

Im 6. Jh. weitet Johannes Sinaites das Bild vom Aufstieg zu Gott aus und entwickelt 30 Stufen auf dem Weg zum Göttlichen.

Mystik in der Alten Kirche

Gott, das überlichtete Dunkel

Die frühen Kirchen- und Wüstenväter entwickeln im Bild des Aufstiegs zu Gott erste mystische Wege, die sie auch gelehrt haben. Grundlage sind dabei intensive Bibelauslegungen. **Von Andreas Müller**

Die Wurzeln der christlichen Mystik liegen keineswegs erst im Mittelalter. Auch wenn Mystik meist mit Persönlichkeiten wie Meister Eckardt, Johannes Tauler oder Heinrich Seuse in Verbindung gebracht wird, so sind ihre Anfänge bereits im frühen Christentum zu verorten. Insbesondere ab dem 3. nachchristlichen Jahrhundert hat mit der engen Verbindung von Platonismus und Christentum mystisches Denken eine starke Resonanz im christlichen Umfeld gefunden. Die Wurzeln der Mystik liegen dabei in der Bibelexegese. Vor allem eine Persönlichkeit, die in der späteren Christentumsgeschichte keineswegs unumstritten war und schließlich im 6. Jh. verketzert worden ist, ist von herausragendem Interesse: der alexandrinische Theologe *Origenes* († 254 nC).

Origenes war im platonischen Geist geprägt und ist wahrscheinlich mit dem bedeutenden Philosophen *Plotin* († 270 nC) in dieselbe Schule gegangen. Die Neuplatoniker gingen davon aus, dass letztlich alles aus einem „Ureinen“ hervorgegangen, in der Fachsprache der Zeit: *emaniert* ist. Die Aufgabe der Seele besteht darin, in dieses Ureine zurückzukehren. Dieser Prozess der Rückkehr entspricht demjenigen der Mystik.

Origenes beschreibt u. a. in seinem Kommentar zum Hohelied, wie ein solcher Prozess der Rückkehr nun nicht zum „Ureinen“, sondern zu Gott über mehrere Schritte abläuft. Basierend auf seiner Lehre vom dreifachen Schriftsinn erhebt er in Schriften wie dem Hohelied nicht nur einen *literarischen* und einen *ethischen*, sondern auch einen *allegorischen*, d. h. übertragenen Sinn.

Die im biblischen Hohelied geschilderte Begegnung zwischen dem Bräutigam und der Braut bezog Origenes nicht nur auf Christus und die Kirche, sondern auch auf die glaubende Seele und Christus, dem diese persönlich begegnet. Die Begegnung wird erstmals im Sinn einer Liebesbeziehung interpretiert, ja als geistige Vermählung.

Voraussetzung für die Verbindung sind eine innere Vorbereitung und ein ganz konkretes äußeres Leben. Man kann bei Origenes somit bereits eine Art Dreischritt des mystischen Weges angelegt sehen: Am Anfang steht eine bestimmte Lebenspraxis, der eine entsprechende Gesin-

nung und eine Art kontemplatives Gebet folgen, um dann letztendlich zur Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Wort/Logos zu gelangen.

Damit ist bei Origenes eine Struktur des mystischen Prozesses entwickelt, die in der zukünftigen mystischen Theologie eine wichtige Rolle spielen wird. Immer wieder betont der Alexandriner, dass durch eine entsprechende Vorbereitung eine Vereinigung mit Gott in der Seele stattfinden könne, nach dem Vorbild Marias.

Während Origenes als „Großvater“ der christlichen Mystik bezeichnet werden sollte, trifft auf

Platonismus

Der Platonismus geht grundsätzlich davon aus, dass die sinnlich wahrnehmbare Welt nur ein Abbild der eigentlichen Welt darstellt. Diese ist abgeleitet aus den Ideen, die eine wesentlich höhere Form von Sein bilden.

Die Begegnung Christus – Seele wird erstmals als geistige Vermählung interpretiert

Gregor von Nyssa (ca. 333–394 nC) die Bezeichnung „Vater der christlichen Mystik“ zu. Bei ihm stellt Mystik nicht nur ein beiläufiges Produkt seiner Schriftexegese dar. Gregor hat vielmehr eine Art mystisches System ausgearbeitet.

Eine Kernidee des mystischen Konzepts Gregors ist die bleibende Unerkennbarkeit Gottes. Gleichwohl sieht Gregor aber Möglichkeiten für den Menschen, sich dem Göttlichen anzunähern. Ansatzpunkt ist dabei die Anthropologie des Kappadokiers Gregor. Er betonte eine „seinshafte“ Verwandtschaft zwischen Gott und den Menschen als Voraussetzung für die Gotteserkenntnis. In dem innermenschlichen Spiegel erscheint Gott, allerdings nur im Symbol, im Abbild. Denn die menschliche Sprache und Rationalität in ihrer begrifflichen Ausprägung vermögen Gott nicht wirklich zu fassen. Die symbolische Sprache bietet in ihrer Bildhaftigkeit dagegen unausschöpfliche Bedeutungstiefen. Der Mensch hat sich dementsprechend ständig tiefer in Gott hinein auszustrecken, um ihm näher zu kommen. Das Bild des Ausstreckens ergibt sich aus Phil 3,13f: „Ich strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.“ Es handelt sich um einen ständigen Prozess der Annäherung an das Göttliche, das in dieser Welt nicht erreichbar ist.

Schon in den frühen Schriften Gregors entwickelt er – ähnlich wie Origenes – ein Stufen-

konzept der Annäherung an das Göttliche durch konkrete Schritte der Askese und der Reinigung. Eine *unio mystica* wie in mittelalterlichen Ansätzen ist bei ihm allerdings nicht zu finden. Auf dem Weg der Angleichung zu Gott schreitet der Mensch unendlich voran. Die Kirche und ihre Sakramente sind auf diesem Weg unverzichtbar.

Askese und Mystik

Evagrios Pontikos (ca. 345–399), ein Schüler des Gregor von Nazianz, kann als der erste bedeutende systematisierende Mystiker im ägyptischen Mönchtum gelten. Durch ihn wurde die asketische Lehre des Origenes gleichsam an die Wüstenexistenz adaptiert.

Grundsätzlich gliedert sich nach seinen Schriften *Praktikos* und *Gnostikos* der Weg des Mönches – ähnlich wie bereits bei Origenes – in drei Schritte. Die erste Stufe ist die *Hesychia*, die innere Ruhe. Der Mönch kommt zu ihr an einem einsamen Ort, an dem er sich möglichst ununterbrochen aufhält und Nahrungs- und Kleideraskese betreibt. Hier kann er sich von den *pragmata*, den Dingen der Welt abschirmen. Diese erste Stufe bildet die Grundvoraussetzung des Mönches. Besonders diese Stufe spiegelt das wider, was man allgemein unter Askese versteht. Insofern hat die Mystik bei Evagrios ganz klar eine asketische Voraussetzung. Ohne die Übung im Verzicht und in der *stabilitas loci* ist der weitere mystische Weg kaum zu beschreiten.

Die zweite Stufe ist dagegen allgemeiner gehalten. Sie ist die Stufe der sogenannten *praktike*, also des praktischen Weges. Auf ihr kämpft der Mönch nicht mehr gegen äußere Anfechtungen, sondern gegen diejenigen in seinem Innern. Sie treten in Form der acht *logismoi*, der acht Gedanken, Überlegungen oder Laster auf, die bei

Origenes: Die Sehnsucht nach den Dingen, die nicht gesehen werden

„Wenn also jemand den ersten Stand ausgefüllt hat durch Verbessern von Gewohnheiten und durch das den Geboten dienen [...], 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.“ (Aus dem Hohelied-Kommentar, 3. Jh.)

Evagrios zum ersten Mal zusammengefasst werden. Zu diesen zählt er die Fresssucht, die Hurei, die Liebe zum Mammon, die Traurigkeit, den Zorn, die sogenannte *Akedia* – vielleicht am besten mit innerer Unruhe übersetzt –, die eitle Ruhmsucht und die Überheblichkeit. Gegen die Laster richtet sich der Weg des Geistes, ein Weg der Tugenden.

Von da aus steigt der Mönch beständig auf: zur Furcht Gottes, die zur Beachtung der göttlichen Gebote führt. Ferner prägen den Mönch nun Klugheit, Enthaltbarkeit, Geduld und Hoffnung. Die Hoffnung stellt die Vorstufe vor dem Höhepunkt des praktischen Weges dar, der *Apathie*, der Leidenschaftslosigkeit. Hat der Mönch einmal die Leidenschaftslosigkeit erreicht, steht ihm auch der Weg zur dritten und letzten Stufe offen, nämlich zur *Gnosis*, zur Erkenntnis. Diese bezeichnet Evagrios als Nahrung der Seele. Von der Leidenschaftslosigkeit gelangt der Mensch zur Liebe, die die wesentliche Erkenntnis, die Erkenntnis Gottes ermöglicht. Diese wird von Evagrios *theoria* (dt. Schau) oder gar *theologia* genannt.

Bei Evagrios sind somit Mystik und Askese eng und untrennbar miteinander verknüpft.

Gott – unfassbares Geheimnis

Im 5. Jh. werden die unter dem Namen eines *Dionysios* tradierten Schriften von zentraler Bedeutung für die gesamte weitere Entwicklung der späteren Mystik. Dem Autor ist eine weitere Systematisierung bisheriger Gedanken zur Mystik und deren Einfügung in ein großes, vom Neuplatonismus her geprägtes Weltbild gelungen

Der Name des *Dionysios* (erwähnt in *ep.* 7,3) ist ein Pseudonym. Wahrscheinlich durch die Betonung der Unnennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes wurde dieser *Dionysios* in der kirchlichen Tradition mit *Dionysios vom Areopag* gleichgesetzt (vgl. Act 17,34).

Ausgangspunkt im Denken des Pseudo-Dionysios ist 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 hervorgegangen (emaniert) ist.

Nach *Dionysios* ist Gott noch jenseits des Lichtes zu finden, schlichtweg das „überlichte Dunkel“ (*Mystische Theologie* I,1; CD II 142,1f). In dieser Metapher kommt zum Ausdruck, dass die Wirklichkeit Gottes durch differenzierendes menschliches Begriffsvermögen nicht zu erreichen ist. Gott ist mit der Grundunterscheidung zwischen Licht und Finsternis nicht zu fassen.

Deswegen muss auch diese Grundunterscheidung 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 bei Pseudo-Dionysios also zum *Mysterion*, zum begrifflich unfassbaren Geheimnis. Die *Mysteria*, der griechische Begriff für die kirchlichen Sakramente, ermöglichen genau das, was Sprache und Begrifflichkeit letztlich nicht erreichen: Sie heben die Vielfalt auf.

Die biblischen Namen Gottes sind gleichsam der Lichtstrahl aus dem „überlichten Dunkel“

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. 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. Dionysios räumt somit der biblischen Offenbarung Gottes einen wichtigen Platz auf dem Weg zu Gott ein, bleibt aber nicht bei ihr stehen. Er betont, dass die Selbst-Offenbarung Gottes notwendig ist, da derselbe begrifflich durch die Eigentätigkeit des Verstandes nicht zu erreichen ist. Dionysios begründet also gleichsam auch philosophisch die Notwendigkeit eines biblisch-christlichen Zugangs zum Göttlichen. Ein neuplatonisch-unpersönlicher Gottesbegriff reicht ihm nicht aus.

Der Weg zu Gott vermittelt biblischer Bilder wird in der Regel als *via analogiae* im Unterschied zur *via positiva* bezeichnet. Gott ist letztlich in Analogien durchaus zugänglich, die ihn aber nicht definiert fassbar machen. Dionysios betont dementsprechend 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 (vgl. Div. nom. II 3, CD I,125,14-126,2.). Zwar verwendet man so die biblisch tradierten Begriffe für Gott, übersteigt sie aber zugleich und vermag sich so dem Göttlichen anzunähern.

Allerdings vermögen weder die *via positiva*, die *via analogiae* noch die *via eminentiae* die begriffliche Differenzierung, die von der Einheit Gottes trennt, zu überwinden. Gott lässt sich mit menschlicher Begrifflichkeit nicht erfassen. Vielmehr ist im Sinne eines weiteren Weges allenfalls von Gott respektive dem Göttlichen zu sprechen, der so genannten *via negativa*, die charakteristisch für Dionysios ist.

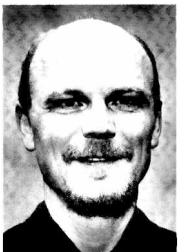
Über Gott lässt sich dementsprechend eigentlich nur sagen, was er nicht ist. Gerade durch solch eine negative Redeweise, durch den Verzicht auf jegliche Form positiver Aussagen über das Göttliche, vermag sich der Mensch nach Pseudo-Dionysios dem Göttlichen anzunähern und sogar seine Seele mit Gott zu verbinden (vgl. Div. nom. XIII 3, CD I 230,4f.). Dabei geht es Dionysios nicht einfach um die Negation positiver

Bis heute leben in der ägyptischen Wüste Mönche, die wie die frühen Wüstenväter auf der Suche nach Gott sind. Bild: Bischof-Kloster im Wadi el-Natrun, Ägypten.

Gregor von Nyssa gilt als „Vater der christlichen Mystik“. Ikone im byzantinischen Kloster des hl. Lukas (Griechenland).

Begrifflichkeiten. Die Rede von Gott als „überlichem Licht“ oder gar „Nicht-Licht“ lehnt vielmehr den Begriff des Lichtes als solchen für Gott ab, verzichtet also letztlich auf jede Form von Begrifflichkeit. Wenn der Mensch auf begriffliches Verstehen dementsprechend vollständig verzichtet, wird die mystische Gottesbegegnung möglich. Diesen Prozess stellt sich Dionysios keineswegs jenseits aller Rationalität als emotionalen Vorgang vor. Auch die Affekte und Emotionen werden bei dieser Form des Einswerdens mit Gott überschritten. Dieses vollkommene Außer-sich-Sein bezeichnet Pseudo-Dionysios als Ekstase bzw. als ekstatischen Vorgang (vgl. Div. nom. IV 13, CD I,158,19). Schon Plotin hatte betont, dass eine solche Ekstase allenfalls ein plötzlicher, kurzer Moment sein kann.

Mit dem Hinweis auf die Ekstase eröffnet Dionysios somit einen transrationalen Weg der Gotteserkenntnis auf rationale Weise. Dieser Weg wird wiederum als Dreischritt von Reinigung (*katharsis*), Erleuchtung (*photismos*) und Vollenkung (*teleiosis*) respektive Vereinigung (*enosis*) beschrieben. Vermittelt wird dieser als Stufenleiter gedachte Weg durch die irdische Kirche. Die ausgeprägte Einheit zwischen philosophischem System, den kirchlichen Sakramenten und der Bibel zugunsten der Eröffnung mystischer Gottesbegegnung machen die Besonderheit dieses Denkers des 5. Jh. aus.



Prof. Dr. Andreas Müller
Ist Professor für Kirchen- und Religionsgeschichte des 1. Jahrtausends an der Universität Kiel.

Die Leiter zu Gott

Prägend für die Weiterentwicklung der Mystik war insbesondere im christlichen Osten ein Autor, der im 6. Jh. das Bild von der Leiter des Aufstiegs zu Gott in extremer Weise ausgedeutet

hat: *Johannes Sinaites* (ca. 525 – ca. 603 nC), der auch oft nach dem griechischen Wort für Leiter (*klimax*) Johannes Klimakos genannt wird.

Mystik wird bei Johannes auch jenseits des Mönchtums, unabhängig von konkreten Sozialformen, lebbar. Selbst die Rolle des Geistlichen Vaters (*Mystagogen*), der ursprünglich vor allem den Einsiedler auf seinem mystischen Weg begleitet hat, ist nun in alle Lebensformen integriert worden. Dadurch ist die *Klimax*, neben den Sprüchen der Wüstenväter, zu dem am meisten verbreiteten Erbauungsbuch in der ostkirchlichen Tradition geworden.

Letztlich geht es dem Sinaiten bei seinem Aufstieg auf der Paradiesesleiter um eine Rückkehr zur ursprünglichen Ebenbildlichkeit des Menschen. Der Mensch soll wieder genauso werden, wie er ursprünglich geschaffen worden ist: Abbild bzw. Ebenbild Gottes. Dabei 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. Gehorsam ist 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. Mystik ist bei Johannes auch eng an einen Prozess geistlicher Begleitung gebunden und damit nicht einfach eine Art geistlicher Weltflucht.

Mystik wird bei Johannes auch jenseits des Mönchtums lebbar

Auch Johannes Sinaites hat als Ziel mystischer Praxis die *Apathie*. Diese mündet letztlich in der Liebe zu Gott. 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. Diese wird neben den beiden anderen christlichen Kardinaltugenden Glaube und Hoffnung auf der höchsten, dreißigsten Stufe der Leiter erreicht. Vereinigung mit Gott geschieht für Johannes insbesondere im Gebet. In ihm ist der Mensch ganz bei Gott (vgl. *Klimax* gr. 28,1). Der Sinaite entwickelt somit erste Ansätze zu einer Gebetspraxis der inneren Ruhe, der *Hesychia* (vgl. gr. 28,21), die dem ostkirchlichen Herzensgebet bereits sehr nahekommt. ■