

Andreas Merkt / Tobias Nicklas / Harald Buchinger (Hg.)

Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer

Grenzüberschreitungen im frühen und spätantiken Christentum

Gedenkschrift für Thomas Karmann



Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Herausgegeben von
Volker Henning Drecoll und Volker Leppin

Band 125

Vandenhoeck & Ruprecht

A. Merkt / T. Nicklas / H. Buchinger (Hg.): Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer

Andreas Merkt, Tobias Nicklas, Harald Buchinger (Hg.)

Provokateure, Tabubrüche und Denkabenteuer

Grenzüberschreitungen im frühen und
spätantiken Christentum

Gedenkschrift für Thomas Karmann

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc.,
Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH,
Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der
vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: textformart, Göttingen
Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-3237
ISBN 978-3-647-50025-6

Inhalt

Vorwort	7
-------------------	---

ERSTER TEIL:

MORALISCHE UND ASKETISCHE GRENZÜBERSCHREITUNGEN

Thomas R. Karmann Symeon von Emesa – Narr in Christo oder Hund des Himmels? Christentum und Kynismus am Ende der Antike	15
Jan N. Bremmer, Groningen A Moderate Ascetic and Wonder Worker: Hilarion of Gaza	65
Martin Meiser, Saarbrücken Magie als Grenzüberschreitung und Konkurrenz Beobachtungen zur Rezeptionsgeschichte von Apg 16,16–18 und 19,11–20	87

ZWEITER TEIL:

EXEGETISCHE UND HERMENEUTISCHE GRENZÜBERSCHREITUNGEN

J. Andrew Doole, Innsbruck Barabbas as Adam in the Sermons of Jacob of Serugh	111
Boris Repschinski, Innsbruck Tradition und ihre Grenzen Tora als Interpretationsmatrix matthäischer Christologie	125
Agneth Siquans, Wien Origenes und der Buchstabe des Gesetzes: Spirituelle und wörtliche Schriftauslegung in den Levitikushomilien	143

DRITTER TEIL:
PHILOSOPHISCHE UND WISSENSCHAFTSTHEORETISCHE
GRENZÜBERSCHREITUNGEN

Alfons Fürst, Münster Die frühchristliche Idee der Freiheit in ihrem philosophischen Kontext	167
Thomas Jürgasch, Tübingen Dionysius und das Mysterium der verlorenen Bücher	189
Mathias Moosbrugger, Innsbruck Michel Foucault, Kirchenhistoriker? Ein intellektueller Provokateur und das Denkabenteuer Kirchengeschichte . .	213

VIERTER TEIL:
SOZIORELIGIÖSE UND RELIGIONSSYMBOLISCHE GRENZÜBERSCHREITUNGEN

Thomas J. Kraus, Zürich Die <i>Acta Petri</i> als Sinnbild für narrativ unterschiedlich angelegte ‚Grenzüberschreitungen‘	231
Andreas Merkt, Regensburg Kreuz, Schlange und Menora Eine Öllampe aus Karthago als Beispiel für eine religionssymbolische Grenzüberschreitung?	251
Tobias Nicklas, Regensburg Nikodemus und Gamaliel: Neutestamentliche Figuren an der Schwelle zwischen „Juden“ und „Christen“	269
Annemarie Pilarski, Regensburg Eine christliche Sonnenpriesterin? Das Verhältnis von Phoenix und Phoebus im <i>Carmen de aue Phoenice</i> und die Frage nach den Anfängen der lateinischen christlichen Poesie	283
Andrea Riedl, Dresden Vom Lohn eines (Un-)Gerechten Theologiegeschichtliche Miniaturen zu Papst Gregor und Kaiser Trajan	329
Personenregister	341
Ortsregister	344
Sachregister	345

Vorwort

Ein Mönch, der einen toten Hund an der Leine hinter sich herschleift. Der in aller Öffentlichkeit seine Notdurft verrichtet und im Bad nackt in die Frauenabteilung geht. Der im Sonntagsgottesdienst alle Kerzen ausbläst, die Kanzel besteigt und die Frauen mit Nüssen bewirft.

So beschreibt Bischof Leontius von Neapolis auf Zypern das Auftreten des Mönches Symeon in der syrischen Stadt Emesa, dem heutigen Homs. Mit dieser außergewöhnlichen Heiligengestalt hat sich Thomas Karmann, dessen Andenken dieser Sammelband gewidmet ist, in einer seiner letzten Arbeiten befasst. Diese Studie – Ende 2021 posthum in den *Ostkirchlichen Studien* erschienen und hier mit dankenswerter Genehmigung der Herausgeber und des Echter-Verlags erneut abgedruckt – hat die Fragestellung des vorliegenden Bandes angeregt.

Es geht darum, die Diskurse über religiöse „Identitäten“ (hier ist häufig von Grenzziehungen und eher selten von Grenzüberschreitungen die Rede) und über Transgressivität (hier räsoniert man über Gender, Körper, Jenseitsreisen und vieles mehr, aber kaum über religiöse Identitätsbildung) zu verbinden, indem wir die Frage stellen: Welche Rolle spielen Grenzüberschreitungen für die religiöse Identitätsbildung christlicher Gruppierungen und Individuen der ersten Jahrhunderte? Die Beiträge dieses Bandes bieten teils explizite, teils implizite Antworten.

Die ersten drei Beiträge widmen sich *moralischen und asketischen Grenzüberschreitungen* (1. Teil)

THOMAS R. KARMANN präsentiert uns den Narren Symeon in mehrfacher Hinsicht als eine Person, die an Grenzen geht und Grenzen überschreitet. Zunächst weist er nach, dass Leontius Symeon als literarische Figur nach dem Vorbild der Kyniker konzipiert. Indem Symeon mit Konventionen bricht, verletzt er wie die Kyniker Grenzen. Dabei überschreitet er auch noch die letzte „Trennlinie zwischen beiden Bewegungen“: die „Schamlosigkeit“. Zugleich setzt er eine neue andersartige Grenze: Die „Narrheit [...] erfüllt gleichsam die Funktion einer Grenzlinie“, als „Schutzschild“, hinter dem er seine Heiligkeit verbirgt. Dabei verweist Karmann auch auf Christopher Johnson, der unter Aufnahme des Ansatzes von Victor Turner die Liminalität Symeons herausstellt: „blurring the lines between desert and city, compassion and aggression, and critic and caretaker“. Darüber hinaus unterstreicht Thomas Karmann, dass, wenngleich es sich bei der „Narrheit um Christi willen“ „um ein Phänomen ganz an der Peripherie des Christentums“ handle und Symeon „in vielerlei Hinsicht eine abseitige und mehrdeutige Gestalt“ sei, dieser Exzentriker doch durch einen Vertreter der kirchlichen Mitte, den Bischof Leontius, propagiert und integriert werde. Hier werde wie in der von Michail Bachtin sogenannten karnevalesken Literatur das „Lächerliche oder auch das Subversive integriert, die ansonsten nur wenig Platz im theologischen Betrieb fanden und finden. Gerade

dadurch gelingt es der Figur des *Salos* aber gleichzeitig zum Symbol für das spezifisch Christliche zu werden. Symeon verweist auf die Radikalität der Nachfolge. Wirkliches Christsein entscheidet sich laut seiner *Vita* am Verhältnis zum Nächsten, es muß stets um die Erlösung des Mitmenschen gehen. Der verrückte Mönch will gerade die Bewohner Emesas retten, die ganz am Rande stehen, er müht sich um Sünder, Säufer und Huren, um Ketzer, Andersgläubige und Besessene. Dafür ist er bereit, alles zu geben, selbst sein eigenes Heil.“ Schließlich konnte, so Karmann, Symeon auch zum „Grenzgänger [...] zwischen dem byzantinischen und dem syrischen Christentum“ werden. Dadurch, dass die durch die *Vita* narrativ präsentierte „Christologie – man könnte mit Karl-Josef Kuschel von Christus als der ‚Torheit Gottes in Person‘ sprechen – [...] quer zu den dogmatischen Streitigkeiten der ausgehenden Antike [lag], konnte sie in gewisser Weise [...] geradezu ökumenisch fruchtbar“ werden.

JAN N. BREMMER befasst sich in seinem Beitrag ebenfalls mit einer jener Asketengestalten „that have crossed the borders of normality, be it in their ways of eating, sexuality or sociality“. Er zeigt auf, wie Hieronymus mit dem Grenzgänger Hilarion, der die römischen Begriffe von Ruhm und Ehre durch das Ideal des Sklaven Christi ersetzt, seinen Lesern und Leserinnen ein Modell zur Nachahmung präsentiert und so auch, wie die zahlreichen Kopien und Übersetzungen der *Vita* nahelegen, zum Erfolg dieses Modells beigetragen haben dürfte, das Frauen und Männer der Oberschicht dazu brachte, auf Karriere zu verzichten und stattdessen einen asketischen Lebensstil zu übernehmen. Dadurch (wie auch durch die ebenfalls in der *Vita* erwähnten modellhaften Pilgerinnen) bilde die *Vita Hilarionis* eine „valuable, if neglected, source for a better understanding of the great transformation of the ancient world that was taking place at the end of the fourth century“.

MARTIN MEISER stellt einen Überblick über die Exegese-geschichte dreier „magiehaltiger“ Passagen der Apostelgeschichte in den weiten Horizont des frühchristlichen und spätantiken Magiediskurses. Dazu präsentiert er zum einen die vielfältigen Grenzüberschreitungen, die antike Christen durch magische Praktiken begingen, und konstatiert sowohl hier wie auch im nichtchristlichen Bereich „eine Differenz in der Wahrnehmung zentraler Lebensfragen und -nöte seitens der Praktizierenden und ihrer Kritiker“. Zum anderen stellt er die Bedeutung des Magievorwurfs für Alteritätskonstruktionen heraus, die sich gegen die Christen richten konnten, aber auch christlicherseits im Blick auf Judentum (so z. B. in Anwendung von Apg 19,13–19), Heidentum (so in Rezeption von Apg 19,18f) und Häresien vorgenommen wurden, wobei speziell Apg 19,19 apologetisch zur Abweisung anti-christlicher Alteritätskonstruktionen verwendet wurde.

Die folgenden drei Beiträge befassen sich mit *exegetischen und hermeneutischen Grenzüberschreitungen* (2. Teil).

J. ANDREW DOOLE weist uns auf eine originelle, die Grenzen der bisherigen Auslegungstradition überschreitende Deutung hin, die Jakobus von Sarugh der biblischen Gestalt des Barabbas gegeben hat. Während bis dahin Barabbas als „Sohn des Satans“ verstanden worden sei, als diabolische Antichrist-Gestalt und zugleich

antijüdisch als Repräsentant all dessen, was jüdisch sei, interpretiere Jakobus Barabbas als Typus für Adam, als „Sohn des himmlischen Vaters“ und damit als Typus für alle Menschen, die durch die Kreuzigung Jesu befreit wurden. Die pastorale Sorge könne den Bischof dazu gebracht haben, Barabbas seiner sündigen Hörerschaft als „identification figure“ zu präsentieren.

BORIS REPSCHINSKI wendet sich in seinem Beitrag gegen eine weit verbreitete These, die unter dem Stichwort „Matthew within Judaism“ die Entstehung des Matthäusevangeliums im Rahmen des zeitgenössischen Judentums verortet. Zwar bilde, so Boris Repschinski, die Tora die Matrix für dieses Evangelium. Die Rezeptionsgeschichte zeige jedoch, dass es offen für eine Aneignung durch Heiden war, die längst jeglichen Gesetzesgehorsam aufgegeben hatten und aktiv judaisierende Tendenzen kritisierten, wohingegen „Judenchristen“ sich offenbar speziell an der matthäischen Christologie stießen, die Jesus nicht nur als neuen Moses und Gesetz in Person präsentiere, sondern auf dem Auferstehungsberg ihn sogar mit Gott verschmelzen lasse. Damit habe Matthäus die „Grenzen jüdischer Traditionen“ überschritten, zugleich aber in einer im Neuen Testament einzigartigen Weise jüdische Traditionen aufgearbeitet und für heidenchristliche Gemeinden geöffnet.

AGNETHE SIQUANS präsentiert Origenes als „hermeneutischen Grenzgänger“, der die „Grenze zwischen dem buchstäblichen Sinn des Schrifttextes und seiner spirituellen Bedeutung“ und zugleich „Linien innerhalb des Christentums“ überschreitet, um das Buch Levitikus, das „zu seiner Zeit offensichtlich im Christentum als genuin jüdisch wahrgenommen“ wurde, für das religiöse Leben christlicher Gläubiger zu erschließen. Dabei diene speziell die spirituelle Schriftauslegung, wenngleich auf der Basis der buchstäblichen und historischen Exegese, der Bildung christlicher Identität in Abgrenzung vom Judentum.

Die nächsten drei Beiträge thematisieren *philosophische und wissenschaftstheoretische Grenzüberschreitungen* (3. Teil).

ALFONS FÜRST legt dar, wie christliche Denker ab dem 2. Jahrhundert ein neues Konzept von Freiheit entwarfen, indem sie mit ihrem Freiheitsdiskurs die Grenzen der praktischen Philosophie überschritten und Freiheit „zum Prinzip der Metaphysik“ machten. Dadurch begründeten sie ein neues, dynamisches Verständnis der gesamten Wirklichkeit „als gigantisches Netzwerk sich ständig bewogender und interagierender Entitäten, die sich in einem Prozess unaufhörlicher freier Selbstbestimmung befinden.“

THOMAS JÜRGASCH befasst sich mit dem „Mysterium der verlorenen Bücher“ des Pseudo-Dionysios. Indem dieser sich mehrmals auf eigene Schriften beziehe, die er wahrscheinlich nie geschrieben habe, illustrierte er (wie schon in anderer Hinsicht) performativ seinen dritten Weg einer hyperphatischen Theologie, der über kataphatische und apophatische Theologie insofern hinausgeht, als er sich der binären Alternative von Affirmation und Negation verweigert. In der Bezugnahme auf nicht existierende Schriften fallen sozusagen Affirmation und Negation in eins, wird die Affirmation negiert und das Negierte affirmiert. Angesichts der gegenwärtig verbreiteten Kritik an binärem Denken könne „gerade Dionysius' Mystik, die genau

solche binär operierenden Denkformen zu überschreiten sucht, neue theologische Perspektiven und Horizonte [...] eröffnen.“

MATHIAS MOOSBRUGGER widmet sich Michel Foucault als einem Grenzgänger, der die Disziplingrenzen zwischen Philosophie und Kirchengeschichte überschritten hat und zugleich „als wichtige Inspiration“ für „die allzu verzweigt-innertheologische Debatte um den wissenschaftstheoretischen Status der Kirchengeschichte“ gelten kann. Foucaults antiphilosophischer-antiidentitärer-antikontinuierlicher historiographischer Ansatz könne verdeutlichen, dass es in der kirchengeschichtstheoretischen Debatte „letztlich nicht um die sehr spezielle, geradezu esoterische Frage innerhalb der Theologischen Fakultät geht, wie viel Theologie die Kirchengeschichte verträgt, sondern dass diese Frage nur der Reflex einer tieferliegenden grundsätzlichen historiographischen Frage ist, die sich Historiker auch außerhalb der Kirchengeschichte von Foucault her stellen mussten und weiterhin müssen: Wie viel Identität und Kontinuität verträgt Geschichte (verträgt sie sie überhaupt?) – egal, ob diese Identität und Kontinuität theologisch oder auf andere Weise behauptet wird?“

Der 4. Teil umfasst fünf Beiträge zu *sozioreligiösen und religionssymbolischen Grenzüberschreitungen*.

THOMAS KRAUS erschließt durch eine narratologische Analyse die *Acta Petri* als ein sozio-kulturell aufschlussreiches Zeugnis des frühen Christentums. Dabei stellt er besonders die Rolle des Senators Marcellus als Grenzgänger und Wanderer zwischen den Welten der römischen Gesellschaft und der christlichen Gemeinschaft heraus. Diese literarische Figur veranschauliche offenbar die Möglichkeit, „die Loyalität zum Kaiser *und* zu Jesus Christus miteinander [zu] vereinbaren und somit sowohl Repräsentant des römischen Staates als auch Christ [zu] sein.“

ANDREAS MERKT untersucht eine spätantike Öllampe, auf der ein Kreuz mit einer Menora dargestellt ist, und zeigt in Auseinandersetzung mit der bewegten Forschungsgeschichte zu dieser Abbildung auf, dass die Kombination von Kreuz und Menora, die sich auch auf anderen spätantiken Artefakten findet, als religions-symbolische Grenzüberschreitung verstanden werden kann, die jedoch gerade eine vermeintlich scharfe und trennende Grenze zur Unterscheidung jüdischer und christlicher Identitäten in eine Nahtstelle verwandelt und so als Symbol für Menschen dienen konnte, die ihre jüdische Identität mit dem Christusglauben oder ihre christliche Identität mit einem jüdischen Selbstverständnis verbinden konnten.

TOBIAS NICKLAS widmet sich ebenfalls dem Grenzbereich zwischen, anachronistisch gesprochen, „Judentum“ und „Christentum“, allerdings in Schriften, in denen „das Zueinander von Juden und Christen offen oder noch offen ist“. Er beschreibt den Nikodemus des Johannesevangeliums und den Gamaliel der Apostelgeschichte als Figuren, die sich in einem prekären und instabilen Raum zwischen zwei Gruppen bewegen, die sich voneinander abgrenzen. Anhand dieser beiden Beispiele plädiert er grundsätzlich dafür, zur angemesseneren Beschreibung solcher uneindeutigen Figuren und Phänomene neben der Metapher von Grenzziehungen auch das „Bild sich durch kommunikative Strukturen öffnender Räume“ zu ver-

wenden, die „in manchen Fällen den Charakter von Schwellen haben können, auf denen Figuren zu stehen kommen oder die sie überschreiten können.“

ANNEMARIE PILARSKI führt uns mit dem *Carmen de aue Phoenixe* in den Grenzbereich von Sonnenverehrung und Christusglauben. Aufgrund einer detaillierten Analyse der Sonnenmotivik in diesem Gedicht wendet sie sich gegen die verbreitete kryptochristliche Interpretation des Carmen, derzufolge es eine christliche Botschaft in paganem, den historischen Umständen des frühen 4. Jahrhunderts geschuldetem Gewand biete. Statt einer unangemessenen strikten Dichotomie zwischen ‚paganer‘ und christlicher Dichtung bedient sie sich Robert Shorrock's Unterscheidung zwischen den Rollen eines „poet of the Muses“ und eines „poet of Christ“, um diesen frühen Fall eines vom Christentum geprägten Gedichts zu beschreiben: Sein Autor schreibe in der Rolle eines „poet of the Muses“, der „aber die für christliche Vorstellungen anknüpfungsfähigen Aspekte des Phoenix-Symbols (zentral waren hier im Gedicht die Bezüge zu christlichem Sterben, Auferstehen und ewigem Leben sowie das Ideal sexueller Askese) nicht übergeht“.

ANDREA RIEDL befasst sich mit der Rezeptionsgeschichte der Legende von der posthumen Erlösung Kaiser Trajans aufgrund der Fürbitte Gregors des Großen also mit einer doppelten Überschreitung von Grenzen, jener der Gemeinschaft der Getauften und der des Todes. Sie zeigt auf, wie diese Geschichte auf unterschiedliche Weise theologisch instrumentalisiert wurde: als Beleg für die Möglichkeit einer Erlösung für Ungetaufte, als Argument für die Existenz eines Zwischenzustands sowie als Indiz für die Erlaubtheit des Betens für ungetauft Verstorbene.

Die Beiträge dieses Bandes bieten vielfältige Beispiele für Grenzüberschreitungen, die auf die Identitätsbildung religiöser Gruppen und Individuen zielten. Überschritten wurden ganz unterschiedliche Grenzen: moralische Grenzen des Anstands und der Schamhaftigkeit, der Werte der römischen Oberschicht sowie des erlaubten religiösen Verhaltens; Grenzen überkommener Exegesen und Hermeneutiken; philosophische und wissenschaftstheoretische Grenzen des traditionellen Freiheitsdiskurses, binärer Denkformen und Theologiegestalten sowie wissenschaftlicher Disziplinen; sozioreligiöse und religionssymbolische Grenzen zwischen christlich und römisch, jüdisch und christlich, christlich und pagan, getauft und ungetauft.

Diese Grenzüberschreitungen dienten der Konstruktion vielfältiger Identitäten: der Christenheit als einer Gemeinschaft, welche die sozial Randständigen in die Mitte rückt; der christlichen Asketen als Kontrastfiguren zum römischen Wertesystem; religiöser Gemeinschaften als magiefeindlicher Gruppen; sündiger Gemeindemitglieder als durch Christi Kreuzestod befreiter Kinder des himmlischen Vaters; der Adressaten des Matthäusevangeliums als Christusgläubigen zwischen jüdischer Tradition und hoher Christologie; einer Lektüregemeinschaft spiritueller Exegese; Verfechter einer dynamischen freiheitszentrierten Wirklichkeitsauffassung; Anhänger hyperphatischer Theologie und non-binärer Denkformen; Vertreter einer Foucault's Identitätskritik rezipierenden Kirchengeschichtstheorie; staatsloyale christliche Politiker; Christen, die sich jüdischen Symbolen und Praktiken verbunden fühlten; Pharisäer, die sich gegenüber Christusanhängern und ihren

Vorstellungen öffneten; Autoren einer klassischen und zugleich für Christliches offenen Dichtkunst; der Kirche als einer auch ungetauft Verstorbene integrierenden Heilsgemeinschaft.

Die Vielfalt der Beiträge in dieser Publikation spiegelt sich auch in der Diversität der verwendeten bibliographischen Systeme. Hier wurde lediglich auf Einheitlichkeit innerhalb eines Beitrags geachtet. Unser Dank geht an Simone Buckreus für das umsichtige Lektorat, an Izaak de Hulster, Jehona Kicaj und Christoph Spill für die unkomplizierte Betreuung im Verlag sowie an Volker Henning Drecoll und Volker Leppin für die generöse Aufnahme in die renommierte Reihe der *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte*.

Indem wir diesen Band unserem Freund und Kollegen Thomas Karmann widmen, begehen wir auch eine Grenzüberschreitung, die uns mit ihm und untereinander verbindet. Über die Grenze des Todes hinweg, der ihn am 15. November 2021 im Alter von 48 Jahren völlig überraschend aus dem Leben, seinem wie unserem, gerissen hat, senden wir ein Zeichen liebevoller Erinnerung und wünschen wir ihm die Fülle des Lebens bei Gott.

Andreas Merkt, Tobias Nicklas, Harald Buchinger

Centre for Advanced Studies *Beyond Canon*
Universität Regensburg

16. März 2023

Erster Teil:
Moralische und asketische Grenzüberschreitungen

Thomas R. Karmann

Symeon von Emesa – Narr in Christo oder Hund des Himmels? Christentum und Kynismus am Ende der Antike*

1. Einzug in Emesa oder ein Mönch und sein Hund

Irgendwann im 6. Jahrhundert soll im syrischen Emesa, dem heutigen Homs, Erstaunliches geschehen sein. Dies berichtet zumindest knapp ein Jahrhundert später der zypriotische Bischof Leontios. Von Jerusalem her kommend betrat damals ein Mönch namens Symeon die Stadt. Zunächst nichts Ungewöhnliches, doch der Eremit soll dies auf äußerst befremdliche Art getan haben:

„Es fand der Gepriesene [= Symeon] auf dem Misthaufen außerhalb der Stadt einen toten Hund, da löste er den Strick, den er als Gürtel trug, und band ihn an seinen Fuß. Im Laufen schleifte er ihn hinter sich her und kam so durch das Tor, in dessen Nähe eine Schule für Kinder lag. Als ihn die Kinder entdeckten, begannen sie zu schreien: ‚He, ein verrückter Mönch!‘ Und sie machten sich daran, hinter ihm herzulaufen und ihn zu ohrfeigen. Am nächsten Tag – es war ein Sonntag – nahm er sich Nüsse und ging in die Kirche. Zu Beginn des Gottesdienstes verstreute er die Nüsse und blies die Kerzen aus. Als man nun herbeieilte, um ihn hinauszuschaffen, stieg er auf die Kanzel hinauf und bewarf von dort die Frauen mit den Nüssen. Mit viel Mühe schaffte man ihn endlich hinaus, da warf er beim Vorbeigehen die Tische der Kuchenbäcker um, so daß auch die ihn fast zu Tode prügelten.“¹

Ob man bei dieser Episode von der gelungenen Ankunft eines Heiligen an seiner neuen Wirkungsstätte sprechen kann, ist zu bezweifeln. Es handelt sich aber sicherlich um einen Einstand, der Eindruck machte, der im Gedächtnis blieb. Leontios

* Der vorliegende Beitrag geht auf zwei Vorträge zurück, zum einen auf die Antrittsvorlesung des Verfassers an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Innsbruck am 7. Juni 2018, zum anderen auf eine Probevorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Würzburg am 6. November 2019. Er ist posthum in den *Ostkirchlichen Studien* 70, 2001, 3–55, erschienen und wird hier mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber und des Echter-Verlags abgedruckt.

¹ *LEONT. NEAP.*, v. Sym. 12 (SGU 4, 145 f.). Als Textgrundlage wird hier die Edition von Lennart Rydén benutzt. Vgl. *L. Rydén* (Hg.), *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, SGU 4, Uppsala 1963, 121–170. Die Kapiteleinteilung der *Vita* ist übernommen aus *A. J. Festugière* (Hg.), *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et vie de Jean de Chypre*, BAH 95, Paris 1974, 53 f.

bezeichnet seinen Helden hier als „Gepriesenen“ (ἀοιδίμος), für ihn ist Symeon ohne Zweifel ein Gottesmann. Gleichzeitig erwähnt er aber auch die Reaktion der Emesener: Diese sehen in Symeon einen gescheiterten Mönch, der wohl zu viel Zeit unter der Sonne der Wüste verbracht hat und dadurch etwas debil geworden war. Die Jugend von Emesa bringt es auf den Punkt, Symeon ist in ihren Augen einfach nur „verrückt“ (μωρός).

Der Bericht des Leontios über den Einzug seines Helden in Emesa ist in seiner Historizität natürlich äußerst zweifelhaft. Dies hängt auch mit der literarisch geschickten Gestaltung der Erzählung zusammen. Der Autor spielt dabei eine ganze Reihe von Motiven aus dem Neuen Testament und dem monastischen Schrifttum ein. Besonders auffällig sind die Anklänge an die evangelischen Schilderungen der Ankunft Jesu in Jerusalem. Auf diesen Punkt ist am Ende des Beitrags noch einmal zurückzukommen.² Zunächst soll jedoch ein anderes Motiv der Ankunft in Emesa in den Blick gerückt werden: Ganz besonderes Interesse ruft in der Forschung immer wieder der Hund hervor, den Symeon auf dem Misthaufen findet und bei seinem Einzug hinter sich herschleppt. Dieser tote Köter hat ganz unterschiedliche Deutungen erfahren. Zunächst einmal ist diese Handlung ein erster Hinweis auf das, was Symeon in Emesa vorhat. Er will dort den Narren spielen, die ganze Sache ist dann also nichts anderes als Ausdruck seiner Verrücktheit.³ Vielleicht verbirgt sich jedoch viel mehr dahinter. Der Wiener Byzantinist Ewald Kislinger weist als Parallele z. B. auf hundegestaltige Wesen in antiken Mythen hin. Man denke nur an Kerberos, den Wächter der griechischen Unterwelt, oder den altägyptischen Totengott Anubis, der zumeist mit einem Schakalkopf dargestellt wird. Der Hund kann vor diesem Hintergrund als Hinweis auf das Reich der Toten, als eine Art Seelenführer verstanden werden. Fraglich ist jedoch, was es bedeuten soll, wenn ein Mönch aus der Wüste dieses tote Tier mitten in die Stadt, also in das Reich der Lebenden hineinschleift.⁴

Wahrscheinlicher erscheint jedoch eine andere Interpretation: Für heutige Menschen in der westlichen Welt ist der Hund ein meist äußerst beliebtes und geschätztes Haustier, er ist der treue Gefährte seines Herren, den man häufig innig liebt und entsprechend verwöhnt. In der Antike, gerade im Orient, findet sich dazu vielfach eine völlig konträre Bewertung. Der Hund steht dort auch für Unrein-

2 Vgl. hierzu u. a. L. Rydén, Bemerkungen zum Leben des heiligen Symeon von Leontios von Neapolis, SGU 6, Uppsala 1970, 89 f. C. Ludwig, Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos, BBySt 3, Frankfurt a. M. 1997, 206–208.

3 Vgl. allgemein hierzu z. B. Ch. Münch, In Christo närrisches Russland. Zur Deutung und Bedeutung des „jurodstvo“ im kulturellen und sozialen Kontext des Zarenreiches, FKDG 109, Göttingen 2017, 57–59.

4 Vgl. E. Kislinger, Symeon Salos' Hund, in: JÖB 38 (1988) 165–170. Zum Hintergrund vgl. daneben z. B. auch M. Lurker, Der Hund als Symboltier für den Übergang vom Diesseits ins Jenseits, in: ZRGG 35 (1983) 132–144.

heit, Zügellosigkeit und Gemeinheit. Er wird deshalb zutiefst verachtet. In gewisser Weise würde diese Symbolik ganz gut zu Symeon passen.⁵ Denkbar ist freilich, daß dieses Motiv noch eine weitere Bedeutung besitzt. In der antiken Welt war der Hund aufgrund der gerade angesprochenen Eigenschaften das Wappentier und zugleich der Namensgeber einer philosophischen Richtung, des Kynismus. Die Gründungsgestalt dieser Bewegung, Diogenes von Sinope, wurde aufgrund seiner Schamlosigkeit, seiner Dreistigkeit, aber auch wegen seiner Bissigkeit als „Hund“ (κύων) beschimpft. Diogenes wies diese als Beleidigung gedachte Bezeichnung nicht zurück, sondern betrachtete sie im Gegenteil als passenden Ausdruck für seine philosophische Lebensweise.⁶ In Teilen der Forschung – als Beispiel ist hier in erster Linie der amerikanische Patristiker Derek Krueger zu nennen – wird der Hund als Hinweis darauf verstanden, daß der verrückte Mönch Symeon unter christlichen Vorzeichen die Lebensweise der Anhänger des Diogenes, also der „Hündischen“ (Κυνικοί) fortführte.⁷ Dieser Deutung soll im folgenden näher nachgegangen werden. Eine gewisse Brisanz erhält sie dadurch, daß manche Wissenschaftler nicht nur den Narren Symeon oder das frühe Mönchtum, sondern Jesus selbst und das ganze entstehende Christentum mit dem Kynismus in Verbindung bringen. Hier sei zunächst nur an den Paderborner Alttestamentler Bernhard Lang und sein berühmterberichtigtes Buch *Jesus der Hund* erinnert.⁸ Vorab sollen jedoch Symeon von Emesa und die Hauptquelle zu ihm, die *Vita* des Leontios von Neapolis, näher vorgestellt werden.

2. Symeon und Leontios oder ein seltsamer Heiliger und sein Hagiograph

Leontios ist allerdings nicht der einzige Autor, der über Symeon berichtet. Die frühesten Nachrichten, die auf uns gekommen sind, finden sich in der *Historia ecclesiastica* des Evagrius Scholastikos. Dieser stammte wie Symeon ebenfalls aus

5 Vgl. insgesamt hierzu u. a. H.-J. Loth, Art. Hund, in: RAC 16 (1994) 773–828. Zum Hintergrund vgl. außerdem T. Stroblmayr, Mensch und Hund in der griechisch-römischen Antike, Uelvesbüll 2011.

6 Vgl. z. B. Diog. Laert. 6,60: „Gefragt, weshalb man ihn Hund nenne, sagte er [= Diogenes]: ‚Weil ich diejenigen, die mir etwas geben, anwedge, diejenigen, die mir nichts geben, anbelle, und die Schurken beiße.‘“ Vgl. hierzu u. a. H. Schulz-Fakenthal, Kyniker. Zur inhaltlichen Deutung des Namens, in: WZ(H) 26 (1977) 41–49. K. Döring, Die Kyniker, Bamberg 2006, 8 f. M.-O. Goulet-Cazé, Kynismus und Christentum in der Antike, NTOA 113, Göttingen 2016, 38 f. Daneben wird noch eine zweite Erklärung für den Namen Kyniker diskutiert. Dieser soll sich von dem Gymnasium *Kynosarges* herleiten, in dem der Sokrates-Schüler Antisthenes lehrte, der neben Diogenes z. T. als Begründer des Kynismus betrachtet wird. Vgl. Diog. Laert. 6,13.

7 Vgl. D. Krueger, The „Life of the Holy Fool“ and the Cynic Tradition, in: JECS 1 (1993) 423–442. Ders., Symeon the Holy Fool. Leontius's „Life“ and the Late Antique City, TCH 25, Berkeley 1996, 90–107.

8 Vgl. B. Lang, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München 2010.

Syrien, und zwar aus Epiphaneia am Orontes, dem heutigen Hama. Evagrius war, wie sein Beiname verrät, zunächst Rechtsanwalt, später fungierte er als Sekretär des antiochenischen Patriarchen Gregor. Nach dessen Tod, am Ende des 6. Jahrhunderts verfaßte er eine *Kirchengeschichte*, die vom Ausbruch des nestorianischen Streits bis in seine eigene Gegenwart reicht. Hierbei handelt es sich um das letzte bedeutende Werk dieses Genres aus der Antike.⁹ Im vierten Buch seiner *Historia ecclesiastica* erwähnt Evagrius einige Heiligengestalten seiner eigenen Zeit, darunter Symeon von Emesa. Daraus kann man schließen, daß Symeons Wirken in die Zeit des Kaisers Justinian I. (527-565) zu datieren ist.¹⁰ Der Kirchenhistoriker kennzeichnet den Heiligen als παράφορος. Dieses Adjektiv kann u. a. „verrückt“ im Sinne von „irregeleitet“ bzw. „neben der Spur“ bedeuten. Evagrius hebt hervor, daß dies jedoch nur „den Unwissenden“ so „erschien“, daß Symeon tatsächlich aber „ganz von göttlicher Weisheit und Gnade erfüllt war“.¹¹ Um dies aufzuzeigen, berichtet er einige Anekdoten über diesen seltsamen Heiligen, die sich dann so oder ähnlich auch in der späteren Überlieferung finden.¹²

Auffällig ist, daß Evagrius auf solch verrückt scheinende Mönche wie Symeon daneben bereits im ersten Buch seiner *Kirchengeschichte* verwiesen hat. Dort erwähnt er drei unterschiedliche Arten von Mönchen des syrisch-palästinischen Raumes: Bei der ersten handelt es sich um die gängigste, nämlich um diejenigen Mönche, die ein gemeinsames Leben im Kloster führen. Die zweite ist schon etwas extremer, Evagrius nennt sie βοσκοί, also „Grasfresser“. Er hat damit die Einsiedler der Wüste im Blick, die jeglichen Kontakt mit der Welt meiden. Die dritte und höchste Form des asketischen Lebens sieht er schließlich in den „Verrückten“, den παράφοροι. Nach Evagrius gibt es nämlich nur ganz wenige, die in der ἀπάθεια, also in der „Leidenschaftslosigkeit“ so weit fortgeschritten sind, daß sie gefahrlos in die Welt zurückkehren können.¹³

Viel ausführlicher als Evagrius informiert uns dann etwa ein halbes Jahrhundert später eine eigene *Vita*, eine Lebensbeschreibung über Symeon. Die kritische Edition

⁹ Zu Evagrius und seiner *Kirchengeschichte* vgl. u. a. P. Allen, *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*, SSL 41, Löwen 1981. A. Hübner (Hg.), *Evagrius Scholasticus, Historia ecclesiastica*, FC 57/1, Turnhout 2007, 9-105.

¹⁰ Vgl. *Evagr.*, h. e. 4,34 (FC 57/2, 520-524). Am Ende dieses Abschnitts wird ein Erdbeben erwähnt, das sehr wahrscheinlich mit demjenigen zu identifizieren ist, welches für das Jahr 551 in Phönizien belegt ist. Vgl. ebd. (524). Bei Leontios findet sich eine ganz ähnliche Episode, allerdings datiert er die Katastrophe in die Zeit des Kaisers Maurikios (582-602). Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 17 (SGU 4, 150). Insgesamt vgl. hierzu z. B. *Festugière, Léontios* (Anm. 1), 3-8. *Krueger, Symeon* (Anm. 7), 22.

¹¹ *Evagr.*, h. e. 4,34 (FC 57/2, 520).

¹² Vgl. hierzu u. a. *Krueger, Symeon* (Anm. 7), 32-35. *J. Hofstra, Leontios von Neapolis und Symeon der heilige Narr. Ein Pastor als Hagiograph*, Drachten 2010, 146-153.

¹³ Vgl. *Evagr.*, h. e. 1,21 (FC 57/1, 180-186). *Ludwig, Sonderformen* (Anm. 2), 297-301. *Hübner, Evagrius* (Anm. 9), 92 f. Was Evagrius als Charakteristika der sich verrückt gebenden Mönche berichtet, findet sich in der Lebensbeschreibung Symeons wieder.

des Textes stammt von dem schwedischen Byzantinisten Lennart Rydén.¹⁴ Als Autor des Werks nennen die Handschriften einen gewissen Leontios von Neapolis. Doch wer war dieser Leontios? Wir wissen nicht viel über ihn, äußere Nachrichten fehlen fast gänzlich. Leontios war Bischof auf Zypern, seine Heimatstadt heißt heute Limassol. Sein Wirken fällt in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts, er ist damit in gewisser Weise Repräsentant einer untergehenden Welt.¹⁵ Während der Herrschaft Kaiser Herakleios' (610–641) drangen die Perser nach Syrien, Palästina und Ägypten vor. Durch eine byzantinische Gegenoffensive wurden diese Provinzen zwar noch einmal zurückerobert. Doch der Vormarsch der Araber wenige Jahre später konnte nicht mehr aufgehalten werden. Der römische Orient ging nun endgültig verloren, 637 fiel z. B. Emesa in die Hand der muslimischen Truppen. Zypern lag lange Zeit im Windschatten dieser Ereignisse, doch 649 erlebte die Insel einen ersten massiven Angriff der Araber unter Führung des späteren Kalifen Mu'awija I.¹⁶

Ob Leontios zu diesem Zeitpunkt noch auf Zypern war, wissen wir nicht. Im selben Jahr ist ein Bischof gleichen Namens als Teilnehmer der Lateransynode unter Papst Martin I. belegt.¹⁷ Das literarische Schaffen des Leontios ist allerdings sehr wahrscheinlich in die Jahrzehnte davor zu datieren.¹⁸ Neben der *Vita Symeonis Sali* ist von ihm eine Lebensbeschreibung des alexandrinischen Patriarchen Johannes mit dem Beinamen der Almosengeber bzw. der Barmherzige überliefert.¹⁹ Au-

14 Neben der in Anm. 1 genannten Edition von Rydén vgl. u. a. auch P. A. Cavallero (Hg.), Leoncio de Neápolis, Vida de Simeón el loco, Buenos Aires 2009. P. Cesaretti (Hg.), Leonzio di Neapoli e Niceforo prete di Santa Sofia, Vite dei saloi Simeone e Andrea, TSBN 19, Rom 2014. In diesem Kontext ist auch auf eine franz. und engl. Übersetzung der *Vita* zu verweisen. Vgl. *Festugière*, Léontios (Anm. 1), 105–160. *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 131–171. Daneben existiert bislang leider nur eine dt. Teilübersetzung der Schrift, und zwar bei H. Lietzmann (Hg.), Byzantinische Legenden, Jena 1911, 63–81.

15 Zu Leontios vgl. allgemein u. a. H. Gelzer, Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhunderts, in: *Ders.*, Ausgewählte kleine Schriften, Leipzig 1907, 1–56. V. Déroche, Études sur Léontios de Néapolis, SByU 3, Uppsala 1995. *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 1–18. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 28–57. Meist wird vermutet, daß Leontios um 600 herum geboren wurde und bis in die Regierungszeit Konstans' II. (641–668) hinein lebte.

16 Zum historischen Hintergrund vgl. z. B. J. F. Haldon, Byzantium in the Seventh Century. The Transformation of a Culture, Cambridge 1990. W. E. Kaegi, Byzantium and the Early Islamic Conquests, Cambridge 1992. *Ders.*, Heraclius. Emperor of Byzantium, Cambridge 2003. J. F. Haldon, The Empire That Would not Die. The Paradox of Eastern Roman Survival (640–740), Cambridge/MA 2016. Zu Zypern vgl. u. a. A. Cameron, Cyprus at the Time of the Arab Conquests, in: *Dies.*, Changing Cultures in Early Byzantium, Aldershot 1996, 27–49. C. Rapp, Christianity in Cyprus in the Fourth to Seventh Centuries, in: C. A. Stewart (Hg.), Cyprus and the Balance of Empires. Art and Archeology from Justinian I to the Cœur de Lion, Boston 2014, 29–38.

17 Vgl. R. Riedinger (Hg.), Concilium Lateranense a. 649 celebratum, ACO 2/1, Berlin 1984, 7; 399, nr. 87. *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 15 f.

18 Die Abfassung der Werke des Leontios wird meist in die späten 630er oder frühen 640er Jahre datiert, z. T. ist in der Forschung die genaue Abfolge seiner Schriften allerdings umstritten. Vgl. hierzu z. B. L. Rydén, The Date of the „Life of St Symeon the Fool“, in: I. Ševčenko/I. Hutter (Hg.), AETOΣ (FS C. Mango), Stuttgart 1998, 264–272.

19 Vgl. hierzu u. a. H. Gelzer (Hg.), Leontios' von Neapolis Leben des heiligen Johannes des Barmherzigen, Erzbischofs von Alexandrien, SQS 5, Freiburg i. Br. 1893. *Festugière*, Léontios

ßerdem ist bekannt, daß Leontios eine Schrift über den zypriotischen Inselheiligen Spyridon verfaßt hat. In der Forschung ist jedoch umstritten, inwieweit sich diese erhalten hat.²⁰ Darüber hinaus werden ihm auch einige Predigten²¹ sowie eine Streitschrift gegen das Judentum zugeschrieben. Das zuletzt genannte Werk enthielt wohl frühe Diskussionen um die Berechtigung der Bilderverehrung, allerdings ist es nur noch in Fragmenten greifbar.²²

Im vorliegenden Kontext interessiert uns natürlich in erster Linie Leontios' Werk über Symeon. Dabei stellt sich freilich folgende Frage: Woher wußte der zypriotische Bischof etwas über den als verrückt erscheinenden Mönch aus Syrien? Leontios selbst beruft sich auf einen Augenzeugen der Ereignisse, den Diakon Johannes, der in Emesa ein Freund Symeons gewesen sein soll. Aus chronologischen Gründen erscheint dies jedoch schwierig.²³ Vielleicht erhielt Leontios aber durch syrische Flüchtlinge Informationen über diese extravagante Heiligengestalt. Eventuell lagen ihm auch schriftliche Aufzeichnungen vor.²⁴ Es ist nicht einmal auszuschließen, daß Leontios lediglich die spärlichen Nachrichten bei Evagrius Scholastikos kannte und das restliche Material auf seine eigene Fantasie zurückgeht.²⁵ Wie so oft, ist auch

(Anm. 1), 257–637. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 58–97. *P. A. Cavallero* (Hg.), Leoncio de Neápolis, Vida de Juan el limosnero, Buenos Aires 2011. *G. Venturini*, La versione siriana della „Vita di Giovanni il Misericordioso“ di Leonzio di Neapolis, 2 Bde., CSCO 679/80, Löwen 2020. In dieser *Vita* findet sich übrigens der Hinweis auf eine Symeon vergleichbare Gestalt, den „schlimm-heiligen“ Vitalios, wie ihn Gottfried Keller genannt hat. Vgl. *Leont. Neap.*, v. Joh. 38 (BAHI 95, 387–391). *Ludwig*, Sonderformen (Anm. 2), 315–318.

20 Vgl. z. B. *P. van den Ven* (Hg.), La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte, BMus 33, Löwen 1953, 104–128. *P. A. Cavallero* (Hg.), Leoncio de Neápolis, Vida de Espiridón, Buenos Aires 2014.

21 Vgl. *P. A. Cavallero* (Hg.), Leoncio de Neápolis, Homilias, Buenos Aires 2017. Unter dem Namen des Leontios sind eine Predigt auf den Simeon aus Lk 2,22–35 und eine auf die Mitte der Osterzeit überliefert.

22 Vgl. u. a. *V. Déroche*, L'authenticité de l'„Apologie contre les Juifs“ de Léontios de Néapolis, in: BCH 110 (1986) 655–669. *Ders.*, L'„Apologie contre les Juifs“ de Léontios de Néapolis, in: *G. Dagron/V. Déroche* (Hg.), Juifs et chrétiens en Orient byzantin, Paris 2010, 381–451. *P. A. Cavallero* (Hg.), Leoncio de Neápolis, Apologia, Buenos Aires 2017.

23 Vgl. z. B. *Leont. Neap.*, v. Sym. 2 (SGU 4, 125). *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 23 f. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 140–146. Selbst wenn man Symeons Wirken in Emesa in die Zeit des Kaisers Maurikios datiert, ist eine persönliche Bekanntschaft zwischen Leontios und dem Diakon Johannes kaum möglich. Vgl. hierzu auch *L. Rydén*, Time in the „Lives“ of the Fools, in: *ByA* 19 = FS P. Schreiner (2000) 311–323, hier 315–318.

24 Vgl. u. a. *C. Mango*, A Byzantine Hagiographer at Work: Leontios of Neapolis, in: *I. Hutter* (Hg.), Byzanz und der Westen. Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters, SÖAW.PH 432, Wien 1984, 25–41. Der britische Byzantinist Cyril Mango vermutet eine Sammlung von Anekdoten über Symeon, die um 560 in Emesa entstand. Dieses *Paterikon* soll sowohl Evagrius Scholastikos als auch Leontios als Quelle gedient haben. Vgl. hierzu außerdem *Déroche*, Études (Anm. 15), 101–108.

25 Vgl. z. B. *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 32–35. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 146–154. Im Epilog erwähnt Leontios übrigens, daß er zuvor bereits eine knappere Version der *Vita* verfaßt habe. Diese hat sich allerdings nicht erhalten. Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. epil. (SGU 4, 169).

die Rückfrage nach dem historischen Symeon äußerst diffizil, letztlich ist uns diese Gestalt nur noch als literarische Figur zugänglich.²⁶

Nun aber zur *Vita Symeonis Sali* selbst: Der belgische Jesuit und Bollandist Hippolyte Delehaye hat diese einmal als „une des plus curieuses productions de l'hagiographie ancienne“²⁷ bezeichnet. Dies trifft zum einen in formaler Hinsicht zu. Die Lebensbeschreibung weist durchaus einen auffälligen Aufbau auf, der von den Usancen des Genres in gewisser Weise abweicht.²⁸ Zum anderen ist auch die Sprache des Werks hochinteressant, in einigen Passagen eröffnet es einen Blick auf die frühbyzantinische Volkssprache.²⁹ Das Außergewöhnliche der *Vita* hängt aber natürlich vor allem mit dem Umstand zusammen, daß Leontios hier einen neuen, bizarren Heiligentypus präsentiert, und zwar den des σαλὸς διὰ Χριστόν, des „Narren um Christi willen“.³⁰ Dem zypriotischen Bischof ist durchaus bewußt, daß er mit seiner Schrift Neuland betritt, deshalb verwendet er im Prolog auch viel Energie darauf, diese äußerst seltsame Heiligengestalt als mit der kirchlichen Tradition kompatibel darzustellen.³¹

Letztlich ist daneben aber in gewisser Weise der ganze erste Hauptteil der Lebensbeschreibung eine Art großangelegte Apologie Symeons. Dieser wird nämlich

26 In der Forschung wird z. T. auch das *Armenische Synaxar* des Mönches Ter Israel als eigenständige Quelle zu Symeon diskutiert. Eine genauere Analyse zeigt jedoch, daß die dort zu findende Kurzbiographie von Leontios abhängig ist. Vgl. Synax. Arm., Sym. (PO 21/6, 751-760). Hofstra, Leontius (Anm. 12), 136-140.

27 H. Delehaye, Saints de Chypre, in: AnBoll 26 (1907) 161-301, hier 246. Zu Leontios und seiner *Vita Symeonis* vgl. insgesamt auch den knappen Forschungsüberblick bei St. Efthymiadis/ V. Déroche, Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Century), in: St. Efthymiadis (Hg.), The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Bd. 1: Periods and Places, Farnham 2011, 35-94, hier 72-76.

28 Zu Aufbau und Gattung vgl. z. B. Rydén, Bemerkungen (Anm. 2), 11-19. Krueger, Symeon (Anm. 7), 36-43. Hofstra, Leontius (Anm. 12), 99-132. Der erste Hauptteil der *Vita* ist chronologisch gestaltet, während der zweite einfach Episoden aus Symeons Wirken in Emesa aneinanderreicht. Diese Gliederung korrespondiert übrigens mit den zwei bereits im Titel der Schrift genannten Begriffen: Βίος καὶ πολιτεία. *Leont. Neap.*, v. Sym. tit. (SGU 4, 121). Vgl. daneben auch ebd. prol. (123). Zum Hintergrund vgl. allgemein u. a. Th. Pratsch, Der hagiographische Topos. Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit, MillSt 6 (Berlin 2005).

29 Vgl. z. B. W. Aerts, Leontios of Neapolis and Cypriot Dialect Genesis, in: Th. Papadopulos/B. Englezakes (Hg.), Πρακτικά τοῦ δευτέρου διεθνούς Κυπριολογικοῦ συνεδρίου. Bd. 2, Nikosia 1986, 379-389.

30 So wird Symeon bereits im Titel der *Vita* bezeichnet, wir haben es hier also mit einem Begriff zu tun, der einen ganz spezifischen Heiligentypus charakterisiert. *Leont. Neap.*, v. Sym. tit. (SGU 4, 121). Vgl. hierzu zunächst z. B. L. Rydén, The Holy Fool, in: S. Hackel (Hg.), The Byzantine Saint, Sob.St 5, San Bernardino 1983, 106-113. St. Constantinou, Holy Actors and Actresses. Fools and Cross-Dressers as the Protagonists of Saints' „Lives“, in: St. Efthymiadis (Hg.), The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Bd. 2: Genres and Contexts, Farnham 2014, 343-362.

31 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. prol. (SGU 4, 121-123). Zu diesem Abschnitt vgl. insgesamt auch die Kommentierungen bei Rydén, Bemerkungen (Anm. 2), 20-27. Zur apologetischen Zielsetzung des Leontios vgl. u. a. Krueger, Symeon (Anm. 7), 47-52. Ludwig, Sonderformen (Anm. 2), 176-179.

zunächst als ein ganz normaler, also verehrungswürdiger Wüstenvater dargestellt. Symeon soll aus Edessa, dem heutigen Urfa in der Südosttürkei, gestammt sein.³² Seine Lebensbeschreibung beginnt zur Zeit Kaiser Justinians I., und zwar mit einer Wallfahrt nach Jerusalem. Dort lernt Symeon einen Landsmann namens Johannes kennen.³³ Beide beschließen bei der Abreise jedoch spontan, Mönch zu werden. Sie lassen alles zurück und bitten um Aufnahme in das Gerasimos-Kloster am Jordan.³⁴ Doch diese Lebensform genügt den beiden nicht, nach kurzem Aufenthalt streben sie den nächsten Schritt hin zur spirituellen Vervollkommnung an. Sie verlassen das Kloster und ziehen sich in die Einsamkeit der Wüste zurück.³⁵ Der erste Teil der *Vita* – er ist fromm-konventionell gestaltet und somit manchmal fast etwas langweilig³⁶ – ist dieser Lebensphase der beiden Eremiten gewidmet. Symeon und Johannes leben als „Weidende“, als βοσκοί,³⁷ dabei erreichen sie die höchste Form der Tugendhaftigkeit, sie können etwa die dauernde Sorge um ihre zurückgelassenen Familienangehörigen überwinden,³⁸ aber auch mit sexuellen Anfechtungen

32 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 9 (SGU 4, 139). Walter Nigg benennt Symeon in seinem vielgelesenen Buch zum Narrentum übrigens nach dessen Herkunfts- und nicht nach seinem Wirkungsort. Vgl. W. Nigg, *Der christliche Narr*, Zürich 1956, 27–62. Zum Hintergrund vgl. z. B. J. B. Segal, *Edessa: „The Blessed City“*, Oxford 2001.

33 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 1 (SGU 4, 124f.). Die Wallfahrt zu den Hl. Stätten wird hier mit dem Fest Kreuzerhöhung in Verbindung gebracht, dies könnte einen gewissen Anachronismus darstellen. Zu den Anfängen des Festes vgl. L. van Tongeren, *The Exaltation of the Cross. Toward the Origins of the Feast of the Cross and the Meaning of the Cross in Early Medieval Liturgy*, LiCo 11, Löwen 2000, 17–40.

34 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 3–6 (SGU 4, 125–132). Die Laura soll 455 von dem Mönch Gerasimos gegründet worden sein, sie liegt in der Nähe des Jordans bei Jericho. Vgl. hierzu Y. Hirshfeld, *The Judean Desert Monasteries in the Byzantine Period*, New Haven 1992, 28f. Zum Mönchtum in Palästina vgl. insgesamt auch J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, DOS 32, Washington 1995. J. Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The Monasteries of Palestine 314–631*, Oxford 2001.

35 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 7–9 (SGU 4, 132–142). Das Eremitendasein Symeons und Johannes' wird in der Nähe des Flusses Arnon, heute Mujib, östlich des Toten Meeres lokalisiert. Die beiden konnten nach Leontios dort den Aufenthaltsort eines unlängst verstorbenen Anachoreten nutzen. Vgl. ebd. 8 (137).

36 Zum ersten Hauptteil vgl. u. a. die Übersicht bei Ludwig, *Sonderformen* (Anm. 2), 179–186. Detaillierte Kommentierungen finden sich hierzu außerdem bei Rydén, *Bemerkungen* (Anm. 2), 28–84.

37 *Leont. Neap.*, v. Sym. 7 (SGU 4, 133). Zum Hintergrund vgl. z. B. J. Wortley, „Grazers“ (βοσκοί) in the Judean Desert, in: J. Patrich (Hg.), *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, OLA 98, Löwen 2001, 37–48.

38 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 8f. (SGU 4, 137–142). Johannes sorgt sich um seine Ehefrau, mit der er beim Eintritt in den Mönchsstand ganz frisch vermählt war. Symeon hingegen denkt ständig an seine hochbetagte Mutter. Von diesen Sorgen werden die zwei Einsiedler erst durch Visionen über den Tod ihrer Angehörigen befreit. Vgl. hierzu z. B. Hofstra, *Leontius* (Anm. 12), 207–211. Mehrfach erscheint den beiden in der Wüste übrigens der Abt des Gerasimos-Klosters, der den sprechenden Namen Nikon, also „Sieger“ trägt. Evtl. hat sich im *Cod. Patmiacus* 254 sogar eine kurze *Vita* dieses Mönchsvaters erhalten. Vgl. Rydén, *Bemerkungen* (Anm. 2), 48.

fertig werden.³⁹ Nach 29 Jahren in der Wüste will Symeon jedoch wie aus heiterem Himmel einen Neuanfang, er will zurück in die Welt. Nach Leontios wandte sich der künftige Narr folgendermaßen an seinen Gefährten Johannes:

„Was nützt es uns noch, Bruder, in dieser Wüste zu verweilen? Wenn du aber auf mich hörst, steh auf, laß uns weggehen und auch andere retten! Denn hier können wir außer uns selbst niemandem nutzen und haben von niemandem Lohn.“⁴⁰

Johannes erschrickt über diesen Vorschlag, er sieht darin den Teufel am Werk. Er will den gewohnten Weg der Anachorese weiterverfolgen. Symeon läßt sich jedoch nicht abhalten. „Glaub mir, ich bleibe nicht, sondern breche in der Kraft Christi auf, um der Welt einen Possen zu spielen.“⁴¹ Hier findet sich das griechische Verbum ἐμπαίζειν, das zunächst einfach „spielen“ heißt, aber auch so etwas wie „verspotten“, „zum besten halten“ bedeutet.⁴² Assoziativ könnte man hier sofort an Hugo Rahners berühmtes Büchlein *Der spielende Mensch* und das darin vorgestellte Ideal des σπουδογέλοιος, des „ernst-heiteren“ Christen denken. Der Innsbrucker Kirchenhistoriker hatte dabei eine geradezu als klassisch zu bezeichnende Ausgewogenheit zwischen Heiterkeit und Ernst im Blick.⁴³ Bei Symeon ist dies aber in gewisser Weise doch ganz anders, bei ihm ist alles ins Extreme gesteigert. Im zweiten Teil der *Vita* findet sich derbe Komik, Symeon gebärdet sich als Narr, um die Welt zum Narren zu halten. Er spielt den Idioten und bricht dabei alle nur denkbaren Konventionen. Seine Zielsetzung ist zugleich jedoch tiefernst, es geht um Leben und Tod, nämlich

³⁹ Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 22 (SGU 4, 154f.). An dieser Stelle wird in einer Art Rückblick erzählt, daß Nikon Symeon in der Wüste erschien, dessen Genitalbereich mit Jordanwasser besprengte, darüber das Kreuzzeichen machte und so dauerhaft alle unkeuschen Gedanken aus ihm vertrieb. Hierzu vgl. u. a. *E. Benz*, Heilige Narrheit, in: *Kyrios* 3 (1938) 1–55, hier 42–44. *Hofstra*, *Leontius* (Anm. 12), 220–222.

⁴⁰ *Leont. Neap.*, v. Sym. 10 (SGU 4, 142). Symeon begründet seinen Entschluß hier mit drei Schriftstellen: 1 Kor 10,24; 9,22; Mt 5,16. Insgesamt vgl. hierzu z. B. *Münch*, *Russland* (Anm. 3), 56f.

⁴¹ *Leont. Neap.*, v. Sym. 10 (SGU 4, 142). Johannes versucht zunächst seinen Gefährten umzustimmen, schließlich läßt er ihn ziehen und begleitet ihn sogar ein Stück weit. Aber letztlich muß er in der Wüste zurückbleiben, Johannes fühlt sich diesem „Spiel“ nicht gewachsen. Vgl. ebd. (142–144).

⁴² Zu diesem Begriff vgl. u. a. *Benz*, *Narrheit* (Anm. 39), 14f. *Festugière*, *Léontios* (Anm. 1), 183f. *Hofstra*, *Leontius* (Anm. 12), 230f. Leontios verwendet daneben auch das Simplex παίζειν sowie weitere Komposita, nämlich κατα- bzw. προσπαίζειν. Darüber hinaus finden sich in der *Vita* die damit verwandten Lexeme πατινίδιον und πατινικῶς, Symeons Narrentum wird bereits damit als Rolle, als Schauspiel qualifiziert. Vor diesem Hintergrund ist auch der Versuch *Claudia Ludwigs* zu verstehen, Bezüge zum spätantiken bzw. frühbyzantinischen Mimus herzustellen. Vgl. *Ludwig*, *Sonderformen* (Anm. 2), 206–211; 381–383.

⁴³ Vgl. *H. Rahner*, *Der spielende Mensch*, Zürich 1949. Diese Publikation geht auf einen Vortrag im Rahmen des Eranos-Kreises zurück. Vgl. daneben auch *Ders.*, *Eutrapelie*. Eine vergessene Tugend, in: *GuL* 27 (1954) 346–353. Zum Hintergrund vgl. u. a. *F. Heiding*, *Ist Spiel ernst zu nehmen?* Anmerkungen zu Hugo Rahners „Der spielende Mensch“, in: *ZKTh* 141 (2019) 313–333.

um das Heil seiner Mitmenschen. Dafür ist er sogar bereit, das eigene aufs Spiel zu setzen.⁴⁴

Kehren wir nun aber zur *Vita Symeonis* zurück: Nachdem sich Symeon entschlossen hatte, die Wüste zu verlassen, unternimmt er zunächst wiederum eine Wallfahrt nach Jerusalem.⁴⁵ Von dort bricht er schließlich nach Emesa auf. Sein denkwürdiger Auftritt in dieser Stadt ist eingangs ja bereits zur Sprache gekommen. Im Anschluss berichtet Leontios eine ganze Reihe von Episoden aus Symeons Leben in Emesa. Leider können diese hier nicht alle vorgestellt werden, es ist die Beschränkung auf ein paar zentrale Aspekte notwendig: Zum einen ist hervorzuheben, daß sich Symeon auf den ersten Blick ganz und gar nicht wie ein Heiliger benimmt. Er läuft nackt umher, torkelt, springt, tanzt, redet wirr und pöbelt seine Umwelt an, mit einem Wort: er verhält sich wie ein Verrückter, wie ein Besessener.⁴⁶ Zum anderen tut Symeon aber gleichzeitig die Werke eines Heiligen, er heilt Kranke, treibt Dämonen aus, bekehrt Sünder, Häretiker und Juden. Er weiß um die Zukunft und kennt die geheimen Schwächen seiner Mitmenschen.⁴⁷ Die größte Sorge des Mönches ist es, daß man seine verborgene Heiligkeit erkennen könnte. Immer wenn er aufzufliegen droht, benimmt sich Symeon derart daneben, daß man ihn für einen Wahnsinnigen halten muß.⁴⁸ In Emesa kennt zu Lebzeiten des Narren letztlich nur eine einzige Person das Geheimnis Symeons, nämlich der Diakon Johannes, aber auch diesem spielt der Mönch immer wieder etwas vor.⁴⁹

Um einen gewissen Eindruck von Symeons Albernheiten zu erhalten, soll hier wenigstens ganz knapp eine Episode aus der *Vita* des Leontios vorgestellt werden: Eines Tages lädt der Diakon Johannes Symeon ein, mit ihm die Therme zu besu-

44 Vgl. z. B. *Leont. Neap.*, v. Sym. prol. (SGU 4, 123). *Benz*, Narrheit (Anm. 39), 8 f. *Münch*, Russland (Anm. 3), 55 f. Ein eher knapper, jedoch hervorragender Überblick zum Wirken Symeons findet sich außerdem bei *V. Déroche*, *Syméon Salos. Le fou en Christ*, Paris 2000, 45-76.

45 Vgl. *Leont. Neap.*, v. Sym. 11 (SGU 4, 144 f.). Wie der erste Hauptteil beginnt auch der zweite mit einer Wallfahrt nach Jerusalem. Der Besuch der Hl. Stätten bildet somit eine Art Scharnier. Vgl. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 123.

46 Vgl. z. B. *Benz*, Narrheit (Anm. 39), 14-17. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 232-236. Ein guter Überblick über Symeons extravagante Verhaltensweisen findet sich bei *Leont. Neap.*, v. Sym. 22 (SGU 4, 155 f.).

47 Zum Wirken Symeons in Emesa vgl. die knappe Zusammenfassung bei *Leont. Neap.*, v. Sym. 11 (SGU 4, 145). Daneben vgl. u. a. *Benz*, Narrheit (Anm. 39), 30-41. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 236-241.

48 Grundsätzlich vgl. hierzu *Leont. Neap.*, v. Sym. 11 (SGU 4, 145 f.). Als ein Wirt, bei dem Symeon arbeitet und den er vor Gift rettet, seine verborgene Heiligkeit erahnt, macht sich der Narr z. B. an dessen Frau heran und erweckt den Eindruck, als ob er sie vergewaltigen wolle. Daraufhin wird er natürlich als „völlig besessen“ angesehen. Vgl. ebd. 13 (147 f.). Leontios bezeichnet Symeon vor dem skizzierten Hintergrund als „neuen Lot“: „Wie jener in Sodom, so war dieser unsichtbar in der Welt verborgen.“ Ebd. epil. (169). Zum Inkognito des Salos vgl. u. a. *Benz*, Narrheit (Anm. 39), 22-30. *Constantinou*, Actors (Anm. 30), 348-353.

49 Vgl. z. B. *Leont. Neap.*, v. Sym. 29 (SGU 4, 159 f.). Am Ende der *Vita* wird Johannes übrigens sogar als Erzdiakon bezeichnet. Vgl. ebd. 40 (166). Insgesamt vgl. hierzu u. a. *Benz*, Narrheit (Anm. 39), 12-14. *Krueger*, Symeon (Anm. 7), 60. *Hofstra*, Leontius (Anm. 12), 331 f.

chen. Der Mönch nimmt das Angebot gerne an, beginnt sich aber ohne Verzögerung mitten auf der Straße zu entkleiden. Als sein klerikaler Freund zu protestieren beginnt, antwortet der Abbas ganz trocken: „Komm nach, du Trottel, ich habe lediglich vorher getan, was ich nachher ohnehin tun muß.“⁵⁰ Anschließend läuft Symeon voraus und stürmt geradewegs – natürlich nackt – in die Frauenabteilung des Bades. Als ihn Johannes mit Rufen aufzuhalten sucht, entgegnet ihm der Mönch: „... dort gibt es warmes und kaltes Wasser und hier gibt es warmes und kaltes, sonst gibt es weder dort noch hier etwas darüber hinaus.“ Die Damen von Emesa sahen das anders, Symeon wird von ihnen mit Schlägen und Gekreische hinausgetrieben. Teilweise ist es nicht ganz einfach, das Verhalten Symeons zu dechiffrieren, hier scheint die Sache jedoch klar zu sein: Der Asket hat den Gipfel der „Leidenschaftslosigkeit“ (ἀπάθεια) erreicht, auch unbedeckte Frauen haben auf ihn keinerlei Wirkung mehr. Dies erlaubt ihm, gesellschaftliche Konventionen einfach zu durchbrechen und damit ein Stück weit lächerlich zu machen.⁵¹

Der zweite Hauptteil der *Vita* bietet – wie bereits erwähnt – eine ganze Reihe von meist kurzen Episoden über Symeons Leben in Emesa. Diese stehen weitgehend unverbunden nebeneinander, es ist keine klare Chronologie erkennbar.⁵² Gerahmt werden sie lediglich vom Einzug Symeons in die Stadt und von seinem Tod. Das Ende des Narren ist in gewisser Weise ähnlich extravagant wie seine Ankunft in Emesa: Der Mönch kündigt seinen Tod zwar an, doch schenkt man ihm wenig Beachtung. Schließlich findet man Symeons Leichnam aber in seiner kleinen Hütte, zusammengekauert wie ein totes Tier unter einem Reisighaufen liegend. Der *Salos* wird auf dem Fremdenfriedhof verscharrt. Als sein Freund, der Diakon Johannes ihm die letzte Ehre geben will, ist sein Grab allerdings leer. Plötzlich fällt es den Emesenern wie Schuppen von den Augen: Symeon war kein Irrer, er spielte nur den Narren und war in Wirklichkeit ein Heiliger, der sich um das Heil der ganzen Stadt

50 *Leont. Neap.*, v. Sym. 14 (SGU 4, 149). Leontios kann dies auf griechisch viel knapper ausdrücken als die obige Übersetzung. Diese orientiert sich hier übrigens an *Lietzmann*, *Legenden* (Anm. 14), 67 f. Zu dieser Episode vgl. u. a. auch *Benz*, *Narrheit* (Anm. 39), 42–44. *Rydén*, *Bemerkungen* (Anm. 2), 96–98.

51 Gleich zu Beginn der Episode betont Leontios: „Er [= Symeon] war ganz, wie wenn er keinen Körper hätte, und er achtete weder auf das, was bei den Menschen noch von Natur her als unschicklich gilt.“ *Leont. Neap.*, v. Sym. 14 (SGU 4, 148). Auf die Frage nach seinen Empfindungen im Frauenbad antwortete Symeon deshalb auch folgendermaßen: „Glaub mir, Kind, wie Holz unter Hölzern, so war auch ich damals. Denn ich fühlte weder, daß ich einen Körper besaß noch daß ich zu Körpern hineinging, sondern mein Geist war ganz auf das Werk Gottes gerichtet und von ihm wandte ich mich nicht ab.“ Ebd. (149). Guy Stroumsa spricht hier etwas süffisant von „unio mystica at the sauna, or rather at the hammam“. *G. G. Stroumsa*, *Madness and Divinization in Early Christian Monasticism*, in: *D. Shulman/G. G. Stroumsa* (Hg.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, Oxford 2002, 73–88, hier 80.

52 Eine hilfreiche Übersicht zu den verschiedenen Erzählungen findet sich bei *Ludwig*, *Sonderformen* (Anm. 2), 186–211. Zu Einzelkommentierungen vgl. v. a. *Rydén*, *Bemerkungen* (Anm. 2), 85–140.