

# RIVISTA DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA

a cura della  
Pontificia Commissione di Archeologia Sacra  
e del  
Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana



PONTIFICIO ISTITUTO DI ARCHEOLOGIA CRISTIANA  

---

CITTÀ DEL VATICANO

LXXIX-2003

## DER SINAI – BERG DER GOTTESSCHAU IN FRÜHKIRCHLICHER TRADITION

„Wir aber hier stehen am Fuße des Berges und sehen die erste Rauchwolke, wir spüren das erste Beben an unsern eigenen Gliedern. Hören wir aber auch die Stimme, die vom Gipfel des Berges zu uns spricht: 'Ich bin der Herr dein Gott'? Wenn wir zu hören bereit sind, hören wir.“

Martin Buber  
Gog und Magog (1949)

### 1 – EINFÜHRENDE ÜBERLEGUNGEN\*

Der Sinai beziehungsweise Horeb des Buches Exodus zählt zu den heiligen Bergen der jüdisch-christlichen Tradition<sup>1</sup>. Wir übergehen hier den modernen Streit um seine historisch zutreffende Lokalisierung<sup>2</sup> und halten uns ausschließlich an die traditionelle, durch Egeria gegen Ende des 4. Jahrhunderts verbürgte Lokalisierung<sup>3</sup>.

\* Abkürzungen: ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum; CCL = Corpus Christianorum Series Latina; CSCO = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum; FC = Fontes Christiani; GCS = Griechische christliche Schriftsteller; JSRZ = Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; LCL = Loeb Classical Library; PG = Patrologia Graeca; PO = Patrologia Orientalis; SC = Sources Chrétiennes.

<sup>1</sup> A. KÜLZER, *Peregrinatio Graeca in Terram Sanctam. Studien zu Pilgerführern und Reisebeschreibungen über Syrien, Palästina und den Sinai aus byzantinischer und metabyzantinischer Zeit*, Frankfurt u. a. 1994, 264. Sinai ist der ursprüngliche Name, der in der deuteronomistischen Reflexion durch die Chiffre Horeb („Wüstengebiet“) ersetzt wurde; L. PERLITT, *Sinai und Horeb*, in H. DONNER u. a. (Hrsg.), *Beiträge zur alttestamentlichen Theologie*, Festschrift W. ZIMMERLI, Göttingen 1977, 302-322.

<sup>2</sup> P. MAIBERGER, *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem. Worauf beruht die Identifizierung des Gabal Musa mit dem Sinai?*, Fribourg / Göttingen 1984, 15-30.

<sup>3</sup> Zur Geschichte des Sinai in christlicher Zeit siehe E. STORM, *Das Ka-*

que, di uno dei più antichi edifici battesimali dell'intera isola, da aggiungere alla completa lista redatta recentemente dal Ristow<sup>105</sup>, e la cui presenza in ambienti appartenenti ad una villa suburbana non dovrebbe sorprendere<sup>106</sup>. Le maggiori testimonianze cristiane dell'isola, infatti, provengono da contesti domestici extraurbani e solo raramente è stato possibile riconoscere presenze cristiane certe nelle città britanniche<sup>107</sup>. Numerose ville della Britannia meridionale – la zona maggiormente romanizzata dell'intera isola<sup>108</sup> –, inoltre, hanno restituito vasche circolari in piombo, decorate da motivi geometrici, cristogrammi e in un caso soltanto una scena figurata<sup>109</sup>, il cui utilizzo per i riti connessi con la liturgia battesimale è stato recentemente ben chiarito<sup>110</sup> a ulteriore testimonianza della profonda cristianizzazione delle campagne della Britannia romana.

MASSIMILIANO GHILARDI

p. 136 e EAD., *Gesti e atteggiamenti nell'iconografia battesimale paleocristiana*, in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi. Atti dell'VIII Congresso Nazionale di Archeologia Cristiana, Genova – Sarzana – Albenga – Finale Ligure – Ventimiglia 21-26 settembre 1998*, I-II, Bordighera 2001, I, pp. 492-493.

<sup>105</sup> Cfr. S. RISTOW, *Frühchristliche Baptisterien*, Münster 1998, p. 133 (Richborough), p. 280 (Icklingham), p. 281 (Silchester), p. 312 (Lincoln).

<sup>106</sup> L'esempio maggiormente noto è certamente quello di Palazzo Pignano, ove sotto la pieve romanica dedicata a San Martino è stato possibile riconoscere l'impianto di un battistero inserito all'interno degli ambienti di una villa; cfr. in ultimo, con esauriente bibliografia, V. FIOCCHI NICOLAI – S. GELICHI, *Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo)*, in *L'edificio battesimale*, op. cit. alla nota 104, p. 335.

<sup>107</sup> Cfr. K. S. PAINTER, *Villas and Christianity in Roman Britain*, in *Actas del VIII Congreso Internacional de Arqueologia Cristiana, Barcelona, 5-11 octubre 1969*, Città del Vaticano 1972, pp. 149-166 (ripubblicato con numerose aggiunte in *British Museum Quarterly*, XXXV, 1971, pp. 156-175).

<sup>108</sup> Per comprendere a fondo le complesse dinamiche di penetrazione di elementi romani nell'isola, in particolare riferimento a dati desumibili da contesti archeologici, è certamente necessario rivolgersi al volume di M. MILLETT, *The Romanization of Britain. An Essay in Archaeological Interpretation*, Cambridge 1990.

<sup>109</sup> Nel 1959, infatti, in località Walesby nel Lincolnshire si rinvenne parte di una vasca plumbea, oggi al Lincoln Museum, in cui oltre ad un monogramma cristologico è possibile riconoscere un'articolata scena di battesimo; cfr. R. P. WRIGHT, *Roman Britain in 1959*, in *Journal of Roman Studies*, L, 1960, pp. 238-239 e tav. XXVI.

<sup>110</sup> Cfr. D. J. WATTS, *Circular Lead Tanks and Their Significance for Romano-British Christianity*, in *Antiquaries Journal*, LXVIII, 2-3, 1988, pp. 210-222.

Demnach handelt es sich beim Sinai beziehungsweise Horeb um einen Teil des Sinaimassivs im Süden der V-förmigen Sinaihalbinsel zwischen dem Golf von Suez und dem Golf von Akaba. Die höchste Erhebung des Gebirgsmassivs ist der „Katharinenberg“ (Dschebel Kâterîn) mit 2.637 m, es folgt der „Moseberg“ (Dschebel Mûsa) mit 2.285 m, auf dem Mose das Gesetz empfangen haben soll, und der „Weidekopf“ (Râs es-Safsafa) mit 2.168 m, auf dem noch heute zahlreiche Reste von Einsiedeleien aus frühkirchlicher Zeit zu finden sind<sup>4</sup>. Der Sinai hätte nie seine herausragende Bedeutung erlangt, wäre vielleicht in Vergessenheit geraten ohne das dortige Anachoreten- und Mönchtum: Einsiedler und Mönche waren es, die unter schwierigsten Lebensbedingungen das Andenken „ihres“ Sinai als Berg der biblischen Gottesoffenbarung gepflegt haben. Die genannte dreigipfelige Sinaigruppe wird im Osten durch ein enges Tal (Wadi ed-Dêr) begrenzt. Nach 548 errichtete Kaiser Justinian (527-565) dort am Fuße des quellreichen Mosebergs zum Schutz der Anachoreten vor den Übergriffen der Sarazenen das befestigte Marien- beziehungsweise Dornbuschkloster, später auch Katharinenkloster genannt<sup>5</sup>, dessen berühmtes Verklärungsmosaik uns noch beschäftigen wird.

## 2 – DIE ERINNERUNG DES EXODUSGESCHEHENS AUF DEM SINAIGIPFEL

Der grundlegende Text, der den Sinai beziehungsweise den Gipfel des Mosebergs als Ort der Gottesherrlichkeit und Gottesschau thematisiert, findet sich im Buch Exodus<sup>6</sup>. Er wird von den Pilgern

*tharinenkloster auf dem Sinai in seinem historischen Werdegang. Der Sinai und das Katharinenkloster*, Ludwigsburg 1979, 61-108.

<sup>4</sup> I. FINKELSTEIN, *Byzantine Monastic remains in the southern Sinai*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XXXIX, 1985, 39-75. MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 11-14 spricht von Asketen am Sinai frühestens ab dem 2. Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts. Die Höhenangaben der Sinaigipfel schwanken in den betreffenden Veröffentlichungen.

<sup>5</sup> Zur Datierung siehe MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 116-122: zwischen 548 und 560 beziehungsweise 555. Prokop, *Aedif.* 5,8,5, in J. HAURY / G. WIRTH, *Procopii Caesariensis opera omnia* 4, Leipzig 1964, 168: Die Sinaikirche wurde von Justinian der Gottesgebäuerin geweiht. *Commemoratorium de casis dei vel monasteriis*, in T. TOBLER, *Itinera Hierosolymitana* 1, Genevae 1879, 304: *monasterium Sancte Marie*. Epiphanius der Mönch, *Peregr.* 7, in *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* LXXXVII, 1971, 75: τὸ μοναστήριον ὁ ἅγιος βᾶτος.

<sup>6</sup> Cfr. Felix Faber, *Evag.* 46a, in C. D. HASSLER, *Fratris Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* 2, Stuttgart 1843, 460, über den Moseberg: *mons Oreb Synai est mons excellentiae et altitudinis; mons divinae habita-*



aller Zeiten mit Vorliebe auf der Spitze des Berges gelesen. Dort heißt es über die Ereignisse nach dem Auszug des Volkes Israel aus Ägypten, als es am Fuße des Sinai lagerte:

„Am dritten Tag, als es Morgen wurde, brachen Donner und Blitze los, eine schwere Wolke lagerte sich über dem Berg, und es ertönte mächtiger Posaunenschall ... Mose führte das Volk aus dem Lager heraus Gott entgegen, und sie stellten sich am Fuß des Berges auf. Der Berg Sinai war ganz in Rauch gehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgekommen war. Der Rauch stieg auf wie der Rauch eines Schmelzofens. Der ganze Berg erbebte heftig. Der Posaunenschall wurde immer stärker. Mose redete, und Gott antwortete ihm im Donner. Jahwe stieg herab auf den Berg Sinai, auf den Gipfel des Berges, und Mose stieg hinauf. Jahwe sprach zu Mose: Steige hinab und ermahne das Volk, daß es nicht zu Jahwe durchbreche, um ihn zu sehen, denn viele von ihnen würden umkommen“ (Ex 19,16-21) ... „Nun sprach Jahwe zu Mose: Steige zu mir herauf auf den Berg und verweile daselbst! Ich will dir die Steintafeln mit dem Gesetz und den Geboten geben ... Die Wolke verhüllte den Berg, und die Herrlichkeit Jahwes ließ sich auf dem Berg Sinai nieder ... Den Augen der Israeliten stellte sich die Herrlichkeit Jahwes dar wie ein verzehrendes Feuer auf dem Gipfel des Berges. Da ging Mose in die Wolke hinein und stieg auf den Berg“ (Ex 24,12-18).

Gott kommt also (vom Himmel) auf den Berggipfel herab, so daß man ihn dort sehen kann. Die Vulgata sagt hierfür *videre Dominum*, die Septuaginta *κατανοεῖν* (θεόν), was noch offener bleibt und zugleich sinnlich und übersinnlich deutbar ist. Interessant ist die Septuaginta auch insofern, als sie in einem wichtigen Punkt von der hebräischen Schrift und deren lateinischer Übersetzung abweicht: Gott zu schauen war demnach nur Mose, nicht aber auch den 70 Ältesten vergönnt, die ebenfalls nach oben gestiegen waren (cfr. Ex 24,1-2; 24,10-11).

#### a) *Die frühen Mönche und Pilger auf dem Moseberg*

Seit dem 4. Jahrhundert ist der Sinai verstärkt Ziel der Pilger<sup>7</sup>. Des öfteren hören wir davon, daß Mönche sich aufmachen, um auf

*tionis et angelorum frequentationis; mons luminis, ignis et inflammationis ... mons visionis et contemplationis.* Siehe allgemein A. H. ARMSTRONG, Art. *Gottesschau*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, XII, 1983, 1-19.

<sup>7</sup> Von christlichen Pilgergraffiti bereits aus dem 2.-3. bis 4. Jahrhundert auf der Sinaihalbinsel spricht G. H. R. HORSLEY, in *New documents illustrating early Christianity*, II, 1982, 206.

dem Berg Sinai zu beten<sup>8</sup>: Man geht zum Sinai, um an dem Ort anzubeten, wo die Herrlichkeit des Herrn auf den Berg herabgekommen ist<sup>9</sup>. Das Hauptinteresse aller Pilger und Mönche richtet sich auf den Gipfel des Mosebergs<sup>10</sup>, wo sich in ihren Augen jenes ungeheuerliche Geschehen abgespielt hat, das im Buch Exodus verzeichnet ist und das den entscheidenden Bundesschluß zwischen Jahwe und Israel darstellt. Spätestens im Jahre 363 zeigt man dort oben jenen Felsen, unter dem sich Mose, der Prophetenfürst, verbarg und Gott zu schauen gewürdigt wurde, „soweit es möglich war, (ihn) zu sehen“. Damit will Theodoret von Kyrrhus († um 466), der möglicherweise selbst den Moseberg aufgesucht hat<sup>11</sup>, wohl zum Ausdruck bringen, daß Mose in die Höhlung flüchtete, um Gott nicht direkt, sondern nur aus seinem Versteck heraus ansehen zu müssen. Das entspricht insoweit der Schrift, als Mose in dieser Höhle Gott nur von hinten, nicht aber sein Antlitz schauen durfte (cfr. Ex 33,22-23). An dieser Stelle erbaute dann der Mönch Julian Sabas eine Kirche, die von der Pilgernonne Egeria (um 381-384) besichtigt wurde<sup>12</sup>. Die besagte Höhle des Mose auf dem Gipfel des Mosebergs wurde durch die Jahrhunderte hindurch den Pilgern gezeigt<sup>13</sup>. Dabei hat die Phantasie kräftige Blüten getrieben. So meinte man, in der hinteren Wand der sehr engen Höhle den Kopf-, Rücken- und Gliederabdruck des Mose zu erkennen. Das rühre daher, daß sich zum einen Mose vor Angst gegen die Wand gepreßt, zum anderen die Hand Gottes ihn unsichtbar unter den Felsen gedrückt habe,

<sup>8</sup> Johannes Moschus, *Prat. spir.* 1, 170, 180, in PG 87, 2852C, 3036D-3037A, 3052B.

<sup>9</sup> F. NAU, *Résumé de monographies Syriaques*, in *Revue de l'Orient Chrétien*, XX, 1915-1917, 18.

<sup>10</sup> Zum Beispiel B. PIRONE (Hrsg.), *Leonzio di Damasco. Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)*, Cairo 1991, 308.

<sup>11</sup> Zur Autopsie Theodorets siehe P. CANIVET, *Le monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris 1977, 103-104.

<sup>12</sup> (Pseudo-)Ephräm, *Hymn. de Julian. Sab.* 19,12-18, in CSCO 323 Ser. Syr. 141, 76-77; Theodoret, *Hist. rel.* 2,12-13, in SC 234, 222-224; Egeria, *Itin.* 3,3, in FC 20, 126. ST. SCHIWETZ, *Das morgenländische Mönchtum 2. Das Mönchtum auf Sinai und in Palästina im vierten Jahrhundert*, Mainz 1913, 18; R. SOLZBACHER, *Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinaihalbinsel von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft*, Altenberge 1989, 111-119, 132, 410; P. GROSSMANN, *Besuche und Überfälle in der vorjustinianischen Laura am Moseberg. Zur Glaubwürdigkeit der diesbezüglichen Quellentexte im Hinblick auf diemitgeteilten topographischen Gegebenheiten*, in *Byzantinische Zeitschrift*, XCII, 1999, 455-456. Angeblich starb Julian Sabas auf dem Sinai; Chronik von Seert 26, in PO 4, 295.

<sup>13</sup> Egeria, *Itin.* 3,5, in FC 20, 128.

und zwar mit solcher Wucht, daß sich dabei der Felsen aufgewölbt habe<sup>14</sup>.

Diese Höhle ist wohl gemeint, wenn der nestorianische Bischof Thomas von Marga (9. Jahrhundert) über einen gewissen Cyprian von Marga sagt, er sei zum Berg Sinai gegangen, um jene Höhle aufzusuchen, in welcher der Herr dem Mose die Einrichtung des gesamten Universums gezeigt und wo er die Worte des Geistes zusammengestellt habe<sup>15</sup>. Interessant ist auch eine Erzählung bei Johannes Moschus. Der Mönch Johannes aus dem Eustorgius-Kloster in Jerusalem wollte auf dem Sinai beten. Als er sich aufmachte und zum Jordan kam, befiel ihn ein Fieber. Er trat in eine kleine Höhle ein, um sich zu erholen. Darauf erschien ihm Johannes der Täufer und sagte ihm: Diese kleine Höhle ist größer als der Berg Sinai; denn hier wohnte oft der Herr Jesus Christus, wenn er Johannes aufsuchte<sup>16</sup>. Eine solche Erzählung fügt sich ein in eine Reihe weiterer Erzählungen, die bestimmte heilige Stätten propagieren und dabei auch andere Orte in ihrer Bedeutung relativieren. Der Akzent liegt hier darauf, daß die leibliche Anwesenheit Christi die Herabkunft Gottes in der berühmten Mosehöhle des Sinai noch überbiete.

Den ausführlichsten frühen Pilgerbericht zum Sinai verdanken wir der bereits erwähnten Egeria. Sie kennt das Massiv des Gottesbergs Sinai mit seinen Kirchen und Einsiedeleien noch so, wie es vor der Anlage des Katharinenklosters war<sup>17</sup>. Sie beschreibt ihren mühsamen Aufstieg auf jenen Gipfel, wo dem Mose das Gesetz gegeben worden und die Herrlichkeit Gottes herabgestiegen sei an dem Tag, als der Berg rauchte (cfr. Ex 19,18-19)<sup>18</sup>. Dieser mittlere Gipfel, nach späterem Sprachgebrauch der Moseberg, ist also Ort der Herabkunft der *maiestas Domini* beziehungsweise *maiestas Dei*.

<sup>14</sup> Daniel von Ephesos (um 1480-1481) und Paisios von Rhodos (um 1577-1592); KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 341, 356-357.

<sup>15</sup> E. A. W. BUDGE, *The book of Governors. The historia monastica of Thomas bishop of Margâ A.D. 840. Edited from Syriac manuscripts in the British Museum and other libraries 2. The English translation*, London 1893, 585: "From thence he (sc. Cyprian von Marga) set out to go to Mount Sinai in Arabia, and in this mountain [he went into] the cave in which the blessed Moses had lived, and in which the Lord shewed him the constitution of all this universe, and where he composed the words of the spirit".

<sup>16</sup> Johannes Moschus, *Prat. spir.* 1, in PG 87, 2853AB. Zum Kloster des Eustorgius auf dem Zion siehe D. J. CHITTY, *The desert a city. An introduction to the study of Egyptian and Palestinian monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966, 93-94.

<sup>17</sup> G. RÖWEKAMP, in FC 20, 21-22.

<sup>18</sup> Egeria, *Itin.* 2,5-6; 3,2, in FC 20, 122, 126.

Offenbar wider besseres Wissen<sup>19</sup> hält Egeria den Moseberg für die höchste Erhebung des Sinai<sup>20</sup>, wie es im übrigen auch noch späte Ikonenmaler sehen<sup>21</sup>. Das wundert insofern nicht, als schon Flavius Josephus den Sinai, den erst Mose zu besteigen wagte, für den höchsten aller Berge jener Gegend hielt<sup>22</sup>. Weil die Gottesoffenbarung auf dem Moseberg das wichtigste Ereignis des Sinai war, mußte auch jener Berg der höchste sein. Egeria bezeichnet deshalb den Moseberg als den "eigentlichen" Sinai<sup>23</sup>, von dem zu ihrer Zeit noch der Horeb (der untere Teil des Mosebergs bis zur Elijaebene) unterschieden wird<sup>24</sup>.

### b) Die Herabkunft der Herrlichkeit Gottes auf den Sinai

Wie hat man sich das Herabsteigen Gottes auf den Sinai, von dem Egeria so nachdrücklich spricht, vorgestellt? Hier wird man zunächst die jüdischen, dann die christlichen Quellen befragen. Für die frühjüdischen Exegeten und Historiker entzündet sich am Herabsteigen der Gottesherrlichkeit auf den Sinai die Frage der Lokalisierbarkeit Gottes: Wie kann man vom Herabsteigen reden, wo doch Gott in Wirklichkeit überall ist und die Welt durchwaltet? Die Antwort fällt unter Hinweis auf die Feuersbrunst, die die Pflanzenpracht der Bergkuppe<sup>25</sup> nicht verbrennt, und unter Hinweis auf die Trompetenklänge, die ohne Zuhilfenahme einer Trompete erschallen. Dadurch wird die rein geistige Kraft Gottes sinnlich wahrnehmbar, und nur in dieser Hinsicht ist Gott wirklich herabgestiegen, meint Aristobul (Mitte 2. Jahrhundert v. Chr.)<sup>26</sup>. Auch für Philo von

<sup>19</sup> Die umliegenden Höhen "schiene" (!) vom Moseberg aus gesehen kleine Hügel zu sein; Egeria, *Itin.* 3,8, in FC 20, 130.

<sup>20</sup> Egeria, *Itin.* 2,6; 3,8, in FC 20, 122, 130. Ihr Blick schweift nach Ägypten, Palästina, zum Roten und Parthenischen Meer (Mittelmeer).

<sup>21</sup> Siehe G. KÜHNEL, *Die „Ikone des Sinai-Klosters“ und verwandte Pilgerillustrationen*, in *Oriens Christianus*, LXV, 1981, 163-218, hier Abb. 3 und 4, ferner Abb. 9. Die verwirrenden Angaben über Sinai und Horeb eines spätbyzantinischen Pilgers lassen annehmen, daß man noch im 15. Jahrhundert den Moseberg (hier der Horeb, an dessen Fuß das Katharinenkloster liegt) als den höheren Berg ansah; cfr. KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 336, 340.

<sup>22</sup> Flavius Josephus, *Ant. Jud.* 2,12,1; 3,5,1.

<sup>23</sup> Egeria, *Itin.* 3,1; 3,5, in FC 20, 126, 128.

<sup>24</sup> Cfr. MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 85 Anm. 222; G. RÖWEKAMP, in FC 20, 132 Anm. 22.

<sup>25</sup> Der Sinai ist kein kahler Berg; cfr. Pseudo-Barnabas, *Ep.* 11,3b, in SC 172, 160.

<sup>26</sup> Eusebius von Cäsarea [Aristobulos], *Praepar.* 8,10,12-17, in GCS Euseb. Caes. 8,1, 453-454. Bei Eusebius findet sich auch ein Fragment des jüdischen Tragikers

Alexandrien (1. Hälfte 1. Jahrhundert n. Chr.) bewegt sich nicht das Wesen Gottes auf den Sinai herab, sondern nur die *Dynamis* und Herrlichkeit Gottes<sup>27</sup>. Mithin erscheint dort nicht Gott selbst, sondern sein Logos<sup>28</sup>.

Diese Deutungen gehen in die christliche Tradition ein. Clemens von Alexandrien († vor 215) spricht von der Epiphanie Gottes auf dem Berg Sinai in der Gestalt des Feuers und der Trompetenklänge. Die Herabkunft Gottes auf den Berg ist nur das Sichtbarwerden seiner göttlichen Macht an dieser Stelle, da Gott in Wirklichkeit überall ist und die Welt machtvoll durchwaltet<sup>29</sup>. Mithin erscheint Gott in seinem Logos Christus, wie es dann bei Justin († 165) steht: Da Gott sich nicht von Ort zu Ort bewegt, ist es nicht Gott, der sich auf dem Sinai und am Dornbusch sehen läßt, sondern der Logos<sup>30</sup>. Die Theophanie wird somit zur Christophanie. Origenes von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Athanasius und Ephräm sprechen dann deutlich von der Epiphanie Christi auf dem Sinai<sup>31</sup>. Gregor von Nyssa meint, Mose sehe auf dem Gipfel der Gotteser-

Ezechiel über eine Traumvision des Mose, in der er sich auf den Sinaigipfel versetzt sieht, in JSRZ 4,3, 124-125.

<sup>27</sup> Cfr. Origenes, *Comm. in Gen.*, in PG 12, 93D-96A: Es geht um die Frage, wie der Gott, dem der Himmel gehört, punktuell dem Mose auf dem Gipfel des Sinai erscheinen kann.

<sup>28</sup> Philo, *Quaest. in Ex.* 2,37, in LCL 401, 79. Mose schaute auf dem Sinai die Schekinah Gottes: Aphrahat, *Dem.* 18,4, in FC 5,2, 434.

<sup>29</sup> Clemens von Alexandria, *Strom.* 6,3,32,3-4, in GCS Clem. Alex. 2<sup>a</sup>, 447,6-11. Cfr. Kyrill von Alexandria, *Serm. in Eph.*, in ACO 1,1,2, 96, und Theodoret, *Int. in Ps.* 96,2, in PG 80, 1653A: Die Epiphanie erfolgt in Wolke und Finsternis, weil die göttliche Natur nicht an sich, sondern nur in ihrer Energie zu sehen ist.

<sup>30</sup> Justin, *Dial.* 127,3-4, in M. MARCOVICH, *Iustini Martyris dialogus cum Tryphone*, Berlin / New York 1997, 290-291.

<sup>31</sup> Origenes, *In Ex. hom.* 12,3, in SC 321, 362; Eusebius von Cäsarea, *Comm. in Ps.* 67,18, in PG 23, 701C; Athanasius, *Comm. in Ps.* 89,6, in PG 27, 397A; cfr. 67,18; 67,25, in PG 27, 297C, 300D; Ephräm, *Nat.* 18,14, in CSCO 187 Ser. Syr. 83, 85; (Pseudo-)Ephräm, *Nat.* 4,210, in CSCO 187 Ser. Syr. 83, 38; *Serm.* II 3,220-223, in CSCO 312 Ser. Syr. 135, 78; Pseudo-Ephräm, *Sog.* 5,33, in CSCO 187 Ser. Syr. 83, 204; Pseudo-Tertullian, *Carm. adv. Marc.* 5,217-219, in K. POLLMANN, *Das Carmen adversus Marcionitas*, Göttingen 1991, 130; Jakob von Sarug, *Hom. fest.* 8,403, in TH. KOLLAMPARAMPIL, *Jacob of Serugh. Select festal homilies*, Rome 1997, 223; cfr. *Test. Ephr.*, in CSCO 335 Ser. Syr. 149, 55: „(Ich schwöre) bei dem, der auf den Berg Sinai herabkam und bei dem, der auf dem Felsen sprach“; St. SCHIWIEZ, *Das morgenländische Mönchtum 3. Das Mönchtum in Syrien und Mesopotamien und das Aszetentum in Persien*, Wien 1938, 157. Pseudo-Kyrill von Jerusalem, *Pass.* 3, in A. CAMPAGNANO, *Ps. Cirillo di Gerusalemme. Omelie Copte sulla passione, sulla croce e sulla vergine*, Milano 1980, 26: Mose sah auf dem Berg Sinai den Logos Christus, als er ihm das Gesetz gab.

kenntnis das Geheimnis der Menschwerdung<sup>32</sup>. Auch für Theodoret ist jener auf dem Sinai erschienen, welcher später Mensch geworden ist<sup>33</sup>. Auf dem Sinai, wo Mose das Gesetz empfing, wird heute Christus verehrt, heißt es an anderer Stelle<sup>34</sup>. Mit diesen letzten beiden Bemerkungen nähern wir uns bereits den Lokaltraditionen des Sinai. Auch Egeria spricht ja nicht nur vom Herabsteigen der *maiestas Dei* auf dem Moseberg, sondern auch von der dortigen *maiestas Domini*, was eine sowohl theologische wie christologische Deutung einschließt. Ganz in diesem Sinne heißt es in einem anonymen Pilgerbericht, auf dem Sinaigipfel habe Christus selbst zu Mose gesprochen<sup>35</sup>.

Dabei bemüht man sich zuweilen auch in christlichen Kreisen um die theologisch korrekte Ausdrucksweise. Mustert man nämlich Theodorets Ausführungen zum Sinai durch, so wird das Bemühen deutlich, die dortige Gotteserscheinung theologisch sauber zu qualifizieren. Nur im Rahmen des Menschenmöglichen durfte Mose Gott schauen. Symeon der Ältere möchte, so wiederum Theodoret, auf dem Berg Sinai den Gott des Alls anbeten, wo er sich dem Diener Mose zeigte, mit ihm sprach und ihm die Gesetzestafeln übergab. Er fügt hinzu: Nicht weil er glaube, daß Gott auf einen Ort eingengt sei; sondern wie ein Liebender auch den Ort des Geliebten ersehne, wo dieser sich aufgehalten habe, so verlange er nach dem Sinai. Und wiederum heißt es: Symeon erreichte den Berg, wo Mose Gott zu schauen gewürdigt wurde, zu schauen allerdings soweit es einer sterblichen Natur möglich ist. Dort verharrte Symeon betend und fastend so lange, bis ihm eine göttliche Stimme das Wohlgefallen des Herrn kundtat<sup>36</sup>.

Was Theodoret über die Möglichkeiten und Grenzen der Gotteschau auf dem Sinai sagt, das entspricht sozusagen der orthodoxen Norm<sup>37</sup>. Basilius von Cäsarea († 378) schreibt, Mose habe Gott als

<sup>32</sup> *Vit. Moys.* 2,159; 2,175, in SC 1<sup>3</sup>, 206-208, 220.

<sup>33</sup> Theodoret, *Int. in Ps.* 67,8-9; 67,18, in PG 80, 1381A, 1388B. Ähnlich O. BAR-DENHEWER, *Ein neuer Prediger des kirchlichen Altertums*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, LVII, 1933, 430.

<sup>34</sup> Anastasius, *Adv. Jud.* 1, in PG 89, 1221B.

<sup>35</sup> Nach einer Handschrift des Jahres 1253-1254; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 311.

<sup>36</sup> Theodoret, *Hist. rel.* 6,8; 6,12, in SC 234, 356, 362; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 112-114.

<sup>37</sup> Cfr. Didymus von Alexandria, *Comm. in Iob.* 242, in U. HAGEDORN u. a., *Didymos der Blinde. Kommentar zu Hiob (Tura-Papyrus)* 3, Bonn 1968, 56-58: Das Überirdische kann man nur entsprechend der menschlichen Erkenntniskraft erkennen. Letztlich leitet sich dieses Axiom aus dem platonischen "Gotterähnlichkeit soweit

Achzigjähriger geschaut, wie ihn ein Mensch zu schauen vermag, freilich zugleich so, wie es keinem anderen vergönnt war. Er schaute ihn nämlich nicht nur in einem Gesicht und im Traum, wie die anderen Propheten (cfr. Num 12,6-8); sondern Gott hat mit ihm von Mund zu Mund ohne Rätsel geredet, und er durfte wie die Engel Gott unmittelbar schauen<sup>38</sup>. Gregor von Nyssa († 394) sieht es noch nüchterner. Weder Menschen noch Engel können das Wesen Gottes an sich erkennen. Die höchste Gotteserkenntnis des Mose, wie sie einem Menschen überhaupt möglich ist<sup>39</sup>, bestand darin, die Transzendenz und Unerkennbarkeit Gottes zu erkennen<sup>40</sup>.

### 3 – BERG IN FLAMMEN: GEFÄHRLICHKEIT UND UNBESTEIGBARKEIT DES SINAI

Mit der Thematik des Herabsteigens Gottes auf den Sinai hängt das Nebenmotiv der Gefährlichkeit und Unzugänglichkeit des Gipfels zusammen. Wiederum führt eine gewisse Kontinuität von den jüdischen zu den christlichen Texten. Zunächst ist noch einmal Philo von Alexandrien zu bemühen. Seiner Auffassung nach gibt sich Gott selbst nur den Anschein, als komme er auf den Berg Sinai herab, indem er den Eindruck von Feuer erweckt. Der Sinai sei dafür besonders geeignet, weil dieser Name – anders als der brennende Dornbusch (βάτος) am Fuß des Berges – „unzugänglich“ (ἄβατος<sup>41</sup>) bedeute und darin nochmals zum Ausdruck bringe, daß sich Gott in seinem göttlichen Wesen dem räumlich-sehenden Zugriff entziehe<sup>42</sup>. Philo begründet also unmittelbar die Unzugänglichkeit des Sinai mit dem dortigen Erscheinen des transzendenten Gottes. Auch Flavius Josephus (37-38 bis etwa 100) spricht vom alles überragenden, unzugänglichen (οὐκ ἀνάβατος) Sinaiberg, von dem man glaubte, dort wohne Gott selbst, so daß es vor Mose keiner wagte, ihn zu be-

möglich“ (Platon, *Theait.* 176B) ab; cfr. Didymus von Alexandria, *Comm. in Iob.* 288, in HAGEDORN 170.

<sup>38</sup> Basilius, *Hexaem.* 1,1, in GCS N.F. Basil. 3, 2-10; *Comm. in Is. prooem.* 7, in PG 30, 129A.

<sup>39</sup> Gregor von Nyssa, *Vit. Moys.* 2,230, in SC 1<sup>3</sup>, 264.

<sup>40</sup> Gregor von Nyssa, *Vit. Moys.* 2,163, in SC 1<sup>3</sup>, 210-212.

<sup>41</sup> Dieser Begriff wird für heilige Orte verwendet, die etwa aufgrund der Besitzergreifung durch Dämonen unnahbar sind; Kyrill von Skythopolis, *Vit. Sabae* 27, in E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis*, Leipzig 1939, 110.

<sup>42</sup> Philo, *Quaest. in Ex.* 2,45-47, in LCL 401, 89-94. Für Anastasius, *Adv. Jud.* 1, in PG 89, 1204B bedeutet Sinai βάτος.

steigen<sup>43</sup>. Als dann Mose oben war, verbreitete sich bei den am Fuße lagernden Israeliten das Gerücht, Gott gehe auf dem Berg ein und aus, was alle sehr verängstigte<sup>44</sup>. Schließlich ließ Mose das Bundeszelt anfertigen, so daß es nicht mehr nötig war, auf den Berg Sinai zu steigen: In diese Hütte nämlich werde Gott herabsteigen, so oft es ihn danach verlange, bei den Israeliten zu sein<sup>45</sup>.

Was die jüdischen Theologen ausführen, das findet direkt oder indirekt Eingang in die Lokaltraditionen des Sinai zu christlicher Zeit. So behauptet der westliche Pilger Postumianus (400-401), der Sinai rage mit seiner Spitze fast bis zum Himmel und sei nicht zu ersteigen<sup>46</sup>. Möglicherweise meint er damit den Katharinenberg, da ja Julian Sabas bereits im Jahre 363 den Moseberg bestiegen und dort eine Kapelle – gewiß auch für die Pilger – errichtet hatte. Tatsächlich glaubt noch in viel späterer Zeit im 15. Jahrhundert der Dominikaner Felix Schmid (Faber) aus Zürich, die höchste Erhebung des Sinai, der Katharinenberg, sei bisher von niemandem erstiegen worden. Erst bei der Auffindung der Gebeine der heiligen Katharina habe man gewagt, bis nach oben zu gehen<sup>47</sup>. Vor Mose, so weiß der belesene Felix wohl aus Flavius Josephus, sei auch der Moseberg, auf dem Gott oft erschienen sei, von niemandem bestiegen worden, da man meinte, dort wohne Gott, und dortige Feuersbrünste fürchtete<sup>48</sup>. Letztlich ist aber in Pilgerberichten nicht immer alles logisch, und Postumianus kann sehr wohl den Moseberg für unbesteigbar gehalten haben.

Tatsächlich gibt es weitere Zeugnisse, die in großer Anschaulichkeit zeigen, wie sehr der Moseberg den Menschen unheimlich ist, so daß man ihn nicht oder nur vorübergehend zu betreten wagt. Heilige Berge haben es ja in der Regel an sich, daß ihnen eine gewisse Sagenhaftigkeit und Unnahbarkeit eignet. Das gilt in besonde-

<sup>43</sup> Flavius Josephus, *Ant. Jud.* 2,12,1; 3,5,1. Ob hier topographische Kenntnisse vorliegen, ist unklar; MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 103-104. Mose bei Flavius siehe L. H. FELDMAN, *Josephus's interpretation of the Bible*, Berkeley u. a. 1998, 374-442.

<sup>44</sup> Flavius Josephus, *Ant. Jud.* 3,5,2.

<sup>45</sup> Flavius Josephus, *Ant. Jud.* 3,5,8.

<sup>46</sup> Sulpicius Severus, *Dial.* 1,17,2, in CSEL 1, 169: *rubrum mare uidi, iugum Sinae montis, cuius cacumen caelo paene contiguum est et nequaquam adiri potest.*

<sup>47</sup> Felix Faber, *Evag.* 48a, in C. D. HASSLER, *Fratri Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem 2*, Stuttgart 1843, 465; H. SKROBUCHA, *Sinai*, Olten / Lausanne 1959, 76.

<sup>48</sup> Felix Faber, *Evag.* 52a, in C. D. HASSLER, *Fratri Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem 2*, Stuttgart 1843, 478.



rer Weise für den Sinai, wo die Angst vor der unmittelbaren Begegnung mit Gott eine Rolle spielt. Denn zweifellos glaubte man Gott nicht nur zur Zeit des Mose auf dem Berg gegenwärtig, sondern rechnete jederzeit mit seiner Anwesenheit. Die Begleiterscheinungen der biblischen Gottesoffenbarung, Rauch und Feuer, wurden von der modernen Exegese verschiedentlich auf vulkanische Aktivitäten gedeutet<sup>49</sup>. Noch in spätbyzantinischer Zeit beobachtete man, daß dort oben alles wie von Feuer verbrannt sei, da das Gebirge durch Gottes Antlitz geschmolzen sei<sup>50</sup>. Noch bemerkenswerter ist, daß man nach wie vor mit ungewöhnlichen Feuerphänomenen rechnete und darin das Wirken Gottes sah. Man fürchtete, vom Feuer der Gegenwart Gottes verbrannt zu werden<sup>51</sup>.

So sagt Prokop von Cäsarea (um 500-560), Kaiser Justinian habe das Sinaikloster nicht auf dem Gipfel errichtet, wo Mose einst die Gesetze empfangen habe, weil es dort nachts beständige Donnerschläge und andere Himmelsphänomene gebe, so daß es dort keiner aushalte<sup>52</sup>. Dies war auch der Grund, weshalb die Mönche nicht auf dem Gipfel des Mosebergs nächtigten<sup>53</sup>; niemand traute sich, auf dem Berg zu bleiben, so daß man ihn erst bei Morgengrauen bestieg<sup>54</sup>. Ein Mönch wohl des frühen 7. Jahrhunderts, Nilus (vom Sinai)<sup>55</sup>, erzählt, er habe sich angesichts des hemmungslosen

<sup>49</sup> MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 19-30.

<sup>50</sup> Nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 337, 341.

<sup>51</sup> Als spätes Zeugnis siehe *Anonymi de situ urbis Ierusalem* (a. 1130) 5,18, in S. DE SANDOLI, *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum* 2, Jerusalem 1980, 84: *De Synai dicitur a cohabitantibus sanctissimis heremitis et monachis, quod a tempore Moysi deambulatorius angelis celestibus extat locus. Synai mons sepe fumigans, igneque fulgore choruscans.*

<sup>52</sup> Prokop, *Aedif.* 5,8,6-7, in J. HAURY / G. WIRTH, *Procopii Caesariensis opera omnia* 4, Leipzig 1964, 168; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 253.

<sup>53</sup> Egeria, *Itin.* 3,5, in FC 20, 128; Pilger von Piacenza 37, in CCL 175, 171; CHITTY (*op. cit.* Anm. 16) 168, 171. Siehe allenfalls. Aber nach Theodoret, *Hist. rel.* 6,12, in SC 234, 362, betet Symeon der Ältere eine ganze Woche Tag und Nacht auf dem Gipfel. Nilus hielt dort mit seinen Schülern Vigilien; I. B. PITRA (Hrsg.), *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta* 1, Romae 1864, 220-221.

<sup>54</sup> Pilger von Piacenza 37, in CCL 175, 171.

<sup>55</sup> Cfr. CHITTY (*op. cit.* Anm. 16) 171. Einen Abbas Nilus auf dem Sinaigipfel siehe PITRA (*op. cit.* Anm. 53) 220-221. Neuerdings datiert GROSSMANN (*op. cit.* Anm. 12) 459-463 den von Nilus berichteten Sarazenenüberfall auf den 14.01.367. Nach P.-L. GATIER, *Les traditions et l'histoire du Sinaï du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, in T. FAHD (Hrsg.), *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel*, Actes du Colloque de Strasbourg, 24-27 juin 1987, Leiden 1989, 499-523 gehen die Berichte des Nilus und Ammonius auf Sarazenenüberfälle des ausgehenden 4. Jahrhunderts und Ende 5.-

Mordens der Sarazenen im Dornbuschkloster auf den Sinaigipfel retten können. Dies gelang ihm angeblich nur, weil die Sarazenen ihn nicht zu besteigen wagten, da Gott auf dem Moseberg gestanden und zum Volk gesprochen habe<sup>56</sup>. Oben in Sicherheit hadert Nilus mit seinem Schicksal: „Warum sind jene furchtbaren Wunderzeichen des Sinaibergs ausgeblieben? Warum haben sie nicht diese Verbrecher davongejagt mit ihrem Donnerhall, ihrer beschämenden Finsternis und ihren unermeßlichen Blitzlichtern“ (cfr. Ex 19,16)<sup>57</sup>? Auch wenn diese dramatische Darstellung kaum als historisch zu betrachten ist, so gab es doch die Meinung, Gott müsse von seinem heiligen Berg her in Erneuerung der alten Wunder die stets lästigen Barbaren vertreiben. Wohl aus dem 6. Jahrhundert stammt folgende nicht weniger anregende Erzählung<sup>58</sup>: Ein ägyptischer Mönch namens Ammonius besucht den Sinai. Er wird Augenzeuge eines Sarazenenüberfalls am Moseberg. Während sich die Mönche beim Dornbusch verschanzt halten, raucht plötzlich der Gipfel des heiligen Berges und steht bis zum Himmel in Feuer. Die Mönche fallen angesichts dieser Vision, in der sie das Wirken Gottes erkennen, zu Boden, während die Barbaren vor Angst die Flucht ergreifen<sup>59</sup>. Auch

Anfang 6. Jahrhundert zurück. Cfr. A. REICHERT, *Eine Fluchtburg christlicher Sarazenen bei Pharan im Südsinai. Archäologische Anmerkungen zu einer hagiographischen Anekdote des Anastasios Sinaites*, in M. KRAUSE / S. SCHATEN (Hrsg.), *Themelia. Spätantike und koptologische Studien*, Festschrift P. GROSSMANN, Wiesbaden 1998, 273-288.

<sup>56</sup> Pseudo-Nilus, *Narr.* 4,4, in F. CONCA, *Nilus Ancyranus. Narratio*, Leipzig 1983, 21-22; SCHWIETZ (*op. cit.* Anm. 12) 18 Anm. 1, 44-50; MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 125-126. Anastasius vom Sinai, *Narr.* C4 bestätigt, daß sich die Bewohner am Moseberg vor den Sarazenen auf den Gipfel flüchteten, die aber durchaus auch den Gipfel erklommen.

<sup>57</sup> Pseudo-Nilus, *Narr.* 4,8, in F. CONCA, *Nilus Ancyranus. Narratio*, Leipzig 1983, 23-24.

<sup>58</sup> Cfr. CHITTY (*op. cit.* Anm. 16) 170-171; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 250. GROSSMANN (*op. cit.* Anm. 12) 457-459 hält auch diesen Bericht für authentisch und datiert das Ereignis in die Jahre 375-377.

<sup>59</sup> Ammonius der Mönch, *Relatio de ss. Patribus barbarorum incursione in monte Sina et Raithu peremptis*, in F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphii*, Parisiis 1660, 91-92: ὁ αἰεὶ χεῖρα ἐπεκτείνων πᾶσι τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν ἐξ ὅλης διανοίας, φλόγα μεγάλην ἐκέλευσεν φανῆναι ἐν τῷ ἄκρῳ τῆς ἁγίας κορυφῆς τοῦ ὄρους, καὶ ὅλον τὸ ὄρος ἐθεωροῦμεν καπνιζόμενον, καὶ τὸ πῦρ ἀνερχόμενον ἕως τοῦ αὐρανοῦ. ἔντρομοι δὲ γενόμενοι πάντες παρελύθημεν ὑπὸ τοῦ φόβου τῆς ὀπτασίας· καὶ τεσσόντες ἐπ' ὄψιν προσεκυνήσαμεν τῷ Κυρίῳ καὶ ἱκετεύομεν αὐτὸν παραγαγεῖν μετὰ καλοῦ τὴν παροῦσαν ἀνάγκη τὴν ἐπιχειμένην ἡμῖν. ἰδόντες δὲ τοῦτο καὶ οἱ βάρβαροι τὸ παράδοξον θέαμα, ἐπτηξαν πάντες, καὶ ἔφυγον παραντικά ὁμοῦ; A. SMITH LEWIS (Hrsg.), *The forty martyrs of the Sinai desert and the story of Eulogios from a Palestinian Syriac and Arabic palimpsest*, Cambridge 1912, 2; CHR. MÜLLER-KESSLER / M. SOKOLOFF (Hrsg.),

der Sultan nahm im Jahre 1010 angeblich von seinem Angriff auf das Sinai-Kloster Abstand, als man ihm berichtete, der Berg stehe in Flammen<sup>60</sup>.

Die Armenier scheinen für derlei besonders empfänglich gewesen zu sein. Eine erbauliche, in Mönchskreisen zirkulierende Erzählung des Anastasius vom Sinai (7. Jahrhundert) erwähnt die häufige Wallfahrt armenischer Gruppen zum heiligen Berg. Einmal sind es 800, die auf den Gipfel der Gesetzgebung steigen. Als sie dort ankommen, widerfährt ihnen eine Gottesvision, ein furchtbares Wunder an heiliger Stätte wie einst bei der Gesetzgebung. Der gesamte heilige Gipfel und das Volk scheinen in Feuer getaucht. Dabei habe niemand sich selbst brennen oder leuchten gesehen, aber jeder habe jeweils die anderen in diesem Zustand beobachtet. Eine geschlagene Stunde lang schreit die Menge das "Herr, erbarme dich", bis das Feuer verschwindet. Alle sind unversehrt. Allein ihre Wanderstöcke haben wie Kerzen gebrannt, sind aber nach der Vision erloschen. Diese an ihrer Spitze verkohlten Stöcke bezeugen später in der Heimat der Armenier von den Geschehnissen, daß nämlich auf dem heiligen Berg Sinai erneut der Herr im Feuer erschienen war<sup>61</sup>. Anastasius schließt seine Episode mit einer Polemik gegen jene Sarazenen, die sehr wohl den Berg in Flammen gesehen haben, aber nach wie vor über die heilige Stätte wegen der dort aufgestellten Kreuze lästern.

Ferner weiß Anastasius, daß auf dem "heiligen Berg" ein armenischer Mönch namens Elischa lebte, der praktisch jede Nacht, so rein und würdig er war, das Feuer auf der Kirche der Gesetzgebung sah<sup>62</sup>. Zweifellos ist hier die Gotteserscheinung im Feuer gemeint, die Mose vor dem Empfang des Dekalogs zuteil wurde (cfr. Ex

*The forty martyrs of the Sinai desert, Eulogios, The stone-cutter, and Anastasia*, Groningen 1996, 14; G. GERSTER, *Sinai. Land der Offenbarung*, Berlin u. a. 1961, 139-143; SCHWIEZT (*op. cit.* Anm. 12) 30-33; SKROBUCHA (*op. cit.* Anm. 47) 26-32; MAIBERGER (*op. cit.* Anm. 2) 14, 123-124; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 210-211.

<sup>60</sup> SKROBUCHA (*op. cit.* Anm. 47) 20.

<sup>61</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A38, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 81-82. Ein ähnliches Wunder, bei welchem die Stöcke einer armenischen Gruppe auf dem Sinaigipfel brennen, ohne daß es sich dabei um eine Gottesvision handelte, bringt ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΙΕΡΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΒΑΔΙΣΤΟΥ ΟΡΟΥΣ ΣΙΝΑ, Venedig 1817, 161, jedoch ohne Beleg. Zu armenischen Pilgern siehe auch SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 280-281; M. E. STONE u. a. (Hrsg.), *The Armentians in Jerusalem and the Holy Land*, Leuven u. a. 2002.

<sup>62</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A37, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 81.

19,18). Man wird sich dies so vorstellen, daß Elischa als Anachoret auf dem Sinai etwas unterhalb des Moseberggipfels lebte. Daß er nun gerade nachts die dortige Kirche brennen sah, trifft sich mit der Auskunft Prokops über nächtliche Feuererscheinungen auf dem Gipfel.

Dies sind nicht die einzigen Fälle, wo ekstatische Gottesschau mit Feuervisionen einhergeht. So heißt es wiederum bei Anastasius, zwei Mönche des "heiligen Berges Sinai" (das heißt aus dem Katharinenkloster) bestiegen den "heiligen Gipfel", um dort anzubeten. Als sie an der Elijakapelle vorbeikommen, sehen sie diese von innen heraus wie einen Ofen brennen; ein überirdischer Duft geht von ihr aus. Der erfahrene Mönch sagt seinem Begleiter, das seien die Engel; man brauche vor ihnen keine Angst zu haben, denn die Engel beteten im Himmel die Menschennatur an, nicht umgekehrt die Menschen die Engel. So gehen die beiden in die Kapelle. Als sie dann wieder hinauskommen und den Gipfel erreichen, bemerkt der dortige Kustos, daß ihre Gesichter leuchten wie einst das Gesicht des Mose. Daraus schließt er, daß sie im Heiligen Geist eine Vision gehabt haben<sup>63</sup>. Solche Widerfahrnisse können nicht überraschen angesichts der Tatsache, daß der Moseberg als jener Berg gilt, auf dem Gott nicht nur dem Mose erschien, sondern später auch dem Elija<sup>64</sup>.

Schließlich erzählt Anastasius, daß einmal auf dem "heiligen Gipfel" – er meint gewiß den Moseberg – am Pfingstfest die Eucharistie gefeiert wurde. Als der Priester das *Trishagion* anstimmt, erschallt von den Bergen eine gewaltige Stimme und ruft dieses Dreimalheilig, dessen Echo erst nach einer halben Stunde ver klingt. Allerdings ist es nicht allen gegeben, das zu hören<sup>65</sup>. Das *Trishagion* ist nach vielen Zeugnissen der Hagiographie der wunderträchtigste Teil der Anaphora<sup>66</sup>. Auch hier zeigt sich die besondere Sensibilität für die Heiligkeit des Ortes und die stets zu gegenwärtige Nähe Gottes.

<sup>63</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A1, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 60-61.

<sup>64</sup> So ein anonymer Pilgerbericht nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 336, 340.

<sup>65</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A3, in *Oriens Christianus* 2, 1902, 61-62.

<sup>66</sup> L. LANGENER, *Über eine ungewöhnliche Menas-Darstellung. Das nubische Menas-mirakel London Or. 6805*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XXXVIII, 1999, 114-115.

## 4 – DIE GOTTESSCHAU IM RAHMEN DES TOPOS VOM „NEUEN MOSE“

a) *Mose und Elija als Vorbilder der Asketen und Mönche*

Mit dem Moseberg als Gottesschau verbindet sich die Idee des neuen Mose. Sie ist bereits biblisch<sup>67</sup>. Schon Elija kann als zweiter Mose aufgefaßt werden, dem Gott wie einst dem Mose am Sinai-Horeb erscheint. Es gehört zur östlichen Mönchsspiritualität, daß der Anachoret die Nachfolge der alttestamentlichen Propheten antritt, ja sogar ihren Platz einnimmt aufgrund seiner Askese, seiner prophetischen Kraft und seiner Wundertätigkeit<sup>68</sup>. Dabei gelten vor allem Elija<sup>69</sup> und Mose<sup>70</sup> als die großen Vorbilder. Beide gehören besonders für die Mönche des Sinai zusammen, die in Mose und Elija nicht nur die asketische Leistung bewundern, sondern auch die Gnade ihrer Gottesschau am heiligen Berg<sup>71</sup>. Es ist tradierte Meinung, daß Mose nur aufgrund seiner Vollkommenheit mit Gott auf dem Sinaigipfel sein durfte, während das Volk am Fuße zurückbleiben mußte<sup>72</sup>.

Eine besondere spirituelle Programmatik erhält die Mosegestalt durch Gregor von Nyssa. In seiner Schrift über das Leben des Mose zeichnet er die Lebensstationen des Propheten als vorbildhaften Weg zur vollkommenen Tugend. Eine herausragende Stellung nimmt dabei die Gottesschau am Sinai ein. Näherhin sieht Gregor im Aufstieg des Mose das stufenweise Erklimmen der Jakobsleiter verwirklicht<sup>73</sup>. Dieser Aufstieg gipfelt in der jedes sinnliche Erkennen transzendierenden Gottesschau, als Mose auf dem Gipfel des

<sup>67</sup> G. VERMÈS, *Die Gestalt des Moses an der Wende der beiden Testamente*, in F. STIER / E. BECK (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 79-86.

<sup>68</sup> Theodoret, *Hist. rel. prol.* 10, in SC 234, 140-142; CANIVET (*op. cit.* Anm. 11) 277; E. DASSMANN, *Kirchengeschichte* 2,2, Stuttgart u. a. 1999, 192.

<sup>69</sup> É. POIROT, *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*, Abbaye de Bellefontaine 1955; DIES., *Les prophètes Élie et Elisée dans la littérature chrétienne ancienne*, Turnhout 1997. Mâr Elia ist ein zweiter Elia; Thomas von Marga, *Ostsyrische Mönchsleben* 9, 11 (O. BRAUN, in *Bibliothek der Kirchenväter*<sup>2</sup>, *Ausgewählte Akten persischer Märtyrer*, Kempten / München 1915, 293, 296). Petrus der Iberer gilt wegen diverser Wunder bereits zu Lebzeiten als zweiter Mose und Elia; Johannes Rufus, *Vit. Petr. Ib.* 90, 127, in R. RAABE, *Petrus der Iberer*, Leipzig 1895, 87, 118.

<sup>70</sup> Symeon Metaphrastes, *Vit. Theodos. Coen.* 18,79, in PG 114, 545AB; Card. Besarion, *Vit. Bessar.* 22, in *Analecta Bollandiana*, LXV, 1947, 132.

<sup>71</sup> Pseudo-Nilus, *Narr.* 3,16-18, in F. CONCA, *Nilus Ancyranus. Narratio*, Leipzig 1983, 18-20. Cfr. SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 238.

<sup>72</sup> Didymus von Alexandria, *Frag. in Ex.* 34,2-3, in PG 39, 1116AB.

<sup>73</sup> *Vit. Moys.* 2,227, in SC 1<sup>3</sup>, 262-264. J. DANIELOU, *Moses bei Gregor von Nyssa*.

Sinai ins *Adyton* der göttlichen Einweihung trat<sup>74</sup>. Dort sah er Gott im Nicht-Sehen, das heißt, er erkannte seine greifbar-ungreifbare Jenseitigkeit<sup>75</sup>; aus der rechten Erkenntnis der Natur Gottes ergaben sich dann die konkreten Tugendweisungen der Zehn Gebote<sup>76</sup>.

Im Grunde genommen wird bereits jener Julian Sabas, dem der Moseberg seine erste Kapelle verdankt, in jenen alten Hymnen, die dem Syrer Ephräm zugeschrieben werden, als zweiter Mose gefeiert. Mose schaute demnach auf dem Sinaigipfel in der Höhle die Herrlichkeit des Vaters und empfing die Gesetzestafeln; Julian baute dort eine Kirche für die Herrlichkeit Christi und brachte seinen geistlichen Söhnen die unsichtbaren Tafeln der Wahrheit<sup>77</sup>. In einer Vita des jüngeren Styliten Symeon (521-592) ist von dem Heiligen die Rede, der auf seiner Säule auf dem Wunderberg bei Antiochia angesichts feindlicher Assyrerüberfälle betet: „Herr, der du den Berg Sinai zur Zeit deines Dieners Mose mit einer Wolke bedeckt hast, schütze auch uns mit deiner Gnade und verfinstere die Augen dieser Gottlosen“<sup>78</sup>. Sofort breitete sich Finsternis in einer Wolke über die Angreifer, so daß sie nichts ausrichten konnten. Das Antlitz des Heiligen aber leuchtete in der Kraft des Heiligen Geistes wie das Antlitz eines Engels, und Duft strömte aus<sup>79</sup>. Hier haben wir also dieselben Motive wie bei der Erscheinung in der Eljakapelle. Symeon auf seinem Berg gilt gleichsam als neuer Mose.

In seiner Biographie des heiligen Mesrop († 440), schildert Koriun dessen Aufenthalt in Syrien, wo er die armenische Schrift erfand und mit ihr in seine Heimat zurückkehrte. Dabei stilisiert er ihn zum neuen Mose, der mit den Gesetzestafeln seiner neuen Schrift vom Berg herab zu seinem Volk stößt:

„Und nicht so freute sich der große Moses beim Herabsteigen vom Berge Sinai; wir sagen nicht um vieles weniger. Denn als der Mann, der Gott schaute, von Gott das von Gott geschriebene Gebot in die Arme genommen hatte, stieg er vom Berg hernieder; aber we-

*Vorbild und Gestalt*, in F. STIER / E. BECK (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 289-306.

<sup>74</sup> *Vit. Moys.* 2,45-46, in SC 1<sup>3</sup>, 130-132.

<sup>75</sup> *Vit. Moys.* 2,163, in SC 1<sup>3</sup>, 210-212.

<sup>76</sup> *Vit. Moys.* 2,46-47; 2,166, in SC 1<sup>3</sup>, 132, 212-214.

<sup>77</sup> Ephräm, *Nat.* 18,14, in CSCO 187 Ser. Syr. 83, 85; (Pseudo-)Ephräm, *Hymn. de Julian. Sab.* 20, in CSCO 323 Ser. Syr. 141, 77-79; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 115-116. Zur Frage der Authentizität *ibid.* 325 Anm. 173.

<sup>78</sup> *Vit. Sym. Styl. jun.* 59, in H. DELEHAYE, *Les saints Stylites*, Bruxelles / Paris 1923, 249.

<sup>79</sup> *Ibid.*

gen der Untat des Volkes, welches der Gottheit den Rücken gekehrt hatte, stürzten sie zur Erde; treulos gegen ihren Herrn, gossen sie sich ihre Götter und beteten sie an und betrübten ihren Gesetzgeber ... Aber mit diesem Seligen, wegen dessen das Gesagte dargelegt wird, verhielt es sich nicht nach jenem Vorbild, das sie damals gaben, sondern er, erfüllt mit geistigem Trost, ward als willkommen bei denen betrachtet, die ihn empfangen ... Doch möge uns keiner wegen des Gesagten für zu kühn halten, als ob es einen geringern Mann mit dem großen Moses, mit dem Mann, der mit Gott sprach, dem Wundertäter verglichen und gleichgestellt hätte, wodurch wir wohl (ihn) herabgesetzt hätten. Ja, wir können noch mehr durch den Glauben<sup>80</sup>.

Eine späte griechische Vita des Johannes Damaskenus (10.-11. Jahrhundert)<sup>81</sup> scheint einen Aufenthalt des Johannes auf dem Sinai anzunehmen. Es wird nämlich erzählt, ein alter Mönch habe Johannes aufgefordert, sein Schweigen zu brechen und den Mund zu öffnen, um nicht in Rätseln, sondern in Wahrheit die Kirche zu belehren mit Worten, die der Heilige Geist in sein Herz eingeschrieben habe. Weiter heißt es: „Du bist auf den Berg Sinai, den Berg der Schauungen und Offenbarungen Gottes, hinaufgestiegen ... Nun steige auf den Berg der Kirche und verkünde Jerusalem das Evangelium“<sup>82</sup>. Die stark metaphorische Redeweise in diesem Abschnitt schließt es keineswegs aus, daß hierfür eine Sinaireise den Hintergrund bildet. Aber unabhängig davon wird doch deutlich, wie sehr zu dieser Zeit in asketischen Kreisen der Sinai als Berg der Schauungen gilt.

#### b) Johannes Climacus und sein geistlicher Aufstieg auf den Sinai

Die Mosetypologie wirkt weiter und findet besonderen Anklang auf dem Sinai, wo sie recht eigentlich zum geistlichen Programm wird. Ein zeitlich um 556 anzusetzender Vorsteher des Sinaiklosters namens Doulas wird wegen seiner Hochherzigkeit und Seelenruhe als der Gottesdiener Mose bezeichnet<sup>83</sup>. Dort gilt dann aber Johan-

<sup>80</sup> Deutsch nach S. WEBER, in *Bibliothek der Kirchenväter*<sup>2</sup>, *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter* 1, München 1927, 208-209.

<sup>81</sup> Datierung nach R. VOLK, in S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u. a. 1998, 345.

<sup>82</sup> *Vit. Joh. Dam.* 32, in PG 94, 473B.

<sup>83</sup> Ammonius der Mönch, *Relatio*, in F. COMBEFIS, *Illustrium Christi martyrum lecti triumphati*, Parisiis 1660, 91; SMITH LEWIS (*op. cit.* Anm. 59) 2; Euty chius von Alexandria, *Ann.* 17,6, in B. PIRONE, *Leonzio di Damasco. Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)*, Cairo 1991, 294. Dahinter steht das Wortspiel Doulas-Doulos (Diener).

nes Climacus (um 575 bis 650) als der neue Mose schlechthin<sup>84</sup>. Diese Persönlichkeit ist für die weiteren Überlegungen so bedeutend, daß in gebotener Kürze seine Biographie darzustellen ist, die in ihren Grundzügen freilich hagiographisch überformt ist. Mit 16 Jahren verläßt er die Welt und schließt sich einer Klostergemeinschaft am Fuße des Sinai an<sup>85</sup>, mit zwanzig Jahren empfängt er von seinem asketischen Meister Martyrios die Tonsur auf dem Gipfel des Sinai an der Stelle, wo Mose die Gesetze empfing, wie es damals Brauch war<sup>86</sup>. Als Johannes im 20. Lebensjahr steht, stirbt Martyrios. Nach dessen Tod lebt Johannes 40 Jahre lang als Eremit in Tholas (heute Wadi Et Tlaa) am Fuße des Sinai, acht Kilometer vom Dornbuschkloster entfernt. Danach wird er zum Abt des Sinaiklosters gewählt<sup>87</sup>.

Auf Bitten des mit ihm befreundeten Abtes Johannes von Raithu (heute El-Tur) am Roten Meer verfaßt Johannes bereits als Abt die „Leiter zum Paradies“ (κλίμαξ τοῦ παραδείσου beziehungsweise *scala paradisi*) mit 30 Stufen des geistlichen Aufstiegs für jene, wel-

Möglicherweise ist es ein früherer Vorsteher gleichen Namens, der als „zweiter Mose“ bezeichnet wird; cfr. SCHIWIEZ (*op. cit.* Anm. 12) 27.

<sup>84</sup> Um 900 gibt es einen hl. Sinaimönch namens Anastasios, den die Zeitgenossen einen „neuen Mose“ nennen, weil er wie dieser ein Gottesschauer gewesen sei; ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ (*op. cit.* Anm. 61) 166.

<sup>85</sup> *Synax. Const.*, 30. März, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Nov.* 571. Man muß wohl annehmen, daß er anfangs im Sinaikloster oder eher in einer halbzönobitischen Gemeinschaft in Verbindung mit dem Sinaikloster lebte, da er später von der „Kirche“ ins acht Kilometer entfernte Tholas ging; Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 2, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 9. Jedenfalls ist vor seiner eremitischen Zeit von seinem Aufenthalt ἐν τῷ Σιναίῳ die Rede; *ibid.*, in TREVISAN 7.

<sup>86</sup> *Anast. Sin. narr.* A34 (80 F. NAU, in *Oriens Christianus* 2, 1902); CHITTY (*op. cit.* Anm. 16) 172. Zur Tonsur und der im Jahr darauf folgenden Einkleidung siehe TH. NISSEN (Hrsg.), *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum Spirituale*, in *Byzantinische Zeitschrift*, XXXVIII, 1938, 369 (Nr. 13), ferner Leontius von Neapel, *Vit. Sym. Sal.* 11-12, in PG 93, 1684A-1685A; H. DONNER, *Pilgerfahrt ins Heilige Land. Die ältesten Berichte christlicher PalästinaPilger (4.-7. Jahrhundert)*, Stuttgart 1979, 301 Anm. 173; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 148.

<sup>87</sup> Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 2-3, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 7-9; Anastasius vom Sinai, *Narr.* A6, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 64. P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 23-24; S. DÖPP / W. GEERLINGS (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u. a. 1998, 343-344; S. LAWRENCE, *St. John Climacus. The ladder of divine ascent 1 (steps 1-10)*, Kerala 1997, xii-xiv; J.-C. LARCHET, „Die Leiter des Göttlichen Aufstiegs“ von Johannes Klimakos, in *Ostkirchliche Studien*, IL, 2000, 269-313. Die 40 Eremitenjahre sind eher symbolisch denn streng chronologisch zu nehmen; cfr. SMITH LEWIS (*op. cit.* Anm. 59) 5.



che die monastische, engelgleiche Lebensweise gewählt haben<sup>88</sup>. Darin verschmelzen die Jakobsleiter und die 30 verborgenen Lebensjahre Jesu zu einer ausgefeilten asketischen Tugendlehre. Neben vielem anderen kommt Johannes auf die Gottesschau des Mose zu sprechen<sup>89</sup>. Er schaut Gott im brennenden Dornbusch, daraufhin kehrt er wieder nach Ägypten in die Finsternis zurück, um dann aber wieder zum Dornbusch, ja schließlich auf den Berg selbst zurückzukehren<sup>90</sup>. Die 30. Stufe seiner „Leiter“ beschreibt Johannes als die Gottesvision des Mose. Wer nämlich ganz von der Liebe zu Gott „durchmischt“ ist, der spiegelt gewissermaßen in seinem Äußeren den göttlichen Glanz der Seele wider, so wie der Gottesschauer Mose ein strahlendes Aussehen hatte, als er vom heiligen Berg herabkam (Ex 34,29-30)<sup>91</sup>.

Der Aufstieg des Mönchs analog der Gottesschau des Mose auf dem Sinai ist also, wenn auch nur angedeutet, das Programm der „Leiter“. Ein gewisser Lokalpatriotismus wird dahinterstehen, oder einfach die geistliche Durchdringung des sinaitischen Lebensraums. Jedenfalls wird der Zusammenhang einer solchen Mystik mit dem Sinai von den Zeitgenossen des Johannes deutlich wahrgenommen. Sein Biograph Daniel von Raithu, der ihn gewiß noch persönlich kannte, preist ihn als neuen Mose<sup>92</sup>. Er stieg, heißt es, wie einst Mose auf den Berg und trat, nachdem er alle geistlichen Stufen durch-

<sup>88</sup> Deutsch übersetzt von G. MAKEDOS, *Heiliger Johannes vom Siani. Klimax oder die Himmelsleiter*, Athen 2000. Die „Leiter“ hängt zusammen mit dem Stufen- und Rangdenken im östlichen Mönchtum. Man spricht vom „Maß“, das ein Mönch erreicht und womöglich wieder verloren habe; A. AMANTE (Hrsg.), *I frammenti ascetici inediti del codice Bolognese 2702 (già 579)*, in *Didaskaleion*, I, 1912, 536. 541. Der Tugendhafte kommt an einen anderen Ort, an einen anderen Platz; Didymus von Alexandria, *Comm. in Eccl.* 162, in J. KRAMER, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)* 3, Bonn 1970, 36. Über die postmortale Belohnung schreibt (Ps-)Ephr. Syr. serm. III 2,744-749 (CSCO 321 Ser. Syr. 139, 39): „Einer (der Gerechten) wird auf der zweiten Stufe sitzen, ein anderer auf der dritten ... Einer wird emporsteigen bis zur dreißigsten, ein anderer wird auf jener höchsten sitzen“. *Sermo de monachis* 5, in TH. J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* 4, Mechliniae 1902, 156: *si tentationes te vexarunt, scalam ad coelum veluti crucem tibi erexerunt. Repreh.* 16, in *ibid.* 309.

<sup>89</sup> *Scal. parad.* 3,11, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 87.

<sup>90</sup> *Scal. parad.* 5,57, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 239.

<sup>91</sup> *Scal. parad.* 30,199, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 2, Torino 1941, 311.

<sup>92</sup> Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 7, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 17; Anonymus 11, in *ibid.* 23.

laufen hatte, in das Allerheiligste der Wolke (τὸν ἄδυτον γνόφον) ein. Dort empfing er die gottgeschriebenen Gesetze und die Gottesschau<sup>93</sup>. Dessen können sich alle überzeugen, die die „Leiter“ lesen. Johannes, der neue Gottesschauer, brachte sie vom Berg Sinai herab wie einst Mose die gottgeschriebenen Tafeln; sie beschreiben gleichsam außen das praktische, innen das schauende Leben<sup>94</sup>.

In dieselbe Richtung weist eine Episode aus der Feder des Anastasius vom Sinai<sup>95</sup>, der Johannes aus seiner Zeit im Dornbuschkloster kannte<sup>96</sup> und ihn ebenfalls als „unseren neuen zweiten Mose“ bezeichnet<sup>97</sup>. Demnach kam Johannes noch als Jüngling mit seinem Meister, Abbas Martyrius, vom „heiligen Gipfel“ des Sinai herab und stattete Abt Anastasius vom Dornbuschkloster einen Besuch ab. Dieser prophezeite dem jungen Asketen, er werde einst Abt dieses Klosters werden. Die Erzählung schließt mit der Bemerkung, daß Johannes derart an Tugend wuchs und solchermaßen aufleuchtete, daß die Väter des Klosters ihn einen zweiten Mose nannten<sup>98</sup>. Eine solche Formulierung läßt an das Gesicht des Mose denken, das seit seinem Abstieg vom Sinai strahlte (Ex 34,29-30). Der Notiz des Anastasius ist zu entnehmen, daß man Johannes bereits zu Lebzeiten, vielleicht sogar schon vor seiner Abtwahl, als neuen Mose feierte. Näherhin bringt man dies mit seiner Sinaibesteigung zusammen, in der man offenbar seine herausragende geistliche Befähigung initiiert und begründet sah.

<sup>93</sup> Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 7, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 17; Anonymus, *Vit. Joh. Clim.*, in ΣΟΦΡΟΝΙΟΣ ΕΡΕΜΙΤΗΣ, ΚΛΙΜΑΞ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ, Konstantinopel 1883, 9.

<sup>94</sup> Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 8, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 17-19.

<sup>95</sup> Anastasios, selber Mönch im Dornbuschkloster, berichtet mehrfach über Johannes Climacus: *Narr.* A5, A6, A32, A34, A35, A39, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 62-63, 63-64, 79, 80, 80-81, 82-83. Ferner gibt es eine Erzählung über Johannes, welche die geheimnisvolle Anwesenheit des Mose selbst im Dornbuschkloster schildert; Anonymus, *Narr.*, in PG 88, 608C.

<sup>96</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A39, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 82.

<sup>97</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A32, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 79. Hier irritiert lediglich, daß Johannes als Vorsteher des Sabasklosters erscheint (cfr. CHITTY [op. cit. Anm. 16] 178 Anm. 36); indes dürfte statt "Sabait" "Sinait" zu lesen sein; cfr. Anonymus 11, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 23. Daß ferner der Bruder des Climacus, Abt Georgios, als Bischof bezeichnet wird, rührt daher, daß nach dem Arabersturm der Bischofssitz des Sinai von Pharan in das Dornbuschkloster verlegt wurde.

<sup>98</sup> Anastasius vom Sinai, *Narr.* A34, in *Oriens Christianus*, II, 1902, 80.

Als Johannes dann etwa sechzigjährig Abt des Sinaiklosters wird, muß sich dieser Ruf in hervorragender Weise bestätigt und verfestigt haben, indem man sehr bald den asketisch-geistlichen Aufstieg, wie ihn Johannes seinen Mönchen lehrt, engstens mit der biblischen Spiritualität des Sinaiberges verbindet. Wie gesagt, Abt Johannes von Raithu fordert ihn zur Abfassung des besagten spirituellen Lehrbuchs auf. Er solle ihm und seinen Mönchen wie auf gottgeschriebenen Tafeln festhalten, was er wie einst Mose in der Gottesschau auf demselben Berg (nämlich dem Sinai) geschaut habe<sup>99</sup>. Den so vorgezeichneten Weg zur Gottesschau vergleicht er mit der Jakobsleiter<sup>100</sup>, wie es schon Gregor von Nyssa getan hatte. Eine solche Aussage kann in mehrfacher Richtung verstanden werden. Es könnte eine *captatio benevolentiae* seitens des Abtes von Raithu sein. Es könnte allgemein die hohe mystische Begabung des Johannes zum Ausdruck bringen. Man darf aber auch annehmen, daß Johannes bekanntermaßen auf dem Sinaigipfel mystische Erlebnisse und Einsichten zuteil wurden, bevor er noch an die Abfassung seiner „Leiter“ ging.

Auch Niketas von Paphlagonien (\* um 885) nennt Johannes Climacus in seinem Enkomion einen neuen Mose<sup>101</sup>. Niketas würdigt ausführlich die „mystische Leiter“, deren „heilige Stufen“ zum Himmel und zu Gott hinaufführen (cap. 2). Er bringt sie nicht mit dem Sinaigipfel in Verbindung. Wohl aber schildert er zunächst die dreißigste Stufe als „die Fülle der reinen Gottesschau und -erkenntnis“, als die beständige Fähigkeit, in Wort und Tat zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem zu unterscheiden, als die Ruhe des Himmels. Johannes läßt die irdischen und luftigen Dämonen hinter sich und gelangt nach oben zum Höchsten, um im reinsten, immateriellen und übernatürlichen Gebet der englischen Gottesschau teilhaftig zu werden<sup>102</sup>. Soweit es ihm möglich war, nahm er den Duft der Erkenntnis und Schau des ganz Unerkennbaren und Unsichtbaren beziehungsweise Unschaubaren wahr und kam in den übernatürlichen Genuß Jesu (cap. 10). Dann fährt das Enkomion fort, Jo-

<sup>99</sup> *Ep. ad Joh. Clim.*, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 31.

<sup>100</sup> *Ep. ad Joh. Clim.*, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 33.

<sup>101</sup> F. HALKIN (Hrsg.), *Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes Grecs inédits*, Genève 1986, 158-170; F. LEBRUN (Hrsg.), *Nicétas le Paphlagonien. Sept homélies inédites*, Leuven 1997, 276-305.

<sup>102</sup> Cfr. W. VÖLKER, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Wiesbaden 1968, 287-288.

hannes habe seine Aufstiegserfahrung als neuer Mose anderen vermittelt, indem man ihn als Gesetzgeber über alle Mönche des heiligen Berges Sinai setzte. Offensichtlich greift hier Niketas das Mosemotiv so auf, wie es Johannes für Johannes von Raithu entfaltet hat. Johannes entsagt der Welt, wie sich einst auch Mose aus Ägypten zurückzog. Er leitet das Kloster, so wie Mose die Schafe in Midian weidete (Ex 2,17). Er sah Gott im Dornbusch (Ex 3,6) seines mühsamen und strengen Lebens, so wie ihn zu sehen einem heiligen Menschen möglich ist: Er sah Gott in der Reinheit seines Herzens, wie der Gott der Wahrheit die reinen, lauterer Herzen seligpries (Mt 5,8). Er sah Gott, soweit er einem vollkommenen Geist zugänglich ist, wenn ihn eine unbegreifliche Erleuchtung erfaßt. So wurde er der mystischen Gottesschau und einer Macht gewürdigt, durch die er den geistigen Pharao in den Abyss hinabstürzte, seine Sklaven aber zu geistigem und himmlischem Leben emporführte (cap. 15). So stellte er die einst Verfolgten unter das Gesetz des heiligen Berges Sinai, unter ein nicht schriftliches, sondern geistiges Gesetz, nachdem er zunächst selbst, eingeweiht durch den Geist des Herrn, die Leiter der hohen Sohnschaft erklimmen und im Donnergrollen des Sinai die geistigen Tafeln des Gesetzes empfangen hatte (capp. 16-17)<sup>103</sup>.

Ein solches Bild über Johannes Climacus spiegelt sich in einer Ortstradition wider. Eine anonyme Pilgerbeschreibung des 14.-15. Jahrhunderts erwähnt nämlich 6.600 Stufen<sup>104</sup>, die vom Kloster aus auf den Moseberg hinaufführen; in Wirklichkeit sind es nur etwa halb so viele Stufen, die noch heute von Pilgern benutzt werden<sup>105</sup>. Oben auf dem Moseberg findet der anonyme Pilger zudem eine Reihe von Gebäuden und Erinnerungsstätten vor, darunter jenen Stein, auf dem Johannes Climacus während 40 Jahren gesessen und die

<sup>103</sup> Niketas sieht eine Parallele zwischen Johannes, dem Donnersohn, und Johannes Climacus, dem neuen Mose auf dem Berg Sinai (capp. 2, 17).

<sup>104</sup> Anonymus, *Loc. sanct.* 9, in PG 133, 984B; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 43. Von 7.700 Stufen spricht um 808 das *commemoratorium de casis dei vel monasteriis*, in T. TOBLER, *Itinera Hierosolymitana* 1, Genevae 1879, 304. Felix Faber, *Evag.* 46a, in C. D. HASSLER, *Fratris Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* 2, Stuttgart 1843, 459: etwa 7.000 Stufen. Ein anonymes Pilgerbericht nach einer Handschrift des 15. Jahrhunderts spricht von 3.400 Stufen; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 337, 340.

<sup>105</sup> J. PARIK, *Sinai. Wege ins verheißene Land*, Berlin / Frankfurt 1988, 187. ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ (*op. cit.* Anm. 61) 138 spricht von einer Klimax mit 3.100 Stufen (cfr. X. Π. ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ ΤΟΥ ΙΕΡΟΥ ΚΑΙ ΘΕΟΒΑΔΙΣΤΟΥ ΟΡΟΥΣ ΣΙΝΑ, Patrai 1887, 30).

„Leiter“ verfaßt habe<sup>106</sup>. Das hängt zweifellos mit der sinaitischen Tradition zusammen, wonach Johannes Climacus etwa 40 Jahre als Anachoret am Fuße des Berges gelebt hat. Denn auch dort zeigte man einen Felsen, von dem er 40 Jahre lang jeden Tag das „heilige Licht“ auf dem Berggipfel geschaut habe<sup>107</sup>. Offenbar erzählten manche Führer den Pilgern, Johannes habe täglich den Gipfel erklimmen, um seine „Leiter“ zu vollenden. Der Grund dafür dürfte ein zweifacher sein: Zum einen beschreibt Johannes selbst, wie gesagt, den geistlichen Aufstieg mit dem Aufstieg des Mose auf den Sinai.

Zum anderen konnte man in den Stufen des Mosebergs, die spätestens im 8.-10. Jahrhundert angelegt wurden<sup>108</sup>, eine Art steingewordene Leiter sehen. E. STORM meint sogar, die Inschrift des oberen Treppenbogens („Für die Errettung Abba Johannes' des Abts und...“) auf Johannes Climacus beziehen zu können; jedenfalls rechnet er die Treppe zu den ältesten Strukturen des Sinaiklosters<sup>109</sup>. Treppen konnten durchaus zu leiblich-geistlichen Übungen anregen. So nahm ein römischer Mönch namens Christophorus die achtzehn Stufen der Totengruft des Theodosiusklosters bei Jerusalem zum Anlaß, sich beim Abstieg achtzehn Mal reumütig vor Gott niederzuwerfen. Dabei geschieht es ihm einmal, daß er, zuunterst angelangt, in Ekstase gerät und den ganzen Boden voller Kerzen und dabei zwei Engel sieht, welche die Kerzen, die Lichter der verstorbenen Mönche, entzünden. Dadurch sieht er sich zu höherer asketischer Leistung angetrieben, bricht schon am nächsten Tag zum

<sup>106</sup> Anonymus, *Loc. sanct.* 9, in PG 133, 984BC. Cfr. KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 266.

<sup>107</sup> A. PAPADOPULOS-KERAMEUS, ΟΚΤΩ ΕΛΛΗΝΙΚΑΙ ΠΕΡΙΓΡΑΦΑΙ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΤΟΠΩΝ ΕΚ ΤΟΥ 18', 18' ΚΑΙ 19' ΑΙΩΝΟΣ, in *Pravoslavnyj Palestinskij Sbornik*, LVI, 1903, 38; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 44-45.

<sup>108</sup> Epiphanius der Mönch, *Peregr.* 7, in *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins* 87, 1971, 75. Cfr. J. WILKINSON, *Jerusalem pilgrims before the crusades*, Warminster 1977, 198; KÜLZER (*op. cit.* Anm. 1) 17. Egeria, *Itin.* 3,1, in FC 20, 126, sagt, der Sinai habe keine Wendeltreppe (*coctlea*), sondern man müsse auf dem direkten Weg aufsteigen; sie spricht jedoch nicht von einer Steiltreppe, ohne eine solche auszuschließen.

<sup>109</sup> STORM (*op. cit.* Anm. 3) 90; LARCHET (*op. cit.* Anm. 87) 279. G. EBERS, *Durch Gosen zum Sinai*, Leipzig<sup>2</sup> 1881, 322 erzählt über seine Erlebnisse bei der Sinaibesteigung: „Die Mönche behaupten, dass er (sc. der Stufenweg) vielleicht von der Kaiserin Helene, spätestens aber von Justinian angelegt worden sei. Das letztere wäre nicht unmöglich; für wahrscheinlicher halte ich es indess, dass er von den vielen Eremiten, welche vom Ende des dritten Jahrhunderts nach Christus an in den Schluchten dieses Berges gehaust haben, begonnen wurde. Erst später ... mag er von den Mönchen und ihren Untergebenen für die zahlreichen Pilger verbessert worden sein“.

Sinai auf und verbringt dort 50 Jahre<sup>110</sup>. Bemerkenswert ist hier die hervorgehobene Bedeutung der Treppe, Sinnbild asketischer Leistung, an deren Ende eine Vision steht.

Die Verbindung des geistlichen Aufstiegs der „Leiter“ und der Sinaispiritualität findet ein verhaltenes Echo in der Ikonographie. Illuminierte Handschriften der „Leiter“ reichen bis ins 10. Jahrhundert zurück. Dort werden oft Mönche bei ihrem Aufstieg auf einer Leiter dargestellt. Allerdings wird nie die Leiter mit den besagten Stufen des Sinai zusammengebracht. Das liegt wohl einfach daran, daß schon Johannes von Raithu nicht die Stufen des Sinai im Blick hat, als er seinen Freund Johannes zur Niederschrift des geistlichen Aufstiegs ermuntert, sondern die Jakobsleiter<sup>111</sup>. Andererseits wird aber doch zuweilen diese Leiter neben einen Berg gestellt (Abb. 1)<sup>112</sup>. Es wird sich dabei um den Sinai handeln. Das erhellt auch aus einem sinaitischen Tafelbild der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, das als Tagesikone für das Fest des heiligen Johannes diente. Dort steht nicht nur Johannes Climacus selbst auf der Spitze der Leiter, sondern ihm folgt auch auf den Fuß ein Bischof namens Antonios, offenbar der Abt des Sinaiklosters aus der Zeit, da die Ikone angefertigt wurde (Abb. 2)<sup>113</sup>. Noch eindeutiger wird es bei einer Illustration des 16.-17. Jahrhunderts, die neben einem Berg eine dreischiffige Basilika mit Turm zeigt (Abb. 3)<sup>114</sup>. Die „Paradiesesleiter“ erhebt sich also zwischen Sinai und der dreischiffigen Katharinenkirche; der Turm ist eigentlich das Minarett der benachbarten Moschee des 12. Jahrhunderts, da der Campanile erst aus dem Jahre 1871 stammt<sup>115</sup>. Wohl kaum handelt es sich in diesen Fällen um reine Ortsangaben, so daß der Berg und die Kirche lediglich den Verfasser der „Leiter“ als Sinaiten ausweisen sollen. Man wird vielmehr

<sup>110</sup> Johannes Moschus, *Prat. spir.* 105, in PG 87, 2964AB.

<sup>111</sup> *Ep. ad Joh. Clim.*, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 33.

<sup>112</sup> J. R. MARTIN, *The illustration of the heavenly ladder of John Climacus*, Princeton 1954, Taf. 45 Abb. 133: cod. Athon., Stauronikita cod. 50, fol. 1v (14. Jahrhundert).

<sup>113</sup> K. WEITZMANN u. a., *Die Ikonen. Sinai, Griechenland und Jugoslawien*, Herrsching 1980, 41. Cfr. K. WEITZMANN, *Die Ikone. 6. bis 14. Jahrhundert*, München 1978, 88 mit Abb. 25; H. BELTING, *Bild und Kult*, München 1990, 305 mit Abb. 165.

<sup>114</sup> MARTIN (*op. cit.* Anm. 112) 191 und Taf. 110 Abb. 293: cod. Sinai. gr. 427, fol. 17r (16.-17. Jahrhundert).

<sup>115</sup> Siehe eine Sinaiki-kone des 17. Jahrhunderts bei KÜHNEL (*op. cit.* Anm. 21) Abb. 7, ferner Abb. 9, 18, 22, 23 und 24.



Abb. 1 – Paradiesleiter des Johannes Klimakus  
(cod. Athon., Stauronikita cod. 50, fol. 1v).

annehmen dürfen, daß der Künstler bewußt Johannes Climacus – er steht unten mit Schriftrolle und wird zugleich auf der Spitze der Leiter von Christus empfangen – als jenen neuen Mose zeichnet, der seinen Schülern den Weg zum Aufstieg auf den Moseberg und zur Gottesschau weist.

#### 5 – DIE BEDEUTUNG DES SINAI FÜR DAS VERKLÄRUNGSMOSAİK DES KATHARINENKLOSTERS

Die bisherigen Ausführungen kreisten um die Gottesschau auf dem Moseberg in den Erlebnissen der Pilger wie auch in der Spiri-



Abb. 2 – Paradiesesleiter (Ikone vom Sinaikloster).

tualität der Sinaimönche. Wenden wir uns nun ausführlicher der Kirche des Katharinenklosters zu, näherhin dem in der Konche der Hauptapsis befindlichen Verklärungsmosaik (Abb. 4)<sup>116</sup>! Der Aspekt der Gottesschau kann nämlich helfen, bislang weniger beachtete Zu-

<sup>116</sup> G. H. FORSYTH / K. WEITZMANN, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian. Plates*, Ann Arbor 1965, Pl. 103. Grundlegend CHR. IHM, *Die Programme der christlichen Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart<sup>2</sup> 1992, 69-70, 195-197. Für ergänzende Hinweise danke ich ROTRAUT WISSKIRCHEN, Bonn. Die Väterhomilien zur Verklärung bietet in französischer Übersetzung M. COUNE, *Joie de la transfiguration d'après les pères d'Orient*, Abbaye de Bellefontaine<sup>2</sup> 1985.





Abb. 3 – Paradiesesleiter (cod. Sinai. gr. 427, fol. 17r).

gänge zur Deutung des Mosaiks zu finden<sup>117</sup>. Dabei sind die spezifischen Sinaitraditionen in die Interpretation einzubeziehen. Denn die Wahl des Motivs ist wie bei kaum einem anderen erhaltenen Ap-

<sup>117</sup> S. DUFRENNE, *La manifestation divine dans l'iconographie Byzantine de la transfiguration*, in F. BOESPFLUG / N. LOSSKY (Hrsg.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses*, Actes du Colloque International Nicée II tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1986, Paris 1987, 185-206 untersucht den Aspekt der „vision théophanique“ der Verklärungssikonen, ohne auf das Sinaimosaik einzugehen. Zur Theologie der nachikonoklastischen Ikonographie siehe R. DE FERAUDY, *L'icône de la transfiguration*, Abbaye de Bellefontaine 1978.

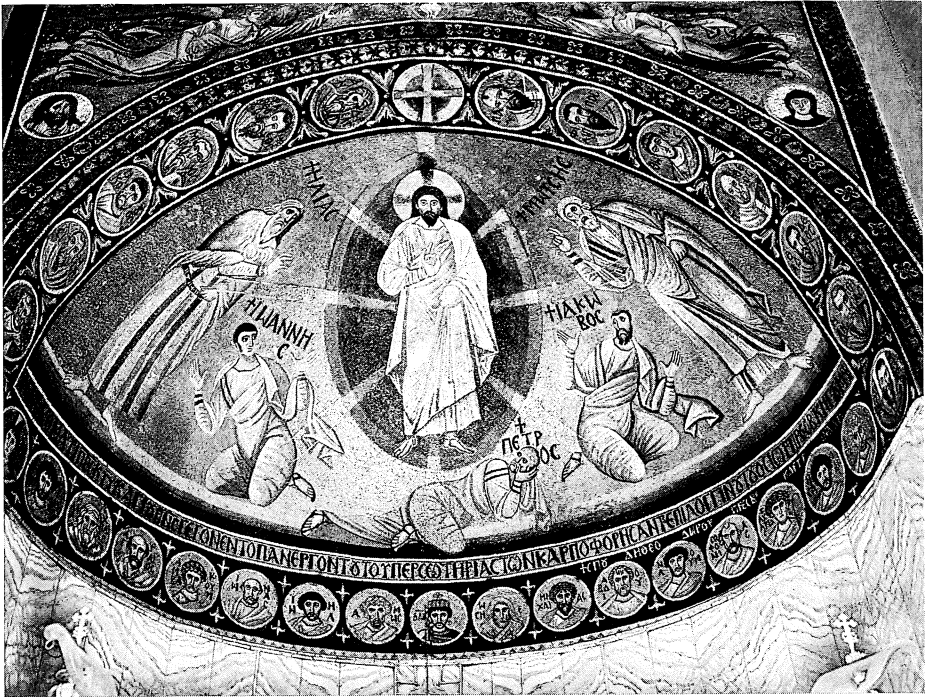


Abb. 4 – Verklärungsmosaik (Apsis der Kirche des Katharinenklosters, Sinai).

sismosaik der frühen Kirche durch topographische Bezüge, also vom *genius loci*, bestimmt.

#### a) *Die Anschauung der Gottheit Christi auf dem Tabor*

Das Mosaik geht in die Zeit der von Justinian nach dem Tod Kaiserin Theodoras vorgenommenen Anlage des Klosters zurück, datiert also zwischen 548 und 565<sup>118</sup>. Die neutestamentliche Perikope von der Verklärung Christi (Mt 17,1-8) ist in augenfälliger Reduktion auf das Wesentliche dargestellt. In einem gegenstandslosen Raum stehen rechts und links außen Mose und Elija, letzterer durch Melote und Gürtel als Ur- und Vorbild des Mönchs charakteri-

<sup>118</sup> G. H. FORSYTH, *The monastery of St. Catherine at Mount Sinai. The church and fortress of Justinian*, in *Dumbarton Oaks Papers*, XXII, 1968, 9; E. KITZINGER, *Byzantinische Kunst im Werden. Stilentwicklungen in der Mittelmeerkunst vom 3. bis zum 7. Jahrhundert*, Köln 1984, 202.

siert<sup>119</sup>. Zwischen ihnen und Christus knien die Apostel Johannes (jugendlich) und Jakobus (bärtig). Zu Füßen Christi liegt der Apostelfürst Petrus hingestreckt am Boden. Das Ganze ist eingerahmt von 31 Büstenmedaillons der Propheten, Apostel, Evangelisten und zweier Mönche. Sie betrachten gleichsam das Verklärungsgeschehen. In ihre Gemeinschaft dürfen sich die in der Kirche zum Gebet versammelten Mönche eingefügt wissen. Zugleich bündeln sie in sich die gesamte alt- und neutestamentliche Heilsgeschichte, aus der allein die Verklärung als das herausragende Ereignis und zugleich als Scharnier zwischen Altem und Neuem Bund präsentiert wird.

CHR. IHM deutet das Mosaik als in sich ruhendes Herrlichkeitsbild: „Der Bezug zur lokalen Theophanie ist kein Wesensmerkmal für dieses Programm, das primär darauf abzielt, die Verherrlichung und Erhöhung des zum Heil der Welt geopfertem Gottmenschen zu zeigen“<sup>120</sup>. Nach K. WEITZMANN ist für die Auswahl und Interpretation des Mosaiks die christologische Absicht entscheidend: Im Gefolge des Konzils von Chalzedon von 451 solle der Zweinaturenlehre Ausdruck verliehen werden. Wie hätte, so fragt er, besser das Zusammenkommen von menschlicher und göttlicher Natur in Christus visualisiert werden können als in diesem Motiv<sup>121</sup>. Zweifellos spielt die Christologie für das Mosaik eine herausragende Rolle. Dennoch geht es hier nicht einfach um ein dogmatisches Lehrbild; ein präzises *Credo* läßt sich nur schwer für ein Mosaik, das keinerlei erklärende Beischrift in diesem Sinne aufweist, festmachen<sup>122</sup>.

Dargestellt ist zunächst einmal ein Geschehen, ein Ereignis, ein *Adventus*: Christus kommt bei seinen Jüngern in seiner Göttlichkeit

<sup>119</sup> Cfr. Pseudo-Nilus, *Narr.* 3,17, in F. CONCA, *Nilus Ancyranus. Narratio*, Leipzig 1983, 19. Cfr. SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 238, 266.

<sup>120</sup> IHM (*op. cit.* Anm. 116) 70.

<sup>121</sup> FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 116) 14-15; ihnen folgt SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 266-267; cfr. E. DINKLER, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe*, Köln / Opladen 1964, 28; A. ANDREOPOULOS, *The mosaic of the transfiguration in St. Catherine's monastery on Mount Sinai. A discussion of its origins*, in *Byzantion*, LXXII, 2002, 18; M. MAHRENHOLZ, *Sinai – der alttestamentliche Kultort und die Zweinaturenlehre*, in *Akten des XII. Internationalen Kongresses für Christliche Archäologie*, Bonn, 22.-28. September 1991, 2, Münster 1995, 997-1001. Dieselbe dogmatische Aussage erkennt C. MÜLLER, *Das Apsismosaik von S. Apollinare in Classe. Eine Strukturanalyse*, in *Römische Quartalschrift*, LXXV, 1980, 40-41 im ravennatischen Verklärungsmosaik.

<sup>122</sup> Auch der Segens- beziehungsweise Redegestus Christi läßt sich für das 6. Jahrhundert nicht dogmatisch auswerten. Cfr. E. FEHRENBACH, Art. *Bénir*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, II,1, 1910, 752-755; F. X. KRAUS (Hrsg.), *Real-Encyclopädie der christlichen Alterthümer* 2, Freiburg 1886, 751-752.

an. Er gibt sich in seiner göttlichen Herrlichkeit zu erkennen, er läßt sie das Unsagbare, das Verborgene seines Wesens mit Augen schauen, und die Apostel treten mit ihm in Interaktion: Sie schauen. Der Verklärung Christi korreliert die Gottesschau der Apostel, wie es bei Johannes heißt: „Wir haben seine Herrlichkeit gesehen“ (Joh 1,14). Wie sehr hierauf der Akzent liegt, darauf weist bereits der Vergleich mit dem etwa zeitgleichen Verklärungsmosaik im ravnennatischen San Apollinare in Classe (Abb. 5)<sup>123</sup>. Insofern dort alles allegorisiert ist, die Apostel durch Lämmer ersetzt werden und Christus durch ein Kreuz repräsentiert wird, geht die epiphane und visionäre Dimension des Geschehens verloren.

Hingegen ist für das Sinaimosaik interpretationsentscheidend, daß sowohl die beiden Propheten Mose und Elija als auch die drei Apostel auf Christus schauen. Ihr Blick ist ausschließlich auf Christus gerichtet, während die Umgebung in purer Gegenstandslosigkeit



Abb. 5 – Verklärungsmosaik (Apsis von S. Apollinare in Classe, Ravenna).

<sup>123</sup> F. W. DEICHMANN, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes 3*, Wiesbaden 1958, Abb. 385.

versinkt als Hinweis auf die Transzendenz Gottes, der sich einer im strengen Sinne sinnlichen Wahrnehmung entzieht<sup>124</sup>. Das wichtigste Detail aller Personen um Jesus herum sind ihre markanten, durch kräftige Brauen und dunkle Lidschatten hervorgehobenen Augen. Die beiden Propheten schauen frontal, in zeitloser Würde auf Christus. Ganz anders die Haltung der drei Apostel: Obwohl ihre Körper gänzlich von Christus abgekehrt sind, fixieren die Apostel ihre Augen auf Christus, wozu nun eine dramatische Kopfdrehung erforderlich ist. Ferner hält Petrus ein Tuch ans Gesicht<sup>125</sup>. Dieses Detail eines Mosaiks, das ansonsten auf alle Beigaben verzichtet, ist bedeutsam: Petrus verhüllt nicht, wie man meinen könnte, sondern enthüllt sein Antlitz. Darin kommt dreierlei zum Ausdruck: Wie einst das Gesicht des Mose (Ex 34,29-30), so leuchtet das Antlitz all derer, die Gott schauen dürfen. In diesem Sinne heißt es: „Wir alle spiegeln mit enthültem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn“ (2 Kor 3,18)<sup>126</sup>. Aber anders als bei Mose läßt sich Christus in seiner Gottheit auf dem Tabor von vorne und unverhüllt anschauen. Schließlich deutet das weggenommene Tuch darauf hin, daß das gleißende Licht Gottes nicht blendet, weil Christus in seinem Licht dem Menschen überhaupt erst die Fähigkeit gibt, seine Göttlichkeit schauend auszuhalten.

### b) *Die eschatologische Gottesschau auf dem Sinai*

Durch diese Inszenierung wird die Gottesschau zum Hauptanliegen des Mosaiks. Gerade sie empfahl das Motiv der Verklärungsperikope für die Sinaikirche. Das ist nun auf allen drei Zeitebenen auszufalten<sup>127</sup>, zunächst hinsichtlich der Zukunft. Die eschatologi-

<sup>124</sup> Cfr. Gregor von Nyssa, *Vit. Moys.* 1,46; 2,157, in SC 1<sup>3</sup>, 84, 206. Die Goldgrundigkeit fördert den Entmaterialisierungseffekt. „Der Geist ist Gold“, sagt Didymus von Alexandria lapidar; *Comm. in Eccl.* 40, in G. BINDER / L. LIESENBORGH, *Didymos der Blinde. Kommentar zum Ecclesiastes (Tura-Papyrus)* 1,1, Bonn 1979, 188.

<sup>125</sup> Petrus ohne Tuch auf einer sinaitischen Verklärungssikone (1. Hälfte 12. Jahrhundert) bei K. WEITZMANN / G. GALAVARIS, *The illuminated Greek manuscripts 1. From the ninth to the twelfth century*, Princeton, NJ 1990, fig. 633.

<sup>126</sup> Cfr. H. SAUTER, *Die Ikone von der Verklärung des Herrn als Botschaft über die Zukunft des Menschen*, in *Der Christliche Osten*, IL, 1994, 144-149.

<sup>127</sup> In der hesychastischen Tradition folgen auf die Theophanien vor Mose und Elija das Taborgeschehen, die Vision der Mönche und die Wiederkunft Christi; cfr. H.-V. BEYER, *Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts*,

sche, also auf das Ende der Zeiten gerichtete Botschaft des Mosaiks kann als sicher gelten. Die Kirche des Katharinenklosters ist exakt geostet, obwohl sie dadurch in ungünstig schräger Lage innerhalb des Klostergevierts positioniert wird<sup>128</sup>. Offenbar war es den Bauherren wichtiger, daß die Gottesdienstgemeinde beim Gebet den nach traditioneller Auffassung beim Weltende aus dem Osten wiederkehrenden Herrn erwartete. Während der Liturgie schaut der Beter auf das damals noch unverstellte Verklärungsmosaik über dem Altar. Christus ist mithin nicht nur als der Verklärte, sondern zugleich als der in seiner goldgrundigen Gottesherrlichkeit Wiederkommende aufzufassen. In anderen Worten: Die Verklärung präfiguriert die Parusie<sup>129</sup>. Das erhellt aus dem bereits erwähnten, im Jahre 549 gefertigten Verklärungsmosaik von San Apollinare in Classe. Es trägt aufgrund des zentralen Kreuzmedaillons einen dominierend eschatologischen Stempel (cfr. Mt 24,30); daher kann es nicht überraschen, wenn auch über der Christusgestalt des Sinaimosaiks ein Kreuzmedaillon angebracht ist<sup>130</sup>.

Der Parusiegedanke haftet bereits dem dargestellten Taborge-schehen selbst an. Bei Mattäus geht der entsprechenden Perikope unmittelbar das Wort Jesu an seine Jünger voraus: „Amen, ich sage euch, von denen, die hier stehen, werden einige nicht sterben, bis sie den Menschensohn in seiner königlichen Macht kommen sehen“ (Mt 16,28). Für den Kappadokier Basilius bekommen die Apostel auf dem Tabor einen Vorgeschmack auf die Wiederkunft Christi<sup>131</sup>.

*erörtert am Beispiel des Greogios Sinaites, des Euagrius Pontikos und des Ps.-Makarios/ Symeon, in Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik, XXXI, 1981, 504-505.*

<sup>128</sup> Diese Richtung ist nicht durch die ebenfalls geostete Dornbuschkapelle bedingt, da diese einer späteren Zeit angehört (cfr. FORSYTH [*op. cit.* Anm. 118] 5, 14). Beim Bau der Kirche stand der Dornbusch in einem offenen Hof, an den die Kirche etwa auch in südöstlicher Richtung hätte angeschlossen werden können.

<sup>129</sup> Prägnant formuliert von Johannes Kalekas, *Hom. in tert. jejun. domin.*, in PG 150, 277C.

<sup>130</sup> DINKLER (*op. cit.* Anm. 121) 77-100; MÜLLER (*op. cit.* Anm. 121) 18-29. Auf das eschatologische Gericht weist die Deesis im Triumphbogen; G. SCHILLER, *Ikongraphie der christlichen Kunst* 1, Gütersloh<sup>2</sup> 1969, 158.

<sup>131</sup> Basilius, *Hom. in Ps.* 44,5, in PG 29, 400 CD. Cfr. Origenes, *Comm. in Matth.* 13,1, in GCS Orig. 10, 171; Johannes Chrysostomus, *In Matth. hom.* 56,4, in PG 58, 554; Gregor von Nyssa, *Vit. Moys.* 2,218, in SC 1<sup>3</sup>, 256; Maximus der Bekenner, *Cap. theol. et oec.* 2,15, in PG 90, 1132AB. Weitere Väterbelege zur eschatologischen Deutung der Verklärung siehe SCHILLER (*op. cit.* Anm. 130) 156; MÜLLER (*op. cit.* Anm. 121) 37-38.

Ähnlich sehen es Maximus Confessor<sup>132</sup> und Anastasius vom Sinai<sup>133</sup>. Schließlich gilt der christlichen Literatur Elija neben Henoch (siehe unten den syrischen Henoch!) als Vorgänger der Wiederkunft Christi<sup>134</sup>, was ausdrücklich bei Mattäus im Anschluß an die Verklärungsparikope thematisiert wird (Mt 17,10-13). Mose tritt ebenfalls in diesen Kontext, wenn Maleachi 3,22-24 LXX das mosaische Gesetz und Elija als Vorgänger der endzeitlichen Epiphanie des Herrn nebeneinanderstellt<sup>135</sup>. Von daher erwartet die rabbinische Überlieferung eine Wiederkunft des Mose mit dem Vorläufer Elija<sup>136</sup>. In der Verklärungsparikope spiegelt die synoptische Tradition genau diese Überzeugung wider<sup>137</sup>. Schließlich läßt das Absehen des Sinaimosaiks von jeder Landschaftlichkeit leichter an die Wiederkunft Christi auf den Himmelswolken denken<sup>138</sup>.

Ist der eschatologische Gedanke des Mosaiks unbestritten, so blieb doch bislang seine Verwurzelung in sinaitischen Traditionen unbeachtet. Schon die Septuaginta sagt, der Herr komme vom Sinai (Dtn 33,2) – nach anderer Version sogar: ἐκ Σινᾶ ἦξει<sup>139</sup> –, was einer eschatologischen Deutung offenstand. So spricht das äthiopische Henochbuch im 3.-2. Jahrhundert v. Chr. von einer durch Engel vermittelten Vision des Heiligen im Himmel. Demnach werde in der Zeit eines neuen Geschlechts der Gott der Welt aus seiner Wohnung heraustreten und von dort auf den Berg Sinai treten; die Berge werden wie Wachs vor der Flamme schmelzen, und Gott wird Gericht halten<sup>140</sup>. Dort im Süden auf dem Sinai kam der Höchste (zur Zeit des Mose) herab, und besonders dort steigt der Ewiggepriesene

<sup>132</sup> *Cap. theol. et oec.* 1,97, in PG 90, 1124A; VÖLKER (*op. cit.* Anm. 102) 317.

<sup>133</sup> *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 238, 241.

<sup>134</sup> Ephräm, *Serm. in adv. dom.*, in E. J. ASSEMANI, *S. P. N. Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine in sex tomos distributa 2. Graece et Latine*, Romae 1743, 228. POIROT, *Prophètes (op. cit. Anm. 69)* 314, 470, 478. Cfr. FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit. Anm. 116*) 14 zu Johannes Chrysostomus. R. MACINA, *Le rôle eschatologique d'Elie le Prophète dans la conversion finale du peuple Juif*, in *Proche-Orient Chrétien*, XXXI, 1981, 71-99.

<sup>135</sup> Cfr. POIROT, *Prophètes (op. cit. Anm. 69)* 303; DIES., *Élie* 142-144.

<sup>136</sup> R. BLOCH, *Die Gestalt des Moses in der rabbinischen Tradition*, in F. STIER / E. BECK (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 179.

<sup>137</sup> A. DESCAMPS, *Moses in den Evangelien und der apostolischen Tradition*, in F. STIER / E. BECK (Hrsg.), *Moses in Schrift und Überlieferung*, Düsseldorf 1963, 203.

<sup>138</sup> FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit. Anm. 116*) 14.

<sup>139</sup> Theodoret, *Qaest. in Dtn.* 44, in N. FERNÁNDEZ MARCOS / A. SÁENZ-BADILLOS, *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid 1979, 262.

<sup>140</sup> *Hen. aeth.* 1,2-7, in JSRHZ 5,6, 507-508.

herab<sup>141</sup>. Möglicherweise ist diese letzte Aussage eine Glosse<sup>142</sup>; in jedem Fall dürfte sie der Überzeugung Ausdruck verleihen, der Sinai sei überhaupt als jener Berg anzusehen, auf welchem Gott immer wieder seine besondere Gegenwart bezeuge. Tabor und Sinai gehören schon in der jüdischen Auslegung eschatologisch zusammen. Nach Rabbi Ruben (um 300) werde Gott in der messianischen Zeit der jesajanischen Völkerwallfahrt den Sinai, Tabor und Karmel herbeischaffen und das Heiligtum oben auf ihren Spitzen erbauen<sup>143</sup>.

In der apokryphen jüdischen Jeremia-Vita, die christlicherseits rezipiert und überarbeitet wurde, heißt es:

„Weggegangen ist der Herr vom <Sinai> zum Himmel und er wird wiederkommen in Macht. Und das Zeichen seiner Wiederkunft wird euch sein, wenn alle Völker (das) Kreuz verehren ... Und bei der Auferstehung wird die Lade als erste auferstehen und ... sie wird aufgestellt werden auf dem Berg Sinai. Und alle Heiligen werden sich zu ihm versammeln, weil sie dort den Herrn erwarten“<sup>144</sup>.

Noch den byzantinischen Pilgern wird am Sinai das Versteck der Bundeslade gezeigt<sup>145</sup>. Hinsichtlich des Mosaiks mit seinem Kreuzmedaillon ist interessant, daß die Vita die Wiederkunft Christi auf dem Sinai mit der (Wiederkunft und) Verehrung des Kreuzes verbindet. Jedenfalls bleiben solche Vorstellungen unter den Christen lebendig. Valerius, Abt des nordwestspanischen Klosters Bierzo († 695), verfaßte einen Brief über die Pilgerin Egeria, in dem er über den vierzigtägigen Aufenthalt des Mose auf dem „heiligsten Berg des Herrn“ spricht und dann schreibt:

Egeria „aber erwartete die Ankunft des Herrn nach dem Weltende so, als ob sie unmittelbar bevorstünde. In dieser Erwartung strebte sie dem heiligen Berg Sinai zu, wo wir die Ankunft des Herrn erwarten, wenn er auf den Wolken des Himmels zu gegebener Zeit erscheint. Die Frau unternahm ungeachtet ihrer Gebrechlichkeit den steilen Aufstieg auf den Berg, dessen Gipfel bis zur Höhe der Wolken aufragt. Unermüdlich schreitet sie voran, emporgetragen von der

<sup>141</sup> *Hen. aeth.* 77,1, in JSHRZ 5,6, 656-657.

<sup>142</sup> Cfr. S. UHLIG, in JSHRZ 5,6, 657.

<sup>143</sup> H. L. STRACK / P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 4,2, München 1969, 930.

<sup>144</sup> *Vit. Jer.* 10. 12, in JSHRZ 1,7, 579-582. *Vit. Hab.* 13-14, in JSHRZ 1,7, 628, erwartet das Ende in der Wüste dort, wo im Anfang das Zelt des Zeugnisses gebaut wurde. Cfr. A. M. SCHWEMER, *Studien zu den frühjüdischen Prophetenlegenden Vitae Prophetarum* 1, Tübingen 1995, 68.

<sup>145</sup> Epiphanius der Mönch, *Peregr.* 7, in *Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins*, LXXXVII, 1971, 75-76.



göttlichen Rechten. So gelangte sie, erhoben von göttlicher Frömmigkeit, zum heiligen Gipfel des felsigen Berges, wo die göttliche Majestät selbst, der allmächtige Gott, sich würdigte zu wohnen, als sie dem seligen Mose das heilige Gesetz gab<sup>146</sup>.

Man wird wohl annehmen, daß Valerius seine Informationen zum Teil den heute nicht mehr erhaltenen Teilen des Reiseberichts Egerias entnimmt. Unklar bleibt, ob es sich in der Jeremia-Vita und bei Egeria um eine echte Sinaitradition handelt, wonach die Wiederkunft Christi auf dem Gipfel des Mosebergs zu erwarten sei, oder nur um eine theologische Spielerei. Nimmt man die Mönche, die die Welt verlassen und den Sinai als ihre Behausung gewählt haben, um letztlich dort das Ende zu erwarten, so wird man an eine wirkliche Sinaitradition denken. Sie dürfte dazu beigetragen haben, die Verklärung als Präfiguration der Parusie für das Apsismosaik zu wählen. In diesem Fall muß man sagen: Das Mosaik mahnt im Taborgeschehen die Parusie Christi auf dem Gipfel des Gottesbergs an und verheißt darin die beseligende Gottesschau, die mit der ersehnten Wiederkunft Christi auf dem Sinai verbunden ist. So hoffen die Mönche aufgrund der eschatologischen Auszeichnung des Sinai, daß sich für sie die Verheißung erfüllt, am Ende der Tage Christus in seiner vollendeten Herrlichkeit zu schauen und also Gott zu sehen, wie er ist (1 Joh 3,2), von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12), was Mose trotz seines glühenden Verlangens letztlich nicht vergönnt war (Ex 33,20-23)<sup>147</sup>.

### c) Die historische Gottesschau der Propheten auf dem Sinai

Die im Tabormosaik thematisierte Gottesschau weist zugleich in die Vergangenheit, nämlich auf die alttestamentlichen Theophanien. Dabei kommt noch deutlicher als für die Eschatologie das topographische Element zum Zuge. Bei der Verklärung treten die bei-

<sup>146</sup> Valerius von Bierzo, *Ep. beat. Eger. 2*, in SC 296, 340-342: *hec autem aduentum Domini post finem seculi expectans uelut presentem adtendens ad montem sanctum Syna – unde eum speramus in nubibus celi tempore suo aduenire –, feminea fragilitate oblita, huius montis ardua proceritate, cuius cacumen usque ad nubium altitudinem contiguum eminent, infatigabili gressu diuina subleuata peruolat. Sic ope diuine pietatis euehente, ad eius saxei montis sanctam peruenit summitatem, ubi ipsa diuina maiestas, omnipotens Deus, dum beato Moysi sanctam preberet legem, dignatus est habitare. Johannes Chrysostomus, *In 1 Thess. hom. 8,1*, in PG 62, 439, erinnert für den Trompetenklang bei der Wiederkunft Christi an die Gotteserscheinung auf dem Sinai, bei der auch Trompeten tönnten.*

<sup>147</sup> Cfr. DANIÉLOU (*op. cit.* Anm. 73) 294-295.

den Sinaigestalten Mose und Elija auf. Beide verehrt man auf dem Sinai<sup>148</sup>. Beide gelten als die großen Vorbilder asketischen Lebens: Wie Jesus in der „Wüste“ (das heißt am Sinai?)<sup>149</sup> (Mt 4,1-2), so haben die beiden Propheten 40 Tage lang am Sinai-Horeb gefastet (Ex 34,28; 1 Kö 19,8)<sup>150</sup>. Aber es ist nicht nur das Fasten, das beide Propheten mit dem Gottesberg verbindet, sondern vor allem ihre Gottesvisionen. Insgesamt müssen drei Ereignisse unterschieden werden: die Vision des Mose am brennenden Dornbusch, der in dem Annexraum direkt hinter dem Mosaik gestanden haben soll; die Theophanie bei der Gesetzesübergabe an Mose auf dem Gipfel des Mosebergs, den man durch ein Fenster der Kirche sehen kann<sup>151</sup>; schließlich die Gotteserscheinung Elijas in jener Höhle, die man auf halbem Weg zum Gipfel des Mosebergs zeigt. Der biblische Text spricht zwar nur vom Erscheinen Gottes im Säuseln (1 Kö 19,12-13), aber die Kirchenväter sehen auch hierin eine echte Gottesvision<sup>152</sup>. Johannes Climacus etwa erinnert an den Ort Elijas in der Einsamkeit, wo er Gott sah<sup>153</sup>.

Natürlich erinnert jedes Verklärungsmosaik mit Mose und Elija irgendwie an deren Gottesbegegnungen. Hier im Katharinenkloster

<sup>148</sup> Es ist eben nicht nur Mose, der die Wahl des Mosaiks begründet (cfr. KITZINGER [op. cit. Anm. 118] 202). Zur topographisch bedingten Themenwahl siehe SOLZBACHER (op. cit. Anm. 12) 266.

<sup>149</sup> Unter „Wüste“ (= Horeb) kann man den Sinai verstehen; cfr. A. M. SCHWEMER, in JSHRZ 1,7, 580 Anm. 10a; PERLITT (op. cit. Anm. 1) 315-318.

<sup>150</sup> Vit. Elisabeth. Const. 5, in *Analecta Bollandiana*, XCI, 1973, 257; Methodius von Konstantinopel, Vit. Agat. 20, in *Analecta Bollandiana*, LXVIII, 1950, 87; Jakob von Sarug, Lobgedicht auf den Styliten Symeon, in *Bibliothek der Kirchenväter<sup>2</sup>, Ausgewählte Schriften der syrischen Dichter*, Kempten / München 1912, 400; POIROT, *Prophètes* (op. cit. Anm. 69) 466; DIES., *Élie* 101-111. Dieses Fasten des Elia auf seinem Weg zum Horeb will offenbar der pontische Presbyter Petros nachahmen; Johannes Moschus, *Prat. spir.* 100, in PG 87, 2957D-2960B. Julian Apostata, *C. Gal. frag.* 93, in E. MASARACCHIA, *Giuliano Imperatore. Contra Galilaeos*, Roma 1990, 185: Mose fastete 40 Tage und erhielt das Gesetz, Elia fastete 40 Tage und schaute das Göttliche, aber was empfing Jesus nach seinem 40tägigen Fasten?

<sup>151</sup> Cfr. TH. CHR. ALIPRANTIS, *Moses auf dem Berge Sinai. Die Ikonographie der Berufung des Moses und des Empfangs der Gesetzestafeln*, München 1986, 5-6.

<sup>152</sup> Maximus der Bekenner, *Ambig.*, in PG 91, 1121C. Noch ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ (op. cit. Anm. 61) 138, 140 und ΑΝΔΡΟΥΤΕΟΠΟΥΛΟΥ (op. cit. Anm. 105) 28 sprechen von der „Schau“ des Elija. Weitere Belege bei POIROT, *Élie* (op. cit. Anm. 69) 76-79; FORSYTH / WEITZMANN (op. cit. Anm. 116) 15. Zu Egeria, *Itin.* 4,2, in FC 20, 132, siehe SOLZBACHER (op. cit. Anm. 12) 133.

<sup>153</sup> Johannes Climacus, *Scal. parad.* 7,69, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 275.

liegt aber das Besondere in der räumlichen Nähe zu den biblischen *loca sancta*. Diese Nähe ist nicht nur einfach gegeben und ansonsten irrelevant, sondern wird dem Betrachter nachdrücklich in Erinnerung gerufen, und zwar durch die beiden Mosaikfelder des Triumphbogens über der Apsiskalotte (Abb. 6)<sup>154</sup>. Dort sehen wir den seine Sandalen lösenden Mose am brennenden Dornbusch mit dem Sinai im Hintergrund<sup>155</sup> und Mose als Empfänger des Gesetzes auf dem Gipfel des Sinai. Durch beide Motive erhält das darunter befindliche Verklärungsmosaik nicht nur einen historisch-biblischen, sondern auch einen topographischen Akzent<sup>156</sup>. Man könnte einwen-

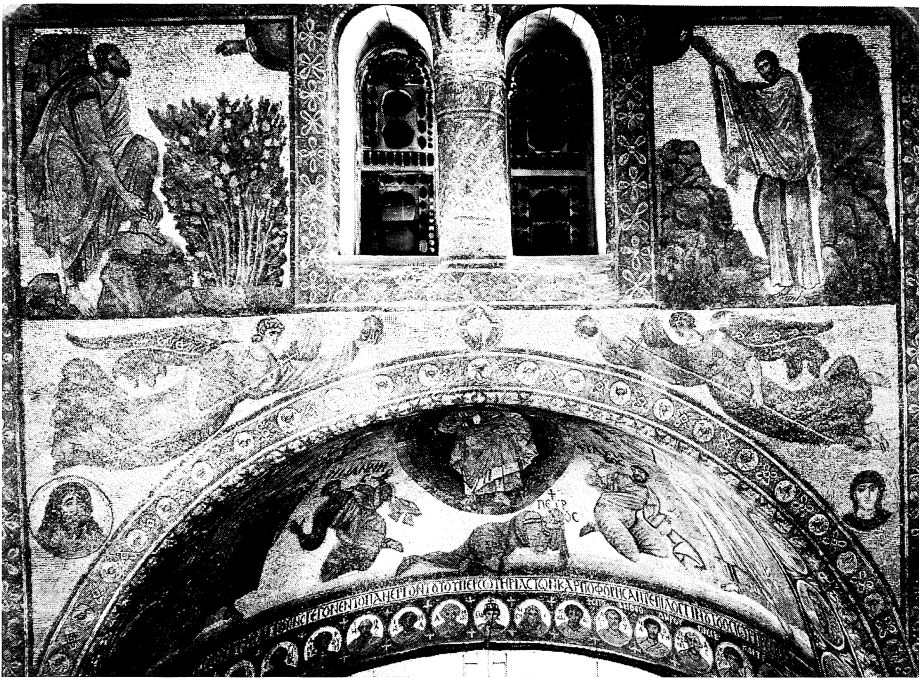


Abb. 6 – Mosemosaik (Ostwand der Kirche des Katharinenklosters).

<sup>154</sup> FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 116) Pl. 174.

<sup>155</sup> Cfr. FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 116) 14.

<sup>156</sup> Vermutlich müssen auch die beiden Gebirgstürme auf der Sinai-Ikone B.36 (8. Jahrhundert) (K. WEITZMANN, *The monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The icons* 1, Princeton 1976, Pl. 25) auf den Mose- und Katharinenberg gedeutet werden. Der Maler zeigt an, daß er, ein Sinai-Mönch, diese Ikone gemalt hat. Er gibt ferner einen spirituellen Hinweis: *hic Golgota, hic salus mundi*. Zugleich beziehen sich die Berge auf die zerborstenen Felsen Mt 27,51. Zur Lokalisierung der Ikone im

den, das Verklärungsmosaik selbst lasse nun gerade in auffälligem Kontrast zu den Gebirgstürmen der oberen Mosaikfelder jede Räumlichkeit und topographische Konkretisierung vermissen. Stattdessen findet sich ein dunkelgrün, hellgrün und gelb gestreifter Boden. Nach E. KITZINGER solle er „nur eine ganz vage und allgemeine Vorstellung von einer sonnenbeschiedenen Wiese“ vermitteln<sup>157</sup>. Ich möchte vorschlagen, diesen Bodenbelag als den durch die Gegenwart Gottes verwandelten Sinaigipfel zu verstehen. Denn das Buch Exodus spricht von einem eigenartig veränderten Ort, den Mose und seine Begleiter auf dem Gipfel des Sinai unter den Füßen (!) Gottes sehen und den sie als plattenförmigen Saphir beschreiben, der so rein sei, daß er in seiner Gestalt dem Himmelsfirmament gleiche (Ex 24,10 LXX)<sup>158</sup>. In diesem Sinne deutet Evagrius Pontikus die Theophanie vor Mose und den Ältesten auf dem Berg Sinai (um 345-399):

„Wenn nun der Intellekt durch die Gnade Gottes diesen Dingen (sc. Unzucht, Zorn, Traurigkeit) entflieht und seinen ‚alten Menschen abstreift‘ (cfr. Kol 3,9), dann erscheint ihm sein eigener Zustand zur Zeit des Gebetes wie ein Saphir oder nach der Art der Farbe des Himmels, was die Schrift ‚Ort Gottes‘ nennt, den die Ältesten auf dem Berg Sinai sahen (Ex 24,10). Diesen ‚Ort‘ nennt sie auch ‚Schau des Friedens‘, an dem einer in sich jenen ‚Frieden‘ schaut, ‚der erhabener ist als jedes Verstehen und der unsere Herzen behütet‘ (Phil 4,7; Eph 2,14). In einem reinen Herzen nämlich wird ein anderer Himmel eingepreßt, dessen Schau Licht und dessen Ort geisthaft ist, an welchem, wie wunderbar, die Einsichten der Seienden (Dinge) geschaut werden“<sup>159</sup>.

Es bleibt also dabei: Mit der Darstellung von Mose und Elija will das Apsismosaik bewußt ihre Gottesbegegnungen an den *loca sancta* des Sinai in die Bildaussage einbeziehen.

Damit ist eine doppelte Aussage verbunden. Das Mosaik will Mose und Elija als Visionäre verstanden wissen, als Gottesschauer

Sinaikloster siehe H. BELTING / CHR. BELTING-IHM, *Das Kreuzbild im „Hodegos“ des Anastasios Sinaites*, in W. N. SCHUMACHER (Hrsg.), *Tortulae. Studien zu altchristlichen und byzantinischen Monumenten*, Rom u. a. 1966, 30-39. Cfr. zwei Hügel im Hintergrund der Kreuzigung des Rabula-Kodex und des Kästchens aus Sancta Sanctorum.

<sup>157</sup> KITZINGER (*op. cit.* Anm. 118) 203.

<sup>158</sup> Cfr. Philo, *Quaest. in Ex.* 2,37, in LCL 401, 78-80.

<sup>159</sup> *Ep.* 39,5, deutsch nach G. BUNGE, *Evagrius Pontikos. Briefe aus der Wüste*, Trier 1986, 253-254. Cfr. *ibid.* 88-89.

(θεόπται)<sup>160</sup>, die ihren Blick unverwandt auf Christus richten. Das ist nicht selbstverständlich, da die Kirchenväter zuweilen den Akzent auf das Gespräch legen, das sich zwischen den beiden Propheten und Christus entsponnen hat (Mt 17,3). Deshalb auch vollziehen die beiden Propheten und Christus mit ihrer Rechten einen Gestus, der als Redegestus gedeutet werden kann (die beiden Propheten segnen gewiß nicht Christus). Allerdings halten alle drei ihren Mund geschlossen. Es scheint also der entscheidende Wesenszug der beiden Propheten zu sein, daß sie Schauende sind. Dies kennzeichnet ihre bleibende Bedeutung, ihre grundlegende Sendung, weil sie schon damals auf dem Sinai Gott schauen durften und dies ihnen zur bleibenden Haltung geworden ist. Sie haben jenen Zustand der Schauung erreicht, den Petrus gerade erst erlernt. Das Tuch nämlich, welches Petrus vom Gesicht wegnimmt, erinnert an das verhüllte Antlitz des Mose, der am Dornbusch sich fürchtete, Gott unverhüllt anzuschauen (Ex 3,6)<sup>161</sup>, und der nach seinem Abstieg vom Sinai sein strahlendes Antlitz bedeckte (Ex 34,33; cfr. 2 Kor 3,13-15)<sup>162</sup>. Das Tuch des Petrus erinnert aber genauso an Elija, der aus seiner Höhle am Horeb heraustritt und sein Antlitz beim Säuseln des Windes verhüllt (1 Kö 19,13).

Das Verklärungsmosaik stellt also Mose und Elija als jene vor, die Gott auf dem Sinai geschaut haben. Hinzu tritt eine zweite Aussage dogmatischer Art. Das sechste Jahrhundert ist eine Zeit theologischer Klärung, die sich in erster Linie für die anbetungswürdige Gottheit Christi interessiert. Diese konnte man aber gerade dadurch betonen, daß Christus als der überzeitliche Logos erscheint, der bereits im Alten Bund zu den Patriarchen und Propheten gesprochen hat. Die theologische Aussage des Mosaiks lautet demnach: Wie sich Christus in seiner Göttlichkeit den drei Aposteln auf dem Tabor gezeigt hat, so hat sich derselbe Logos-Christus schon dem Mose und Elija auf dem Sinai offenbart. Bereits Origenes ordnet in diesem Sinne Sinai und Tabor einander zu. Beide Male erscheint Christus dort dem Mose. Beim ersten Mal strahlt jedoch nur das Antlitz des Mose (Ex 34,29), zudem verspricht ihm Jesus, daß er später noch

<sup>160</sup> Mose wird in der griechischen Liturgie oft als „Gottesschauer“ apostrophiert; ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ (*op. cit.* Anm. 61) 7-19.

<sup>161</sup> Das Tuch erklärt sich gewiß nicht daher, daß Petrus geschlafen habe (Lk 9,32); cfr. FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 116) 12.

<sup>162</sup> Siehe auch Ex 34,8: Mose wirft sich vor der Herrlichkeit Gottes zu Boden und bittet für sein sündiges Volk, daß Gott in seiner Mitte mitziehe.

Größeres für ihn bereitet habe – *posteriora mea videbis* (Ex 33,23) –, auf dem Tabor schließlich erstrahlt Mose ganz angesichts der Herrlichkeit Christi (Lk 9,31). Auch Johannes Damaskenus stellt der Erscheinung Gottes auf dem Gipfel des Sinai, wo er sich in Feuer, Rauch und Finsternis nur schattenhaft und von hinten zeigte, den strahlenden Glanz der Verklärung gegenüber, wo Christus im Licht sich selbst in seiner göttlichen Natur zu erkennen gibt, die anders vom Menschen nicht erfaßt werden konnte<sup>163</sup>.

Für den Sinai bedeutet die Christologisierung der Sinaitheopanie, daß dieser alttestamentliche Heilsort von den Christen reklamiert wird. Sie erheben einen exklusiven Anspruch auf den Sinai als ihren *locus sanctus* und Wallfahrtsort, wo einst kein anderer als Christus zu Mose gesprochen habe. Auch wenn die Juden in Wirklichkeit keine eigenen Heiligtumstraditionen auf dem Sinai besaßen, so sind die Christen gleichwohl stolz darauf, den Juden ihren alttestamentlichen Sinai entwunden und zu einer christlichen Verehrungsstätte gemacht zu haben<sup>164</sup>.

#### d) Die Gottesschau in der Spiritualität der Sinaimönche

Mit seiner Thematik der Gottesschau greift das Mosaik nicht nur voraus in die eschatologische Zukunft und zurück in die biblische Vergangenheit, sondern es bedient auch das aktuelle geistliche Interesse der Mönche. Bereits bei Matthäus geht dem Verklärungsgeschehen der Aufruf Christi zur Selbstverleugnung und Kreuzesnachfolge voraus (Mt 16,24-26). Kontemplation und Kreuzesnachfolge gehören entsprechend zum Fundament mönchischer Spiritualität. Immerhin ist die Gottesschau, die *visio beatifica*, das Ziel jeden asketischen Bemühens, so wie es dann Johannes Climacus ausformulieren wird. Auch sein Zeitgenosse Maximus der Bekenner lehrt, die bei der Verklärung geoffenbarte Gottesgestalt Christi werde nur von wenigen Menschen, nämlich den vollkommenen Gnostikern, nach einem langen Weg der Reinigung in ihrer strahlenden Schönheit geschaut<sup>165</sup>. Von daher legt das Mosaik Wert auf das visionäre Ele-

<sup>163</sup> Johannes von Damaskus, *Transf.* 4, in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos* 5, Berlin / New York 1988, 440-441.

<sup>164</sup> *Trop. in Damas.* 2,2,2, in PO 15, 218. Felix Faber, *Evag.* 46a, in C. D. HASSLER, *Fratris Felicis Fabri evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* 2, Stuttgart 1843, 459 polemisiert, den Juden werde weder von den Heiden (Sarazenen) noch von den Christen ein Betreten des Mosebergs erlaubt. Cfr. SKROBUCHA (*op. cit.* Anm. 47) 86; EBERS (*op. cit.* Anm. 109) 326, 591.

<sup>165</sup> Maximus der Bekenner, *Ambig.*, in PG 91, 1128AB; VÖLKER (*op. cit.* Anm. 102) 317.

ment, wie es ja die Taborperikope der Evangelien nahelegt. So kann sich der Mönch durch das Mosaik daran erinnern lassen, daß sein asketisches Mühen in jener Anschauung des göttlichen Herrn gekrönt wird, für die Mose, Elija und die drei Apostel Vorbilder und Bürgen sind.

Wiederum spielen die *loca sancta* eine wichtige Rolle. Es ist nicht eigentlich das Dornbuschgeschehen, das die visionäre Phantasie der Mönche und Pilger beflügelt, sondern der Moseberg mit seinem numinosen Gipfel, wie es bereits oben einige Erzählungen anschaulich gemacht haben. Schon Mose mußte enthaltsam leben, um die allerheiligste *Schechina* des Höchsten zu schauen (Ex 19,15)<sup>166</sup>; gleiches gilt für Elija<sup>167</sup>. So darf auch der Mönch hoffen, durch seine jungfräuliche Lebensweise des Gotteslichts gewürdigt zu werden. In dieses Bild paßt es, daß man ursprünglich erwogen haben soll, das Kloster dort oben zu errichten; Prokop jedenfalls fühlt sich bemüßigt zu begründen, weshalb Justinian die Kirche der Gottesgebärrin nicht auf dem Gipfel bauen ließ<sup>168</sup>. Man war sich also einer Hinordnung des Klosters auf die Gotteserscheinung auf dem Sinai bewußt, zu der die Erscheinung im brennenden Dornbusch nur das Vorspiel war<sup>169</sup>. Auf dieser Linie liegt dann auch eine Bemerkung des in Ägypten lebenden Mönchs Pachomius († um 346-347). Er hat im Gebet furchterregende Erscheinungen, so daß er fast vergehen will. Er bittet den Herrn, daß diese Furcht immer in ihm und seinen Brüdern bleiben möge in Erinnerung an die Israeliten, die am Fuß des Berges Sinai verharrten und von dort den Herrn sahen, als der Berg in Feuer und Wolken gehüllt war und sich Mose oben befand<sup>170</sup>.

Ein solcher Gedanke liegt erst recht für das Sinaikloster nahe und kann zur Grundlage dortiger geistlicher Existenz werden; vom

<sup>166</sup> Aphrahat, *Dem.* 18,4-5, in FC 5,2, 434-435.

<sup>167</sup> Aphrahat, *Dem.* 18,7, in FC 5,2, 436.

<sup>168</sup> Prokop, *Aedif.* 5,8,6-7, in J. HAURY / G. WIRTH, *Procopii Caesariensis opera omnia* 4, Leipzig 1964, 168; Eutychius von Alexandria, *Ann.* 17,6, in B. PIRONE, *Leonzio di Damasco. Vita di Santo Stefano Sabaita (725-794)*, Cairo 1991, 294; CSCO 472 Ser. Arab. 45, 89. Cfr. SCHIWIEZ (*op. cit.* Anm. 12) 13-14; FORSYTH (*op. cit.* Anm. 118) 4-5; SOLZBACHER (*op. cit.* Anm. 12) 255. GERSTER (*op. cit.* Anm. 59) 148 glaubt, Justinian habe auf dem Gipfel eine Bergfestung errichten wollen, „wobei es ihm freilich weniger auf die Nähe zum Ort der Gesetzgebung als auf die Verteidigungslage ankam“.

<sup>169</sup> Genau so sieht es noch ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ (*op. cit.* Anm. 105) 19.

<sup>170</sup> A. VEILLEUX, *Pachomian koinonia* 1, Kalamazoo, Mich.<sup>3</sup> 1996, 357; cfr. *ibid.* 220; DERS., *Pachomian koinonia* 2, 1981, 62.

Kloster aus kann man den Moseberg – freilich nicht den Gipfel<sup>171</sup> – sehen<sup>172</sup>. Die Gedanken der Mönche „fliegen“ zum Gipfel, um die dortigen Erscheinungen zu sehen<sup>173</sup>. Tatsächlich heißt es dann über Johannes Climacus: Während er körperlich im Kloster am Sinai weilte, lebte seine Seele auf dem himmlischen Berg; aus dem Anblick der irdischen Landschaft schöpfte er seine Sehnsucht nach dem unsichtbaren Ziel<sup>174</sup>. Über Gregor vom Sinai (13.-14. Jahrhundert), der in der Nachfolge des Gottesschauers Mose das asketische Leben der Sinaimönche wählte und dort (auf dem Gipfel) die Tonsur erhielt<sup>175</sup>, schreibt sein Schüler und Biograph Kallistos I., Patriarch von Konstantinopel: „Er brachte wie einer, der sich entsühnt, dem großen Gottesseher Mose, zu dem Gott in Erscheinung (ἐν εἶδει), nicht aber in Rätseln gesprochen hatte, solche Verehrung entgegen, daß er den ehrwürdigen und heiligen Gipfel des Berges Sinai, wo jene großen Wundertaten geschehen waren, fast jeden Tag besteigen und anbeten wollte“<sup>176</sup>. Gregors Schriften zeigen den starken Einfluß des Climacus und seiner Paradiesesleiter. Gregors Aufenthalt auf dem Sinai hat seine von der Idee der geistigen Lichtschau erfüllte Spiritualität mitgeprägt<sup>177</sup>, die sich in seiner

<sup>171</sup> PARIK (*op. cit.* Anm. 105) 188.

<sup>172</sup> Cfr. Egeria, *Itin.* 2,3; 2,7, in FC 20, 120, 124.

<sup>173</sup> So der alexandrinische Patriarch Gerasimos (im 17.-18. Jahrhundert gibt es drei Patriarche namens Gerasimos, wahrscheinlich ist es der jüngste [1783-1788]) in seiner zweifellos im Katharinenkloster gehaltenen Predigt über die Vorzüge des Sinai; ΠΕΡΙΓΡΑΦΗ (*op. cit.* Anm. 61) 98-99. Cfr. dasselbe ΑΝΔΡΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ (*op. cit.* Anm. 105) 3.

<sup>174</sup> Daniel von Raithu, *Vit. Joh. Clim.* 2, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 1, Torino 1941, 7; cfr. Anonymus, *Vit. Joh. Clim.*, in ΣΟΦΡΟΝΙΟΣ ΕΡΕΜΙΤΗΣ, ΚΛΙΜΑΞ ΤΟΥ ΟΣΙΟΥ ΠΑΤΡΟΣ ΗΜΩΝ ΙΩΑΝΝΟΥ, Konstantinopel 1883, 6. (Pseudo-)Ephräm, *Ep. ad mont.*, in CSCO 335 Ser. Syr. 149, 43-44 an die Mönche in den Bergen: „Das Antlitz des Moses erstrahle auf dem Berg Sinai wie die Sonne, als er nur vierzig Tage lang auf ihm war. Wie sehr werdet daher ihr erstrahlen, die ihr alle Tage eures Lebens auf dem Berg seid“.

<sup>175</sup> Kallist von Konstantinopel, *Vit. Greg. Sin.* 4, in *Zapiski Istoriko-Filologicheskago Fakul'teta Imperatorskago S.-Petersburgskago Universiteta*, XXXV, St. Petersburg 1896, 5.

<sup>176</sup> Kallist. I Cpel. vit. Greg. Sin. 5, in *Zapiski Istoriko-Filologicheskago Fakul'teta Imperatorskago S.-Petersburgskago Universiteta*, XXXV, St. Petersburg 1896, 6; deutsch nach E. HISAMATSU, *Gregorios Sinaites als Lehrer des Gebetes*, Altenberge 1994, 28-29. Die Nachrichten über den Sinai-aufenthalt des Gregorios beruhen auf den Aussagen eines dortigen Mitbruders namens Gerasimos; cfr. D. BALFOUR, *Saint Gregory of Sinai's life story and spiritual profile*, in *Theologia*, LIII, Athen 1982, 33-34.

<sup>177</sup> HISAMATSU (*op. cit.* Anm. 176) 46.



Verklärungspredigt eindrucksvoll entfaltet. Darin stellt er die furchterregende Erscheinung Gottes im Feuer auf dem Berg der Tugenden, dem Horeb, der weit vollkommeneren Lichterscheinung auf dem Tabor gegenüber, in die Mose und Elija einbezogen werden, die einst ihre Gottesvisionen am Horeb hatten<sup>178</sup>.

Es liegt eine bemerkenswerte Predigt zum Fest der Verklärung Christi aus dem Mund des Anastasius vom Sinai vor. Anastasius war Mönchspriester (und Abt) des Dornbuschklosters. Die von ihm am Sinai und damit zweifellos in der dortigen Kirche gehaltene Predigt<sup>179</sup> lebt ganz aus dem katechetischen Aggiornamento, indem der Prediger sich und seine Hörer als Teilhaber des Verklärungsgeschehens versteht. Leitgedanke ist das Gegenüber von Sinai und Tabor. Zunächst spricht er so unmittelbar und eindringlich vom Berg, daß die zuhörenden Mönche ihren Berg, den Sinai, als Ort des Wunders vom Tabor auffassen müssen, den der Prediger auch als „zweiten Sinai“ bezeichnet, wobei er freilich den Tabor als den viel bedeutenderen Berg verstehen möchte<sup>180</sup>. Anastasius beginnt seine Predigt mit den Worten: „Wie furchtbar ist dieser Ort‘ (Gen 28,17), will auch ich zutiefst erschüttert mit dem Patriarchen Jakob am Festtag des Berges rufen; denn ich sehe wie er eine Leiter, die von der Erde bis zum Himmel reicht, auf dem Gipfel des Berges stehen“<sup>181</sup>. Dieser Predigteinstieg kann schwerlich anders verstanden werden als eine Anspielung auf die „Paradiesesleiter“, die ja im selben Kloster geschrieben wurde und sich den Aufstieg der Jakobsleiter zum Programm nimmt.

Das Verhältnis von Sinai und Tabor ist nicht gleichrangig. Anastasius läßt darüber keinen Zweifel aufkommen: Der Tabor ist der bessere Sinai, da die dortige Theophanie die bild- und schattenhafte Gottesschau von einst weit überragt<sup>182</sup>. Damals waren Licht und Nebel, jetzt sind strahlende Sonne und lichtvolle Wolke<sup>183</sup>. Mose

<sup>178</sup> Gregor vom Sinai, *Transf.* 4-5, in *Theologia*, LII, Athen 1981, 646-650.

<sup>179</sup> A. GUILLOU, *Le monastère de la Théotokos au Sinai ... Homélie inédite d'Anastase le Sinaitte sur la Transfiguration*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 233, 237.

<sup>180</sup> *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 239-240.

<sup>181</sup> *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 237. Der Text ist verderbt, ist aber dem Sinn nach wohl wie angegeben zu übersetzen.

<sup>182</sup> Anastasius vom Sinai, *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 240. So schon Pseudo-Johannes Chrysostomus, *Transf.*, in COUNE (*op. cit.* Anm. 116) 69.

<sup>183</sup> Anastasius vom Sinai, *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 240. A. KHATER (Hrsg.), *Homélie de St. Anastase, évêque du monastère du Mont*

und Elija wandern vom Sinai-Horeb zum Tabor, um dort in den Hütten der Kontemplation ihre Bleibe zu nehmen: Mose, der schon die Macht Gottes im Licht und in der Wolke auf dem Sinai gesehen hat, betritt nun erstmals das Gelobte Land, um dort auf dem Tabor das Wort des inkarnierten Gottes selbst zu sehen<sup>184</sup>. Und so fordert Anastasius seine Zuhörer auf, der Stimme zu folgen, die vom Gipfel des Berges her ruft, und sie auffordert, hinaufzusteigen auf den Berg des Herrn, daß sie von seiner Gottesschau und Lichterscheinung umfassen und mit Petrus, Jakobus, Johannes, Mose und Elija und allen Gerechten des Alten Bundes erhöht werden<sup>185</sup>.

Das Verklärungsmosaik zeigt in seiner lichtdurchfluteten Gestaltung eine Konvenienz mit der "sinaitischen Spiritualität" (I. HAUSHERR), indem es das Geschehen weniger als physisches Phänomen wie die spätere byzantinische Kunst darstellt, vielmehr als inneres Geschehen, insofern das Licht die Apostel nicht blendet und sie nicht ihre Augen vor dem Glanz zu schützen suchen<sup>186</sup>. In der sinaitischen Spiritualität spielt etwa für Hesychius vom Dornbuschkloster (8.-9. Jahrhundert?) die Lichtmystik eine große Rolle<sup>187</sup>. Demnach vermag erst der von allen Überlegungen gereinigte Geist die Gnosis zu fassen, die von einer von Christus ausgehenden Erleuchtung herrührt. Diese Erleuchtung befähigt den Geist zur Schau Jesu mit unverhülltem Antlitz<sup>188</sup>. Christus entsendet als Sonne seine Strahlen, so daß der Fromme Christus im Strahlenglanz des Lichts schaut. Der Geist erfreut sich im Licht des Herrn: Christus schickt seine Strahlen in die Seelen. So wird Gott selbst geschaut oder Christus im Strahlenglanz. Es fällt nicht schwer, eine solche Lichtmetaphorik im Mosaik wiederzuerkennen. Der in leuchtendes Weiß gekleidete Christus steht in einer blauen Mandorla, die sich nach außen hin konzentrisch aufhellt. Zugleich treten acht Silberstrahlen

*Sinai pour la fête de la transfiguration*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XX, 1969-1970, 81.

<sup>184</sup> Anastasius vom Sinai, *Transf.*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XX, 1969-1970, 82.

<sup>185</sup> Anastasius vom Sinai, *Transf.*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire*, LXV, 1955, 242-243.

<sup>186</sup> Cfr. FORSYTH / WEITZMANN (*op. cit.* Anm. 116) 12.

<sup>187</sup> Siehe schon Anastasius vom Sinai, *Transf.*, in *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, XX, 1969-1970, 83: Das Licht Jesu bei der Verklärung ist Zeichen seiner Gottheit. Zur sinaitischen Spiritualität siehe I. HAUSHERR, *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma 1927, 38-46.

<sup>188</sup> VÖLKER (*op. cit.* Anm. 102) 310-311.

aus dem Zentrum hervor. Die drei Apostel scheinen in gleißendes Licht getaucht, was durch Schattenränder an ihren Gewändern unterstrichen wird.

Die sinaitische Lichtmystik kündigt sich bereit bei Johannes Climacus an. Abt Johannes von Raithu hatte ihn als den neuen Mose, der Gott auf dem Sinai geschaut hat, gepriesen. In seinem Antwortbrief gibt Climacus dieses Lob zurück: Er selber, der Abt von Raithu, nicht zufällig als heilige Koryphäe – Gipfelmensch – angesprochen, habe seinen geistigen Blick von allen irdischen und finsternen Beimischungen gereinigt und direkt ins göttliche Licht geschaut und habe diesen empfangenen Glanz selber (wie Mose) ausgestrahlt<sup>189</sup>. Das Enkomion auf Abt Johannes von Raithu am Ende des „Hirten“ gestaltet Johannes Climacus in Anlehnung an die biblische Mosegeschichte<sup>190</sup>. Da wird dann gesagt, er sei zum Berg (Sinai) gegangen und habe Gott durch den wegen wilder Tiere schwer zugänglichen Dornbusch asketischer Lebensweise geschaut. Er habe seine göttliche Stimme vernommen und seinen Glanz gesehen<sup>191</sup>. Dann nach der Flucht aus Ägypten, ist Johannes zum Berg der Apathie zurückgekommen. Dort erfolgt die Beschneidung, weil nur der Gereinigte Gott schauen kann. Sogleich beginnt der Aufstieg, mitten hindurch durch Wolken, Abendschatten und Sturmwinde, das heißt durch die Dunkelheiten der Unwissenheit. So gelangt er (oben auf dem Sinai) zu einem Licht, das viel würdiger, reiner und höher ist als das Licht des Dornbuschs (das heißt die Gottesschau des asketischen Lebens). Er wurde der Stimme, Schau und Prophetie Gottes gewürdigt. Er schaute, obwohl er noch hier war, das Künftige, nämlich jenen Lichtstrahl der Erkenntnis, welcher erst im Jenseits zuteil wird. Weil aber keiner, der Gott geschaut hat, am Leben bleibt (Ex 33,20),

<sup>189</sup> Johannes Climacus, *Ep. ad Joh. Raith.*, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi 1*, Torino 1941, 37.

<sup>190</sup> Dabei wird der Weg des neuen Mose vom Sinai über den Jordan nach Jericho und Jerusalem so geschildert, daß der Autor diese Strecke wohl einmal selbst als Pilger zurückgelegt hat (Pilgerweg vom Jordan zum Sinai siehe Johannes Moschus, *Prat. spir.* 1, 100, in PG 87, 2852D, 2960A). Denn er spricht davon, daß der Weg auf dem Ölberg ende: Auf dem hl. Berg habe er seine Blicke zum Himmel gewendet und seinen Fuß auf die Startlinie gesetzt, um seinen Lauf zu vollenden; dann sei er unter Jubel aufgestiegen (*Past.* 224, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi 2*, Torino 1941, 375). Die merkwürdige Rede von der Startlinie greift zweifellos die auf dem Ölberg gezeigten Fußabdrücke Jesu auf. Die Wettlaufmetapher wird auch für die Himmelfahrt Jesu verwendet; Pseudo-Epiphanius von Konstantinopel, *Assumpt.*, in PG 43, 480CD.

<sup>191</sup> *Past.* 221, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi 2*, Torino 1941, 365-367.

begab er sich nach der Gottesschau hinab in die tiefste Tiefe der Demut, bei sich die Tafeln der Erkenntnis und des Aufstiegs, erleuchtet an Seele und Leib<sup>192</sup>.

Der Mönch Niketas Stethatos aus dem konstantinopeler Studionkloster (um 1005-1090), einer der wichtigsten Vertreter der mystischen Theologie in Byzanz, sieht eine innere Entsprechung zwischen dem Sinaiaufstieg und dem Taborgeschehen<sup>193</sup>. Die Gottgeweihten<sup>194</sup>, die rein sind und sich enthalten, sollen durch asketisches Leben den Berg Sinai besteigen und Gott nicht nur von hinten sehen, sondern ihn selbst in seiner Herrlichkeit, der sie erfreut und ihnen die Tafeln geistiger Gnosis gibt, mit denen er sie fortschickt, die anderen zu belehren. Im Grunde gibt Niketas hier das wieder, was Niketas von Paphlagonien in Johannes Climacus verwirklicht sieht. Der Sinai scheint schon ganz selbstverständlich als Symbol eines asketisch-mystischen Vorgangs. Neu ist nun, wie Niketas Stethatos dies mit dem Tabor zusammensieht: Der Logos nimmt nicht alle mit, um den Tabor, den Berg der Schauung (θεωρία), zu besteigen, ihnen seine verborgenen Geheimnisse zu offenbaren und das Auge der Schau (ὄφθαλμὸς ὀπτασίας) zu öffnen. Nur den Erwählten zeigt er die Herrlichkeit und den Glanz der Göttlichkeit. Durch das Licht, welches er ausstrahlt, läßt er ihren Verstand und ihr Leben aufscheinen wie die Sonne inmitten der Kirche. Er formt ihr Begreifen um in die Reinheit des hellsten Lichts; so gibt er seine eigene Vernunft in sie hinein und sendet sie, die Kirche zu belehren. Wenn sich für das Verklärungsmosaik des Sinaiklosters aufgrund seiner unmittelbaren Beziehung zum Sinai eine Deutung aufdrängt, die auf das Sinaigeschehen transparent ist, so ist bei Niketas ausdrücklich eine solche Verknüpfung von Sinai und Tabor gewollt.

STEFAN HEID

<sup>192</sup> *Past.* 222, in P. TREVISAN, *S. Giovanni Climaco. Scala Paradisi* 2, Torino 1941, 369.

<sup>193</sup> Niketas der Mutige, *Gnost. cap.* 3,82-83, in PG 120, 997D-1000A.

<sup>194</sup> Niketas spricht hier von den "Naziräern". Interessant ist, daß sich die alttestamentlichen Naziräer die Haare schoren, Johannes Climacus (wie auch andere Sinaimönche) aber auf dem Sinaigipfel die Tonsur erhielten.