwin, B. (1978), *The Career of Corippus*, in: *Classical Quarterly* 28, S. 372–376
- Ballini, A.L. (1939), *Osservazioni giuridiche a recenti indagini papirologiche sui monasteri Egiziani*, in: *Aegyptus* 19, S. 77–88
- Bardill, J. (2000), *The Church of Sts. Sergius Bacchus in Constantinople and the Monophysite Refugees*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 54, S. 1–11
- Bartoletti Colombo, A.M. (1983), *Lessico delle Novellae di Giustiniano nella versione dell'authenticum (Lessico Intellettuale Europeo 30)*, Rom
- Barison, P. (1983), *Ricerche sui monasterii dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papyri greci*, in: *Aegyptus* 18, S. 29–148

- Beck, H.G. (1959), Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaften 1,2), München
- (1996), Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer, München
- Behrends, O. (2008), Der Schlüssel zur Hermeneutik des Corpus Iuris Civilis. Justinian als Vermittler zwischen skeptischem Humanismus und pantheistischem Naturrecht, in: M. Avenarius (Hrsg.), Hermeneutik der Quellentexte des Römischen Rechts (Rheinische Schriften zur Rechtsgeschichte 7), Baden Baden, S. 193–299
- Bell, P.N. (2013), Social Conflict in the Age of Justinian. Its Nature, Management, and Mediation, Oxford
- Bellen, H. (1971), Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich (Forschungen zur Antiken Sklaverei 4), Wiesbaden
- Berger, A. (1953), Encyclopedic Dictionary of Roman Law (Transactions of the American Philosophical Society. New Series 43,2), Philadelphia
- Bieberstein, K./Bloedhorn, H. (Hrsg., 1994), Jerusalem. Grundzüge der Baugeschichte vom Chalkolithikum bis zur Frühzeit der osmanischen Herrschaft (Tübinger Atlas des Vorderen Orients Beiheft B 100,1–3), Wiesbaden
- Binns, J. (1994), Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314–631 (Oxford Early Christian Studies), Oxford
- Bittermann, H.R. (1983), The Council of Chalcedon and Episcopal Jurisdiction, in: *Speculum* 13, S. 198–204
- Bonini, R. (1985), L'ultima legislazione pubblicistica di Giustiniano (543–565), in: G.G. Archi, Il modo del diritto nell'epoca Giustiniana. Caratteri e problematiche, Ravenna, S. 139–171
- Borgolte, M. (1997), „Selbstverständnis“ und „Mentalitäten“. Bewusstsein, Verhalten und Handeln mittelalterlicher Menschen im Verständnis moderner Historiker, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 79,1, S. 189–210
- Börm, H. (2007), Prokop und die Perser: Untersuchungen zu den römisch-sasanidischen Kontakten in der ausgehenden Spätantike, Stuttgart
- Boshof, E. (1996), Ludwig der Fromme, Darmstadt
- Bousset, W. (1921), Die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum, in: Festgabe von Fachgenossen und Freunden A. von Harnack zum 70. Geburtstag dargebracht, Tübingen, S. 102–116
- (1923), Apophthegmata Patrum. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Aus dem Nachlaß hrsg. v. Th. Hermann und G. Krüger, Tübingen
- Brakke, D. (2007), Shenoute, Weber, and the Monastic Prophet: Ancient and Modern Articulations of Ascetic Authority, in: G. Filoramo (Hrsg.), Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004 (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 157), Leuven/Paris/Dudly, S. 47–73
- Brandes, W. (1997), Anastasio ὁ δίκωπος: Endzeiterwartung und Kaiserkritik um 500, in: *Byzantinische Zeitschrift* 90, S. 24–36
- (2002), Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration vom 6.–9. Jahrhundert (Forschung zur byzantinischen Rechtsgeschichte 25), Frankfurt am Main
- (2009), Der frühe Islam in der byzantinischen Historiographie. Anmerkungen zur Quellenproblematik der Chronographia des Theophanes, in: A. Goltz (Hrsg.), Jenseits der Grenzen. Beiträge zur spätantiken und byzantinischen Geschichtsschreibung (*Millennium-Studien* 25), Berlin, S. 313–343
- (2014), Der Nika-Aufstand, Senatorenfamilien und Justinians Bauprogramm, in: M. Meier/St. Patzold (Hrsg.), Chlodwigs Welt. Organisation und Herrschaft um 500 (*Roma Aeterna* 3), Stuttgart, S. 239–265
- Brenk, B. (2003), Die Christianisierung der spätrömischen Welt: Stadt, Land, Haus, Kirche und Kloster in frühchristlicher Zeit, Wiesbaden

- Brennecke, H.Chr. (1997), Chalcedonense und Henotikon. Bemerkungen zum Prozeß der östlichen Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon, in: J. van Oort/J. Roldanus (Hrsg.), Chalcedon. Geschichte und Aktualität, Leuven, S. 24–53; ND in: U. Heil/A. von Stockhausen/J. Ulrich (Hrsg.), *Ecclesia est in re publica*. Studien zur Kirchen- und Theologiegeschichte im Kontext des Imperium Romanum, Berlin/New York 2007, S. 259–290
- Bretone, M. (1998²), *Geschichte des römischen Rechts. Von den Anfängen bis zu Justinian*, München
- Bridge, A. (1999), *Theodora. Aufstieg und Herrschaft einer byzantinischen Kaiserin*, München
- Brock, S. (1979), Some New Letters of the Patriarch Severus, in: *Studia Patristica* 12, S. 17–24
- (1981), The Conversations with Syrian Orthodox under Justinian, in: *Orientalia Christiana Periodica* 47, S. 92–117
- Brodka, D. (2004), *Die Geschichtsphilosophie in der spätantiken Historiographie: Studien zu Prokopios von Kaisareia, Agathias von Myrina und Theophylaktos Simokattes*, Frankfurt a.M.
- (2013), Die Wanderung der Hunnen, Vandalen, West- und Ostgoten – Prokopios von Kaisareia und seine Quellen, in: *Millennium* 10, S. 13–37
- Brown, P. (1967), *Augustine of Hippo. A Biography*, London (ND 2000); dt. Übersetzung: P. Brown, *Augustinus von Hippo. Eine Biographie*, München 2000
- (1993), Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike, in: P. Brown, *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Berlin, S. 21–47; Übersetzung aus dem Englischen: P. Brown, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity*, London 1982, S. 103–152; ursprünglich in: *Journal of Roman Studies* 61 (1971), S. 80–101
- (1998), Vermittler des Heiligen. Der christliche Heilige in der Spätantike, in: P. Brown, *Autorität und Heiligkeit. Aspekte der Christianisierung des Römischen Reiches*, Stuttgart, S. 80–109; Übersetzung aus dem Englischen: P. Brown, *Authority and the Sacred. Aspects of Christianisation of the Roman World*, Cambridge/New York/Melbourne 1995
- (2000), Holy Men, in: Av. Cameron/B. Ward-Perkins/M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History. Late Antiquity and Successors. AD 425–600*, Bd. 14, Cambridge, S. 781–810
- Bruckmann, F. (2004), Die ersten zehn Anathematismen des fünften ökumenischen Konzils (Konstantinopel 553) als Dokument neuchalcedonischer Theologie, Paderborn
- Buck, D.F. (1976), The Structure of the Lausiac History, in: *Byzantion* 46, S. 292–307
- Burkard, G./Mackensen, M./Polz, D. (2003), Die spätantike/koptische Klosteranlage Deir el-Bachit in Dra' Abu el Naga (Oberägypten). Erster Vorbericht, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 59, S. 41–65
- Burkard, G./Eichner, I. (2007), Zwischen pharaonischen Gräbern und Ruinen. Das Kloster Deir el-Bachit in Theben-West, in: G. Dreyer/D. Polz (Hrsg.), *Die Begegnung mit der Vergangenheit. 100 Jahre in Ägypten. Deutsches Archäologisches Institut in Kairo 1907–2007*, Mainz, S. 270–274
- Burmstkr, O.H.E. (1938), On the Date and Authorship of the Arabic Synaxarium of the Coptic Church, in: *Journal of Theological Studies* 39, S. 249–253
- Burton-Christie, D. (1993), *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, New York/Oxford
- Bury, J.B. (1897), The Nika Riot, in: *Journal of Hellenic Studies* 17, S. 92–119
- (1923), *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius to the Death of Justinian*, 2 Bde., London (ND 1958)
- Butler, J. (1929), *Early Churches in Syria. 4th to 7th Centuries*, Princeton (ND Amsterdam 1969)
- Cain, A. (Hrsg., 2009), *Jerome of Stridon. His Life, Writings and Legacy*, Ashgate
- Callam, D. (1996), Early Monasticism and Ps. Denys, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 112–117
- Cameron, Av. (1976); s. das Quellenverzeichnis, s.v. Corippus

- (1978), Theotokos in Sixth-Century Constantinople. A City Finds its Symbol, in: *Journal of Theological Studies* 29, S. 79–108
- (1979), Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium, in: *Past&Present* 84, S. 3–35
- (1980), The Career of Corippus again, in: *Classical Quarterly* 30, S. 534–539
- (1985), Procopius and the Sixth Century (Transformation of the Classical Heritage 10), Berkeley/Los Angeles/London (ND 1996)
- (2000a), Justin I. and Justinian, in: Av. Cameron/B. Ward-Perkins/M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History. Late Antiquity and Successors. AD 425–600, Bd. 14*, Cambridge, S. 63–85
- (2000b), Conclusion, in: *Antiquité Tardive* 8, S. 177–180
- Cameron, Al. (1976), *Circus Factions. Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford (ND 1999)
- Campagno, A. (1978), Monaci egiziani fra V e VI secolo, in: *Vetera Christianorum* 15, S. 223–246
- Caner, D. (2002), Wandering, Begging Monks. Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity (Transformation of the Classical Heritage 33), Berkeley/Los Angeles/London
- Casiday, A./ Norris, F. (Hrsg., 2007), *The Cambridge History of Christianity, Bd. 2*, Cambridge
- Caspar, E. (1933), *Geschichte des Papsttums, Bd. 2*, Tübingen
- Cekalova, A.A. (1991), Der Nika-Aufstand, in: F. Winkelmann (Hrsg.), *Volk und Herrschaft im frühen Byzanz. Methodische und quellenkritische Probleme*, Berlin, S. 11–17
- Cesaretti, P. (2004), Theodora. Herrscherin von Byzanz, Düsseldorf/Zürich; Übersetzung aus dem Italienischen: P. Cesaretti, *Theodora. Ascesa di un'imperatrice*, Mailand 2001
- Chadwick, H. (1985), The Ascetic Ideal in the History of the Church, in: W.J. Sheils (Hrsg.), *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition (Studies in Church History 22)*, London, S. 1–23
- (1993), Bishop and Monks, in: *Studia Patristica* 24, S. 45–61
- Chadwick, M.O. (1968²), *John Cassian*, Cambridge
- Chapman, J. (1929), *Saint Benedict and the Sixth Century*, London
- Chitty, D.J. (1966), *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford
- /Marcoff, M. (1929), Notes on Monastic Research in the Judean Desert Wilderness, in: *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, S. 167–178
- Chryssavgis, J. (1996), Aspects of the Spiritual Direction: The Palestine Tradition, in: P. Allen/ E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 126–130
- Clauss, M. (1993), Die *συμφωνία* von Kirche und Staat zur Zeit Justinians, in: K. Dietz/D. Hennig/ H. Kaletsch (Hrsg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*, Würzburg, S. 579–593
- Courtois, Chr. (1955), *Les Vandales et l'Afrique*, Paris (ND Aalen 1964)
- Croke, B./Crow, J. (1983), Procopius on Dara, in: *Journal of Roman Studies* 73, S. 143–159
- Croke, B. (2006), Justinian, Theodora and the Church of Saints Sergius and Bacchus, in: *Dumbarton Oaks Papers* 60, S. 25–63
- (2007), Justinian under Justin: Reconfiguring a Reign, in: *Byzantinische Zeitschrift* 100,1, S. 13–56
- Cunningham, M. (1996), The Sixth Century: A Turning-Point for Byzantine Homiletics?, in: P. Allen/ E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 177–186
- Daley, B. (1976), The Origenism of Leontius of Byzantium, in: *Journal of Theological Studies* 27, S. 333–369
- Dannenbring, R. (1972), Arma et leges. Über justinianische Gesetzgebung im Rahmen ihrer eigenen Zeit, in: *Acta Classica* 15, S. 113–137
- Delehaye, H. (1998), *The Legends of Saints*, Dublin; Übersetzung aus dem Französischen: H. Delehaye, *Les légendes hagiographique*, Brüssel 1905

- de Meester, P. (1942), *De monachico statu iuxta disciplinam Byzantinam. Statuta selectis fontibus et commentariis instructa indices* (Codificazione Canonica Orientale. Fonti 2,10), Rom
- de Urbina, O. (1979⁹), *Das Glaubenssymbol von Chalkedon – sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.) *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 1, Würzburg, S. 389–418
- de Vogüé, A. (1991–2005), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Le monachisme latin*, 9 Bde., Paris
- (2001), *La législation de Justinien au sujet des moines*, in: *Revue Mabillon* 14, S. 139–151
- (2005), *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Le monachisme latin. 9. De Césaire d'Arles à Gregoire de Tours (525–590)*, Paris
- Diefenbach, St. (1996), *Frömmigkeit und Kaiserakzeptanz im frühen Byzanz*, in: *Saeculum* 47, S. 35–66
- Diehl, Ch. (1901), *Justinien et la civilisation byzantine au IVe siècle*, 2Bde., Paris (ND New York 1969)
- Diekamp, F. (1899), *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil*, Münster
- Diesner, H.-J. (1966), *Das Vandalenreich. Aufstieg und Untergang*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz
- di Segni, L. (2001), *Monk and Society: The case of Palestine*, in: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church. From the Fifth Century to the Present* (Orientalia Lovaniensia Analecta 98), Leuven, S. 31–36
- Djakonov, A. (1908), *Ioann Efesskij i ergo cerkovno-istoričeskie trudy*, St. Petersburg
- Djobadze, W. (1986), *Archaeological Investigations in the Region west of Antioch-on-the-Orontes*, Wiesbaden
- Downey, G. (1961), *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton
- Dunn, M. (2007), *Asceticism and Monasticism. II: Western*, in: A. Casiday/F. Norris (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 2, Cambridge, S. 669–690
- (2008), *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Malden/MA
- Eichner, I./Fauerbach, U. (2005), *Die spätantike/koptische Klosteranlage Deir el-Bachit in Dra' Abu el Naga (Oberägypten). Zweiter Vorbericht*, in: *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo* 61, S. 139–152
- Elm, S. (1994), *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford Classical Monographs), Oxford
- Emmel, St. (2004), *Schenute's Literaray Corpus (CSCO 599–600, Subsidia 111–112)*, 2 Bde., Leuven
- Engelhardt, I. (1974), *Mission und Politik in Byzanz. Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians* (Miscellanea Byzantina Monacensia 19), München
- Erhard, A. (1936–1952), *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum 16. Jahrhundert*, Bd. 1,1–3, Leipzig/Berlin
- Evans, D.B. (1979), *Leontius of Byzantium. An Origenist Christology* (Dumbarton Oaks Studies 13), Washington
- (1972), *Procopius*, New York
- (1996), *The Age of Justinian*, London
- (2002), *The Empress Theodora. Partner of Justinian*, Austin
- Evelyn-White, H.-G. (1926–1933), *The Monasteries of Wadi'n Natrun*, 3 Bde., New York
- Felten, F./Kehnel, A./Weinfurter, St. (Hrsg., 2009), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln/Weimar/Wien
- Festugière, A.-J. (1955), *Le problème littéraire de l'Historia Monachorum*, in: *Hermes* 83, S. 257–284
- (1959), *Antioche païneet chrétienne*, Paris

- (1963), Ursprünge christlicher Frömmigkeit. Bildung oder Heiligkeit im Mönchtum des christlichen Orients, Freiburg; Übersetzung aus dem Französischen: A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient. Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Bd. 1, Paris 1961
- Filaramo, G. (2007), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. An Introduction*, in: G. Filaramo (Hrsg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 157)*, Leuven/Paris/Dudly, S. 1–10
- Flaig, E. (1992), *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im Römischen Reich (Historische Studien 7)*, Frankfurt a.M.
- (1997), Für eine Konzeptualisierung der Usurpation im spätrömischen Reich, in: F. Paschoud/ J. Szidat (Hrsg.), *Usurpation in der Spätantike. Akten des Kolloquiums „Staatsstreich und Staatlichkeit“ 6.–10. März 1996 Solothurn/Bern (Historia Einzelschrift 111)*, Stuttgart, S. 15–34
- Flusin, B. (1983), *Miracle et histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris
- (2001), *Un hagiographe saisi par l'histoire: Cyrille de Scythopolis et la mesure du temps*, in: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church. From the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovaniensia Analecta 98)*, Leuven, S. 119–126
- (2004), *Le Monachisme*, in: C. Morisson (Hrsg.), *Le monde Byzantine. L'Empire romain d'Orient (330–641)*, Bd. 1, Paris, S. 236–254
- (2007), *Saint Sabas: un leader monastique à l'autorité contestée*, in: G. Filaramo (Hrsg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 157)*, Leuven/Paris/Dudly, S. 195–215
- Forsyth, G.H./Weitzmann, K. (1965), *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Church and Fortress of Justinian*, Ann Arbor
- Forsyth, G.H. (1968), *The Monastery of St. Catherine at Mount Sinai: The Church and Fortress of Justinian*, in: *Dumbarton Oaks Papers 22*, S. 1–19
- Foss, C. (2002), *The Empress Theodora*, in: *Byzantion 72*, S. 141–176
- Fournet, J.-L. (2008), *Archive ou archives de Dioscore? Les dernières années des „archives des Dioscore“*, in: J.-L. Fournet/C. Magdelaine (Hrsg.), *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte Byzantine. Actes du colloque de Strasbourg (8–10 décembre 2005)*, Paris, S. 17–32
- Frank, K.S. (Hrsg., 1957), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (Wege der Forschung 409)*, Darmstadt
- (1979³), *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums*, Darmstadt
- (1993), s.v. *Akoimeten*, in: *LThK 1*, Sp. 299
- (1998), s.v. *Palladius*, in: *LThK 7*, Sp. 1297–1298
- Frank, G.L.C. (1991), *The Council of Constantinople II as a Model of Reconciliation Council*, in: *Theological Studies 52,4*, S. 636–650
- Frazer, C.A. (1982), *Late Roman and Byzantine Legislation on the Monastic Life from the Fourth to the Eighth Centuries*, in: *Church History 51*, S. 263–279
- Frend, W.H.C. (1972a), *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the Fifth Century*, in: *Past&Present 54*, S. 3–24
- (1972b), *The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church*, London
- Fried, J. (2004), *Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik*, München
- Frohne, R. (1985), *Agapetus Diaconus. Untersuchungen zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte des ersten byzantinischen Fürstenspiegels*, Tübingen
- Fuhrer, Th. (2004), *Augustinus*, Darmstadt
- Funiok, R. (1999), s.v. *Propaganda*, in: *LThK 8*, Sp. 626–627

- Gabra, G. (2002), *Coptic Monasteries. Egypt's Monastic Art and Architecture. With a Historical Overview by T. Vivian*, Kairo/New York
- Galey, J. (1979), *Sinai und das Katharinenkloster*, Stuttgart
- Gascou, J. (2008), *Les Pachômiens à Aphrodité*, in: J.-L. Fournet/C. Magdelaine (Hrsg.), *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte Byzantine. Actes du colloque de Strasbourg (8–10 décembre 2005)*, Paris, S. 275–282
- Gaudemet, J. (1965), s.v. *Nomokanon*, in: *RE Suppl.* 10, Sp. 417–429
- Gauthier, G. (1998), *Justinien. La rêve imperial*, Paris
- Gerostergios, A. (1974), *The Religious Policy of Justinian I. and his Religious Beliefs*, Boston
- (1982), *Justinian the Great. Emperor and Saint*, Massachusetts
- Goehring, J.E. (1992), *The Origins of Monasticism*, in: H.W. Attridge/G. Hata (Hrsg.), *Eusebius, Christianity and Judaism*, Leiden, S. 235–255
- (1999), *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Egyptian Monasticism (Studies in Antiquity and Christianity)*, Harrisburg
- (2006), *2005 NAPS Presidential Address: Remembering Abraham of Farshut: History, Hagiography, and the Fate of the Pachomian Tradition*, in: *Journal of Christian Studies* 14,1, S. 1–26
- Goodrich, R.J. (2007), *Contextualizing Cassian. Aristocrats, Asceticism, and Reformation in Fifth-Century Gaul (Oxford Early Christian Studies)*, Oxford
- Granić, B. (1929), *Die rechtliche Stellung und Organisation der griechischen Klöster nach dem justinianischen Recht*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 29, S. 6–34
- (1930a), *Die privatrechtliche Stellung der griechischen Mönche im V. und VI. Jahrhundert*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 30, S. 669–681
- (1930b), *L'acte de fondation d'un monastère dans la province greques du Bas-Empire au Ve et au VIe siècle*, in: Ch. Diehl, *Études sur l'histoire et sur l'art Byzances. Mélanges Charles Diehl*, Bd. 1, Paris
- Gray, P. (1979), *The Defense of Chalcedon in the East (451–553) (Studies in the History of Christian Thought 20)*, Leiden
- (1996), *Through the Tunnel with Leontius of Jerusalem: The Sixth-Century Transformation of Theology*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 187–196
- (2005), *The Legacy of Chalcedon, Christological Problems and their Significance*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 215–237
- Greatrex, G. (1997), *The Nika Riot: A Reappraisal*, in: *Journal of Hellenistic Studies* 117, S. 60–86
- (1998), *Rome and Persia at War 502–532*, Leeds
- /Lieu, S.N.C. (2002), *The Roman Eastern Frontier and the Persian Wars 363–628 A.D. A Narrative Sourcebook*, Bd. 2, London
- (2005), *Byzantium and the East in the Sixth Century*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 477–509
- (2013), *The date of Procopius' Buildings in the Light of Recent Scholarship*, in: *Estudios Bizantinos* 1, S. 13–29
- Gregory, T.E. (1979), *Vox populi. Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.*, Columbus
- Grieser, H. (1997), *Sklaverei im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien (5.–7. Jh.). Das Zeugnis der christlichen Quellen (Forschungen zur antiken Sklaverei 28)*, Stuttgart
- Gribomont, J. (1959), *Eusthate le Philosophe et les voyages du jeune Basil de Césarée*, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, S. 115–124
- (1965), *La monachisme au sein de l'Église en Syrie et en Cappadoce*, in: *Studia Monastica* 7, S. 7–24
- (1953), *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile*, Leuven

- (1961), Saint Basile, in: G. Le Maitre (Hrsg.), *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique* (Théologie 49), Paris, S. 99–113
- Grillmeier, A./Bacht, B. (Hrsg., 1962²), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Würzburg
- Grillmeier, A. (1979–2002), *Jesus Christus im Glauben der Kirche*, 5 Bde., Freiburg (ND 2004)
- Grossmann, P. (1988), *Neue Baugeschichtliche Untersuchungen im Katharinenkloster*, in: Deutsches Archäologisches Institut. *Archäologischer Anzeiger* 3, S. 543–558
- (2007), *Sakkara: Jeremias-Kloster*, in: G. Dreyer/D. Polz (Hrsg.), *Die Begegnung mit der Vergangenheit. 100 Jahre in Ägypten. Deutsches Archäologisches Institut in Kairo 1907–2007*, Mainz, S. 150–153
- Grote, A.J. (2001), *Anachorese und Zönobium. Der Rekurs des frühen westlichen Mönchtums auf monastische Konzepte des Ostens* (Historische Forschungen 23), Stuttgart
- Grützmacher, G. (1901–1918), *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, 3 Bde., Leipzig (ND Aalen 1984)
- A. Guillaumont (1961), *Éuagre et les anathématismes antiorigénistes de 553*, in: *Studia Patristica* 3, S. 219–226
- Gunn, J.D. (2000), *The Years without Summer. Tracing AD 536 and its Aftermath*, Oxford
- Haacke, R. (1939), *Die Glaubensformel des Papstes Hormisdas im Acacianischen Schisma*, Rom
- (1962²), *Die kaiserliche Politik in den Auseinandersetzungen um Chalkedon (451–553)*, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. 2, Würzburg, S. 95–177
- Hahn, W. (1973), *Moneta Imperii Byzantini. Von Anastasius bis Justinian I. (491–565). Einschließlich der ostgotischen und vandalischen Prägungen* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Denkschriften 109; Veröffentlichungen der numismatischen Kommission 1), Bd. 1, Wien
- Haldon, J. (2006), *Social Transformation in the 6th–9th c. East*, in: W. Bowden/A. Gutteridge/C. Machado (Hrsg.), *Social and Political Life in Late Antiquity (Late Antique Archaeology)*, Leuven, S. 603–647
- Halkin, F. (1930), *L'Histoire Lausiaque et les vies grecques de S. Pachôme*, in: *Analecta Bollandiana* 48, S. 257–301
- Hartmann, G. (2007), *Leitbild Außenseiter. Stigma und Charisma bei frühchristlicher Asketen*, in: J. Hahn/M. Vielberg (Hrsg.), *Formen und Funktionen von Leitbildern* (Altertumswissenschaftliches Kolloquium. Interdisziplinäre Studien zur Antike und zu ihrem Nachleben 17), Stuttgart, S. 111–134
- Harvey, S.A. (1990), *Asceticism and Society in Crisis. John of Ephesus and the Lives of the Eastern Saints (The Transformation of the Classical Heritage 18)*, Berkeley/Los Angeles/London
- /Brakmann, H. (1997), s.v. *Johannes von Ephesus*, in: *RAC* 18, Sp. 553–564
- Hasse-Ungeheuer, A. (2011a), s.v. *Mönche/Mönchtum*, in: *Handwörterbuch der Antiken Sklaverei*, hrsg. v. Heinz Heinen u. a., CD-ROM-Lieferung I-III
- (2011b), *...weil die göttliche Gnade alle gleich aufnimmt (Nov. Iust. 5,2): Sklaven werden zu Mönchen. Der Umgang von Kirche und Staat mit der „Klosterflucht“ von Sklaven in der Spätantike*, in: E. Herrmann-Otto (Hrsg.), *Sklaverei und Zwangsarbeit zwischen Akzeptanz und Widerstand (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit 8)*, Hildesheim, S. 142–163
- (2012), s.v. *Justinianus*, in: *Handwörterbuch der Antiken Sklaverei*, hrsg. v. Heinz Heinen u. a., CD-ROM-Lieferung I-IV, Stuttgart
- Hattlie, P. (2007), *The Monks and Monasteries of Constantinople ca. 350–850*, Cambridge
- Hay, K. (1996), *Impact of St. Sabas. The Legacy of Palestinian Monasticism*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 118–125
- Heather, P. (1996), *The Goths*, Oxford

- Hecketsweiler, L. (2009), *La Fonction du peuple dans l'Empire Romain. Réponses du droit de Justinien*, Paris
- Hefele, K.J. (1856), *Conciliengeschichte*, Bd. 2, Freiburg; neu bearbeitet von: H. Leclerq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux par Charles Joseph Hefele*, Bd. 2,2 u. 3,1, Paris 1908–1909
- Helmer, S. (1962), *Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*, Bonn
- Henry III, P. (1967), *A Mirror for Justinian: The Ekthesis of Agapetus Diaconus*, in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 8, S. 281–308
- Hermann-Otto, E. (1998), *Der Kaiser und die Gesellschaft des spätrömischen Reiches im Spiegel des Zeremoniells*, in: P. Neissl/V. Losemann (Hrsg.), *Imperium Romanum. Studien zur Geschichte und Rezeption. Festschrift für Karl Christ zum 75. Geburtstag*, Stuttgart, S. 346–369
- Heussi, K. (1936), *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen
- Hillner, J. (2007), *Monastic Imprisonment in Justinian's Novels*, in: *Journal of Early Christian Studies* 15,2, S. 205–237
- Hirschfeld, Y. (1989/1990), *Judean Desert, Jericho Basin, Samaria: Survey of Monasteries – 1987 (Part III)*, in: *Excavations and Surveys in Israel*, S. 47–50
- (1992), *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven
- (1999), *The Early Byzantine Monastery at Khirbet Ed-Deir in the Judean Desert: The Excavations in 1981–1987 (Quedem 38)*, Jerusalem
- Holl, K. (1898), *Über das Griechische Mönchtum*, in: *Preußische Jahrbücher* 94,3, S. 407–424; ND in: K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Der Osten*, Bd. 2, Tübingen 1928, S. 270–282
- Holze, H. (1992), *Erfahrungen und Theologie im frühen Mönchtum. Untersuchungen zu einer Theologie des monastischen Lebens bei den ägyptischen Mönchsvätern, Johannes Cassian und Benedikt von Nursia (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 48)*, Göttingen
- Hombergen, D. (2001), *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Rom
- Honoré, T. (1978), *Tribonian*, London
- (1986), *The Making of the Theodosian Code*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 103, S. 133–222
- Horden, P. (2005), *Mediterranean Plague in the Age of Justinian*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 134–160
- Hug, A. (1929), s.v. *Sportula*, in: *RE* 2,6, Sp. 1883–1886
- Humfress, C. (2005), *Law and Legal Practice in the Age of Justinian*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 160–184
- Hunger, H. (1964), *Prooimion. Elemente der Byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden (Wiener Byzantinische Studien 1)*, Wien
- (1975), *Kaiser Justinian I. (527–565)*, in: H. Hunger (Hrsg.), *Das Byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung 341)*, Darmstadt, S. 333–352
- (1984), *Romanos Melodos – Dichter, Prediger, Rhetor – und sein Publikum*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 34, S. 15–42
- Janin, R. (1953), *Constantinople Byzantine. III. Les églises et les monastères*, Paris
- (1969²), *Géographie ecclésiastique de l'Empire byzantine*, 3 Bde., Paris
- (1975), *Les Églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris
- Jeffreys, M./Croke, B./Scott, R. (Hrsg., 1990), *Studies in John Malalas*, Sydney
- Jeffreys, M. (1996), *Bury, Malalas and the Nika Riot*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 43–46

- Johnson, S.F. (2007), *Apogrypha and the Literary Past in Late Antiquity*, in: H. Amirav/ B. ter Haar Romeny (Hrsg.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron (Late Antique History and Religion)*, Leuven/Paris/Dudley, S. 47–66
- Jones, A.H.M. (1964), *The Later Roman Empire 284–602. A Social, Economic and Administrative Survey*, Bd. 2, Oxford (ND 1990)
- Jones, H. (1988), *Justiniani Novellae ou l'autoportrait d'une législature*, in: *Revue internationale des droits de L'Antiquité* 35, S. 149–208
- Kaiser, W. (2004), *Die Epitome Iuliani. Beiträge zum römischen Recht im frühen Mittelalter und zum byzantinischen Rechtsunterricht (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 175)*, Frankfurt
- (2007), *Authentizität und Geltung spätantiker Kaisergesetze. Studien zu den Sacra privilegia concilii Vizaceni (Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und Antiken Rechtsgeschichte 96)*, München
- Kakavas, G. (Hrsg., 2013), *Leaving a mark on history. Treasures from Greek museums*, Athen
- Kaldellis, A. (2004), *Procopius of Caesarea. Tyranny, History and Philosophy at the End of Antiquity*, Philadelphia
- (2010); s. das Quellenverzeichnis, s.v. Procopius
- Kapitánffy, I. (1994), *Justinian and Agapetus*, in: *Acta Antiqua et Archaeologica* 26, S. 65–70
- Kehnel, A. (2008), *Fathers and Sons in the Cloister. Ecclesiastical Dynasties in the Early Irish Church*, in: S. von Heusinger/A. Kehnel (Hrsg.), *Generations in the Cloister: Youth and Age in Medieval Religious Life/Generationen im Kloster: Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa (Vita Regularis 36)*, Münster, S. 101–122
- Kelly, J.N.D. (1975), *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London
- Keseling, J.P./Strathmann, H. (1950), s.v. Askese II (christlich), in: *LThK* 1, Sp. 758–795
- Klingmüller, F. (1914), s.v. Restitutio, in: *RE* 1 A,1, Sp. 676–685
- Knecht, A. (1905), *System des Justinianischen Kirchenvermögensrechts (Kirchenrechtliche Abhandlungen 22)*, Stuttgart, S. 55–66 (ND Amsterdam 1963)
- Kötter, J.-M. (2013), *Zwischen Kaisern und Aposteln: Das Akakianische Schisma (484–519) als kirchlicher Ordnungskonflikt der Spätantike*, Stuttgart
- Kötting, B. (1958), *Endzeitprognosen zwischen Lactantius und Augustinus*, in: *Historisches Jahrbuch* 77, S. 125–139
- Krawiec, R. (2002), *Shenoute and the Women of the White Monastery*, Oxford
- Kreikenbom, D. (2010), *Kirchen bei Prokop: Leptis Magna im Vergleich mit anderen Städten*, in: D. Kreikenbom/K.-U. Mahler/P. Schollmeyer/Th.M. Weber, *Krise und Kult. Vorderer Orient und Nordafrika von Aurelian bis Justinian (Millennium-Studien 28)*, Berlin/New York, S. 363–378
- Krueger, D. (2005), *Christian Piety and Practice in the Sixth Century*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 291–315
- Krumnacher, K. (1897²), *Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches 527–1453 (Handbuch der klassischen Altertums-Wissenschaft 9,1)*, München
- Krumpholz, H. (1992), *Die sozialstaatlichen Aspekte in der Novellengesetzgebung Justinians*, Bonn
- Kyaalo, E.K. (2008), *A Newly Discovered Rock-Cut Complex: Monastery of Phesilthā?*, in: *Istanbuler Mitteilungen* 58, S. 261–283
- Lassus, J. (1947), *Sanctuaires chrétiens de Syrie. Essai sur la genèse, la forme et l'usage liturgiques des édifices du culte chrétien en Syrie du IIIe siècle à la conquête musulmane*, Paris
- Laun, J.F. (1925), *Die beiden Regeln des Basilius. Ihre Echtheit und Entstehung*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 44, S. 1–61
- Lawless, G. (1987), *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford
- Lebon, J. (1909), *Le monophysisme sévérien. Etude historique, littéraire, et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusque'à la constitution de l'Église Jacobite*, Leuven

- Leclercq, H. (1934), s.v. Monastère double, in: Dictionnaire archéologie chrétienne et de liturgie 11,2, Sp. 2182–2187
- Lee, A.D. (1993), *Information and Frontiers. Roman Foreign Relations in Late Antiquity*, Cambridge
- (2005), *The Empire at War*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 113–133
- Leipoldt, J. (1904), *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 25)*, Leipzig
- Leo, P. (1929), *Die Wirkung Basilius' des Großen auf das Mönchtum seiner Zeit*, Göttingen
- Leppin, H. (2000), *Kaiserliche Kohabitation. Von der Normalität Theodoras*, in: Chr. Kunst/U. Riemer (Hrsg.), *Grenzen der Macht. Zur Rolle der römischen Kaiserfrauen*, Stuttgart, S. 75–85
- (2002), *Theodora und Justinian*, in: H. Temporini-Gräfin Vitzthum (Hrsg.), *Die Kaiserinnen Roms. Von Livia bis Theodora*, München, S. 437–481
- (2006a), *Die Gesetzgebung Justinians. Der Kaiser und sein Recht*, in: E. Stein-Hölkeskamp/K.-J. Hölkeskamp, *Erinnerungsorte der Antike. Die römische Welt*, München, S. 457–466
- (2006b), *Zu den Anfängen der Kirchenpolitik Justinians*, in: H.U. Wiemer (Hrsg.), *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit (Millennium-Studien 10)*, Berlin/New York, S. 187–208; neu abgedruckt in: M. Meier (Hrsg.), *Justinian, Darsstadt 2011*, S. 78–99
- (2007a), *Justinian I. und die Wiederherstellung des Römischen Reiches. Ein Trugbild der Erneuerung*, in: M. Meier (Hrsg.), *Sie schufen Europa. Historische Portraits von Konstantin bis Karl dem Großen*, München, S. 184–203
- (2007b), *(K)ein Zeitalter Justinians – Bemerkungen aus althistorischer Sicht zu Justinian in der jüngeren Forschung*, in: *Historische Zeitschrift* 284, S. 659–686; neu abgedruckt in: M. Meier (Hrsg.), *Justinian, Darsstadt 2011*, S. 13–37
- (2007c), *Das Alte Testament und der Erfahrungsraum der Christen: Davids Buße in den Apologien des Ambrosius*, in: A. Pečar/K. Trampedach (Hrsg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (Historische Zeitschrift Beihefte 43)*, München, S. 119–133.
- (2008), *Zum politischen Denken des Ambrosius – Das Kaisertum als pastorales Problem*, in: Th. Fuhrer (Hrsg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike. Texte, Personen, Institutionen*, Stuttgart, S. 33–49
- (2009), *A Respectful Emperor: Justinian and the Religious Authority of Monks*, in: A. Cain/N. Lenski (Hrsg.), *The Power of Religion in Late Antiquity*, Ashgate, S. 155–164
- (2010), *Die Stadt Gottes in der Krise. Überlegungen zur zeitgenössischen Wahrnehmung Antiochener Krisen im 6. Jh.*, in: D. Kreikenbom/K.-U. Mahler/P. Schollmeyer/Th.M. Weber, *Krise und Kult. Vorderer Orient und Nordafrika von Aurelian bis Justinian (Millennium-Studien 28)*, Berlin/New York, S. 7–20
- (2011), *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart
- (2013), *Kaisertum und Christentum in der Spätantike. Überlegungen zu einer unwahrscheinlichen Synthese*, in: A. Fahrmeier/A. Imhausen (Hrsg.), *Die Vielfalt normativer Ordnungen. Konflikte und Dynamik in historischer und ethnologischer Perspektive*, Frankfurt a.M., S. 197–223
- Letsios, D. (1989), *Die „vigilantia Caesaris“ am Beispiel des „schlaflosen“ Justinian*, in: E. Chrysos (Hrsg.), *Studien zur Geschichte der römischen Spätantike. Festgabe für Professor Johannes Straub*, Athen, S. 122–146
- Leven, K.-H. (1987), *Die „Justinianische“ Pest*, in: *Jahrbuch des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert-Bosch-Stiftung* 6, S. 137–161
- Liébaert, J. (1965), *Christologie. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3/1a)*, Freiburg
- Liebs, D. (2000), *Roman Law*, in: Av. Cameron/B. Ward-Perkins/M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History. Late Antiquity and Successors. AD 425–600*, Bd. 14, Cambridge, S. 244–252

- Lounghis, T.C./Blysidu, B./Lampakes, St. (2005); s. das Quellenverzeichnis, s.v. Regesten
- Ludwig, E.M. (1983), *Neo-Chalcedonism and the Council of 553*, Berkeley
- Lutterbach, H. (1995), *Monachus factus est. Die Mönchswerdung im frühen Mittelalter (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums 44)*, Münster
- Maas, M. (1986), *Roman History and Christian Ideology in Justinianic Reform Legislation*, in: *Dumbarton Oaks Papers* 40, S. 17–31
- (1992), *John Lydus and the Roman Past. Antiquarianism and Politics in the Age of Justinian*, London/New York
- (1996), *Junillus Africanus' Instituta Regularia Divinae Legis in its Justinianic Context*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 131–144
- (Hrsg., 2005), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge
- MacCoull, L.S.B. (1988), *Dioscorus of Aphrodito. His Work and his World (Transformation of the Classical Heritage 16)*, Berkeley/Los Angeles/London
- (1993), *The Apa Apollon Monastery of Pharou (Aphrodito) and its Papyrus Archive*, in: *Le Muséon* 106, S. 21–63
- MacDonald, L. (1995), *The Christological Works of Justinian*, Washington
- Macrides, R./Magdalino, P. (1988), *The Architecture of Ekphrasis: Construction and Context of Paul the Silentiary's Ekphrasis of Hagia Sophia*, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 12, S. 47–82
- Mango, C. (1975), *The Church of Sts. Sergius und Bacchus Once Again*, in: *Byzantinische Zeitschrift* 68, S. 385–392
- Markschies, Chr. (1997), *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt
- Matthews, J. (1993), *The Making of the Text*, in: J. Harries/I. Wood (Hrsg.), *The Theodosian Code. Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*, London, S. 19–44
- (2000), *Laying Down the Law. A Study of the Theodosian Code*, New Haven
- May, G. (1990), s.v. *Kirchenrechtsquellen I. Katholische*, in: *TRE* 19, S. 1–45
- Mayerson, Ph. (1978), *Procopius or Eutychius on the Construction of the Monastery at Mount Sinai. Which is the More Reliable Source?*, in: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 230, S. 33–38
- Mazal, O. (2001), *Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert*, Köln/Weimar/Wien
- Meier, M. (2003), *Die Inszenierung einer Katastrophe. Justinian und der Nika-Aufstand*, in: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142, S. 273–300
- /H. Leppin (2004); s. das Quellenverzeichnis, s.v. *Procopius*
- (2004), *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*, München
- (2004²), *Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jh. n. Chr. (Hypomnemata 147)*, Göttingen
- (2005), *„Hinzu kam auch noch die Pest...“. Die sogenannte Justinianische Pest und ihre Folgen*, in: M. Meier (Hrsg.), *Pest – Die Geschichte eines Menschheitstraumas*, Stuttgart, S. 86–107
- (2007), *Die Demut des Kaisers. Aspekte der religiösen Selbstinszenierung bei Theodosius II. (408–450 n. Chr.)*, in: A. Pečar/K. Trampedach (Hrsg.), *Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (Historische Zeitschrift Beihefte 43)*, München, S. 135–158
- (2009a), *Gotteszorn und Zeitenwende. Die Brand- und Erdbebenkatastrophe in Antiochia in den Jahren 525 bis 528*, in: G.J. Schenk (Hrsg.), *Katastrophen. Vom Untergang Pompejis bis zum Klimawandel*, Ostfeldern, S. 37–91
- (2009b), *Anastasios I. Die Entstehung des Byzantinischen Reiches*, Stuttgart
- (Hrsg., 2011), *Justinian (Wege der Forschung)*, Darmstadt

- Meinardus, O.F.A. (1961), *Monks and Monasteries of the Egyptian Desert*, Kairo (überarbeiteter ND 1992)
- Melluso, M. (2000), *La schiavitù nell'età giustiniana. Disciplina giuridica e rilevanza sociale*, Paris
 — (2002), In tema di servi fugitivi in ecclesia in epoca giustiniana. *Le Bullae Sanctae Sophiae*, in: *Dyes in History and Archaeology* 28, S. 61–92
- Mendham, J. (1849), *The Seventh General Council, the Second of Nicaea, in which the Worship of Images was Established*, London
- Menze, V.L. (2008), *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church (The Oxford Early Christian Studies)*, Cambridge
- Merkt, A. (Hrsg., 2008), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und Dokumente von den Anfängen bis Benedikt*, Darmstadt
- Meyendorff, J. (1968), Justinian, the Empire and the Church, in: *Dumbarton Oaks Papers* 22, S. 43–60
 — (1969), *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington
- Mészáros, T. (2013), Megjegyzések Prokopios Titkos történetéhez, in: *Antik Tanulmányok* 57, S. 223–239
- Millar, F. (1967), *Emperors at Work*, in: *Journal of Roman Studies* 57, S. 9–19
 — (2001³), *The Emperor in the Roman World*, London
 — (2004), *Rome, the Greek World, and the East. 2. Government, Society, and Culture in the Roman Empire*, Chapel Hill
 — (2006), *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408–450)*, Berkeley
 — (2009a), Linguistic Co-existence in Constantinople: Greek and Latin (and Syriac) in the Acts of the Synod of 536 C.E., in: *Journal of Roman Studies* 99, S. 92–103
 — (2009b), The Syriac Acts of the Second Council of Ephesus (449), in: R. Price/M. Whitby (Hrsg.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700 (Translated Texts for Historians. Contexts 1)*, Liverpool, S. 45–70
- Molenberg, C. (1996), The Silence of the Sources: The Sixth Century and East-Syrian „Antiochene“ Exegesis, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 145–162
- Monneret de Villar, U. (1927), *Description général du Monastère de St. Siméon à Aswan*, Mailand
- Moorhead, J. (1994), *Justinian*, New York
- Morrison, C. (1970), *Catalogue des monnaies byzantines de la Bibliothèque Nationale, Bd. 1*, Paris
 — (2004), *Le monde Byzantine. L'Empire romain d'Orient (330–641), Bd. 1*, Paris
- Müller, E. (1914), *Studien zu den Biographien des Styliten Symeon des Jüngeren*, Aschaffenburg
- Müller, A. (2004), Das Verklärungsmosaik im Katharinenkloster. Zur Bedeutungsvielfalt religiöser Bilder, in: M. Tamcke (Hrsg.), *Blicke gen Osten. Festschrift Friedrich Heyer (Studien zur orientalischen Kunstgeschichte 30)*, Münster, S. 27–55
 — (2006), *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites: Zur Entwicklungsgeschichte eines Elementes orthodoxer Konfessionsgeschichte (Studien und Texte zu Antike und Christentum 37)*, Tübingen
 — (2009), ΕΙΣ ΤΩΝ ΖΥΝΕΡΓΙΑΝ ΣΘΜΦΕΡΟΝΤΩΝ. Zur Klosterpolitik Kaiser Justinians, in: J. van Oort/O. Hesse (Hrsg.), *Christentum und Politik in der Alten Kirche*, Leuven, S. 3–60
- Müller-Wiener, W. (1977), *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls*, Tübingen
- Nagel, P. (1966), *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 95)*, Berlin
- Navarrete, A.A. (1999), San Benito y Justiniano (I), in: *Studia Monastica* 41, S. 53–128
 — (2000), San Benito y Justiniano (II), in: *Studia Monastica* 42, S. 113–156
- Noailles, P. (1912–1914), *Les collections de Nouvelles de l'empereur Justinien I.*, 2 Bde., Paris
- Noethlichs, K.L. (1999), s.v. Justinianus, in: *RAC* 19, S. 668–763

- (2002), *Quid possit antiquitas in nostris legibus abrogare. Politische Propaganda und praktische Politik bei Justinian I. im Lichte der kaiserlichen Gesetzgebung und der antiken Historiographie*, in: *Zeitschrift für antikes Christentum* 4, S. 116–132
- O'Donnell, J.J. (1979), *Cassiodorus*, Berkeley/Los Angeles/London
- Olster, D.M. (1989), *Justinian, Imperial Rhetoric, and the Church*, in: *Byzantinoslavica* 50,2, S. 165–176
- Palmer, A. (1990), *Monk and Mason on the Tigris Frontier. The Early History of Tur 'Abdin*, Cambridge
- Patrich, J. (1995), *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism. Fourth to Seventh Century (Dumbarton Oaks Studies 32)*, Washington
- (Hrsg., 2001a), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church. From the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovaniensia Analecta 98)*, Leuven 2001
- (2001b), *The Sabaite Heritage: An Introductory Survey*, in: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church. From the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovaniensia Analecta 98)*, Leuven, S. 1–27
- Patzner, H. (1937), *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage*, Berlin
- Pazdernik, Ch. (2005), *Justinianic Ideology and the Power of the Past*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 185–212
- Peña, I./Castellana, P./Fernandez, R. (1980), *Les reculs syriens. Recherches sur les ancienne formes de vie solitaire en Syrie (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 23)*, Mailand
- (1983), *Les cénobites syrien (Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 28)*, Mailand
- Perrone, L. (2007), *Aus Gehorsam zum Vater: Mönche und Laien in den Briefen von Barsanuphius und Johannes von Gaza*, in: G. Filoramo (Hrsg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004 (Orientalia Lovaniensia Analecta 157)*, Leuven/Paris/Dudly, S. 217–243
- Pfannmüller, G. (1902), *Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen*, Berlin
- Pfeilschifter, R. (2008), *Zur Audienz bei Justinian. Die Inszenierung sozialer Ungleichheit und deren Durchbrechung in der Spätantike*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Universität Dresden* 57,3–4, S. 46–50
- (2013), *Der Kaiser und Konstantinopel. Kommunikation und Konfliktaustrag in einer spätantiken Metropole (Millennium-Studien 44)*, Berlin/Boston
- Pfister, F. (1954), s.v. *Brandeum*, in: *RAC* 2, S. 522–523
- Pratsch, Th. (2011), *Theodora von Byzanz. Kurtisane und Kaiserin*, Stuttgart
- Price, R. (2009), *The Second Council of Constantinople (553) and the Malleable Past*, in: R. Price/M. Whitby (Hrsg.), *Chalcedon in Context. Church Councils 400–700 (Translated Texts for Historians. Contexts 1)*, Liverpool, S. 117–132
- Pringle, D. (1982), *The Defence of Byzantine Africa from Justinian to the Arab Conquest*, 2 Bde., Oxford
- Prinz, F. (Hrsg., 1976), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter (Wege der Forschung 312)*, Darmstadt
- Prinzinger, G. (1986), *Das Bild Kaiser Justinians I. in der Überlieferung der Byzantiner vom 7.–15. Jhd.*, in: *Fontes Minores* 7, S. 1–99
- Pohl, W. (1997), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity (The Transformation of the Roman World 1)*, Leiden/New York/Köln
- (2002), *Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart/Berlin/Köln
- (2005), *Justinian and the Barbarian Kingdoms*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 448–476
- Puk, A. (2014), *Das römische Spielewesen in der Spätantike (Millennium-Studien 48)*, Berlin/Boston

- Pummer, R. (2002), *Early Christian Authors on Samaritans and Samaritism. Texts, Translations and Commentary* (Texte und Studien zum antiken Judentum 92), Tübingen
- Puzicha, M. (2002), *Kommentar zur Benediktsregel, St. Otilien*
- (2007), *Quellen und Texte zur Benediktsregel, St. Otilien*
- Quibell, J.R. (1912), *The Monastery of Apa Jeremias, Kairo*
- Radding, Ch.M./Ciarelli, A. (2000), *The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages. A Case Study in Historiography and Medieval History*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 117, S. 274–310
- (2007), *The „Corpus Iuris Civilis“ in the Middle Ages: Manuscripts and Transmission from the Sixth Century to the Juristic Revival* (Brill's Studies in Intellectual History 147), Leiden
- Rapp, C. (1999), 'For Next to God, You are My Salvation': Reflections on the Rise of the Holy Man in Late Antiquity', in: J. Howard-Johnston/P.A. Hayward (Hrsg.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, S. 63–81
- (2005), *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley/Los Angeles/London
- (2007), *Saints and Holy Men*, in: A.A. Casiday/F. Norris (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 2, Cambridge, S. 548–566
- Rebenich, St. (1992), *Hieronimus und sein Kreis. Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen* (Historia Einzelschrift 72), Stuttgart
- Rengakos, A./Tsakmakis, A. (Hrsg., 2006), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden
- Riedlinger, R. (1978), s.v. *Akoimeten*, in: *TRE* 2, S. 148–153
- Rood, T. (2006), *Objectivity and Authority. Thucydides' History Method*, in: A. Rengakos/A. Tsakmakis (Hrsg.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden, S. 225–249
- Roques, D. (2000), *Les „Costruction de Justinien“ de Procope de Cèsarèe*, *Antiquité Tardive* 8, S. 31–43
- Rouillard, G. (1928), *L'administration civile de l'Égypte byzantine*, Paris
- Rousseau, Ph. (1985), *Pachomius. The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* (The Transformation of the Classical Heritage 6), Berkeley/Los Angeles/London
- (1994), *Basil of Caesarea* (The Transformation of the Classical Heritage 20), Berkeley/Los Angeles/London
- (1998), *Procopius' 'Building' and Justinian's Pride*, in: *Byzantion* 68, S. 121–130
- (2000), *Monasticism*, in: Av. Cameron/B. Ward-Perkins/M. Whitby (Hrsg.), *The Cambridge Ancient History. Late Antiquity and Successors. AD 425–600*, Bd. 14, Cambridge, S. 745–779
- Rubenson, S. (2007), *Asceticism and Monasticism, I. Eastern*, in: A. Casiday/F. Norris (Hrsg.), *The Cambridge History of Christianity*, Bd. 2, Cambridge, S. 637–668
- (2012), s.v. *Mönchtum I*, in: *RAC* 24, Sp. 1009–1064
- Rubin, B. (1960), *Das Zeitalter Justinians*, Bd. 1, Berlin
- (1995), *Das Zeitalter Justinians*. Bd. 2 aus dem Nachlaß hrsg. v. C. Capizzi, Berlin/New York
- Rusten, J.S. (Hrsg., 2009), *Thucydides* (Oxford Readings in Classical Studies), Oxford
- Sansterre, J.M. (1989), *Les saints stylites du V^e au XI^e siècle*, in: J. Marx (Hrsg.), *Sainteté et martyre dans les religions du Livre*, Brüssel, S. 33–45
- Sarris, P. (2006), *Economy and Society in the Age of Justinian*, Cambridge
- (2001), *An Age of Saints?: Power, Conflict, and Dissent in Early Medieval Christianity* (Brill's Series on the Early Middle Ages 20), Leiden
- Schieder, W./Dipp, C. (1984), s.v. *Propaganda*, in: O. Brunner (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart, S. 69–112
- Schieffer, R. (1977), *Kaisergesetze in Konzilsakten*, in: A. Lippold/N. Himmelmann (Hrsg.), *Bonner Festgabe Johannes Straub*, Bonn, S. 315–318

- Schiwietz, S. (1904–1938), *Das morgenländische Mönchtum*, 3 Bde., Mainz/Mödling
- Schmidt, L. (1901), *Geschichte der Wandalen*, Leipzig (überarbeiteter ND 1942)
- Schmidt-Hofner, S. (2008), *Regieren und Gestalten. Der Regierungsstil des spätrömischen Kaisers am Beispiel des Gesetzgebung Valentinians I.*, München
- Schminck, A. (1986), *Studien zu mittelbyzantinischen Rechtsbüchern*, Frankfurt a.M. 1986
- Schreiner, P. (2011), *Drei Kulturen in Byzanz: Kaiser und Hof – Volk – Kleriker und Mönche: in: Chr. Stiegmann (Hrsg.), Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jh.*, Mainz, S. 2–18
- Schroeder, T. (2007), *Monastic Bodies. Discipline and Salvation in Schenute of Atripe*, Philadelphia
- Schurr, V. (1953), *Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der „skythischen Kontroversen“ (Forschung zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 18,1)*, Paderborn
- Schwartz, E. (1933), *Die Kanonensammlung des Johannes Scholastikos*, in: *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 6*, S. 3–6
- (1940), *Die Kirchenpolitik Kaiser Justinians*, in: *Sitzungsberichte der Bayrischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse 2*, S. 32–81
- (1960³), *Das Geschichtswerk des Thukydides*, Hildesheim
- Scott, R. (1981), *Malalas and Justinian's Codification*, in: E. Jeffreys/M. Jeffreys/A. Moffatt (Hrsg.), *Byzantine Papers*, Canberra, S. 12–31
- (1985), *Malalas, The Secret History, and Justinian's Propaganda*, in: *Dumbarton Oaks Papers 39*, S. 99–109
- (1992), *Diplomacy in the Sixth Century: The Evidence of John Malalas*, in: J. Shepard/S. Franklin (Hrsg.), *Byzantine Diplomacy*, Aldershot, S. 159–165
- (1996), *Writing the Reign of Justinian: Malalas versus Theophanes*, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 20–34
- Semmler, J. (1976), *Karl der Große und das fränkische Mönchtum*, in: F. Prinz (Hrsg.), *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter (Wege der Forschung 312)*, Darmstadt, S. 204–264; ursprünglich in: B. Bischoff (Hrsg.), *Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben*, Bd. 2, Düsseldorf 1965, S. 255–289
- Ševčenko, I. (1966), *The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of its Inscriptions*, in: *Dumbarton Oaks Papers 20*, S. 255–264
- Sheils, W.J. (Hrsg., 1985), *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition (Studies in Church History 22)*, London
- Sirks, B. (1991), *Food for Rome. The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam
- Sode, Cl. (2001), *Jerusalem – Konstantinopel – Rom. Die Viten des Michael Synkellos und der Brüder Theodoros und Theophanes Graptoi*, Stuttgart
- Solzbacher, R. (1989), *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel. Von den Anfängen bis zur islamischen Herrschaft (Münsteraner theologische Abhandlungen 3)*, Altenberge
- Sonnabend, H. (2004), *Thukydides*, Darmstadt
- Sotinel, C. (2005), *Emperor and Popes in the Sixth Century. The Western View*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 267–290
- Speigl, J. (1984), *Das Religionsgespräch mit den severianischen Bischöfen in Konstantinopel im Jahre 532*, in: *Annuaire Historiae Conciliorum 16*, S. 264–285
- (1994), *Die Synode von 536 in Konstantinopel*, in: *Ostkirchliche Studien 43*, S.104–153
- (1995), *Formula Iustiniani. Kircheneinigung mit kaiserlichen Glaubensbekenntnissen (Cod. Iust. I 1,5–8)*, in: *Ostkirchliche Studien 44*, S. 105–134
- Stallman-Pacitti, C.J. (1991), *Cyril of Scythopolis. A study in Hagiography as Apology*, Brookline
- Stathakopoulos, D. (2000), *The Justinianic Plague Revisited*, in: *Byzantine Modern and Greek Studies 24*, S. 256–276

- Strathmann, H. (1950), s.v. Askese I (nichtchristlich), in: RAC 1, Sp. 749–758
- Stein, E. (1949), *Histoire du Bas-Empire*, 2 Bde., Paris/Bruxelles/Amsterdam (ND 1968)
- Steinwenter, A. (1958), Aus dem kirchlichen Vermögensrecht der Papyri, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. Bd. 75. Kanonistische Abteilung 44, S. 1–34
- Suermann, H. (1998), *Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche (Orientalia Biblica et Christiana 10)*, Wiesbaden
- Summa, G. (1992), *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 7)*, Würzburg
- Szaivert, W. (1951), Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des 11. Jahrhunderts, in: *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* 59, S. 265–298
- Talbot, A.-M. (1998), Women's Space in Byzantine Monasteries, in: *Dumbarton Oaks Papers* 52, S. 113–127
- Tate, G. (2004), Justinien. L'épopée de l'empire d'orient (527–565), Paris
- Tchalenko, G. (1953–1958), *Villages antiques de la Syrie du Nord*, 3 Bde., Paris
- Tinnefeld, F. (1977), *Die frühbyzantinische Gesellschaft*, München
- Trampedach, K. (2005), Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Kyrill von Skythopolis, in: *Millennium* 2, S. 271–296
- (2013), Daniel Stylites and Leo I.: An Uneasy Relationship Between Saint and Emperor, in: B. Dignas/R. Parker/G. Stroumsa (Hrsg.), *Priests and Prophets among Pagans, Jews and Christians*, Leuven/Paris/Walpole, MA, S. 185–207
- Treitinger, O. (1938), *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena (ND Darmstadt 1969³)
- Troeltsch, E. (1957), Askese, in: K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (Wege der Forschung 409)*, Darmstadt, S. 69–90; ursprünglich in: H. Baron (Hrsg.), *E. Troeltsch Gesammelte Schriften. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Bd. 4, Tübingen 1925, S. 96–118
- Troianos, S.N. (2011³), Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου. Δεύτερη έκδοση συμπληρωμένη, Athen-Komotene
- Tsafzir, Y. (2000), Procopius and the Nea Church in Jerusalem, in: *Antiquité Tardive* 8, S. 149–164
- Tsamakda, V. (2010), König David als Typos des byzantinischen Kaisers, in: F. Daim/J. Drauschke (Hrsg.), *Byzanz – das Römerreich im Mittelalter*. Bd. 1: Welt der Ideen, Welt der Dinge (Monographien des RGZM 84,1), Mainz, S. 23–54
- Ueding, L. (1953), Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: A. Grillmeier/H. Bacht (Hrsg.) *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart. Entscheidung um Chalcedon*, Würzburg, Bd. 2, S. 569–676
- Urbanik, J. (2008), Dioskorus and the Law. Lex Falcidia Revisited, in: J.-L. Fournet/C. Magdelaine (Hrsg.), *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte Byzantine. Actes du colloque de Strasbourg (8–10 décembre 2005)*, Paris, S. 117–142
- Uthemann, K.-H. (1996), Christ's Image versus Christology: Thoughts on the Justinianic Era as Threshold of an Epoch, in: P. Allen/E. Jeffreys (Hrsg.), *The Sixth Century. End or Beginning?*, Brisbane, S. 191–223
- (1997), Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus, in: *Studia Patristica* 29, S. 373–413
- (1999), Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe, in: *Augustinianum* 39,1, S. 5–83
- (2005), *Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beitrag zu einer historischen Theologie*, Berlin/New York (u. a. ND Aufsatz Uthemann [1999])

- Vailhé, S. (1899), Répertoire alphabétique des monastères de Palestine, in: *Revue de L'Orient Chrétien* 4, S. 512–542
- (1900), Répertoire alphabétique des monastères de Palestine, in: *Revue de L'Orient Chrétien* 5, S. 19–48
- Vasiliev, A. (1946), *Life of David of Thessalonica*, in: *Traditio* 4, S. 115–147
- (1950), *Justin the First. An Introduction to the Age of Justinian the Great*, Cambridge
- Vischer, L. (1953), *Basilius der Große. Untersuchungen zu einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts*, Basel
- van den Ven, P. (1957), *S. Syméon Stylite de Jeune*, in: *Muséon* 70, S. 1–57
- van der Horst, P.W. (2001), *The Role of Scripture in Cyril of Scythopolis' Lives of the Monks of Palestine*, in: J. Patrich (Hrsg.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church. From the Fifth Century to the Present (Orientalia Lovaniensia Analecta 98)*, Leuven, S. 127–145
- van der Ploeg, M. (1957), *Die Essener und die Anfänge des Mönchtums*, in: K.S. Frank (Hrsg.), *Askese und Mönchtum in der Alten Kirche (Wege der Forschung 409)*, Darmstadt, S. 107–180; Übersetzung aus dem Französischen: J.M. van der Ploeg, *Les Esséniens et les origines du monachisme chrétien*, in: *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno die Studi Orientali (Orientalia Christiana Analecta 153)*, Rom 1958, S. 321–339
- van der Wal, N./Lokin, J.H.A. (1985), *Historiae Iuris Graeco-Romani Delineatio. Les sources du droit byzantin de 300 à 1453*, Groningen
- van der Wal, N. (1989), *Probleme bei der Resitution verlorengegangener Basilikenbücher*, in: *Subseciva Groningana* 3, S. 143–145
- (1998²), *Manuale Novellarum Iustiniani. Aperçu systématique du contenu des Nouvelles de Justinien*, Chimaira
- van Ginkel, J.J. (1994), *John of Ephesus on Emperors: The Perception of the Byzantine Empire by a Monophysite*, in: R. Laveneant (Hrsg.), *IV. Symposium Syriacum. University of Cambridge, Faculty of Divinity 30. August – 2. September 1992 (Orientalia Christiana Analecta 247)*, Rom
- (1995), *John of Ephesus. A Monophysite Historian in 6th.-Century Byzantium*, Groningen
- van Minne, P. (2003), *Dioscorus and the Law*, in: A.A. MacDonald/M.W. Twomey/ G.J. Reinink (Hrsg.), *Learned Antiquity. Scholarship and Society in the Near-East, the Greco-Roman World, and the Early Medieval West (Groningen Studies in Cultural Change 5)*, Leuven, S. 115–133
- van Rompay, L. (2005), *Society and Community in the Christian East*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 239–266
- von Harnack, A. (1901⁵), *Das Mönchtum. Seine Ideale und seine Geschichte*, Gießen
- von Heusinger, S./Kehnel, A. (Hrsg., 2008), *Generations in the Cloister: Youth and Age in Medieval Religious Life/Generationen im Kloster: Jugend und Alter in der mittelalterlichen vita religiosa (Vita Regularis 36)*, Münster
- von Lilienfeld, F. (1994), *s.v. Mönchtum II. Christlich*, in: *TRE* 23, S. 150–193
- von Petrikovits, H. (1976), *Die Eroberung und Sicherung des nordafrikanischen Vandalengebiets durch Ostrom*, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, S. 53–77
- Vössing, K. (2009a), *Karthago, ein Zentrum des spätrömischen Reiches*, in: *Das Königreich der Vandalen. Erben des Imperiums in Nordafrika*; hrsg. v. Badischen Landesmuseum Karlsruhe, Mainz, S. 70–71 u. 112–213
- (2010), *Africa zwischen Vandalen, Mauren und Byzantinern (533–548 n. Chr.)*; in: V.H. Drecoll/M. Meier (Hrsg.): *Das 'Breviarium' des Liberatus von Karthago (ZAC 14,1)*, Berlin/New York, S. 196–225
- Vööbus, A. (1988), *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East (CSCO 500, Subsidia 81)*, Leuven
- Walters, C.C. (1974), *Monastic Archaeology in Egypt*, Warnminster
- Weber, M. (2005), *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft (Max Weber Gesamtausgabe. Abteilung I. Schriften und Reden 22,4)*, Tübingen

- Weber, G./Zimmermann, M. (Hrsg., 2003), *Propaganda – Selbstdarstellung – Repräsentation im römischen Kaiserreich des 1. Jhs. n. Chr.* (Historia Einzelschrift 164), Stuttgart
- Weiss, E. (1931), s.v. *Substitutio*, in: RE 2,7, Sp. 505–509
- Weitzmann, K. (1990), *Mosaics and Wallpaintings*, in: K.A. Manafis (Hrsg.), *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Cathrine, Athen*, S. 61–68
- Wenger, L. (1953), *Quellen des römischen Rechts* (Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschrift der Gesamtkademie 2), Wien
- Whitby, Ma. (1985), *The Occasion of Paul the Silentiary's Ekphrasis of S. Sophia*, in: *Classical Quarterly* 35, S. 215–218
- (Hrsg., 1998), *The Propaganda of Power: the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden
- (2000), *Procopius' Buildings, Book I: A Panegyric Perspective*, in: *Antiquité Tardive* 8, S. 45–57
- (2007), *The Biblical Past in John Malalas and the Paschale Chronicle*, in: H. Amirav/B. ter Haar Romeny (Hrsg.), *From Rome to Constantinople. Studies in Honour of Averil Cameron* (Late Antique History and Religion), Leuven/Paris/Dudley, S. 279–302
- Whitby, Mi. (1991), *John of Ephesus and the Pagans: Pagan Survivals in the Sixth Century*, in: M. Salamon (Hrsg.), *Paganism in the Later Roman Empire and in Byzantium* (Byzantina et Slavica Cracoviensia 1), Krakau, S. 111–131
- (1999), *The Violence of the Circus Factions*, in: K. Hopwood (Hrsg.), *Crime in Antiquity*, London, S. 229–253
- Wiemer, H.-U. (Hrsg., 2006), *Staatlichkeit und politisches Handeln in der römischen Kaiserzeit*, Berlin
- Wildberger, Chr. (2005), *Philosophy in the Age of Justinian*, in: M. Maas (Hrsg.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge, S. 316–340
- Wipszycka, E. (2008), *La monastère d'Apa Apollôs: un cas typique ou un cas exceptionnel?*, in: J.-L. Fournet/C. Magdelaine (Hrsg.), *Les archives de Dioscore d'Aphrodité cent ans après leur découverte. Histoire et culture dans l'Égypte Byzantine. Actes du colloque de Strasbourg* (8–10 décembre 2005), Paris, S. 261–273
- (2009), *Moines et communautés monastiques en Égypte (IVe-VIII siècles)* (Journal of Juristic Papyrology. Supplements), Warschau
- Wirth, G. (1990), *Anastasius, Christen und Perser. Zu den Problemen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche um die Wende zum 6. Jh.*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 33, S. 81–139
- Witkowski, W. (1987), *The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre. A study in the History of Historiography* (Studia Semitica Upsaliensia 9), Uppsala
- (1991), *Sources of Pseudo-Dionysius for the Third Part of the Chronicle*, in: *Orientalia Suecana* 40, S. 252–275
- Wolfram, H. (1990³), *Geschichte der Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des 6. Jh. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München
- (2001⁴), *Die Goten*, München
- Wroth, W. (1911), *Catalogue of Coins of Vandales, Ostrogoths and Lombards and of the Empires Thessalonica, Nicaea an Trebizond in the British Museum*, London
- Zumkeller, A. (1968), *Das Mönchtum des heiligen Augustinus* (Cassiciacum 11), Würzburg

Orts- und Personenregister

- Abrahamius (Abbas Ägypten) 203, 304–313, 346
Abrahamius (Abbas Palästina) 236
Acacius 30–33, 37 f., 197
Aetheria 178
Agapetus I. (Papst) 21, 33–35, 45 f., 48, 203, 204–207, 214, 262 f., 291, 343
Agapetus Diaconus 7, 72, 314–320, 321, 328, 330 f., 334, 347
Ägypten 15, 17–19, 82, 143, 157–159, 183, 186, 202 f., 250, 257, 279, 281, 292, 304 f., 309–313, 346
Ahab 265
Akoimeten 20, 193–195, 253
Alexander von Abila 221
Alexandria 30 f., 176 f., 189, 198, 239 f., 273, 281, 287, 306–308, 310–312
Amida 261
Anastasius I. (Kaiser) 31, 32, 33, 107, 108, 151, 193, 194, 224, 238, 241–254, 266, 267, 270, 280, 290, 301, 326, 331
Anicia Juliana 171, 277
Anthemius 106, 152
Anthemius von Konstantinopel 34, 41, 44–46, 48, 70, 123, 203–208, 213, 286
Antioe 187
Antiochia 31, 170, 191, 287, 329
Antonius 17 f., 230, 300
Antonius von Piacenza 178
Anuphis 185
Aphrodite 186 f., 189
Apollinarius 38, 201
Apollus 187
Arcadius 101, 103
Ariadne 248
Aristides 299
Arius 207, 251
Arsenius 245 f., 249
Arsinoites 186
Athanasius von Alexandrien 17, 230, 231, 307–308
Augustinus 13, 333
Basiliscus (Usurpator) 23, 28, 30, 224, 238
Basilius von Caesarea 6, 10, 20, 25, 82, 83, 85–88, 90–93, 94, 95, 104, 122, 142, 143–146, 147, 154, 315
Belisar 328
Benedikt von Nursia 10, 12–14, 83, 124–128, 130, 191, 230–231
Bethlehem 172
Caesarea 86, 218, 239
Canopus 312
Cassian 12, 83, 212
Cassiodor 13 f.
Chosroes 59 f.
Coelestin (Papst) 205
Conon 220 f.
Constantin I. (Kaiser) 63, 101, 108, 322
Coripp 7, 315, 326, 331 f., 347 f.
Crispus von Chora 169
Cyriacus 235 f.
Cyrill von Alexandria 29, 30, 37, 38, 41–43, 45, 53, 54, 56, 57, 94, 97, 195–197, 200, 243, 308, 338
Cyrill von Scythopolis 7, 18, 50–52, 162, 190, 212–223, 232–234, 234–254, 256–259, 263, 264, 265, 266, 267, 270–272, 298, 300–302, 326, 345 f.
Cyrus 195
Daniel Stylites 23, 28, 224, 238, 265
David (alttestamentlicher König) 179–181, 183, 206 f., 324
David von Thessaloniki 298–303
Demetrius 195
Demosthenes 112, 281
Dercus 284
Didymus 214
Diodor von Tarsos 42
Dionysius Exiguus 97
Dionysius Gothofredus 67
Dioscorus von Alexandria 31, 41, 45–46
Dioscorus von Aphrodite 186–189
Domitian 217–219
Domitian von Ancyra 50, 218
Dorotheus 300
Elias (Prophet) 15, 265
Elias von Jerusalem 241–243, 250
Ephraem von Antiochia 199, 219, 260, 261, 263, 282 f., 297
Epiphanius von Konstantinopel 124, 246

- Euagrius Ponticus 50f., 212, 214
 Euagrius Scholasticus 6, 44, 51, 61, 213
 Eudaimon 224
 Eudocia 240
 Euphemius und Macedonius 32, 193
 Eusebius von Caesarea 316
 Eustathius von Sebaste 86f., 95, 97, 144, 147
 Eustochius 221
 Euthymius 18, 234–236, 239f.
 Eutyches 29, 38, 41f., 97, 177, 200f.
 Euty chius von Alexandria 175–178
 Euty chius von Konstantinopel 58, 329
- Felix II. (Papst) 31f.
 Flavius Theodoros 187
- Galata 224
 Gaza 199
 Gelasius 218–221
 Gelimer 173f.
 Georg von Beëlla 220, 235, 239
 Goten 251
 Gratian (Kaiser) 103
- Habib 261
 Hadrian (Kaiser) 63
 Heraclius (Kaiser) 21, 191
 Hermogenianus 63, 115
 Hermopolites 185–187
 Hieronymus 13, 16f., 83f., 87, 212, 230
 Hilderich 173
 Honorius (Kaiser) 103, 225, 250
 Hormisdas (Papst) 32f., 36–38, 40, 58, 163,
 190, 193f., 196f., 273, 275f., 278, 286,
 297f., 346
 Hypatius (Neffe des Anastasius) 224, 227, 244
 Hypatius von Ephesus 41, 195, 246
- Ibas von Edessa 41, 42, 52–54, 57, 217
 Innocentius von Maroneia 40, 41, 203
 Irenius 66
 Isidor 220f.
 Iustiniana Prima 70, 299
- Jacob Baradaeus 163, 255f., 259, 288–290,
 297, 346
 Jébel Baricha 163
 Jerusalem 1, 19, 51, 70, 169, 172, 199, 203,
 212, 215, 219–222, 234f., 239–244, 246,
 250, 252f., 258, 270, 344
- Johannes Bar Aphtonia 202
 Johannes der Täufer 15, 16
 Johannes Hephaestopolis 284–288, 289,
 297, 346
 Johannes Hesychastes 235f.
 Johannes II. (Papst) 33, 36–38, 40, 195, 197
 Johannes III. (Papst) 61
 Johannes Lydus 317
 Johannes Maxentius 37, 197
 Johannes Sinaites 10
 Johannes Urtaya 254, 257, 260f.
 Johannes von Antiochia 29, 218
 Johannes von Ephesus 4, 6f., 28, 40, 42, 44,
 49, 59, 123, 132, 163, 190, 199, 207, 222,
 232–234, 238, 249, 253, 254–298, 300,
 306, 345f.
 Johannes von Jerusalem 244
 Johannes von Kappadokien 63, 113f., 116,
 125, 133, 136
 Johannes von Konstantinopel 193
 Johannes von Tella 42, 255, 261, 282f., 285,
 297, 346
 Jordanes 67
 Jovian (Kaiser) 101, 108, 149
 Juden 70, 249
 Julian von Halikarnaß 60–61
 Justin I. (Kaiser) 29, 32f., 36, 40, 58, 153, 193,
 205, 223, 280, 290, 297, 338
 Justin II. (Kaiser) 7, 166, 189, 256, 259f., 331f.
 Juvenal von Jerusalem 239
- Kappadokien 143, 239, 273
 Kirchen
 – Auferstehungskirche (Jerusalem) 70
 – Eirene (Konstantinopel) 323
 – Euphemia (Chalcedon) 35
 – Hagia Sophia (Konstantinopel) 168, 171,
 224, 315, 321f., 328f.
 – Konon (Konstantinopel) 225f.
 – Laurentius (Galata) 224f.
 – Muttergottes-Kirche (Sinai) 173–180
 – Nea-Kirche = Muttergottes-Kirche (Jerusa-
 lem) 234, 250
 – Polyeuktos (Konstantinopel) 171, 277
 – Sergius und Bacchus (Konstantinopel) 276,
 278
 – Stephanus (Jerusalem) 244
 Kleinasien 18f., 82
 Klöster und Lauren
 – Agriolde 174

- Akoimeten 20, 193–195, 253
- Amida 254, 257, 260
- Apadnas 172
- Aphelios 172
- Apollus 185–187
- Bab'iyān 164
- Begadaeus 172
- Borj el-Mou'allaq 164
- Borj Mahdoum 164
- Breji 165
- Calamon 235
- Chora 169f., 173
- Cyrenus 172
- Dalmatius 127, 204
- Deir Bachmichli 164
- Deir Banqousa 165
- Deir el-Bachit 158f.
- Delphrachis 172
- Dinarthison 174
- Elissaeus 172
- Enaton 175, 198–200, 311, 343, 346
- Euthymius 235, 240
- Felsenkloster von Phesilthā 163
- Firminus 220
- Flaviana 239
- Gregorius 172
- Große Laura 218–220, 235, 240
- Hierax 184
- Höhlenkloster 160
- Hormisdas-Palast 163, 190, 273–280
- Iberer 172
- Isaac 304
- Jeremias 159
- Johannes 172
- Johannes am Jordan 172
- Johannes von Urtaya 254
- Karthago 173, 182
- Katharinenkloster (= Sinai-Kloster) 10, 166f., 172, 174–182, 316, 319, 324
- Kausik 164
- Khirbet ed-Deir 158
- Khirbet et-Tina 160
- Kloster der Fünfundvierzig Heiligen 171f.
- Kloster der Vierzig Märtyrer 171f.
- Konon 225
- Kukarizon 171
- Lazen 172
- Mantineion 165
- Maria auf dem Ölberg 172
- Martyrius 160
- Metanoia 169f., 173, 182
- Mousaeus 187
- Naqlun 186
- Neue Laura 50, 213f., 216–222, 235, 241
- Passarion 239
- Pbow 305, 309–311, 313
- Pantelaemonus 172
- Petrios 171
- Pharoou 188
- Phocas auf dem Berg 172
- Qal'at el-Breij 164
- Qal'at et-Touffah 165
- Romanus 172
- Samuel 172
- Sarmathes 172
- Schenute, s.v. und s. auch Weißes Kloster
- Scholarius 160
- Sergius auf dem Berg Kisseron 172
- Severianus 162
- Siletheus 172
- Sosannes 172
- Sykaminos 186
- Symeon 18, 23, 160, 239, 280
- Syrer 256, 295
- Tabannes 199
- Thalelaeus 172
- Theoctistus 160, 239f.
- Theodoros und Mercurius 300
- Theodosius 218
- Theodotus 172
- Urbicus 275f.
- Weißes Kloster, s. auch Schenute 83, 89f., 304, 310f.
- Zacharias 172
- Zannos 160
- Zebinus 172
- Konstantinopel 1, 3, 9, 13f., 20f., 23, 26, 29–35, 37, 40f., 43–48, 50, 52, 54–57, 59f., 63, 67, 97, 99f., 119, 124, 126–129, 132, 136, 151, 169f., 180, 182, 184, 187, 189f., 193–199, 202–208, 210, 212f., 215–218, 220–225, 242, 244–247, 250f., 255–266, 269–271, 273, 275, 277–289, 292, 296f., 299, 302, 304–312, 342–344, 346
- Leo I. (Kaiser) 106, 109, 151f., 238, 247f.
- Leo I. (Papst) 32, 193f.
- Leo VI. (Kaiser) 134, 191
- Leontius von Byzanz 50, 203, 215–218, 251

- Liberatus 51, 213
Ludwig der Fromme 14
- Macarius 221
Malalas 6, 224–226, 329, 333
Mamas 214
Manichäer 249
Marcian (Kaiser) 97, 100, 102 f., 105, 109,
149 f., 152–154, 239
Mare 2, 260, 262, 266–268, 270 f., 280 f.,
292–298, 306, 346
Marianus 204 f., 207
Marinus 243, 245
Maro 254
Martin von Tours 13
Mauricius (Kaiser) 191
Menas von Konstantinopel 34, 46 f., 54, 110,
136, 208, 306
Mesopotamien 172, 254, 257
Michael (*praepositus sacri cubiculi*) 290 f.
Michael der Syrer 61
Michael Syncellus 170
- Naqlun 186
Nestorius 29, 38, 42, 53, 57, 200 f., 205, 243
Nonnus 50, 212, 214, 216–218
Nonnus Scholasticus 210 f.
- Origenes 14, 49–52, 56, 212–217, 219
Oxyrhynchos 184
- Pachomius 6, 19 f., 25, 82–92, 95, 142–146,
154, 159, 307 f.
Palästina 1, 14, 18–20, 47, 50–52, 157 f., 160,
180, 193, 199, 204, 208, 211–213, 215,
217–223, 234, 236 f., 241, 243–245, 250,
252, 256–258, 279, 281, 313, 344
Palladius 12, 85, 102, 145, 230, 237, 257
Panopolis 187
Papnoute 188
Paulus (Abt in Konstantinopel) 276
Paulus Eremita 17
Paulus von Alexandria 199
Paulus Silentarius 7, 72, 314 f., 328–331,
334 f., 347
Paulus von Nisibis 60
Paulus von Samosata 201
Pelagius 51, 199
Perser 53, 59 f., 167
Petrus (Abbas) 187
Petrus (*magister sacrorum officiorum*) 128
Petrus Mongus 30 f.
Petrus von Apameaea 45–48, 70, 123, 203,
205, 208 f., 213
Petrus von Jerusalem 51, 199, 246
Pgol 89
Phibis 186
Philoxenus von Mabbug 93
Phoibammon 187
Procop von Caesarea 6 f., 44, 68, 69, 72, 77,
80, 166–183, 190, 232, 238, 296, 301,
314 f., 318, 321–328, 329, 331, 333, 347
- Rabbula von Edessa 93, 143, 145 f., 154
Romanus Melodus 314, 320
- Sabas 1 f., 20, 35, 47, 50, 127, 160, 162, 204,
212–217, 220–222, 233–236, 238, 239–
253, 258, 264–267, 270, 272, 296, 298–
303, 312, 326, 331, 337, 345
Sallustius von Jerusalem 240
Salomon (alttestamentlicher König) 206
Samaritaner 70, 244, 249 f.
Sarazenen 175, 250
Schenute von Atripe 6, 20, 82 f., 85, 88–92,
142–147, 154, 187, 304
Scythopolis 234 f.
Severus von Antiochia 30–32, 40, 43–48,
60 f., 70, 123, 193 f., 200, 203–205, 208–
211, 213, 242 f., 264, 288, 312
Sirmium 299
skytische Mönche 33, 37 f., 194, 196–198,
202
Stephanus 280–282
Sycae 224, 256, 262, 293
Sykaminus 186
Symeon Stylites 18, 23, 239, 257
Syrien 1, 15, 18–20, 82, 157 f., 163, 165, 180,
204, 208, 211 f., 234, 257, 259, 273, 279,
313
- Theodahat 34
Theodor Ascidas 50 f., 217–221
Theodor Castrensis 290 f., 297, 346
Theodor von Chora 170
Theodor von Mopsuestia 42, 52–54, 57, 215–
217
Theodora 8, 21, 40, 43 f., 49, 68 f., 168–171,
177, 182, 190, 199, 204, 206, 210, 233,
245, 247–249, 255, 262–264, 268–275,

- 280–282, 284–289, 291–299, 301–303,
306, 309–311, 318, 320, 327, 330, 345 f.
- Theodoret von Cyrus 29, 41 f., 52–54, 57, 82,
217, 238 f.
- Theodosius I. (Kaiser) 101, 103, 151, 206
- Theodosius II. (Kaiser) 9, 63, 98, 104–106,
108, 150, 239, 247
- Theodosius (Mönchsvater Palästinas) 218,
236, 241 f., 244
- Theodosius (Stylit von Fslitha) 288
- Theodosius von Alexandria 199, 284, 286,
306–312
- Theogonius 236
- Theophanes Confessor 6, 61, 224–226
- Thrakien 263 f.
- Tiberius II. (Kaiser) 66
- Tomi 196
- Trapezunt 34, 41, 45, 203
- Tribonian (*quaestor sacri palatii*) 63–65, 68,
78, 251, 327
- Valens (Kaiser) 101, 149
- Valentinian I. (Kaiser) 101, 149, 154
- Valentinian II. (Kaiser) 103
- Valentinian III. (Kaiser) 98, 104–106, 149 f.,
152
- Vandalen 167, 173, 251
- Vigilius (Papst) 14, 33, 35 f., 49, 54–57, 59,
344, 348
- Vitalian (*magister militum*) 196 f.
- Zacharias Rhetor 6
- Zeno (Kaiser) 23, 30 f., 33, 107, 152, 224, 238
- Zoilos 199
- Zooras 1 f., 43, 45–48, 70, 123, 152, 155,
203–205, 207–209, 212 f., 233 f., 251,
253 f., 257 f., 260–272, 274 f., 277, 284 f.,
292–298, 300, 302 f., 306, 308, 312, 319,
337, 344–346

Sachregister

- abbas*/ἄββᾶς 19, 121
Abspaltung der Miaphysiten 33, 58, 292, 338
Abt, s. auch *hegoumenos*/Kloster 10, 16, 18f., 83f., 87–91, 93f., 113, 124, 126–130, 133f., 143–145, 150, 152, 188, 202, 214, 217–220, 239–241, 256, 276, 304f., 309–311, 343
Acacianisches Schisma 30–33, 193–196, 198, 223, 338, 342
actio vs. *reactio* 4, 9, 102, 109, 154
Akephaloi 30, 201, 312
– Akzeptanz 3, 9, 51, 200, 213, 231f., 237, 259, 269, 271f., 295, 298, 325, 334
Anachorese, s. auch Einsiedler 14, 17f., 20, 143
– Anachoret 16–20, 27, 82, 91, 124, 129, 170, 176, 178, 236, 241, 278
Anathem 30, 32, 34f., 37, 41f., 45–48, 51, 54, 57, 70, 95, 98, 123, 152, 193–196, 203, 205, 208–210, 219, 233, 243f., 268, 283, 338, 344
annalia 111, 117f., 151, 185
Aphthartodoketismus 56, 59f.
Apokrisiarier 51, 127, 130, 133, 144f., 147, 203
Apothegmata Patrum 18, 82
Apotaxis/Abkehr von der Welt 15, 134, 175, 208, 252, 258, 273
archiepiscopus 70, 299, 306
Archimandrit/ἀρχιμανδρίτης 90, 127f., 131, 136, 151, 204, 214, 241, 278f., 304
Arianismus 173, 182, 207, 251
Armenfürsorge 181, 262, 291, 293, 295, 317
Askese 2, 12, 14–19, 23–25, 27f., 82, 85f., 95, 99, 104, 106, 108, 112–114, 120f., 124–126, 129, 131f., 149, 152, 171, 239, 241, 278, 291, 300, 316–318, 323–326, 330, 333, 335, 341, 347
Asketerien 111, 125, 128, 140
Audienzen 41, 43, 47, 221, 242, 246–253, 263, 266–268, 293, 301f.
Aufstände 13, 29, 31, 103, 167, 223, 227f., 258, 329, 332, 341
Autorität 2f., 8f., 13, 17, 22–28, 33–37, 42f., 46, 49, 56, 58f., 74–76, 79–82, 93f., 101, 113, 121, 124f., 129, 151, 175, 183, 193, 195, 197–199, 201–203, 207–211, 223, 226–229, 242, 244f., 248, 251–254, 266, 268–272, 274, 277, 295–297, 303, 307–309, 312f., 317–320, 327, 331–341, 343–349
– amtsbedingte 26, 35, 252, 343
– asketische 2, 8, 12–14, 22–28, 35, 37, 101, 113, 121, 124f., 175, 193, 195, 197–199, 201, 203, 207–211, 223, 226f., 229, 242, 244, 251, 253f., 266, 268–272, 277, 295–297, 303, 312, 318–320, 332–335, 337–341, 343, 345, 347–349
– Autoritätskonflikte/-konkurrenz 2f., 11, 13, 25, 27, 146, 267, 271, 315, 327–331, 335f., 338f., 343, 348f.
– Autoritätskonzepte 2, 11, 22–27, 337–339
– kaiserliche 2, 35, 211, 223, 338, 344
– kirchliche 26, 33–37, 317
– pragmatische 13, 23, 266
– spirituelle 23–26, 37, 252, 266, 317, 319
Basiliken 6, 191f.
Baumsitzer 300
Bekehrung/*conversio* 45, 114, 195, 199, 201, 249, 270
Bildung 27, 50, 120, 179, 212–214, 218, 235, 240f., 266, 287
Bischöfe, s. Kleriker
brandeum 324, 331
Buße 25, 169, 206
canones 2, 6, 21, 28, 30, 57, 59, 70, 86, 88f., 93–100, 101, 105f., 109, 121f., 131f., 136, 138, 146–155, 287, 307, 340
castrensis 290f.
Chalcedonier 8, 28–32, 38–42, 44, 48, 54, 56, 58, 132, 173, 194, 200, 202f., 206, 210f., 233f., 255f., 261, 264, 266f., 272, 274–276, 284, 289, 291f., 297–299, 307, 338
Chalcedonismus 32, 47, 54, 198
Charisma 14, 17, 24, 26, 104, 125, 231
Circusparteien 223, 344
Codex 6, 13, 63–67, 70f., 101, 107–110, 114, 118–121, 123–125, 128–131, 133f., 140–142, 149, 151, 153, 169, 173, 175, 190–192, 341
– *Gregorianus* 63
– *Hermogenianus* 63
– *Iustinianus*, s. *Corpus Iuris Civilis*

- *Theodosianus* 6, 63, 77, 102, 154, 156
- Coenobiten 16 f., 27, 178
- Coenobium 13 f., 16–20, 27, 83, 85, 124, 129 f., 142 f., 157, 160 f., 163, 178, 181, 235 f., 239–241, 300, 304
- collectae* 84 f.
- Constitutum I* 57
- Constitutum II* 58
- conversio*, s. Bekehrung
- Corpus Iuris Civilis* 63, 67, 78, 192
- *Codex Iustinianus* 6, 13, 63–67, 70 f., 101, 107–109, 110–119, 120 f., 123–125, 128–131, 133 f., 140–142, 149, 151, 153, 169, 173, 175, 190–192, 341
- Digesten 64 f., 67, 191 f.
- Institutionen 22 f., 26, 64 f., 67, 119, 191
- Novellen 6, 10, 13 f., 19, 59, 64–71, 73 f., 81, 92, 100, 102, 110 f., 113, 115 f., 118, 119–140, 142 f., 146 f., 153, 175 f., 180, 190–192, 200, 277–279, 341
- Corpus Iuris Civilis*, Übersetzungen, Abschriften, Überlieferung
- *Authenticum* 13, 66, 299
- *collectio LXXXVII capitolorum* 67
- *collectio tripartita constitutionum ecclesiasticarum* 67
- *collectio XXV capitolorum* 67
- *Epitome Athanasii* 67
- *Epitome Iuliani* 65 f., 191
- *Epitome Theodori* 67
- Sammlung der 168 Novellen 66
- curator* 137, 187

- Dämon 17, 240, 321, 325 f., 328, 333, 347
- defensor civitatis* 127, 133
- Dekurionen 105, 149
- Demut 15, 25, 35, 106, 214, 239, 241, 249, 254, 300 f.
- Diakonissen 94, 96, 98 f., 101 f., 115, 140 f.
- Didaskalikon 207
- Diptychen 31–33, 193, 219
- dormitorium*/Schlafraum 124 f., 145, 158–166, 178, 190, 192, 279
- Drei-Kapitel-Streit 14, 30, 35 f., 38, 43, 45, 48, 49, 51, 52–56, 57–59, 199, 203, 213, 217, 335, 338, 344

- Einsiedler, s. auch Anachoret 15–18, 91, 103, 165, 179, 212, 260, 262, 267 f., 273, 289, 292 f.
- Einsiedlerkolonie 15, 18, 20, 240, 278
- ekdikos/ἐκδικος* 127, 133
- Emphyteuse, s. Erbpacht
- Endzeiterwartung 329, 333
- Engel 2, 23, 123, 240, 242, 268, 300–302, 314, 325 f., 331, 334 f., 347, 349
- Episkopat, s. auch Kleriker 13, 26, 86, 239
- Erbe/Erbrecht 69, 102, 105, 114 f., 136, 140, 185, 187 f.
- Erbpacht 69, 138, 183, 186, 188
- Eremit, s. auch Anachoret/Einsiedler 17 f., 178, 281
- Eremitagen 166
- Eunuch 127, 145, 310
- exactor* 105, 107

- Fasten 95, 98, 278, 290, 300, 323, 325, 327
- formula Hormisdæ* 32–34
- Frömmigkeit 22, 184 f., 234, 294, 296, 327

- Gnade/Gnadenbeweis 23 f., 26, 76, 123, 173, 225, 246, 253, 266, 292, 317, 319
- Gebet 15 f., 18, 20, 25, 41, 47, 84, 86, 88, 91 f., 106, 113, 122, 134, 143, 176, 223, 246, 250, 258, 269, 274, 276, 278 f., 285, 290, 294, 300 f., 303, 305, 312, 320, 322 f., 333, 335, 345
- Gesandtschaft 21, 45 f., 187, 189, 205, 216, 220, 222, 224, 229, 242, 258, 299, 301
- Gesetzeskodifikation 1, 6, 64, 66, 68 f., 80, 102, 129, 142 f., 148, 154, 160, 190, 340 f.
- Gesetzgebung 1, 4–6, 8–10, 12–14, 16, 21, 27 f., 37, 56, 63, 68–73, 76, 78–80, 93, 96, 98, 100, 102, 108 f., 116, 118 f., 121 f., 135, 142, 146, 148 f., 152–157, 159–167, 169, 172–174, 178, 180–183, 185, 187–192, 202, 210, 227 f., 277, 280, 298, 313–315, 321, 333 f., 339–342, 344 f., 348 f.
- Gesetzgebung, monastische, s. auch Gesetzgebung/Kloster/Mönchtum 100–94, 110–119, 123–192, 273–280
- Gottesdienste, miaphysitische 204, 282 f., 285

- Hagiographie 7, 230–234, 237 f., 272, 298, 303
- Handarbeit 16, 18 f., 91, 133 f., 294

- Häretiker 29, 60, 70, 152, 201, 204–206, 208f., 215, 236, 244, 249, 262f.
- Heer, s. Militär
- hegoumenos/ἡγουμένος*, s. auch Abt/Kloster 19, 89, 112, 124f., 128
- Heiden 70, 249, 255, 274
- Heidenmission 96, 255, 260
- Heilige/Holy Men 2–5, 7, 9, 13, 17–19, 22–28, 47, 55, 72, 74–76, 86, 102, 104, 112, 116f., 119, 122f., 126, 132f., 136f., 146, 170–172, 176, 181, 190, 199, 201, 206f., 211f., 214f., 217, 221f., 226–228, 230–233, 235f., 238, 241–243, 245–255, 257–259, 261–276, 278–283, 285, 288, 291–309, 312, 314–332, 334f., 337–339, 345–349
- Heiligenbilder 9, 332
- Henotikon 30–34, 37–39, 196
- Hippodrom 223–225, 228
- Historiographie 6, 167, 230–232
- Hof, kaiserlicher 20, 24, 40, 170, 242, 245, 256, 290f., 295, 305, 315, 328, 346
- Hofzeremoniell, s. auch Proskynese 242, 246f., 266, 301
- humilitas*, s. auch Demut 35–37, 207
- innovatio vs. restauratio/renovatio* 8, 64, 68, 73, 78–81, 116, 119, 154f., 340, 349
- Integration/Integrationspolitik 11, 32, 39f., 45, 47–49, 56, 58f., 68, 182, 194f., 197, 209f., 221, 229, 249, 255, 267, 269–271, 273, 275, 279, 287, 297f., 311f., 333, 338, 343–345, 347f.
- ludicatum* 54
- Jenseits 171, 319f.
- Jungfrauen 14f., 17, 94–96, 99, 101–103, 108, 115, 136, 149, 152, 331
- Kaisertum, s. auch Selbstdarstellung 1, 3, 64, 71, 76, 80, 119–123, 156, 314, 318–336, 337, 348
- Katastrophen 7, 69, 157, 205, 228, 328f., 332f., 347
- Kirchenasyl 224–227, 344
- Kirchengeschichte 6, 61, 231, 237, 254, 256, 281, 296
- Kirchenrecht, s. auch *canones* 6, 94–100, 106
- Kleriker 3, 22, 24f., 27, 94, 96–100, 102–107, 109, 112–114, 117, 119f., 126, 132, 134, 137f., 140, 142, 147, 149, 151f., 203, 208f., 240, 243, 280, 287, 295, 300, 328, 334
- Bischöfe 3, 19, 23, 25–27, 32, 36f., 40, 43, 46f., 50, 53, 56, 71, 76, 94, 97, 99, 102–104, 106f., 111f., 113f., 119f., 124f., 127, 131f., 136f., 139–141, 145–147, 149, 150f., 184, 186, 194–196, 199, 202f., 208–210, 218, 221–223, 225, 229, 234, 246, 255, 265f., 277, 280, 284, 287, 289, 292, 295, 297, 302, 305, 312, 343f.
- Diakone 94, 96, 113, 126, 147, 331
- Patriarchen 1, 23, 30–32, 34, 41, 44–48, 51f., 54, 58, 113, 124f., 127, 129, 132, 136, 151, 176, 193f., 199, 203f., 208, 213–215, 219, 221–223, 239–244, 246, 250, 252, 258, 262, 270, 277, 280, 284, 286f., 302, 306–312, 329
- Presbyter 94, 96, 126, 137, 147, 179f.
- Kloster, s. auch Mönchtum
- Abt, s.v. und s. auch *hegoumenos*/Vorsteher
- Abwahl 112f., 125, 128f., 144, 191f.
- Arbeit, s. auch Handarbeit 18–20, 85, 87f., 91, 143, 278
- Doppelklöster 21, 165f.
- *dormitorium*, s.v.
- Enthaltsamkeit 15, 18, 87, 90, 100f., 127, 130, 132, 146, 290, 318
- Gehorsam 19, 91, 124, 239–241
- Gelübde 87f., 91f., 94, 132, 144, 208
- Haft 134, 142
- Herberge/Hospiz 84, 99, 161, 164, 220, 241, 276, 293
- kaiserliche Aufsicht 36, 76, 79, 122f., 128, 138f., 152, 340, 348
- Keuschheit, s. auch Enthaltsamkeit 91, 94, 152
- Mauer 15, 19f., 27, 84, 126, 143, 153, 158–161, 164–166, 170, 172–174, 176–179, 181f., 186, 190, 228, 278f.
- Noviziat 84f., 88, 92, 94, 130f., 141, 145–147, 152, 210f.
- Pforte/Pförtner 126f., 130, 133, 143, 145, 158–161, 165f., 174, 278f.
- Vorsteher 1, 19f., 50, 84, 88, 90, 92, 108, 112f., 117, 124, 126, 128, 131, 133, 136, 186, 213, 218, 243, 278, 304, 305
- Zellen 19, 84f., 90, 124, 129, 145, 158–160, 162–166, 178f., 192, 278f., 288, 292

- Klostergründungen 98 f., 124, 147, 158 f., 162, 166, 171, 174, 177, 179, 181, 213 f., 225, 240
- Klosterregeln, s. Mönchsregeln
- Klosterstifter 124, 174–181
- Kolonen 105, 134
- Konzilien 6, 32, 39, 41, 47, 57, 86, 94, 97, 146, 193, 200, 333
- Chalcedon (451, ökumen.) 2 f., 6, 10, 16, 21, 27–33, 35, 37–42, 45 f., 48, 53–55, 57, 94, 96 f., 100 f., 103, 105 f., 108 f., 121 f., 146–156, 193 f., 196–201, 207, 215, 217 f., 243 f., 256, 258, 268, 270, 288, 307 f., 310–312, 334, 340
 - Ephesus (431, ökumen.) 29, 32, 41, 57, 193, 199, 255, 273
 - Gangra (340) 86 f., 95, 147
 - Konstantinopel (518) 6, 21, 32, 47, 194, 209, 225
 - Konstantinopel (536) 6, 21, 30, 35, 41, 45–50, 56, 70, 122 f., 155, 181, 190, 193, 198, 202–211, 213, 218, 224 f., 252, 255, 262 f., 269–271, 277, 282–284, 285, 291, 311 f., 331, 335, 338, 345
 - Konstantinopel (553, gegen Origenisten) 50 f., 53, 237
 - Konstantinopel I (381, ökumen.) 29, 32, 193
 - Konstantinopel II (553, ökumen.) 6, 36, 46, 49, 53, 55, 56–59, 148, 203, 216, 331, 335, 338, 344, 348
 - Laodicea (4. Jh.) 96
 - Nicaea (325, ökumen.) 29, 32, 41, 94, 193
 - Nicaea II (787, ökumen.) 165
 - Sidon (6. Jh.) 243
- Kuratel 113, 137, 147, 150, 155, 185, 189
- Kurialen 102, 105, 109, 114, 149
- Lauren 1, 17, 20, 50 f., 215, 236, 239–241, 344
- Leidenserprobung 230, 323
- Lex Falcidia* 187–189
- libellus fidei* 37
- Liturgisierung 2, 73, 332
- magister epistularum* 77
- magister militum praesentalis* 196, 280 f.
- magister sacrorum officiorum* 41, 68, 115, 128
- Marienerehrung 326, 332
- Märtyrer 25, 172, 230, 276, 323
- Miaphysiten 1, 8, 28–34, 37–45, 47–49, 52–59, 61, 68, 70, 132, 173, 182, 196–198, 200 f., 202–211, 229, 233, 249, 255 f., 258, 260, 263–269, 271, 278–299, 306 f., 309–312, 333, 338 f., 342, 344, 346, 349
- Militär 3, 26, 52, 80, 103, 105, 175, 224, 242 f., 262, 277
- Mönchsregeln 16, 82–94, 142–146, 154, 186, 279, 340 f.
- Mönchtum, s. auch Kloster 2–5, 7–19, 22–28, 37, 46, 63, 65 f., 69–72, 74–76, 81–83, 88, 94, 96–102, 105 f., 108–110, 118–123, 126, 128 f., 131–135, 137 f., 140, 142–146, 148–150, 152–156, 165 f., 174–176, 179, 181–183, 185, 192, 198, 202, 208, 211–213, 215, 222, 230, 233, 237, 241, 254, 258, 270, 272, 278, 314 f., 332–334, 336 f., 339–342, 348 f.
- Ehe/Eherecht 86, 95, 115, 116, 141, 150
 - Empfehlungsschreiben 106, 151, 155, 190, 279 f.
 - Gerichtswesen 93, 114, 133, 136 f., 142, 152
 - Ideale 15 f., 27, 80, 94, 106, 124 f., 133–135, 153, 174 f., 186, 190, 241, 272, 278, 320, 334, 347
 - Kenntnis der Heiligen Schrift 85, 126, 132–134, 209, 235, 239, 300
 - Kleidung 15, 87, 95, 141, 152, 186
 - Mobilisationspotential 4, 27 f., 131, 145, 193, 207, 219, 224, 227, 229, 242, 243 f., 252 f., 258, 272, 279, 289, 291, 343 f.
 - Trennung von der Welt, s. auch Apotaxis 19 f., 25, 99, 104, 110 f., 114, 127, 132 f., 135, 142, 145, 148, 150
 - Umherwandern 98, 104, 106, 109, 113 f., 131
 - Unruhen 13 f., 20, 27, 30, 32, 34 f., 47 f., 51, 96 f., 99, 121, 182, 190, 195, 198 f., 204, 209, 211, 218, 221–223, 228, 244, 263, 275, 283–286, 289, 291, 310, 333, 342–344
 - Vermögen/Vermögensverwaltung, s. auch Kuratel/Tutela 20, 87, 92, 97, 102, 104 f., 107, 109, 115 f., 117, 119, 135–138, 140–142, 144, 147, 150, 156, 187 f., 190–192
- munera* 102, 107
- Nestorianismus 30, 37 f., 42, 53, 56, 196, 200, 217
- Neuchalcedonismus 30, 37 f., 45, 56 f., 195, 200
- Nika-Aufstand 5 f., 68, 74, 80, 168, 193, 223 f., 227–229, 314, 321, 329, 333, 344
- nomocanones* 67, 83, 94, 107 f., 191 f., 342

- Nonnen/Frauenklöster 20, 70, 92, 104, 110 f.,
113, 115, 117, 125–128, 134–136, 138, 140,
145 f., 170, 182
- Novizen/Noviziat, s. Klöster
- oekonomi* 106
- Ordination, s. auch Weihe 42, 71, 289
- Origenesstreit 7, 49 f., 52, 55, 190, 211–223,
233, 235–237, 241, 251, 344
- Palast 163, 190, 204, 249, 263, 265 f., 268,
273, 275, 278 f., 281, 285 f., 290, 293, 295,
297 f., 306, 326, 346
- Panegyrik 4, 6 f., 73 f., 80, 167 f., 179, 314 f.,
321, 328, 331, 335, 338, 347
- Papyri 183, 185–190, 342
- parrhesia*/παρρησία 2, 23 f., 221, 238, 242 f.,
251, 252, 254, 267 f., 270, 280, 282, 285,
292–295, 297, 301, 307, 309, 330, 333 f.,
337 f., 345
- Patriarch, s. Kleriker
- Patrizier 41, 281
- peregrinatio* 14, 178
- Pest 7, 69, 73, 256, 281, 295, 328, 332 f.
- Petitionen 6 f., 21, 48, 155, 183, 209, 213,
229, 263, 333, 341–343, 345
- philanthropia*, s. Selbstdarstellung, kaiserliche
- pietas* 22, 75, 81, 157, 205, 247, 251, 297 f.,
302, 317, 329, 333 f., 339, 341, 345, 349
- Pilger 12, 212
- plebs urbana* 3, 26
- pontifex maximus* 81
- praecepta*, s. Klosterregeln
- praefectus praetorio* 67, 101, 109, 112–114,
117
- praefectus praetorio per Orientem* 110, 112,
116, 125, 136
- praepositus sacri cubiculi* 290 f., 293–295
- princeps monasterii*, s. Abt
- Proömium 3, 6, 10, 36, 64, 68, 70–82, 100,
109 f., 116, 118, 119–123, 132, 140, 148,
153 f., 175, 180, 191 f., 315–320, 330, 335,
339, 341, 343, 347
- Proskynese 242, 247 f., 301
- Prozessionen 21, 193, 247, 332 f., 342
- quaestor sacri palatii* 63 f., 68, 77
- realpolitische Konzessionen 44 f., 48, 210 f.,
229, 253, 271, 275, 283, 297 f., 313, 338,
343 f., 348
- recuperatio imperii* 1, 167, 214 f., 250–252,
321
- Redefreiheit, s. *parrhesia*
- regulae*, s. auch Mönchsregeln 14, 82 f., 85 f.,
142, 279
- Reliquie 106, 323 f., 347
- Reziprozität 24, 215, 250, 253 f., 265, 271 f.,
274, 277, 280, 282, 292–296, 298, 301,
303, 305, 317, 320, 345 f.
- sacra* 302
- Sakralisierung, kaiserliche 3, 334, 338, 348
- Sakramente 42, 106, 286 f., 297, 346
- Buße, s.v.
- Taufe 46 f., 204, 282 f., 285
- Weihe, s.v.
- Salbung 324 f.
- Samaritaneraufstand 244–246
- Selbstdarstellung Justinians 1, 3 f., 6, 9–11,
36–38, 42, 49, 55, 59, 64, 70–82, 123,
129, 142, 156, 167, 174, 177, 180–183, 198,
219, 228, 272, 314–316, 318, 320–322,
326–332, 334–336, 339, 347, 348 f.
- alttestamentliche Könige, s. auch David
180, 335
- Autokrator 36, 38, 74, 339
- *ek theou*/ἐκ θεοῦ 3, 6, 11, 74 f., 79, 81, 122,
337, 348
- Euerget 73, 77, 167, 317, 321
- Frömmigkeit, s.v. und auch *pietas*
- Fürsorge 22, 76, 101, 112, 138, 141, 235,
250, 274, 323, 327, 346, 349
- Gesetzgeber 63, 79, 83, 157, 303, 316, 338,
340, 348
- Gottesgesandtschaft 74, 80, 248, 268, 302,
319, 334, 348
- *harmonia*/ἁρμονία 75 f., 122 f., 340
- Heiliger 4, 7, 27, 72, 74–76, 227, 314–332,
334–336, 338, 347–349
- *humilitas*, s.v.
- Milde 48, 99, 209, 327, 329, 348
- *mimesis theou*/μίμησις θεοῦ 74, 77, 181,
316, 319, 334, 337
- Ordnungswille 5, 63, 114, 146, 157, 339 f.
- *pietas*, s.v.
- *philanthropia*/φιλανθρωπία 48, 77, 117 f.,
209, 333

- Schlaflosigkeit/ἀγρυπνία 316, 318, 320, 327, 331
- Stellvertreter Gottes 2f., 8, 36, 55, 75, 80, 116, 119, 123, 129, 156, 177, 181, 183, 219, 229, 267, 314, 319f., 325, 327, 332, 334, 340, 347–349
- *symphonia*/συμφωνία, s. *harmonia*
- Theologe 36, 38, 43, 55, 59, 69, 73, 85, 223, 267, 332, 338, 343f., 348
- Universalanspruch 60, 105, 136, 155, 307, 339, 341, 348
- Voraussicht, s. auch Fürsorge 75, 327
- Senatoren 3, 26, 171, 224, 227, 265f., 281f., 292, 294f., 302
- servus dei* 234, 293, 318
- Severianer 30, 40–42, 53, 61, 205, 208
- silentiarii* 328
- Sklaven 13, 86f., 92, 95, 105, 107, 131, 134f., 144, 147, 152, 191f., 234, 246
- Sklavenflucht 86, 95, 109, 134, 144
- Strategius 41, 184f.
- Stylit 1, 15, 18–20, 23, 155, 203, 254, 258, 264f., 269, 273, 278, 285, 288, 292f., 344, 346
- Sünde 25, 86f., 89–91, 120, 206, 213, 276, 330
- symbolum* von Chalcedon 28–30, 37, 100, 153
- Theopaschitische Formel 30–33, 36–40, 45, 48f., 57, 59, 193–198, 200, 209f., 338, 343f.
- Tomus Leonis* 29f., 41f., 45, 207, 248
- Tutela 113, 147, 150, 155, 185, 189
- Una-ecclesia*-/Einheitspolitik Justinians 8, 28f., 33, 37–40, 48, 54, 56, 59f., 80, 122, 196f., 275, 287, 297, 332, 338, 342f., 349
- Verfolgungen 210, 255f., 258, 260f., 264, 267, 269f., 277, 297
- Vermögensverwaltung, s. auch Kuratel 97, 119, 135, 137f., 144, 147
- Vormundschaft, s. auch Tutela 97, 113, 137, 147, 150
- Weihen, s. auch Ordination 41f., 261, 282–287, 289, 291, 346
- Doppelweihen/Nebenweihen 41, 255, 284, 286f., 297
- Witwen 15, 17, 101–103, 109, 115
- Wunder 17f., 211, 232, 237, 239, 244, 254, 262, 268, 270f., 274, 276, 293, 295f., 301f., 330f.
- Heilung 18, 261, 269, 323f.
- Wundertätigkeit 18, 23, 173, 252f., 261, 263, 302f., 324
- Zick-Zack-Kurs 7, 39f., 49, 275, 339f.

