

# SAECULUM

JAHRBUCH FÜR UNIVERSALGESCHICHTE

Begründet von  
Georg Stadtmüller

Herausgegeben von

Jan Assmann, Peter Burschel, Klaus Butzenberger, Manfred K.H. Eggert,  
Herbert Franke, Thomas Höllmann, Andreas Kappeler, Hans-Henning Kortüm,  
Jochen Martin, Karl J. Narr, Stefan Reichmuth, Wolfgang Reinhard, Erhard Rosner,  
Rüdiger Schott, Rolf Sprandel, Heinrich von Stietencron, Rolf Trauzettel,  
Eckhard Wirbelauer, Hubert Wolf, Annette Zgoll

Schriftleitung:

Prof. Dr. Klaus Butzenberger, Seminar für Indologie und  
Vergleichende Religionswissenschaft, Gartenstr. 19, D-72074 Tübingen  
Klaus.Butzenberger@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Eckhard Wirbelauer, UMR 7044/Institut d'Histoire Romaine,  
UFR des Sciences Historiques, Université Marc Bloch de Strasbourg,  
9 place de l'Université, F-67084 Strasbourg CEDEX, wirbelau@umb.u-strasbg.fr

© 2010 by Böhlau Verlag GmbH & Cie., Köln Weimar Wien  
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, info@boehlau.de; www.boehlau.de  
Alle Rechte vorbehalten

Satz: SatzWeise GmbH, Föhren  
Druck: MVR Druck GmbH, Brühl  
Die Phönix-Zeichnung auf dem Umschlag geht zurück  
auf ein chinesisches Relief um 150 n. Chr.

ISSN: 0080-5319  
ISBN: 978-3-412-20372-6

Erscheinungsweise: zweimal jährlich

Preise: Abonnement € 69,90 [D]/ € 71,90 [A]; Abonnement für Studierende  
€ 52,40 [D]/ € 53,90 [A]; Einzelheft: € 44,90 [D]/ € 46,20 [A]

Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim Böhlau Verlag unter:  
vertrieb@boehlau.de, Tel. +49 221 91390-0, Fax +49 221 91390-11

Ein Abonnement verlängert sich automatisch um ein Jahr, wenn die Kündigung  
nicht zum 1. Dezember erfolgt ist. Zuschriften, die Anzeigen und Vertrieb betreffen,  
werden an den Verlag erbeten.

## Inhalt Band 60 – Jahrgang 2010 – 1. Halbband

<i>Dmitrij F. Bumazhmov</i> Christusnachfolge und <i>imitatio Christi</i> in der frühsyrischen Überlieferung. Anmerkungen zur „christlichen Hellenisierung“ der Syrer . . . . .	1
<i>Predrag Bukovec</i> Gotteserkenntnis in Ephräms des Syrers <i>Hymni de fide</i> . . . . .	17
<i>Heinrich von Stietencron</i> Kosmologische Bauten Indiens: Die Kreise der Yoginīs . . . . .	41
<i>Mathis Mager</i> Zwischen Propaganda, Kreuzzugaufbruch und Völkerbeschreibung: Die Funktionalisierung des Türkenbildes geistlicher Ritterorden an der Wende zur Neuzeit am Beispiel der Chronik über die Belagerung von Rhodos (1480) . . . . .	61
<i>Peter Burschel</i> Die Freiheit der Engel: Versionen des Sacco di Roma . . . . .	79
<i>Ralph Kauz</i> Chang Zhimei und der Islam in Shandong im 17. Jahrhundert: Akkulturation oder Abgrenzung? Zur Geschichte einer persischen Grammatik . . . . .	91
<i>Ingrid Rückert</i> „Die seltensten und kostbarsten Werke chinesischer Literatur“: Karl Friedrich Neumann als Begründer der chinesischen Büchersammlung an der Bayerischen Staatsbibliothek . . . . .	115
<i>Cornelius Torp</i> Von Junkern und Schlotbaronen: Zur Interpretation des deutschen Protektionismus vor 1914 . . . . .	143
Resümees . . . . .	171
Autoren . . . . .	177

# Christusnachfolge und *imitatio Christi* in der frühsyrischen Überlieferung

Anmerkungen zur „christlichen Hellenisierung“ der Syrer\*

*Dmitrij F. Bumazhnov*

Wenn wir heute vom syrischen Christentum in der Spätantike sprechen, so werden dabei die Gemeinden gemeint, die auf dem Territorium der heutigen Syrien, Süd-Osttürkei und Irak vertreten waren. In den westlichsten Teilen dieses Raumes war die Umgangssprache und die Sprache der Kultur überwiegend Griechisch, je weiter nach dem Osten desto mehr wich aber das griechische Idiom dem Aramäischen, so daß wir von einer gemischten griechisch-syrischen christlichen Kultur sprechen können.<sup>1</sup> Geopolitisch war die syrisch-christliche Region zwischen dem Römischen Reich und dem arsakidischen und später sassanidischen Persien verteilt. Zu den Besonderheiten dieses Raumes gehört auch die frühe Missionierung aus Palästina in aramäischer Sprache,<sup>2</sup> auf die zahlreiche Sonderentwicklungen des syrischen Christentums zurückzuführen sind, die ne-

\* Der Aufsatz stellt die unbedeutend überarbeitete und ergänzte Fassung meines Referates bei der mündlichen Habilitationsprüfung an der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen im Juni 2008 dar. Für die freundliche Bereitschaft, diesen in SAECULUM zu veröffentlichen, bin ich Herrn Prof. Dr. K. Butzenberger zum herzlichen Dank verpflichtet.

<sup>1</sup> Die sprachliche Situation im syrischen Raum ist treffend charakterisiert von S. Brock, Greek and Syriac in Late Antique Syria, in: A. K. Bowman, G. Woolf (Hrsgg.), *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994, 149–160, 234–235, nachgedruckt in: ders., *From Ephrem to Romanos*, Variorum Collected Studies Series, Aldershot u. a., 1999, No. I.

<sup>2</sup> Die räumliche Ausdehnung der syrischen Region macht jede Pauschalisierung präzisionsbedürftig. Das wichtigste Zentrum der aramäischsprachigen Christen im römischen Syrien war Edessa. Die in den Forschungen in den 50-er–60-er Jahren des 20. Jh. vertretene These von einer direkten Missionierung Edessas aus Palästina wich einer differenzierteren Sicht, vgl. dazu H. J. W. Drijvers, *Edessa und das jüdische Christentum*, in: ders., *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, Variorum Reprints, London 1984, No I, 31: „Natürlich ist das edessenische Christentum letzten Endes palästinensischen Ursprungs und ist es als solches jüdisches Christentum; es ist allerdings sehr zweifelhaft, ob es eine direkte Verbindung von Jerusalem nach Edessa gab, so dass sich dort ein Teil der ältesten Traditionen unverändert und unversehrt hätte erhalten können. Die christliche Verkündigung ist dort vielmehr allmählich, auf verschiedenen Wegen bekannt geworden, sowohl von Transjordanien als auch von Antiochia aus.“ Vgl. ebd., 30 (Verweise auf ältere Literatur). Zu der frühesten Missionierung des persischen Reiches im 2. Jh. bemerkt M.-L. Chaumont, *La christianisation de l'Empire iranien des origines aux grandes persécutions du IV<sup>e</sup> siècle*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 499, Subsidia 80, Leuven 1988: „Cette première évangélisation fut certainement en grande partie l'œuvre de missionnaires parlant un idiome très proche de celui des populations auxquelles s'adressait leur prédication.“ Ebd., 51f. wird allerdings eingeräumt, daß unsere Informationen zu der Tätigkeit der ersten Missionare in Mesopotamien und Babylonien keine verlässliche Aussage zu der Rolle der Christen jüdischen Ursprungs bei der Missionierung Persiens zulassen. Vgl. auch S. Brock, *Syria and Mesopotamia*, in: J. C. Paget, M. Bockmuehl (Hrsgg.), *Redemption and Resistance: The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity*, Edinburgh 2007, 164–175.

ben den traditionellen griechischen Modellen stehen. Dabei hat man – wie die moderne Forschung gezeigt hat – mit beiderlei Einflussrichtungen zu rechnen: in einem komplexen zweisprachigen Milieu waren die syrischen Bräuche, Traditionen und Ideen von den griechischen Christen übernommen und umgekehrt, während eine allmähliche Angleichung des syrischsprachigen Christentums an die griechischen Muster als Hauptvektor dieser Prozesse anzusehen ist.<sup>3</sup>

Um diese These an einem konkreten Beispiel zu explizieren, sei die syrische Auffassung von der Nachfolge und Nachahmung Christi bis zum 6. Jahrhundert vorgestellt, eine Idee, die höchste theologische Relevanz mit praktischem Ethos verbindet und insofern Einblicke sowohl in die Frömmigkeitsgeschichte als auch in die soziale Dynamik der syrischen Christen gewährt. Während unterschiedliche Teilaspekte des angeschnittenen Problemkreises in der modernen Forschung behandelt wurden,<sup>4</sup> war die Idee der Christusbachfolge in der früh-syrischen Überlieferung noch nie Gegenstand einer eingehenden Untersuchung, was z. T. auch damit zusammenhängt, daß die Erforschung des syrischen hagiographischen Materials trotz des zunehmenden Aufschwungs der syrologischen Studien in den letzten vierzig Jahren aus dem Schattendasein kaum hervorgetreten ist.<sup>5</sup> Ohne hier das Thema in ihrer ganzen Breite entfalten zu können, begnügen wir uns mit einigen allgemeinen Beobachtungen.

Damit die syrische Überlieferung in einer allgemeinen Perspektive vorgestellt werden konnte, wird zunächst die Idee der Christusbachfolge in ihrer neutestamentlichen Ausformung und deren programmatischen Einwirkung auf die abendländische hagiographische Literatur skizzenhaft dargestellt. Im nächsten Schritt möchte ich versuchen, die syrisch-aramäische Sonderentwicklung dieses Gedankens in nichthagiographischen und hagiographischen Texten zu umreißen,

<sup>3</sup> Zur graduellen „christlichen Hellenisierung“ syrischer Kultur im 4.–9. Jh. siehe S. Brock, *From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning*, in: N. Garsoïan, Th. Mathews, R. Thompsom (Hrsgg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, *Dumbarton Oaks Symposium 1982*, Washington 1982, 17–34, nachgedruckt in: ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, *Variorum Collected Studies Series*, Aldershot 1984, No V und das Kapitel „Nisibis, Edessa, and the Hellenization of Mesopotamia“ in U. Possekkel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 580, *Subsidia* 102, Leuven 1999, 13–32.

<sup>4</sup> Zu nennen wären beispielweise die Artikel von H. J. W. Drijvers, *Hellenistic and Oriental Origins*, in: S. Hackel (Hrsg.), *The Byzantine Saint*. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, *Studies Supplementary to Sobornost* 5, London 1981, 25–33 und ders., *Die Legende des heiligen Alexius und der Typus des Gottesmannes im syrischen Christentum*, in: M. Schmidt, C. F. Geyer (Hrsgg.), *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter*, *Internationales Kolloquium*, Eichstätt 1981, *Eichstätter Beiträge* 4, Regensburg 1982, 187–217.

<sup>5</sup> Eine nach den Namen der syrischen Heiligen aufgebaute Bibliographie hat 1995 verstorbene J. M. Fiey, *Saints syriaques* (édité par L. I. Conrad), *Studies in Late Antiquity and early Islam* 6, Princeton, New Jersey 2004 hinterlassen. S. P. Brock, *Saints in Syriac: A Little-Tapped Resource*, *Journal of Early Christian Studies* 16, 2008, 181–196 bietet eine allgemeine Einführung in das vernachlässigte Gebiet der syrischen Hagiographie, siehe ebd. auch die weiter führende Literatur.

wobei uns die Frage nach dem Geben und Nehmen zwischen den griechischen und syrischen Christen begleiten wird.

### 1. Das Motiv der Nachfolge und Nachahmung Christi im Neuen Testament und sein Einfluß auf die frühchristliche Hagiographie

Im Unterschied zu dem allgemein an alle Israeliten adressierten Bußeruf im Markusevangelium „(...) das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15), waren die Aufforderungen Christi zu Seiner Nachfolge – zumindest in den nach der Meinung der modernen Forschung ältesten und von den späteren Überlagerungen der Gemeindefreien Schichten der Evangelien – immer individuell gemeint und – wie auch im Falle der alttestamentlichen Propheten<sup>6</sup> – an konkrete Menschen gerichtet.<sup>7</sup> Neben Berufs-, Familien- und Besitzverzicht<sup>8</sup> implizierte die Nachfolge, deren Ziel die Verkündigung des Evangeliums war,<sup>9</sup> auch die Bereitschaft zum Martyrium.<sup>10</sup> Dieser letzte Aspekt wird in den Briefen des Apostel Paulus weitergeführt, der von der Nachahmung Christi (μίμησις Χριστοῦ) spricht,<sup>11</sup> die nun für alle Christen gleich gilt und sich im Mitleiden (συνπάσχειν, Röm 8,17) und dem Mitgekreuzigtwerden (συσταυροῦσθαι, Gal 2,19) mit Christus zum Ausdruck kommen soll.<sup>12</sup>

Als paradigmatisch für die spätere hagiographische Tradition der griechischen und lateinischen Kirche erwies sich ein Beispiel der Kreuzesnachfolge, das von dem Schüler des Apostels, dem Evangelisten Lukas, in seiner Apostelgeschichte vorgeführt wurde. In der Darstellung des Evangelisten werden die Wunder, Predigt, Verhaftung, der Verhör und Prozess und schließlich die Hinrichtung des Diakons Stephanus den entsprechenden Stationen im Leben Jesu so nachgestal-

<sup>6</sup> Vgl. z. B. die Berufung Elischas durch den Propheten Elias in 1 Kön 19,19–21.

<sup>7</sup> Siehe hierzu M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 34, Berlin 1968, 68–70. Einen Überblick der neutestamentlichen Vorstellungen von der Nachfolge Christi bietet U. Lutz, *Art. Nachfolge Jesu*. Neues Testament, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin/New York 1994, 678–686; ebd., 686 siehe die Literaturliste.

<sup>8</sup> Zu dem Verzicht auf Berufsausübung vgl. z. B. Lk 12,22–31, zum Familienverzicht vgl. Lk 9,61 und 14,26, zu der Armut der Jünger siehe Mk 10,17–23.

<sup>9</sup> Vgl. Mk 1,17 und Lk 9,60.

<sup>10</sup> Vgl. das wohl in diesem Sinne zu verstehende berühmte Logion vom Kreuztragen in Mt 10,38, Mk 8,34 und Lk 14,27: „Wer nicht sein Kreuz trägt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein.“ Übersetzung von Lk 14,27 nach der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel, Stuttgart 1980.

<sup>11</sup> Siehe 1 Thess 1,6 und 1 Kor 11,1.

<sup>12</sup> Zum μίμησις-Gedanken bei Apostel Paulus siehe H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, *Beiträge zur historischen Theologie* 37, Tübingen 1967, 137–189.

tet,<sup>13</sup> daß dadurch ein Muster der vollkommenen Nachfolge des Meisters durch den Jünger entsteht, die in den Tod für den Glauben führt. Den Höhepunkt dieser literarischen Technik erreicht Lukas, wenn er den Märtyrer um die Vergebung der Sünde der ihn steinigenden Juden beten läßt,<sup>14</sup> wodurch ummissverständlich Bezug auf die Worte des Gekreuzigten in dem vom Lukas verfassten Evangelium genommen wird: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun!“<sup>15</sup>

Das angesprochene Nachfolgemuster kann man sich als zwei parallele Linien vorstellen, die durch etliche Querstriche verbunden werden: einer Anzahl der Episoden aus dem Evangelium werden bestimmte Ereignisse aus dem Leben eines Heiligen nachgebildet, so daß die Nachfolge als sporadisch ansetzende Nachahmung Christi und punktuelle Ähnlichkeit mit Seinem Schicksal präsentiert wird. Wie bereits angedeutet, liegt dieses Nachfolgeschema mehreren Märtyrerakten und Heiligenviten sowohl im griechischen Osten als auch im lateinischen Westen zugrunde.<sup>16</sup> Vor diesen Hintergrund sollen nun die Besonderheiten der syrischen Nachfolgevorstellung skizziert werden.

## 2. Nachfolge Christi im syrischsprachigen Raum: die Voraussetzungen

Im Mittelpunkt des syrischen Verständnisses der Nachfolge Christi in den ersten fünf christlichen Jahrhunderten steht die Vorstellung von einer Identifikation mit dem auferstandenen Herrn, die weitaus radikaler gedacht und angewendet wurde, als es in den westlichen Regionen der christlichen Ökumene der Fall war. Von der ganzen Reihe von Beispielen, durch die sich diese These verifizieren läßt, bringen wir hier nur zwei, bei denen die Besonderheiten der syrischen Sprache zumindest teilweise im Spiel sind. Das erste anzuführende Beispiel läßt sich als

<sup>13</sup> Zu „großen Wundern und Zeichen“ des Stephanus siehe Act 6,8. Vgl. auch die nach Act 6,11.13 Stephanus verleumderisch zur Last gelegten „lästerlichen Sprüche“ gegen Gott, Mose, den Tempel und das Gesetz und Mk 14,58; die gegen Stephanus aufgestellten „falschen Zeugen“ in Act 6,13 haben Mk 14,56–57 als Parallele; die zur Verurteilung des Stephanus führende Worte „Siehe, ich schaue die Himmel geöffnet und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen“ in Act 7,56 sind mit Lk 22,69 zu vergleichen, wo es ebenfalls vom Menschensohn und Seinem Sitzen zur Rechten des Vaters geht.

<sup>14</sup> Act 7,60.

<sup>15</sup> Lk 23,34.

<sup>16</sup> In den christlichen Quellen außerhalb des Neuen Testaments findet sich dieses Modell bereits im Martyrium des hl. Polykarp, das nach der mehrheitlich anerkannten Frühdatierung 155/156 n. Chr. entstanden sein dürfte. Der Text will nach eigener Aussage ein evangeliumsgemäßes Märtyrerverhalten demonstrieren (MartPol 1,1), was u. a. durch punktuelle Parallelisierung der Schicksale Polykarps und Jesu erreicht wird. Siehe den griechischen Text mit englischer Übersetzung in *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translation* by H. Musurillo, Oxford Early Christian Texts, Oxford 1972, 2–21. Zum Nachahmungsgedanken des Martyriums siehe G. Buschmann, *Das Martyrium des Polykarp, Kommentar zu den Apostolischen Vätern* 6, Göttingen 1998, passim.

Zwillingsidentifikation bezeichnen, das zweite hängt mit dem Begriff *ihidaya* (einzelner/Einziggeborene) zusammen.

Das 1945 in Nag Hammadi bei der mittelägyptischen Stadt Luxor gefundene koptische Thomasevangelium, dessen Entstehung die Mehrheit der Forscher mit Syrien (Endredaktion wohl im 2. Jahrhundert) in Verbindung setzen,<sup>17</sup> fängt programmatisch an: „Dies sind die verborgenen Worte, die der lebendige Jesus sagte, und Didymos Judas Thomas schrieb sie auf“ (Log. 1).<sup>18</sup> Der für die syrische Tradition übliche dreiteilige Name des Apostels erklärt sich dadurch, daß einerseits das griechische Didymos (Zwilling) den aramäischen Namen Thomas (mit der gleichen Bedeutung) übersetzt, und andererseits Thomas mit dem Herrenbruder Judas (Mt 13,55) identifiziert wird.<sup>19</sup> Dem auf diese Weise konstruierten Zwillingsbruder Jesu Thomas werden „die verborgenen Worte“ anvertraut, die das überlieferte Thomasevangelium ausmachen. Daß die Thomasfigur den Weg der geistigen Aneignung der Lehren Jesu erschließt, die den Meister und den Gläubigen eins werden läßt, wird aus dem Logion 108 deutlich: „Jesus spricht: ‚Wer von meinem Mund trinken wird, wird werden wie ich. Ich selbst werde zu ihm werden, und was verborgen ist, wird sich ihm offenbaren.‘“<sup>20</sup> Das Vernehmen der verborgenen Lehren Jesu aus seinem Mund macht in diesem Logion jeden Jünger zu dem, was Thomas schon ist: zu Jesu Zwilling oder – noch radikaler – zu Jesus selbst.<sup>21</sup>

Die auf Syrisch im 3. Jahrhundert geschriebenen apokryphen Thomasakten,<sup>22</sup>

<sup>17</sup> Zur Forschungsgeschichte des Thomasevangeliums siehe R. Uro, (Hrsg.), *Thomas at the Crossroads. Essays on the Gospel of Thomas, Studies of the New Testament and Its World*, Edinburgh 1998, J. Schröter, H.-G. Bethge, *Das Evangelium nach Thomas (NHC II,2)* [Einführung], in: H.-M. Schenke, H.-G. Bethge und U. U. Kaiser (Hrsgg.), *Nag Hammadi Deutsch*, 1. Band: NHC I,1–V,1, GCS NF 8, Berlin/New York 2001, 151–163 und U.-K. Plisch, *Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar*, Stuttgart 2007, 1 ff.

<sup>18</sup> Übersetzung nach J. Schröter und H.-G. Bethge (s. Anm. 17), 164. Der koptische Text ist zu finden in B. Layton (Hrsg.), *Nag Hammadi Codex II,2–7 together with XIII,2\**, Brit. Lib. Or.4926 (1), and P. Oxy. 1, 654, 655, Vol. 1, *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, and Indexes*, Nag Hammadi Studies 20, Leiden u. a. 1989, 52–93.

<sup>19</sup> Siehe hierzu A. F. J. Klijn, *John XIV 22 and the Name Judas Thomas*, in: *Studies in John*, FS J. N. Sevenster, Supplements to Novum Testamentum 24, Leiden 1970, 88–96.

<sup>20</sup> Übersetzung nach J. Schröter und H.-G. Bethge (s. Anm. 17), 180.

<sup>21</sup> Vgl. außerdem Logion 13 und seine Interpretation in A. Marjanen, *The Portrait of Jesus in the Gospel of Thomas*, in: J. M. Asgeirsson, A. D. DeConick, R. Uro (Hrsgg.), *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas, Nag Hammadi and Manichaean Studies* 59, Leiden/Boston 2006, 215–216.

<sup>22</sup> Zu den Entstehungsverhältnissen der Thomasakten siehe A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas Revisited*, in: J. N. Bremmer (Hrsg.), *The Apocryphal Acts of Thomas, Studies on Early Christian Apocrypha* 6, Leuven 2001, 1–10, *The Acts of Thomas. Introduction, Text, and Commentary*, Second Revised Edition by A. F. J. Klijn, Supplements to Novum Testamentum 108, Leiden/Boston 2003, 15, H.-J. Klauck, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005, 153–190 und S. E. Myers, *Revisiting Preliminary Issues in the Acts of Thomas, Apocrypha* 17, 2006, 95–112. Die deutsche Übersetzung der Akten findet sich in W. Schneemelcher (Hrsg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. II. Band Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*, Tübingen

die das Thomasevangelium kennen<sup>23</sup> und in der thomasinischen Tradition stehen,<sup>24</sup> exemplifizieren diese Gedankengänge auf das Anschaulichste. Der Apostel, Zimmermann wie sein göttlicher Zwillingsbruder, wird von Jesus nach Indien verkauft, wo er dem König Gundapor einen Palast bauen soll.<sup>25</sup> Während des Baus, den der Apostel bloß vortäuscht, um die dafür vorgesehenen Gelder an die Armen zu geben,<sup>26</sup> und im Laufe der anschließenden Missionstätigkeit des Thomas in Indien, kommt es immer wieder zu Erscheinungen, bei denen entweder der Apostel in der Gestalt Jesu fungiert, oder aber der Messias das Aussehen seines Zwillings annimmt,<sup>27</sup> wobei Thomas kurz vor seinem Martyrium klarstellt: „Ich bin nicht Jesus, sondern ein Knecht Jesu“.<sup>28</sup>

Daß das wohl temperierte Ineinander des Jüngers und des Messias eine syrische Variation des Nachfolgedenkens darstellt, dürfte daraus ersichtlich werden, daß wir in den Thomasakten die uns aus der Apostelgeschichte bereits bekannte Technik der Parallelisierung der Ereignisse vorfinden: Wie Christus in Gethsemani weigert sich Thomas zunächst, nach Indien zu gehen, um schließlich zu sagen: „Dein Wille geschehe!“;<sup>29</sup> während eines Gastmahls nimmt der Apostel einen Rohrweig in die Hand, was an Mt 27,29 erinnert, und erleidet danach einen Backenstreich.<sup>30</sup> Den Hintergrund und treibenden Punkt der Nachfolge – und hier liegt das Besondere der syrischen Tradition – bildet aber die an Verwechseln grenzende Identifikation des Thomas mit Christus.

Im Geiste des Thomasevangeliums deuten die Thomasakten an, daß das Verhältnis zwischen Thomas und Jesus nicht einmalig ist, sondern sich auf jeden Gläubigen übertragen läßt. Als Lokus der Identifikation mit Christus wird im

<sup>23</sup> 1989, 303–367. Die syrische Fassung der Thomasakten wird nach W. Wright (Hrsg.), *Apocryphal Acts of the Apostles* edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and other Libraries with English Translations and Notes, vol. 1, London 1871, 171–333, die griechische nach M. Bonnet (Hrsg.), *Acta apostolorum apocrypha. Partis alterius volumen alterum, Acta Philippi et Acta Thomae accedunt Acta Barnabae*, Leipzig 1903, 99–291 [Nachdruck: Darmstadt 1959] mit der Angabe des Herausgebers, der Seite und Zeile zitiert.

<sup>24</sup> ActThom 92 scheinen EvThom 22 zu kennen. ActThom 47 setzen EvThom 13 voraus; vgl. auch ActThom 14 und EvThom 37.

<sup>25</sup> Generell zu den wichtigsten Texten dieser Tradition siehe P.-H. Poirier, *Évangile de Thomas, Actes de Thomas, Livre de Thomas. Une tradition et ses transformations*, Apocrypha 7, 1996, 9–26. Speziell zu der Zwillingstheologie in der frühsyrischen Thomastradition siehe R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, *Beauchesne religions* 12, Paris 1983, 164–182.

<sup>26</sup> ActThom 1–2. Zum Indienbild in den Thomasakten siehe J. Tubach, *Historische Elemente in den Thomasakten*, *Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft* 33, 2002, 49–116.

<sup>27</sup> ActThom 17–20.

<sup>28</sup> Vgl. z.B. ActThomSyr (180,19 Wright) 11, wo Jesus „in der Gestalt des Judas“ (ܩܬܘܠܐ ܕܝܗܘܕܐ) erscheint; nach ActThomGraec (116,2 Bonnet) 11 wird Jesus „im Aussehen des Judas Thomas“ wahrgenommen (τὴν ἀπεικασίαν Ἰούδα θωμᾶ ἔχοντα).

<sup>29</sup> ActThom 160. Übersetzung nach W. Schneemelcher (s. Anm. 22), 364.

<sup>30</sup> ActThom 2–3.

<sup>31</sup> ActThom 5–6.

Kap. 50 die Taufe ausgewiesen, bei der der Heilige Geist angerufen wird: „Komm (...), heilige Taube, die die Zwillings-Jungen gebiert.“<sup>31</sup> Somit wird die Taufe eines Adepten mit der des Herrn parallelisiert, wobei der Heilige Geist die Zwillinge – den Messias und den Täufling – zum Leben ruft.

Als viel mehr folgereicher als die Zwillingsidentifikation der Thomastradition, der immerhin nicht wenige Texte entspringen, erwies sich indes ein anderer syrischer Identifikationsgedanke, mit dem die terminologische Bedeutung des Begriffes μοναχός (Mönch) zusammenhängt. Damit sprechen wir eine der fundamentalsten Strukturen der frühen syrischsprachigen Kirche an, nämlich das werdende syrische Mönchtum. Um die diesbezüglichen Sachbestände angemessen zu erläutern, bedarf es allerdings eines kurzen begriffsgeschichtlichen Exkurses.

Wohl bereits im 2. Jahrhundert beginnen die asketisch gesinnten syrischen Christen sich mit einem Wort zu benennen, das bisher nur für Christus als den Einziggeborenen Sohn Gottes in Anspruch genommen wurde. Dieser Titel – zu Syrisch ihidaya, abgeleitet von had, „eins“ – steht im syrischen Neuen Testament für das griechische μονογενής<sup>32</sup> und hat die Bedeutung „einzigartig, ganz und gar einmalig“ aber auch „allein, alleinstehend“ und „innerlich einheitlich, kohärent“.<sup>33</sup> Die Übernahme eines Christustitels durch die Asketen sollte eine besondere Nähe zu dem Herrn, ja eine gewisse Selbstidentifikation mit Ihm ausdrücken.<sup>34</sup> Seine Bedeutungen legen nahe, daß der Asket – wie auch Christus selbst – auf das Eheleben verzichten und ein besonderes Verhältnis zu Gott suchen soll,

<sup>31</sup> ActThom 50. Übersetzung nach W. Schneemelcher (s. Anm. 22), 324. Zur Tauftheologie der Thomasakten siehe H. Krause, *Zwei Geist-Epiklesen der syrischen Thomasakten*, *Oriens Christianus* 69, 1985, 33–53 und G. Winkler, *Weitere Beobachtungen zur frühen Epiklese (den Doxologien und dem Sanctus)*. Über die Bedeutung der Apokryphen für die Erforschung der Entwicklung der Riten, *Oriens Christianus* 80, 1996, 177–200.

<sup>32</sup> Einziggeborenen, als Epitheton des Sohnes Gottes, vgl. Joh 1,14; 3,16, 1 Joh 4,9.

<sup>33</sup> Der Terminus ihidaya ist in der Fachliteratur oft besprochen worden, siehe z.B. G. Nedungatt, *The Covenanters of the Early Syriac-Speaking Church*, *Orientalia Christiana Periodica* 39, 1973, 191–215, 419–444, R. Murray, *The Exhortation to Candidates for Ascetical Vows at Baptism in the Ancient Syriac Church*, *New Testament Studies* 21, 1975, 59–80, S. Griffith, „Singles‘ in God’s Service; Thought’s on the Ihidaya from the Works of Aphrahat and Ephraem the Syrian“, *The Harp* 4, 1991, 145–159, Ders., „Singles“ and the „Sons of the Covenant“. Reflections on Syriac ascetic Terminology, *Studia Anselmiana* 110, 1993, 141–160, Ders., *Asceticism in the Church of Syria: The Hermeneutics of Early Syrian Monasticism*, in: V. L. Wimbush, R. Valantasis (Hrsgg.), *Asceticism*, New York/Oxford 1995, 223–229 und D. Bumazhnov, *Zur Bedeutung der Targume bei der Herausbildung des MONAXOΣ-Konzeptes in den Nag Hammadi-Texten*, *Zeitschrift für Antike und Christentum* 10, 2006, 252–259. Zu den Bedeutungen des Terminus siehe S. Brock, *L’œil de lumière. La vision spirituelle de saint Éphrem suivi de La Harpe de l’Esprit, florilège de poèmes de saint Éphrem*, *Spiritualité orientale* 50, Abbaye de Bellefontaine 1991, 161–164.

<sup>34</sup> So die These von A. Adam, *Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht*, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 65, 1953/54, 218–221. D. Bumazhnov, *Some further Observations concerning the early History of the Term MONAXOΣ (Monk)* (im Druck in den Akten der 15. Internationalen Patristischen Tagung in Oxford, 2007) lieferte neue Argumente für die These Adams.

wodurch die innere Einheitlichkeit erreicht werden mußte. Vieles spricht dafür, daß das griechische *μοναχός* in Anlehnung an *iḥidaya* als neue Bezeichnung für die Asketen im frühen 4. Jahrhundert geprägt wurde, wobei die feinen Konnotationen des syrischen Idioms weitgehend verloren gegangen sind.<sup>35</sup>

Im syrischsprachigen Bereich dagegen wurde die breite Bedeutungspalette von *iḥidaya* und – vor allem – seine im Griechischen fehlende Beziehung zu Christus als dem Eingeborenen Sohn Gottes zur reichen Inspirationsquelle für die bis zum späten 5. Jahrhundert andauernde Reflektion über das Wesen und die Dynamik der asketischen Nachfolge Christi.

Mustert man die einschlägigen Texte durch, so fällt auf, daß der Initiationsritus, durch den man zu einem *iḥidaya* wird und sich mit Christus identifiziert, die Taufe ist. Hl. Ephräm der Syrer schreibt in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts: „Siehe durch die Taufe werden sie Jungfräuliche und Keusche, weil sie hinabstiegen, getauft wurden, und in jenen einen Eingeborenen (*iḥidaya*) sich gekleidet haben.“<sup>36</sup> Diese und ähnliche Stellen riefen die Diskussion hervor, ob die Keuschheitsgelübde in der syrischen Kirche eine Voraussetzung zu der Taufe gewesen war. Dies dürfte zumindest im 4. Jahrhundert kaum mehr der Fall gewesen sein, obwohl bis in das frühe 4. Jahrhundert hinein die als *iḥidaye* bezeichneten Asketen den Kern der ostsyrischen Gemeinden bildeten<sup>37</sup>. Ihre alternative Bezeichnung neben *iḥidaye* war „Söhne bzw. Töchter des Bundes“, ein Titel, der uns im Zusammenhang mit der Vita des hl. Symeon des Styliten noch begegnen wird.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Zum Problem des Begriffes *μοναχός* in früher christlicher Literatur siehe F.-E. MORARD, *Monachos, Moine. Histoire du terme grec jusqu'au 4<sup>e</sup> siècle. Influences bibliques et gnostiques*, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 20, 1973, 332–411, D. F. Bumazhnov, *Einige Beobachtungen zur Geschichte des Begriffes MONACHOS (Mönch)*, in: F. Young, M. Edwards, P. Parvis (Hrsgg.), *Studia Patristica 39, Papers presented at the Fourteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford. Historica. Biblica. Ascetica et Hagiographica*, Leuven u. a. 2006, 293–299, und Bumazhnov (s. Anm. 33–34).

<sup>36</sup> Hymnen zu Epiphaniás 8,16; Übersetzung nach Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen *De nativitate (Epiphania)*. Übersetzt von E. Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 187, Scriptorum Syri 83*, Louvain 1959, 160. Der syrische Text: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen *De nativitate (Epiphania)*. Hrsg. von E. Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 186, Scriptorum Syri 82*, Louvain 1959, 173.

<sup>37</sup> *iḥidaye* ist die Pluralform von *iḥidaya*. Zur Diskussion über die Zulassung zur Taufe in der frühen syrischen Kirche siehe A. Vööbus, *Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church*, *Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1*, Stockholm 1951, 48.

<sup>38</sup> Zu dem Bundesgedanken in der frühen syrischen Theologie wären neben den Werken von S. Griffith (s. Anm. 33) zu nennen A. J. Wensinck, *Qejāmā und Benai Qejāmā in der älteren Syrischen Literatur*, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 64*, 1910, 561–564, 812, G. Kitzel, *Eine synagogale Parallele zu den B'nai Qejāmā*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 15*, 1915, 235–236, E. Beck, *Ein Beitrag zur Terminologie des ältesten syrischen Mönchtums*, in: B. Steidle (Hrsg.), *Antonius Magnus Eremita 356–1956. Studia ad antiquum monachismum spectantia*, *Studia Anselmiana 38, Romae 1956*, 261–262, A. Vööbus, *The Institution of the benai qejama and benat qejama in the Ancient Syrian Church*, *Church History 30*, 1961, 19–27 und P. Nagel, *Zum Problem der „Bundessöhne“ bei Afrahat*, *Forschungen und Fortschritte 36*, 1962, 152–154.

Die Loslösung von den Gemeinden und der Exodus der *iḥidaye* in die Wüste ist ein Vorgang, der wohl in der Mitte des 4. Jahrhunderts angesetzt und zur Konstituierung des syrischen Mönchtums geführt hat. Seit dieser Zeit kennen wir die Namen der syrischen Einsiedler, die außerhalb der Gemeinden leben und gleich den traditionellen Gemeindeasketen *iḥidaye* genannt werden. Daß *iḥidaya*-Christus auch in diesem Fall das Beispiel geblieben ist, bezeugt der Hymnus des hl. Ephräm des Syrers auf den Vater der syrischen Mönche, Julianos Saba, wo es heißt: „Jesus war zu jeder Zeit abgebildet in seinem Lebenswandel. Und weil er die Herrlichkeit des Eingeborenen (*iḥidaya*) sah, wurde er Einsiedler (*iḥidaya*)“.<sup>39</sup>

Der Schichtungsprozess, der die Bildung der beiden Stände der gewöhnlichen Christen und der *iḥidaye* bzw. Söhne des Bundes zur Folge hatte, ist im syrischen Stufenbuch (spätes 4. – frühes 5. Jahrhundert) festgehalten.<sup>40</sup> Den als „Ge-rechten“ bezeichneten Durchschnittschristen wird in diesem Werk das Einhalten der 10 Gebote und die Liebe zu ihren Nächsten auferlegt;<sup>41</sup> für die Vollkommenen, die das Stufenbuch auch *iḥidaye* nennt,<sup>42</sup> gilt es dagegen, daß sie die Forderungen der Bergpredigt und andere evangelische Gebote erfüllen,<sup>43</sup> dem Herrn nachfolgen und Ihm ähnlich werden.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> Hymnen auf Julianos Saba 2,13; Übersetzung nach Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba übersetzt von E. Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 323, Scriptorum Syri 141*, Louvain 1972, 46. Der syrische Text: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba hrsg. von E. Beck, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 322, Scriptorum Syri 140*, Louvain 1972, 41. Über den hl. Julianos Saba siehe S. H. Griffith, *Julian Saba, 'Father of the Monks' of Syria*, *Journal of Early Christian Studies 2*, 1994, 185–216.

<sup>40</sup> Eine Einführung in die Interpretationsprobleme des Stufenbuches bieten R. A. Kitchen, M. F. G. Parmentier, *Introduction*, in: *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum Translated, with an Introduction and Notes by R. A. Kitchen and M. F. G. Parmentier*, *Cistercian Studies Series 196*, Kalamazoo 2004, XIII–LXXXIII.

<sup>41</sup> Siehe *LibGrad VII,1*, in: M. Kmosko (Hrsg.), *Patrologia syriaca, pars prima ab initiis usque ad annum 350, tomus tertius, Liber graduum*, Paris 1926, 145,1–148,22.

<sup>42</sup> Siehe z. B. *LibGrad XXX,1*, in: M. Kmosko (s. vorige Anm.), 861,1–5.

<sup>43</sup> Siehe *LibGrad II,2–3*, in: M. Kmosko (s. Anm. 41), 28,12–32,7.

<sup>44</sup> Siehe *LibGrad III,10*, in: M. Kmosko (s. Anm. 41), 65,19ff. und *LibGrad XIV,2*, in: M. Kmosko (s. Anm. 41), 328,1–20. Zur *iḥidaya*-Terminologie und dem Nachfolgegedanken im Stufenbuch siehe A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient. A Contribution to the History of Culture in the Near East*, vol. III, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 500, Subsidia 81*, Lovanii 1988, 11–17; vgl. auch R. Roux, *The Doctrine of the Imitation of Christ in the Liber Graduum: Between Exegetical Theory and Soteriology*, in: E. E. Livingstone (Hrsg.), *Studia Patristica 30, Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995*, Leuven 1997, 259–264.

## 3. Nachfolge Christi in der frühen syrischen Hagiographie

Die skizzierten Prozesse sind für das Verständnis des Nachfolgedenkens in der syrischen hagiographischen Literatur, deren Anfänge im frühen 5. Jahrhundert liegen, unerlässlich. Liest man nämlich die griechischen und syrischen Heiligenviten des 5.–6. Jahrhundert aus dem syrischen Bereich, so gewinnt man schnell den täuschenden Eindruck, daß das Nachfolgethema darin entweder vollkommen fehlt oder dem üblichen Muster folgt, das wir am Beispiel der Apostelgeschichte kennen gelernt haben. Daß es zumindest für einige syrischsprachige Viten nicht zutrifft, soll im Folgenden anhand der Viten des hl. Rabbulas von Edessa und des hl. Simeon des Styliten demonstriert werden.

Rabbula wurde gegen Mitte des 4. Jahrhundert in Chalcis bei Aleppo geboren und hatte von 412 bis zu seinem Tode in 436 den Bischofsstuhl von Edessa inne<sup>45</sup>. Sein Vater war heidnischer Priester, Rabbulas Mutter war Christin. Trotz ihrer Bemühungen blieb der Sohn bis in seine reifen Jahre heidnisch, immerhin gelang es ihr, Rabbula mit einer Christin zu verheiraten. Die ersten Zweifel an seinem heidnischen Glauben empfand Rabbula, nachdem er Zeuge der wunderbaren Heilung einer kranken Frau durch den Einsiedler Abraham wurde, der unweit von dem Anwesen des Rabbula lebte. Nach den durch den Einsatz der Mutter vermittelten Gesprächen mit den Bischöfen Eusebius und Akakius und dem erneuten Besuch bei dem Einsiedler entscheidet er sich zur Taufe, die er in Jerusalem empfangen möchte.

Vor seiner Reise nach der Heiligen Stadt, also noch ungetauft, legt Rabbula ein Gelübde ab, dessen Worte die Vita überliefert: „Weil ich fest auf den Herrn hoffe und an den Sohn Gottes glaube, lege ich die Gelübde ab, mich ganz Gott zu weihen, die Welt vollständig zu verlassen, ungeteilt Gott anzuhängen und im Kloster (wahrscheinlich als Einsiedelei zu verstehen, D. B.) eingeschlossen zu leben“<sup>46</sup>. Aus Jerusalem zurückgekehrt verteilt Rabbula seinen Besitz an die Bedürftigen, läßt die Sklaven frei, schickt seine Mutter und Frau sowie die noch unmündigen Kinder in unterschiedliche Klöster und, wie die Vita berichtet, folgt

<sup>45</sup> Die Hauptquelle über das Leben Rabbulas ist seine von J. J. Overbeck, *Rabulae episcopi edesseni, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford 1865, 160–209 herausgegebene Vita. Die deutsche Übersetzung von Gustav Bickell ist abgedruckt in *Ausgewählte Schriften der syrischen Kirchenväter Aphraates, Rabulas und Isaak v. Ninive*, Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1874, 166–211. Die Neuedition der Vita wurde in der nicht veröffentlichten Habilitationsschrift von R. R. Fenix, *The Rabbula Corpus Comprising the Life of Rabbula, his Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns with Syriac Text, English Translation, Notes, and Introduction*, St. Louis, Missouri, 2007 vorbereitet. Aus der relativ umfangreichen Fachliteratur zu Rabbula und seiner Vita sei hier nur die Monographie von G. G. Blum, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 300, Subsidia 34, Louvain 1969 genannt.

<sup>46</sup> Übersetzung nach G. Bickell (s. Anm. 45), 171, syrischer Text in J. J. Overbeck (s. Anm. 45), 164, 19–23.

Christus vollkommen nach: er „ging einsam in die Wüste, um nach dem Vorbilde unseres Herrn von dem Widersacher versucht zu werden“<sup>47</sup>.

Weil Rabbula als *pater familias* das Eremitenleben Gott noch vor der Taufe gelobt, müssen wir sein Gelübde als das eines *ihidaya* verstehen.<sup>48</sup> Seine „vollkommene Christusnachfolge“ ist somit keine willkürliche Improvisation, sondern sie läßt sich völlig aus der Tradition der syrischen Kirche nachvollziehen.

Charakteristischerweise werden die Christusnachfolge und Nachahmung Christi in der Vita direkt nur im Zusammenhang mit der Taufe und dem Wüstenaufenthalt Rabbulas angesprochen. Als Bischof von Edessa setzt Rabbula zwar das mönchische spirituelle Leben fort, seine Weisheit und Einsicht werden mit denen Salomos verglichen, in seinen Kämpfen gegen die Irrlehren ahmt er Josua nach, Moses galt ihm generell als Vorbild für die bischöfliche Tätigkeit, wie Apostel Paulus war er bereit, sich für seine Leute hinzuopfern,<sup>49</sup> explizite Vergleiche mit Christus bleiben jedoch während der Beschreibung seiner Bischofszeit aus. Sogar in den Episoden, die eine Parallele mit dem Wirken Christi nahe legen würde, wird sie vermieden. So besucht und unterstützt der Bischof Rabbula vielfach die Aussätzigen, er scheut sich sogar nicht davor, die Kranken mit dem Kuß auf die „eiternden Lippen“ zu begrüßen, aber von den wunderbaren Heilungen weiß der Hagiograph nichts zu berichten.<sup>50</sup> Eine plausible Erklärung für diese zurückhaltende Attitüde des Autors ist, wie es scheint, die ausschließliche Verbindung der vollkommenen Nachfolge mit dem traditionellen Bild eines *ihidaya*.

Voller Wunder ist dagegen die syrische Vita des hl. Symeon des Styliten, mit dem wir einen exemplarischen *holy man* der Spätantike kennen lernen. Seine Person und Lebensweise erwies sich als eine regelrechte Herausforderung bereits für die Zeitgenossen und wurde zum Gegenstand gleich für drei Lebensbeschreibungen – zwei griechischen und eine syrische Vita –, die das Phänomen „Symeon“ zu fassen versuchen.<sup>51</sup> Im Folgenden möchte ich einige Beobachtungen zur

<sup>47</sup> Übersetzung nach G. Bickell (s. Anm. 45), 173, syrischer Text in J. J. Overbeck (s. Anm. 45), 167, 5–7.

<sup>48</sup> Außer den von R. R. Fenix (s. Anm. 45), 10 n. 78 beobachteten Zügen, die die Taufe Rabbulas mit den Komplex der *ihidaya*-Vorstellungen verbinden, kann man auf den Titel „geistlicher Bräutigam Christi“ (ܩܘܪܒܢܐ ܕܡܪܝܬܐ ܕܩܕܝܫܐ, J. J. Overbeck (s. Anm. 45), 165, 8; im Original wird eine Konstruktion im Plural verwendet) aufmerksam machen, der dem Täufling Rabbula beigelegt wird. Dadurch entsteht eine Verbindung zu der den *ihidaya* gewidmeten 6. Darlegung des Aphrahat (4. Jh.), wo das durch die Bilderwelt von Mt 25, 1–13 geprägte Thema der geistlicher Vermählung mit Christus eine wichtige Rolle spielt. Vgl. z. B. Aphrahat, VI, 6, in: *Patrologia syriaca, pars prima ab initio usque ad annum 350, tomus primus cuius textum syriacum vocalium signis instruxit, latine vertit, notis illustravit* I. Parisot, Paris 1894, 269, 7–10.

<sup>49</sup> Zu Salomo, Mose und Josua siehe G. Bickell (s. Anm. 45), 195; zu Apostel Paulus ebd., 203–204.

<sup>50</sup> Siehe G. Bickell (s. Anm. 45), 205–207.

<sup>51</sup> Das dem hl. Symeon gewidmete 26. Kapitel aus der *Historia religiosa* des Theodoret von Kyros, die griechische Vita des Symeonschülers Antonius und die syrische Vita eines Anonymus sind herausgegeben in *Das Leben des heiligen Symeon Stylites in Gemeinschaft mit den Mitgliedern des kirchen-*

Bedeutung des Nachfolgemotivs in der syrischen Vita bieten, die die Intention des syrischen Biographen Symeons verdeutlichen sollen.<sup>52</sup>

Gegen 390 im Dorf Sis nördlich von Antiochien in einer christlichen Familie geboren zieht sich Symeon nach dem Tode seiner Eltern wohl noch als Jüngling in die Abgeschiedenheit zurück, die er zwei Jahre mit einem benachbarten Asketen teilt. Zehn weitere Jahre verbringt er in einem Kloster bei Teleda, wo er durch überscharfe Askese auffällt und letztlich den Konvent verlassen muß. Er läßt sich nieder auf einem ihm geschenkten Grundstück etwa 70 Kilometer nord-östlich von Antiochien, wo er bis zu seinem Tode in 459 bleibt. Zunächst läßt er sich durch eine Kette an den Fels anschmieden, danach nimmt er sich die Bewegungsfreiheit auf eine neue Weise: er stellt sich auf einen Stein, dessen Höhe im Laufe der Zeit durch Postamente vergrößert wird, bis sie zirka 20 Meter erreicht. Auf diesem Standort verbringt Symeon 30 Jahre seines durch Schlafentzug, ununterbrochenes Stehen und unmenschliches Fasten gekennzeichneten Asketenlebens. Von seiner Säule her schlichtet er soziale Konflikte, löst theologische Fragen, erteilt geistliche Ratschläge und vollzieht unzählige Heilungen, wodurch er sich noch lange vor dem Tode den Ruf der Heiligkeit erwirbt.

„Vielleicht gibt es jemand, welcher sagt: Was zwang ihn? Oder war es notwendig, daß er sich auf die Säule stellte?“, schreibt der Verfasser der syrischen Vita.<sup>53</sup> Seiner eigenen Interpretation zufolge steht Symeon in der Reihe der alttestamentlichen Heiligen, denen Gott jeweils unterschiedliche und oft befremdliche Aufgaben auferlegte. Bei dem Knechten Symeon „gefiel es seinem Herrn, ihn auf die Säule zu stellen (...) Durch die Qual seines Knechtes wollte Er die Welt von der Versenkung in tiefen Schlaf aufwecken und wünschte, daß der Name seiner Gottheit durch seinen Getreuen gepriesen würde“.<sup>54</sup> Diese Deutung, die ohne Nachfolgedanken auskommt und das Verhalten Symeons allein vom Willen Gottes abhängig macht, wird durch andere Stellen der Vita unterstützt, nach denen die Askese des Heiligen die eines Mose oder Paulus und sogar des Herrn selbst übertraf.<sup>55</sup>

Han Drijvers hat einen Versuch unternommen, die eigenen Motive Symeons zu rekonstruieren, und kam zum Ergebnis, daß dieser die Leiden Christi nachahmte,

historischen Seminars der Universität Jena bearbeitet von H. Lietzmann mit einer deutschen Übersetzung der syrischen Lebensbeschreibung und der Briefe von H. Hilgenfeld, Texte und Untersuchungen 32.4, Leipzig 1908. Siehe dazu außer den Ausführungen von H. Lietzmann a. a. O. auch P. Peeters, S. Syméon Stylite et ses premiers biographes, *Analecta Bollandiana* 61, 1943, 29–71.

<sup>52</sup> Die Lebensumstände des hl. Symeon werden nach allen drei Hauptquellen ohne Stellenangaben nacherzählt.

<sup>53</sup> VitSym 117, Übersetzung nach H. Hilgenfeld (s. Anm. 51), 163,23–24, syrischer Text in P. Bedjan (Hrsg.), *Acta martyrum et sanctorum*, vol. IV, Paris 1894, 621,6–7.

<sup>54</sup> VitSym 117, Übersetzung nach H. Hilgenfeld (s. Anm. 51), 164,31–165,32, syrischer Text in P. Bedjan, (s. Anm. 53), 622,19–623,3.

<sup>55</sup> VitSym 112–116, siehe H. Hilgenfeld (s. Anm. 51), 160,25–163,22.

während die Säule das Kreuz des Styliten repräsentierte.<sup>56</sup> Bei aller verführerischen Schlichtheit findet diese Hypothese jedoch keinen Halt in den überlieferten Texten. Die syrische Vita hat aber eine Spur behalten, die, wenn auch nicht eine Begründung für die Säulenbesteigung, so wenigstens eine Möglichkeit liefert, den hl. Symeon als einen *ihidaya sui generis* zu verstehen. Im Kapitel 88 lesen wir nämlich, daß Symeon seinen Bund mit Gott nicht brechen will.<sup>57</sup> Erinnerung man sich daran, daß die Söhne und Töchter des Bundes eine andere Bezeichnung für *ihidaye* gewesen ist,<sup>58</sup> und zieht man außerdem in Betracht, daß sich der syrische Begriff „Bund“ (*qyama*) von *gam* (stehen) ableitet, so kann man im Stehen Symeons die Erfüllung seines Bundes (buchstäblich „Stehens“) vermuten.<sup>59</sup> Diese Interpretation erlaubt, die Askese Symeons als eine Weiterentwicklung und Verschärfung der traditionellen syrischen Vorstellungen von den Söhnen des Bundes und *ihidaye* zu verstehen. Symeon folgt also Christus insofern nach, als er in einer Tradition steht, für die die Nachfolge konstitutiv ist.

Wenn auch das Nachfolgemotiv in der Vita des hl. Symeon nach der gebotenen Interpretation nur bedingt und unterschwellig zum Vorschein kommt, können wir es als ein Produkt der Entwicklung der originellen syrischen Spiritualität betrachten. Diese hört auf, irgendeine Rolle in der Darstellung der syrischen Heiligen zu spielen, wenn sich der Hagiograph, wenn auch ein syrischer Muttersprachler, für seine Werke der griechischen Sprache bedient. Das ist beispielsweise mit der gegen 440 geschriebene Mönchsgeschichte des Theodoret von Kyros der Fall, die weder die *ihidaya*-Vorstellung noch die Söhne des Bundes kennt und das Nachahmungs- bzw. Nachfolgemotiv nur gelegentlich einsetzt.<sup>60</sup> Noch wei-

<sup>56</sup> H. J. W. Drijvers, Spätantike Parallelen zur altchristlichen Heiligenverehrung unter besonderer Berücksichtigung des syrischen Stylitenkultes, in: F. v. Lilienfeld, E. Bryner, K. Ch. Felmy, W. Weismann (Hrsg.), *Aspekte frühchristlicher Heiligenverehrung*, Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 6, Erlangen 1977, 67–69.

<sup>57</sup> VitSym 88, siehe H. Hilgenfeld (s. Anm. 51), 133,2, syrischer Text in P. Bedjan, (s. Anm. 53), 579,8.

<sup>58</sup> Siehe oben, Anm. 38.

<sup>59</sup> So ohne Hinweis auf VitSym 88 bereits A. Adam, (s. Anm. 34), 227; R. Doran, Introduction, in: *The Lives of Simeon Stylites Translated, with an Introduction by R. Doran*, Foreword by S. Ashbrook Harvey, Cistercian Studies Series 112, Kalamazoo 1992, 32–33 liefert wertvolle Ergänzungen zu dieser Interpretation und zum biblischen Hintergrund der Idee religiösen Stehens.

<sup>60</sup> So ahmt z. B. Julianos Saba Apostel Petrus und Johannes den Täufer nach. Der griechische Text findet sich in Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie «Histoire philothée» I–XIII*. Introduction, texte critique, traduction, notes par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Sources chrétiennes 234, Paris 1977, 220,1–9. Für die deutsche Übersetzung siehe Des Bischofs Theodoret von Cyros Mönchsgeschichte aus dem Griechischen übersetzt von K. Gutberlet, Bibliothek der Kirchenväter 50, München 1926, 42. Von dem Asketen Abraam heißt es in *HistRel XVII,3*, daß er „den Herrn nachahmte“, siehe Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie «Histoire philothée» XIV–XXX*, *Traité sur charité (XXXI)*. Texte critique, traduction, notes, index par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, t. II, Sources chrétiennes 257, Paris 1977, 38,5; deutsche Übersetzung: K. Gutberlet, a. a. O., 122. In diesen und anderen ähnlichen Fällen folgt Theodoret dem uns durch die Apostelgeschichte und Martyrium des Polykarp bekannten Nachfolgeschema.

ter sind wir vor der syrischen asketischen Vorstellungswelt in den Viten entfernt, die wenn auch den syrischen Heiligen gewidmet sind, aber von den außerhalb Syriens lebenden Griechen verfasst wurden.

So enthält die erste bekannte Vita eines Heiligen Narren, des hl. Symeon von Emessa, geschrieben in der Mitte des 7. Jahrhunderts von dem Bischof Leontios von Neapolis auf Zypern,<sup>61</sup> zwar ein gewisses syrisches Lokalkolorit,<sup>62</sup> eine genaue Unterscheidung zwischen tatsächlichen Intentionen des Symeons bei seinen Streichen und dem Versuch des Leontios, diese halbwegs einem mehr oder weniger traditionellen hagiographischen Schema anzupassen, erscheint aber als kaum durchführbar. So mögen beispielsweise der Einzug des Symeons nach Emessa, einen toten Hund hinter sich her schleppend und von den Rufen der Straßenkinder „Ein verrückter Abba!“ begleitet, sowie sein anschließendes Umwerfen der Tische der Kleinhändler von Leontios bewußt als Anspielung an den Einzug Jesu nach Jerusalem und die Tempelreinigung gestaltet sein,<sup>63</sup> was aber Symeon selbst sich dabei gedacht hat, muß uns verborgen bleiben.

Aber auch die echt syrischen hagiographischen Werke verlieren zunehmend an Interesse für die alte Iḥidayatradition. Ein bezeichnendes Beispiel dieses Prozesses ist die Vita des hl. Awgen, die – zumindest in ihrer Endfassung – vermutlich im 9. Jahrhundert entsteht und über die Anfänge des syrischen Mönchtums aufklären soll.<sup>64</sup> Der Druck der griechischen hagiographischen Vorbildern und der Autorität der ägyptischen monastischen Tradition zu dieser Zeit war so groß, daß der Autor der Vita Awgen zu einem Schüler des hl. Pachomius macht, der seine asketischen Lehren aus Oberägypten nach Mesopotamien überbringt.<sup>65</sup>

Damit kommen wir zu der Anfangsthese dieses Aufsatzes zurück. Wir haben gesehen, wie produktiv sich die originelle syrischsprachige Tradition der Identifikationsnachfolge im 3.–4. Jahrhundert ausbreiten konnte. Ihr verdankt die christliche Welt nicht weniger als die Prägung des Begriffs *μοναχός*, welcher eine Nachbildung des syrischen *iḥidaya* darstellt. Im 5. Jahrhundert war diese Tradition noch lebensfähig genug, um die beginnende syrische hagiographische Literatur teilweise zu beeinflussen. In ihrer weiteren Entwicklung erliegt aber der syrische Nachfolgegedanke den vorherrschenden griechischen hagiographischen Paradigmen und wird soweit verdrängt, daß die Erstgeburt des syrischen Mönchtums in der Awgenvita sogar an die Ägypter verkauft wird. Nichtsdestotrotz können wir heute diese verschollene Tradition in ihren Hauptzügen rekonstruieren und würdigen.

### Zusammenfassung

Die graduelle Verdrängung genuin syrischer Theologumena durch die griechischen christlichen Muster im 2.–9. Jahrhundert wird am Beispiel der Motive der Nachahmung und Nachfolge Christi illustriert. Während im 2.–4. Jahrhundert die syrische Literatur die Idee der Nachfolge auf den Gedanken der Identifikation mit Christus in Form von Zwillingsidentifikation oder *iḥidaya*-Identifikation basierte und produktiv entwickelte, beginnen diese Paradigmen ab der Mitte des 5. Jahrhunderts den griechischen hagiographischen Schemata zu weichen.

<sup>61</sup> Der griechische Originaltext der Vita wurde von A. J. Festugière, *Vie de Symeon le Fou et Vie de Jean de Chypre, dit l'Aumônier*, Bibliothèque archéologique et historique 95, Paris 1974 herausgegeben.

<sup>62</sup> Siehe hierzu V. Déroch, *Études sur Léontios de Néapolis*, *Studia Byzantina Upsaliensia* 3, Uppsala 1995, 115–117.

<sup>63</sup> So D. Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City*, *Transformation of the classical heritage* 25, Berkely u. a. 1996, 111–112; siehe die englische Übersetzung der Episode in Krueger, a. a. O., 150–151.

<sup>64</sup> Der syrische Text der Awgenvita ist zugänglich in P. Bedjan (Hrsg.), *Acta martyrum et sanctorum*, vol. III, Paris 1892, 376–480. Die erste kritische Behandlung der Vita hat J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide (224–632)*, Paris 1904, 302–315 vorgelegt, der die Datierung in das 9. Jh. vertreten hat. Nach A. P. Djakonov, *K istorii sirijskogo skazanija o sv. Mar-Evgene, Khristianskij Vostok* 6, 1918, 104–174, [nachgedruckt in: A. P. Djakonov, *Ioann Efesskij i ego cerkovno-istoričeskie trudy*, Sankt Petersburg 2006, 581–654 zitiert wird nach der Nachdruckausgabe], geht die älteste Fassung der Vita auf das frühe 6. Jh. zurück, a. a. O., 621. Die spätere Fachliteratur zur Vita, die die Datierung Djakonovs nicht berücksichtigt, ist angeführt bei J. Habbi, Art.: Awgen (Eugenio), in: *Enciclopedia dei santi. Le chiese orientali*, Biblioteca Sanctorum Orientalium, vol. I (A – Gio), Roma 1998, 326.

<sup>65</sup> Siehe dazu S. Brock, *Early Syrian Asceticism*, *Numen* 20, 1973, 3, nachgedruckt in: ders., *Syriac Perspectives on Late Antiquity*, *Variorum Collected Studies Series*, Aldershot 1984, No 1.