

Mystik in der Alten Kirche

Andreas Müller

1. Einleitung

Beschäftigen wir uns mit »Mystik« in der Alten Kirche, so stellt sich zunächst das Problem, dass das Phänomen – gerade auch nach der im vorliegenden Band dokumentierten Sommeruniversität – als solches gar nicht klar zu definieren ist. Wir haben darüber eingangs ja schon generell durch Kollegen Marksches gehört. Im Blick auf die Antike und Spätantike könnte ich die Problematik leicht noch zuspitzen:

Der Terminus Mystik fehlt in der griechischen wie in der lateinischen Tradition der Antike vollständig. Im Griechischen wird bis heute im theologischen Umfeld oft der Begriff *νηπτική θεολογία* bevorzugt, was wörtlich übersetzt so viel wie »nüchterne Theologie« bedeutet.¹

Bevor wir uns der »Mystik« in der Alten Kirche zuwenden, muss ich zunächst definieren, was ich im Folgenden darunter verstehe. Ich halte es auch angesichts von Aufforderungen zur Abstinenz vom Mystik-Begriff für sinnvoll, einen solchen für ein konkretes religiöses Phänomen weiterhin zu verwenden.

¹ Vgl. zu dem Terminus *νηπτικός*: Τεγόπουλος Φυτράκης: *Ελληνικό Λεξικό: Ορθογραφικό, ερμηνευτικό, ετυμολογικό, συντωνύμων αντιθέτων κυρίων ονομάτων*, hg. v. Maria Mandala, Athen ⁹1994, 500, wonach der Terminus insbesondere für die hesychastische Tradition von Bedeutung ist.

2. Was ist Mystik?²

»M[ystik] kann als das Streben definiert werden, mit Hilfe von physiologischen Methoden (z. B. ekstatischem Tanz, Drogenrausch usw.) oder Versenkung über den normalen Bewusstseinszustand hinauszugelangen und damit eine subjektiv empfundene »unmittelbare« Verbindung zu Gott zu knüpfen.«³

Mit diesen Worten definiert in der vierten Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* Richard L. Gordon die Mystik in seinem einleitenden Artikel über dieselbe in der griechisch-römischen Antike. Die Definition ist ein Versuch, ein Phänomen zu beschreiben, das sich vor allem angesichts seiner individuellen Vielfalt und Verschiedenheit kaum definitorisch umreißen lässt.⁴ Handelt es sich bei Mystik wirklich und immer um eine methodische Annäherung an Gott? Ist Mystik mehr eine literarische Gattung mystischer Literatur oder ist es ein Phänomen der Praxis? Ist Mystik religiös oder konfessionell gebunden oder ist sie ein transkonfessioneller und transreligiöser Weg der Annäherung an Gott? Das Phänomen Mystik genau festzulegen, ist also sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich.

Grundsätzlich würde ich Mystik so weit wie möglich fassen. Der Terminus selbst ist ein Kunstbegriff. Das Substantiv tauchte erstmals im 17. Jahrhundert in französischer Sprache auf und setzte sich im 18. Jahrhundert schließlich als *terminus technicus* durch.⁵ Lediglich das Adjektiv *mystisch* gab es bereits in der Antike. Dabei existiert es im außerbiblischen Hellenismus generell ebenso wenig wie als rituelles Fachwort in den paganen Mysterienkulten. Zumindest be-

² Der folgende Abschnitt stellt eine überarbeitete Fassung eines Kapitels aus folgendem Beitrag dar: Andreas Müller, *Evangelische Spiritualität und Mystik*, in: *Handbuch Evangelische Spiritualität Bd. 2: Theologie*, hg. v. Peter Zimmerling, Göttingen 2018, 703–720: 703–705.

³ Richard L. Gordon, *Mystik III. Geschichtlich. 1. Griechisch-römische Antike*, in: *GGG*⁴ 5, 1655–1656: 1655.

⁴ Vgl. u. a. Markus Wriedt, *Mystik und Protestantismus – ein Widerspruch?*, in: *Mystik, Religion der Zukunft – Zukunft der Religion*, hg. v. Johannes Schilling, Leipzig 2003, 67–87, bes. 70–72.

⁵ Vgl. grundsätzlich zur Begrifflichkeit Louis Bouyer, »Mystisch« – Zur Geschichte eines Wortes, in: *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, hg. v. Josef Sudbrack, Würzburg 1974, 57–75; Alois Haas, *Was ist Mystik?*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, hg. v. Kurt Ruh, Stuttgart 1984, 319–346. Zusammenfassend vgl. auch Volker Leppin, *Die Christliche Mystik*, München 2007, 7.

zeichnet es dort keine Lehre oder religiöse Erfahrung.⁶ Von besonderer Bedeutung war es im Umfeld der Bibelexegese. Auf der Suche nach dem tieferen, jenseits der wörtlich-realen Auslegung zu verortenden Schriftsinn sprachen Autoren wie Origenes jedenfalls von einer mystischen Ausdeutung insbesondere des Alten Testaments auf Christus hin.⁷ Die moderne Exegese spricht hier von Typologie oder Allegorese.⁸ Mit solch einer Verwendung entspricht die Semantik des Wortes *mystisch* allerdings noch nicht der heutigen. Ähnliches gilt für eine Anwendung des Begriffes, die sich seit Kyrill von Alexandrien beobachten lässt. Er weitete *μυστικός* auf die verborgene Gegenwart Christi in den Sakramenten aus: Mystisch sei in diesen Christus zugegen.⁹ Zunehmend wurden so auch erlebnishafte, subjektive Zugänge zu Gott als *mystisch* bezeichnet. Damit ist allerdings noch nicht geklärt, woher das Wort in der heute geläufigen Bedeutung kommt.

Etymologisch ist *Mystik* wohl am ehesten von griechisch *μύειν*, d. h. sich schließen, abzuleiten. Gemeint wäre damit das Schließen von Augen und Mund.¹⁰ Dadurch erschließt sich gleichsam ein tieferer Sinn. Wenn auch keineswegs klar ist, was dies bedeutet, so wird diese Ableitung in der gegenwärtigen Diskussion doch der Ableitung von griechisch *μυστήριον* vorgezogen, was so viel wie *Geheimnis* bedeutet.¹¹ Wenn auch die sprachlichen Wurzeln von *Mystik* stärker im Bereich des *μύειν* verankert sind, so hat in der späteren Tradition sicher auch immer die geheimnisvolle, sakramentale Konnotation eine Rolle gespielt, wie sie sich bereits bei Origenes und vor allem auch bei Kyrill von Alexandrien andeutet. *Mystik* konnte dementsprechend nicht nur als die Konzentration durch das Schließen der Augen, sondern auch als das Geheimnisvolle, als der sakramentsähnliche Weg zu Gott interpretiert werden.

Angesichts der nur schwer zu erhebenden Bedeutung des Wortes *Mystik* hat der Literaturwissenschaftler Kurt Ruh diese nicht inhaltlich zu definieren ver-

⁶ Vgl. *Christliche Mystik. Texte aus zwei Jahrtausenden*, hg. v. Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, München 1989, 29.

⁷ Vgl. Ruhbach/Sudbrack (Hg.), *Mystik* (wie Anm. 6), 29.

⁸ Vgl. hierzu die nach wie vor gute Zusammenfassung von Henry Chadwick, *Pagane und christliche Allegorese*, in: *Antike Schriftauslegung* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3), Berlin 1998, 1-24; ferner Gerhard Kurz, *Metapher, Allegorie, Symbol* (KRVR 4032), Göttingen ⁶2009; als Forschungsüberblick: Bernd Mühlenberg, *Griechische Patristik*, 2. Bibelauslegung, in: *ThR* 61 (1996), 275-310.

⁹ Vgl. Bouyer, *Mystisch* (wie Anm. 5), 64, unter Verweis auf Kyrills Jesajakommentar, PG 70, 96C.

¹⁰ Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 8. Auch bei den folgenden Ausführungen bin ich Leppin für zahlreiche Anregungen dankbar.

¹¹ Vgl. zur Wortbedeutung von *mysterion* Wilhelm Gemoll, *Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch*, München/Wien ⁹1954 [ND 1985], 514.

sucht. Er hat den Terminus vielmehr im Blick auf die Schriften bestimmt, die unzweifelhaft als mystische anerkannt werden. Eine ganze Reihe solcher Schriften tragen ja tatsächlich das Attribut *mystisch* im Titel. So ist häufiger in mittelalterlichen Texten von der *Theologia mystica* die Rede.¹²

Volker Leppin erarbeitete aus einem solchen Kanon mystischer Schriften als gemeinsamen Grundzug »eine religiöse Haltung, die eine Transzendenz Gottes gegenüber dem glaubenden Menschen als gemeinsame Erfahrungstatsache voraussetzt und diese Transzendenz schon im Diesseits punktuell zu überwinden trachtet.«¹³ So wird zumindest vorübergehend das Transzendente immanent. Dies geschieht keineswegs durch das Schauen gen Himmel, sondern durch Introspektion, d. h. Innenschau. Durch das Versenken in sich selbst begegnet der Mystiker bzw. die Mystikerin – in Vorwegnahme der eschatologischen Erlösung – Gott. Überwindung der Differenz von Transzendenz und Immanenz in einer meist starken zeitlichen Begrenzung wäre somit ein Grundcharakteristikum von Mystik. Es geht – nach Leppin – um die punktuelle Erfahrung des Jenseits im Diesseits. Die Vorstellung von der proleptischen Vorwegnahme des Eschatons machte aus theologischer Sicht eine solche punktuelle Erfahrung des Jenseits überhaupt erst legitim.

Mystik wurde in dem neuesten Überblick von Wolf-Friedrich Schäufele mit Erfahrung noch deutlicher in Verbindung gebracht. Er umreißt sie jedenfalls – in Anlehnung an Bernard McGinn¹⁴ – als »eine besondere Form christlicher Religiosität«, »die auf die unmittelbare Erfahrung einer Begegnung und Vereinigung des Gläubigen mit Gott zielt.«¹⁵ Dabei geht es nicht um die Erfahrung an sich, sondern vielmehr um einen »Frömmigkeitsstil«.¹⁶ Die in Schäufeles Buch angebotene Mystik-Definition lässt sich diskutieren. Fraglich ist z. B., ob wirklich jede Form von Mystik auf »Vereinigung mit Gott« zielt – Schäufele selbst bemerkt dies einschränkend auch.¹⁷ Dabei berücksichtigt er allerdings noch zu wenig, dass nicht nur moderne Ansätze in der Mystik oft gänzlich auf ein (personales) göttliches Gegenüber verzichten.

Das Element der Erfahrung wurde jedenfalls in der mittelalterlichen Theologie im Blick auf die Mystik besonders hervorgehoben. Sie wurde gleichsam als

¹² Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 9. Vgl. auch Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts, München 1990, 13–27, bes. 14.

¹³ Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 9.

¹⁴ Vgl. Bernard McGinn, *Die Mystik im Abendland*. 5 Bde., Freiburg 1994–2016, hier bes. Bd. 1, 19.

¹⁵ Vgl. Wolf-Friedrich Schäufele, *Christliche Mystik* (Theologische Bibliothek 4), Göttingen 2017, 23–24.

¹⁶ Vgl. Schäufele, *Mystik* (wie Anm. 15), 24.

¹⁷ Vgl. Schäufele, *Mystik* (wie Anm. 15), 25.

cognitio Dei experimentalis definiert, als *Erkenntnis Gottes, die auf Erfahrung beruht*.¹⁸ Erfahrung wird dabei der theologischen Spekulation bzw. der rationalen Reflexion entgegengesetzt, wenn diese auch keineswegs im Bereich der Mystik vollkommen ausgespart werden. Mystische Texte – soviel lässt sich in jedem Fall festhalten – reflektieren mögliche Erfahrungen.

Vermittelt werden gegebenenfalls sogar tatsächliche Transzendenz-Erfahrungen, allerdings immer nur im medialen Reflex.¹⁹ Erfahrung ist gar nicht unbedingt Voraussetzung für jegliche Form mystischer Literatur – vielmehr ist bei einigen Texten eben nur von einer »religiösen Haltung« auszugehen, die auch unabhängig von Erfahrungen von Bedeutung sein kann.

Ich möchte für die folgenden Ausführungen trotz aller auch im vorliegenden Band geäußerten Bedenken dennoch eine Definition von Mystik an den Beginn meines Beitrags stellen. Dabei sollen auch die philosophischen Wurzeln benannt werden, die zumindest in Antike und Spätantike eindeutig für die Mystik festzuhalten sind. Mystik ist demnach eine auf platonische Ontologie gründende, Räume für Transzendenz-Erfahrungen prinzipiell öffnende Form von Theologie oder religiöser Haltung. Solche Erfahrungen sind dabei keineswegs zwingend Voraussetzung von Mystik.

Ein erstes Beispiel aus der Antike macht deutlich, dass Wege zur Mystik nicht notwendig über die Erfahrung führen mussten. Origenes jedenfalls ist bei seiner Theologie weniger durch die Erfahrung als mehr durch die platonische Philosophie geprägt. Er kann als eine Art graue Eminenz der christlichen Mystik gelten.

3. Origenes und die Inkarnation des Wortes Gottes im Menschen

Der bedeutende antike Philosoph Plotin ging bei Ammonios Sakkas (ca. 180–242) in Alexandria in die Schule. Ein anderer wichtiger Schüler dieses mittelplatonischen Philosophen dürfte der Philologe und Theologe Origenes

¹⁸ Vgl. zur mystischen Theologie als *cognitio Dei experimentalis* u. a. den Überblick von Ralf Stolina, Erfahrungserkenntnis Gottes. Kriterien christlicher Mystik, in: *Mystik, Religion der Zukunft – Zukunft der Religion*, hg. v. Johannes Schilling, Leipzig, 2003, 89–115: 92–93; vgl. noch Luther, der die mystische Theologie in seinen Randbemerkungen zu Taulers Predigten als »sapiencia experimentalis et non doctrinalis« definierte (WA 9, 98,21).

¹⁹ Vgl. u. a. Berndt Hamm, »Gott berühren«: Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs, in: Berndt Hamm, *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. v. Reinhold Friedrich und Wolfgang Simon, Tübingen 2011, 449–473: 471.

(ca. 185–ca. 254) gewesen sein.²⁰ Er kann als ein bedeutender freier Lehrer in einem dichten intellektuellen Milieu in Alexandria gelten.²¹ Andere bedeutende Denker wie Clemens von Alexandria hatten sich hier bereits darum bemüht, eine Art von christlicher Gnosis zu entwickeln, die in einem engen Dialog mit der paganen Philosophie stand.²² Bei Origenes finden sich dementsprechend zahlreiche Versatzstücke aus dem Platonismus, ohne dass er selbst ein philosophisches System entworfen hätte.

Origenes war insbesondere bei seiner Bibelexegese von paganen Methoden geprägt. Wie in der Homerexegese lässt sich auch bei ihm nun ein mehrfacher Schriftsinn beobachten, der u. a. den allegorischen, geistlichen Schriftsinn umfasst. Entsprechend der menschlichen Trichotomie von Körper, Seele und Geist würde dieser dem Geist entsprechen. Dieser tiefere Sinn verweist sozusagen auch auf das göttliche Geheimnis selber.²³

Für die spätere Geschichte der christlichen Mystik wegweisend wurde die Auslegung des Hohenliedes im Alten Testament in diesem Sinne.²⁴ Die dort ge-

²⁰ Vgl. zu Origenes im Überblick Christoph Marksches, *Origenes: Leben - Werk - Theologie - Wirkung*, in: *Klassiker der Theologie*, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, hg. v. Friedrich Wilhelm Graf, München 2005, 43–60, wieder abgedruckt in: *Ders., Origenes und sein Erbe. Gesammelte Studien*, Berlin 2007, 1–14. Zum Verhältnis des Origenes zum Platonismus vgl. zuletzt den Sammelband: *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*, hg. v. Balbina Bäbler und Heinz-Günther Nesselrath (*Studies in education and religion in ancient and pre-modern history in the Mediterranean and its environs* 2), Tübingen 2018.

²¹ Vgl. Christoph Marksches, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen 2007, 93–109.

²² Vgl. zu Clemens zuletzt allgemein Eric Francis Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005; Ulrich Schneider, *Theologie als christliche Philosophie. Zur Bedeutung der biblischen Botschaft im Denken des Clemens von Alexandria (AKG 73)*, Berlin/Boston 1999; ferner die Spezialstudien von Florian Amselgruber, »Ulme stützt Weinstock«. *Literalisierung kirchlicher Verkündigung auf der Basis paganer Formen bei Clemens von Alexandrien*, Münster 2015; Matyáš Havrada, *The so-called eighth »Stromateus« by Clement of Alexandria. Early Christian Reception of Greek Scientific Methodology (Philosophia antiqua 144)*, Leiden 2016.

²³ Zur Bibelhermeneutik des Origenes vgl. zuletzt Markus Zimmermann, *Schriftsinn und theologisches Verstehen. Die heutige hermeneutische Frage im Ausgang von Origenes (Adamantina 9)*, Münster 2017; Dieter Lau, *Origenes' tropologische Hermeneutik und die Wahrheit des biblischen Wortes. Ein Beitrag zu den Grundlagen der altchristlichen Bibelexegese*, Frankfurt/M. 2016; ferner: Peter William Martens, *Origen and scripture. The Contours of the Exegetical Life (O ECS)*, Oxford 2012.

²⁴ Die Auslegungen des Origenes zum Hohelied sind zusammengestellt in: *Die Homilien und Fragmente zum Hohelied*, eingeleitet und übersetzt v. Alfons Fürst und Holger

schilderte Begegnung zwischen dem Bräutigam und der Braut bezog Origenes auf Christus und die Kirche. Letztlich ging es in dieser auch um die glaubende Seele, der Christus persönlich begegnet. Diese Begegnung wird nun erstmals bei Origenes im Sinne einer Liebesbeziehung interpretiert.

Eine solche Liebesbeziehung der Seele mit dem Wort Gottes lässt sich mit dem folgenden Text des Origenes gut illustrieren:

»Von dieser Liebe also spricht die vorliegende Schrift, in der die selige Seele für das Wort Gottes brennt und entflammt ist und dieses Hochzeitslied durch den Geist singt, durch den die Kirche mit dem himmlischen Bräutigam innigst verbunden wird in der Sehnsucht, mit ihm durch das Wort vereinigt zu werden, um von ihm zu empfangen und durch die unbefleckte Zeugung von Söhnen gerettet werden zu können, wenn sie im Glauben und in Heiligkeit und Nüchternheit verharren (vgl. 1 Tim. 2,15). Denn aus dem Samen des Wortes Gottes wurden sie empfangen, geboren hingegen und zur Welt gebracht werden sie entweder von der unbefleckten Kirche (vgl. Eph. 5,27) oder von der Seele, die nichts Körperliches, nichts Materielles verlangt, sondern allein in Liebe zum Wort Gottes brennt.«²⁵

Bemerkenswert ist an diesem Text zunächst, dass Origenes den *Logos*, das Wort Gottes als Mittler besonders hervorhebt. Durch den *Logos* vermögen sich Göttliches respektive Himmlisches und die menschliche Seele zu vermählen. Die Söhne, von denen Origenes spricht, sind also letztlich Zeugungen des Wortes.

Bemerkenswert ist ferner, dass Origenes eine solche Form der Vereinigung von göttlichem *Logos* und menschlicher Seele an bestimmte Bedingungen knüpft: Er setzt sowohl eine bestimmte Gesinnung als auch einen bestimmten Glauben voraus. Vor einer solchen inneren Vorbereitung, der Trennung von allem Ma-

Strutwolf (Origenes: Werke mit deutscher Übersetzung 9/2), Berlin 2016. Die lateinische Übersetzung des Hoheliedkommentars durch Rufin findet sich in: Der Kommentar zum Hohelied, eingeleitet und übersetzt v. Alfons Fürst und Holger Strutwolf (Origenes. Werke in deutscher Übersetzung 9/1), Berlin 2016.

²⁵ Origenes, Prolog zum Hoheliedkommentar 2,46 zitiert nach Fürst/Strutwolf, Kommentar (wie Anm. 24), 86–89; der Text basiert auf der dort ebenfalls abgedruckten lateinischen Übersetzung des Rufin: »Hunc ergo amorem loquitur praesens scriptura, quo erga Verbum Dei anima beata uritur et inflammatur et istud epithalamii carmen per spiritum canit, quo ecclesia sponso caelesti Christo coniungitur ac sociatur desiderans misceri ei per Verbum, ut concipiat ex eo et saluari possit per hanc castam filiorum generationem, cum permanserint in fide et sanctitate cum sobrietate utpote concepti ex semine quidem Verbi Dei, editi uero genitique uel ab immaculata ecclesia uel ab anima nihil corporeum, nihil materiale requirente, sed solo Verbi Dei amore flagrante.« Zu dem Gedanken der mystischen Hochzeit bei Origenes vgl. auch Henri Crouzel, *Le thème du mariage mystique chez Origène et ses sources*, in: *StMiss* 26 (1977), 35–57.

teriellen und Körperlichen, ist aber auch nach 1 Tim 2,15 ein bestimmtes äußeres Leben in Nüchternheit vonnöten. Man kann also bei Origenes bereits eine Art Dreischritt des Weges zur Vereinigung mit dem Göttlichen angelegt sehen: Am Anfang steht eine bestimmte Lebenspraxis, der eine entsprechende Gesinnung folgt, um dann letztendlich zur Vereinigung der Seele mit dem göttlichen *Logos* zu gelangen. Da es sich um eine grundlegende Struktur auch im späteren mystischen Denken handelt, zitiere ich beispielhaft aus dem Prolog von Origenes' Auslegung des Hohenliedes, in dem sich diese Struktur noch deutlicher abzeichnet:

»Wenn also jemand den ersten Stand ausgefüllt hat durch Verbessern von Gewohnheiten und durch das den Geboten dienen (, welcher durch die Proverbien angedeutet wird), danach aber auch, da er die Nichtigkeit der Welt erkannt und sich die Zerbrechlichkeit der vergänglichen Dinge genau angesehen hat, dazu kam, dass er auf die Welt verzichtet und alles, was in der Welt ist, wird er konsequenterweise auch dazu kommen, zu kontemplieren und jene Dinge zu wünschen, »die nicht gesehen werden und ewig sind«. Damit wir aber zu jenen zu gelangen vermögen, bedürfen wir der göttlichen Barmherzigkeit, wenn wir freilich, da die Schönheit des Wortes Gottes betrachtet worden ist, im Stande sind, die rettende Liebe zu ihm anzuzünden, sodass auch er selbst es für würdig hält, die Seele derartig zu lieben, deren Wunsch, ihn zu haben, er genau wahrgenommen hat.«²⁶

Damit ist bei Origenes eine Struktur des Prozesses der Annäherung an das Göttliche entwickelt, die in der zukünftigen mystischen Theologie eine wichtige Rolle spielen wird. Deutlich betont er in seiner Auslegung, dass durch solch eine Vorbereitung eine Vereinigung mit Gott in der Seele stattfinden könne – die Menschen müssen jedenfalls würdig geworden sein. Dabei führt der Alexandriner selbst Maria als Vorbild an:

²⁶ Der Text von *Prolog* 3,22 f. ist noch in der lateinischen Übersetzung Rufins erhalten. In dieser lautet er: »Si qui ergo primum locum in emendandis moribus mandatisque seruandis, qui per Prouerbia designatur, impleuit, post haec autem etiam deprehensa uanitate mundi et rerum caducarum fragilitate perspecta uenit in hoc, ut renuntiet mundo et omnibus, quae in mundo sunt, consequenter ueniet etiam ad contemplanda et desideranda ea, »quae non uidentur et aeterna sunt«. Ad quae tamen ut peruenire possimus, indigemus diuina misericordia, si forte ualeamus, perspecta pulchritudine Verbi Dei, salutari in eum amore succendi, ut et ipse dignetur huiusmodi animam diligere, quam desiderium sui habere perspexerit.« Fürst/Strutwolf, Kommentar (wie Anm. 24), 102,6–15.

»Die Geburt Christi nahm ihren Anfang beim Schatten. Aber nicht nur in Maria beginnt seine Geburt beim Schatten, sondern auch in dir wird, wenn du würdig geworden bist, das Wort Gottes geboren.«²⁷

Mystische Prozesse, die die Frucht der intensiven Gottesliebe sind, stellen also zugleich neue Inkarnationen des Wortes Gottes im Menschen dar. Die Überwindung des Unterschiedes zwischen Transzendenz und Immanenz wird hier also zumindest in Ansätzen erneut geboten. Über die *Logos*-Christologie des Origenes ist in der Folgezeit sehr stark gestritten worden – letztendlich ist die richtige Auslegung derselben der zentrale Inhalt des trinitätstheologischen Streites und damit auch der Dogmenbildung gewesen.²⁸ Wenn man die Folgen von Origenes' *Logos*-Spekulation für die mystische Spiritualität beachtet, dürfte deutlicher werden, dass es bei den Trinitäts- und Christologie-Debatten des 5. und 6. Jahrhunderts immer auch um spirituelle Fragen ging.²⁹ Letztlich stand die Frage im Vordergrund, ob und wie sich Göttliches und Menschliches überhaupt begegnen können, ob das Wort wirklich Fleisch zu werden vermag.

Auf dem Höhepunkt der trinitätstheologischen Debatten haben einige Theologen auch explizit spirituelle Anliegen bzw. eine mystische Theologie verfolgt. Einem solchen Vertreter wollen wir uns im Folgenden besonders zuwenden. Es handelt sich um den Bruder Basileios' des Großen, Gregor, Bischof im kleinasiatischen Nyssa.

4. Gregor von Nyssa – das Sich-Ausstrecken nach dem unbegreifbaren Göttlichen

Während Origenes als die graue Eminenz der christlichen Mystik bezeichnet werden sollte, weil er noch nicht im engeren Sinne mystische Systeme entwickelt hat, trifft auf Gregor die Bezeichnung »Vater der christlichen Mystik« tatsächlich

²⁷ Origenes, Homilie zum Hohelied 2,6, dt. in: Fürst/Strutwolf, Homilien 117 (wie Anm. 24), 22–24. Hier finden sich auch Hinweise auf weitere Texte des Origenes, in denen von einer Geburt des Logos auch in der Seele die Rede ist. Vgl. dazu auch bereits Aloisius Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (MBTh 22), Münster 1938.

²⁸ Vgl. zuletzt u. a. Mark Edwards, *Religions of the Constantinian Empire*, Oxford 2015, 268–294.

²⁹ Vgl. u. a. Andreas Müller, »... durch treffende Aussagen widerlegt ...«? Theologie, Kirchenpolitik und Frömmigkeit beim 3. Ökumenischen Konzil von Ephesos, in: *Quaerite faciem eius semper. Studien zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, hg. v. Andrea Jördens u. a., Hamburg 2008, 255–271, bes. 268 f.

zu.³⁰ Bei Origenes stellte Mystik allenfalls ein beiläufiges Produkt seiner Schriftexegese dar, Gregor hat hingegen tatsächlich eine Art mystisches System ausgearbeitet.

Nur einige wenige Stichworte zu seiner Biographie mögen genügen.³¹ Gregor wurde ca. 333 n. Chr., also noch zu Zeiten des Kaisers Konstantin geboren. Er überlebte seinen älteren Bruder Basileios um knapp 15 Jahre und starb ca. 394 n. Chr. Er stammte aus einer äußerst frommen pontisch/kleinasiatischen Familie, die noch weitere Bischöfe und bedeutende Asketinnen hervorgebracht hat. Vor allem seine Schwester Makrina hat starke asketische Ambitionen gehabt und die Familie auch entsprechend beeinflusst.³² Wie die beiden anderen bedeutenden Kappadokier seiner Zeit, Gregor von Nazianz und eben sein Bruder Basileios, war auch Gregor von Nyssa stark von Origenes geprägt.³³ Daneben verfügte er über eine gründliche pagane Bildung. Zunächst war er dementsprechend als Rhetor tätig. Erst nach dem Tod seines Bruders im Jahr 379 n. Chr. ist Gregor als Theologe richtig aufgeblüht. Aus dieser Zeit stammen auch seine bedeutendsten mystischen Schriften, eine über das Leben des Moses³⁴ und ein sehr wortgewaltiger Kommentar über das Hohelied.³⁵

³⁰ Vgl. z. B. Ruhbach/Sudbrack (Hg.), *Mystik* (wie Anm. 6), 62 in Anlehnung an Karl Rahner und Kardinal Daniélou. Vgl. hierzu allerdings auch Michael Figura, *Mystische Gotteserkenntnis bei Gregor von Nyssa*, in: *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia Mystica in Weingarten vom 7.-10.11.1985*, hg. v. Margot Schmidt, Stuttgart/Bad Cannstatt 1987, 25–38: 25, der die Bedeutung des Origenes noch einmal besonders unterstreicht.

³¹ Zur Biographie Gregors von Nyssa vgl. als Überblick: Franz Dünzl, *Gregor von Nyssa. Mystik und Gottesliebe*, in: *Große Theologen*, hg. v. Christian Danz, Darmstadt 2006, 33–45. Zur Mystik Gregors vgl. u. a. auch Thomas Böhm, *Theoria - Unendlichkeit - Aufstieg. Philosophische Implikationen zu »De vita Moysis«* von Gregor von Nyssa, Leiden 1996.

³² Zu Makrina vgl. u. a. Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen. Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (FKDG 38), Göttingen 1986; Anna Silvas, *Macrina the Younger, philosopher of God* (Medieval Women 22), Turnhout 2008; Katharina Greschat, *Die gelehrte Makrina - die vierte der großen Kappadokier (um 330–379)*, in: *Dies., Gelehrte Frauen des frühen Christentums. Zwölf Porträts* (Standorte in Antike und Christentum 6), Stuttgart 2015, 67–78.

³³ Vgl. zu den Einflüssen des Origenes auf Gregor etwa bei der Exegese des hier interessierenden Hohenlieds Franz Dünzl, *Die Canticum-Exegese des Gregor von Nyssa und des Origenes im Vergleich*, in: *JAC 36* (1993), 94–109; Tina Dolidze, *Einige Aspekte der allegorischen Sprache in den Auslegungen von Origenes und Gregor von Nyssa zum Hohenlied*, in: *Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa 27–31 August 2001, hg. v. Lorenzo Perrone, Leuven 2003, 1061–1070.

³⁴ Vgl. Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse* (SChr 1^{bis} Jean Daniélou).

Eine Kernidee des mystischen Konzepts Gregors ist die bleibende Unerkennbarkeit Gottes.³⁶ Letztlich ist er allem menschlichen Zugriff daher enthoben. Gleichwohl sieht Gregor aber Möglichkeiten für den Menschen, sich dem Göttlichen anzunähern. Ansatzpunkt ist dabei die Anthropologie des Kappadokiers.³⁷

Das Innere des Menschen ist bei ihm nämlich wie ein stets zu reinigender Spiegel verstanden. Schon in der frühen Schrift *Über die Jungfräulichkeit* hob der Kappadokier dementsprechend die Gottesebenbildlichkeit des Menschen hervor. Auch an anderen Stellen seiner Schriften betont er, dass die »seinshafte« Verwandtschaft zwischen Gott und den Menschen Voraussetzung für die Gotteserkenntnis ist.³⁸ In dem innermenschlichen Spiegel erscheint Gott, allerdings nur im Symbol, im Abbild gleichsam. Denn die menschliche Sprache und Rationalität in ihrer begrifflichen Ausprägung vermögen Gott genau nicht zu fassen. Die symbolische Sprache bietet in ihrer Bildhaftigkeit dagegen unausschöpfliche Bedeutungstiefen, »die jedes Mal, wenn die Begriffssprache etwas zu eindeutig umrissen hat, zu neuem Übersteigen der Verstandesinhalte auffordern.«³⁹ Der Mensch hat sich ständig tiefer in Gott hinein auszustrecken, um ihm näher zu kommen. Das Bild des Ausstreckens ergibt sich aus Phil 3,13f., wo Paulus das Jagen nach dem himmlischen Kleinod beschreibt: »Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich nach dem aus, was da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, nach dem Kleinod der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus.« Das Ausstrecken nach dem Göttlichen, nach dem himmlischen Schmuck, den auch Paulus noch nicht ergriffen hat, ist jedenfalls eine zentrale Idee Gregors. Griechisch spricht man hier von »Epektasis«.⁴⁰ Es handelt sich also um einen ständigen Prozess der Annäherung an das Göttliche, das mit Paulus nicht erreicht

³⁵ Vgl. Gregor von Nyssa, In Canticum Canticorum Homiliae. Bd. 1-3 (FC 16/1-3 Franz Dünzl); dazu zuletzt der Sammelband von Giulio Maspero u. a. (Hg.), Gregory of Nyssa. In Canticum Canticorum. Analytical and supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Rome, 17-20 September 2014 (VigChr. S 150), Leiden/Boston 2018.

³⁶ Vgl. zum Folgenden Ruhbach/Sudbrack (Hg.), *Mystik* (wie Anm. 6), 63.

³⁷ Zur Anthropologie Gregors vgl. u. a. Ulrich Volp, *Die Würde des Menschen. Ein Beitrag zur Anthropologie in der Alten Kirche* (VigChr.S 81), Leiden u. a. 2006, 172-182.

³⁸ Vgl. *Figura*, Gotteserkenntnis (wie Anm. 30), 31.

³⁹ Mariette Canévet, Gregor von Nyssa, in: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, hg. v. Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, München 1984, 17-35: 23.

⁴⁰ Vgl. zur Epektasis bei Gregor von Nyssa und dem Hintergrund in der plotinischen Philosophie Theodoros Alexopoulos, *Das unendliche Sichausstrecken (Epektasis) zum Guten bei Gregor von Nyssa und Plotin. Eine vergleichende Untersuchung*, in: ZAC 10 (2006), 302-312; ferner grundsätzlicher zu dem Begriff Ilaria Ramelli, *Apokatastasis and Epektasis in Cant and Origen*, in: Maspero u. a. (Hg.), *Gregory* (wie Anm. 35), 312-339.

wird und wohl auch in dieser Welt nicht erreichbar ist. Schon in den frühen Schriften Gregors entwickelt er – wahrscheinlich in Anlehnung an Origenes – ein Stufenkonzept der Annäherung an das Göttliche durch konkrete Schritte der Askese und der Reinigung. Eine *unio mystica* ist bei ihm allerdings nicht zu finden.⁴¹ Gregor kennt nur die Stufen auf dem Weg zum Göttlichen. Auf dem Weg der Angleichung zu Gott schreitet der Mensch unendlich voran. Selbst eine Schau Gottes ist bei ihm nicht vorgesehen.⁴²

Das *Leben des Mose* wurde 392 n. Chr. auf Bitten eines Mönchs verfasst.⁴³ Mose wird in der allegorischen Exegese des 2. Teils dieses Buches zum Symbol der Seele beim mystischen Aufstieg. Ägypten steht für das zu verlassende Übel, der Berg Sinai für die Erkenntnis Gottes. Moses erfährt beispielhaft, »daß Gott zwar irgendwie unerkennbar bleibt, daß aber der unersättliche Durst nach ihm dennoch ein wahrhaftes Anschauen Gottes sei; es gebe kein Ende des Aufsteigens hinauf zum Guten, weil das Gute in sich selbst ohne Grenze sei.«⁴⁴ Mose veranschaulicht somit paradigmatisch das Konzept der Epektasis.

Das ebenfalls gegen Lebensende verfasste Werk über das Hohelied ist aus ursprünglich 15 Homilien zusammengesetzt und gilt als Gregors bedeutendstes geistliches Werk.⁴⁵ Er betont hier die Notwendigkeit des Kampfes gegen die Leidenschaften, um letztlich die Einheit zwischen Körper und Seele wiederherzustellen. Dabei wird in diesem Werk auch die Bedeutung der Sakramente hervorgehoben. Gregors Spiritualität ist also keineswegs eine individualistische, sondern eingebunden in den Rahmen der Kirche und ihrer Sakramente. Besonders betont wird neben der Inkarnationstheologie allerdings auch in dieser Schrift der Gedanke der Epektasis.

Gregor von Nyssa stellt gleichsam ein Bindeglied zwischen den Alexandrinern des 3. Jahrhunderts und der späteren byzantinischen Mystik dar. Bereits Pseudo-Dionysios Areopagites hat ihn im 5. Jahrhundert stark rezipiert, ebenso später Maximos der Bekenner.⁴⁶ Besonders die Lehre von der Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes ist dabei von ihm neu in den Traditionsstrom eingebracht worden.⁴⁷ Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang seine Betonung der Dunkelheit und Unerreichbarkeit Gottes, die u. a. in der Schrift *Über das Leben des Mose* ihren Niederschlag gefunden hat:

⁴¹ Vgl. *Figura*, Gotteserkenntnis (wie Anm. 30), 27 f. unter besonderem Bezug auf Eckhard Mühlenberg. Die Ausführungen gipfeln in dem Satz: »Nicht Gott wird geschaut, sondern der ewige Eros zu Christus.« (a.a.O., 28).

⁴² Vgl. hierzu auch *Figura*, Gotteserkenntnis (wie Anm. 30), 28.

⁴³ Vgl. Canévet, Gregor (wie Anm. 39), 25.

⁴⁴ Canévet, Gregor (wie Anm. 39), 25.

⁴⁵ Vgl. hierzu und zum Folgenden Canévet, Gregor (wie Anm. 39), 25.

⁴⁶ Vgl. Canévet, Gregor (wie Anm. 39), 35.

⁴⁷ Vgl. *Figura*, Gotteserkenntnis (wie Anm. 30), 26.

»Was aber bedeutet es, daß Moses in das Dunkel gelangte und darin Gott sah? Was nämlich an dieser Stelle berichtet wird, scheint jener ersten Gotteserscheinung zu widersprechen. Damals erschien Gott im Licht, nun aber im Dunkel. Doch glauben wir nicht, daß dies sich nicht in die Reihe unserer Betrachtungen einfügt. Die Geschichte lehrt uns hierdurch, daß die religiöse Erkenntnis zunächst für die, denen sie zuteil wird, Licht ist. Dagegen ist der Gegensatz zur religiösen Erkenntnis Finsternis. Die Abwendung der Finsternis geschieht durch die Teilhabe am Licht. Je mehr nun der Geist voranschreitet, durch immer größere und vollkommeneren Aufmerksamkeit zur Erkenntnis des Seienden gelangt und der Anschauung immer näher kommt, um so mehr sieht er, daß die göttliche Natur unsichtbar ist.

Denn wenn er alle Erscheinung verlassen hat, nicht nur, was die sinnliche Wahrnehmung faßt, sondern auch, was der Geist zu sehen glaubt, dringt er immer tiefer ins Innere vor, bis er unter großer geistiger Anstrengung zum Unsichtbaren, Unfaßbaren gelangt und dort dann Gott sieht. Denn darin liegt die eigentliche Erkenntnis des Gesuchten, das Sehen im Nicht-Sehen, daß der Gesuchte alle Erkenntnis übersteigt, wie durch Finsternis durch seine Unbegreiflichkeit auf allen Seiten abgeschlossen. Deshalb sagt der erhabene Johannes, der in diese lichte Finsternis eindrang: »Niemand hat Gott je gesehen« (Joh 1,18); mit dieser Verneinung stellte er fest, daß nicht nur für die Menschen, sondern für jede geistige Natur die Erkenntnis des Wesens Gottes unerreichbar sei.«⁴⁸

Bevor wir aber zu dem erwähnten Pseudo-Dionysios kommen, der viele dieser Gedanken aufgenommen hat, ist noch eine andere Persönlichkeit des ausge-

⁴⁸ Gregorii Nysseni, De Vita Moysis (GNO VII/1, 86,11-87,13 Herbertus Musurillo); dt. Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses (Sophia 4, 91-92; übers. v. Manfred Blum). Im griechischen Original lautet der Text folgendermaßen: Τί (sic!) δὲ βούλεται τὸ ἐντός γενέσθαι τοῦ γνόφου τὸν Μωϋσέα καὶ οὕτως ἐν αὐτῷ τὸν θεὸν ἰδεῖν; ἐναντίον μὲν γὰρ δοκεῖ πως εἶναι τῇ πρώτῃ θεοφανείᾳ τὸ νῦν ἱστορούμενον· τότε γὰρ ἐν φωτὶ, νῦν δὲ ἐν γνόφῳ τὸ θεῖον ὁρᾶται· μηδὲ τοῦτο τοῦ εἰρμοῦ τῶν κατὰ ἀναγωγὴν ἡμῖν θεωρηθέντων ἀπάδειν νομίσωμεν. διδάσκει γὰρ διὰ τούτων ὁ λόγος ὅτι τῆς εὐσεβείας ἡ γνώσις φῶς γίνεται παρὰ τὴν πρώτην οἷς ἂν ἐγγένηται. διότι τὸ ἐξ ἐναντίου τῇ εὐσεβείᾳ νοούμενον σκότος ἐστίν· ἡ δὲ ἀποστροφή τοῦ σκότους τῇ μετουσίᾳ τοῦ φωτός γίνεται. προϊῶν δὲ ὁ νοῦς καὶ διὰ μείζονος αἰεὶ καὶ τελειοτέρας προσοχῆς ἐν περινοίᾳ γινόμενος τῆς τῶν ὄντων κατανοήσεως, ὅσον προσεγγίζει μᾶλλον τῇ θεωρίᾳ τοσοῦτον πλεῖον ὄρᾳ τὸ τῆς θείας φύσεως ἀθεώρητον. καταλαβῶν γὰρ πᾶν τὸ φαινόμενον, οὐ μόνον ὅσα καταλαμβάνει ἡ αἴσθησις ἀλλὰ καὶ ὅσα ἡ διάνοια δοκεῖ βλέπειν, αἰεὶ πρὸς τὸ ἐνδότερον ἵεται ἕως ἂν διαδυῇ καὶ τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πρὸς τὸ ἀθεάτον τε καὶ ἀκατάληπτον κάκεῖ τὸν θεὸν ἴδῃ. ἐν τούτῳ γὰρ ἡ ἀληθὴς ἐστὶν εἰδήσις τοῦ ζητούμενου καὶ ἐν τούτῳ τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν, ὅτι ὑπέρκειται πάσης εἰδήσεως τὸ ζητούμενον οἷόν τι γνόφῳ τῇ ἀκαταληψίᾳ πανταχόθεν διειλημμένον. διὸ φησι καὶ ὁ ὑψηλὸς Ἰωάννης, ὁ ἐν τῷ λαμπρῷ γνόφῳ τούτῳ γενόμενος, ὅτι Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, οὐ μόνον τοῖς ἀνθρώποις ἀλλὰ καὶ πάσῃ τῇ νοητῇ φύσει τῆς θείας οὐσίας τὴν γνώσιν ἀνέφικτον εἶναι τῇ ἀποφάσει ταύτῃ διοριζόμενος.

henden 4. Jahrhunderts zu würdigen, die ein Schüler des Gregor befreundeten Gregors von Nazianz darstellte.

5. Evagrius Pontikos – die systematische Verbindung von Askese und Mystik⁴⁹

Evagrius Pontikos kann als der erste bedeutende systematisierende Mystiker im Mönchtum gelten. Die Mystik ist nämlich keineswegs im Kontext des Mönchtums entstanden, wohl aber von diesem enorm rezipiert worden. Eben dafür steht auch Evagrius.

Der in der ägyptischen Sketis lebende Einsiedler gilt als »großer Theologe der Askese«⁵⁰. Auf ihn geht die Lehre von den acht Lastern zurück, die er u. a. in seinem *Praktikos*⁵¹ und in dem sogenannten *Antirrhetikos*⁵² dargelegt hat. Darüber hinaus wurde durch ihn massiv das Ideal der Reinigung und der dadurch zu erwirkenden vollkommenen Leidenschaftslosigkeit angestrebt.⁵³ Letztlich hat er

⁴⁹ Die folgenden Ausführungen stellen eine überarbeitete Fassung eines Kapitels aus meinem folgenden Beitrag dar: Andreas Müller, Kleider machen Mönche. Zur allegorischen Deutung des monastischen Gewandes bei Evagrius Pontikos, in: Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart. Beiträge dialogischer Existenz. FS Martin Tamcke, hg. v. Claudia Rammelt u. a., Münster 2015, 110–122: 111–114.

⁵⁰ Ulrich Köpf, Mystik. 3. Christliche Mystik a) Alte Kirche und Byzanz, in: RGG⁴ 5: 1659–1663: 1661.

⁵¹ Vgl. Évagre le Pontique, *Traité Pratique ou le Moine II* (SChr 171 Antoine Guillaumont und Claire Guillaumont); dt. Übersetzung: [Evagrius Pontikos,] *Praktikos oder der Mönch. Hundert Kapitel über das geistliche Leben* (Schriftenreihe des Zentrums Patristischer Spiritualität Koinonia – Oriens im Erzbistum Köln 32), übers. v. Gabriel Bunge, Köln 1989. Vgl. zur Achtlasterlehre u. a. Rainer Jehl, *Die Geschichte des Lasterschemas und seiner Funktion. Von der Väterzeit bis zur karolingischen Erneuerung* (Franziskanische Studien 64,3/4), Werl/Westf. 1982, 261–359, bes. 265–287.

⁵² Vgl. Evagrius of Pontus. *Talking back. A Monastic Handbook of Combating Demons* (CS 228; übers. v. David Brakke); eine deutsche Übersetzung hat Leo Trunk angefertigt: *Evagrius Pontikos, Die große Widerrede. Antirrhetikos* (hg. v. Anselm Grün; übers. v. Leo Trunk u. a.). Vgl. dazu auch David Brakke, *Mystery and Secrecy in the Egyptian Desert: Esotericism and Evagrius of Pontus*, in: *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and other Ancient Literature*. FS Einar Thomassen, hg. v. Christian H. Bull u. a., Leiden 2012, 205–219.

⁵³ Vgl. zur Apatheia bei Evagrius u. a.: Barbara Maier, *Apatheia bei den Stoikern und Akedia bei Evagrius Pontikos – ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität*, in: *OrChr* 78 (1994), 230–248; Joseph H. Nguyen, *Apatheia in the Christian Tradition. An Ancient Spirituality and its Contemporary Relevance*, Eugene, Oregon 2018; Róbert Somos, *Origen, Evagrius Ponticus and the Ideal of Impassibility*, in: *Origenes in den Auseinandersetzungen des*

so auch stoisches Gedankengut in starkem Maß christlich rezipiert. Einen Niederschlag dessen findet sich in seinen Schriften *Gnostikos*, *Kephalaia Gnostika/Problemata Gnostika*⁵⁴ und *Über das Gebet*⁵⁵. Ziel der Apathie ist bei ihm die Schau des göttlichen Lichts.⁵⁶ Auch als Verfasser von Schriften für das Mönchtum, u. a. eines *Mönchs-* und eines *Nonnenspiegels*⁵⁷ zeichnete sich Evagrius aus. Erst im 20. Jahrhundert wurde der Mönchstheologe nahezu wiederentdeckt.⁵⁸ Aufgrund der Auseinandersetzungen um Origenes und dessen Verurteilung im Jahr 553 verfiel auch dessen bedeutender Schüler der *damnatio memoriae*. Evagrius' Schriften wurden entweder unter anderem Namen oder in Sprachen, die außerhalb des römisch-byzantinischen Reiches gepflegt wurden, weiter tradiert.⁵⁹

4. Jahrhunderts, hg. v. Wolfgang Bienert (ETHL 137), Leuven 1999, 365–373; Christoph Joest, The Significance of »acedia« and »apatheia« in Evagrius Ponticus 1+2, in: The American Benedictine Review 55 (2004), 121–150, 273–307.

⁵⁴ Vgl. zuletzt Evagrius. *Kephalaia gnostika. Gnosticus. A new Translation of the unreformed Text from the Syriac*, translated with an introduction and commentary by Illaria L. E. Ramelli (WGRW 38), Atlanta 2015; ferner: *Évagre le Pontique, Traité* (Guillaume und Guillaume [wie Anm. 51]); *Évagre le Pontique, Le gnostique ou celui qui est devenu digne de la science* (SChr 356; übers. v. Antoine Guillaumont).

⁵⁵ *Évagre le Pontique, Chapitres sur la prière* (SChr 589, Paul Géhin); dazu u. a. Doris Sperber-Hartmann, *Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift »de Oratione« des Evagrius Ponticus* (ECCA 10), Frankfurt/M. 2011.

⁵⁶ Vgl. u. a. Heinrich Bacht, *Evagrius Pontikos* (ca. 345–ca. 399), in: *Große Mystiker. Leben und Wirken*, hg. v. Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack, München 1984, 36–50: 46.

⁵⁷ Vgl. *Evagrius Pontikos, Ad monachos. Ad virginem. Institutio ad monachos* (FC 51; übers. v. Christoph Joest).

⁵⁸ Vgl. vor allem die Arbeiten von Antoine Guillaumont: *Évagre le Pontique, Traité* (Guillaume und Guillaume [wie Anm. 51]), und Gabriel Bunge. *Die Arbeiten von Letzterem sind u. a. zusammengefasst in einer Aufsatzsammlung zu seinem 70. Geburtstag: Gabriel Bunge, »Die Lehren der heiligen Väter«* (RB 73,2). Aufsätze zu *Evagrius Pontikos* aus drei Jahrzehnten (*Weisungen der Väter* 11), hg. v. Jakobus Kaffanke, Beuron 2011. Antoine Guillaumont veröffentlichte neben zahlreichen weiteren Beiträgen u. a. den Artikel über *Evagrius* in: *DSp* 4 (1960), 1731–1744, *RAC* 6 (1966), 1088–1107 und *TRE* 10 (1982), 565–570. Beachtenswert ist u. a. auch seine Monographie: *Antoine Guillaumont, Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, Paris 2004.

⁵⁹ Vgl. als Überblick K[laus] Fitschen, *Evagrius Ponticus*, in: *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur*, hg. v. Siegmund Döpp und Wilhelm Geerlings, Freiburg/Br. 1998, 224 f., hier 224. Zum Verhältnis des *Evagrius* zum *Origenismus* vgl. u. a. Gabriel Bunge, *Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos*, in: *VigChr* 40 (1986), 24–54.

Evagrios wurde um 345 n. Chr. in Ibora am Pontos geboren.⁶⁰ Unter Basileios von Kaisareia wurde er zum Lektor, unter Gregor von Nazianz zum Diakon geweiht. Besonders von diesem wurde er in seiner Theologie stark beeinflusst. Nicht nur durch den Dienst in Konstantinopel bei Gregor von Nazianz, sondern auch durch den Aufenthalt bei Rufin und Melania der Älteren auf dem Jerusalemer Ölberg dürfte Evagrios mit origenistischem Denken in Berührung gekommen sein. In der ägyptischen Wüste hat sich später sogar ein Kreis von intellektuell veranlagten Mönchen um Evagrios und seinen Freund Ammonios geschart, der sich mit der Lektüre des Origenes beschäftigte.⁶¹ Der Hang zu spekulativ-mystischem Denken einerseits, zu asketischen Tendenzen andererseits war bei Evagrios somit auf seinem Weg in die Wüste bereits ausgeprägt. In der Wüste vereinigte er beides zu einem eindrucksvollen und in dieser Form neuen System. Die asketische Lehre des Origenes wurde somit also gleichsam an die Wüstenexistenz adaptiert. Ob Evagrios der Erste gewesen ist, der eine solche Adaption durchgeführt hat, ist den heute noch existenten Quellen nicht mehr eindeutig zu entnehmen. Möglicherweise hat auch schon der zum Vater des Wüsteneremitentums stilisierte Antonios origenistisch gedacht und geschrieben – die unter seinem Namen tradierten, aber lange Zeit als unecht angesehenen Briefe zeugen zumindest von solch einem Geist.⁶²

Das System des Evagrios ist vor allem in den bereits genannten Schriften *Λόγος πρακτικός* und *Λόγος γνωστικός* noch zu erheben. Das komplizierte System soll hier nicht vollständig referiert werden. Zumindest den geistlichen Weg des Mönches nach dem *Λόγος πρακτικός* möchte ich aber kurz skizzieren. Grundsätzlich gliedert sich dieser Weg in drei Schritte, die wir im Groben bereits in der Hoheliedauslegung des Origenes kennengelernt haben. Die erste Stufe ist bei Evagrios diejenige der – durchaus stoisch zu verstehenden – *ἀπάθεια*, der inneren Ruhe.⁶³ Der Mönch hat dabei an einem einsamen Ort, an dem er sich

⁶⁰ Zur Biographie des Evagrios vgl. im Überblick u. a. Evagrios, *Ad monachos* (FC 51, Joest [wie Anm. 57]), 9–61.

⁶¹ Zu den sogenannten »Langen Brüdern« vgl. Andreas Heiser, *Die Paulusinszenierung des Johannes Chrysostomus* (STAC 70), Tübingen 2012, 511 f.

⁶² Vgl. Peter Gemeinhardt, *Antonius. Der erste Mönch. Leben - Lehre - Legende*, München 2013, 93–99. Grundlegend ist die Untersuchung der Antonios-Briefe von Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony. Monasticism and the Making of a Saint* (Studies in Antiquity and Christianity), Minneapolis 1997.

⁶³ Vgl. *Évagre le Pontique, Traité 64* (648, Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). In diesem Zustand ist auch davon die Rede, dass der *νοῦς ἡσυχός* gegenüber bestimmten *φάσματα* der Nacht erreicht ist, also eine Art *ἡσυχία*. Nach *Évagre le Pontique, Traité 67* (652 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]) reicht allerdings die Abschirmung von den Tatsachen (*πράγματα*) noch nicht zur *Apatheia* aus, vielmehr muss auch die Erinnerung an diese bekämpft werden.

möglichst ununterbrochen aufhält und Nahrungs- und Kleideraskese betreibt, zu jener Ruhe zu kommen. Hier kann er sich von den πράγματα, den Dingen der Welt, abschirmen, die auf ihn eindringen.⁶⁴ Diese erste Stufe bildet die Grundvoraussetzung des Mönches, steckt seinen Lebensraum und seine Lebensart ab. Besonders diese Stufe spiegelt das wider, was man allgemein unter Askese versteht. Insofern hat die Mystik bei Evagrius ganz klar eine asketische Voraussetzung. Ohne die Übung im Verzicht und in der *stabilitas loci*⁶⁵ ist der weitere mystische Weg jedenfalls kaum zu beschreiten.

Die zweite Stufe ist dagegen allgemeiner gehalten. Sie ist die Stufe der sogenannten πρακτική, zu ergänzen ὁδός, also des praktischen Weges.⁶⁶ Auf ihr kämpft der Mönch nicht mehr gegen sachliche Anfechtungen, sondern gegen diejenigen, die sich in seinem Innern abspielen. Sie treten in Form der acht λογισμοί, der acht Gedanken oder Überlegungen auf.⁶⁷ Zu diesen zählt Evagrius die Fresssucht (γαστριμαργία), die Hurerei (πορνεία), die Liebe zum Mammon (φιλαργυρία), die Traurigkeit (λύπη), den Zorn (ὀργή), die sogenannte Akedia (ἀκηδία), vielleicht am besten mit innerer Unruhe zu übersetzen,⁶⁸ die eitle Ruhmsucht (κενοδοξία) und die Überheblichkeit (ὑπερηφανεία). Gegen diese richtet sich der Weg des Geistes, ein Weg der Tugenden.⁶⁹ Er wird durch Wei-

⁶⁴ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 48 (608 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]) und Évagre le Pontique, Traité 64 (648 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). Nach Praktikos 48 stellen die πράγματα die Anfechtungen für die κοσμικοί dar, während die Mönche insbesondere von den λογισμοί angefochten werden. Dementsprechend hält sich der Mönch auch von Sinneswahrnehmungen fern, um frei von Leidenschaft zu werden, vgl. Praktikos 4. Die πράγματα liegen nach Évagre le Pontique, Traité 43 (598 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]) den λογισμοί zugrunde.

⁶⁵ Vgl. zur *stabilitas loci* bei Evagrius u. a. Évagre le Pontique, Traité 28 (564 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). Auf die notwendige *stabilitas* gerade auch in Zeiten der Anfechtung geht Evagrius auch in Évagre le Pontique, Traité 12 ein (522; 525 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁶⁶ Vgl. zu der Unterscheidung von praktischem und gnostischem Leben im Praktikos: Évagre le Pontique, Traité Prol 9 (492 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁶⁷ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 6–14 (506–535 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]), einleitend Évagre le Pontique, Traité 6 (506–508 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁶⁸ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 12 (520–527 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). Zur Akedia vgl. u. a. Gabriel Bunge, Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß, Beuron 2017; ferner: Rüdiger Augst, Lebensverwirklichung und christlicher Glaube. Acedia – Religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus (Saarbrücker theologische Forschungen 3), Frankfurt/M. 1990.

⁶⁹ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 62 (644 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); Évagre le Pontique, Traité 71 (658 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); ferner Évagre le Pontique, Traité 70 (656 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); Évagre

sungen der Väter und auch die natürliche Betrachtung der Dinge gespeist, die den Glauben erwirken. Von da aus steigt der Mönch beständig auf: zur Furcht Gottes, die zur Beachtung der göttlichen Gebote führt.⁷⁰ Ferner prägen den Mönch nun Klugheit, Enthaltbarkeit, Geduld und Hoffnung.⁷¹ Die Hoffnung stellt die Vorstufe vor dem Höhepunkt des praktischen Weges dar, der ἀπάθεια.⁷² Hat der Mönch einmal die Leidenschaftslosigkeit erreicht, steht ihm auch der Weg zur dritten und letzten Stufe in dem gesamten System offen, nämlich zur γνώσις.⁷³ Diese bezeichnet Evagrius als Nahrung der Seele.⁷⁴ Die Gnosis vereint mit den von ihm so genannten heiligen Mächten (ταῖς ἁγίαις δυνάμεσιν), denen der Mensch nun selber nahezu gleich geworden ist.⁷⁵ Immerhin ist er leidenschaftslos, frei von sämtlichen Vorstellungen und Überlegungen.⁷⁶ Auf dieser Stufe lassen sich die einzelnen Schritte nach oben nicht mehr genau differenzieren. Von der Leidenschaftslosigkeit gelangt man zur Liebe, die die wesentliche Erkenntnis, nämlich die Erkenntnis Gottes ermöglicht. Diese wird von Evagrius θεωρία oder gar θεολογία genannt.⁷⁷

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass bei Evagrius Mystik und Askese, Askese und Mystik eng miteinander verknüpft sind.⁷⁸ Askese ist die

le Pontique, Traité 44 (600 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); Évagre le Pontique, Traité 77 (664 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). In Évagre le Pontique, Traité 89 (680–689 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]) werden die Tugenden weiter ausdifferenziert und auf die einzelnen Seelenteile verteilt.

⁷⁰ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 81 (670 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]). Vgl. zu dem Prozess des Aufstiegs bei Evagrius auch Julia Konstantinovskij, *Evagrius Ponticus. The Making of a Gnostic* (Ashgate New Critical Thinking in Religion, Theology and Biblical Studies), Farnham 2009.

⁷¹ Vgl. u. a. Évagre le Pontique, Traité 89 (682 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷² Vgl. u. a. Évagre le Pontique, Traité Prol 8 (492 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); ferner Évagre le Pontique, Traité 87 (678 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷³ Vgl. u. a. Évagre le Pontique, Traité Prol 8 (492 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); Évagre le Pontique, Traité 84 (674 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷⁴ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 56 (630–632 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷⁵ Vgl. Évagre le Pontique, Traité 56 (632 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]), wo schließlich die enge Verbindung zwischen Mensch und den Unkörperlichen beschrieben wird: [...] ἡ τῶν ἀσωμάτων συνάρησις ἐκ τῆς ὁμοίας διαθέσεως γίνεσθαι πέφυκεν.

⁷⁶ Vgl. u. a. Évagre le Pontique, Traité 64 (648 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]); Évagre le Pontique, Traité 67 (652 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷⁷ Vgl. u. a. Évagre le Pontique, Traité 84 (674 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]).

⁷⁸ Vgl. auch Schäufele, *Mystik* (wie Anm. 15), 57.

Grundvoraussetzung für den Mystiker. Selbst die einzelnen Schritte der zweiten Stufe der *πρακτική* sind stark vom asketischen Rahmen her bestimmt.

Als Beispiel für die sehr tiefeschürfenden, psychologisch genauen Beobachtungen des Evagrius⁷⁹ mag ein Textbeispiel aus dem *Praktikos* über die Leidenschaftslosigkeit dienen. Ich zitiere die Kapitel 63-70 in der Übersetzung von Gabriel Bunge:

»63. Wenn der Intellekt anfängt, seine Gebete ohne Zerstreung zu verrichten, dann spielt sich der ganze Kampf bei Nacht und bei Tag um den jähzornigen Teil der Seele ab. [...]

64. Ein Merkmal der Leidenschaftslosigkeit ist, daß der Intellekt angefangen hat, seinen eigenen Lichtschein zu schauen, angesichts der nächtlichen Erscheinungen ruhig zu bleiben und die Dinge unberührt zu betrachten. [...]

65. Der Intellekt befindet sich im Vollbesitz seiner Kraft, wenn er sich zur Zeit des Gebetes nichts von den Dingen dieser Welt vorstellt. [...]

66. Der Intellekt, der mit Gottes Hilfe die Praktike vollbracht und sich der Erkenntnis genähert hat, nimmt den irrationalen Teil der Seele kaum oder überhaupt nicht mehr wahr, da ihn die Erkenntnis in die Höhe hinwegreißt und von den sinnlichen Dingen trennt. [...]

67. Die Leidenschaftslosigkeit besitzt nicht die Seele, die den Dingen gegenüber keine Leidenschaft empfindet, sondern jene, die auch ihren Erinnerungen gegenüber unerschütterlich verharrt. [...]

68. Der Vollkommene übt keine Enthaltbarkeit (mehr) und der Leidenschaftslose keine Geduld, insofern die Geduld Sache des (noch) den Leidenschaften Unterworfenen ist und die Enthaltbarkeit Sache des (noch von ihnen Belästigten). [...]

69. Es ist ein großes Ding, ohne Zerstreung zu beten, ein größeres aber, ohne Zerstreung zu psalmodieren. [...]

70. Wer die Tugenden in sich selbst fest eingegründet und sich ganz mit ihnen vermischt hat, der gedenkt nicht mehr des Gesetzes noch der Gebote oder der Strafe, sondern er sagt und tut das, was ihm seine vorzügliche Verfassung diktiert.«⁸⁰

⁷⁹ Vgl. zu der Beobachtungsgabe des Evagrius u. a. auch Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory. Mind, Soul and Body in the 4th Century* (Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity), Farnham 2009.

⁸⁰ Evagrius Pontikos, *Der Praktikos* (Der Mönch). Hundert Kapitel über das geistliche Leben, eingeleitet und übers. v. Gabriel Bunge (Weisungen der Väter 6), Beuron ²2008, 225-242. Zum Thema Intellekt und Leidenschaften u. a. bei Evagrius vgl. Columba Stewart, *Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions*, in: *Modern Theology* 27 (2011), 263-275. Der Text findet sich auf Griechisch bei *Évagre le Pontique, Traité* (646-657 Guillaumont und Guillaumont [wie Anm. 51]): 63 Ὅταν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ἀρξῆται ποιεῖσθαι τὰς προσευχάς, τότε περὶ τὸ θυμικόν

6. Dionysios Areopagites – »mystische Kirchlichkeit« im Kontext neuplatonischen Denkens

Die unter dem Namen eines Dionysios tradierten Schriften sind von zentraler Bedeutung für die gesamte weitere Entwicklung der späteren Mystik. Gleichwohl ist es angesichts der bisherigen Ausführungen schwierig, bei diesem Autor des 5. Jahrhunderts den »eigentlichen Anfang christlicher Mystik« zu verorten, wie dies Volker Leppin tut.⁸¹ Man muss wohl eher von einer weiteren Systematisierung bisheriger Gedanken und deren Einfügung in ein großes, vom Neuplatonismus her geprägtes Weltbild sprechen, die von großer Wirkung war. So intensiv wie nie zuvor gehen griechische Philosophie und christlicher Glaube hier eine gegenseitige Befruchtung ein, für die sich der Autor explizit verteidigt hat. Er sah nämlich in seinem Werk die Einordnung des griechischen Denkens in seinen rechten, eigentlichen Zusammenhang gegeben.⁸²

Dionysios ist möglicherweise der korrekte Name des Verfassers, seine Attribuierung als Areopagite hingegen sekundär – man könnte ihn daher noch

μέρος τῆς ψυχῆς νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν ὁ πᾶς συνίσταται πόλεμος. 64 Ἀπαθείας τεκμήριον, νοῦς ἀρξάμενος τὸ οἰκεῖον φέγγος ὄραν, καὶ πρὸς τὰ καθ' ὕπνον φάσματα διαμένων ἡσυχος, καὶ λειῶς βλέπων τὰ πράγματα. 65 Ἐρρωται νοῦς μηδὲν τῶν τοῦ κόσμου τούτου παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς φανταζόμενος. 66 Νοῦς σὺν Θεῷ πρακτικὴν κατορθώσας καὶ προσπελάσας τῇ γνώσει ὀλίγον ἢ οὐδ' ὄλως τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς ἐπαισθάνεται, τῆς γνώσεως αὐτὸν ἀρπαζούσης μετέρσιον καὶ χωριζούσης τῶν αἰσθητῶν. 67 Ἀπάθειαν ἔχει ψυχῇ, οὐχ ἢ μὴ πάσχουσα πρὸς τὰ πράγματα, ἀλλ' ἢ καὶ πρὸς τὰς μνήμας αὐτῶν ἀτάραχος διαμένουσα. 68 Ὁ τέλειος οὐκ ἐγκρατεύεται, καὶ ὁ ἀπαθὴς οὐχ ὑπομένει, ἔπερ τοῦ πάσχοντος ἢ ὑπομονή, καὶ τοῦ ὄχλουμένου ἢ ἐγκράτεια. 69 Μέγα μὲν τὸ ἀπερισπάτως προσεύχεσθαι, μείζον δὲ τὸ καὶ ψάλλειν ἀπερισπάτως. 70 Ὁ τὰς ἀρετὰς ἐν ἑαυτῷ καθιδρύσας, καὶ ταῦταις ὄλος ἀνακραθεὶς, οὐκ ἔτι μέμνηται νόμου ἢ ἐντολῶν ἢ κολάσεως, ἀλλὰ ταῦτα λέγει καὶ πράττει ὅποσα ἢ ἀρίστη ἕξις ὑπαγορεύει.

⁸¹ Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 25. Im Folgenden orientiere ich mich ansonsten stark an Leppins Darstellung (a.a.O., 25–39). Beachtenswert ist auch der den Forschungsstand hervorragend zusammenfassende Band von Adolf Martin Ritter, *Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike* (Tria Corda 10), Tübingen 2018. Eine prägnante Einführung in Dionysios bietet auch Beate Regina Suchla, *Dionysius Areopagita. Das überfließend Eine*, in: *Theologen der christlichen Antike. Eine Einführung*, hg. v. Wilhelm Geerlings, Darmstadt 2002, 202–220.

⁸² Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, ep. 7 Ad Polycarpum, in: *Corpus Dionysiacum II, De coelesti Hierarchia u. a.*, hg. v. Günter Heil und Adolf Martin Ritter (PTS 36), Berlin 1991, 165–170. Vgl. ferner auch die Einschätzung des Johannes von Skythopolis, vgl. Ritter, *Dionys* (wie Anm. 81), 22. Ritter spricht von einer »Verchristlichung« »platonischen Denkens« bei Dionysios (a.a.O., 144) bzw. einer apologetisch motivierten »Synthese von Platonismus und Christentum« (a.a.O., 149).

etwas korrekter als Dionysios Pseudo-Areopagites bezeichnen.⁸³ Durch die Betonung der Unnennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes wurde dieser Dionysios in der kirchlichen Tradition »gleichsam im Handumdrehen« jedenfalls mit Dionysios vom Areopag gleichgesetzt.⁸⁴ Der Areopagite hat nach Apg 17,34 neben einer Frau namens Damaris und anderen die legendäre Predigt des Paulus auf dem Athener Areopag gehört. In den vorliegenden Texten tauchen immer wieder Hinweise auf Lebensstationen und Personen aus dem Umfeld des Paulus auf: So richtet sich der Autor an den Paulusschüler Timotheus und spielt auf das Apostelkonzil in Jerusalem an.⁸⁵ In der Tradition wurde Dionysios zum ersten Bischof Athens stilisiert. Möglicherweise legte dieser Bezug zu einem Ort, der noch in der Spätantike eng mit der Akademie Platons verbunden wurde,⁸⁶ ebenfalls die Verwendung des Namens für das Schriftencorpus nahe. Durch die Pseudonymität erhielt es obendrein nahezu apostolischen Charakter. Allerdings ist diese Apostolizität bereits im Mittelalter hinterfragt und im 19. Jahrhundert endgültig widerlegt worden.⁸⁷ Dafür spricht zunächst die Bezeugung der Schriften. Das Corpus wurde nämlich erstmals von Severos von Antiochien um 520 n. Chr. erwähnt.⁸⁸ Auch die Quellenkritik unterstützt eine spätere Datierung. Pseudo-Dionysios greift zum Teil explizit auf die Schriften des Neuplatonikers Proklos zurück, der erst 485 n. Chr. verstorben ist.⁸⁹ Daher datiert man das *Corpus Dionysiacum* in der Regel in das ausgehende 5. Jahrhundert. Wahrscheinlich kannte Pseudo-Dionysios auch die Schriften des Damaskios und wäre

⁸³ Erwähnt wird der Name Dionysios in dem Corpus selbst in ep. 7,3, vgl. Heil und Ritter (Hg.), Corpus II (wie Anm. 82), 170.

⁸⁴ Vgl. Ritter, Dionys (wie Anm. 81), 3. Ritter geht davon aus, dass die Heimat des *Corpus Areopagiticum* in (West)syrien-Palästina zu suchen ist.

⁸⁵ Vgl. Pseudo-Dionysius Areopagita, De divinis nominibus I, 141, in: Corpus Dionysiacum I (III,2, hg. v. Beate Regina Suchla [PTS 33], Berlin 1990), 141.

⁸⁶ Vgl. zur platonischen Akademie in der Spätantike u. a. Edward Watts, Justinian, Malalas, and the End of the Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529, in: JRS 94 (2004), 168–182; weitere Literatur auch bei Ritter, Dionys (wie Anm. 81), 151.

⁸⁷ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 26. Schäufele, Mystik (wie Anm. 15), 59 verweist darauf, dass bereits Lorenzo Valla und Erasmus von Rotterdam die Autorenschaft des Dionysios vom Areopag angezweifelt hätten. Erst 1895 sei die Abhängigkeit des Corpus von dem Neuplatoniker Proklos erwiesen worden.

⁸⁸ Vgl. Ritter, Dionys (wie Anm. 81), 5, unter Verweis auf Severos' ep. 3 *ad Ioan. Higum.* u. a.

⁸⁹ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 26. Zur Verhältnisbestimmung von Proklos und Ps-Dionysios vgl. zuletzt Adolf Martin Ritter, Neuplatonismus und Christentum am Beispiel des Verständnisses von Gebet und Gottesverehrung bei Proklos und Dionys, in: Dionys vom Areopag. Beiträge zu Werk und Wirkung eines philosophierenden Christen der Spätantike, hg. v. Adolf Martin Ritter (Tria Corda 10), Tübingen 2018, 123–148. Vgl. ferner Proclus and his legacy, hg. v. David D. Butorac and Danielle A. Layne (Millenium Studien 65), Berlin 2017, 161–288.

daher sogar erst in die erste Hälfte des 6. Jahrhunderts zu datieren – so verwendet er für Gott ähnlich wie dieser auch das Attribut ὑπεράγνωστος.⁹⁰

Es besteht in der heutigen Überlieferung aus zehn Briefen und vier Traktaten.⁹¹ Die Titel machen bereits deutlich, dass es dem Autor keineswegs nur um spirituelle Praxis, sondern um eine ganze Kosmologie und auch Ekklesiologie ging. Es sind nämlich die folgenden Schriften erhalten und inzwischen auch hervorragend ediert: *Die himmlische Hierarchie*, *Die kirchliche Hierarchie*, *Die göttlichen Namen* und *Die mystische Theologie*.

Wie ist nun aber der Ansatz des Pseudo-Dionysios inhaltlich gestaltet? Ausgangspunkt ist bei ihm das neuplatonische Gegenüber von der Welt der Vielfalt, wie sie sich auch in der Vielfalt menschlicher Begriffe niederschlägt, und dem »Einen«, aus dem diese Welt letztlich emaniert ist.⁹² Nach Dionysios ist die begrifflich-differenzierende und somit Vielfalt schaffende Redeweise der Menschen immer unzureichend, wenn das »Ureine« erfasst werden soll.⁹³ Denn dieser Grund aller Existenz, die Wahrheit selbst, entzieht sich der differenzierenden Benennung. Trotz dieses grundsätzlichen Unterschieds auf erkenntnistheoretischer Ebene stehen das Ureine und die ganze Welt aber durch die Emanation nach neuplatonischem Denken in einem innersten Zusammenhang.⁹⁴ Das Ureine hat durch die Emanation sozusagen die Begriffe zumindest mittels des Nous selber verursacht.⁹⁵ Dieser Prozess lässt sich durch das Kontemplieren gleichsam umkehren.⁹⁶ Der Weg des Kontemplierens ist nun aber notwendigerweise ein geistiger.⁹⁷ Dionysios kann dabei ähnlich wie Gregor von Nyssa von einem Aufstieg reden. Dieser hatte einen solchen Vorgang des Kontemplierens – nach dem Vorbild des Mose am Dornbusch – auch mit der Metapher vom Licht in

⁹⁰ Vgl. Ritter, Dionys (wie Anm. 81), 6.

⁹¹ Die Texte liegen in einer kritischen Edition vor. Sie werden seit 1990 als Corpus Dionysiacum in den PTS (Bd. 33; 36; 62) kritisch herausgegeben.

⁹² Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 27; zum neuplatonischen Ansatz u. a. Jens Halfwassen, Plotin und der Neuplatonismus, München 2004.

⁹³ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 27.

⁹⁴ Vgl. u. a. Plotin, Enneade II 9,13 u. a. (hg. v. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer, Plotini Opera I [Museum Lessianum Series philosophica 33], Paris 1951, 243).

⁹⁵ Vgl. zu dem Konzept der Emanation bei Plotin v. a. die Enneade V 1,6 (hg. v. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer, Plotini Opera II [Museum Lessianum Series philosophica 34; Paris, 1959], 272–277), Plotin, Enneade VI 4 und VI 5 (hg. v. Paul Henry und Hans-Rudolf Schwyzer, Plotini Opera III [Museum Lessianum Series philosophica 35], Paris 1973, 135–176); dazu auch ausführlich Evangelia Varessis, Die Andersheit bei Plotin, Stuttgart 1996.

⁹⁶ Der kontemplierende Aufstieg der Seele wird u. a. beschrieben in Plotin, Enneade I 6,6 f. (hg. v. Henry und Schwyzer, Plotini Opera I [wie Anm. 94], 112–115).

⁹⁷ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 27.

Verbindung gebracht. Gregor ging demnach davon aus, dass sich Gott den Menschen zunächst im Licht zuwendet.⁹⁸ Letztlich muss der Mensch aber über das Licht emporsteigen, um die »Vielgeschäftigkeit« des Denkens hinter sich zu lassen und zum »Unschaubaren und Unbegreiflichen« zu gelangen. So sieht der Mensch Gott – bereits nach Gregor von Nyssa – letztlich im »Nicht-Sehen«.⁹⁹ Diesen Gedanken nun nahm Pseudo-Dionysios auf und baute ihn in ein umfassenderes System des mystischen Weges ein, in dem selbst die kirchliche Hierarchie ihren Platz fand.

Nach Dionysios ist Gott dementsprechend schlichtweg das »überlichte Dunkel«.¹⁰⁰ In dieser Metapher kommt zum Ausdruck, dass die Wirklichkeit Gottes durch differenzierendes menschliches Begriffsvermögen nicht zu erreichen ist. Gott ist nämlich selbst mit der Grundunterscheidung zwischen Licht und Finsternis nicht zu fassen. Deswegen muss jene in paradoxer Weise verwendet werden, wenn man sie auf Gott appliziert. Durch die Verwendung der gegensätzlichen Begrifflichkeiten »überlichtes Dunkel« werden die Gegensätze zumindest sprachlich gleichsam aufgehoben. Ein Begriff für Gott steht damit allerdings nicht zur Verfügung. Mystik führt dementsprechend bei Pseudo-Dionysios nun wirklich zum Mysterion, zum begrifflich unfassbaren Geheimnis. Die Mysteria, und das heißt insbesondere die kirchlichen Sakramente, ermöglichen genau das, was Sprache und Begrifflichkeit letztlich nicht zu erreichen vermögen: Sie heben die Vielfalt auf.¹⁰¹

Dionysios behauptet damit keineswegs schlicht die Notwendigkeit, Gott als Geheimnis der Welt zu fassen. Dem widerspricht ja bereits die Fülle der Namen, die ihm in der Bibel beigelegt sind.¹⁰² Sie helfen dem Menschen in seiner Begrenztheit, sich dem Unbegrenzten anzunähern. Die biblischen Namen Gottes sind gleichsam der Lichtstrahl aus dem »überlichten Dunkel«, mit dem Gott den Menschen zunächst zu sich hin bewegt.¹⁰³ Dionysios räumt somit der biblischen Offenbarung Gottes durchaus einen wichtigen Platz auf dem Weg zu Gott ein, bleibt aber nicht dabei stehen. Er betont, dass die Selbst-Offenbarung Gottes, wie sie sich in der Bibel findet, notwendig ist, da derselbe begrifflich durch die Eigentätigkeit des Verstandes eben nicht zu erreichen ist.¹⁰⁴ Pseudo-Dionysios begründet also gleichsam auch philosophisch die Notwendigkeit eines biblisch-

⁹⁸ Vgl. a.a.O., 28.

⁹⁹ Vgl. Gregor von Nyssa, *De Vita Moysis II* (GNO VII/1, 87,1–7 hg. v. Herbertus Musurillo), bes. Z. 7: τὸ ἰδεῖν ἐν τῷ μὴ ἰδεῖν.

¹⁰⁰ Vgl. Pseudo-Dionysios, *Mystische Theologie I,1*, in: *Corpus Dionysiacum II* (hg. v. Heil und Ritter [wie Anm. 82]), 142,1 f. – Dionysios erwähnt hier τὸν ὑπέρφωτον [...] γνόφον.

¹⁰¹ Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 29, 36.

¹⁰² Vgl. a.a.O., 29.

¹⁰³ Vgl. a.a.O., 29.

¹⁰⁴ Vgl. a.a.O., 30.

christlichen Zugangs zum Göttlichen. Ein neuplatonisch-unpersönlicher Gottesbegriff reicht ihm jedenfalls auch erkenntnistheoretisch nicht aus.¹⁰⁵ Das bedeutet allerdings nicht, dass er bei dem personalen Gott der Bibel stehen bleiben würde. In seinem Denken ist auch dieses Gottesbild letztlich zu übersteigen – der biblisch bekundete Gott verweist nämlich auf eine über allem Personalen stehende Gottheit. Die biblischen Bilder von Gott werden gleichsam als Abbilder verstanden, die von dem Abgebildeten allerdings nicht getrennt werden dürfen, sondern dieses durchaus – wenn auch in unzureichender Form – in sich enthalten.¹⁰⁶ Dieser Weg zu Gott wird in der Regel als *via analogiae* im Unterschied zur *via positiva* bezeichnet.¹⁰⁷ Gott ist letztlich in Analogien durchaus zugänglich, die ihn aber nicht definiert fassbar machen. Dionysios betont dementsprechend auch einen dritten Zugang zu Gott, die sogenannte *via eminentiae*, den Weg der Übersteigerung der irdischen Begriffe. Gott ist allenfalls so fassbar, dass man alle Begriffe von ihm übersteigt und so von Gott als dem Überguten, dem Übergöttlichen usw. redet.¹⁰⁸ Zwar verwendet man so die biblisch tradierten Begriffe für Gott, übersteigt sie aber zugleich auch wieder und vermag sich so dem Göttlichen anzunähern. Dies gelingt allerdings weniger in der Sprache eines theologischen Traktates als vielmehr z. B. in Form des liturgischen Hymnus.¹⁰⁹ In ihm ist die *via eminentiae* durchaus angemessen, in einem um begriffliche Präzision bemühten theoretischen Traktat hingegen nicht. Die Traktate des Dionysios haben deswegen durchaus auch eine Art gebetshaften Charakter. Sie stellen somit gleichsam eine Rückbewegung zu Gott dar.¹¹⁰ Das Gerüst stellte Gott selber mit den Begriffen in der Bibel zur Verfügung, die der Betende auf der *via eminentiae* übersteigt.

Vollständig gelingt aber eine kontemplierende Rückbewegung zum Ureinen in kataphatischer Weise nicht. Weder die *via positiva* noch die *via analogiae* und auch nicht die *via eminentiae* vermögen die begriffliche Differenzierung, die von der Einheit Gottes trennt, zu überwinden. Gott ist vielmehr wesenhaft unennbar das Eine.¹¹¹ Er lässt sich dementsprechend mit menschlicher Begrifflichkeit nicht erfassen. Vielmehr ist im Sinne eines weiteren Weges von Gott respektive vom Göttlichen zu sprechen, nämlich der *via negativa*. Gerade diese ist charakteristisch für Pseudo-Dionysios. Sie wird in der mystischen Theologie genauer beschrieben:

¹⁰⁵ Vgl. a.a.O., 30.

¹⁰⁶ Vgl. Pseudo-Dionysios, Div. nom. I,4 (hg. v. Suchla [wie Anm. 85]) 114,4; 115,6.

¹⁰⁷ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 30f.

¹⁰⁸ Vgl. Pseudo-Dionysios, Div. nom. II,3 (hg. v. Suchla [wie Anm. 85]) 125,14–126,2.

¹⁰⁹ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 31.

¹¹⁰ Vgl. a.a.O., 31.

¹¹¹ Vgl. a.a.O., 32.

»Noch höher steigend, sagen wir von ihr (der Allursache) aus, dass sie weder Seele ist noch Geist; ihr ist auch weder Einbildungskraft, Meinung, Vernunft oder Denken zuzuschreiben, noch ist sie mit Vernunft und Denken gleichzusetzen, noch wird sie ausgesagt, noch gedacht. Sie ist weder Zahl noch Ordnung, weder Größe noch Kleinheit, weder Gleichheit noch Ungleichheit, weder Ähnlichkeit noch Unähnlichkeit. Sie hat weder einen festen Stand, noch bewegt sie sich, noch rastet sie [...]. Sie entzieht sich jeder (Wesens-)Bestimmung, Benennung und Erkenntnis.«¹¹²

Über Gott lässt sich dementsprechend eigentlich nur sagen, was er nicht ist. Gerade durch solch eine negative Redeweise, durch den Verzicht auf jegliche Form positiver Aussagen über das Göttliche, vermag sich der Mensch nach Pseudo-Dionysios dem Göttlichen anzunähern und sogar seine Seele mit Gott zu verbinden.¹¹³ Dabei geht es ihm nicht einfach um die Negation positiver Begrifflichkeiten. Die *via negativa* begnügt sich nicht damit, Gott anstelle als Licht als Dunkel zu umschreiben. Die Rede von Gott als »überlichtem Licht« oder gar »Nicht-Licht« lehnt vielmehr den Begriff des Lichtes als solchen für Gott ab, verzichtet also letztlich auf jede Form von Begrifflichkeit.¹¹⁴ In der vollkommenen Form der *via negativa* lässt der Mensch somit von sämtlichen Instrumenten einer begrifflich unterscheidenden Welt ab. Wenn er auf begriffliches Verstehen dementsprechend vollständig verzichtet, wird die mystische Gottesbegegnung möglich.¹¹⁵ So fordert Dionysios den Paulus-Schüler Timotheus charakteristisch auf:

»[S]panne Dich auf nicht-erkenntnismäßigem Wege, soweit es irgend möglich ist, zur Einung mit dem empor, der alles Sein und Erkennen übersteigt. Denn nur wenn Du Dich bedingungslos und uneingeschränkt Deiner selbst wie aller Dinge entäußerst, wirst Du in Reinheit zum überseienden Strahl des göttlichen Dunkels emporgetragen, alles loslassend und von allem losgelöst.«¹¹⁶

¹¹² Pseudo-Dionysios, *Myst. theol.* V, in: *Corpus Dionysiacum II* (hg. v. Heil und Ritter [wie Anm. 82]), 149,1–5; 150,3f., deutsche Übersetzung zitiert nach Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 32. Der griechische Text lautet: Ἀϋθις δὲ ἀνιόντες, ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστὶν οὔτε νοῦς, οὔτε φαντασίαν ἢ δόξαν ἢ λόγον ἢ νόησιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστὶν οὔτε νόησις, οὔτε λέγεται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμὸς ἐστὶν οὔτε τάξις, οὔτε μέγεθος οὔτε μικρότης, οὔτε ἰσότης οὔτε ἀνισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται οὔτε ἡσυχίαν ἄγει· [...] οὔτε λόγος αὐτῆς ἐστὶν οὔτε ὄνομα οὔτε γνῶσις.

¹¹³ Vgl. Pseudo-Dionysios, *Div. nom.* XIII,3 (hg. v. Suchla [wie Anm. 85]) 230,4f.

¹¹⁴ Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 33.

¹¹⁵ Vgl. a.a.O., 33.

¹¹⁶ Pseudo-Dionysios, *Myst. theol.* I,1, in: *Corpus Dionysiacum II* (hg. v. Heil und Ritter [wie Anm. 82]), 142, 8–11. Die deutsche Übersetzung ist zitiert bei Ritter, *Dionys* (wie Anm. 81), 137. Das griechische Original lautet: καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθηται τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχετῶ καὶ

Diesen Prozess stellt sich Dionysios allerdings keineswegs jenseits aller Rationalität als emotionalen Vorgang vor. Auch die Affekte und Emotionen sind bei einer solchen Form des Einswerdens mit Gott vielmehr überschritten. Dieses vollkommene Außer-sich-Sein bezeichnet Pseudo-Dionysios wie bereits schon Plotin als Ekstase bzw. als ekstatischen Vorgang.¹¹⁷ Schon Plotin hatte betont, dass eine solche Ekstase allenfalls ein plötzlicher, kurzer Moment sein kann.¹¹⁸ In ihr ist das Gegenüber von menschlichem Subjekt und göttlichen Gegenüber notwendigerweise vollkommen aufgehoben, denn Gott kann nicht Objekt, Gegenstand unserer Wahrnehmung sein. Vielmehr gilt nun die paulinische Feststellung nach Gal 2,20: »Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir.«¹¹⁹ Die bei Paulus sicher eher eschatologisch zu interpretierende Aussage wird bei Pseudo-Dionysios mystisch überformt. In der Ekstase ist der Mensch zumindest momenthaft aufgehoben in seinen Urgrund.

Die Rede von der Ekstase bedeutet bei Dionysios keineswegs einen Verzicht auf die Vernunft.¹²⁰ Gerade indem er seine Aussagen in ein zu seiner Zeit vollkommen akzeptiertes philosophisches System einbettet, bedient er sich der Mittel der Vernunft. Er beschreibt also mit seinem System rational die Grenzen der Gotteserkenntnis. Er ist zumindest insofern kein Mystagoge,¹²¹ als er die Rationalität überschreitende Erfahrung nicht näher zu umschreiben versucht. Er ist allerdings durchaus auch ein Mystagoge, indem er auf rationale Weise überhaupt erst auf die Möglichkeit der Ekstase hinweist und somit einen transrationalen Weg der Gotteserkenntnis auf rationale Weise eröffnet. Dieser Weg wird wiederum als Dreischritt von Reinigung (κάθαρσις), Erleuchtung (φωτισμός) und Vollendung (τελείωσις) respektive Vereinigung (ένωσις) beschrieben.¹²² Auf diesem Weg durchschreitet der Mensch die in Triaden gedachte himmlische Welt wie auf einer Stufenleiter. Vermittelt wird der Weg durch die irdische Kirche, die – als Abbild der himmlischen Hierarchien – ebenfalls triadisch gegliedert ist. Mystische Einung wird – wie bereits beobachtet – insbesondere über den sakramentalen Weg in die kirchliche Wirklichkeit vollständig

ἀπολύτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεῖς, ἀναχθήσῃ.

¹¹⁷ Vgl. Pseudo-Dionysios, Div. nom. IV,13 (hg. v. Suchla, Corpus I,1 [wie Anm. 85]), 158,19.

¹¹⁸ Vgl. Plotin, Enneade IV 8,1; VI 9,11 (hg. v. Henry und Schwyzer, Plotini Opera III [wie Anm. 95]), 326–328; hier ist 328,2 f. von einem ἐκπίπτειν τῆς θέας die Rede. Dazu im Überblick Halfwassen, Plotin (wie Anm. 92), 49–58, bes. 57 f.

¹¹⁹ Vgl. Pseudo-Dionysios, Div. nom. IV,13 (hg. v. Suchla [wie Anm. 85]) 159,5 f.

¹²⁰ Vgl. Leppin, Mystik (wie Anm. 5), 34.

¹²¹ Besonders Leppin (a.a.O., 34) betont, dass Dionysios kein Mystagoge sei.

¹²² Vgl. a.a.O., 35.

eingebunden.¹²³ In der Liturgie und vor allem in den Sakramenten wird der Weg zur himmlischen, jenseitigen Wirklichkeit jedenfalls eröffnet. Dies gilt insbesondere deswegen, weil die irdische Liturgie von Dionysios als Abbild der himmlischen verstanden wurde – eine Vorstellung, die noch heute die orthodoxen Ostkirchen prägt. Die ausgeprägte Einheit zwischen philosophischem System, den kirchlichen Sakramenten und der Bibel zugunsten der Eröffnung mystischer Gottesbegegnung machen die Besonderheit dieses Denkers des 5. Jahrhunderts aus. Volker Leppin hat dementsprechend zu Recht betont, dass man bei Pseudo-Dionysios nicht nur von einer »kirchlichen Mystik«, sondern vielmehr auch von einer »mystischen Kirchlichkeit« sprechen könne.¹²⁴

7. Johannes Sinaites – die Wiedergewinnung der Ebenbildlichkeit des Menschen

Bereits bei Pseudo-Dionysios haben wir ein ausgeprägtes Stufendenken in der Mystik kennengelernt. Dieses Konzept wird – in ganz anderer Weise – wiederum bei einem Mönch verfolgt, der insbesondere für die weitere östliche Theologie im 6. Jahrhundert das Bild von der Leiter des Aufstiegs zu Gott in extremer Weise ausgedeutet hat: Johannes Sinaites, der auch oft nach der Leiter Johannes Klimakos genannt wird.¹²⁵

Biographisch zuverlässige Daten über den Sinaiten existieren nicht mehr. Eine historisch auswertbare *Vita* ist von Johannes nicht überliefert.¹²⁶ Die Lebensbeschreibung durch Daniel von Raithu illustriert vielmehr – allerdings in

¹²³ Vgl. a.a.O., 36 f. Vgl. zur Bindung der Annäherung an Gott über die priesterliche Sakramentsspendung bei Dionysios auch Ritter, *Dionys* (wie Anm. 81), 86 f.; ferner a.a.O., 140.

¹²⁴ Vgl. Leppin, *Mystik* (wie Anm. 5), 37.

¹²⁵ Vgl. grundlegend für die weiteren Ausführungen meine Habilitationsschrift: Andreas Müller, *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur* (STAC 37), Tübingen 2006; ein kürzerer Überblick: Andreas Müller, *Johannes Sinaites – Mönch, Abt und Lehrer*, in: *Bedeutende Lehrerfiguren. Von Platon bis Hasan al-Banna*, hg. v. Tobias Georges u. a., Tübingen 2015, 215–234; zum Mystiker Johannes vgl. auch mein abgedrucktes Vortragsmanuskript: *Johannes Sinaites, genannt Klimakos. Konzepte zum Aufstieg ins Paradies im 6. Jahrhundert*, in: *Profile gelebter Theologie im Orient. FS Sidney Harrison Griffith*, hg. v. Martin Tamcke (Göttinger Orientforschungen Syriaca 55), Wiesbaden 2018, 65–74.

¹²⁶ Vgl. zur Biographie des Sinaiten Andreas Müller, *Die Vita Johannes des Sinaiten von Daniel von Raithu. Ein Beitrag zur byzantinischen Hagiographie*, in: *ByzZ* 95 (2002), 585–601.

beeindruckender Weise – vermittelt einer konstruierten Biographie die Umsetzbarkeit des in der *Klimax* gezeichneten idealen (Mönchs-)Lebens. Sie ermöglicht darüber hinaus allenfalls eine relative Chronologie. Die *Diegemata* des Anastasios Sinaites, Berichte über das Mönchsleben auf dem Sinai, in denen Johannes erwähnt wird, können nicht einmal für die Erhebung der Lebensdaten des Sinaites verwendet werden, wie dies François Nau versucht hat.¹²⁷ Die *Diegemata* sind mehrmals literarisch überarbeitet worden – nur die letzte Redaktionsschicht lässt sich eindeutig chronologisch festlegen. Datierbar ist der Sinaite allein aufgrund von Mönchsamen, die sowohl in der *Klimax* als auch in zeitgenössischen Schriften wie dem *Leimonarion* des Johannes Moschos und den *Diegemata* des Anastasios belegt sind. Ich habe in meiner Habilitationsschrift¹²⁸ die Namen ausführlich ausgewertet und bin zu folgendem Schluss gekommen:

Wahrscheinlich lebte Johannes Sinaites von ca. 525 bis ca. 603 n. Chr. Mithilfe der relativen Chronologie des Daniel von Raithu, die allerdings mit Vorsicht zu behandeln ist, ließe sich Johannes' Aufenthalt bei seinem Altvater und Lehrer Martyrios ca. 540 bis ca. 559 datieren. Er begann seine monastische Karriere also in einer Art Lehrer-Schüler-Verhältnis, das man als semianachoretische Lebensform bezeichnen kann. Eine solche war zu seiner Zeit auf der Sinai-Halbinsel üblich. Die Jahre zwischen ca. 559 und 599 verbrachte Johannes als Einsiedler in Thola im zentralen Sinai-Massiv. Anschließend wurde er ἡγούμενος (= Abt) im nahe gelegenen Dornbusch-Kloster, dem heutigen Katharinen-Kloster. Dieses war erst kürzlich von dem 565 verstorbenen Kaiser Justinian gegründet worden. Sein Abt-Amt versah Johannes möglicherweise nur vier Jahre. Während seiner Zeit als ἡγούμενος könnte die *Klimax* entstanden sein. Nach einer historisch nicht mehr sicher zu belegenden Tradition soll der Sinaite noch einmal in die Einsamkeit zurückgekehrt sein.

Johannes Sinaites hätte nach der vorgeschlagenen Datierung sowohl die Gesetzgebung für das Mönchtum durch Kaiser Justinian¹²⁹ als auch dessen Klostergründung miterlebt. Die *Klimax* kann dementsprechend als ein Dokument gelten, das in einer Zeit starken Wachstums und starker Umstrukturierungen des Sinai-Mönchtums geschrieben worden ist. Dies war zugleich eine Zeit konkur-

¹²⁷ Vgl. u. a. François Nau, Note sur la date de la mort de Jean Climaque, in: ByzZ 11 (1902), 35–37.

¹²⁸ Vgl. Müller, Konzept (wie Anm. 125), 33–47.

¹²⁹ Vgl. zu der Gesetzgebung Justinians für das Mönchtum Andreas Müller, ΕΙΣ ΣΥΝΕΡΓΕΙΑΝ ΤΩΝ ΣΥΜΦΕΡΟΝΤΩΝ. Zur Klosterpolitik Kaiser Justinians, in: Christentum und Politik in der Alten Kirche, hg. v. Johannes van Oort und Otmar Hesse, Leuven 2009, 35–59; Alexandra Hasse-Ungeheuer, Das Mönchtum in der Religionspolitik Kaiser Justinians I. Die Engel des Himmels und der Stellvertreter Gottes auf Erden (Millenium-Studien 59), Berlin 2016.

rierender Autoritätskonzepte, des hierarchisch-koinobitischen und des charismatisch-semianachoretischen.

Die genaue Datierung des Sinaiten bzw. seiner *Klimax* ist durchaus von Bedeutung. Während wir bisher mystische Konzepte und Ideen und Stufen des Aufstiegs eher im Umfeld von Einsiedlern bzw. Semianachoreten wie Evagrius kennengelernt haben, baut der Sinaite nun ein entsprechendes System für Mönche aller Art auf. Mystik wird unabhängig von konkreten Sozialformen lebbar. Dementsprechend ist die *Klimax* sogar in nicht-mönchischen Kreisen stark rezipiert worden. Selbst die Rolle des Mystagogen, der ursprünglich vor allem den Anachoreten auf seinem mystischen Weg begleitet hat, ist nun allgemein in alle Lebensformen integriert worden. Dadurch ist die *Klimax* zu dem am meisten verbreiteten Erbauungsbuch neben den Sprüchen der Wüstenväter in der ostkirchlichen Tradition geworden.

Letztlich geht es dem Sinaiten bei seinem Aufstieg auf der Leiter um eine Rückkehr zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch soll eben wieder genauso werden, wie er ursprünglich geschaffen war: Abbild bzw. Ebenbild Gottes.¹³⁰ Daher spielt bei Johannes der Gehorsam eine zentrale Rolle, der als ein Element des inneren Verzichts dem äußeren Verzicht folgt: Wie der Mensch aufgrund seines Ungehorsams aus dem Paradies vertrieben wurde, so kommt er durch Gehorsam wieder in die Nähe Gottes.¹³¹ Gehorsam ist dabei keineswegs nur Gott selber, sondern auch mittelbar dem Geistlichen Vater zu leisten. Insofern spielt der Mystagoge eine wesentliche Rolle beim Sinaiten – die vierte, sehr ausführliche Stufe der *Leiter* ist dem Gehorsam gewidmet.

Auch Johannes Sinaites hat als Ziel mystischer Praxis die Apathie/*ἀπάθεια*.¹³² Diese mündet letztlich in der Liebe zu Gott.¹³³ Sie besteht nach dem philosophischen Begriff der Vollkommenheit in der Verähnlichung mit Gott. Jedenfalls wohnt Gott in der liebenden Seele und lenkt ihr Reden, Denken und Handeln.¹³⁴ Diese wird neben den beiden anderen christlichen Kardinaltugenden Glaube und Hoffnung auf der höchsten, der 30. Stufe der Leiter erreicht. Vereinigung mit Gott

¹³⁰ Vgl. Johannes Sinaites gr. 15,33 u. a. (hg. v. Archimandrites Ignatios, Τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Σιναΐτου Κλίμαξ, Εἰσαγωγή – Κείμενον – Μετάφρασις – Σχόλια – Πίνακες, I. [Mone Parakletou; Oropos Attikes, ⁷1997], 201 f.).

¹³¹ Vgl. Müller, Konzept (wie Anm. 125), 251–254.

¹³² Vgl. im Überblick Walther Völker, Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen, Wiesbaden 1968, 247–254.

¹³³ Vgl. Völker, Scala (wie Anm. 132), 255–277.

¹³⁴ Vgl. die prägnante Darstellung bei: Marcel Viller/Karl Rahner, Ascese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg 1939, 160. Der Gedanke der Verähnlichung, der auf Platons Philosophie aufbaut, findet sich bereits auch bei Ps-Dionysios, vgl. Ritter, Dionys (wie Anm. 81), 141.

geschieht für ihn gerade auch im Gebet. In ihm ist der Mensch ganz bei Gott.¹³⁵ Johannes entwickelt somit erste Ansätze zu einer Gebetspraxis der inneren Ruhe, der Hesychia/ἡσυχία,¹³⁶ die u. a. in Stufe 28 dem ostkirchlichen Herzensgebet bereits sehr nahekommmt:

»Der Anfang beim Gebet ist, Anfechtungen noch im Keim mit einem Wort (μονολογίστος) zu vertreiben. Die Mitte hingegen ist, seinen Sinn im Gesagten und Gedachten zu haben. Die Vollkommenheit wiederum ist die Entrückung zum Herrn.«¹³⁷

Die Aufforderung zum Aufstieg hin zur Liebe Gottes wird im Anschluss an die 30. Stufe am Ende der Leiter kurz zusammengefasst. Die Zahl 30 ergibt sich aus den Lebensjahren Jesu vor seinem öffentlichen Auftreten. Seine Leiter zusammenfassend schreibt also der Sinaite:

»Steigt auf, steigt auf, Brüder, indem ihr euch bereitwillig in eurem Herzen zum Aufsteigen entschließt und den vernehmt, der sprach: »Laßt uns auf den Berg des Herrn steigen und ins Haus unseres Herrn« (Jes 2,3), welcher unsere Füße leitet wie die eines Hirsches und uns auf die Anhöhe stellt, um mit Seinem Lied zu siegen! Lauft, flehe ich euch an, mit jenem, der sagte: »Bis wir alle zur Einheit des Glaubens und zur Gotteseerkenntnis gelangen, zum vollendeten Menschen, zum Maße des Vollalters Christi!« (Eph 4,13), der dem sichtbaren Alter nach als Dreißigjähriger getauft wurde und den dreißigsten Grad der geistigen Leiter innehatte – wenn Gott wirklich Liebe ist. Ihm gehören das Lob, die Macht, die Kraft; in Ihm liegt und lag die Ursache alles Guten und wird in unbegrenzten Ewigkeiten liegen. Amen.«¹³⁸

¹³⁵ Vgl. Johannes Sinaites gr. 28,1 (hg. v. Archimandrites Ignatios, Τοῦ ὁσίου [wie Anm. 130], 355).

¹³⁶ Vgl. Johannes Sinaites gr. 28,21 (hg. v. Archimandrites Ignatios, Τοῦ ὁσίου [wie Anm. 130], 359).

¹³⁷ Johannes Sinaites gr. 28,20 (hg. v. Archimandrites Ignatios, Τοῦ ὁσίου [wie Anm. 130], 359), dt. nach Georgios Makedos: Heiliger Johannes vom Sinai, Klimax oder Die Himmelsleiter, übers. v. Georgios Makedos, Athen 2000, 330. Der griechische Text lautet: Ἄρχῃ μὲν προσευχῆς, προσβολαὶ μονολογίστως διωκόμεναι ἐκ προοιμίῶν αὐτῶν· μεσότης δέ, τὸ ἐν τοῖς λεγομένοις καὶ νοουμένοις εἶναι τὴν διάνοιαν· τὸ δὲ ταύτης τέλειον, ἀρπαγὴ πρὸς Κύριον.

¹³⁸ Johannes Sinaites, Protrope (hg. v. Archimandrites Ignatios, Τοῦ ὁσίου [wie Anm. 130], 380); dt. nach Makedos (Übers.), Johannes, Klimax (wie Anm. 137), 351. Der griechische Text lautet: Ἀναβαίνετε, ἀναβαίνετε, ἀδελφοί, ἀναβάσεις προθύμως ἐν καρδίᾳ διατιθέμενοι, τοῦ φάσκοντος ἀκούοντες· Δεῦτε, ἀναβῶμεν εἰς τὸ ὄρος Κυρίου, καὶ εἰς τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· τοῦ καταρτίζοντος τοὺς πόδας ἡμῶν ὡσεὶ ἐλάφου, καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἱστῶντος, τοῦ νικῆσαι ἐν τῇ ὁδῇ αὐτοῦ. Δράμετε, δυσσωπῶ, μετ' ἐκείνου τοῦ λέγοντος· Σπουδάζωμεν ἕως οὗ καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἐνότητά πάντες τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ·

Mit dem spirituellen Handbuch des Johannes Sinaites ist ein mystisches Konzept mystagogisch umgesetzt worden. Der Sinaite ermöglichte es somit einer breiten Gruppe von Rezipienten, den Weg hin zu mystischen Erfahrungen auch praktisch zu beschreiten. Damit kam es gewissermaßen zum Abschluss einer theologischen Entwicklung, die mit den exegetischen Überlegungen des Origenes begann, in der Systematisierung bei Gregor von Nyssa erstmals zu einem geschlossenen Konzept ausgearbeitet wurde, bei Evagrius Pontikos bereits auf einem stark theoretischen Niveau mit Askese in Verbindung gebracht wurde und schließlich bei Pseudo-Dionysios eine ganz starke philosophische wie kirchliche Einbindung erfuhr. Theologen wie Johannes Sinaites sorgten schließlich dafür, dass sowohl die eigenen als auch die mystischen Ansätze ihrer Vorgänger im großen Umfang populär geworden sind.

δς τριακονταετής τῇ ὀρωμένη ἡλικίᾳ βαπτισθεῖς, τὸν τριακοστὸν βαθμὸν ἐν τῇ νοερᾷ κλίμακι ἐκληρώσατο· εἶπερ ἡ ἀγάπη ἐστὶν ὁ Θεός· ᾧ ὕμνος, ᾧ κράτος, ᾧ σθένος· ᾧ τὸ πάντων ἀγαθῶν αἶτιον ἔνεστι καὶ ἦν καὶ ἔσται εἰς ἀορίστους αἰῶνας. Ἄμην.