

EΙΣ ΣΥΝΕΡΓΙΑΝ ΤΩΝ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ.

Zur Klosterpolitik Kaiser Iustinians

ANDREAS MÜLLER (München)

Es gehört zu den wenigen glücklichen Ausnahmen, wenn sich Zeugnisse der kirchenpolitischen Haltung eines spätantiken Herrschers nicht nur in schriftlichen Zeugnissen, sondern ergänzend zu diesen auch in Kunstwerken oder Bauten erhalten haben, die dem betreffenden Herrscher eindeutig zugewiesen werden können. Ein solcher Fall liegt bei dem Kaiser vor, der die Spätantike wohl wie kein anderer geprägt hat: Kaiser Iustinian. Seine kirchenpolitische Haltung läßt sich nicht nur den zahlreichen von ihm hinterlassenen Schriften, vor allem dem Rechtskodex und den vielen Novellen, die sich mit kirchlichen Fragen beschäftigten, entnehmen. Auch in seinem Bauprogramm und in den Kunstwerken, die diese Bauten noch heute schmücken, hat sich einiges an Informationen erhalten. Will man der Frage nachgehen, wie sich dieser spätantike Herrscher zum Mönchtum stellte, so sind im Bereich der von ihm durchgeführten Klostergründungen Antworten zu vermuten. Mit dem Dornbuschkloster am Sinai hat sich eine Klostergründung erhalten, die uns bei unserer Fragestellung besonders hilfreich sein kann. Im Katholikon der Kirche finden sich nicht nur mehrere Verweise auf den Stifter, sondern auch ein mit großer Wahrscheinlichkeit von ihm gestiftetes Apsismosaik, das der Propagierung kaiserlicher Ideen gedient haben dürfte. Der Klosterbau selber, dessen Durchführung Iustinian nach dem Zeugnis von Procopius begleitet hat, sagt ferner etwas aus über die Vorstellung des Kaisers von einem idealen Kloster. Ich möchte daher meine Ausführungen über die kaiserliche Klosterpolitik mit einer Darstellung der Überreste aus iustinianischer Zeit im heutigen Katharinenkloster beginnen. In einem zweiten Schritt werde ich die kaiserlichen Maßnahmen im Bereich der Klosterpolitik, wie sie in *Codex* und *Novellen* ihren Niederschlag gefunden haben, behandeln.

I. SPUREN KAISER IUSTINIANS IN SEINER STIFTUNG AM MOSEBERG

In den Inschriften des Dornbuschklosters ist dessen Stifter mehrmals präsent, zum Teil auf sehr augenscheinliche Weise. Bereits über dem alten

Haupteingang an der Nordwest-Mauer begegnete dem Klosterbesucher und auch den ein- und ausgehenden Mönchen der Name des Kaisers¹. Er erhielt hier das nicht mehr genau zu entziffernde Attribut φιλόκτιστος, welches auch als φιλόχριστος² gelesen werden könnte. Nicht nur beim Eintritt in das Kloster, auch in der Kirche wurden die Betenden mit dem Namen des Kaisers konfrontiert, der sich ursprünglich sichtbar auf dem achten Dachträger befand. Da diese Inschrift ähnlich wie eine weitere für Theodora nach Westen ausgerichtet war, mußte sie von den die Kirche Betretenden in jedem Fall wahrgenommen werden. Die Dachträgerinschriften forderten dazu auf, sich nicht nur des Kaisers und seiner bereits verstorbenen Gattin zu erinnern, sondern auch für das Gedächtnis und die Ruhe Theodoras und das Heil des Kaisers zu beten³. An zwei zentralen Orten, am Eingang und im Katholikon, war der Kaiser also bereits durch Namensnennung präsent.

In der wahrscheinlich aus dem 16. Jahrhundert stammenden arabischen Inschrift über dem heutigen Eingang in der Nordwestwand beziehungsweise der wohl erst aus dem 18. Jahrhundert stammenden griechischen Übersetzung⁴ wird Iustinian nicht nur als Stifter des Klosters, sondern auch als derjenige dargestellt, der Doulas als vermeintlich ersten Hegumenos eingesetzt hat. Trotz der späten Entstehungszeit der Inschrift gibt diese auf interessante Weise wieder, wie sich spätere Generationen das enge Zusammenspiel zwischen Kaiser und Mönchen bei der Klostergründung vorgestellt haben. Die beherrschende Rolle des Kaisers im Kloster hat nicht nur in den direkten Bezeugungen seines Namens, sondern auch in indirekten Quellen seinen Niederschlag gefunden, insbesondere im Apsismosaik des Katholikons. Hier stellt sich der Kaiser nicht als frommer, um sein Seelenheil besorgter Stifter dar, sondern verortet sich vielmehr anschaulich in einem heilsgeschichtlichen Rahmen:

Das Mosaik in der Apsiskalotte des Katholikons des Dornbuschklosters läßt sich in vielfältiger Weise interpretieren⁵. Kurt Weitzmann, der

¹ Vgl. I. ŠEVČENKO, *The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of Its Inscriptions*, in: DOP 20 (1966), 255–264 und Tafel 1–18, hier S. 262 Nr. 1.

² Vgl. zum Titel φιλόχριστος in Iustinians 'Ομολογία τῆς ὁρθῆς πίστεως zusammenfassend G. RÖSCH, *ONOMA ΒΑΣΙΛΕΙΑΣ*. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und frühbyzantinischer Zeit (Byzantina Vindobonensia 10), Wien 1978, 103.

³ Vgl. die Inschriften bei ŠEVČENKO, *Period* (wie Anm. 1), 262 Nr. 4 und 5.

⁴ Vgl. ŠEVČENKO, *Period* (wie Anm. 1), 262 Nr. 17.

⁵ Vgl. hierzu ausführlich A. MÜLLER, *Das Verklärungsmosaik im Katharinenkloster. Zur Bedeutungsvielfalt religiöser Bilder*, in: M. TAMCKE (Hg.), *Blicke gen Osten*. FS Friedrich Heyer (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), Münster 2004, 27–55.

wohl beste Kenner des Mosaiks, verweist auf mindestens sechs Deutungsschichten, nämlich die eschatologische, die dogmatische, die liturgische, die topographische, die typologische und die imperiale⁶. Die dogmatische Dimension, die Deutung des Mosaiks als Illustration der Christologie Chalkedons, und auch der topographische Bezug insbesondere der Szenen aus dem Leben des Moses sind sicherlich am augenfälligsten. Darüber hinaus dürfte aber auch die imperial-politische Dimension nicht zu unterschätzen sein. Besonders auffällig ist die Darstellung Davids in dem Mosaik⁷. Er ist nicht nur eingereiht unter die Propheten des Alten Bundes, er ist auch an zentraler Stelle plaziert, nämlich in der Mitte des unteren Medaillonbandes in der Apsis. Er steht dort in einer Achse mit dem von zwei nikeähnlichen Engeln verehrten apokalyptischen Lamm, dem Kreuz und dem verklärten Christus (von oben nach unten). Die enge Verbindung zwischen David und Christus braucht nicht weiter zu erstaunen. Bereits in App 2, 29–32 schildert »Petrus« in seiner »Pfingstrede« David als einen Propheten, der von dem unter seinen Nachkommen hervorgehenden Christus und dessen Auferstehung bereits gesprochen hatte. Dennoch dürfte die Darstellung Davids an dieser exponierten Stelle nicht rein biblisch begründet sein.

Der König trägt auffällige Züge. Er ist im Gegensatz zur üblichen frühbyzantinischen Darstellungsweise bartlos abgebildet⁸. Mit einem Kreuz geschmückte Krone, Pendilien⁹ und Chlamys sind ganz im Stil zeitgenössischer byzantinischer Kaiser gestaltet¹⁰. Wenn es auch nicht

⁶ Vgl. K. WEITZMANN, *Mosaics and Wallpaintings. Mosaics*, in: K.A. MANAFIS (Hg.), *Sinai. Treasures of the Monastery of Saint Catherine*, Athen 1990, 61–68, hier 66.

⁷ Abbildung bei G. FORSYTH / K. WEITZMANN (u.a.), *The Monastery of Saint Catherine at Mont Sinai. The Church and Fortress of Justinian*, Ann Arbor o. J. (1965), Tafel CXIX B.

⁸ Vgl. R. SOLZBACHER, *Mönche, Pilger, Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel – von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft* (MThA 3), Altenberge 1987, 388 Anm. 74 zu 267. Bartlos ist David allerdings auch im Rabbulah-Evangeliar dargestellt, vgl. C. CECCHELLI (Hg.), *Evangeliiarii Syriaci, vulgo Rabbulae*, in: *Bibliotheca Medicea-Laurentiana* (Plut. I,56) *adversati ornamenta edenda notisque instruenda*, Olten/Lausanne 1959, Tafel XXI.

⁹ Zu den Pendilien als kaiserlichem Insigne vgl. M. RESTLE, *Kunst und Byzantinische Münzprägung von Justinian I. bis zum Bilderstreit* (TBNGP 47), Athen 1964, 137f.

¹⁰ Eine ähnliche Darstellung findet sich auch im Rossano-Codex bzw. auf den Sinope-Fragmenten, vgl. P. SEVRUGIAN, *Der Rossano-Codex und die Sinope-Fragmente. Miniaturen und Theologie* (Manuskripte zur Kunstwissenschaft in der Wernerschen Verlagsgesellschaft 35), Worms 1990, 94f. Im Rossano-Codex trägt David freilich einen Bart.

möglich ist, das Gesicht eindeutig zu identifizieren, so drängt die Art der Darstellung dennoch die Frage auf, ob sich hier ein Kaiser bewußt unter Rückgriff auf einen alttestamentlichen Typus in das öffentliche Bewußtsein bzw. jenes der Mönche bringen wollte. Kurt Weitzmann verwies zurecht auf die starke Ähnlichkeit der Darstellung Davids mit jener Iustinians in San Vitale in Ravenna¹¹. Da sich David in einer Achse mit den verschiedenen Offenbarungsformen des Wortes Gottes im Apsismosaik befindet, kann man über Weitzmann hinaus hier den weltlichen Herrscher gleichsam als eine Form der *imago Christi* interpretieren¹². Iustinian hätte somit das Kloster und seine Ausstattung nicht nur u.a. zur Demonstration seiner Wohltätigkeit gestiftet, sondern auch um sein Selbstverständnis zumindest als Mittler, womöglich sogar als irdisches Abbild Christi auf Erden zum Ausdruck zu bringen.

Iustinian hat aber nicht nur sein Selbstverständnis als *imago Christi* und seine großzügige Stiftertätigkeit in recht eindeutiger Art Mönchen und Pilgern vor Augen geführt. Er hat auch in einer Region, in der bis zu diesem Zeitpunkt vornehmlich semianachoretisch organisierte Mönche gelebt haben, mit dem Bau eines befestigten Koinobions ein monastisches Großprojekt gestartet und dadurch das Sinaimönchtum neu zu ordnen versucht. Überhaupt hat Iustinian an mehreren Stellen des Reiches Klöster gegründet, die wohl nach seinen Vorstellungen gestaltet worden sind. Procopius belegt in seinen *Bauten*, daß der Kaiser zahlreiche Klöster in Armenien, Kleinasien, Palästina, Phönikien, Konstantinopel und anderswo gestiftet oder erneuert habe¹³. Das Dornbuschkloster entspricht jedenfalls auch baulich dem idealen Kloster nach Iustinian: Es ist u.a. – wie in den im folgenden genauer zu untersuchenden Gesetzestexten vorgesehen – von einer starken Mauer umgeben, die die Mönche an einer Stelle gut kontrollierbar passieren konnten. Das Dornbuschkloster auf dem Sinai läßt den Kaiser also nicht nur als großzügigen Stifter erscheinen. Es läßt sich vielmehr auch als Teil eines größeren klosterpolitischen

¹¹ Vgl. WEITZMANN, *Mosaics* (wie Anm. 6), 62.

¹² WEITZMANN, *Mosaics* (wie Anm. 6), 62f. reflektiert leider nicht die Bedeutung der Tatsache, daß möglicherweise der Kaiser selbst in einer Achse mit Christus als seine *imago* im Mosaik auftaucht. Er interpretiert das Medaillon lediglich als Anspielung auf den Klostergründer. Weiterführend sind hier die Bemerkungen von R. SOLZBACHER, *Mönche* (wie Anm. 8), 267. Zum Imago-Gedanken im spätantik-christlichen Kaisertum vgl. die Belege bei Av. CAMERON (Hg.), *Flavius Cresconius Corippus. In laudem Iustini Augusti minoris Libri IV*, London 1976, 178f. Anm. zu Z. 428.

¹³ Vgl. die Übersicht bei A.N. GEROSTERGIOS, *The Religious Policy of Justinian I and his Religious Beliefs*, Boston Diss. 1974, 453.

Konzepts Iustinians verstehen. Dieses fand im 529–534 n. Chr. veranstalteten Rechtskodex und vor allem in einigen Novellen seinen Ausdruck.

II. DIE KLOSTERPOLITIK IUSTINIANS NACH DEM *CODEX IUSTINIANUS* UND DEN *NOVELLEN*

Mit Iustinians Gesetzen zur Ordnung des Klosterlebens im *Codex Iustinianus* und den *Novellen* liegt ein »erster Versuch einer systematischen staatlichen Regelung des Klosterwesens«¹⁴ vor. Vor allem fünf Novellen spiegeln die kaiserliche Gesetzgebung für das Mönchtum wieder: Nov. V (17. März 535); LXXVI (15. Oktober 538); LXXIX (10. März 539); CXXXIII (7. Mai 539) und CXXIII Kap. 33–44 (1. Mai 546). Die Novellen bauen aufeinander auf. Novelle V bietet, ergänzt durch Novelle LXXVI die Grundlegung der iustinianischen Klosterpolitik. Alle diese Novellen liegen vor dem großen Bruch in der Biographie in den Jahren 540–542, die zuletzt Mischa Meier als entscheidende Wendejahre in der kaiserlichen Politik – ausgelöst durch Kontingenzerfahrungen wie die Gotenkriege, die Zerstörung Antiochias und die Pest in Konstantinopel – dargestellt hat¹⁵. Lediglich Novelle CXXIII faßt die vorherigen Maßnahmen nach diesem Bruch noch einmal zusammen. Weitere Aussagen zum Mönchtum finden sich noch in Novelle LXVII Kap. 1, CXXXVII Kap. 7 (1. Mai 538) und Novelle XXII Kap. 5 (535)¹⁶. Die einzelnen von Iustinian vertretenen Verordnungen zum Mönchsleben lassen sich fast alle auf frühere Modelle, auf bestimmte Ströme der kirchlichen Tradition zurückführen¹⁷. Eine detaillierte traditionskritische Untersuchung kann

¹⁴ B. GRANIC, Die privatrechtliche Stellung der griechischen Mönche im V. und VI. Jahrhundert, in: *ByZ* 30 (1930), 669–676, hier 10. Einen kurzen Überblick über die Regelung des Mönchslebens durch Iustinian bietet O. MAZAL, Justinian I. und seine Zeit. Geschichte und Kultur des Byzantinischen Reiches im 6. Jahrhundert, Köln u.a. 2001, 298–301; vgl. ferner als Überblick GEROSTERGIOS, Policy (wie Anm. 13), 434–454.

¹⁵ Vgl. M. MEIER, Das andere Zeitalter Justinians. Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung im 6. Jahrhundert n. Chr. (*Hypomnemata* 147), Göttingen ²2004.

¹⁶ Vgl. G. PFANNMÜLLER, Die kirchliche Gesetzgebung Justinians hauptsächlich auf Grund der Novellen, Berlin 1902, 4.

¹⁷ Eine genaue Untersuchung der Beziehung der iustinianschen Klostergesetze z.B. zu dem *corpus asceticum* des Basilios von Caesarea steht noch aus. Auf die Beeinflussung Iustinians durch den Kappadokier weist z.B. P. DUMONT, L'Higoumène dans la Règle de Saint Athanase l'Athonite, in: *Le millénaire du Mont Athos 963–1963. Études et Mélanges I.*, Chevetogne 1963, 121–134, hier 127.

und soll hier nicht geleistet werden. Bemerkenswert sind an den iustinianischen Maßnahmen jedenfalls nicht in erster Linie die Inhalte, sondern vielmehr, daß eben der Kaiser ausgewählte Tendenzen aus dem breiten Traditionsstrom nun auch im Bereich des Mönchtums im ganzen Kaiserreich¹⁸ durchzusetzen versuchte.

Die Klosterpolitik Iustinians war von zwei Motiven schon seit konstantinischer Zeit zu beobachtender kirchenpolitischer Grundsätze besonders geprägt: Einerseits vom Streben nach Reichseinheit nun auch im Bereich des Mönchtums und andererseits vom Einsatz für ein würdiges Verhalten kirchlicher Vertreter, jetzt konkret eine dem Wesen des Mönchslebens geziemende Ordnung.

II.1. *Klosterpolitik zur Kontrolle von Irrlehren*

Iustinian war sich der Tatsache bewußt, daß das Mönchtum als effektiver Träger von Irrlehren fungieren konnte¹⁹. Insbesondere im Streit um den Origenismus hatte sich ja z.B. die Neue Lavra in Palästina als ein Hort des Widerstandes gegen die kaiserlich geförderte Theologie erwiesen²⁰. Die origenistischen Tendenzen dürften vom Kaiser nicht nur als theologisch problematisch, sondern durch ihre stark individualistische Ausrichtung auch als für das Reich und die Kirchenhierarchie bedrohlich empfunden worden sein²¹. Widerstände gegen seine theopaschitisch geprägte

¹⁸ Vgl. B. FLUSIN, Das Aufblühen des östlichen Mönchtums, in: L. PIETRI (Hg.), *Der Lateinische Westen und der Byzantinische Osten (431–642)* (Die Geschichte des Christentums 3), Freiburg i. B. u.a. 2001, 584–646, hier 585.

¹⁹ Vgl. seine Äußerungen im Brief an Papst Iohannes II. Cod. I,1,8,21 ed. P. KRUEGER, (Hg.), *Codex Iustinianus (Corpus Iuris Civilis II)*, Berlin 1895, 11. Vgl. zu den Gefahren für Staat und Kirche, die vom Mönchtum mit seinem Streben nach Unabhängigkeit und antiautoritärer Haltung ausgehen, J.F. HALDON, *Byzantium in the Seventh Century. The Transformations of a Culture*, Cambridge 1990, 293; ferner 296.

²⁰ Zur Auseinandersetzung um den Origenismus im Umfeld des sabaitischen Mönchtums vgl. als Überblick J. PATRICH, *Sabas. Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Century* (DOS 32), Washington 1994, 331–348 und O. MAZAL, *Justinian* (wie Anm. 14), 235.

²¹ Vgl. W. BLUM, *Justinian I. – Die philosophische und christologische Fundierung kaiserlicher Herrschaft*, in: S. OTTO (Hg.), *Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians* (Geschichte des politischen Denkens 13), München 1974, 109–125, 114.

Theologie erlebte Iustinian ebenfalls in Kreisen des Mönchtums, in diesem Fall durch das Akoimetenkloster in Konstantinopel²².

In der Hauptstadt war allerdings die größte Zahl der Mönche dem Kaiser treu ergeben und erkannte seine Mittlerstellung zwischen Gott und den Menschen an²³. Im Bereich der Dogmenentwicklung sind dementsprechend zahlreiche Fälle zu benennen, in denen kaiserliche und mönchische Theologie vollkommen koinzidierten. Bereits in den Verhandlungen über die Rezeptionsmöglichkeiten von Chalkedon spielten schließlich bekannte Mönche im kaiserlichen Sinne immer wieder eine Rolle. So nahm zum Beispiel bei dem »Religionsgespräch« in Konstantinopel, der *Collatio cum Severianis* im Jahr 532 Leontius, der Apokrisiar der Mönche Palästinas teil²⁴. Am 21. Mai 536 benutzten wiederum Jerusalemer Mönche – übrigens auch vom Apokrisiar der Sinaimönche Theonas unterstützt – den Prozeß gegen den gestürzten Patriarchen Anthimus, um ein Verfahren gegen die drei Miaphysiten Severus von Antiochia, Petrus von Apameia und den palästinischen Mönch Zooras in Gang zu setzen²⁵. Unsicher ist hingegen, ob der greise Sabas Iustinian bereits 531 um die Verurteilung des Origenismus gebeten hat²⁶.

Regelungen des monastischen Lebens können trotz der zuletzt genannten Fälle mit der Angst in Verbindung gebracht werden, daß durch das Mönchtum die Einheit der Kirche im Reich gefährdet werden kann. Wie Kai Trampedach feststellt, war besonders ab 536 n.Chr. selbst im palästinischen Mönchtum ein ‚Reden mit einer Stimme‘ keineswegs mehr gewährleistet²⁷. Klöster konnten sogar aktiv unterstützt werden, um der kaiserlichen Politik zu dienen. So ist bekannt, daß unter Iustinian die chalkedonensische Position unter den Pachomianern in (Ober-)Ägypten gewaltsam gestärkt wurde. Zahlreiche nonchalkedonensische Mönche, eingeschlossen der Abt Abraham

²² Zum Akoimetenkloster vgl. als Überblick FLUSIN, *Aufblühen* (wie Anm. 18), 639–641; ferner K.-H. UTHEMANN, *Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe*, in: *Aug.* 49 (1999), 5–83, hier 35.

²³ Vgl. BLUM, *Justinian I.* (wie Anm. 21), 122.

²⁴ Vgl. UTHEMANN, *Justinian* (wie Anm. 22), 28.

²⁵ Vgl. UTHEMANN, *Justinian* (wie Anm. 22), 47.

²⁶ Vgl. UTHEMANN, *Justinian* (wie Anm. 22), 71: »Es gehört wohl zur frommen Legende, daß Justinian schon 531 vom greisen Sabas, dem geistlichen Vater der Großen Laura Palästinas, wie dessen Biograph behauptet, um eine Verurteilung des Origenismus gebeten wurde. Sabas war damals kurz vor seinem Tod (5. Dez. 531) in einer politischen Mission in Konstantinopel.«

²⁷ Vgl. K. TRAMPEDACH, *Reichsmönchtum? Das politische Selbstverständnis der Mönche Palästinas im 6. Jahrhundert und die historische Methode des Cyrill von Skythopolis*, überarbeiteter Vortrag in: *Millennium 2* (2005), 272–295.

des Pbow-Klosters, hatten dabei die Klöster zu verlassen²⁸. Die kaiserliche Politik richtete sich freilich nicht nur in solch direkten Aktionen gegen »häretische« Mönche. Auch Bestimmungen wie die kaiserliche Einforderung der *stabilitas loci*, die allerdings bereits auf eine längere Tradition z.B. in Konzilstexten wie in den Kanones von Chalkedon²⁹ zurückgreifen konnte, lassen sich von daher erklären³⁰. Diese wurde in Novelle CXXIII von 546 n.Chr. nochmals besonders betont eingefordert. Insbesondere Einsiedler und Anachoreten, die einen starken Einfluß auf die ländliche Bevölkerung ausübten, waren besonders schwer staatlich bzw. kirchlich zu kontrollieren³¹. Ferner dürfte die noch genauer zu betrachtende, sich an Kanon 4 von Chalkedon anlehrende Forderung nach starker Unterordnung der Mönche unter die jeweiligen Ortsbischöfe darauf zurückzuführen sein, daß jene im genannten Sinne eine potentielle Gefährdung der Reichskirche darstellten.

II.2. Klosterpolitik zur Förderung der Würde des Klosterlebens

Iustinian selber schildert bereits im *Codex* seine Motivation für die Ordnung des monastischen Lebens allerdings explizit anders. Motivation für seine Klosterpolitik war demnach nicht in erster Linie die potentielle

²⁸ Vgl. J.E. GOEHRING, Pachomius' Vision of Heresy: The Development of a Pachomian Tradition, in: *Muséon* 95 (1982), 241–262, hier 243.

²⁹ Vgl. zu den Kanones von Chalkedon über das Mönchtum, ihren historischen Rahmen und ihrer Rezeption H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon (431–519), in: A. GRILLMEIER / H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II*, Würzburg 1953, 193–314; L. UEDING, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus, in: ebd., 569–676; J. ROLDANUS, Stützen und Störenfriede. Mönchische Einmischung in die doktrinaire und kirchenpolitische Rezeption von Chalkedon, in: J. VAN OORT / J. ROLDANUS (Hgg.), *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon* (SPA 4), Leuven 1997, 123–146.

³⁰ Vgl. Nov CXXIII,42 (R. SCHOELL / W. KROLL [Hgg.], *Novellae [Corpus Iuris Civilis III]*, Berlin 1899, 623): Προνοεῖν δὲ τοὺς ὁσιωτάτους τῶν τόπων ἐπισκόπους, ἵνα μὴτε μοναχοὶ μὴτε μονάστριαι εἰς τὰς πόλεις περιέρχωνται, ἀλλ' εἴ τινα ἀναγκαίαν ἀπόκρισιν ἔχοιεν, διὰ τῶν ἰδίων ἀποκρισιαρίων ταύτην πραττέωσαν. ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτοὶ μένοντες μοναστηρίοις. Vgl. ferner auch Texte wie Nov V,7. Zur Vorgeschichte der Einforderung der *stabilitas loci* vgl. bereits die Konstitution des Kaisers Leo I. vom 1.6. 471, *Codex Iustinianus* I,3,29. *Codex Iustinianus* I,3,53 §1 finden sich tatsächlich auch (auf einer älteren voriustinianischen Konstitution aufbauende) Aussagen, in denen die *stabilitas loci* mit dem Problem des Aufwiegelns von Städten durch Mönche in Verbindung gebracht wird.

³¹ Vgl. J.F. HALDON, *Byzantium* (wie Anm. 19), 294.

Gefährdung von Kircheneinheit, Kirchenhierarchie oder Reichsautorität. Er setzt bei der Würde des Klosterlebens³² ein. Er bemerkt dementsprechend, daß es für den Weg zur Vollkommenheit, der in den Klöstern geübt wird, notwendig sei, das geistliche Wort zu kennen und sich der sorgfältigen Übung hinzugeben. Der Kaiser versteht seine Gesetzgebung für das Mönchswesen genau in dem Sinne, daß sie die Mönche auf ihrem Wege, der zu Gott führt, als wahre Streiter fördert. Ähnlich wie sein allgemeines Reformprogramm für den Klerus, für die Priester und Bischöfe, sollen also auch seine Anordnungen für die Klöster dem Mönchtum in seiner eigentlichen Würde aufzutreten helfen. Deutlich wird dies in dem Prooimion zur Novelle V vom 17.3.535 an Erzbischof Epiphanius von Konstantinopel:

»Das Klosterleben (ὁ ἐν ἀσκήσει μοναχικῆ βίος) ist so ehrenvoll (σεμνός), ist so sehr geeignet, den, welcher sich demselben widmet, gottgefällig zu machen, daß es alle menschlichen Schandflecke (σπίλος) von ihm nimmt, ihn fleckenlos und als einen Menschen erscheinen läßt, der so lebt, wie es der Vernunft (λογικῆ φύσις) angemessen ist, der sich fast nur mit dem Geiste beschäftigt und über die menschlichen Sorgen erhaben ist. Wer demnach ein vollkommener Mönch (μοναχὸς ἀκριβής) werden will, bedarf sowohl der Erziehung (παιδεία) im göttlichen Wort als auch der sorgfältigen Übung, damit er einer solchen Veränderung (μεταβολή) würdig werde. Darum haben auch Wir über das, was ihnen zu tun obliegt (τὸ πρακτέον), und damit sie wahre Streiter (ἀγωνισταί) auf dem Wege, der zu Gott führt, werden, das verbreiten zu müssen geglaubt. Und somit ist es der Zweck der gegenwärtigen Verordnung (νόμος), daß nach demjenigen, was von uns über die Bischöfe festgesetzt und über die Geistlichen bestimmt worden ist, nun auch das nicht ungeordnet bleibe, was sich auf die klösterlichen Verhältnisse bezieht.«³³

Ähnliches formuliert Iustinian in dem Prooimion zur Novelle CXXXIII vom 7. Mai 539. Hier schreibt er klar, daß das abgesonderte Leben der Mönche nicht nur als heilige Sache ihnen selber nützt, weil es ihre Seelen automatisch zu Gott führt, sondern durch die (wohl kultisch zu verstehende) Reinheit und die Gebetspraxis auch allen anderen Menschen³⁴.

³² Vgl. z.B. Cod. Iust. I,3,44 vom 18.1.529. Dementsprechend urteilt auch H.S. ALIVISATOS, Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian I. (NSGTK 17), Aalen 1973 (Neudruck der Ausgabe Berlin 1913), 98, daß Iustinian die Sittlichkeit des Mönchtums in seiner kirchlichen Gesetzgebung vor allem im Auge gehabt habe, erst dann die Verfassung der Klöster und das mönchische Leben überhaupt.

³³ Der griechische Text des Prooimions der Nov V findet sich bei SCHOELL (wie Anm. 30), 28.

³⁴ Vgl. u. Anm. 64.

Deswegen sei das Mönchtum bzw. seine Würde durch die Kaiser zu fördern³⁵. Bemerkenswert ist, daß Iustinian die Zuständigkeit des Kaisers an dieser Stelle explizit unterstreicht: »...weil nichts der Untersuchung von Seiten des Kaisers entgehen kann, welcher die allgemeine Aufsicht über alle Menschen (κοινή πάντων ἀνθρώπων ἐπιστάσις) von Gott übertragen erhalten hat.«³⁶ Möglicherweise weist diese nachdrückliche Begründung, daß auch die Beschäftigung mit dem Mönchtum dem Kaisertum von Gott her aufgetragen sei, darauf hin, daß Iustinians starkes Eingreifen in diesem Bereich keineswegs unumstritten war. Für ihn war wohl das letzte Ziel die Förderung der *salus publica* durch einen gottgefälligen Staat. Die Mönche und Nonnen, die durch ihre Vorbildfunktion die übrigen Gläubigen beeinflussen sollten, durften also auch um des Heiles des Staates willen nicht unwürdig handeln.

Nachdem wir die zwei grundlegenden Motivationen des Kaisers für seine monastische Gesetzgebung festgestellt haben, wollen wir einzelne konkrete Maßnahmen der iustinianischen Klosterpolitik durchgehen.

II.3. Die Förderung des koinobitischen Ideals in der iustinianischen Gesetzgebung

Iustinians sorgfältiges Bemühen um die μοναχικῆς φιλοσοφίας ἀγωνιστὰς ἀξιολογῆσαι³⁷ fand vor allem in der Verordnung einer streng koinobitischen, in der Forschung gelegentlich in die Nähe zur *Regula Benedicti* gestellten³⁸ Lebensform ihren Niederschlag. In neueren Untersuchungen zur Geschichte des Mönchtums findet sich daher häufig die Bemerkung, daß Kaiser Iustinian gesetzlich vorgeschrieben habe, »daß alle Klöster koinobitisch sein sollten.«³⁹ Die Präferenz für das koinobitische Leben ist

³⁵ Vgl. das Prooimion zu Nov CXXXIII (SCHOELL [wie Anm. 30], 666): Ὁ μονήρης βίος καὶ ἡ κατ' αὐτόν θεωρία πρᾶγμα ἐστὶν ἱερὸν καὶ ἀνάγον αὐτόθεν τὰς ψυχὰς εἰς θεόν, καὶ οὐ μόνον ὠφελοῦν αὐτοὺς τοὺς εἰς τοῦτο παρίοντας, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι διὰ τῆς αὐτοῦ καθαρότητος καὶ τῆς πρὸς θεὸν ἰκετείας παρεχόμενον τὴν πρέπουσαν ὠφέλειαν. ἔθεν τοῖς τε πρώην αὐτοκράτορι τοῦτο διεσπούδασται, καὶ ἡμῖν οὐ μέτρια νενομοθετήται περὶ τῆς αὐτῶν σεμνότητος τε καὶ κοσμιότητος.

³⁶ Das griechische Original findet sich bei SCHOELL (wie Anm. 30), 666.

³⁷ Nov V, 3, SCHOELL (wie Anm. 30), 28.

³⁸ Vgl. E.-H. KADEN, L'église et l'état sous Justinien, in: Recueil de travaux publié à l'occasion de l'assemblée de la société suisse des juristes à Genève, du 4 au 6 octobre 1952 (Mémoires publiés par la faculté de droit de Genève 9), Genève 1952, 109–144, hier 118.

³⁹ A.L. KHOSROYEV, Pachomische Regeln als Stabilisierungsfaktor für die pachomische Gemeinde, in: W. BELTZ / J. TUBACH (Hgg.), Religiöser Text und soziale Struktur 31,

grundlegend in Novelle V formuliert worden. Dort fordert der Gesetzgeber im dritten Kapitel, daß die Mönche in keinem Kloster des Reiches für sich abgesondert, d.h. mehr oder weniger idiorrhhythmisch leben sollen⁴⁰:

»Wir verordnen..., daß sie zusammen speisen, und alle in einem gemeinschaftlichen Zimmer (ἐν κοινῷ) schlafen sollen, so daß zwar ein jeder sein eigenes Bett (χαµεῦνη) hat, daß sie jedoch in einem Hause (ἐν οἴκῳ δὲ ἐνί), oder wenn ein Haus die Zahl der Klosterbrüder nicht faßt, etwa in zwei oder mehreren, nicht aber abgesondert und allein (οὐ μὴν ἰδίᾳ καὶ καθ' ἑαυτοῦς), sondern in Gemeinschaft (ἐν κοινῷ) sich zur Ruhe begeben, damit sie gegenseitig Zeugen ihrer Unbescholtenheit (κοσμιότης) und Keuschheit (σωφροσύνη) sind.«⁴¹

Iustinian forderte also nicht nur gemeinsame Mahlzeiten für die Mönche im Reich, sondern auch einen gemeinsamen Schlafsaal beziehungsweise – falls nötig – mehrere Schlafsäle. Ziel ist hier wiederum die Würde, das Bezeugen von κοσμιότης und σωφροσύνη. In dieser relativ frühen Novelle räumt Iustinian freilich auch großzügig die Existenz von Einsiedlern (ἀναχωρηταὶ τε καὶ ἡσυχασταὶ) ein⁴². Der Kaiser sieht bei diesen eine vollkommene Form des monastischen Lebens (ἐν θεωρίᾳ τε καὶ τελειότητι διαζῶντες). Dabei wird noch nicht klar formuliert, wo sich die Einsiedler aufhalten sollen, im Kloster, am Rande des Klosters oder in der vollkommene Einsamkeit. Daß Iustinian keineswegs eine generelle Ablehnung des Einsiedlertums vertrat, machen auch andere Texte deutlich: Seine Kontakte zu einzelnen bekannten Einsiedlern wie dem berühmten David von Thessaloniki haben in dessen allerdings stark legendarisch ausgeformter

Halle 2001, 207–222, hier 209. O. MAZAL, Justinian (wie Anm. 14), 298, spricht davon, daß der Kaiser auch lavriotische Formen des Mönchtums zuließ, belegt diese Behauptung aber nicht ausreichend. Anachoreten-Zellen innerhalb der Klostermauern, auf die Mazal verweist, entsprechen nicht der Struktur der Lavra.

⁴⁰ GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 17, spricht dementsprechend sogar davon, daß die iustinianische Gesetzgebung »jede nicht koinobitische Verfassung der Mönchsgemeinschaft grundsätzlich ausschließt«.

⁴¹ Das griechische Original findet sich bei SCHOELL (wie Anm. 30), 31.

⁴² Vgl. Nov V,3 (SCHOELL [wie Anm. 30], 31f.): εἰ μὴ τινες αὐτῶν τὸν ἐν θεωρίᾳ τε καὶ τελειότητι διαζῶντες βίον ἰδιάζον ἔχοιεν οἰκημάτιον, οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστάς εἰώθασι, ὡς τῆς κοινότητος ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐξηρημένους. W. NISSEN, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts (Gelehrtenschule des Johanneums Progr. 759), Hamburg 1897, 16 spricht im Blick auf Nov V,3 von »unter dem Schutze eines Klosters lebenden Anachoreten und Hesychasten, die ihre Sonderzelle haben«.

Vita ihren Niederschlag gefunden und m.E. sogar die spätere ikonographische Tradition beeinflusst.⁴³

In den nicht ganz klaren Formulierungen der Novelle V,3 scheint Iustinian noch davon auszugehen, daß die Einsiedler aus der klösterlichen Gemeinschaft zum Nützlicheren hin ausgesondert werden (ὡς τῆς κοινότητος ἐπὶ τὸ κρεῖττον ἐξερημένους), also nicht mehr in den Koinobien wohnen sollen⁴⁴. Insbesondere für die jüngeren Mönche empfiehlt er das Zusammenleben mit Älteren in Koinobien, die zur Vervollkommnung jener beitragen können. In diesem Kontext wird in der kaiserlichen Gesetzgebung die gehorsame Unterordnung unter die Klosteräbte verlangt, die asketische Anordnungen geben⁴⁵.

Vier Jahre nach der Veröffentlichung der Novelle V faßt Iustinian seine Anordnungen zum koinobitischen Mönchtum im Prooimion zur Novelle CXXXIII zusammen. Dort unterstreicht er, daß sich die Anordnung in Novelle V an τοὺς εἰς πλῆθος ὄντας μοναχοὺς richtet. Damit ist wohl die breite Masse der Mönche gemeint. Sie haben ein wohlgestaltetes Leben zu führen (τὸν εὐσχήμονα μεταδιώκειν βίον) und einander Zeugen ihrer κοσμιότης zu sein. Iustinian präzisiert die Äußerungen aus Novelle V in Novelle CXXXIII allerdings dahingehend, daß er eine vollkommene Transparenz des Lebens sämtlicher Klosterbewohner fordert. Dies bedeutet auch, daß es in dem Kloster keine gesonderten Wohnungen, das heißt also lediglich ein oder mehrere Schlafsäle geben soll. Freilich sind die Äußerungen des Gesetzes zu den Kellien textkritisch umstritten. Lediglich im Bereich der Koinobia sind sogenannte Kellien nach der unter anderem bei Rudolf Schoell vorgezogenen Lesart anscheinend doch ausnahmsweise geduldet. In diesen Kellien können Mönche mit einem oder zwei Untergebenen ein Leben in Betrachtung und Hesychia führen⁴⁶.

⁴³ Vgl. V. ROSE (Hg.), *Leben des Heiligen David von Thessalonike*, Berlin 1887, 12. Zur ikonographischen Tradition vgl. die Ikone aus dem 16. Jh. bei J. GALEY, *Das Katharinenkloster auf dem Sinai*, Stuttgart/Zürich Nachdruck 1997, Abb.78.

⁴⁴ Anders B. FLUSIN, *Aufblühen* (wie Anm. 18), 592. Er berücksichtigt nicht, daß explizit adversativ (ἐπείτοιγε τοὺς ἄλλους) von den Nichteinsiedlern gefordert wird, in sogenannten Koinobien zu leben. Damit ist deutlich, daß das ἐξάρις der Einsiedler auch eine räumliche Entfernung aus den Klöstern beinhalten soll. Das ἰδιάζον οἰκημάτων dürfte demnach außerhalb der Klöster gelegen haben.

⁴⁵ Vgl. Nov V,3 (SCHOELL [wie Anm. 30], 32): οὕτω τε ἔστωσαν ἐν τοῖς κοινοβίοις τῶ σφῶν αὐτῶν ἡγεμόνι πειθόμενοι, καὶ τὴν παραδεδομένην αὐτοῖς ἄσκησιν ἀμέμπτως τηροῦντες.

⁴⁶ Vgl. Nov CXXXIII,1 (SCHOELL [wie Anm. 30], 667):... μηδὲ τὸ καλούμενον κέλλιον εἰ μὴ μόνος εἴη κατὰ τὸ μοναστήριον ἐνὶ τυχὸν ἢ δύο χρωμένους ὑπουργοῖς καὶ τὸν ἐν θεωρίᾳ τε καὶ ἡσυχίᾳ διαζῆ βίον... Die Einschränkung εἰ μὴ μόνος fehlt allerdings auch

Wenn sich Iustinian nach dieser Lesart auch nur explizit gegen separate Wohnungen mit idiorrhythmisch⁴⁷ lebenden Mönchen außerhalb der Koinobia richtet, so strebt er dabei doch sein Ideal der Transparenz eines tadellosen, unangreifbaren monastischen Lebens an⁴⁸. Er geht in seinen Ausführungen in dem ersten Kapitel der Novelle CXXXIII freilich andererseits so weit, daß er in bereits erbauten Klöstern abgesonderte Wohnungen zu entfernen anordnet. Diese Anordnung spricht gegen die von Schoell präferierte Textvariante.

Der strenge Koinobitismus wird auch durch andere von Iustinian in dieser Novelle angeordnete Baumaßnahmen in den Klöstern gefördert. Ähnlich wie bereits die pachomianischen Klöster sollen die Koinobia nun mit einer starken Mauer umgeben sein, die nur durch wenige Ausgänge passierbar ist⁴⁹. An diesen Ausgängen sollen alte und besonnene Mönche wachen, welche den Mönchen den Ausgang nur mit Erlaubnis des Abtes gestatten und auch den Zugang für Auswärtige streng reglementieren. Dadurch soll nach den Aussagen des Gesetzgebers gewährleistet werden, daß die Mönche sich konzentriert und ungestört der Gottessuche hingeben⁵⁰.

Im zweiten Kapitel der Novelle fügt Iustinian noch hinzu, daß die Mönche im Kloster beten und sich dem Schriftstudium widmen sollen, um nicht abzuirren bzw. um nicht in menschliche Sorgen (ἀνθρώπιναι μέριμναι) zu verfallen. Im selben Kapitel wird ferner gefordert, daß selbst der Kirchengang, sofern er dazu zwingt, das Kloster zu verlassen, nur zusammen mit dem Abt oder anderen Ältesten zu geschehen habe.

in gewichtigen Textzeugen. Es ist freilich nur schwer erklärbar, weswegen die Novelle nach den anderslautenden Forderungen in Novelle V und wiederum in der späteren Novelle CXXIII die Ausnahmen im Bereich der Koinobien nicht zugelassen haben sollte, zumal mehrere ebenfalls gewichtige Textzeugen davon nichts wissen.

⁴⁷ Der Terminus »idiorrhythmisch« wird in den Novellen Iustiniens nicht verwendet. Er wird hier dennoch als *terminus technicus* gebraucht.

⁴⁸ Vgl. zusammenfassend in Nov CXXXIII, 1 (SCHOELL [wie Anm. 30], 668): Καὶ τοῦτο μὲν ταύτῃ κρατεῖν νῦν τε καὶ εἰς τὸν ἐξῆς ἅπαντα βουλόμεθα χρόνον, οὐδενὸς ὡς εἴρηται ἔχοντος οἴκησιν ἰδίαν, ἀλλὰ συναθροισμένων ἀπάντων καὶ θεωμένων τὰ παρ' ἀλλήλων πραττόμενα· πρόδηλον γὰρ ὅτι τοιαῦτα σπεύσουσιν αὐτὰ καθεστάναι ὅλα παντελῶς ἀνεπίληπτα μένει.

⁴⁹ Vgl. Nov CXXXIII,1 (SCHOELL [wie o. Anm. 30], 668): ἔστω δὲ ἀκριβεῖ ἰριγκίω περιπεφραγμένον τὸ μοναστήριον, ὥστε μηδεμίαν ἔξοδον ἀλλαχόθεν πλην ἢ διὰ τῶν πυλίδων εἶναι.

⁵⁰ Vgl. Nov CXXXIII,1 (SCHOELL [wie Anm. 30], 668): ἀλλ' εἴσω τούτους καθέξουσι τὰ πρὸς θεὸν ζηλοῦντας καὶ μὴ διασπώντας ἑαυτούς, μήτε τὰς πράξεις μήτε τὰς ἐπιτηδεύσεις ...

Im Sinne einer klaren Trennung der Mönche von sämtlichen weltlichen Gedanken sowie innerer Ruhe ist auch das dritte Kapitel der Novelle geschrieben, in dem die Kontakte zwischen Mönchen und Nonnen strikt geregelt werden⁵¹. Die bei Iustinian zu beobachtende strenge Trennung von Männer- und Frauenkonventen hat wiederum mit dem Grundgedanken des Kaisers zu tun, die Würde des Mönchtums rein zu bewahren⁵².

In der gut elf Jahre nach der Novelle V erschienenen Novelle CXXIII werden im Kapitel 36 die Vorschriften im Blick auf den Koinobitismus noch einmal erneuert. Sein Ideal des Mönchtums hält Iustinian dabei uneingeschränkt fest. Auch in dieser Novelle schreibt er vor, daß die Mönche in den Koinobien zusammen in einem Saal schlafen sollen. Dabei werden Ausnahmen nun im Bereich des Klosters wieder zugelassen: Solche, die wegen ihrer langjährigen Askesepraxis im Kloster ruhig (ἡσυχως) leben wollen bzw. die älteren und kranken Mönche dürfen in gesonderten Zellen innerhalb des Klosters (ἐν ἰδιάζουσι κελλοῖς ἔνδον τοῦ μοναστηρίου) leben. An den Aufenthalt von Anachoreten und Eremiten im Umfeld des Klosters ist auch in dieser Novelle explizit nicht mehr gedacht. Damit wird ausgeschlossen, wie es zum Beispiel in der iudäischen Wüste üblich war, aus dem Kloster als asketischer Vorschule heraus nach Bewährung in die anachoretische Lebensform überzuwechseln, eine Praxis, die möglicherweise noch in Novelle V,3 im Hintergrund stand. Diese frühe Novelle stand vielleicht noch unter dem Einfluß des Besuchs des Archimandriten Sabas 531. Iustinian bezeichnet im Jahr 546 aber nicht nur die Koinobia als die eigentlichen Klöster im Reich, er bindet vielmehr durch die ausnahmsweise vom Abt zu gewährenden Einzelzellen in den Koinobia alle im Kontext von Koinobien lebenden Mönche in ein Großkloster. Damit ist eine straffere Form des Mönchtums erreicht, die nicht nur eine bessere gegenseitige Korrektur der Mönche ermöglichte. Vielmehr haben die Anordnungen eines koinobitischen Lebensstils der Mönche sicher auch eine bessere Kontrolle derselben möglich gemacht. Eine ausgeprägte Kontrollstruktur läßt sich auch bei den Autoritätsstrukturen der Klöster ablesen, auf die wir im folgenden eingehen wollen.

II.4. *Autoritäten im Kloster*

Beachtenswert sind die Anordnungen der Novelle CXXXIII zur innerklösterlichen Autorität. Bereits im zweiten Kapitel ist von vier oder fünf

⁵¹ Die Äußerungen in Novelle CXXXIII basieren auf früher geäußerten Gedanken, wie sie sich z.B. in *Codex Iustinianus* I,3,43, einer Konstitution vom 18.1. 529, finden.

⁵² Vgl. u.a. *Cod. Iust.* I,3,44.

Alten (πρεσβύτεροι) die Rede, welche für die Klosterkirche zu Diakonen oder Presbytern geweiht worden sind. Sie haben sich in besonderer Weise um die Neuankömmlinge beziehungsweise die Klosterjugend zu kümmern. Sie erziehen zu einem schriftgemäßen Lebenswandel. Iustinian scheint hier eine Art Mischung von Beichtvater und Katechet vorschwebt zu haben⁵³. Diese Aufgabe deckt sich nicht mit der des Abtes.

Für die Frauenklöster soll nach der Konstitution I,3,44 aus dem *Codex Iustinianus* vom 18.1.529 vom Bischof ein »Greis« (εἰς γέροντων) abgeordnet werden, der sich um die notwendige Vertretung der Frauen nach außen kümmert (ἀναγκαῖαι ἀποκρίσεις)⁵⁴. Darüber hinaus werden zwei Presbyter und ein Diakon für gottesdienstliche Zwecke im Frauenkloster bestellt.

Weder der Greis in den Frauenklöstern noch das Kapitel in den Männerklöstern verfügen aber im engeren Sinn über Autorität gegenüber den einzelnen Mönchen und Nonnen. Diese ist vielmehr in der Rolle des Abtes zu suchen.

II.4.1. Zur Rolle des Abtes im Kloster

Bemerkenswert ist in diesem Kontext die Definition des Klostervorstehers (μοναστηρίου προεστώς) im vierten Kapitel der Novelle CXXXIII. Iustinian führt den Abt hier als denjenigen ein, der die Durchführung der kaiserlichen Verordnungen notwendigerweise überwacht⁵⁵. Die Äbte haben somit dafür zu sorgen, daß die Mönche das ihnen Geziemende (τὸ πρέπον) nicht außer acht lassen. Sie garantieren die für Iustinian so wichtige Würde des monastischen Lebens⁵⁶. In diesem Kontext spricht der

⁵³ Vgl. Nov CXXXIII,2 (SCHOELL [wie Anm. 30], 669): οὗτοι γὰρ καὶ τοῖς ἀφικνουμένοις ἐντεύξονται καὶ τὰ ἐκ τῶν θείων διαλέξονται γραφῶν καὶ νομιζεσθαι πάντας εἶναι τοιούτους παρασκευάσουσι καὶ φυλάξουσι τὸν ἱερὸν οἶκον, τὴν νεότητα θρασυνομένην καὶ τῶν οἰκείων ὄρων ἐξιέναι βουλομένην ἐπὶ τῆς καρτερίας ἐπέχοντες.

⁵⁴ Ἀπόκρισις ist kaum im Sinne von Beratung zu verstehen, wie dies die von uns für den *Codex* hinzugezogene Übersetzung u.a. von C.E. OTTO / B. SCHILLING, *Das Corpus Iuris Civilis ins Deutsche übersetzt von einem Vereine Rechtsgelehrter V.*, Leipzig 1832, suggeriert, sondern als Aufgabe eines Apokrisiars, also eines Vertreters eines Konvents nach außen.

⁵⁵ Vgl. Nov CXXXIII,4 (SCHOELL [wie o. Anm. 30], 671): Ἐπειδὴ δὲ οὐδὲν τῶν νομοθετουμένων εἰ μὴ φυλακὴν ἔχοι τὴν προσήκουσαν δύναται τηρεῖσθαι προσηκόντως θεσπιζόμεν, τὸν κατὰ καιρὸν ἐκάστου μοναστηρίου προεστῶτα συνεχῶς ἐποπτεύειν καὶ περιεργάζεσθαι τὴν ἐκάστου πολιτείαν τε καὶ κατάστασιν,...

⁵⁶ In Kapitel CXXXIII,5 führt Iustinian noch genauer aus, wie er sich die Aufgabe der (allerdings nicht explizit als solche genannten) Äbte im Falle von Fehlritten der Mönche

Gesetzgeber von dem Seelenheil, das durch die Askese erreicht würde und durch Vernachlässigung der kaiserlichen, askesefördernden Gesetze⁵⁷ verlorengehe. Seelenheil ist also an Gesetzesbefolgung, für deren Durchführung der Abt zu sorgen hat, gebunden. Von dem geistlich bzw. charismatisch begründeten absoluten Gehorsam der Mönche gegenüber dem Kloostervorsteher ist in der iustinianischen Gesetzgebung nicht die Rede⁵⁸. Während der Gehorsam gegenüber dem Abt im Sinne der Klosterdisziplin im iustinianischen System voll ausgeprägt ist⁵⁹, fehlt die Aufforderung zum Gehorsam gegenüber dem charismatische Autorität ausübenden »Geistlichen Vater« vollständig. Sicher hat der Abt bei Iustinian

vorstellt. Insbesondere bei schweren Verstößen steht die Aufgabe der Seelenrettung im Hintergrund.

⁵⁷ Inhaltlich faßt Iustinian seine Vorstellungen über ein angemessenes Mönchsleben in Nov CXXXIII,6 noch einmal zusammen. Nachdem er dort den Besuch von Kneipen (καπηλείον) für Mönche strikt untersagt hat, definiert er den engelgleichen Zustand (ἀγγελικὴ κατάστασις) der Mönche folgendermaßen (SCHOELL [wie Anm. 30], 675): δεῖ γὰρ διπλοῦν τοῦτο ἔργον τοῖς μοναχοῖς καθεστάναι ἢ ταῖς θείαις ἐνασχολεῖσθαι γραφαῖς ἢ τὰ μοναχοῖς πρέποντα, ἅπερ καλεῖν εἰώθασιν ἐργόχειρα, μελετᾶν τε καὶ ἐργάζεσθαι. διάνοια γὰρ μάτην σχολάζουσα οὐδὲν ἂν τῶν ἀγαθῶν ἀποτέκοι.

⁵⁸ GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 16 führt als Charakteristikum der von Iustinian geförderten koinobitischen Klosterverfassung auch den absoluten Gehorsam gegenüber dem Kloostervorsteher an. Seine Belege stammen aber gerade nicht aus der iustinianischen Gesetzgebung, sondern für den Verzicht auf den eigenen Willen aus der gut 100 Jahre älteren *Vita des Hypatius* von Callinicus, 27,2 (G.J.M. BARTELINK (Hg.), Callinicos. Vie d'Hypatios (SC 177), Paris 1971, 182: 'Ο μονάζων τοῦτον ἔχει τὸν θεμέλιον τῆς προκοπῆς, τὸ ἀποτάξασθαι τοῖς ἰδίοις θελήμασι καὶ τὴν ὑπακοὴν τοῦ πνευματικοῦ πατρὸς ἐμπληροῦν ...) und für die Erlangung des Heils durch Gehorsam ebenfalls Texte aus der genannten Vita und dem Enkomion des Theodoros von Petra auf Theodosius: μέγιστον γὰρ εἰς σωτηρίαν ψυχῶν φάρμακον ἐγένωσκεν ὑπάρχειν τὴν κατὰ θεὸν ὑπακοήν, *Theodori encomion in s. Theodosium*, H. USENER (ed.), Der heilige Theodosios: Schriften des Theodoros und Kyrillos, Leipzig 1890, 75; 'Ο δὲ (sc. Hypatius) πατρικῆ διαθέσει φερόμενος καὶ γινώσκων, ὅτι ὑπακοῇ ζωὴν κατεργάζεται ..., *Vita des Hypatios* 5,10 (BARTELINK, 92). Diese Texte beschreiben aber keinen Gehorsam gegenüber einem Kloostervorsteher als solchem, sondern gegenüber einem »Geistlichen Vater«. Auch der Archimandrit, gegenüber dem Hypatius in dem zweiten Textbeispiel aus seiner Vita Gehorsam leistet, fordert diesen nicht explizit als Kloostervorsteher, sondern vielmehr als »Geistlicher Vater«.

⁵⁹ Dies gilt z.B. für die Regelung der Aufnahme von Novizen (vgl. Nov V,2 und CXXIII,35), für die Interpretation der Klosterregeln und der staatlichen Klostergesetze (vgl. u.a. Nov CXXXIII,4;6), für das Aufsichts- und Disziplinarstrafrecht (vgl. z.B. Cod. Iust. I,3,47; Nov CXXXIII 1;4f.) und für die Vertretung des Klosters nach außen, insbesondere auch für die Vermittlung zwischen den Mönchen und dem Ortsbischof (vgl. u.a. Cod. Iust. I,3,40).

uneingeschränkte Machtbefugnisse, wie sie vor der kaiserlichen Klosterreform selbst in Koinobien nicht existiert haben dürfte⁶⁰. Daß er diese Befugnisse aber als »Geistlicher Vater« hätte, wird weder im *Codex* noch in den *Novellen* erwähnt⁶¹. Dementsprechend fällt auf, daß Branko Granić seine Ausführungen über den Kloostervorsteher als Abbild des Heilands in der koinobitischen Klosterform nicht mit Texten aus der iustinianischen Gesetzgebung zu belegen vermag⁶².

Das von Iustinian propagierte und eingeforderte Ideal der rein hierarchisch begründeten absoluten Kontroll- und Leitungsinstanz des Abtes dürfte bei vielen in Gemeinschaft lebenden Mönchen auf Ablehnung gestossen sein.

II.4.2. Weitere kaiserliche Kontrollinstanzen von Mönchen

Neben den Kloostervorstehern stellt Iustinian in Novelle CXXXIII, 4 den Mönchen weitere Kontrollinstanzen gegenüber: Der ἑξάρχος τῶν μοναστηρίων⁶³ übernimmt insbesondere durch seine Apokrisiare die Aufsicht κατὰ τὸν τόπον. Daneben sollen die Bischöfe durch ihre ἐκδίκοι für den angemessenen Zustand (τὸ προσήκον) der Klöster sorgen. In Konstantinopel hat sich der Patriarch auf gleiche Weise um das würdige Verhalten in den Klöstern zu kümmern. Dabei soll die Kontrolle durch möglichst viele ἐκδίκοι geschehen, da die Aufsicht dann umso effektiver ausfallen kann. Letzte Kontrollinstanz ist, insbesondere in Fällen schwerer Vergehen, der Kaiser selbst, ὡς ἀναγκαίας οὔσης καὶ τῇ βασιλείᾳ τῆς τοῦ πραγμάτος ἐπιμέλειας. Iustinian begründet diese für viele Mönche sicher anmaßend wirkende Rolle des Kaisers mit der Sorge für das Staatsheil: Nur ein Gebet tadelloser Mönche garantiert den militärischen und wirtschaftlichen Erfolg des Staates. Das Gebet reiner Mönche wendet nämlich dem Staat Gottes Gnade zu.⁶⁴ Daneben beeinflusst ein vorbildhaftes

⁶⁰ Vgl. GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 17.

⁶¹ GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 20 erwähnt zumindest, daß die Voraussetzung zur Wahl eines Abtes nicht dessen Priesterweihe gewesen sei, »weil ihm nicht die Seelsorge über die Mitglieder der Klostergemeinde zusteht«.

⁶² Vgl. die Ausführungen bei GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 17 und ebd. 22f.

⁶³ Zum Exarchenamt im Laufe des fünften Jahrhunderts vgl. GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 30 und FLUSIN, Aufblühen (wie Anm. 18), 587: »Anfang des 5. Jh.s versuchte das Episkopat, die Oberhand zu gewinnen. In Konstantinopel wie in Jerusalem erschien an der Seite des Bischofs ein Exarch oder ein Archimandrit der Klöster mit der Aufgabe, die Mönche der Diözese zu beaufsichtigen.«

⁶⁴ Vgl. Nov CXXXIII,5 §1 (SCHOELL [wie o. Anm. 30], 674): εἰ γὰρ ἐκεῖνοι καθαραῖς ταῖς χερσὶ καὶ γυμναῖς ταῖς ψυχαῖς τὰς ὑπὲρ τοῦ πολιτεύματος εὐχὰς προσάγειον τῷ

Leben der Mönche auch das Verhalten der Allgemeinheit hin zu besserem, frommerem und geziemenderem Leben. Mit Hilfe der Äbte, der Bischöfe und auch durch seine eigene Initiative beabsichtigt der Kaiser also eine Instrumentalisierung des Mönchtums für den Staat beziehungsweise die Gesellschaft. Man kann demnach nicht nur von kirchlichen, sondern im Extremfall auch von staatlichen Kontrollinstanzen des Mönchtums bei Iustinian ausgehen⁶⁵. Eine Art Mittlerrolle zwischen staatlichem und kirchlichem Bereich, sofern diese im iustinianischen Umfeld überhaupt klar zu trennen sind, nahmen die Bischöfe ein.

II.4.3. Die Rolle des Ortbischofs im Klosterleben

Der Ortsbischof hatte im Kontext der Instrumentalisierung des Mönchtums für den Staat zunächst neben dem Vorsteher des Klosters und den übergeordneten monastischen Instanzen wie dem Exarchen das geziemende Verhalten der Mönche zu kontrollieren⁶⁶. Das Verhältnis der Äbte zu den Bischöfen ist bereits in *Codex Iustinianus* I,3,40 genauer festgelegt⁶⁷. Die Bischöfe beaufsichtigen die Äbte, die wiederum die Mönche

θεῶ, πρόδηλον ὡς καὶ τὰ στρατεύματα ἔξει καλῶς καὶ αἱ πόλεις εὐσταθήσουσι (θεοῦ δὲ ἰλεῶ τε καὶ εὐμενοῦς καθεστῶτος πῶς οὐκ ἔσται πάντα μεστὰ πάσης εἰρήνης τε καὶ εὐνομίας;) καὶ ἡ γῆ τε ἡμῖν ὀσει καρποῦς καὶ ἡ θάλαττα τὰ οἰκεῖα δώσει, τῆς ἐκείνων εὐχῆς τὴν εὐμένειαν τοῦ θεοῦ πρὸς ἅπασαν τὴν πολιτείαν συναγούσης. Vgl. ähnlich bereits Cod. Iust. I,3,44 §1 vom 18.1.529. Dort stellt Iustinian einen expliziten Zusammenhang zwischen einem intakten, sittlichen Mönchtum und dem göttlichen Wohlwollen für die die gemeinen Angelegenheiten des Reiches her (KRUEGER [wie Anm. 19], 30):...τὸν φιλάνθρωπον Θεὸν εὐμενῆ τὰ κοινὰ πράγματα τῆς ἡμετέρας ἔξει πολιτείας.

⁶⁵ Vgl. P. MARAVAL, *L'empereur Justinien (Que sais je?)*, Paris 1999, 110. Anders sieht es E.-H. KADEN, *L'Église* (wie Anm. 38), 132 im Blick auf die Regeln zur Zulassung bzw. Wahl zum Priester-, Bischofs- oder Mönchsamt: »Mais elles ne prévoient, et c'est cela qui importe, aucune surveillance, aucun contrôle étatique.« Vgl. dagegen aber auch die weiteren Ausführungen, insbesondere über die Mittlerrolle des Bischofs selbst zu staatlichen Instanzen hin.

⁶⁶ Vgl. z.B. nochmals Cod. Iust. I,3,44 §1, wo vom Bischof genaue Aufsicht über die Mönche gefordert wird. Er kontrolliert, ob diese die kaiserlichen Vorschriften einhalten.

⁶⁷ Diese Konstitution gehörte somit zum unter Iustinian geltenden Recht. In der Konstitution ist allerdings kein Kaiser und auch keine Jahreszahl der Veröffentlichung angegeben. Das spricht dafür, daß sie dem Herausgeber des Codex zuzuordnen ist. Der Text lautet im griechischen Original (KRUEGER [wie Anm. 19], 25): Θεσπίζομεν μηδένα δύο ἡγεῖσθαι μοναστηρίων, ἀλλὰ εἶναι μὲν ταῦτα ὑπὸ τὸν τῆς ἐνορίας, καθ' ἣν διάγουσι, θεοφιλέστατον ἐπίσκοπον, ἕκαστον δὲ ἡγούμενον ἔχειν ἓνα, ἐφ' ᾧ τε τῆ μὲν τοῦ ἡγουμένου καταστάσει καὶ τοῖς παρ' αὐτοῦ γινόμενοις ἐγκινδυνεύειν τὸν ἐπίσκοπον, τῆ

zu beaufsichtigen haben. Die Formulierung in der genannten Konstitution erweckt den Anschein, als ob die Äbte sozusagen stellvertretend für die Bischöfe die diesen unterworfenen Klöster zu beaufsichtigen hätten. Von der Kontrolle der Äbte und Mönche durch die Bischöfe ist auch an anderen Stellen in den iustinianischen *Novellen* die Rede⁶⁸. Die Klöster werden somit per staatlichem Gesetz in das eparchiale System eng eingebunden, die Anliegen der Bischöfe in Chalkedon im Blick auf die Klöster nun vom Kaiser zur Verbesserung der Reichsdisziplin endgültig rechtlich durchgesetzt⁶⁹. Iustinian nahm dabei eine Entwicklung auf, die sich bereits in den Kanones 4 und 8 von Chalkedon abzeichnete, sich allerdings bisher noch nicht hatte durchsetzen können⁷⁰. Branko Granić sieht sogar das »Grundprinzip der iustinianischen, streng an die Konziliargesetzgebung sich anlehnenden Klostergesetzgebung« darin, »die möglichst starke Unterordnung der Klöster und der Mönche unter die Jurisdiktion der ordentlichen kirchlichen Gewalt«, und das heißt unter die der Bischöfe, zu gewährleisten⁷¹.

Der Ortsbischof hatte nunmehr verstärkte Möglichkeiten, in die internen Angelegenheiten der Klöster Einblick zu erlangen. Auch über die reine Kontrollfunktion hinaus, die in dieser Form ein *Novum* in der Geschichte des Mönchtums auf Reichsebene darstellte, fällt die Rolle des Ortsbischofs in der iustinianischen Klosterreform stark ins Gewicht:

Eine wichtige Aufgabe nahm der Bischof zum Beispiel bei der *Abtswahl* ein⁷². In Novelle V, 9 schreibt der Kaiser dementsprechend vor, daß der Bischof alle möglichen Kandidaten für den Abtsposten prüfen, und der geeignetste gewählt werden solle. Die Formulierungen machen hier allerdings nicht deutlich, ob es um die Auswahl⁷³ des zukünftigen Abtes durch den Bischof oder nicht vielmehr – was dem Wortlaut näher kommt – um die Bestätigung desselben durch den Bischof geht. Die Einsetzung eines Abtes durch einen Ortsbischof ist historisch lediglich bei der Gründung des Klosters in Kratea, einer Stadt in der kleinasiatischen Provinz

δὲ τῶν μοναχῶν τὸν ἡγούμενον· καὶ κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον πᾶσαν εὐταξίαν φυλάττεσθαι καὶ μηδὲνα τοῦ λοιποῦ κατὰ σύγχυσιν ἢ ἐπήρειαν μάλιστα παρὰ τῶν τὸ εὐαγὲς τοῦτο σχῆμα περιβεβλημένων γίνεσθαι.

⁶⁸ Vgl. Nov CXXXVII, 5.

⁶⁹ Bereits H.-G. BECK, Kirche und Klerus im staatlichen Leben von Byzanz, in: REByz 24 (1966), (1–24) 3 hatte festgestellt, daß Iustinian sich bei seiner kirchlichen Gesetzgebung stark an der kanonischen orientierte.

⁷⁰ Vgl. GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 9.

⁷¹ GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 9. Vgl. ferner ebd. 11.

⁷² Vgl. hierzu GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 12f.

⁷³ So GEROSTERGIOS, Policy (wie Anm. 13), 438.

Honorio, durch Cyrill von Skythopolis belegt⁷⁴. In der kaiserlichen Konstitution *Codex Iustinianus* I,3,47 §1 vom 17.11. 530, also noch vor der Veröffentlichung der Novelle V, hatte der Kaiser dem Bischof lediglich das Recht der Bestätigung der von der Mönchsgemeinschaft durchgeführten Abtswahl zugestanden. Gut elf Jahre nach Veröffentlichung der Novelle V bestimmte Iustinian in Novelle CXXIII, 34, daß der Abt von der ganzen Gemeinschaft aufgrund seiner Tauglichkeit⁷⁵ zu wählen sei (πάντες οἱ μοναχοὶ ἢ καλλίονος ὑπολήψεως ὄντες ἐπιλέξονται ... γινώσκοντες αὐτὸν καὶ τῇ πίστει ὀρθόν, καὶ τῷ βίῳ σώφρονα, καὶ τῆς διοικήσεως ἄξιον ...). Im griechischen Text wird dieses Wahlgeschehen mit einem Vorschlag des Bischofs in Verbindung gebracht, der im Genitivus absolutus angeschlossen wird und wohl vorzeitig zu denken ist. Es heißt dort: ... αὐτὸν ἐπελέξαντο, τοῦ ὀσιωτάτου ἐπισκόπου, ὑφ' ὃν τὸ μοναστήριον τέτακται, τὸν οὕτως ἐπιλεγόμενον πᾶσι τρόποις ἡγούμενον προβαλλομένου. Die Kontrolle der Abtswahl durch den Ortsbischof oder auch nur dessen Bestätigung des neuen Abtes ist in jedem Fall als Neuerung der iustinianischen Zeit zu betrachten, wie überhaupt von einer legislativen Normierung der Abtswahl erst in dieser Zeit zu sprechen ist⁷⁶.

Nach Novelle LXVII,1 darf kein Kloster gebaut werden, bevor der Ortsbischof davon unterrichtet worden und den Ort mit einer öffentlichen Prozession, Gebeten und der Aufstellung eines Kreuzes eingeweiht sowie die *Klostergründung* öffentlich bekannt gemacht hat. Bemerkenswert ist die Begründung für diese Praxis: »Denn viele, welche vorgeben, ein Gotteshaus zu erbauen, frönen ihren Irrtümern und errichten nicht

⁷⁴ Vgl. Cyrill von Skythopolis, *Vita S. Abraamii*, E. SCHWARTZ (Hg.), Kyrillos von Skythopolis (TU 4/4. Reihe 2. Heft = 49/2), Leipzig 1939, 244, 13–29. GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 13 bemerkt dazu allerdings einschränkend, »daß der Stifter des Klosters eine weltliche Persönlichkeit (der Finanzminister Iohannes) war, der allem Anschein nach viel daran gelegen war, daß die von ihr in Aussicht genommene Persönlichkeit formell unmittelbar vom Ortsbischof zum Abt des neugegründeten Klosters bestellt werde.« Sicher ist der Unterschied zwischen einer Neugründung und einer Abtswahl in einem Kloster mit bereits länger bestehender monastischer Tradition hier zusätzlich zu berücksichtigen. In einem bereits traditionsreichen Kloster dürfte ein derartiges Eingreifen eines Bischofes automatisch stärkere Schwierigkeiten bereiten haben.

⁷⁵ Die Forderung nach der Prüfung der Tauglichkeit als erstem Kriterium bei der Abtswahl findet sich bereits in der Konstitution vom 17.11.530 im *Codex Iustinianus* I,3,47. Geistliche Kriterien spielen dabei allerdings keine explizite Rolle – es geht Iustinian vielmehr um den vorbildhaften Lebenswandel des Kandidaten.

⁷⁶ Vgl. GRANIC, Stellung (wie Anm. 14), 12; 19.

eine christliche Kirche, sondern verbotene Schlupfwinkel.«⁷⁷ Der Bischof hat also nicht nur dafür zu sorgen, daß die Versorgung des Klosters mit den geistlichen Dienst verrichtenden Mönchen gewährleistet ist. Er beurteilt vielmehr auch, ob eine rechtgläubige Nutzung des Klosters zu erwarten ist.

Der Bischof hatte nach Iustinians Vorstellungen darüber zu wachen, daß nur Klöster mit orthodoxem Hintergrund gebaut werden. Darüber hinaus bezog sich seine Kontrollfunktion aber auch darauf, daß Klöster nur zu ihrem eigentlichen, ursprünglichen Zweck genutzt werden. Iustinian hatte in seiner Gesetzgebung grundsätzlich verordnet, daß weder Immobilien noch Mobilien der Klöster – in Anlehnung an Kanon XXIV von Chalkedon – in den Besitz weltlicher Personen übergehen beziehungsweise zu profanen Zwecken mißbraucht werden dürften. Sollte widerrechtlich ein solcher *Verkauf* von Klostergut zustande kommen, ist es Aufgabe des Bischofs, das Kloster wieder seinem alten Zweck zuzuführen⁷⁸.

In Novelle CXXIII,21 wird festgelegt, daß Klagen über Mönche, Diakonissen, Nonnen oder Büsserinnen zunächst vor den Bischof zu bringen sind. Der Bischof kann also auch als erste *Gerichtsstanz* für Mönche und Nonnen gelten. Da in Kapitel 27 derselben Novelle ferner gefordert wird, daß der Bischof Zivilprozesse gegen Geistliche, Mönche und Nonnen schützend beobachtet, ist das Kapitel 21 nicht vornehmlich im Sinne einer unterordnenden Maßnahme zu verstehen, sondern im Sinne einer angemesseneren, würdigeren Prozeßführung. Diese Interpretation läßt sich auch durch die gut sieben Jahre vor Novelle CXXIII erschienene Novelle LXXIX vom 10.3.539 stützen. Im Prooimion tut Iustinian seine Absicht kund, gegen solche vorzugehen, die in Prozessen mit Mönchen und Büsserinnen weltliche Richter angehen, um die Ehrwürdigkeit des rechten Glaubens zu schmälern. Nach Kapitel 1 derselben Novelle sollen vielmehr die Bischöfe mit ihrer priesterlichen Würde solche Prozesse übernehmen.

⁷⁷ Das gr. Original lautet (SCHOELL [wie Anm. 30], 345): πολλοὶ γὰρ ὑποδυόμενοι κτίζειν δῆθεν εὐκτηρίους οἴκους τὰς ἑαυτῶν θεραπεύουσι νόσου, οὐκ ὀρθοδόξων ἐκκλησιῶν κτίσται γινόμενοι ἀλλὰ σπηλαίων ἀτόπων.

⁷⁸ Vgl. zum Verbot der Veräußerung kirchlicher und klösterlicher Immobilien u.a. Nov VII,11 vom 15.4.535. Nach Nov CXX,7 §1 vom 9.5. 544 kommen dem Bischof widerrechtlich verkaufte und dabei säkularisierte Klöster zu. Procopius reflektiert in *Anekdotia* 13,5 die kaiserliche Gesetzgebung zum Umgang mit Kirchenbesitz in sehr kritischer Weise.

Darüber hinaus gilt der Bischof letztlich auch als *Intermediarinstanz* zwischen den Klöstern und Mönchen sowie den höheren Organen der Staatsgewalt und der Kirche. Dies bedeutet, daß die Aufgabe der Vermittlung von staatlichen Gesetzen und Verordnungen an die Klöster beziehungsweise an die Mönche und Nonnen in erster Linie bei ihm liegt⁷⁹. Eine solche Vermittlungsfunktion nahm der Bischof nicht nur für die Mönche und Nonnen, sondern bekanntlich auch für seine Stadt wahr⁸⁰.

Das deutlichste historische Beispiel für die Vermittlungsfunktion von Bischöfen, die in diesem Falle kaiserliche Absichten durchzusetzen hatten, stellten sicherlich seit 538 die »melkitischen« Patriarchen in Alexandria dar. Der Kaiser hatte sie bekanntlich mit staatlichen und militärischen Vollmachten ausgestattet und so im wahrsten Sinne zu »Männern des Kaisers«, zu »Melkiten« gemacht hatte⁸¹. Hartmut Leppin hat im

⁷⁹ Vgl. Nov CXXXIII, 6.

⁸⁰ Der auf Lebenszeit gewählte Bischof stellte zunehmend einen zuverlässigen Verantwortungsträger für die kaiserliche Staatsgewalt dar, vgl. B. FLUSIN, Bischöfe und Patriarchen. Die Strukturen der Reichskirche, in: L. PIETRI (Hg.), *Der Lateinische Westen und der Byzantinische Osten (431–642)* (Die Geschichte des Christentums III), Freiburg i. B. u.a. 2001, 521–583, hier 543 u.a. mit Blick auf die enge Verzahnung von Kirche und Staat beim Beerdigungswesen; vgl. ferner Av. CAMERON, *Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium*, in: PaP 85 (1979), 3–35, hier 28. BECK, *Klerus* (wie Anm. 69), 4f. beschreibt den Bischof auch als »diskrete Kontrollinstanz« des Kaisers, betont aber zurecht: »Er bekommt in keinem Fall eine potestas verliehen, sondern seine auctoritas wird in Rechnung gesetzt«.

Die Kontrollfunktion der Bischöfe selbst im Blick auf staatliche Behörden wie Provinzialstatthalter und Stadtvorsteher verdeutlicht das Edikt an die Bischöfe, das sich im Kontext der Novelle VIII vom 18.3.535 findet: SCHOELL (wie Anm. 30), 79. Vgl. A. HOHLWEG, *Bischof und Stadtherr im frühen Byzanz*, in: JÖB 20 (1971), (51–62) 55; 59 u.a., der sich kritisch mit der Vorstellung auseinandersetzt, daß der Bischof in der byzantinischen Stadt eine verfassungsrechtlich verankerte Stellung, d.h. die Stadtherrschaft innegehabt habe. Der Bischof, dem ein hohes Ansehen selbst beim Kaiser entgegenkam und der somit über Autorität verfügte, handelte vielmehr im Kontext seiner *tuitto*, häufig insbesondere in höchster Not (vgl. ebd. 57).

Letztlich ist darauf hinzuweisen, daß auch der Provinzialstatthalter im Falle von Verstößen der Bischöfe gegen die kaiserliche Synodalregelung die Möglichkeit hatte, diese anzuzeigen (vgl. Nov CXXXVII,6 §1 ed. SCHOELL [wie Anm. 30], 699).

⁸¹ Vgl. FLUSIN, *Bischöfe* (wie Anm. 80), 568. Vgl. auch den allerdings mit großem historischen Abstand geschriebenen Bericht über die Einsetzung des Patriarchen Apollinaris beim alexandrinischen Patriarchen Eutychius (Sa'id Ibn-Bitriq, 17.8.877 – 11.5.940), hg. M. BREYDY, *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Baṭṭiq um 935 A.D.* (CSCO 472 [Scriptores Arabici 45]), Louvain 1985, 86f. Apollinaris weihte bemerkenswerterweise auch Mönche des Sinai zu Bischöfen, vgl. Iohannes Moschus, *Leimonarion*, PG 87/3, 123f.

vorliegenden Band hierfür den Begriff der »okkasionellen Gewalt« eingebracht⁸².

Insgesamt läßt sich zu Iustinians Maßnahmen im Blick auf das Mönchtum nunmehr festhalten, daß es dem Kaiser nach seiner Selbsteinschätzung hauptsächlich um den Erhalt der Würde des Mönchtums ging. Ein nicht explizit ausgesprochenes Motiv seiner Maßnahmen ist daneben die bessere Kontrolle des Mönchtums – auch im Blick auf eine reichseinheitliche Ausprägung von Kirche und Theologie – gewesen. Diese wurde sowohl durch eine straffere koinobitische Klosterstruktur als auch die Förderung der Kontrollfunktion von Abt und Bischof gewährleistet. Letztlich wurde selbst das kirchenpolitisch häufig widerständige Mönchtum somit eingefügt in das große System des Staates, das nicht nur durch staatliche Gesetze organisiert, sondern dessen aktuelle Kontrolle auch durch den Kaiser und seine von ihm eingesetzten Kontrollorgane gesichert war – das war in dieser Form neu. Wie es dem Kaiser seit Constantin insgesamt um die Förderung eines einheitlichen, d.h. des orthodoxen Christentums ging, so nahm er sich jetzt eben auch legislativ des Mönchtums als eines Teils desselben an. Selbst das Mönchtum wurde somit eingegliedert in ein System, das man als »byzantinischen« (P. Gray) oder »sakralen Absolutismus« (A. Michel) bezeichnet hat⁸³. Wie für die Würde des Priestertums, so hatte der Kaiser auch für die Würde des Mönchtums zu sorgen, um einen guten Zusammenklang von Kirche und Regierung im Staat zu haben⁸⁴. Der Kaiser selbst verstand sich dabei als Mittler, wie wir ihn im Apsismosaik des Dornbuschklosters haben beobachten können. Er wurde der Rolle vollkommen gerecht, die Agapet in seinem Fürstenspiegel dem Kaiser zuschrieb:

»Wie das Auge von Natur aus zum Leibe gehört (ἐμπέφυκε σώματι), so ist der Kaiser der Welt eingepaßt (ἐνήρμοσται); er ist von Gott gegeben zur Mitarbeit an dem, was nottut (εἰς συνεργίαν τῶν συμφερόντων). Daher muß er wie für seine eigenen Glieder für alle Menschen vorsorgen (προνοεῖν), damit sie im Guten vorankommen und nicht am Bösen anstoßen.«⁸⁵

⁸² Vgl. den Aufsatz oben.

⁸³ Vgl. P. GRAY, Art. Justinian, Kaiser (ca. 483–565), in: TRE XVII (1988), (478–486) 484; A. MICHEL, Die Kaisermacht in der Ostkirche, in: H. HUNGER (Hg.), Das Byzantinische Herrscherbild (WdF 341), Darmstadt 1975, (206–234) 214.

⁸⁴ Vgl. zu dieser Symphonie das berühmte Prooimion der Novelle VI, SCHOELL (wie Anm. 30), 35f. Vgl. ferner zur Gleichstellung von Mönchen und Klerikern in ihrem Dienst für den Staat auch Novelle CXXXIII,6 SCHOELL (wie Anm. 30), 675f.

⁸⁵ Agapetus, *Ekthesis* XLVI; dt. Übersetzung bei R. RIEDINGER (Hg.), Agapetos Diakonos. Der Fürstenspiegel für Kaiser Iustinianos (Ἐταιρεία φίλων τοῦ λαοῦ. Κέντρον ἐρεῦνης Βυζαντίου 4), Athen 1995, 59; das griechische Original ebd. 58.

Eine derartige Form der *πρόνοια* scheint hingegen keineswegs von allen Mönchen begrüßt worden sein. Indem ich mich abschließend noch einmal dem Sinai zuwende, will ich diese Behauptung am konkreten Beispiel in groben Linien argumentativ absichern.

III. DIE REAKTION DER MÖNCHEN AUF DIE KAISERLICHE KLOSTERPOLITIK⁸⁶

Die kaiserliche Klosterpolitik mußte vielen Mönchen als ein rigider Eingriff in ihr Klosterleben vorkommen⁸⁷. Während die Kanones von Chalkedon nur eingeschränkt durchgesetzt worden sind, war die Kontrolle der Klöster und eine strikte institutionelle Autoritätsstruktur nun reichsrechtlich definitiv geregelt worden. Insbesondere in Gegenden wie dem Sinai, in dem bis ins sechste Jahrhundert die semianachoretische Lebensweise prägend gewesen war, ist die Neustrukturierung des Klosterlebens auf Widerstand gestoßen. Verstärkt wurde dieser Widerstand sicher auch durch die Anlage des großen Pilgerzentrums um den Dornbusch, das bereits im sechsten und siebten Jahrhundert gewaltige Massen von Pilgern beherbergt hat und zur Störung der Ruhe am Ort beitrug. Unterschiedliche Reaktionen lassen sich auf die Umwälzungen in diesem monastischen Zentrum feststellen. Zum einen zogen sich zahlreiche Mönche aus der Umgebung des Klosters in abgelegene Gegenden des Sinai-Massiv zurück. Archäologische Überreste solcher semianachoretischen Mönchssiedlungen lassen sich noch heute z.B. in Deir Antus oder im Wadi Sigilliyе beobachten. Darüber hinaus findet sich in dem wichtigsten Dokument sinaitischen Mönchtums aus dem sechsten Jahrhundert, der *Klimax* Iohannes des Sinaiten, ein deutlicher Gegenentwurf zu den Autoritätsstrukturen, wie sie sich in Iustinians Klosterkonzept finden. Das ausführliche vierte Kapitel der *Klimax* widmet sich dem Gehorsam, und auch an vielen anderen Stellen liegt eine Beschäftigung mit diesem Thema vor. Autorität im Mönchtum wurde von Iohannes nicht hierarchisch, sondern charismatisch begründet. Autorität war bei ihm nicht an koinobitische Strukturen gebunden, sondern konnte sich ebenso in semianachoretischen Mönchsgruppen finden. Obwohl Iohannes Sinaites selber

⁸⁶ Vgl. hierzu ausführlich meine Habilitationsschrift: A. MÜLLER, Das Konzept des Geistlichen Gehorsams bei Iohannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur (STAC 37), Tübingen 2006.

⁸⁷ Eine ständige »passive Resistenz« wegen der (jurisdiktionell gestützten) Eingriffe des Kaisers in Glaubensfragen allgemein hat bereits MAZAL, Justinian (wie Anm. 14), 196 beobachtet.

eine Zeit lang das Dornbuschkloster als Abt geleitet hat, bietet er mit seiner Schrift einen Gegenentwurf zur iustinianischen Einbindung von Mönchen in ein striktes hierarchisches Konzept. Damit liegt eine ähnliche Opposition gegenüber der Neustrukturierung des Mönchtums durch Herrscher bzw. gegenüber politischer Einflußnahme auf das Mönchtum vor, wie sie sich in der weiteren Geschichte der Ostkirchen z.B. bei Symeon dem Neuen Theologen oder noch bei den Starzen Rußlands im 18. und 19. Jahrhundert findet. Sie förderten jeweils eine Form von absolutem Gehorsam, der aber nicht hierarchisch, sondern charismatisch begründet war. Die stark soteriologische Ausrichtung des geistlichen Gehorsamskonzeptes der *Klimax* machte es auch in nichtmonastischen Bereichen attraktiv. Ein als Reaktion auf die kaiserliche Klosterpolitik iustinianischer Zeit zu verstehendes Autoritätskonzept hat somit letztlich die ostkirchliche Konfessionskultur bis heute stark geprägt. Dementsprechend hat nicht nur die kaiserliche Klosterpolitik u.a. im Dornbuschkloster bis heute sichtbare Spuren hinterlassen. Vielmehr hat auch die Reaktion auf dieselbe deutliche archäologische und konfessionskulturelle Spuren hinterlassen.