

DIE VITA JOHANNES DES SINAITEN VON DANIEL VON RAITHU EIN BEITRAG ZUR BYZANTINISCHEN HAGIOGRAPHIE

ANDREAS MÜLLER/MÜNCHEN

Über den ostkirchlichen Mönchsautor Johannes Sinaites, genannt auch Klimakos oder Scholastikos, und seine Schrift mit dem Titel „Leiter“ (= *Klimax*) ist bereits viel gearbeitet worden.¹ Den hilfreichsten systematischen Zugang zum Inhalt der Leiter bietet nach wie vor die 1968 von Walther Völker veröffentlichte Untersuchung *Scala paradisi*.² Während diese lucide Darstellung und auch weitere Abhandlungen orthodoxer und nicht-orthodoxer Autoren den Text des Sinaiten recht ausführlich aufgearbeitet haben, führt ein kurzer, in den *Klimax*-Handschriften meist vor- oder nachgestellter Text, ein Schattendasein. Gemeint ist die Biographie des Sinaiten aus der Feder eines Zeitgenossen, nämlich des Mönches Daniel aus der dem Dornbuschkloster benachbarten monastischen Siedlung Raithu. Hier soll nun die Biographie nicht - wie fast ausschließlich geschehen - historisch ausgewertet werden. Eine solche Analyse würde kaum brauchbare Ergebnisse zu Tage bringen. Bei der *Vita* handelt es sich nämlich weniger um eine Biographie im modernen Sinne, die historisch exakte Daten zu liefern bemüht ist, als vielmehr um eine „spirituelle Kurzbiographie“, oder noch genauer um die biographische Illustration eines spirituellen Weges, der im Hauptwerk des Sinaiten beschrieben worden ist. Es geht also darum zu zeigen, in welchem Zusammenhang die *Vita* zur *Klimax*, dem bedeutenden Werk des Sinaiten, steht. Es soll somit auf einen bisher in der Hagiographie- bzw. Vitenforschung kaum beachteten Prozeß hingewiesen werden, den Prozeß der Gestaltung einer *Vita* nach dem Hauptwerk ihres Protagonisten.

Neuere Ansätze in der byzantinistischen Hagiographieforschung³

Spirituelle Biographien sind generell im Bereich der Hagiographie des 6. und 7. Jahrhunderts keine Seltenheit. Sie sind nur lange Zeit nicht als solche erkannt worden. Der schwedische Philologe Lennart Rydén, der sich u.a. in seiner Dissertation ausführlich mit den Texten des Leontios von Neapolis beschäftigte, hat bereits sehr dezidiert auf den

¹ Vgl. zuletzt Jean-Claude Larchet, „Die Leiter des Göttlichen Aufstiegs von Johannes Klimakos“, *Ostkirchliche Studien* 49 (2000) 269-313, hier 269. Dort findet sich im Anhang auch ein Überblick über die wichtigste neuere Literatur zur *Klimax*. Vom 16.-18. September 2001 fand in der italienischen Kommunität Bose (Magnano) ein internationaler Kongreß mit dem Thema „San Giovanni Climaco e il Monte Sinai“ statt. Vgl. zu den Beiträgen dort meinen Bericht in der Zeitschrift für Antikes Christentum 6 (2002) 200f.

² W. Voelker, *Scala Paradisi*. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen (Wiesbaden 1968).

³ Einen guten Überblick über die Forschung im Bereich griechischer Hagiographie bis 1990 bietet J. Dummer, *Griechische Hagiographie*, in: F. Winkelmann/ W. Brandes (edd.), *Quellen zur Geschichte des frühen Byzanz (4.-9. Jahrhundert)*. Bestand und Probleme (Amsterdam 1990) 284-296.

Charakter und vor allem auch die Intention von Viten aus dem Umfeld byzantinischer Hagiographie hingewiesen.⁴ Er betrachtet sie u.a. in Anlehnung an Cyrill Mango - Ikonen vergleichbar⁵ - als *literarische Kunst*.⁶ Rydén sieht z.B. in der *Vita* des Symeon Salos von Leontios von Neapolis die Absicht, den Protagonisten als radikalen Imitator Christi im Rahmen einer erbaulichen und tiefsinnigen Darstellung zu zeichnen.⁷ Vergleichbares im Bereich der westlichen mittelalterlichen Hagiographie hat auch Thomas J. Heffernan insbesondere mit Blick auf Gregor von Tours dargestellt.⁸

Literarische Kunst sagt nicht nur über ihren jeweiligen Gegenstand, sondern auch über ihren Künstler, in unserem Fall über den Verfasser, und den Prozeß des künstlerischen Schaffens etwas aus. Derek Krueger hat dementsprechend vor etwa fünf Jahren in einem Aufsatz zur byzantinischen Hagiographie herausgearbeitet, daß die frühen byzantinischen Heiligenviten als „fromme Fiktionen“⁹ nicht nur Quellen über Leben und Frömmigkeit der dargestellten Personen darstellen, sondern auch einen *Spiegel der Frömmigkeit ihrer Autoren* bieten. Krueger untersucht die Rolle des Hagiographen hier sowohl in der *Vita religiosa* des Theodoret von Kyrrhos als auch in den *Viten des Sabbas* und *Euthymios* des Kyrill von Skythopolis. Kyrill erzählt seine Viten als Heiligenverehrer, der sich und seinen

⁴ Vgl. L. Rydén, Ueberlegungen zum literarischen Wert oder Unwert hagiographischer Texte, *Eranos* 91 (1993) 47-60.

⁵ M. v. Parys, Der Heilige Benedikt und die Wüstenväter, *Erbe und Auftrag* 42 (1986) 332-345, hier 335 bezeichnet ähnlich die *Vita Antonii* zu recht als „die vollkommene Ikone des Lebens eines echten, wahren Mönches“ zur Zeit Benedikts. Ferner spricht er a.a.O. 339 davon, daß Gregor der Große im zweiten Buch seiner Dialoge „eine literarische Ikone vom Leben des großen Abts (scil. Benedikts) gemalt“ habe.

⁶ Vgl. Rydén, Ueberlegungen (wie A. 4) 47. Dieser Ansatz wird u.a. von D. Krueger, *Symeon the Fool. Leontius's Life and the Late Antique City* (Berkeley u.a. 1996) aufgenommen. Vgl. z.B. a.a.O. 6, wo Krueger literarische, pädagogische und theologische Interessen des Leontios für die Abfassung der *Vita* in Anschlag bringt. Vgl. ferner auch a.a.O. 61.

⁷ Vgl. a.a.O. 49. Rydén macht deutlich, daß Leontios weder als naiver Legendenerzähler noch als inkompetenter Manipulant zu bezeichnen sei: „Als Hagiograph hatte er die Aufgabe, Symeon zu rühmen und seine Lebensweise zu begründen und zu erläutern. Diese Aufgabe hat er glänzend bewältigt, und zwar in einer auch literarisch höchst befriedigenden Weise.“ Auch diesen Gedanken der *imitatio Christi* in der Darstellung des Leontios nimmt Krueger, *Symeon* (wie A. 6) wieder auf, stellt ihn allerdings auf nicht ganz ausgewogene Weise neben die Verknüpfung Symeons mit dem literarischen Vorbild Diogenes. Zur Kritik an dem Versuch der Herleitung einzelner bei Leontios geschilderter Verhaltensweisen des Symeon von Diogenes her vgl. die Rezension zu Kruegers Buch von C. Ludwig, *BZ* 94 (2001) 725f.

⁸ Vgl. T.J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages* (New York/ London 1988). Von besonderem Wert für unsere Fragestellung ist sein einleitendes Kapitel „From *Logos* to Canon: The Making of a Saint's Life“, a.a.O. 3-37. Heffernan entwickelt dort die Gattungsbezeichnung „sacred biography“, die er dem Terminus „Hagiographie“ mit seinen Konnotationen „pious fiction“ und „exercise in panegyric“ vorzieht, weil mit ihm der Vitentext im Kontext des Prozesses der Sanktifikation durch eine Gemeinschaft besser reflektiert wird vgl. a.a.O. 15-18.

⁹ D. Krueger, *Writing as Devotion: Hagiographical Composition and the Cult of the Saints in Theodoret of Cyrrhus and Cyril of Scythopolis*, in: *Church History* 66 (1997) 706-719, hier 707.

Leser durch den Text eine Art Segen¹⁰ spendende Reliquie¹¹ verschafft. Die Abfassung der Heiligenleben stellt als solche eine *spirituelle Praxis* dar.¹² Kyrill bringt sich dabei in noch nähere Beziehung zu seinen Protagonisten als Theodoret. Beim Abfassen bedient er sich derselben Tugenden der Demut und des Gehorsams, die er bei seinem Protagonisten Sabas so positiv hervorhebt.¹³ Bei Kyrill wird demnach Schreiben von Heiligenviten schon selber zu einer Tugendhandlung, zu Askese.¹⁴ Als Schriftsteller präsentiert sich Kyrill selber als asketischer Nachahmer und als Verehrer der geschilderten Heiligen.¹⁵

Ist nun davon auszugehen, daß die hier zu untersuchende *Vita* des Sinaiten ebenfalls als literarisches Kunstwerk, als Spiegel der Frömmigkeit ihres Autors zu verstehen ist? Über das Leben beziehungsweise die Frömmigkeit des Daniel von Raithu ist nichts bekannt. Auch macht er nur mit wenigen Sätzen explizit deutlich, warum er seine *Vita* über den Sinaiten abgefaßt hat. Dennoch ist auch bei ihm - wie unten noch genauer belegt werden wird - deutlich, daß die *Vita* ein fester Bestandteil der Verehrung des Heiligen darstellt, wie sie Krueger bei Theodoret und Kyrill herausgearbeitet hat. Darüberhinaus nimmt die *Vita* aber noch eine andere Funktion wahr, die erklärbar macht, warum sie historisch kaum Details bietet. Sie stellt Johannes eben als Paradigma einer spirituellen Praxis dar, und zwar der Praxis, die in seiner *Klimax* selber propagiert wird. Solch ein enger Bezug zwischen einer monastischen Grundschrift und einer *Vita* des Autors läßt sich allenfalls noch bei Benedikt von Nursia feststellen. Viele Elemente seiner Regel sind auch in der von Gregor dem Großen verfaßten *Vita* im zweiten Buch seiner Dialoge zu finden.¹⁶ Es lohnt sich angesichts der bisher fehlenden Untersuchungen, dem Phänomen der biographischen Reflexion einer Grundschrift spiritueller Praxis auch im ostkirchlichen Kontext etwas ausführlicher nachzugehen.¹⁷

¹⁰ Vgl. z.B. im Blick auf Theodorets a.a.O. 711: „Within the stories of the *Religious History*, the narrator is a full participant in the practice of venerating the holy men for the sake of a blessing (εὐλογία) that the text seeks to describe and to promote.“

¹¹ Vgl. im Blick auf die *Historia Religiosa* Theodorets a.a.O. 713: „The memory of Maron is as useful as his tomb; when the text is read, the hearer also participates in this remembrance. Thus in writing Theodoret not only reaps benefit, he transmits it. To this extent, the hagiography is itself an *eulogia*, a conduit conveying the blessings of the saints to its audience.“

¹² Vgl. a.a.O. 708.

¹³ Vgl. a.a.O. 716.

¹⁴ Vgl. a.a.O. 716.

¹⁵ Vgl. a.a.O. 718. Den Aspekt der Verehrung der beiden von ihm behandelten Autoren faßt Krueger a.a.O. 718f. folgendermaßen zusammen: „Far from conceiving of the hagiographer as a mere observer, Theodoret and Cyril expected that narrating the lives of the saints constituted participation in their cults. Like other devotees, writers sought and benefited from the saints' miracles and intercession.“

¹⁶ Vgl. hierzu M. v.Parys, Benedikt (wie A. 5) 342 - er zitiert diesbezüglich auch 343 aus Gregors Dialogen II, 36: „Will man seine Lebensweise genauer kennenlernen, so kann man in den Vorschriften dieser Regel alles das finden, was er selbst vorgelebt hat. Denn der heilige Mann konnte zweifelsohne nicht anders lehren, als er lebte.“ Freilich macht die *Vita* nach v.Parys deutlich, daß Benedikt selber noch „östlicher“ orientiert war, als das seine sehr stark könobitisch orientierte Regel vermuten läßt: „Er bleibt in seiner Seele Eremit, ein geistlicher Vater.“

¹⁷ Auf die Illustration monastischer Texte durch eine *Vita*, allerdings aus der Feder ein und desselben Autors, hat Judith (jetzt Theopisti) Pauli in der Einleitung zu ihrer Übersetzung der Texte des Dorotheos von Gaza hingewiesen (Judith Pauli [tr.], Dorotheus von Gaza. *Doctrinae*

Bevor wir auf die Details der spirituellen Praxis des Sinaiten bei Daniel eingehen, zunächst noch ein paar Gedanken zum Inhalt und Aufbau der *Vita*.

Zum Aufbau der *Vita* Daniels

Daniels *Vita* gliedert sich in vier Hauptteile, die von zwei Rahmenteilern umgeben sind. Die Rahmenteilern stehen in inhaltlicher Verbindung zueinander, indem Johannes an beiden Stellen als Bürger des himmlischen Jerusalem dargestellt wird. Im *einleitenden Rahmenteil* wird somit auch der Schluß der *Vita* bzw. die dort zu findende Würdigung bereits vorweggenommen: Johannes wird dargestellt als einer, der bereits als ἔνυλος im himmlischen Jerusalem zu τοῖς ἀύλοις gelangt ist.¹⁸ In dialektischer Rede rühmt Daniel dementsprechend in der Einleitung den Zustand der Gottesschau des Johannes:

„Indem er sich sättigte mit unkörperlicher Wahrnehmung im Blick auf den, dessen man nicht satt wird, und im Blick auf den Gestaltlosen auf freudige Weise mit Schönheit vermittelt des geistlichen Geistes, da er durch den Geist allein sich freute ...“¹⁹

Im *rahmenden Schlußteil* macht Daniel deutlich, daß Johannes durch das Erreichen des himmlischen Jerusalems, d.h. der Gottesschau, selbst Mose übertroffen habe, dem er doch sonst als Übermittler des göttlichen Willens so stark gleiche. Mose sei nämlich im Gegensatz zu Johannes nicht einmal in das irdische Jerusalem gelangt. Die *Vita* schließt mit der Erwähnung von Zeugen für das Heil, das durch Johannes ausgegangen ist, und leitet mit ihren abschließenden Sätzen gleichsam zu der *Klimax* selber über. Jene lassen zugleich die Gliederung der Hauptteile besser verstehen:

„Nachdem dieser Gottesschauer des Sinai sich mit dem Gedanken herabgegeben hatte, stellte auch er uns seine gottgeschriebenen Tafeln vor Augen, die außen zur Praxis, innen aber zur Schau gehörige Stützen enthalten, die folgende Dinge besagen. Ich

Diversae. Die geistliche Lehre. Erster Teilband.- [Freiburg u.a. 2000] 32). Tabellarisch stellt sie insgesamt sechs Themenbereiche vor, die sich in Dorotheos' *Vita des Dositheos* und seinen *Didaskaliai* überschneiden.

¹⁸ So bei PG LXXXVIII 597A (demnächst werden nur noch die entsprechenden Spaltenangaben für die *Vita* und die *Klimax* aufgeführt). Schon hier gibt es in der Ausgabe des Archimandriten Ignatios (Archimandrit Ignatios, Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ. Εἰσαγωγή - Κείμενον - Μετάφρασις - Σχόλια - Πίνακες (ᾠρωπὸς Ἀττικῆς 7 1997) starke Abweichungen im Text, der im Allgemeinen etwas geglättet ist. Während in der von Matthäus Rader benutzten und bei Migne abgedruckten Handschrift zu lesen war: Ὅπως δ' ἔκεισε τοῖς ἀύλοις ὁ ἔνυλος συνθέων ἐστὶ, λέξω μάλα σαφῶς, findet sich in der Edition des Archimandriten Ignatios, a.a.O. 17, lediglich die Formulierung: ὅπως δὲ ταύτης ἐπέτυχε τῆς μακαριότητος ὁ ἀοιδίμος, τοῦτο ἦδη ἐρῶ. Der Text bei Rader ist aufgrund seiner schwierigeren Formulierungen wohl ursprünglicher. Eine kritische Edition der *Klimax* bleibt nach wie vor ein dringendes Desiderat der Forschung.

¹⁹ 596AB: κορεννύμενος αἰσθήσει ἀύλω τὸν ἀκόρεστον, καὶ τὸν ἀνείδειον κάλλει ἐνηδόνως νοερῶ νοῖ, νῶ καὶ μόνω γαννύμενος. Auch an dieser Stelle weicht der Text des Archimandrit Ignatios a.a.O. 17 wieder in vereinfachender Weise ab: Ἐνθα κορεννύμενος αἰσθήσει ἀύλω τῶν ἀκορέστων, καὶ τὰ ἀθέατα κάλλη ὄρων.

habe versucht, die meisten [Dinge] in Kürze auszudrücken. Für Redner ist nämlich das Schöne die Kürze der Rede.“²⁰

Daniel macht somit deutlich, daß er seine *Vita* auch als kurze Zusammenfassung dessen versteht, was auf den gottgeschriebenen Tafeln, d.h. der Leiter des Sinaiten zu finden ist. Er unterscheidet in an Evagrius erinnernden Kategorien Anweisungen für die äußerliche Askese, die Praxis, und für die innere Annäherung zur Gottesschau, die Theoria. Genau diese beiden Wege beschrieb Daniel in den ersten beiden Hauptteilen seiner *Vita*:

In einem *ersten Hauptteil* stellt Daniel den Eintritt des Sinaiten in den Mönchsstand (in Anlehnung an Phil. 4,18) als Opfer dar. Dabei spielt bereits das Bergmotiv eine zentrale Rolle: Seinen Leib habe er nämlich zum Berg Sinai gebracht, seine Seele aber zum himmlischen Berg (ἐν τῷ οὐρανίῳ ὄρει).²¹ Bevor Daniel näher beschreibt, welche Schritte Johannes auf diesem Weg gegangen ist, deutet er ihn noch einmal ausführlich als Weg zum Unsichtbaren²²:

„Und er gedachte, aus diesem sichtbaren Raum heraus eine sehr große Führung zu dem Unsichtbaren und auch Nutzen zu erlangen.“²³

Im folgenden beschreibt Daniel zum ersten Mal einige konkrete Methoden, die den ersten Hauptteil prägen. Sie machen deutlich, daß es hier vor allem um die äußerlichen Gebote der gottgeschriebenen Tafeln geht:

Zunächst führt er die *ξενιτεία*, den Aufenthalt in der Fremde an, die Johannes ermöglicht, von der unwürdigen Parrhesia, d.h. einer falschen Form von Offenheit, frei zu werden und Demut (*ταπεινοφροσύνη*) zu erlangen. Ferner fällt in diese erste Phase des Wüstendaseins die Austreibung des selbstgefälligen und auf sich selbst vertrauenden Verführers (ἐξορίζει ... τὸν αὐτάρεσκον ... καὶ οἰκειόπιστον ἀπατεῶνα), d.h. des „Teufels“, der dem Mönch Selbstgefälligkeit eingibt. Über die Xeniteia und den Dämonenkampf hinaus betont Daniel noch ein weiteres wichtiges Element im Bereich der äußeren Übungen: den Gehorsam gegenüber dem geistlichen Vater. Befreit vom Eigenwillen (ἐαυτὸν τεθεικώς) und trotz seiner Elementarbildung (θαυμαστότερον ἐν ἐγκυκλίῳ σοφίᾳ) gelehrt in himmlischer Unwissenheit (οὐρανίῳ ἰδιωτεῖα μαθητευόμενος) begibt sich Johannes nach 19 gemeinsam mit seinem Altvater verbrachten Jahren in die Kampfbahn der Hesychia (τὸ στάδιον τῆς ἡσυχίας).

Damit beginnt der *zweite Hauptteil*. Er zeigt Johannes in der Einsamkeit der „Palästra“ - ein auch in der *Klimax*²⁴ bekanntes Bild aus dem Bereich des Sportes - Thola, in der er 40 Jahre zugebracht haben soll, angefeuert von (innerem) Feuer und Eros (599A). Die

²⁰ 605B/608A: οὗτος θεόπτης τοῦ Σιναιίου τῷ λογισμῷ συγκαταβάς, ὑπέδειξεν ἡμῖν καὶ αὐτὸς τὰς θεογράφους αὐτοῦ πλάκας, ἔξωθεν μὲν πρακτικά, ἔσωθεν δὲ θεωρητικά περιεχοῦσας στηρίγματα λέγοντα τάδε· πεπειράμαι κυροῦν ἐν βράχει πλεῖστα· ὀήτοροι γὰρ κάλλος συντομία ἔπουσ.

²¹ Vgl. 597A. Auch diese etwas kryptische Formulierung, die wohl auf das Leitermotiv anspielen soll, fehlt in der Edition des Archimandriten Ignatios vollkommen.

²² Die Rede vom Weg zum Unsichtbaren vergleichbar mit dem Aufstieg auf einen Berggipfel findet sich auch bei Gregor von Nyssa, *Aufstieg des Moses* PG XLIV 317B.

²³ Vgl. 597A: καὶ αὐτοῦ τοῦ ὁρωμένου χωρίου μεγίστην τὴν πρὸς τὸν ἀόρατον ποδηγίαν τε καὶ ὄνησιν δρέψασθαι σχεψάμενος.

²⁴ Vgl. z.B. 812A.

dort verborgen abgeleistete Mühe bringt Daniel ans Licht der Öffentlichkeit, sofern dies überhaupt möglich ist. Und er schildert auch hier die einzelnen Methoden des Sinaiten im Kampf mit den diversen Leidenschaften. Ausführlich behandelt er die Nahrungskese, die Johannes maßvoll ausübte. Durch Maßhalten bei der Askese versuchte er den Dünkel (τύφος) zurückzuhalten. Ferner schildert Daniel, daß Johannes die προσκύνησις εἰδώλων, d.h. also das Verehren von Götzenbildern, floh. Möglicherweise ist damit wirklich nur gemeint, daß Johannes die Sucht nach Besitz und Nahrung floh.²⁵ In jedem Fall geht es um einen weiteren Schritt zu innerer Freiheit von den Leidenschaften, der hier erwähnt wird. Das trifft auch auf das folgende Element zu, das Gedächtnis des Todes. In rascher Folge zählt Daniel im Anschluß an dieses die Befreiung von weiteren Gedanken auf: Traurigkeit (λύπη), Zorn (μαινάς), Ruhmsucht (κενοδοξία)²⁶ und Überheblichkeit (ὑπερηφανία).²⁷

Zwei Ergänzungen bringt Daniel noch in den zweiten Hauptteil ein, die sich in den Kampf mit den Leidenschaften zuvor nicht recht hatten integrieren lassen: Die Gabe der Tränen, die Johannes in einer weit abgelegenen Höhle ausübte, und den Kampf gegen die Akeidia durch Schlafaskese. Im Kontext der Schlafaskese führt Daniel auch bemerkenswerte Details aus dem Leben des Sinaiten an, so z.B. die Praxis, Schreibtäfelchen für den Schlaf bereit zu haben, auf die er ihn ablenkende Gedanken aufschreiben konnte.²⁸ Nachdem Daniel festgestellt hat, daß Johannes somit auch die Akeidia zu bekämpfen imstande war, faßt er dessen beispielhafte Lebensführung in kurzer Form zusammen:

„Sein ganzer Lauf aber war immerwährendes Gebet und beispieles Liebe zu Gott. Indem er nämlich bei Nacht und auch am Tag diesen wie in einem Spiegel in der

²⁵Ein ähnlicher Sprachgebrauch findet sich z.B. auch in der *Klimax* gr. XIV 868A. M. Rader meint dementsprechend in der von ihm gedruckten lateinischen Übersetzung der *Vita*, daß nach dem paulinischen Verständnis des Götzendienstes hier die *avaritia* gemeint sei, obwohl der Bezug auf Paulus bei Johannes freilich nicht zu finden ist. Dementsprechend übersetzt der Archimandrit Jeremias (Κλίμαξ Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Καθηγουμένου τοῦ Ὁρους Σινᾶ ἐκ τῆς ἀρχαίας ἐλληνικῆς εἰς τὴν νεωτέραν μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Ἱερεμίου Ἀρχιμανδριτοῦ Σιναΐτου, τοῦ Κορητός [Athen 21976] 13) mit φιλαγορία.

²⁶So in der Edition von Archimandrit Ignatios. Bei M. Rader liegt an dieser Stelle eine Lücke vor. Er führt ein Scholion des Elias von Kreta auf, das ebenfalls den im Text erwähnten Blutegele im Sinne von κενοδοξία deutet.

²⁷Im Text ist lediglich von ὄγδοι die Rede. Elias von Kreta kommentiert dies als ὄγδοος πάθος und sieht dieses in der ὑπερηφανία. In der Edition des Archimandriten Ignatios ist direkt ὁ τῆς ἀντιθέου ὑπερηφανείας ἀκρότατος καθαρισμός erwähnt. Auch hier wäre dringend eine Absicherung durch die Handschriften nötig. Elias führt in dem Scholion jedenfalls folgende Kampfweisen gegen die Leidenschaften auf: ξεντεία, ἐγκράτεια, ἀποχή γαστρομαργίας, ἀκηδίας, μνησικακίας, προσπαθείας, κενοδοξίας und letztlich ὑπερηφανίας. Diese Leidenschaften lassen sich allerdings nicht alle im vorliegenden Text der Vita Daniels finden. Auch werden Kämpfe wie der gegen die ἀκηδία erst später genannt.

²⁸Hiermit könnte eine Praxis reflektiert werden, auf die der Sinaite scheinbar auch anspielt, wenn er das Beispiel des Geldwechslers anführt, der jeden Abend den Gewinn bzw. Verlust des Tages berechnet, ja sogar stündlich Notizen für die Tagesabrechnung auf einer Tafel (ἐν τῷ πινακιδίῳ) vornimmt (gr. IV 724D). Vgl. ferner das Täfelchen (μικρὸν πτύχιον), auf das der Koch im nicht näher lokalisierten Kloster bei Alexandria alle λογισμοὶ aufzeichnete, um diese dann seinem geistlichen Vater mitteilen zu können gr. IV 701CD.

keuschen Reinheit vorstellte, wollte er keine Sättigung erlangen. Vielmehr sollte ich zutreffender sagen: er vermochte es nicht.“²⁹

Der *dritte Hauptteil* hat nun eine andere Ausrichtung. Er macht deutlich, wie der selber weit fortgeschrittene Johannes zwei Schüler betreut. Ein Schüler namens Moses wird durch Johannes in die wahre Philosophie (ἡ ὄντως φιλοσοφία), das Mönchtum, eingeführt. Anekdotenhaft wird ähnlich wie in den Erzählungen des Johannes Moschos oder des Anastasios Sinaites beschrieben, wie das Gebet des Altvaters seinen Schüler vor dem sicheren Tod durch einen herabrollenden Stein beschützte.³⁰ In einer zweiten Erzählung stellt Daniel den Sinaiten als Arzt für unsichtbare Striemen (ἰητήρ μωλώπων) dar.³¹ Mit dieser bereits an das große Vorbild aller Anachoreten Antonios erinnernden Bezeichnung,³² die auch in der *Klimax* sehr häufig auftaucht,³³ verbindet Johannes nochmals ein Wunderwirken des bedeutenden Mönches mit Gebet, diesmal allerdings nicht im physischen, sondern im psychischen Bereich: Er befreit einen Mönch Isaak³⁴ von sexuellen Gedanken.

In einem ähnlichen Zwischenschritt wie dieser ist auch der *letzte Hauptteil* der *Vita* gestaltet. In ihm geht es in einer letzten Etappe der Gesamterzählung nicht nur um das Wirken des Heiligen auf einzelne Schüler, sondern auf eine größere Gemeinschaft. Zunächst berichtet Daniel davon, wie ihn einige Neider zum Schweigen bringen wollten, da sie ihn des Schwatzens bezichtigten. Nach einer vorübergehenden Unterbrechung der Lehrtätigkeit bitten ihn allerdings dieselben Neider, doch wieder mit seinen heilbringenden Worten fortzufahren. Ferner erwähnt Daniel aber auch das Verhalten der Bewunderer (ἀγάμενοι) des Altvaters: Diese veranlassen ihn beinahe gewaltsam, die Mönche auf dem Sinai

²⁹601AB: Ὁ δὲ πᾶς δρόμος προσευχῆ ἀένναος καὶ πρὸς Θεὸν ἔρως ἀνείκαστος. τοῦτον γὰρ νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν ἐν καθαρότητι ἀγνείας ἐσόπτρως φανταζόμενος, κόρον λαβεῖν οὐκ ἐβούλετο· μᾶλλον δὲ οἰκειότερον φήσω, οὐκ ἠδύνατο. Vgl. zum Motiv der unerreichbaren Sättigung nochmals 595A. Ähnliche Gedanken der Unmöglichkeit einer Sättigung in der Gotteschau finden sich auch in Gregor von Nyssas *Aufstieg des Mose*, PG XLIV 404A.

³⁰Vgl. 604A. Zum Gebet des geistlichen Vaters vgl. Voelker, Scala (wie A. 2) 45: „Vor allem ist das Gebet des Vaters eine schirmende Macht. Es hat seinen festen Platz in der Deutung der geistlichen Waffenrüstung, indem Climacus unter dem Helm des Heils versteht τὴν τοῦ προεστώτος δι' εὐχῆς σκέπην (gr. IV 677D). Es ist eine Kraft, die das ganze Leben des Geführten mit einer belebenden Wirkung durchdringt, ja die ihn auch beschirmt, wenn er in bestimmten Geschäften außerhalb des Klosters weilen sollte ...“ Vgl. zur Kraft des Gebetes des Altvaters auch gr. V 776A; gr. XV 893B.

³¹Auch an dieser Stelle tauchen noch weitere Attribute auf: In der Raderschen Edition wird Johannes als τύπος bezeichnet, bei Archimandrit Ignatios als ἀνθρωπος θεοῦ - ein Terminus, den bereits Athanasios auf Antonios angewendet hatte.

³²Vgl. Vita Antonii 87,3 (SC CD, 358). Das Bild vom Arzt bezieht Gregor von Nyssa, *Aufstieg des Moses* PG XLIV 413C übrigens auch auf Moses. Dieser ließ, angedeutet durch die eiserne Schlange, nach Gregor nicht zu, daß sein Volk bis auf den Tod von der Krankheit beherrscht würde.

³³Vgl. u.a. gr. IV 680D; 681C; 697AB; 708D; 709CD; 712A; 725A.

³⁴Der Name Isaak mag bei dem Mönchsamen auch eine symbolische Konnotation haben. In den Narrationes des Nilus, PG LXXIX 596, berichtet der Autor, daß der Sohn des Protagonisten die Wünsche seines Vaters mit dem Gehorsam Isaaks erfüllt habe.

gleichsam als neuerschienener Moses zu führen (βίαι ἐπὶ τὴν τῶν ἀδελφῶν ἡγεμονίαν), was er nicht nur als Hegumenos, sondern auch in Form eines neuen gottgeschriebenen Gesetzes, nämlich der *Klimax* tat. An diesem Punkt erreicht die Erzählung den Höhepunkt - Johannes wird als der dargestellt, der durch Askese und Betreuung von einzelnen Schülern geformt, nun als Vermittler des guten Wortes Gottes eintritt.

Die traditionsgeprägten Elemente der *Vita*

Nachdem deutlich geworden sein dürfte, daß Daniel die *Vita* in Form einer sorgfältigen Steigerung aufgebaut hat, in der das Zweierschema eine besondere Rolle spielt, soll nun in einem weiteren Schritt deutlich gemacht werden, wie sich Daniel traditionell geprägter Elemente bedient. Betrachtet man die *Vita* eher als religiöses Kunstwerk denn als Biographie im modernen Sinne, so zeugen solche Elemente von der Fähigkeit Daniels, in seiner Umgebung tradierte Typen monastischer Existenz mit dem konkreten Leben des Sinaiten zu verbinden. Wir müssen uns hier auf einige zentrale Elemente beschränken:

Die Zahl 40

Nach dem Ableben seines Altvaters soll sich Johannes vierzig Jahre in einer Einsiedelei in der Wüste Thola³⁵ aufgehalten haben. Diese Jahresangabe ist sicher nicht im Sinne einer historischen, genauen Zahl zu verstehen;³⁶ dafür ist sie gerade auch am Sinai mit zu vielen biblischen Vorbildern verbunden:

Vierzig Jahre zog das Volk Israel durch die Wüste, um endlich in das gelobte Land zu kommen. Schon diese Erzählung von einem 40 Jahre langen Weg der Vorbereitung und des Kampfes um Gehorsam gegenüber Gott mag Daniel zur Verwendung der Zahl inspiriert haben. Noch auffälliger ist die Nähe zur Angabe vierzig tägiger Aufenthalte in der Wüste. Die bekannte Geschichte von Jesu vierzig tägiger Fastenzeit in der Wüste ist bekanntlich an Vorbildern orientiert, die mit dem Dschebel Musa in besonders enge

³⁵ Zu Thola vgl. P. Maiberger, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Ġabal Mūsā mit dem Sinai?* (Freiburg [CH]/ Göttingen 1984) 127. Thola kommt demnach bereits bei Nilus, PG LXXIX 664 in den *narrationes* vor. Maiberger schreibt dazu in A. 325: „Mit θωλά dagegen könnte das Wādi at-Tlā‘ gemeint sein, das sich gewissermaßen als Fortsetzung des Wādi al-Liġā parallel zur Ebene ar-Rāḥa hinzieht und im 6. Jh. durch die Niederlassung von Johannes Klimakus bekannt wurde ...“ An dieser Stelle wird noch heute die Höhle des Sinaiten von orthodoxen Pilgern verehrt.

³⁶ Auch im Blick auf die anderen im Zusammenhang mit der *Vita* gemachten Zahlenangaben wäre zu überlegen, ob diese sich anderweitig herleiten lassen. H. Ball, *Byzantinisches Christentum. Drei Heiligenleben* (München 1931) 13 bemerkt z.B. im Blick auf die bei Anastasios auftauchende Datierung der Mönchsweihe im 20. Lebensjahr bzw. (nach der bei Ball hergestellten Symphonie mit der Angabe bei Daniel) nach 19 Jahren Aufenthalt des Johannes bei seinem Altvater: „...vielleicht deutet dies auf die 20. Stufe seiner eigenen asketischen Lehre ...“. Einleuchtende Argumente für diese Annahme habe ich weder bei Ball noch in der *Klimax* finden können. Es ist aber dennoch nicht auszuschließen, daß auch die Zahlenangaben 16 und 19 bei Daniel typisierend verwendet werden. Bei der Zahl 19 (bzw. 20 bei Anastasios) könnte es sich z.B. um eine Anlehnung an die *Vita Antonii* handeln. Antonios Bekehrungserlebnis zum Mönchtum fand statt, als er zwischen 18 und 20, also um die 19 Jahre alt war (vgl. V.A. II).

Verbindung gebracht worden waren: Vierzig Tage brachte nicht nur Elia in seiner Höhle auf dem Berg zu, bevor er der Gottesbegegnung in der Stille gewürdigt wurde (vgl. 1 Kön 19, 8-14), vierzig Tage soll vor allem auch Moses in einer noch heute existierenden Höhle³⁷ auf dem Dschebel Musa fastend zugebracht haben, als er die Tafeln göttlichen Rechtes erhielt (vgl. Ex 34,28). Im literarischen Kontext der *Vita* dürfte vor allem diese Parallele zum Vermittler des göttlichen Gesetzes Moses, auf die wir noch ausführlicher zu sprechen kommen, von Bedeutung gewesen sein. Wie Moses hatte Johannes demnach eine Zeit der Vorbereitung, bei jenem 40 Tage, bei diesem 40 Jahre, bis er die gottgeschriebenen Tafeln an das Gottesvolk respektive die Mönchsgemeinschaft weitergab.

Die Zahl vierzig hat auch an anderen Stellen in der monastischen literarischen Tradition ihren Niederschlag gefunden. Johannes selber schreibt in seiner *Klimax*, daß der zu seiner Zeit bekannte Abbas Stephanos vierzig Jahre Mönch war.³⁸ Vierzig Jahre dauerte der Aufenthalt eines Flüchtlings aus der Sketis in einer Zelle am Berg Nebo nach den Aussagen Petrus des Iberers in dessen *Vita* von Johannes Rufus (wohl um 408/9-457).³⁹ Vierzig Tage dauerte bei Johannes Sinaites ferner die allerdings nicht berechnete Strafe des Diakons Makedonios im vom Sinaiten häufig beschriebenen Kloster bei Alexandria.⁴⁰ In der Anastasios Sinaites zugeschriebenen Erzählung über den sündigen Karthagener wird erwähnt, daß er nach seiner Begegnung mit dem Geron Thalassios noch eine vierzig tägige Zeit der Reinigung verbrachte, bevor er starb.⁴¹ In einer ähnlichen Richtung ist die vor allem im palästinischen aber auch im sinaitischen Mönchtum bekannte Praxis, während der (ursprünglich vierzig tägigen) Fastenzeit vor Ostern in die Wüste zu gehen, zu interpretieren.⁴²

Die Zahl vierzig scheint am Sinai einen derart hohen Symbol-Wert für Vollkommenheit gehabt zu haben, daß sie nicht nur auf Zeiträume, sondern auch auf die Anzahl von Märtyrern angewendet wurde. Dementsprechend erwähnt Ammonios in seiner *relatio* die vierzig Märtyrer am Dornbusch-Kloster und die ἰσάριθμοι in Raithu, bei denen jeweils die Zahl vierzig dadurch komplettiert wird, daß noch Opfer des Beduinen- bzw. Blemmyer-Überfalls nachsterben.⁴³

³⁷ Zu der Grotte auf dem Ġabal Mūsā, die die christliche wie auch die islamische Tradition mit dem Aufenthalt des Moses auf diesem Berg verbindet, vgl. J.-M. Mouton, Les musulman à Sainte-Catherine au Moyen Âge, in: D. Valbelle/ Ch. Bonnet, Le Sinai durant l'Antiquité et le Moyen Âge. 4000 ans d'histoire pour un désert. Actes du colloque "Sinai" qui s'est tenu à l'Unesco du 19 au 21 septembre 1997 (Paris 1998) 181.

³⁸ Vgl. gr. VII 812 D.

³⁹ Vgl. R. Raabe, Petrus der Iberer (Leipzig 1895) 83.

⁴⁰ Vgl. gr. IV 696C.

⁴¹ Anastasios, Diegema XL.

⁴² Vgl. zu der gegen Ende des 6. Jh.s nachweislich auch in Ägypten geübten Praxis, die Fastenzeit in der Wüste zu verbringen, zuletzt P. Grossmann, Der Bericht Benjamins I über den Mönch Isidor und was an historischen Nachrichten in diesem Bericht enthalten ist, in: C. Fluck u.a. (ed.), *Divitiae Aegypti. Koptologische und verwandte Studien zu Ehren von Martin Krause* (Wiesbaden 1995) 128-133, besonders 128 und 132. Diese Praxis wurde in der jüdischen Wüste zunächst von Euthymios eingeführt, der allerdings schon am Epiphaniastag alleine in die Wüste ging vgl. D.J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire* (Oxford 1966) 82.

⁴³ Vgl. *Ammonii monachi relatio*, in: F.F. Combefis (ed.), *Illustrium Christi martyrum lecti triumphum ...* (Paris 1660) 88-144, hier 95; 128-130; ferner P. Mayerson, *The Ammonius Narrative: Bedouin and Blemmye Attacks in Sinai*, in: Ders. *Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens*.

Schon an dieser Stelle ist deutlich geworden, daß die Zahlenangaben der *Vita* stark typisiert bzw. stilisiert sind, um die Bedeutung des Johannes Sinaites literarisch zu unterstreichen. Durch die Verbindung mit dem Wüstenaufenthalt in Thola wird diese Typisierung besonders deutlich. Da auch in den *Diegemata* des Anastasios davon berichtet wird, daß Johannes 40 Jahre nach seiner Mönchsweihe zum Abt des Dornbusch-Klosters eingesetzt wird, könnte die Zahl vierzig aber auch einen gewissen Anhalt an der historischen Biographie des Sinaites gehabt haben.⁴⁴ Es ist nicht auszuschließen, daß er bewußt ein vierzigjähriges semianachoretisches (nach Anastasios) oder auch anachoretisches Mönchtum (nach Daniel) auf sich genommen hat, um dann wieder ins Kloster zu gehen. Jedenfalls ist der Stilisierung bei Daniel keinesfalls eindeutig zu entnehmen, daß der Autor der einzigen *Vita* des Sinaites „geraume Zeit nach seinem Helden lebte.“⁴⁵ Vielmehr gebraucht er ganz bewußt wahrscheinlich schon vorgegebene, stilisierte bzw. typisierte Angaben und wird so dem Genre seiner *Vita* vollkommen gerecht.

Der neue Moses

Ähnliches gilt für die Bezeichnung des Sinaites als neuen Mose. Der Titel als solcher ist zur Bezeichnung einer leitenden Gestalt des Sinai-Mönchtums keineswegs ungewöhnlich. Er findet sich bereits in der *relatio* des Ammonios, die ihn auf den Vorsteher der Mönche am Dornbusch namens Doulas anwendet.⁴⁶ Dort wird der Titel allerdings mit seinem Großmut und vor allem seiner Bescheidenheit in Verbindung gebracht, nicht mit der

Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993) (Jerusalem 1994) 148-163, hier 152 und I. Ševčenko, The Early Period of the Sinai Monastery in the Light of Its Inscriptions, DOP XX (1966) 255-264 + Tafel 1-18, hier 258. Ob die Marmortafel in der südlichen Seitenkapelle des Dornbusch-Klosters, die nach I. Ševčenko den vierzig Märtyrer gewidmet ist, wird von P. Mayerson mit z.T. allerdings merkwürdigen Argumenten hinterfragt in P. Mayerson, An Inscription in the Monastery of St. Catherine and the Martyr Tradition in Sinai, in: Ders. Monks, Martyrs, Soldiers and Saracens. Papers on the Near East in late Antiquity (1962-1993) (Jerusalem 1994) 129-133. Er liest sie als Gedächtnistafel für die „Märtyrer des 14. Januar“. Besonders unbefriedigend ist seine Deutung des Terminus ἰσάριθμοι.

⁴⁴ Anastasios, *Diegema* VI. Im Blick auf die Datierung liegen hier aber bedeutende Unterschiede vor. Nach Anastasios kommt der zwanzigjährige Johannes Sinaites mit seinem Altvater zu Johannes Sabbaites und wird nach 40 Jahren Hegumenos. In der *Vita* Daniels wird Johannes Sinaites mit 16 Jahren Mönch, bleibt 19 Jahre bei seinem Altvater und lebt nach dessen Tod noch 40 Jahre in der Einsamkeit. Zumindest die Zahl 40 scheint in der Mönchs-Tradition des Sinai fest geprägt gewesen zu sein.

⁴⁵ So R. Solzbacher, *Mönche, Pilger, Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel* (Altenberge 1987) 289: „Man merkt der *Vita* deutlich an, daß ihr Verfasser geraume Zeit nach seinem Helden lebte. Die Quellen, aus denen er sein mageres Wissen schöpfte, lassen sich nicht mehr eruieren, aber es wird die Tradition des Klosters gewesen sein, deren zeitliche Angaben über Johannes stilisiert waren; dennoch kann man für glaubhaft halten, daß er erst im fortgeschrittenen Alter Hegumenos geworden sein soll.“

⁴⁶ Vgl. Ammonios ed. Combefis (wie A. 43) 91. Ammonios berichtet dort von ... τῷ προεστῶτι ἀγίῳ πατρὶ Δουλά τοῦνομα, ὡς ἀληθῶς ὄντι δούλῳ Χριστοῦ πολλὴν γὰρ μακροθυμίαν, καὶ πραότητα ἐπέκτητο ὡς οὐκ ἄλλός τις· ὅθεν οἱ πολλοὶ Μωϋσῆν αὐτὸν ἐκάλουν. R. Solzbacher, *Mönche* (wie A. 45) 293, macht deutlich, daß der Ehrenname „Neuer Moses“ häufiger auf Sinai-Mönche angewendet wurde, führt aber leider die entsprechenden Stellen nicht auf.

besonderen Vermittlertätigkeit, wie sie uns bei Johannes Sinaites durch Daniel vorgestellt wird. Ähnliches gilt für die *Narrationes* des Nilus. Dort werden die Tugenden von Moses und Elias als vorbildlich für die Einsiedler des Sinai geschildert.⁴⁷

Ähnlich wie bei der Zahl vierzig ist auch im Fall des Ehrentitels dessen Verwendung für den Sinaiten nicht nur bei Daniel zu finden. Als neuer Mose wird er wiederum auch in den *Diegemata* des Anastasios bezeichnet.⁴⁸ Allerdings steht auch hier der Titel wie bei Doulas mit der ἀρετή, die den Sinaiten auszeichnete, in Verbindung, nicht mit dessen besonderer vermittelnder Rolle. Die besondere Leistung Daniels ist es, den Titel nicht nur auf den Sinaiten einfach anzuwenden, sondern ihn in verschiedenen Dimensionen zu beleuchten, wie bereits bei der Darstellung der Gliederung deutlich geworden ist. Johannes wird mit dem Titel des „Neuen Moses“ nicht nur als eine besondere Führungspersonlichkeit⁴⁹ im sinaitischen Mönchtum dargestellt, sondern erscheint als ein nach langer, vierzigjähriger Zeit der inneren Klärung derart fortgeschrittener, daß er zwar wie Moses gottgeschriebene Tafeln an das Mönchsvolk vermittelt, aber noch über Moses hinaus⁵⁰ nach Jerusalem gelangt, sogar in das himmlische.

Einflüsse der *Klimax* auf die *Vita*

Daniel arbeitet in seiner *Vita* nicht nur mit Typen aus dem Bereich von Bibel und (monastischer) Tradition. Es läßt sich vielmehr - wie bereits mehrmals behauptet - auch deutlich machen, daß er die *Vita* nach Gedanken aus der *Klimax* gestaltet. Besonders klar wird dies in den beiden Hauptteilen über die Zeit des Sinaiten bei seinem Altvater und jene in der „Palästra“ in Thola. Während seines Zusammenlebens mit dem Altvater wird ja z.B. darüber berichtet, daß sich Johannes mit der ξενιτεία, dem Austreiben des Dämons der Selbstgefälligkeit und dem Gehorsam gegenüber dem Altvater beschäftigte. Dies sind Tätigkeiten, die Johannes Sinaites in den ersten vier Kapiteln seiner *Klimax* fordert. Ähnlich tauchen auch in der Beschreibung seines Lebenswandels in Thola zahlreiche Praktiken auf, die in der *Klimax* bereits behandelt worden sind. Besonders augenfällig ist dies beim Gedächtnis des Todes, welches Johannes in Stufe VI behandelt, dem Überwinden der Traurigkeit, bei Johannes die Stufe VII, dem Kampf gegen die Herrschaft des Zornes, bei Johannes Stufe VIII, dem Bemühen um das immerwährende Gebet nach Stufe XXVIII bei Johannes und der Forderung nach Liebe zu Gott, wie bei Johannes ausführlich auf Stufe XXX behandelt. Es ist bemerkenswert, daß die einzelnen Praktiken sogar in der Reihenfolge des Erscheinens in der *Klimax* behandelt werden. Ein genauerer inhaltlicher Vergleich kann hier nur an ausgewählten Beispielen erfolgen. Viele Topoi sind ja auch Gemeinplätze monastischer Literatur, die sich nicht nur bei Daniel

⁴⁷ Vgl. Nilus, *Narrationes*, PG LXXIX 625A-C.

⁴⁸ Anastasios, *Diegema* XXXIV; vgl. ferner *Diegema* XXXII.

⁴⁹ In diesem Sinne kann später sogar behauptet werden, daß sich Mohammed an Moses orientiert habe. Der armenische Historiker Sebeos schildert Mohammed als solchen, der seine Truppen wie zwölf Stämme nach Israel marschieren ließ vgl. R. W. Thomson (tr.), *The Armenian History Attributed to Sebeos I* (Liverpool 1999) 95f.

⁵⁰ Der Gedanke, daß der Sinaite den Moses noch überboten hat, liegt wohl auch dem *Diegema* VII des Anastasios zugrunde. Dort dient der zunächst anonym bleibende Moses bei der Bewirtung einer Gruppe von sechshundert Fremden im Kloster unter dem Hegumenos Johannes.

und Johannes finden lassen und deswegen als eindeutiger Indikator für die Benutzung der *Klimax* durch Daniel weniger brauchbar sind.

Als erstes Beispiel für Verbindungslinien zwischen der *Vita* und der *Klimax* ist das Thema des *Gehorsams* anzuführen, der vor allem im ersten Hauptteil der *Vita* thematisiert wird. Er wird also vornehmlich im Kontext der Zeit des Johannes bei seinem geistlichen Vater dargestellt. Den Gehorsam des Johannes beschreibt Daniel in radikaler Weise. Er redet vom Beugen des Nackens (τὸν ἀγχένα κλίνας; 597B) und bezeichnet den geistlichen Vater sogar als Pferdedompteur (πωλοδάμνης⁵¹), dem der Sinaite sein Vertrauen geschenkt habe (πεπιστευκώς). Dementsprechend habe sein Meister als sicherer Steuermann den Schüler Johannes zu gutem Ziel durch die stürmische See gebracht. Dabei sei er vor allem selbst gestorben, indem er eine vernunftlose (ἄλογος) und willenslose Seele gehabt habe, die von jeder natürlichen Eigentümlichkeit vollkommen befreit war.

Im zweiten Hauptteil spielt der Gehorsam beim Kampf des Johannes mit den Leidenschaften auch eine zentrale Rolle. Gehorsam half ihm dabei, die Herrschaft des Zorns bzw. - in der Sprache Daniels - „der Rasenden“ (τυραννίς τῆς μαινάδος) mit dem Schwert des Gehorsams zu beseitigen.⁵² Auch den Kampf gegen das achte Laster, die Überheblichkeit, ging Johannes zunächst mithilfe des Gehorsams an.⁵³

In der *Klimax* selber spielt der Gehorsam ebenfalls eine zentrale Rolle, was allein an dem Umfang der vierten Stufe zu diesem Thema abzulesen ist. Der Sinaite bedient sich im Kontext des Gehorsams Themen, die zu einem Großteil auch aus anderen Zusammenhängen bekannt sind.⁵⁴ Ähnlich wie bei Daniel steht der Gehorsam insbesondere am Anfang des monastischen Lebens, ist vor allem für den Novizen von großer Bedeutung.⁵⁵ Dabei geht auch Johannes davon aus, daß der Gehorsam etwas mit dem freiwilligen Weg in die Sklaverei zu tun hat. Dies bedeutet auf der einen Seite, wie bei Daniel beschrieben, seinen Nacken zu beugen.⁵⁶ Es impliziert aber auf der anderen Seite auch, über die Ausführungen bei Daniel hinaus, die eigene Last dem Nacken des

⁵¹ Der Begriff ist in der monastischen Literatur nicht fremd. Er taucht z.B. auch in der *Historia Lausiaca* des Palladius auf (I 5 ed. G.J.M. Bartelink). Dort schreibt Palladius über den alexandrinischen Priester Isidor: Οὗτος φοιτήσαντι μοι νέω ὄντι πρὸς αὐτὸν καὶ παρακαλοῦντι στοιχειωθῆναι ἐν τῷ μονήρει βίῳ, σφριγώσης ἔτι τῆς ἡλικίας καὶ λόγου μὴ δεομένης ἀλλὰ πόνων τῶν κατὰ σάρκα, ὡς καλὸς πωλοδάμνης ἐξήγαγέ με ἔξω τῆς πόλεως εἰς τὰ λεγόμενα ἐρημικὰ ἀπὸ σημείων πέντε. In der *Klimax* habe ich den Begriff nicht finden können. Bilder vom Pferderennen werden in patristischer Literatur auch an anderen Stellen verwendet, allerdings ohne die Erwähnung eines Pferdedompteurs, vgl. z.B. den Anfang der Einleitung der *Vita* des Moses von Gregor von Nyssa.

⁵² Vgl. 600B: Ἦν δ' αὐτῷ προτεθηκυῖα διὰ ξίφους ὑπακοῆς τῆς μαινάδος τυραννίς.

⁵³ Vgl. 600B. Daniel vergleicht ihn dabei mit Beseleel, einem der Architekten des Offenbarungszeltes (vgl. Ex. 31,2; 35,30f.). Bei diesem handelt es sich um einen der Architekten des heiligen Zeltes, den Gott mit Namen berufen und mit göttlichem Geist, mit Weisheit und mit Verstand sowie mit Kenntnis in allerlei Arbeiten erfüllt hat.

⁵⁴ Vgl. Voelker, *Scala* (wie A. 2) 36. Zur Besonderheit des Sinaiten notiert Voelker, a.a.O. 39 vor allem: „Es ist eine Eigenart des Climacus, allem bis in die feinsten Verästelungen nachzuspüren, worin er seine Vorgänger weit übertrifft.“

⁵⁵ Vgl. das sogenannte geistliche Alphabet für den Novizen, bei dem der Gehorsam schon unter dem Buchstaben A erscheint gr. XXVI, 1017A.

⁵⁶ Selbst die Formulierung ἀγχένα κλίνειν findet sich auch bei Johannes Sinaites gr. IV 680C.

geistlichen Vaters aufzulegen.⁵⁷ Wenn auch das in der monastischen Literatur anderswo bekannte Bild vom Pferdedompteur bei Johannes nicht zu finden ist, so läßt es sich doch gut auf ihn zurückführen. Wenn dieser z.B. ausführt, daß dem geistlichen Vater selbst bei Anordnungen zu gehorchen ist, die unserem Wünschen und Hoffen, ja selbst dem, was uns für unser Heil nützlich zu sein scheint, vermutlich widersprechen, kommt das dem Bild des Pferdedompteurs bereits sehr nahe.⁵⁸ Ferner betont er, daß der Gehorsam mit einer gewissen Form von Sorg- und Gefahrlosigkeit verbunden ist, die auch bei Daniel explizit auftaucht. Johannes benutzt dabei sogar wie Daniel das Bild von der Seefahrt, und dies recht häufig.⁵⁹ Auch die Rede vom uneingeschränkten Vertrauen auf den geistlichen Vater findet sich sowohl bei Daniel wie auch bei Johannes.⁶⁰

In seiner großen Definition des Gehorsams am Anfang seines vierten Kapitels führt Johannes gleich den Gedanken der völligen Verleugnung der Seele auf.⁶¹ Insbesondere die Vernichtung des Eigenwillens⁶² und die Leidenschaftslosigkeit⁶³ spielen für den Sinaiten dabei eine zentrale Rolle. Selbst die Anwendung von martialischer Terminologie findet sich bei Johannes ebenfalls im Kontext des Gehorsams.⁶⁴

Selbstverständlich ist auch dem Sinaiten die Bekämpfung der *ὑπερηφάνια*, der Überheblichkeit, durch den Gehorsam bekannt.⁶⁵

Wenn sich also auch bei der Behandlung des Gehorsams nicht alle verwendeten Termini jeweils explizit bei den beiden Autoren finden lassen, so stimmen diese doch in wesentlichen Aussagen zum Gehorsam überein. Schon an dieser Stelle ist daher von einer biographischen Veranschaulichung der *Klimax* in der *Vita* reden.

⁵⁷ Vgl. insbesondere gr. IV 680BC: ὅσοι τὸν τοῦ Χριστοῦ ζυγὸν ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἀγχένα ἄραι βούλεσθε· ὅσοι ἐκ τούτου τὸ ἑαυτῶν φορτίον ἐπὶ τὸν τοῦ ἐτέρου τράχηλον ἐπιθεῖναι σπουδάσετε· ὅσοι τὰς ἑαυτῶν ὀνάς γράψαι ἐκουσίως σπεύδετε, καὶ ἀντ' ἐκείνων ἐλευθερίαν γραφήναι ὑμῖν βούλεσθε... dürft wissen, daß ihr einen kurzen, aber rauhen Weg zu gehen habt. Ferner findet sich der Gedanke, demjenigen, den man Vater nennt, Lasten (τὸ φορτίον τῶν ἁμαρτημάτων) auflegen zu können, auch gr. III 665D und gr. XXIV 984C.

⁵⁸ Vgl. gr. IV 717B.

⁵⁹ Vgl. gr. IV 680A die Rede vom Gehorsam als ἀκίνδυνος πλοῦς. Im gr. IV findet sich das Bild der Seefahrt noch an mehreren anderen Stellen (680C sogar mit der gleichen Formulierung wie bei Daniel: περαιοῦσθε πέλαγος; vgl. ferner 709D). Vgl. über gr. IV hinaus auch gr. XV 892C. Zum Bild der Seefahrt als Warnung vor Schiffbruch vgl. gr. IV 680D; 708C.

⁶⁰ Vgl. gr. IV 705A (... πρὸς τὸν σὸν πατέρα πίστιν ... ὑποδείκνυε ...).

⁶¹ Vgl. gr. IV 680A: Ὑπακοή ἐστὶν ἄρνησις ψυχῆς οἰκείας παντελῆς διὰ σώματος ἐπιδεικνυμένη ἐνεργῶς.

⁶² Vgl. bereits gr. IV 680A: Ὑπακοή ἐστὶ μνήμα θελήσεως, καὶ ἔγερσις ταπεινώσεως; ferner die Empfehlung eines Altvaters gr. IV 700CD: Ἀπόδυσαι θέλημα ὡς αἰσχύνῃς περιβολῆν, καὶ γυμνὸς τοῦτου ἐν τῷ σκάμματι εἰσελθε; gr. IV 704D: μακάριος, ὃς τὸ ἑαυτοῦ θέλημα εἰς τέλος ἐνέκρωσε; gr. IV 716B die Aufforderung: ... διάρρηξον τὸν τοῦ οἰκεῖου θελήματος χαρτῆν.

⁶³ Vgl. zur ἀπάθεια als Ziel monastischen Lebens u.a. gr. IV 708C. Zur Verbindung von Gehorsam und Leidenschaftslosigkeit vgl. gr. IV 709D.

⁶⁴ Vgl. gr. IV 677D, wo allerdings nicht direkt wie bei Daniel vom ξίφος τῆς ὑπακοῆς, sondern nur im gleichen Kontext von der μάχαιρα τοῦ πνεύματος (vgl. Eph 6,17) die Rede ist.

⁶⁵ Vgl. gr. XXIII 965D, wo Johannes deutlich macht, daß ein hochherziger Mönch keinen Gehorsam zu haben vermag. Zum Verhältnis von Überheblichkeit und Gehorsam vgl. auch gr. XXIII 968B. Johannes kennt freilich auch eine ὑπερηφάνια, die sich als Gehorsam aus gibt vgl. gr. IV 712D.

Ein zweites Beispiel für den Rückgriff der *Vita* auf die *Klimax* stellt die von Daniel beschriebene *Fastenpraxis* dar, die im zweiten Hauptteil behandelt wird. Nach Daniel habe Johannes zwar alles gegessen, was mit seinem Mönchsleben vereinbar gewesen sei (ἅπαντα, ἃ ἀμέμπτως ἐφείται τῷ ἀπαγγέλματι), aber nur in geringen Mengen (βραχὺ δὲ λίαν). Wie bereits verdeutlicht, versuchte er durch eine solche Praxis dem Dünkel zu entgegnen. So vermochte er zwar durch die Zurückhaltung bei Speisen die Völlerei zu bekämpfen, dadurch, daß er dennoch von allem ein wenig aß, aber auch die Ruhmsucht. Daniel bezieht diese Praxis anscheinend auf die Zeit, in der Johannes mit anderen, d.h. auch mit seinem Altvater, zusammengelebt hat. Als Eremit (ἐρημία δὲ καὶ ἀσυνουσία) scheint er noch radikaler gefastet und so das Laster der Völlerei vollkommen ausgelöscht zu haben.

Die Darstellung bei Daniel kommt der Argumentation der 14. Stufe der *Klimax* sehr nah. Dort fordert Johannes, in Abgrenzung insbesondere von den radikalen Fastenforderungen des Evagrius, ebenfalls in der Askese Maß zu halten. Er empfiehlt sogar sehr konkret, den Magen zu sättigen.⁶⁶ Im Gegensatz zu Daniel wird diese Überlegung allerdings nicht unmittelbar im Blick auf den potentiellen Dünkel angestellt. Aber auch dieser Gedanke fehlt in der 14. Stufe nicht. Vielmehr betont Johannes, daß Nahrungsaskese und Bekämpfung des Dünkels in eins gehen müßten.⁶⁷

Ähnlich wie bei Daniel steht auch beim Sinaiten das Fasten in enger Verbindung mit dem Gedenken an den Tod. Während bei Daniel dieser Gedanke allerdings recht locker an die Ausführungen über das Fasten anknüpft, ist er beim Sinaiten unmittelbar mit dem Fasten verbunden. Das Gedenken an den Tod und das ewige Feuer des jüngsten Gerichts kann auch zur Mäßigung beim Essen führen.⁶⁸

Schließlich ähneln sich die beiden Autoren bei den Ausführungen über die *Tränengabe* (τὴν τῶν δακρῶν ἐκείνου πηγὴν; 600C- 700A) stark. Nach Daniel zeichnete Johannes diese Gabe besonders aus. Er weinte meist weit entfernt von seinem Kellion,⁶⁹ um sich vor leerem Ruhm zu schützen (τὰ τῆς κενοδοξίας ὧτα ἀποφράσσειν ἡδύνατο; 601A).

⁶⁶ Vgl. gr. XIV 865B: Ὅπηνίκα διαφόρων βρωμάτων ἐπιθυμῆι ἡμῶν ἡ ψυχὴ, φύσεως ἴδιον ἐπιζητεῖ· διὸ μηχανῆ πρὸς τὴν παμμήχανον χρῆσόμεθα· εἴπερ μὴ, βαρύτερος παρέσθι πόλεμος ἢ πτόματος εὐθύναί. Περικόφωμεν τέως τὰ λυπαίνοντα· εἶτα τὰ ἐκκαίοντα, εἶθ' οὕτως τὰ ἡδύνοντα· εἰ δυνατόν, δίδου τῆ σῆ κοιλία τροφήν ἐμπιπλώσαν καὶ εὐπεπτον· ἵνα διὰ μὲν τῆς πλησμονῆς τὴν ἄπληστον αὐτῆς γνώμην ἀποστήσωμεν· διὰ δὲ τῆς ταχείας διαπνεύσεως, τῆς πυρώσεως ὡς μάστιγος λυτρωθῶμεν.

⁶⁷ Vgl. gr. XIV 864D-865A: Ἐχθραίνει πολλάκις κενοδοξία τῆ γαστρομαργία, καὶ ὡς ἐπὶ ὄνησίμῳ δούλω τῷ ἀθλίῳ μοναχῷ διαμαχόνται· ἡ μὲν καταλύειν βιάζεται, ἡ δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀρετὴν θριαμβεύειν ὑποτίθεται· σοφὸς μοναχὸς ἀμφοτέρων ἐκφεύξεται, ἐν οἰκίῳ καιρῷ τῆ ἐτέρῃ τὴν ἐτέραν ἀποσειόμενος. Vgl. a. gr XIV 869A. Demnach sind Mühsal und Strapaze des Fastens ebenso aufzunehmen, wie die aufgeblähte Gesinnung zu bekämpfen ist.

⁶⁸ Vgl. gr. XIV 865D: Κοιλίαν περικόφωμεν ἐννοία πυρός; gr. XIV 868D: ἐν τραπέζῃ ἔδεσμάτων ἀνακλινόμενος, μνήμην θανάτου καὶ κρίσεως εἰς μέσον ἄγε· μόλις γάρ, κὰν οὕτως μικρὸν πάθος ἐμποδίσης; vgl. ferner gr. VII 805AB: Καὶ αὐτῆ σοι ἡ τῆς τραπέζης ἀπόλαυσις, τῆς τῶν σκολιῶν ἐκείνων ὀδυνῆράς τραπέζης γενέσθω ἀνάμνησις, καὶ ἦττον τρυφήσει· μηδὲ τοῦ ποτοῦ τοῦ ὕδατος μεταλαμβάνων τῆς δίψης τῆς φλογὸς ἐκείνης ἀμνημονήσεις· καὶ πάντως βίαση τὴν φύσιν.

⁶⁹ Daniel redet vom ἀπόκρυφον ἐργαστήριον ἐν ἑσχατιᾷ τινι für die Tränengabe vgl. 600C-601A, einer sehr kleinen Grotte an einem Bergrand.

Durch sein damit verbundenes Klagen und Anrufen sei er dem Himmel nahegekommen.⁷⁰ Es habe sich angehört, als ob er schlimmstens gefoltert worden wäre.

Diese Gedanken finden sich nahezu alle ebenfalls in der *Klimax*.⁷¹ Selbst terminologische Übereinstimmungen lassen sich wiederum festhalten, so die Rede über die *πηγή δακρύων*.⁷² Hatte Daniel die Tränengabe des Johannes besonders hervorgehoben, so ist in der *Klimax* die Betonung des *πένθος* und der mit diesem verbundenen Tränengabe ebenfalls auffällig.⁷³ Tränen gehören nach der *Klimax* zentral zum mönchischen Leben dazu.⁷⁴ Johannes unterstreicht dabei auch, daß die äußeren Tränen nicht vor Fremden geweint werden sollten.⁷⁵ Er sieht deutlich die Gefahr der *κενοδοξία*, der eitlen Ruhmsucht,⁷⁶ als Folge der öffentlichen Zurschaustellung von Buße, und fordert dementsprechend zu demütiger Zurückhaltung, ja selbst zur Trauer an einem heimlichen Ort auf.⁷⁷ Ferner besteht auch bei ihm die Verbindung von Tränengabe und Gebet.⁷⁸ Das Gebet fördert sowohl die Tränen als auch umgekehrt die Tränen das Gebet.⁷⁹ Wie sich sein eigenes Weinen anhörte, beschreibt der Sinaite aus guten Gründen

⁷⁰ Vgl. 601A: Πλήσιον (sic!) δὲ τοῦ οὐρανοῦ ὧν τοῖς ὀλολυγμοῖς καὶ ἀνακλήσει

⁷¹ Zum Umgang des Sinaiten mit der Tränengabe vgl. J. Chrystavgis, *The Theology of Tears* in *Saint John Climacus*. *Sourozh* 22 (1985) 37-44.

⁷² Vgl. zu dem Terminus gr. VII 804AB.

⁷³ Vgl. hierzu z.B. gr. VII. 804AB. Johannes bezeichnet dort die Tränen nach der Taufe für bedeutender als die Taufe selbst. Zum Motiv der Tränentaufe bei Johannes und in den *Apophthegmata Patrum* vgl. B. Müller, *Der Weg des Weinens. Die Tradition des „Penthos“* in den *Apophthegmata Patrum* (Göttingen 2000) 239.

⁷⁴ Vgl. gr. IV (708A). Demnach ist die Tränengabe durch das Gebet des geistlichen Vaters bewirkt - vgl. zu der Kraft der Gebete des Vaters wiederum Daniel, *Vita* 597B, wo die Gebete gleichsam als *ἅπλᾳ δυνατὰ πρὸς καθάρειν ὀχυρωμάτων* bezeichnet werden.

⁷⁵ Vgl. gr. VII 804D: Εἴ τις δάκρυον ψυχικὸν ἐκτίσῃ, τούτῳ πᾶς τόπος εἰς πένθος ἀρμόδιος. Εἰ δὲ μόνον διὰ τοῦ ἐκτὸς ἐργάζεται, τοὺς τόπους καὶ τοὺς τρόπους διακρίνων οὐ μὴ παύσεται. Voelker, *Scala* (wie A. 2) 169 bemerkt hierzu allerdings: „Dies entspricht alter mönchischer Gepflogenheit und findet seine Parallelen in den *Apophthegmata*, die immer darauf dringen, daß man sein frommes Leben nicht äußerlich in Erscheinung treten lasse.“

⁷⁶ Vgl. z.B. gr. VII 808A: Πολλάκις τῷ κατὰ Θεὸν πένθει τὸ τῆς κενοδοξίας ἀχαρίτων συμπλέκεται δάκρυον. Vgl. gr. VII 809B, wo er diejenigen verurteilt, die angesichts ihrer eigenen Tränen psychisch aufgeblasen sind und ferner die Bemerkung, daß die Tränen die Leichtsinnigeren zur Überheblichkeit führen können gr. VII 809D. G. Blaicher, *Das Weinen in mittelenglischer Zeit. Studien zur Gebärde des Weinens in historischen Quellen und literarischen Texten* (Saarbrücken Diss. 1966) 12 sieht in der Warnung vor der *Hybris* im Kontext des Weinens eine Besonderheit des Sinaiten.

⁷⁷ Vgl. gr. IV 804D, wo Johannes zur Unterscheidung der Orte bei der Trauer ermuntert und einen Vergleich mit einem Schatz anführt: Der verborgene sei schwerer zu stehlen als der, der auf dem Markt öffentlich ausliegt. Dementsprechend fordert er gr. IV 805A auf: Γίνου σύννους ἀφιλένδεικτος ...

⁷⁸ Vgl. zur Verbindung von Tränengabe und Gebet z.B. gr. VII 804B: Οἱ μὲν στεναγμοί, καὶ ἡ κατήφεια βοῶσιν πρὸς Κύριον. Τὰ δὲ ἐκ φόβου δάκρυα πρᾶσβεύουσι· τὰ δὲ τῆς παναγίας ἀγάπης, τὴν ἰκεσίαν προσδεχθεῖσαν ἡμῖν ἐμφανίζουσι.

⁷⁹ Laute oder unausgesprochene geistliche Gesänge können nach gr. XV 893A zur göttlichen Liebe und zu Tränen führen: Οἱ μὲν γὰρ φιλόθεοι, εἰς ἰλαρότητα καὶ θεῖαν ἀγάπην, καὶ δάκρυα, καὶ ἐκ τῶν ἔξωθεν, καὶ ἐκ τῶν πνευματικῶν ᾠδῶν κινεῖσθαι πεφύκασιν. Die Tränen wiederum beflügeln das Gebet (gr. XXVIII 1132C: πρῶτον δὲ προσευχὴν σωφροσύνη καὶ δάκρυα; vgl. a. 1136B). Vgl. ferner gr. XXVIII 1129A: Προσευχὴ ἐστὶ ... δακρῶν μήτηρ καὶ πάλιν θυγατὴρ ...

nicht. Sein Ideal dürfte aber dem entsprochen haben, das Daniel in der *Vita* beschreibt.⁸⁰ Johannes berichtet schließlich ausführlich in seiner fünften Stufe über das bereits erwähnte ägyptische Büberkloster mit seinem Strafraum, in dem die Tränen tatsächlich mit der (Selbst-) Geißelung der Mönche verbunden waren.⁸¹ Alle diese Parallelen mögen nicht besonders originell sein - überhaupt beanspruchen die Aussagen des Sinaiten über die Tränen keine besondere Originalität.⁸² Dennoch ist die Kombination der Aussagen bemerkenswert parallel und spricht wiederum für die Annahme, daß die *Vita* auch eine Art inhaltlicher Zusammenfassung der *Klimax* bieten soll.

Noch weitere Punkte der Übereinstimmung zwischen *Vita* und *Klimax* wie z.B. die Lehre von den acht Lastern könnten hier ausführlicher dargestellt werden. Es dürfte aber schon zur Genüge deutlich geworden sein, daß zwischen der *Vita* und der *Klimax* eindeutig Interdependenzen bestehen.

Zusammenfassung: Zur Funktion der *Vita*

Zusammenfassend läßt sich also festhalten, daß Daniel mit seiner *Vita* weder eine historische Abhandlung im Sinne der biographischen *bruta facta*, noch eine ausschließlich hagiographisch orientierte Darstellung bieten will, die die Verehrung eines Heiligen begründen helfen soll. Natürlich bemüht sich Daniel um die Darstellung eines Weges zur Gottesschau des Johannes, der ihn dahin geführt hat, auch noch in der Gegenwart seines Biographen Heil zu wirken.⁸³ Aber es geht noch um mehr.

Die *Vita* selbst übernimmt die Funktion eines Paradigmas.⁸⁴ Hier wird ein Mönchsleben vorgestellt, wie es im Idealfall sein soll. Dabei werden auch die Früchte genannt, die ein solches Mönchsleben hervorbringt.

Geprägt ist ein solches Mönchsleben einerseits durch die (monastische) Tradition. Durch den indirekten Rückbezug des Lebens des Sinaiten auf diese Tradition wird dessen Bedeutung und Heiligkeit besonders hervorgehoben. Andererseits ist die *Vita* durch das monastische Ideal der *Klimax* bestimmt, die sie zu veranschaulichen bemüht ist. Die beiden Texte befinden sich also in enger Interdependenz.

⁸⁰ Vgl. auch die Verbindung von πένθος und Schmerz in gr. VII 813D: Πένθος ἐστὶ πεποιωμένη ὀδύνη μετανοούσης ψυχῆς ... Von richtigen Folterqualen, die der Mönch bei der Trauer empfindet, ist hier allerdings wie im gesamten gr. VII nicht die Rede. Freilich gibt es auch andere Formulierungen, in denen die Trauer geradezu dem körperlichen Schmerz gleichkommt. So verweist Johannes auf die vollkommen Trauernden, die das Blut ihres schmerzvollen und geschlagenen Herzens αἰσθητῶς aus dem Mund hervorstiessen vgl. gr. VII 816B.

⁸¹ Vgl. gr. V 765B; 772A.

⁸² Vgl. Voelker, Scala (wie A. 2) 172: „Es ist fraglos eine in sich geschlossene Anschauung, die er von den Tränen und ihrer Bedeutung für das innere Leben vorträgt, die im einzelnen auf der langen Erfahrung von Jahrhunderten fußt und nicht originell sein will.“

⁸³ Vgl. 605B: Καὶ μαρτυροῦσι μὲν τῶν δι' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος ἀπηχημάτων πλείστοι ὅσοι δι' αὐτοῦ, καὶ ἐσώθησαν, καὶ εἰς νῦν σώζονται.

⁸⁴ In dieser Richtung läßt sich auch die Aussage bei Ball, Christentum (wie A. 36) 11 verstehen: „Daniel wird seinem Heiligen vor allem als Künstler gerecht. Er zeigt ihn als ‚seligste Blüte seiner Zeit‘, als generösen Heroen, als ‚Kaiser des himmlischen Jerusalems‘.“

Diese Interdependenz dürfte zweierlei Absicht dienen: Zum einen der Zusammenfassung und dem Überblick, wie Daniel im letzten Satz der *Vita* selber hervorhebt. Zum anderen aber auch als Erweis von der Umsetzbarkeit. Stark elementarisierend macht die *Vita* deutlich, daß alles folgende wirklich umsetzbar ist, daß der Autor der *Klimax* das, was er in seiner Programmschrift fordert, auch selbst gelebt hat.

Darüberhinaus hat die *Vita* noch eine letzte, zentrale Funktion: Sie autorisiert die *Klimax* gleichermaßen. Der Autor der folgenden Schrift ist eben nicht irgendein beliebiger Mönchsschriftsteller. Er wird vielmehr als zweiter, den ersten noch überbietender Moses dargestellt. Dieser Moses, der sich mühsam auf seine Gottesschau vorbereitet hat, der hat den folgenden Text gegeben. Durch die Schilderung des Lebens und der Taten seines Autors gewinnt der nun folgende Text der *Klimax* somit noch einmal eine besondere Bedeutung.