

## Tugend und Gehorsam ≠ zur Grundlegung einer spirituell begründeten Ethik in den Orthodoxen Ostkirchen durch Johannes Sinaites<sup>1</sup>

Fragen der Ethik haben in den Begegnungen mit den orthodoxen Kirchen lange Zeit kaum einen Raum eingenommen. Und auch in vielen gängigen Darstellungen zum orthodoxen Christentum fehlen Ausführungen über die Ethik in der Orthodoxie noch so gut wie ganz. Schon in dem bekannten, zuletzt von Reinhard Thöle herausgegebenen Bensheimer Heft *Zugänge zur Orthodoxie* ist ethischen Fragen kein eigenes Kapitel eingeräumt, obwohl ansonsten nahezu alle Dimensionen orthodoxen Glaubens und orthodoxer Frömmigkeitspraxis, ja selbst des diakonisch-karitativen Lebens eine Berücksichtigung gefunden haben. Und noch in dem von Martin Tamcke 2004 veröffentlichten Bändchen in der Reihe „Beck-Wissen“ spielte die Ethik der orthodoxen Kirchen keine Rolle. Im Handbuch der Ostkirchenkunde findet sich hingegen ein Artikel von Georgios Mantzaridis, der allerdings den Titel *Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie* trägt und sich dem Thema allenfalls annähert.<sup>2</sup>

Der Tatbestand einer weit gehenden Lücke von Ausführungen zum Thema Ethik in den Einführungen zur Orthodoxie mag auf das ausgeprägte Interesse der meisten deutschsprachigen Orthodoxie-Spezialisten an der liturgischen und spirituellen Dimension orthodoxer Frömmigkeit zurückzuführen sein. Er mag aber auch darin begründet liegen, dass gerade die Ethik der orthodoxen Kirchen eines der Themen darstellt, das in der westlichen Welt am wenigsten kommunikabel ist.

Ein Blick auf die jüngeren Publikationen zur orthodoxen Ethik, die zum größten Teil aus orthodoxer Feder selber stammen, unterstützt diese Vermutung. Bereits der Titel der 1983 publizierten Ausführungen von Stanley S. Harakas, *Towards Transfigured Life. The Theory of Eastern Orthodox Ethics* macht deutlich, dass es dem Autor um eine sehr stark aus dogmatischen Überlegungen abgeleitete Ethik geht<sup>3</sup> – Theanthroponomie ist einer seiner Schlüsselbegriffe. Daher spielt bei ihm – ähnlich wie im bereits erwähnten Artikel von Mantzaridis – die orthodoxe Anthropologie eine zentrale Rolle. Harakas Überlegungen zur Ethik münden in einem Kapitel über die *diakrisis*, die besonders durch „Geistliche Väter“ gefördert würde. Die

<sup>1</sup> Leicht überarbeitete Fassung eines Vortrages, den Andreas Müller am 8. März 2006 beim Jahrestreffen des Facharbeitskreises Orthodoxie der EKD gehalten hat.

<sup>2</sup> Vgl. *Georgios Mantzaridis*, *Skizze einer orthodoxen Anthropologie und Soziologie*. In: *Wilhelm Nyssen* u. a. (Hg.), *Handbuch der Ostkirchenkunde III*, Düsseldorf 1997, 134–142.

<sup>3</sup> Die dogmatische Orientierung von Harakas ist auch in einem bereits 1976 veröffentlichten Aufsatz zu finden: *Stanley Harakas*, *Ethics in the Greek Orthodox Tradition*, *Journal of Ecumenical Studies* XIII (1976), 574–578. Er sieht sich in diesem Aufsatz, a. a. O., 575, in die Thessalonicher Schule von Christos Giannaras und Georgios Mantzaridis.



*diakrisis* führe letztlich zur *politeia der theosis*, die Harakas im letzten Kapitel seiner Ausführungen als Ziel orthodoxer Ethik vorstellt.

Obwohl Harakas betont, dass die christliche Ethik sich auf einen Dialog mit den nichtrevelatorisch-begründeten Ethiken einlassen müsse und dem Naturrecht einen gewissen Stellenwert einräumt,<sup>4</sup> führt er selber einen solchen Dialog nicht wirklich durch. Seine ethischen Äußerungen bleiben eher im Bereich der theonom orientierten Individualethik stecken, eine Sozialethik fehlt.

Die bei Harakas zu beobachtenden Tendenzen lassen sich auch in anderen Entwürfen zur orthodoxen Ethik finden, so u. a. in den zahlreichen Ausführungen des bereits genannten Thessalonicher Professors Georgios Mantzaridis, der im Umfeld der neo-palaminischen Theologie zu verorten ist und eine kirchliche Sozialethik sogar explizit ablehnt.<sup>5</sup>

Stärker um eine Vermittlung zu anderen ethischen Ansätzen ist Vater Joseph Woodill aus Waterbury, Connecticut, mit seinem profilierten Ansatz im Bereich der orthodoxen Ethik bemüht.<sup>6</sup> In seinem Konzept spielen die Tugenden eine große Rolle, weswegen er auch von *virtue ethics* im orthodoxen Bereich sprechen kann. Tugenden werden in der zeitgenössischen orthodoxen Literatur als Ergebnis menschlichen Bemühens und zugleich göttliches Gnadengeschenk angesehen.<sup>7</sup> Eine an Tugenden orientierte Ethik soll somit die Rolle Gottes beim menschlichen Handeln unterstreichen.<sup>8</sup> Woodill basiert in seinen Ausführungen stark auf der Theologie der Väter. Dabei spielt u. a. die Aussage von Gregor von Nazianz eine zentrale Rolle, dass Theosis tugendhaftes Leben sei (oratio 6.12). Auch Woodill

<sup>4</sup> Vgl. seine Beschreibung von orthodoxer Ethik in: S. Harakas, *Ethics* (wie Anm. 3), 578: „The idea of growth, the realization of the basic structures of life as expressed in natural law, and the fulfillment of our destinies as the image and likeness of God both as individuals and as society are the high points of the way the Orthodox Church ‚does‘ ethics.“

<sup>5</sup> Vgl. G. Mantzaridis, *Skizze* (wie Anm 2), 140: „Wenn die Kirche versucht, soziale Probleme entweder durch absolute Gewalt zu lösen bzw. eine soziale Ethik festzulegen, wie es im Mittelalter geschah, oder durch relative Gewalt eine soziale Autorität neben der politischen zu behaupten, wie es in den späteren Jahrhunderten unternommen wurde, entspricht sie nicht ihrer wahren Natur und ihrer Stellung in der Welt. Die Kirche ist als dienende charakterisiert. Ohne dass sie politische Gewalt ausübt, ohne dass sie ein besonderes ethisches oder soziales System entwickelt, dient sie dem Menschen in allen ihren Weisen ihres persönlichen und sozialen Lebens. [141] ... Die Kirche soll keine eigene Politik machen, keine eigene Soziallehre verkünden, kein eigenes Ethik-System aufbauen. Sie bezeugt Christus, den neuen Menschen, und die Liebe, die durch seine Ankunft in der Welt sichtbar geworden ist, damit jeder sein wahres Selbst und das wahre Leben findet ...“

<sup>6</sup> Vgl. u. a. Joseph Woodill, *The Fellowship of Life: Virtue Ethics and Orthodox Christianity*, Georgetown 1998; eine Kurzfassung seines Ansatzes findet sich unter *ders.*, *Virtue Ethics: An Orthodox Appreciation*. In: *Thought* LXVII/265 (1992), 181–191.

<sup>7</sup> Vgl. Euthymios Styliou, *Μικρό χριστιανικό λεξικό*, Athen 21995, 47.

<sup>8</sup> Bei Woodill lautet daher z. B. ein Spitzensatz, a. a. O., 185: „Christ is our virtue, and to be virtuous, then, is to be in Christ.“



versucht über den dogmatischen Ansatz zu einer theonom orientierten, ekklesiologisch, liturgisch und eschatologisch verankerten Ethik zu gelangen. Solche Ansätze haben selbst in der sogenannten „Sozialdoktrin“ der Russischen Orthodoxen Kirche aus dem Jahr 2000 noch ihren deutlichen Niederschlag hinterlassen.<sup>9</sup> Mit am stärksten um eine Vermittlung eines ekklesiologisch orientierten Ansatzes orthodoxer Ethik mit sozialetischen Fragestellungen ist der Dogmatiker vom Holy Cross Seminary, Emmanuel Clapsis, bemüht. Seine Überlegungen münden in Sätzen wie: „It is always the presence in ‚this world‘ of the ‚world to come‘, never the transformation or the ‚evolution‘ of the former into the latter.“ Die Kirche hätte als „sacramental organism“ die Aufgabe, das Königreich Gottes zu offenbaren und zu kommunizieren und von da aus Ethik zu betreiben.<sup>10</sup>

Blickt man insgesamt auf die zeitgenössische orthodoxe Literatur zu ethischen Fragestellungen, so verfestigt sich der Eindruck, dass Ethik in ihr häufig sehr stark eingebunden ist in den individuellen Prozess geistlichen Aufstiegs mit dem Ziel, in die *politeia der theosis* einzutauchen. In den meisten zeitgenössischen orthodoxen Werken spielt bei diesem Prozess der Gehorsam gegenüber dem zur *diakrisis* befähigten „Geistlichen Vater“ eine wichtige Rolle. In meiner Habilitationsschrift bin ich wegen der zentralen Stellung des Gehorsamsthemas der Grundlegung des Konzepts des „Geistlichen Gehorsams“ nachgegangen.<sup>11</sup> Dabei ging es nicht nur um die Frage, wie sich dieses Konzept entfaltet, sondern auch die andere Frage, warum es im 6. Jahrhundert durch einen Mönch oder gar Abt auf dem Sinai in systematischer Weise dargestellt worden ist, nämlich durch Johannes Sinaites. Die Frage nach dem Warum, nach zeitgeschichtlichen Hintergründen und Trägergruppen der Entwicklung von Konzepten im Bereich der Ethik ist bisher im orthodoxen Bereich kaum gestellt worden. Ich möchte ihr paradigmatisch in der justinianischen Epoche nachgehen, um damit die Diskussion über die heutigen Tendenzen in der orthodoxen Ethik erneut anzustoßen.

Dazu gehe ich in drei Schritten vor. Zunächst werde ich kurz auf das Tugendkonzept des Sinaites allgemein eingehen, wie es bereits ausführlich in Walter Völkers Studie *Scala Paradisi* dargestellt worden ist. In einem zweiten Schritt wird es um das Verhältnis von Tugend und Gehorsam gehen. Dabei werde ich auch die Bestimmung dieses Verhältnisses bei Johannes mit der bei anderen Autoren aus dem spätantiken Mönchtum vergleichen. In einem dritten Schritt stellt sich dann die Frage, in welcher konkreten Situation der Autor seine *Klimax* verfasst hat. Da-

<sup>9</sup> Vgl. in *Josef Thesing/Rudolf Uertz* (Hg.), Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche, Sankt-Augustin 2001, besonders das 1. Kapitel *Theologische Grundpositionen*, 12–15. Dort ist allerdings a. a. O., 15, von „gottgegebenen sittlichen Normen“ die Rede.

<sup>10</sup> Vgl. *Emmanuel Clapsis*, Ecclesiology and Ethics: Reflections by an Orthodox Theologian. In: *The Ecumenical Review* XLVII (1995), 155–169, hier 162.

<sup>11</sup> Vgl. *Andreas Müller*, Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur, STAC XXXVII, Tübingen 2006.



bei sei die Hypothese vorausgeschickt, dass seine Rede von Tugenden und Gehorsam eng eingebunden ist in eine Zeit, in der das Sinaimönchtum durch die starke gesetzgebende Tätigkeit des Kaiserhofes unter Justinian bzw. durch dessen starke Förderung des koinobitischen Mönchtums in eine Krise geraten war. Kommen wir aber zunächst zu der Rede von den Tugenden beim Sinaiten:

*1. Die Rede von den Tugenden bei Johannes Sinaites*

„Während d[ies]er Anfänge unserer Entsagung [jedenfalls] erarbeiten wir uns die Tugenden mit Mühen und Bitternissen, fortschreitend jedoch erfahren wir dabei wenig oder gar kein Leid mehr. Wird die sterbliche Gesinnung überwunden und von unserer Geneigtheit bezwungen, erarbeiten wir sie uns endlich voller Freude und Eifer, Verlangen und göttlicher Flamme. So sehr jene, die gleich zu Beginn mit Freude und Eifer den Tugenden nachgehen und die Gebote erfüllen, zu loben sind, so sehr sind diejenigen zu bemitleiden, die lange Zeit in der Askese verbrachten und noch immer die Tugenden mit Mühe ausführen, falls sie sie überhaupt ausführen.“ (gr. I 29f)<sup>12</sup>

Mit diesen Worten räumt Johannes Sinaites in der ersten Stufe seiner *Klimax* den Tugenden eine wichtige Rolle im mönchischen Leben ein. Durch den Kontext der Stelle interpretiert er die Tugenden als Ausdruck der Gottesfurcht und der Liebe zu Gott. Tugenden werden dabei als eine Frucht der Askese verstanden, als ein Ergebnis der Überwindung der sterblichen Gesinnung. Wenn Johannes auch einschränkend bemerkt, dass einer solchen Art von tugendhaftem Leben nicht zwangsweise lange, selbst gewählte Übungen der Enthaltensamkeit vorausgehen (vgl. gr. I 31), so geht er doch von ihnen als der üblichen Voraussetzung tugendhaften Lebens aus. Tugenden kennzeichnen dann den *bios angelikos*, sie sind eng verbunden mit dem engelgleichen, leidenschaftslosen Leben der Mönche. Tugenden werden gleichsam zum Charakteristikum der Engel auf Erden, zu deren *habitus*. Dementsprechend finden sich die Ausführungen des Sinaiten zum tugendhaften Leben erst in den letzten Kapiteln der *Klimax*, den Stufen XXIV–XXX. Tugendhaftes Leben und engelgleiches Leben, tugendhaftes Leben und Theosis stehen beim Sinaiten in einer untrennbaren Korrelation. Seine *Klimax* ist zentral von dem Gedanken der Vergöttlichung, von dem Weg der Mönche zum engelgleichen Leben bestimmt. Der Erwerb von Tugenden, den die *Klimax* fördern soll,<sup>13</sup> spielt nur in diesem Zusammenhang eine Rolle. Tugendhaftes Leben ist beim Sinaiten also gleichsam soteriologisch begründet.

<sup>12</sup> Die *Klimax* des Johannes Sinaites wird zitiert nach der deutschen Übersetzung von *Georgios Makedos*, Heiliger Johannes vom Sinai, *Klimax oder Himmelsleiter*, Athen 2000. Die Einteilung der Stufen (= gr.) ist die ebenfalls von Makedos gewählte, die nicht immer dem Text in *Mignes Patrologia graeca* LXXXVIII entspricht, aus der aber die Angaben bei griechischen Zitaten stammen.

<sup>13</sup> Vgl. gr. XXX 18: Die Leiter soll die πνευματικὴ σύνθεσις τῶν ἀρετῶν lehren.



In seinen Ausführungen in der ersten Stufe setzt Johannes ferner ein Leben nach den Tugenden und den göttlichen Geboten gleich. Unter tugendhaftem Leben versteht er also schon hier auch ein Leben nach den Geboten Gottes. In gr. XXVI/2 31 setzt Johannes dann ein Leben κατὰ συνείδησιν καὶ αἴσθησιν mit einem Leben κατὰ Κύριον gleich. Bei einem solchen gilt: ... κατὰ ἀρετὴν πολιτεύεται (1113A). In diesem Rahmen beschäftigt sich die letzte Stufe der *Klimax* mit dem Leben nach den drei paradigmatischen theologischen Tugenden, dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe.

Tugendhaftes Leben wird nach Johannes ermöglicht durch das ἀντεξούσιον des Menschen, seinen freien Willen, den er als göttliches Geschenk empfangen hat (gr. I 1; XXVI/2 15). Der Weg zum tugendhaften Leben ist für den Sinaimönch ein freiwilliger Rückzug von der Welt. Er ist zunächst mit zahlreichen (asketischen) Mühen verbunden. Nur der πόνος führt demnach zu einem guten ἦθος (vgl. gr. III 33) und zu den Tugenden. Dieser Gedanke ist bei Johannes nicht neu, sondern er steht in einem breiten Traditionsstrom von Philo über die Alexandriner und Kappadokier bis hin zu Evagrius Pontikos.

Ebenfalls in diesem Traditionsstrom steht Johannes Aussage, dass es an göttlichen Hilfen bei der Bewältigung des πόνος nicht fehlt. Er geht von einer *Synergie* Gottes auf dem Weg der Mühen aus (vgl. gr. XXVI 58). Nur durch die göttliche Mithilfe können demnach die Mühen und selbst die Leidenschaften überwunden und ein tugendhafter Zustand erreicht werden (vgl. gr. XXVI/2 18). Dieser Gedanke ist Johannes allerdings vor allem wichtig, um die mönchische Demut zu wahren und Überheblichkeit abzuwehren (vgl. gr. XXVI 63f). Neben Gott helfen auch die Engel und Heiligen beim Streben nach Tugend (vgl. gr. XXVI 18), derer daher in besonderem Maße als Vorbildern zu gedenken sei (vgl. gr. VI 17).

Johannes geht sowohl davon aus, dass Tugenden von Natur aus schon im Menschen vorhanden sind und durch die Mühen freigelegt werden müssen, als auch, dass Tugenden über die Natur hinaus geschenkt werden oder durch Belehrung zu erlangen sind (vgl. gr. XXVI 41). Was einigen von Natur aus gegeben ist, müssen andere erst erlangen (vgl. gr. XXVI 22).

Der Sinaite spricht auf unterschiedliche Weise von grundlegenden bzw. allgemeinen Tugenden, die er als Wurzel allen tugendhaften Lebens zu betrachten scheint. In seinem *Liber ad pastorem* (= L) führt er im Kontrast zu den acht Lastern die vier allgemeinen Tugenden an (γενικώτατες ἀρετές), was womöglich sogar auf die Kardinaltugenden zu beziehen ist. Leider führt er diesen Gedanken nicht weiter aus, so dass keine Aussagen über die Rolle der Kardinaltugenden in seinem Werk getroffen werden können. An anderer Stelle redet er von zwei allgemeinen Tugenden der πρακτικῆ, die allerdings auch nicht genau benannt werden (gr. XXVI 46). Der neugriechische Übersetzer Archimandrit Ignatios setzt sie – vielleicht etwas gewagt in Anlehnung an ein angeblich von Johannes von Raitu stammendes Scholion – mit Enthaltensamkeit und Gehorsam bzw. Demut gleich. Damit wird bereits deutlich, welche Voraussetzungen bei Johannes für tugendhaftes Leben zentral sind. Das praktische ausgerichtete tugendhafte Leben wurzelt für ihn eben in der „Ab-



wendung (ἀποταγή) von Körper und Willen“, die er in den ersten sechs Kapiteln seiner *Klimax* ausführlich beschreibt. Daneben ist als Voraussetzung für alles gute Handeln bei ihm allerdings auch der Glaube genannt: „Wer keinen Glauben hat, dafür vielleicht aber Gutes tut, gleicht dem, der Wasser schöpft und es in einen löchrigen Krug gießt“ (gr. XXVI/3 43).

## 2. Die enge Verbindung von Tugenden und Gehorsam bei Johannes Sinaïtes

Beim Erwerb von Tugenden spielt – wie bereits mit dem Begriff Demut bzw. Gehorsam angedeutet ist, bei Johannes ganz dezidiert auch der Nächste eine Rolle. Nach dem *L* 16 wirken geistliche Freunde beim Erwerb von Tugend mit. Sie helfen, Gottes Willen zu erkennen und geben demjenigen Rat, der sie in Demut angeht (vgl. gr. XXVI/2 2). Der Übergang zu der Forderung nach „Geistlichem Gehorsam“ ist an dieser Stelle fließend. „Geistliche Väter“ vermögen nach Johannes den Weg hin zu tugendhaftem Leben in besonderer Weise zu fördern. Die konsequente Einbindung der Gehorsamsforderung in sein soteriologisch begründetes Tugendkonzept ist das Grundmotiv der *Klimax* des Sinaïtes. Dieses soll nun genauer nachgezeichnet werden, um es danach in einen konkreten historischen Kontext einordnen zu können.

Geistlicher Gehorsam ist beim Sinaïten nicht einfach eine Tugend unter vielen, sondern vielmehr eine Voraussetzung für tugendhaftes Leben. Das Kapitel über den Gehorsam steht an zentraler Stelle im Rahmen der ersten sechs Kapitel, die sich der Abwendung (ἀποταγή) widmen. Gehorsam stellt bei Johannes eine zentrale Vorbedingung auf dem Weg der äußeren Befreiung von der Befangenheit durch weltliches, genauer ich-bezogenes Denken dar. Dabei steht er dem Auftraggeber der *Klimax*, Johannes von Raithu, nah.

Der Raithenser bringt in seinem der *Klimax* vorangestellten Brief an Johannes den Gehorsam mit den Tugenden, ja sogar mit allen Tugenden in Verbindung. Er sei nämlich durch sie alle geschmückt (ἐν πάσαις ἀρεταῖς κατακεκοσμημένην; 623A). Gehorsam wird dabei nicht selber als Tugend bezeichnet. Er scheint als eine Grundhaltung noch über den konkret ausgeübten Tugenden zu stehen. Als grundsätzliche Haltung bringt der Gehorsam die Tugenden hervor. Daher spricht der Sinaïte selber in seinem Antwortbrief den frommen Gehorsam – unter Rückgriff auf apophthegmatische Traditionen – als Mutter aller Tugenden (625C) an.<sup>14</sup> Das ihm beigelegte Attribut ὅστω findet sich noch an anderen Stellen der *Klimax* (vgl. z. B. gr. XXVIII 36; 1136B) und soll womöglich den Gehorsam vom simplen profanen Gehorsam gegenüber hierarchisch oder institutionell legitimierten Autoritätspersonen unterscheiden. Trotz dieser prinzipiellen Vorordnung des Gehorsams

<sup>14</sup> Vgl. hierzu auch den Gedanken des Gehorsams als γεννήτρια τῶν ἀρετῶν u. a. in Apophthegma Rufus 2 (G 802) bzw. dazu u. S. 12. Bereits Augustin redet davon, dass der Gehorsam „mater quodam modo est omnium custosque virtutum“ (De civitate Dei, 14,12 Z. 12; ed. B. Dombart/A. Kalb, 434). Eine direkte Augustin-Rezeption dürfte hier freilich nicht vorliegen.



vor andere Tugenden wird Gehorsam aber an zahlreichen Stellen der *Klimax* auch einfach mit Haltungen oder Tugenden gleichgesetzt.

In gr. XXVI 14 (1017A-C) spricht Johannes von drei Klassen auf dem geistlichen Weg entsprechend verschiedener Klassen an der Schule, einer Klasse der Anfänger (εἰσαγόμενοι) bzw. für alle (πάντες), einer der Fortgeschrittenen (μέσοι) und einer der Lehrer (διδάσκαλοι) bzw. der Vollkommenen (τελειούμενοι)<sup>15</sup>, die nach dem Kontext insbesondere das Mönchsleben prägen. Für die Klassen bietet er drei Alphabete, für die erste und die letzte jeweils ein vollständiges mit 24 Begriffen.<sup>16</sup> Zu Beginn des ersten Alphabetes steht an exponierter Stelle der Gehorsam vor weiteren, zunächst noch äußerlich sichtbaren Übungen aus dem Umfeld der Buße. Gehorsam ist also nach diesen Aussagen in eine Art geistliches Programm eingebunden, das in der zweiten „Klasse“ z. B. monastische Tugenden wie die ἡσυχία und διάκρισις beinhaltet und in der dritten „Klasse“ den Mönch zum μμητής Δεσπότης werden lässt. Wenn auch an dieser Stelle Gehorsam anscheinend hauptsächlich von Anfängern geübt werden soll, so lässt sich das im Blick auf die gesamte *Klimax* keineswegs sagen.

Betrachtet man die Beziehung zwischen Tugend und Gehorsam anhand konkreter Tugenden noch genauer, so wird deren Funktion im geistlichen Leben deutlicher. Gehen wir einmal zwei charakteristische Beispiele für die Darstellung einer engen Beziehung zwischen Tugend und Gehorsam beim Sinaiten durch. Dabei wird klar, wie eng der Gehorsam in das soteriologische Konzept des Sinaiten eingebunden ist: In die Nähe zu anderen Tugenden bzw. Haltungen wird der Gehorsam gerückt, wenn er in gr. XXVIII 56 mit Trauer (πένθος) und Langmut (μακροθυμία) gleichgesetzt wird (vgl. 1140A). Penthos stellt dabei eine insbesondere monastisch geprägte tugendhafte Haltung dar.<sup>17</sup> Gehorsam ist – an dieser Stelle nicht einmal nur als eine notwendige Voraussetzung – im Umfeld von Haltung und Tugend zu lokalisieren.<sup>18</sup> Alle diese Tugenden bzw. Haltungen sind nach gr. XXVIII 56 nötig, um Lk 11,9 entsprechend göttliche Gaben zu erhalten. Haltungen oder Tugenden stellen unbedingte Voraussetzungen für gelingendes Gebet dar. Wird Gebet nämlich aus ihnen heraus gesprochen, hat es für den Sinaiten stärker Aussicht auf Erhörung.

<sup>15</sup> Vgl. zu dieser Differenzierung auch schon gr. XXVI 1.

<sup>16</sup> Die mittlere Klasse bietet je nach Zählung 12 oder 13 Begriffe.

<sup>17</sup> Vgl. zur Interpretation des Penthos als Tugend bzw. Haltung Barbara Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“ in den Apophthegmata Patrum*, FKDG LXXVII, Göttingen 2000, 132–155.

<sup>18</sup> B. Müller, *Weg* (wie Anm. 17), 143, definiert in äußerst zutreffender Weise das ostkirchliche Tugendverständnis folgendermaßen: „Grundsätzlich versteht der christliche Osten unter einer Tugend eine aus freien Stücken eingenommene, sich in konkreten Verhaltensweisen manifestierende Haltung.“ Der Sinaite versteht Gehorsam auch in diesem Sinne, setzt ihn aber – wie bereits beschrieben – gelegentlich noch über die Tugenden. Da eine Ausrichtung auf konkrete Verhaltensweisen dann nicht so deutlich umrissen ist, lässt sich Gehorsam in solchen Fällen als eine Haltung an sich verstehen.



Auch die Sanftmut (πραΰτης) wird mit dem Gehorsam in enge Verbindung gebracht. In gr. XXIV 2 (981A) bezeichnet sie der Sinaite jedenfalls als ὑπακοῆς συνεργός, im Folgenden sogar als ἀδελφότητος ὁδηγός. Die Sanftmut, Mitarbeiterin des Gehorsams und ebenfalls monastische Haltung, trägt somit ähnlich wie der Gehorsam zum Leben in einer Bruderschaft bei. Die beiden Haltungen scheinen demnach auch eine vergleichbare soziale Funktion innezuhaben. Tugenden oder deren Voraussetzung, der Gehorsam, haben bei Johannes über die soteriologische Funktion hinaus auch eine soziale. Zusammenleben wird bei ihm in erster Linie durch Tugenden und nicht durch Normen gewährleistet.

Gehorsam steht im Blick auf den ihn Praktizierenden tugendhaftem Verhalten sehr nahe. Der Adressat von Gehorsam kann diesen freilich auch mit Zwang einfordern, die tugendhafte Haltung also gleichsam mit Gewalt herbeiführen (vgl. gr. I 3).

Die Korrelation zwischen Gehorsam und Tugenden hat auch eine Kehrseite. Sehr ausführlich stellt Johannes dar, welche Bedeutung der Gehorsam bei dem Kampf gegen Laster, insbesondere gegen das der Überheblichkeit, innehat. Ebenso präsentiert er Laster als Früchte des Ungehorsams.

Die enge Verbindung zwischen Tugenden und Gehorsam ist bei Johannes nicht zu übersehen. Dass er damit in einer besonderen Traditionslinie monastischer Literatur steht, wird durch den notwendigen Vergleich mit anderen monastischen Schriftstellern deutlich.

#### *Gehorsam und Tugenden bei anderen monastischen Schriftstellern*

Zwischen Pachomios und Johannes bestehen im Blick auf die Einschätzung des geistlichen Gehorsams als Haltung und Mutter aller Tugenden gravierende Unterschiede. Während der Gehorsam bei Johannes an mehreren Stellen in Tugendkataloge eingebaut wird, fehlt dessen Erwähnung bei Pachomios und bei seinen Schülern in deren entsprechenden Aufstellungen.<sup>19</sup> Gehorsam gilt hier also nicht als das Höchste oder als monastische Haltung *par excellence*, sondern ist in erster Linie als Mittel zur Gemeinschaft verstanden<sup>20</sup>.

Tendenziell ähnlich sieht es auch bei Basileios aus. Tugenden wie die Demut dienen bei ihm nicht nur als Tugenden auf der Leiter des eigenen geistlichen Fortschritts<sup>21</sup>, sondern haben in erster Linie eine funktionale Bedeutung für das von ihm so hochgeschätzte Leben in der Gemeinschaft. Umgekehrt ermöglicht bei Basileios nur die Gemeinschaft die Praxis der Demut. Der Einsiedler hat nach der bekannten Stelle in *Regulae fusius tractatae* 7.4 ja kein Gegenüber, demgegenüber

<sup>19</sup> Vgl. *Fidelis Ruppert*, Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge des klösterlichen Gehorsams, MüSt XX, Münsterschwarzach 1971, 374.

<sup>20</sup> Vgl. *F. Ruppert*, Mönchtum (wie Anm. 19), 373f.

<sup>21</sup> *Karl Suso Frank* (tr.), Basilius von Caesarea. Die Mönchsregeln, St. Ottilien 1981, 23, sieht in der Einbettung der Demut als Zentralforderung in den Rahmen einer christlichen Vollkommenheitslehre z. B. in ep. 2 des Basileios eine wesentliche Differenz zur nicht-christlichen Antike.



er demütig sein könnte. Gehorsam als Tugend *par excellence* oder als Mutter aller Tugenden ist bei Basileios jedenfalls nicht zu finden. Auch geht es ihm beim Gehorsam nicht um eine Haltung wie bei Johannes.

Johannes wurzelt, wie bereits festgestellt, mit seinem Konzept von Gehorsam am ehesten in der Tradition der *Apophthegmata Patrum*. Gehorsam steht auch bei ihnen häufig an höchster Stelle der monastischen Tugenden. Das Verbleiben im Gehorsam wird höher geschätzt als der Wüstenereimitismus (vgl. N 296).<sup>22</sup>

Im semianachoretischen Kontext spricht Apophthegma Rufus 1 vom Sitzen im Kellion zum Erlangen der Herzensruhe, die wiederum wie der Gehorsam als Mutter bzw. Erzeugerin aller Tugenden bezeichnet wird. Indem Rufus hier den Gehorsam geradezu hymnisch besingt, unterstreicht er wie (wahrscheinlich) später Johannes Sinaites dessen soteriologische Funktion:

„O Gehorsam, Rettung aller Gläubigen, o Gehorsam, du Erzeugerin aller Tugenden, o Gehorsam, Finderin des Königreichs, o Gehorsam, der du den Himmel öffnest und die Menschen von der Erde abzieht, o Gehorsam, Ernährer aller Heiligen, der sie alle zur Vollendung führt, o Gehorsam, der du bei den Engeln wohnst.“<sup>23</sup>

Bemerkenswert ist, dass Gehorsam auch hier nicht nur soteriologisch begründet, sondern ähnlich wie der Willensverzicht in Verbindung mit den Tugenden gebracht wird. Auch die Tugenden sind zu den Früchten des Gehorsams zu zählen. Gehorsam wird nicht nur selber als Tugend,<sup>24</sup> sondern als Mutter bzw. Erzeugerin aller Tugenden bezeichnet.<sup>25</sup> Das Konzept vom Gehorsam als Erzeugerin aller Tugenden, eingebunden in einen *ordo virtutum*, kommt den Vorstellungen des Johannes Sinaites<sup>26</sup> sehr nah. Johannes geht allerdings über die *Apophthegmata* hinaus, indem er Gehorsam konsequent in allen monastischen Organisationsformen einfordert. Dadurch sieht er in der „Mutter aller Tugenden“, dem Gehorsam, eine allen monastischen Organisationsformen gemeinsame Autoritätsstruktur.

<sup>22</sup> Vgl. N 296: Εἶπεν γέρων · Ὅτι ὁ καθήμενος ἐν ὑπακοῇ πατρὸς πνευματικοῦ, πλείονα μισθὸν ἔχει τοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ καταμονῆς ἀναχωροῦντος.

<sup>23</sup> Gr. PG LXV 392A.

<sup>24</sup> In Syst. XI 51, *SPN*, III, 88 werden die Demut und der Gehorsam mit sämtlichen Heilstugenden in einem Atemzug genannt.

<sup>25</sup> Vgl. hierzu neben Rufus 2 noch Syst. XIV 6, Lucien Regnault (ed.), *Les Sentences des Pères du désert. nouveau recueil*, Solesmes 21977 (= *SPN*), III, 91. Vergleichbar ist ferner Syst. XIV 7, ebd. In Syst. XIV 8, *SPN*, III (1976), 91f wird wiederum festgestellt, dass ohne Demut und Gehorsam keine andere Tugend zu erreichen, ja selbst der Mönchsstatus zu hinterfragen sei. Eine grundsätzliche Verbindung zwischen Mönchtum und Unterordnung findet sich auch in Eth. Coll. 13,40, *SPN*, II, 298. Vgl. zum Gehorsam als Mutter aller Tugenden o. Anm. 14.

<sup>26</sup> Der Sinaite hat den Gehorsam – wie bereits erwähnt – in seiner Korrespondenz mit Johannes von Raithu als Mutter aller Tugenden bezeichnet (625C). Die *Apophthegmata* sind freilich an diesem Punkt wieder nicht ganz konsequent. Sie können auch das Fasten als Mutter aller Tugenden bezeichnen, die die Demut noch überragt, vgl. Eth. Coll. 14,55 *SPN*, II 328f.



Bei Dorotheos von Gaza, der ebenfalls stark in der Tradition der *Apophthegmata* steht, ist Gehorsam kein eigenes Thema.<sup>27</sup> Dennoch spielt er an vielen Stellen des monastischen Denkens des Gazeners eine wichtige Rolle, und hat sogar in der die Lehre des Dorotheos veranschaulichenden *vita Dosithei* eine zentrale Bedeutung.<sup>28</sup> Den Stellenwert von Gehorsam und auch der mit ihm eng verbundenen Demut macht Dorotheos insbesondere in *Doctrinae Diversae* XIV 151 deutlich. Dort spricht er von dem „Haus der Seele“ (οἶκος τῆς ψυχῆς). Das Haus wird gebaut durch das Halten der für Dorotheos bedeutsamen Gebote Gottes.<sup>29</sup> Es bewahrt, bildlich gesprochen, vor Unwettern. Die einzelnen Bausteine des Hauses bestehen aus „Tugenden“. Dabei nimmt der Gehorsam nach dem Glauben die zweite Stelle ein. Wo auch immer möglich, müssen im Haus Steine des Gehorsams gelegt werden. Der Gehorsam wird somit zu einer der zentralen Tugenden gezählt, die der Seele Schutz (σκέπη) zu bieten vermögen. Noch stärker wird die Bedeutung der dem Gehorsam eng verbundenen Demut unterstrichen. Demut ist unentbehrlich, um Tugenden zu verwirklichen.<sup>30</sup> Sie hält nicht nur wie der Mörtel zwingend notwendig<sup>31</sup> alle Tugenden zusammen, sondern umgibt und bewahrt sie auch wie eine Umfriedung. Sie ist gleichsam Zeichen der Vollendung, der Nähe zu Gott.<sup>32</sup> Mit diesen Bildern wird deutlich, dass Gehorsam und Demut bei Dorotheos stark final ausgerichtet sind. Sie haben eine zentrale Bedeutung beim Bau des Hauses der Seele, d. h. zum Erzeugen von innerer Ruhe.

Dorotheos und Johannes verwenden zur Betonung des Stellenwertes des Gehorsams unterschiedliche Bilder, differieren aber in der Sache nicht sehr stark. Das Bild vom Bau des Hauses der Seele entspricht bei Johannes dem Bild vom Alphabet. In beiden Bildern wird der Gehorsam in ein größeres System geistlicher bzw. monastischer Tugenden eingeordnet. In beiden Fällen ist auch die finale Zielrichtung ähnlich. Der bei Johannes gelegentlich entstehende Eindruck, dass Gehorsam eine Tugend für Anfänger sei, kommt bei Dorotheos gar nicht erst auf. Bemerkenswert ist, dass Dorotheos dem Gehorsam im Haus der Seele den Glauben vorordnet. Bei Johannes hingegen steht Gehorsam an erster Stelle in seinem geistlichen Alpha-

<sup>27</sup> Vgl. zuletzt *Judith Pauli*, Menschsein und Menschwerden nach der geistlichen Lehre des Dorotheos von Gaza, St. Ottilien 1998, 98.

<sup>28</sup> Vgl. vit. Dos. 13 (ed. Judith Pauli, Dorotheos von Gaza, *Doctrinae Diversae*. Die Geistliche Lehre I, FC XXXVII/1, Freiburg im Brsg. u. a., 2000, 118 u. a.).

<sup>29</sup> Vgl. doct. XIV 149 (J. Pauli (Hg.), 394). Zur Bedeutung der Gebote Gottes, von denen in den Didaskaliai über fünfzigmal die Rede ist, vgl. *J. Pauli* (Hg.), Dorotheos, 54.

<sup>30</sup> Vgl. doct. II 26 (J. Pauli, Hg.), 162).

<sup>31</sup> Vgl. a. die Formulierung in doct. XIV 151 (J. Pauli, Hg., 398): πᾶσα οὖν ἀρετὴ ἄνευ ταπεινώσεως γινομένη οὐκ ἔστιν ἀρετὴ ...

<sup>32</sup> Vgl. doct. XIV 151 (J. Pauli Hg., 398–400): Καὶ ὡσπερ ἐκάστη ἀρετὴ μετὰ ταπεινώσεως θέλει γίνεσθαι, καθ' ὃν τρόπον εἶπομεν ὅτι ἕκαστος λίθος κατὰ πηλοῦ βάλλεται, οὕτως καὶ ἡ τελείωσις τῆς ἀρετῆς χρήζει τῆς ταπεινώσεως, ἧ καὶ ὅτι φυσικῶς προκόπτοντες οἱ ἅγιοι, εἰς ταπεινώσιν ἔρχονται. ὡσπερ αἰὶ λέγω ὑμῖν ὅτι ὅσον ἐγγίξει τις τῷ Θεῷ, τοσοῦτον βλέπει ἑαυτὸν ἁμαρτωλόν.



bet. Bei beiden steht Gehorsam unter den Tugenden bzw. Haltungen, bei Johannes wird er freilich tendenziell noch stärker auch über die Tugenden gesetzt. Dorotheos redet eher von der Demut als vom Gehorsam als Grundlage aller Tugenden. Eine wirkliche inhaltliche Differenz ist aber bei der Beschreibung des Stellenwertes von Gehorsam bei den beiden Autoren nicht zu finden, höchstens eine unterschiedliche Gewichtung. Die inhaltliche Nähe mag auch durch die lokale und zeitliche Mitbedingung sein.

Wir haben also beobachten können, dass Johannes Sinaites den Gehorsam gleichsam als Tugend oder Haltung von seinen Mönchen eingefordert hat. Damit ging er über die Gehorsamsforderung in vornehmlich koinobitisch-organisierten Klosterverbänden hinaus. Gehorsam wurde bei ihm eben nicht als eine Norm dargestellt, eine notwendige Übung gegenüber hierarchisch eingesetzten Oberen. Vielmehr wird Gehorsam bei ihm – freilich durch apophthegmatische Traditionen beeinflusst – konsequent als eine soteriologisch begründete Haltung oder Tugend verstanden, die sekundär auch der Sozialgestalt des Mönchtums dient. Mit der konsequenten Forderung nach soteriologisch begründetem Gehorsam bietet Johannes eine Position, die im Bereich der Orthodoxie starke Rezeption erfahren hat. Dabei ist seine Position in einer ganz konkreten historischen Situation so stark herausgearbeitet worden, die nun in einem dritten Abschnitt in groben Zügen dargestellt werden soll. Selbst die bedeutende Arbeit von Walther Völker<sup>33</sup> hat auf eine Datierung und historische Verortung des Textes weitgehend verzichtet. Die Berücksichtigung der konkreten historischen Entstehungssituation ist aber unabdingbar, um die Äußerungen des Sinaites wirklich zu durchdringen.

### 3. Eine historische Erklärung der engen Verbindung von Tugend und Gehorsam bei Johannes

Johannes Sinaites hat, anders als in der neueren Forschung angenommen, als ein Autor des 6. Jh.s zu gelten. Dafür sprechen vor allem die in der *Klimax* zitierten, auch aus anderen Schriften des spätantiken Mönchtums bekannten Personen, deren Lebenszeit sich eindeutig datieren lässt. Ferner ist der Basis für die neuere Datierung, den *Diegemata* des Anastasios Sinaites, ihr Wert als Quelle für eine Datierung des Sinaites durch Verweis auf ihren langwierigen Entstehungsprozess abzusprechen. Lediglich der Abschluss dieses Prozesses kann genauer datiert werden. Schließlich ist zu bemerken, dass Johannes Sinaites die weltgeschichtlich bedeutsamen, auch den Sinai betreffenden Umwälzungen durch die Eroberungszüge der Perser und Araber in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts noch nicht reflektiert. Seine *Klimax* lässt an keiner Stelle deutlich werden, dass sie aus der in dieser Zeit aufkommenden Krise heraus geschrieben worden ist. Somit kann auch das strikte Gehorsamskonzept der *Klimax* bereits aufgrund ihrer Datierung nicht als Modell

<sup>33</sup> Vgl. Walther Völker, *Scala paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968.



innerkirchlicher oder innermonastischer Konsolidierung in dieser politisch unsicheren Zeit angesehen werden. Vielmehr gehört der Text in einen anderen Diskurszusammenhang, der zunächst speziell die Situation des Sinaimönchtums im ausgehenden 6. Jahrhundert betrifft. Dieser Zusammenhang hat keine unmittelbaren Spuren in der Schrift hinterlassen. Der Name des Kaisers Justinian findet sich z. B. nirgends explizit in der *Klimax*. Dies verwundert allerdings umso weniger, als ein Krisenbewusstsein angesichts seiner Eingriffe auf dem Sinai und unmittelbare Kritik gegenüber ihm als Stifter des Dornbusch-Klosters zumindest von dessen Abt nicht offen formuliert worden sein dürfte.

Ein solches Krisenbewusstsein lässt sich im Mönchtum auf dem Sinai in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in anderen Quellen durchaus beobachten. Ein beeindruckendes Zeugnis davon legt ein Mönch namens Orentos oder Orentios ab, der in mehreren Mönchstexten aus dem Beginn des 7. Jahrhunderts Berücksichtigung gefunden hat. Die Wurzeln seines Krisenbewusstseins sind in den Veränderungen auf dem Sinai in dem uns interessierenden Zeitraum zu suchen. Archäologisch und literarisch zu konstatierende Veränderungen hat es dort insbesondere im Zeitalter Justinians gegeben. Mit der kaiserlichen Stiftung einer als Koinobion und Pilgerzentrum ausgelegten Anlage am Dornbusch rückte der Sinai zunehmend ins Bewusstsein der breiten kirchlichen Öffentlichkeit. Selbst römische Bischöfe wie Gregor I. korrespondierten um die Wende zum 7. Jahrhundert bereits mit Mönchen des Dornbuschklosters. Bis zu der Zeit, in der Johannes auf dem Sinai wirkte, hat diese Gegend vor allem semianachoretische Ansiedlungen und Anachoretenkolonien beheimatet. Noch Johannes Moschos scheint insbesondere die strenge Askese semianachoretisch lebender Mönche auf dem Sinai derart fasziniert zu haben, dass er sich wünschte, dort bestattet zu werden. Genau dieses besondere Profil des Sinai drohte durch den Ausbau des Pilgerzentrums am Dornbusch und die Anlage zumindest eines Koinobions verloren zu gehen. Koinobitische Ideale auf der einen Seite, überzeugte Anachoreten und Semianachoreten auf der anderen Seite, die dem Klosterleben seine monastische Ernsthaftigkeit absprachen und sich weit von ihm entfernt in Anachoreten-Kolonien zurückzogen, waren die Hauptparteien im *clash of monastic civilisations* der sinaitischen Spätantike.

Die Krise des Sinaimönchtums im ausgehenden 6. Jahrhundert ist also in dem Konflikt zwischen verschiedenen idealen monastischen Organisationsformen und den mit diesen verbundenen Autoritätskonzepten zu sehen: Einerseits der in der Welt der *Apophthegmata* dominierenden semianachoretischen Organisationsform, in der Autorität lediglich in Gestalt von charismatischer Autorität eine Bedeutung hat, andererseits der Organisationsform des Koinobions, in dem im Extremfall die Mönche durch Abt oder Regel strikt im Stil von „legaler Herrschaft“ geleitet werden. Das zweite Ideal ist durch Kaiser Justinian stark propagiert worden. Er versuchte, in seiner Gesetzgebung durch die Unterstützung ausschließlich koinobitischer Lebensweise die Mönche stärker zu kontrollieren und zu reglementieren. Dabei lag dem Kaiser daran, die Mönche in ihrer Vorbildfunktion für die übrigen



Staatbürger und als würdige Fürbitter für das Reich zu fördern.<sup>34</sup> Würdiges Mönchsleben sah der Kaiser allenfalls im Koinobion gewährleistet. Anachoreten und Semianachoreten waren nach seiner Gesetzgebung nur noch in Ausnahmefällen innerhalb der Klostermauern vorgesehen. Dadurch stand die kaiserliche Gesetzgebung in starkem Kontrast zu den bisher auf dem Sinai gepflegten Idealen.

Vor dem Hintergrund dieser Konfliktsituation zwischen kaiserlichem und traditionell sinaitischem Ideal monastischer Organisation ist die *Klimax* zu lesen und ihr Gehorsamskonzept zu verstehen.

Durch eine ausführliche Analyse in meiner Habilitationsschrift habe ich deutlich machen können, dass sich der Sinaite nicht auf eine monastische Organisationsform festlegt. Schon bei einem Blick auf die der *Klimax* zugrunde liegenden Quellen ist zu bemerken, dass sich ihr Verfasser sogar eher zurückhaltend an den Schriften von Autoren mit ausschließlich koinobitischem Ideal wie Basileios von Kaisareia orientiert. Wenn der Sinaite in seinen Ausführungen hinsichtlich seines Mönchsideals auch gelegentlich Präferenzen für die semianachoretische Lebensweise zum Ausdruck bringt, relativiert er diese doch sofort wieder (vgl. die Auslegung von gr. XXVII/2 3f). Er verfolgt sein monastisches Ideal jenseits konkreter monastischer Organisationsformen. Im Mittelpunkt seines Interesses stehen weniger solche Organisationsformen, als vielmehr ein bestimmter geistlicher Weg hin zur Haltung der ἡσυχία und zur ἀπάθεια, der insbesondere durch das Mönchtum gewährleistet werden kann. Die unterschiedlichen Organisationsformen kommen dem jeweils verschiedenen Charakter eines Mönches entgegen. Seinem Charakter entsprechend hat er sich einer konkreten Organisationsform zu integrieren. Der geistliche Weg generell, nicht die konkrete Organisationsform oder eine konkrete legale Autorität, ermöglicht eine würdige Form monastischer Existenz. Regeln oder ein sich auf legale Autorität berufender Abt spielen für den Sinaiten keine Rolle. Selbst dem Abt, den er im Rahmen des Metanoia-Klosters bei Kanopos mehrfach schildert, wird seine Autorität nicht als Hegumenos, sondern als charismatischem Abbas zugebilligt. In seinem *Liber ad Pastorem*, der in weiten Zügen den Abt des genannten Klosters beschreibt und fälschlicherweise in der Forschung als „Abtsspiegel“ bezeichnet worden ist, fehlt der Hegumenos-Titel für menschliche Autoritäten sogar vollständig. Es ist sicher nicht zufällig, dass sich aus der Frühphase des Dornbuschklosters kein Typikon oder eine andere Form von Regulierung des Klosteralltags erhalten hat. Solche Regulierungen sind hingegen sogar aus dem Bereich der jüdischen Wüste, in der semianachoretische Lavra-Strukturen ebenfalls neben Koinobien bestehen konnten, durchaus überliefert. Dies ist z. B. beim Sabas-Kloster der Fall.<sup>35</sup> Selbst in dem offensichtlich mit der Absicht, ein Koinobion zu gründen, gestifteten Klosterquadrat auf dem Sinai scheint charis-

<sup>34</sup> Vgl. nochmals Nov CXXXIII 5 § 1 (*Rudolf Schoell, Wilhelm Kroll*, [Hg.], *Novellae, Corpus Iuris Civilis III*, Berlin 1899, 674).

<sup>35</sup> Vgl. *Joseph Patrich*, *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Century*, DOS XXXII, Washington 1994, 255–275.



matische über der legalen bzw. institutionellen Autorität gestanden zu haben.<sup>36</sup> Nur auf diese Weise dürfte das Kloster überhaupt von den meisten traditionellen Sinai-Mönchen im 6. Jahrhundert akzeptiert worden sein. Erschien diesen auch das Mönchtum im Koinobion – wie in der *Klimax* des Johannes deutlich – als primär am soteriologischen Ziel orientiert, so stand es gerade dadurch nicht im Kontrast zu den monastischen Idealen eines anachoretischen oder semianachoretischen βίος ἄγγελικός, wie er zuvor auf dem Sinai gelehrt und praktiziert worden war.

Bei der Begleitung zu und in einem solchen βίος ἄγγελικός nimmt der „Geistliche Vater“ eine zentrale Rolle ein. Er ist als charismatische Persönlichkeit derjenige, der den göttlichen Willen durch seine Worte (λόγοι) vermittelt. Er ist es, der für den Fortschritt des Mönches auf der Leiter der monastischen Tugenden sorgt. Er ist somit strukturierendes Element im Mönchtum, er setzt als Nachahmer (μιμητής) Gottes bzw. Christi dem einzelnen Mönch, der seinen Gehorsam ebenfalls in der Nachahmung Christi ausübt, seine Grenzen. Innerhalb des soteriologischen Gesamtkonzeptes des Sinai spielt selbst der Verzicht auf den eigenen Willen zugunsten des Willens des „Geistlichen Vaters“ eine zentrale Rolle. Gehorsam wird „unterschiedslos“ (ἄδιακρίτως) ausgeübt. Willensverzicht und „unterschiedsloser Gehorsam“ sind eng mit der Befreiung von Leidenschaften verbunden, Freiheit vom eigenen Willen steht der ἀπάθεια nahe. Dem „Geistlichen Vater“ hat der Mönch seinen eigenen Willen zumindest solange zu unterstellen, bis jener – seine eigene Unfähigkeit erkennend, den Schüler zu geistlichem Fortschritt zu führen – ihn freigibt, sich einem anderen Vater unterzuordnen. Ansonsten ist das Gehorsamsband des Schülers zum „Geistlichen Vater“ beim Sinaiten absolut gedacht.

Vor diesem Hintergrund wird Gehorsam als eine Haltung definiert, die soteriologisch bestimmt und in ein soteriologisches System eingebunden ist. Da Gehorsam eher als Haltung denn als konkreter Akt erscheint, ist er nur eingeschränkt in ein religiöses Leistungsschema einzuordnen. Insbesondere die konsequente Integration des Gehorsams in das System geistlichen Aufstiegs ist bei Johannes so deutlich wie nirgends zuvor durchgeführt worden.

Indem der Sinaite Gehorsam nicht mehr an eine konkrete Ausprägung in einer bestimmten Organisationsform bindet, sondern als eine Haltung in ein System geistlichen Aufstiegs integriert, hat insbesondere er möglich gemacht, dass strikte Vorstellungen von geistlichem Gehorsam auch im Laienchristentum rezipierbar

<sup>36</sup> Ähnliches gilt auch im Blick auf die Kontrolle der Mönche durch die kirchliche bzw. die bischöfliche Autorität, wie sie bereits das Konzil von Chalkedon forderte. Anders als von *Konstantinos Demetrios Mouratides*, *Ἡ Θεολογία τῆς „Κλίμακος“ τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου*, Athen 1974, 14, behauptet, sind bei Johannes keine Hinweise auf eine z. B. die mönchische Theologie kontrollierende kirchliche Autorität zu finden. Die Belege bei Mouratides (z. B. gr. XVI 1; 924CD) belegen vielmehr die Autorität „Geistlicher Väter“. Von „kanonischer Ordnung“ ist hier nicht die Rede. Johannes geht aber selbstverständlich davon aus, dass die „Geistlichen Väter“ keine Häresie verbreiten, sondern durch den göttlichen Geist erleuchtet Lehren vertreten, die mit der Orthodoxie der Kirche übereinstimmen.



wurden. Den mönchischen Weg stellt er nämlich den Weltchristen als vorbildlich vor Augen: Wie die Mönche die Engel, so haben die Weltchristen die Mönche zum Vorbild. Geistlicher Gehorsam spielt dementsprechend nicht nur im Bereich ostkirchlichen Mönchtums, sondern auch in der orthodoxen Konfessionskultur insgesamt eine bis heute wichtige Rolle.

#### 4. Schluss

Abschließen möchte ich meinen Beitrag mit einigen zusammenfassenden und einigen weiterführenden Thesen:

1. Johannes Sinaites hat Tugenden einen zentralen Platz beim Aufstieg auf der *Leiter zum Paradies* eingeräumt. Tugenden sind somit fest eingebunden in ein spirituelles System. Auch der Gehorsam wird in dieses Schema integriert. Er taucht in der *Klimax* mal gleichberechtigt mit den Tugenden auf, mal ist er ihnen vorgeordnet.
2. Gehorsam wird somit beim Sinaiten nicht im Rahmen von institutioneller Autorität verstanden. Eingebettet in einen *ordo virtutum* wird er als grundsätzliche Haltung des Mönches unabhängig von konkreten Sozialformen interpretiert.
3. Die starke Betonung von Tugenden und des Gehorsams als tugendhafter Haltung ist beim Sinaiten auch historisch bedingt. Sie bietet ein deutlich alternatives Autoritätskonzept zu dem des Kaisers Justinian. Dieser hatte in Anlehnung an die Kanones von Chalkedon versucht, Autorität im Mönchtum vornehmlich auf dem Weg des institutionellen Amtes zu organisieren. Die damit verbundene Präferenz für Koinobia stieß im Sinaimönchtum auf Ablehnung und löste ein Krisenbewusstsein aus. Johannes ist es mit seiner *Klimax* gelungen, durch die Einordnung des Gehorsams in eine Art *ordo virtutum* und als Folge davon durch die Förderung der charismatischen Autorität selbst in *Koinobia* eine Institution wie das Dornbuschkloster für die sinaitischen Semianachoreten akzeptabler zu machen. Man kann bei ihm also von einem integrativen charismatischen Autoritätsmodell sprechen.
4. Die Forderung nach Geistlichem Gehorsam hat auch innerhalb des Laienchristentums Bedeutung gewinnen können, da Gehorsam bei Johannes eben spirituell begründet worden ist. Die Gehorsamsforderung gipfelt in Aussagen wie der von Tatjana Goritschewa: „In der Orthodoxie ist der Gehorsam das Wichtigste.“<sup>37</sup>
5. Auch in Ansätzen zeitgenössischer orthodoxer Ethik spielt die Forderung nach geistlichem Gehorsam – insbesondere in der „Thessalonicher Schule“ eines Georgios Mantzaridis oder auch eines Stanley S. Harakas eine zentrale Rolle. Mantzaridis betont z.B. dass das personale Element durch den Geistlichen Gehorsam stark gefördert würde. Dies hätte auch charismatisches Leben in der Kirche zur Folge. Die westliche theologische Ethik sei hingegen durch eine posi-

<sup>37</sup> Tatjana Goritschewa, Die Starzen als geistliche Väter. Vaterschaft in der russischen Kultur. In: Peter Zimmerling (Hg.), Aufbruch zu den Vätern, EdC CDIV, Moers 1994, 9–22, hier 9.



- tivistische und juristische Mentalität geprägt. Diese hätte zunächst zum Extrem der Kasuistik und später im Gegenzug zur neuen Situationsethik geführt. Eine solche würde die Freiheit des Geistes beschränken, wie sie im persönlichen Gehorsamsverhältnis gegenüber dem Geronten von so unmittelbarer Bedeutung sei.<sup>38</sup>
6. Eine pauschale und z. T. auch polemische Gegenüberstellung einer orthodoxen Tugendethik und einer westlich positivistischen Situationsethik oder gar Sozialethik greift sicher zu kurz. Dies gilt schon angesichts der tugendethischen Ansätze u. a. im Protestantismus.<sup>39</sup> Ferner übersieht eine solche polemische Unterscheidung bewusst, dass Konzepte wie der Geistliche Gehorsam nicht etwa nur aus der Tradition der östlichen Kirchenväter hervorgegangen sind, sondern eben auch in einer ganz konkreten historischen Situation entwickelt wurden und zunächst für ganz bestimmte Trägergruppen von Bedeutung waren. Der konkrete Rahmen selbst einer spirituell begründeten Ethik wird von orthodoxer Seite immer wieder gern übersehen.
  7. Es ist abschließend zu fragen, inwieweit eine spirituell begründete Ethik in einem pluralistisch säkularen Staat überhaupt vermittelbar ist. Auch bei der sogenannten „Sozialdoktrin“ der Russischen Orthodoxen Kirche ist m. E. auf beeindruckende Weise deutlich geworden, wie schwer die Beziehung einer spirituell begründeten (Individual)ethik zu zeitgenössischen gesellschaftlichen Fragen zu bewerkstelligen ist. Ähnliches gilt auch für mehrere orthodoxe Ansätze zur Bioethik, z. B. für den von Konstantin B. Scouteris.<sup>40</sup>
  8. Aus allen diesen Feststellungen und Einschätzungen ergibt sich, dass bei der Beschäftigung mit dem christlichen Osten nicht nur die systematische Aufarbeitung der ethischen Ansätze innerhalb der Orthodoxie von großer Bedeutung ist. Vielmehr steht selbst im Blick auf zeitgenössische orthodoxe Ethiken immer auch die Frage nach deren historischen bzw. zeitgeschichtlichen und soziologischen Rahmenbedingungen an.

*Andreas Müller*

*(Dr. Andreas Müller ist Pfarrer i. E. im Kirchenkreis Minden und Privatdozent für Kirchengeschichte an der Kirchlichen Hochschule Bethel.)*

<sup>38</sup> Vgl. *Georgios Mantzaridis*, in: *Georgios Galitis* u. a., *Glauben aus dem Herzen. Eine Einführung in die Orthodoxie*, Trier 1994, 209.

<sup>39</sup> Vgl. u. a. die Ansätze von Stanley Hauerwas (Methodist), Gilbert C. Meilaender, Konrad Stock etc.

<sup>40</sup> Vgl. *Konstantin B. Scouteris*, *Bioethik und die Ethik der Orthodoxie*. In: *Una Sancta* LV (2000), 166–173. Seine Ausführungen gipfeln in der Bemerkung: „Die orthodoxe Tradition betont unaufhörlich, dass es nicht um das geht, was der Mensch ist, sondern dass das, was er werden kann, das Wertvollste ist, was der Mensch hat: Gott aus Gnade! ... Jede Entdeckung auf dem Gebiet der Biotechnologie dagegen, die den Menschen in dem engen Rahmen seiner biologischen Existenz festhalten will, verstellt eine tragische Situation, auch wenn sie das irdische Leben erleichtert und für den Leib des Menschen eine Erholung bedeutet. Daraus ergibt sich, dass allein der Geist der Kirche die bioethischen Probleme zu überwinden vermag.“