

JEAN GRIBOMONT

Mystik und Orthodoxie im „Goldenen Zeitalter“ der Väter des Orients.

Das Ende des 4. Jahrhunderts ist ein goldenes Zeitalter für die Entwicklung der christlichen *Spiritualität* und vor allem des *Mönchtums*. Nach dem Zeitalter der Märtyrer und der arianischen Krise nehmen die Abkehr von der Welt und der Sieg über sie neue Formen an. In dem Augenblick, wo die hellenistische Kultur nachläßt, scheint die Kirche deren beste Kräfte zu sammeln. Die bedeutendsten Männer streben gerade in den Rängen ihrer Geistlichkeit eine Karriere an und nicht in der Armee, in der Verwaltung, im Unterrichtswesen oder in der profanen Rhetorik. Die alten Provinzen Ägyptens und Syriens, deren tausendjährige Kultur für einige Zeit der Woge des Hellenismus weichen mußte, drücken sich im Mönchtum mit ihren nationalen Traditionen aus; den nach griechischer Art kultivierten Geistern widerstrebt es übrigens keineswegs, sich von einer Volksbewegung tragen zu lassen und sich in deren Dienst zu stellen, denn sie hoffen auf eine neue Welt.

1. Monastische Mystik

Aufgefordert, kurz den Platz der Mystik im Verlauf dieser Entwicklung zu betrachten, kann ich keineswegs daran denken, den verborgenen Inhalt der mystischen Erfahrung zu beschreiben. Es handelt sich hier um so einfache Dinge, daß man sie keineswegs mit Worten wiedergeben kann. Man muß vielmehr die Liebhaber dazu einladen, sich selbst geduldig in die Schule der Meister zu begeben, die es vermögen, sie dort einzuführen. Ich möchte nur jene zwei Gestalten, die für den *christlich-klösterlichen Mystizismus* jener Epoche am typischsten sind, nämlich EVAGRIOS¹⁾ und SYMEON von Mesopotamien²⁾

1) Die neueste Bibliographie über EVAGRIOS findet sich in A. C. GUILLAUMONT *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine (Sources chrétiennes, 170 – 171)*, Paris 1971. Dieses Werk stellt als 1. Teil einer Trilogie, der der frühen Erziehung gewidmet ist, den am wenigsten „mystischen“ dar. Über die Mystik des Evagrius als Erbauungslehre, siehe vor allem: I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*. Paris 1960; und als suspektete Lehre A. GUILLAUMONT, *Les 'Kephalaia gnostika' d'Evagre le Pontique*, Paris 1962.

mit der Gesamtbewegung in Verbindung setzen, die sie geformt hat, die sie bekämpft und die das beste ihrer Lehre in sich aufgenommen hat. Beide wurden hart verurteilt, obwohl sie mit den Bestrebungen der größten Heiligen in Einklang standen.

EVAGRIOS ist gebildet, ein Philosoph und Esoteriker; SYMEON strotzt von plastischen und sehr persönlichen Bildern und steht näher beim Volk. EVAGRIOS bestand aber darauf, sich zu erniedrigen, „indem er das Alphabet der koptischen Bauern lernte,“ die ihn in ihre Askese einführten.³⁾ Auch SYMEON erwarb eine solche Feinfühligkeit, die Regungen des Herzens zu beobachten, daß er ohne Zweifel ein Doktorat *honoris causa* in Psychologie verdiente.

EVAGRIOS Pontikos

345 als Sohn einer chorbischöflichen Familie in Ibora, in Pontus, geboren, dürfte EVAGRIOS kaum 15 Jahre alt gewesen sein, als BASILEIOS, ein glänzender christlicher Intellektueller, der gerade die hohen Schulen von Athen abgeschlossen hatte, sich ganz in seiner Nähe in den Wäldern seiner Familie niederließ, um in frommer Zurückgezogenheit zu leben. Der Jüngling ließ sich wohl bald vom Ansehen dieses Mannes hinreißen, der die Strenge, die Kirche und die Intelligenz verkörperte. Er trat hierauf zum *Origenismus* über, wenngleich auch mehr gedrängt von einem Freund des BASILEIOS, GREGOR von Nazianz, der eine glänzende Karriere machte, indem er Erzbischof der Hauptstadt wurde. Nach dem Fehlschlag dieses Episkopats und völlig unbekanntenen persönlichen Mißerfolgen erwartete sich EVAGRIOS schließlich vom heroischen Asketentum in der ägyptischen Wüste die Vertiefung und das Reifen seines großen kontemplativen Strebens: 2 Jahre in Nitria, 14 Jahre in Kellia in einer Umgebung, in der damals vom Erzbischof von Alexandrien ein sehr lebendiger Origenismus gefördert wurde. Die Diskretion, mit der EVAGRIOS ein literarisches Genre übernimmt, das den Eingeweihten vorbehalten war, könnte von da an eine berechtigte Angst verraten, Konflikte hervorzurufen. Tatsächlich zettelte der Erzbischof THEOPHILOS gleich nach dessen Tod vor Ostern 399 eine sehr heftige Verfolgung an. Die Krise flammte später wieder auf, und ein Konzil von Konstantinopel verdamnte unter JU-

2) Die Ausgaben: H. DÖRRIES – E. KLOSTERMANN – M. KROEGER, Die 50 geistlichen Homilien des Makarios, Berlin 1964; H. BERTHOLD, Makarios / Symeon. Reden und Briefe, Berlin 1973 (2 Bd.); E. KLOSTERMANN / H. BERTHOLD, Neue Homilien des Makarios / Symeon, Berlin 1961. Ich zitierte einen Großteil der umfangreichen Bibliographie in: Le dossier des origines du Messalianisme, in Epektasis. Mélanges patristiques ... J. Daniélou, Paris 1972, S. 611 – 625.

3) Apophtegme Arsène 6, PG 65, 90 A; Der Mönch, von dem hier die Rede ist, ist Evagrios. Dies zeigt A. GUILLAUMONT, Les Kephalaia gnostika, S. 53, n. 20

STINIAN (553) ausdrücklich das Werk des EVAGRIOS zusammen mit dem seiner Meister, ORIGENES und DIDYMOS. Das Werk hatte trotzdem Zeit gehabt, sich zu verbreiten. Wenn es auch nur in Übersetzungen oder unter Pseudonymen überlebte, so wurde es doch durch Mittelsmänner übertragen, die zu den meistgelesenen Autoren der klösterlichen Tradition zählten, wie PALLADIOS, RUFIN, KASSIAN, MAXIMUS Confessor und viele andere. Kurz, es stellte eine Hauptströmung der orientalischen Spiritualität dar.

SYMEON von Mesopotamien

Eine andere dieser großen Strömungen schließt an SYMEON an, dessen Identität von H. DÖRRIES⁴⁾ ergründet wurde, obwohl der Name MAKARIOS, „der Glückselige“, den größten Teil des in Griechisch erhaltenen literarischen Werkes deckte. Über sein persönliches Schicksal wissen wir nicht viel, außer daß THEODORET ihn als einen der messalianischen Führer vorstellt, der in der Gemeinschaft der Kirche zu bleiben versuchte, und daß er den Bischof von Mytilene, LETOIOS (wahrscheinlich gegen Ende des 4. Jahrhunderts vor der Verurteilung von Side (Pamphylien) und Antiochien) denunzierte. Man kann sich ihn als einen dieser ehrwürdigen, fast schon körperlosen mesopotamischen Asketen vorstellen, die GREGOR von Nyssa in seiner *In suam ordinationem*⁵⁾ betitelten (man weiß nicht warum) Homilie würdigte: „Männer, welche die Rhetorik nicht kennen, aber Macht gegen die Dämonen besitzen; in ihnen wirkt der einzige Geist, der seine Gaben verteilt, wie es ihm gefällt.“ Kurz darauf begegnen wir einer ähnlichen Persönlichkeit, ALEXANDER DER AKOIMETE⁶⁾, ein sozialer Reformator während der bewegten Wanderungen, vom Bischof von Kalzedon um 426 als Messalianer verfolgt, doch geschützt durch die Verehrung des Volkes, die moralische Autorität des Mönches HYPATIOS und das Wohlwollen der Kaiserin Pulcheria. Wir wissen nichts vom Tode Symeons, aber die Verurteilungen konnten bei seinen Schülern ein gewisses Überleben seiner Lehre und seines schriftlichen Werkes nicht verhindern.

4) H. DÖRRIES, *Symeon von Mesopotamien* (TU 55, 1) Leipzig 1955.

5) Vgl. R. STAATS, *Die Asketen aus Mesopotamien in der Rede des Gregor von Nyssa „In suam ordinationem“*, *Vigiliae Christianae* 21, 1967, S. 165 – 179; vor allem S. 166 – 167

6) Vgl. A. VÖÖBUS, *A History of Asceticism in the Syrian Orient II* (CSCO 197), Louvain 1960, S. 185 – 189. S. NIL bezeichnet Alexander ausdrücklich als Messalianer, vor allem wegen seiner Auffassung von der Armut. Seine Lehre vom ständigen Gebet, das von verschiedenen Mönchsgruppen in Abwechslung ohne Unterbrechung verwirklicht wurde, scheint indessen der makarischen Auffassung von der erlebten Erfahrung nicht verwandt zu sein.

Das Mönchtum

Die Ausgewogenheit der mächtigen asketischen Bewegung verursachte wiederholt Probleme, bis man kanonische Institutionen aufstellte, die dem *Mönchtum* seinen Platz in Kirche und Gesellschaft zuwiesen, ihm eine gewisse innere Autonomie zusicherten, aber auch den Behörden ein gewisses Interventionsrecht einräumten. Vielleicht zeichnete sich in *Ägypten* dank der Geographie des Niltals, die die Wüste klar vom zivilisierten Land schied, und dank der Verbannung des ATHANASIOS, der gezwungen war, sich auf die Mönche zu stützen und sich ihrer Sympathie gegen die kaiserliche Herrschaft zu versichern, ein Gleichgewicht dieser Art von Anfang an ab. Die lokalen Bischöfe konnten mit den Klöstern Konflikte anzetteln, doch der Erzbischof von Alexandrien vermittelte zwischen ihnen.

In *Syrien* und *Kleinasien* war die Unterscheidung zwischen Mönchtum und Reformatoren, die teils revolutionär waren, nicht so einfach.⁷⁾ EUSTATHIOS von Sebaste, der erste Wegbereiter der Askese in Pontus, dann BASILEIOS von Kaisareia, stießen auf die Kritik der vernünftigen Leute, obwohl der eine wie der andere in dauerndem Kampfe mit einem linken Flügel anarchistischer Tendenz stand. SYMEON und seine Freunde kämpften auf der Linken gegen die Mißbräuche, deren man sie selbst beschuldigt, da man sie mit den Messalianern gleichstellt. Sie stellen sich klar die fundamentalen Fragen, ohne jedoch auf ihr gemeinsames Erbe zu verzichten. DIADOCHOS von Photike, z. B., in dem man einen Gegner von SYMEON zu sehen glaubte, ist in Wirklichkeit einer seiner Schüler. Er unterbreitet dem Meister die Schwierigkeiten, die man auch von seiten des Episkopats erhebt.⁸⁾

Die mystische Erfahrung

Wir wissen nicht genau, wie das literarische Erbe von SYMEON überliefert wurde. Wir stellen eine gewisse Verbreitung desselben in Syrisch, dann in Arabisch fest. Die Homilien 10 und 3 von MAKARIOS fügen sich in den Anfang des „Asketikon“ des ISAIAS von Gaza ein, das am Schluß Teile von EVAGRIOS⁹⁾ vervollständigen; eine sonderbare Kombination, die auf die Ausgabe von Schülern ISAIAS ab dem 5. Jh. zurückzugehen scheint. Andererseits dringt ohne Zweifel zur selben Zeit die Homilie 25 in das basileische Asketikon ein.¹⁰⁾ Beim Entstehen des byzantinischen *Hesychasmus* wird MA-

7) Vgl. J. GRIBOMONT, *Le monachisme au sein de l'Eglise en Syrie et en Cappadoce*, *Studia Monastica* 7, 1965, S. 7 – 24.

8) Vgl. H. DÖRRIES, *Wort und Stunde* I, Göttingen 1966, S. 353 – 422.

9) Vgl. R. DRAGUET, *Paralleles macariens syriaques des Logoi I et III de l'Ascéticon Isaïen syriaque*, *Le Muséon* 83, 1970, S. 483 – 496.

10) J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953, S. 299 – 300.

KARIOS mit der größten Hochachtung wieder entdeckt; er nimmt einen bedeutenden Platz in der berühmten Philokalie ein und genießt in der klösterlichen slawischen Literatur¹¹⁾ Privilegien. Bekanntlich wurde er auch von den Pietisten sehr geschätzt, z. B. von J. ARNDT, G. ARNOLD, J. WESLEY. Wie bei EVAGRIOS handelt es sich um purgierte Ausgaben, wobei die aggressivsten Elemente ausgemerzt und durch thaumaturgische Legenden des MAKARIOS von Ägypten ergänzt wurden, was die Verbreitung dieser Mystik brachte.

Vorchristliche Strömungen

Man möchte dieses doppelte Zeugnis dem dogmatischen, moralischen und hierarchischen Verständnis der großen Kirche näher gegenüberstellen, und zwar mit Hilfe der objektiven Methode der Geschichte, bevor man ein Theologen- oder Soziologurteil fällt.

Bei den beiden Mönchen steht der tiefe menschliche Reichtum der Erfahrung offensichtlich mit den vorchristlichen Strömungen in Zusammenhang. Bei EVAGRIOS handelt es sich vor allem um den *Neuplatonismus*, obwohl diese Religiosität nicht nur von der akademischen Doktrin, sondern von viel weiteren Strebungen abhängt, dem Bedürfnis der neu-pythagoreischen Reinigung, dem Spiritualismus des *corpus hermeticum*. Wenn er nach Skete gegangen ist, um die vollkommene Initiation zu suchen, so ist das vielleicht kein reiner Zufall. Das heilige Ägypten verwahrte den Schatz dieser Weisheit, die den menschlichen Philosophien überlegen war.¹²⁾ Was SYMEON betrifft, so erhielt er den entscheidenden Impuls vom Osten. Wir kennen die Mittelsmänner nicht, aber sein Dualismus ist dem Manichäismus näher als dem Platonismus, denn es sind die *Sünde* und die *Schlange*, und nicht die Materie als solche, die sich dem Geist entgegensetzen. Einflüsse aus *Indien* sind nicht auszuschließen.¹³⁾ Die geistigen Fortschritte, die unsere beiden Mönche erstreben, leiten

11) R. A. KLOSTERMANN, Die slawische Überlieferung der Makariusschriften, Göteborg 1970.

12) Es sind dies vor allem die Arbeiten von R. REITZENSTEIN, der, nicht ohne Übertreibung, die Berührungspunkte zwischen den Schülern des Evagrius und der heidnischen Religiosität jener Zeit hervorhob: *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*, Göttingen 1916; Mit Recht sucht er die Ursprünge von Evagrius in diesem monastischen „Pneumatismus“. Man darf andererseits nicht unterlassen, die Unterschiede hervorzuheben, so wunderte es z. B., gemäß einem Sinnspruch, einen heidnischen Priester, daß selbst die Mönche nach so viel Askese von ihrem Gott keine mystischen Offenbarungen erhalten. Nach Antonius sind sich die Mönche der Gefahr von Visionen, die von falschen Engeln des Lichtes suggeriert werden, äußerst bewußt, vgl. G. A. / C. GUILLAUMONT, *Dêmons, Dictionnaire de Spiritualité III*, Paris 1957, S. 192 – 194.

13) Vgl. A. VÖÖBUS, *A History of Asceticism*, I, 1958, S. 158 – 169 (etwas tendenziös, aber instruktiv)

sich also nicht allein vom Evangelium ab, wie sie selbst es ohne Zweifel glaubten. Es ist unter diesem Gesichtspunkt interessant, ihre Fähigkeit zur Synthese der Traditionen verschiedenen Ursprungs mit jener zu vergleichen, die man bei einem der Väter des hellenischen Mystizismus, bei *Pythagoras*, feststellen kann, bei dem man angeblich eine hohe mathematische Intuition (alles ist Zahl), verbunden mit einem sehr rationalen Gefühl der Harmonie der Gegensätze im Universum und der Übereinstimmung zwischen Seele und vollem Leben, aber auch einen gewissen *Schamanismus*, der von Thrakien¹⁴⁾ gekommen sei, zu finden glaubt; ohne die chaldäischen und hieroglyphischen Initiationen zu zählen, mit denen ihn die Tradition beschenkt.

Wie auch immer die philosophischen oder orientalischen Einflüsse EVAGRIOS oder SYMEON stimuliert haben mögen, niemand kann den unbedingten Charakter ihrer christlichen Überzeugung leugnen, ihre Vision des Vaters, der geschaffen hat, des Christus, der lehrt und der rettet, des transzendenten Geistes, der Leben und Heiligkeit verleiht; ihren Willen, dem Gesetze der Nächstenliebe zu folgen und in der Kirche zu leben. Für EVAGRIOS gab es in diesem Punkt keine Schwierigkeiten. Die Krise brach erst nach seinem Tode aus (aber man kann die Haltung seiner unmittelbaren Schüler sehen, die sich zu anderen Bischöfen flüchteten, und die mit Ehre empfangen wurden, selbst wenn weder RUFIN noch PALLADIUS noch KASSIAN zu Heiligen erhoben wurden). Doch auch das Werk SYMEONS stellt sich keineswegs als ein sektiererisches Dokument dar, das sich gegen die bischöflichen Einwände richtet. Es ist in erster Linie eine geistige *Schulung für Zucht und Gebet*, im geduldligen Ertragen von Verfolgungen und Verständnislosigkeiten. Diese Mystik steht nicht nur im Einklang mit dem Christentum, sie bemüht sich auch ganz aufrichtig, aus ihm zu leben, sich mit ihm zu identifizieren. Ihre Erfahrungen sind das ewige Leben, von dem der hl. Johannes spricht, die Gnade, die der hl. Paulus darstellt, das Gebet von David und Jesus. Unsere Autoren wissen genau, daß sie in der Demütigung ihres eigenen Geistes die göttliche Fülle finden.

Um ihre Sicht zu verstehen, muß man hier feststellen, daß diese Aufnahme *vorchristlicher mystischer Erfahrungen* unter verschiedenster Form in das Leben der Kirche von den beiden Mönchen nicht isoliert und für sich selbst gemacht wurde. Sie wurden von einer breiten klösterlichen Bewegung getragen, die selbst eine Verlängerung der alexandrinischen christlichen Gnosis und mehrerer anderer Assimilationskräfte darstellt, ausgehend von dem Apostel, der allen alles sein will. EVAGRIOS und SYMEON haben vielleicht ihren Einsatz

14) Vgl. die ausgewogene Synthese von H. THESLEFF, *The Pythagoreans in the Light and Shadows of Recent Research*, in *Mysticism*, hrsg. von S. S. HARTMAN / C. M. EDSMAN, Stockholm 1970, 77 – 90.

über die von anderen erreichten Grenzen hinausgeführt, aber ihre Gegner THEOPHILOS oder AMPHILOCHIOS mußten brutale Maßnahmen ergreifen, da sie nicht mehr das Format jener Gottesmänner hatten, die als Bischöfe und Heilige zugleich fähig waren, von innen her soziale oder psychologische Antriebe zu kontrollieren, die die klösterliche Bewegung hervorriefen.

2. Die Kirchenlehrer

Betrachten wir also die Haltung der größten Kirchenlehrer, ATHANASIOS, BASILEIOS, CHRYSOSTOMOS, und nehmen wir ferner noch GREGOR von Nyssa hinzu, der wegen seiner Zuständigkeit für Fragen der Mystik der Bekannteste im Kreise der Bischöfe und Theologen ist.

ANTONIUS

Vorerst wollen wir aber noch den Fall des Mönches ANTONIUS betrachten, der wegen seiner außerordentlichen Erfahrung mit der Bosheit des Teufels und der göttlichen Tröstung berühmt wurde, und sehen, wie ihn ATHANASIOS darstellt.

Wir kennen ANTONIUS direkt nur aus sieben Briefen, deren koptisches Original und deren griechische Übersetzung (bekannt durch den hl. HIERONYMUS fast völlig verschwunden sind, die uns aber in Übersetzungen zu Übersetzungen¹⁵⁾ zugänglich sind. Die geringe Verbreitung dieser Briefe in der handschriftlichen Überlieferung dürfte wahrscheinlich durch ihre Unklarheit bedingt sein, die von der mystischen Tiefe des Autors und vor allem seiner mangelnden literarischen Bildung herrührt, denn er wiederholt sich und meditiert mehr, als daß er sich verständlich ausdrückt. Dies kann auch von der antiochener Zensur herrühren, die von 399 an im Zuge der Gewalttaten von THEOPHILOS durchgeführt wurde. ANTONIUS ist auch durch eine Serie von Apophthegmen bekannt, die über eremitische Milieus überliefert und daher voll von gesundem Menschenverstand und abgeklärter Askese¹⁶⁾ sind; und vor allem durch die „Vita“, die ATHANASIOS selbst kurz nach dem Tode des Eremiten schrieb. Die Briefe kommen immer wieder auf die Selbsterkenntnis „einer intelligiblen Wesenheit“ zurück, „in der es weder Mann noch Frau gibt,“¹⁷⁾ und die sich an die erste Schöpfung anschließt, bei der alle aus dem Einen hervorgegangen sind, die sieben Chöre der Engel, Sonne, Mond und

15) Vgl. G. GARITTE, *Lettres de S. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes* (CSCO 148 – 149), Louvain 1955 (und meine Rezension der *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 51, 1956, S. 546 – 550).

16) Vgl. H. DÖRRIES, *Wort und Stunde* I, S. 145 – 220.)

17) Speziell 4, 5 – 6; 3, 1 vgl. 4, 2. 78. 93; 5, 5; 5, 5 – 6. Siehe auch 2, 14; 3, 15; 4, 80. 84. 90; 5, 8. 10 – 12. 49 – 51. 56. 59; 6, 1 – 2. 12 – 13.

Sterne, Patriarchen, Propheten und Apostel, Teufel und Satan, böse Geister und der Fürst der Lüfte.¹⁸⁾ Die Unterschiede und verschiedenen Namen kommen von den freien Bewegungen der Geschöpfe, aber das Ziel der Gnosis ist es, über diese Unterschiede hinaus zur ursprünglichen Einheit des Wir zurückzukehren, das Gott sieht. Man steht der origenistischen Kosmologie gegenüber, die übrigens auf der Ebene der religiösen Praxis vollkommen zufriedenstellend gedeutet wurde. Ich wäre geneigt, zu glauben, daß diese Briefe ATHANASIOS nicht unbekannt waren, daß er sie im Gegenteil für die Reden, die er seinem Helden in den Mund legt, verwendet. Aber er hält bei seiner ganz und gar geistlichen Gestalt, die er als Vorbild für künftige Mönche beschreibt, nicht nur jene Seiten fest, die vollkommen unproblematisch sind. Der Bischof schildert auch die außerordentliche Intimität seines Helden mit dem Teufel und dem lieben Gott, er heiligt die Theorie, nach der die außergewöhnliche Einsamkeit des Mönches ebenso und mehr noch zu erlesenen Gnaden und göttlichem Frieden führt, als zu fanatischen Versuchungen. Noch ein charakteristischer Zug: Um die Apatheia, die innere Ruhe, die durch jahrelange Einsamkeit erreicht wird, darzustellen, entlehnt er das Kolorit¹⁹⁾ des von PORPHYRIOS geschriebenen Lebens des PYTHAGORAS, und macht so aus dem christlichen Heiligen die ideale Vollendung des mystischen Philosophen, der vom frommen Heidentum erträumt wurde.

BASILEIOS

Die Beziehung von BASILEIOS und GREGOR von Nyssa zu SYMEON ist nicht genau dieselbe. Denn wenn GREGOR von Nyssa in seinen alten Tagen den „Großen Brief“ von SYMEON kennen und nachahmen konnte, indem er eine geistliche Lehre, die er kaum überarbeitet und die er offensichtlich schätzt, mit seiner Philosophie und seiner literarischen Kunst schmückt,²⁰⁾ so ist der größte Teil des Werkes von SYMEON wahrscheinlich später als das der Kappadokier anzusetzen. Trotzdem wissen wir, daß BASILEIOS die *asketische Begeisterung* nicht selbst geschaffen hat. Er gehörte einer vorher bestehenden Bewegung an, deren bekanntester Führer EUSTATHIOS von Sebaste

18) Ebenda 3, 40 – 41.

19) Vie d'Antoine 14, PG 26, 864C, nachgeahmt von PORPHYRIOS, Vie de Pythagore, S. 34–35. R. REITZENSTEIN, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius, Heidelberg 1914, S. 16, der diese Abhängigkeit hervorhebt, ist der Ansicht, daß Athanasios von einer verschollenen Quelle abhängt, von der Porphyrios inspiriert wurde, weil das Leben des Antonius dem des Porphyrios einige hellenistische Züge hinzufügt; Athanasios war jedoch fähig genug, nachdem er sich dieses literarische Genre einmal angeeignet hatte, seine Quelle zu vervollständigen.

20) Trotz M. CANEVET, Le 'De Instituto christiano' est-il de Grégoire de Nysse, Revue des Etudes Grecques 82, 1969, S. 404 – 423, ist die Nichtauthentizität nicht bewiesen; vgl. J. GRIBOMONT, Le dossier des origines du Messalianisme, S. 623

war. Wenn sich BASILEIOS an ein großes Publikum wendet, wie etwa in seinen offenen Briefen an GREGOR von Nazianz (ep. 2 et 14), oder in seiner Rede an die jungen Menschen über das Asketentum in der griechischen literarischen Tradition, oder auch in seinen exegetischen Homilien über die Psalmen, so zögert er nicht, die Wonne der Gotteserfahrung zu besingen und dazu einzuladen.²¹⁾ Er tut dies auch in seiner Theologie vom *Hl. Geist*, wo er auf den dreifaltigen Heiligmacher dasselbe anwendet, was PLOTIN von der Seele der Welt sagt, die allen Wesen das geistige Leben mitteilt, das von dem Einen kam.²²⁾ Aber in seinem eigentlichen asketischen Werk finden wir nur ausnahmsweise Mystisches; keinerlei Lob der Jungfräulichkeit, des Gebetes, des erhabenen Zustandes, in den der erleuchtete und mit Gott vereinte Mensch eintritt. Man darf annehmen, daß diese Themen im vorsymeonischen Milieu, an das sich der strenge Bibelmann wendet, stark an Bedeutung gewonnen haben. Er prangert vor allem die Illusion jener an, die glauben, von allen Geboten und besonders von der mühseligen Arbeit im Dienste der Brüder befreit zu sein.

GREGOR von Nyssa

GREGOR von Nyssa will vielleicht gewohnheitsmäßig eher ein kultiviertes Publikum ansprechen, das noch Ermunterung zur Suche Gottes erwartet, wenn es auch beim Streben nach menschlicher Vollkommenheit durch Kontemplation und innere Vertiefung für die Gefahren der Illusion mindestens so empfänglich war. Der Umfang der Propagandawerke (über die Jungfräulichkeit, *Vita S. Macrinae*) und der spirituellen Exegese (*De vita Moysis*, *Über das Hohelied*, *Cantica Cantorum*, *Über die Seligkeiten*, *Über das Gebet des Herrn*) ist viel größer und die Verwendung origenistischer, philonischer und platonischer Themen scheint keineswegs gehemmt, als ob man darin eine Gefahr sähe. Ein klein wenig mehr Zurückhaltung hätte vielleicht genügt, um die messalianische Bewegung unter Kontrolle zu halten, die sich gerade zu jener Zeit entwickelte, denn die strengen bischöflichen Maßnahmen folgten fast unmittelbar auf den Tod GREGORS. In der Abhandlung über die *Jungfräulichkeit*, die zu Lebzeiten des BASILEIOS entstand, vervollständigt eine

21) Siehe auch einige Seiten von l'Hexaéméron, P. PETIT, *Emerveillement, prière et Esprit chez s. Basile le Grand*, in *Collectanea Cisterciensia* 35, 1973, S. 81 – 107 und 218 – 138.

22) Speziell Kap. 9 von „*De Spiritu Sancto*“ über die enge Beziehung dieser mystischen Seiten zu Plotin, über das kleine anonyme christliche Werk „*De Spiritu*“; vgl. H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilios von Plotin*, Berlin 1964. Dieses Kapitel 9 ist in das Manuskript des Makarios aufgenommen und steht unter seinem Namen (Athen. 272, f. 121 et Panteleim. 129, f. 125^r), was die geistige Interessengemeinschaft zwischen Basileios und Symeon bestätigt.

Serie von Kapiteln, die ausdrücklich von seinem Beispiel inspiriert sind, den origenistischen Spiritualismus,²³⁾ ja korrigiert ihn beinahe. Es ist sicher, daß sich derselbe Realismus weiterhin im gesamten Werk durchsetzt ... und dies stellt das außerordentlich Interessante dar, daß man in letzter Zeit an der Spiritualität GREGORS findet. Er beschreibt eingehend und mit Hilfe von Rezepten, die ihm die Schule gab, jenes kontemplative Ideal, das BASILEIOS in die Predigt des Evangeliums einfügte. Aber seine Beschreibung der Seele, ihrer Struktur nach dem Bilde Gottes, ihrer Rückkehr zum Urzustand und der geistigen Möglichkeiten sind tief von der Heilsgeschichte und der persönlichen Auffassung von Gott gezeichnet.

CHRYSOSTOMOS

Die beste Studie über das Mönchtum nach CHRYSOSTOMOS beginnt mit der Feststellung, daß man in ihm „entweder einen heftigen Gegner der Einsiedler, oder einen ihrer begeistertsten Anhänger“ sehen konnte, je nach den – gerne ein wenig emphatischen – Texten, die man auswählt.²⁴⁾ Seine eigentlich asketischen Werke können in kleinere, eher unkritische Jugendschriften und in die Schriften des Exils eingeteilt werden, die zwar der Erfahrung entspringen, aber einer Erfahrung, die jenseits von bischöflichen Verantwortungen liegt. Man sieht, „daß er bei der Beschreibung des klösterlichen Lebens, das er den Gläubigen darlegt, eine sehr strenge Auswahl trifft. Er entfernt daraus zunächst unbarmherzig alle Überspanntheit und übertriebenen Heldentaten, die in den zeitgenössischen Berichten im Überfluß vorhanden waren. Er entfernt auch die mystischen Phänomene und jene Züge, die für das klösterliche Leben charakteristisch waren.“²⁵⁾ Ohne Zweifel „bereitete die Existenz eines klösterlichen Ideals im Unterschied zum allgemein kirchlichen Ideal, den Seelsorgern große Schwierigkeiten.“²⁶⁾

Diese Vorgangsweise, das klösterliche Ideal zu berichtigen, indem man es bewußt auf die Nächstenliebe und das Evangelium konzentriert, erinnert an die Taktik von BASILEIOS. Sie ist die Haltung eines Gottesmannes, der sich verantwortlich fühlt, zu einem heiligen Mystizismus zu führen, und der dies umso besser macht, als er es weniger direkt anstrebt, sondern in echter Uninteressiertheit die Voraussetzungen für eine echte Nächstenliebe schafft. Das Suchen einer Erfahrung, die sich unmittelbar mit dem Ich, mit seiner Vollen-

23) Vgl. J. GRIBOMONT, *Le panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse*, *Revue d'ascétique et de mystique* 43, 1967, S. 259 – 260.

24) J. M. LEROUX, *Monachisme et communauté chrétienne d'après s. Jean Chrysostome*, in *Théologie de la vie monastique* (Coll. *Théologie*, 49), Paris 1961, 143.

25) Ebenda, S. 158

26) Ebenda, S. 159

derung und seinen geistigen Empfindungen beschäftigt, könnte der extrovertierten Entwicklung der Liebe schaden. Nachdem er diese Ausrichtung des CHRYSOSTOMOS unterstrichen hat, erkennt J. M. LEROUX auch das Vorhandensein der wichtigsten Themen der Lehre von SYMEON: die Rückkehr zum paradiesischen Zustand, in dem Adam vor dem Sündenfall lebte, den Zutritt zum engelhaften Leben, die Vorwegnahme des eschatologischen Königreiches Christi durch die Gnade.²⁷⁾ Diese mystischen Themen spielen eine bedeutende aber keine zentrale Rolle. Es besteht Anlaß, sich zu fragen, ob die Zurückhaltung des CHRYSOSTOMOS nicht ihren Grund in der Verurteilung des Messalianismus durch den Bischof FLAVIAN hat, mit dem er in Antiochien zusammenarbeitete.

CHRYSOSTOMOS verbrachte seine Jugend in einem städtischen Milieu, das dem Asketentum nahestand, in einem eifrigen und gebildeten Kreis, den DIODOR leitete. Dann erlag er für einige Zeit dem Reiz des eremitischen Berges; er entsagte ihm aber, nicht nur aus psychischer Schwäche, sondern weil er vom höheren Wert des Priester- oder Bischofamtens fest überzeugt war. Seine Lehre von den *Charismen* unterscheidet sich von der des BASILEIOS, sie anerkennt die wunderbaren Gaben als Vorrecht der Zeit der Apostel und erwartet keineswegs, daß sie sich zu seiner Zeit in der Mystik der Spiritualisten offenbare.²⁸⁾ Er tut nicht das geringste für SYMEON und seine Freunde. Trotzdem nimmt er die von seinem Kollegen THEOPHILOS verjagten ägyptischen Origenisten auf. Obwohl er ihnen mit Vorsicht Unterstützung gewährt, muß er für seine Haltung büßen, was ihm die Anerkennung von KASSIAN und PALLADIOS, den geistigen Erben des EVAGRIOS, einbringt. Muß man in dieser unerwarteten Haltung den normalen Konkurrenzkampf zwischen großen Bischofsitzen sehen, wobei die Kritik an Machtmißbräuchen des Nachbarn dazu beiträgt, sich eine verbindende Macht im anderen Patriarchat zu sichern? Oder handelt es sich einfach um den Versuch, jemandem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen ohne Berücksichtigung des Hintergrundes der Diskussion? Es scheint berechtigt zu sein, an eine hohe Wertschätzung des Bischofs gegenüber der mönchischen Heiligkeit zu glauben. CHRYSOSTOMOS stellt sie den Gläubigen gerne beispielhaft dar, obwohl er im allgemeinen auf die Hervorhebung der Zustände der radikalen Reinigung des Herzens und der Erfahrung der Gemeinschaft des Geistes verzichtet, wie sie die Lehre SYMEONS enthält.

27) Ebenda, S. 176 – 182.

28) Dies ist die wohlfundierte Schlußfolgerung von A. M. RITTER, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit*, Göttingen 1972.

29) Vgl. J. M. LEROUX, *Jean Chrysostome et la querelle origéniste*, in *Epektasis* S. 335 – 341.

3. Der Dreifaltige Gott

In einem äußerst suggestiven Buch, *Plato Christianus*, richtete E. VON IVANKA sein Augenmerk auf die Polemik Plotins gegen die Gnostiker; indem er diesen rein philosophischen Standpunkt einnimmt, stellt er den *Neuplatonismus*, die *Gnosis* und *Origenes* in einem Dreieck gegenüber, sodaß jeder einen Einwand und einen gemeinsamen Punkt mit jedem anderen hat.³⁰⁾ Es ist nicht uninteressant, dieses Dreieck mit der Situation des 4. Jahrhunderts zu konfrontieren.

Der *Neuplatonismus* versteht die Welt als ewige Emanation des über-essentiellen Einen; die Mystik besteht in der Anerkennung eines höheren Elementes, vor allem in der Seele selbst und in seiner Rückführung zu den Quellen des Ursprungs. Die *Gnostiker* sind besonders feinfühlig für das Wirken einer bösen Macht, deren Kampf mit dem Prinzip des Lichtes die Wechselfälle des Lebens erklärt. Die *Christen* legen den Nachdruck auf eine freie Schöpfung durch Gott, und auf einen späteren Sündenfall, für den die menschliche Freiheit verantwortlich ist. Man kann annehmen, daß EVAGRIOS von der ersten Vorstellung geprägt ist, die ihn dazu führt, die Selbsterkenntnis und die Befreiung des intellektuellen Elementes hoch einzuschätzen. SYMEON neigt eher zum Dualismus und zum beständigen Kampf gegen jede Spur von Begierlichkeit. Aber wie auch immer ihre Wahrnehmung der Gottheit oder des Dämon im menschlichen Herzen aussehen mag, eine Wahrnehmung, deren Lebendigkeit ohne Zweifel die eigentliche mystische Erfahrung darstellt, keiner der beiden verneint weder die Schöpfung, noch die Freiheit, und sie begnügen sich nicht damit, die Dogmen nur mit den Lippen zu bekennen, sie verkünden sie als feste und fundamentale Wahrheiten.

Neben diesen philosophischen Grundsätzen muß man betonen, daß der Gott, den sie durch ihre *mystische Erfahrung* entdecken, unbestreitbar die personhafte Dreifaltigkeit der Bibel bleibt, da Gott, dessen Barmherzigkeit und Heil in der Geschichte sichtbar werden. GREGOR von Nyssa bezeichnet ihn ganz treffend als bekannt in seinen Kräften, was sich auf die Schöpfungslehre aber auch auf das Evangelium stützt. Irre ich nicht, so stellen das gemeinschaftlich liturgische Leben, ihr konkreter Dialog mit dem einfachen Glauben des Volkes und ihre klösterlichen und pastoralen Beziehungen unsere Autoren in eine Perspektive, die weit von den Neuplatonikern und den Manichäern entfernt ist. Selbst, wenn wir bei einem Sonderfall, wie dem Einsiedler EVAGRIOS zögern sollten, so legt die Erinnerung seiner unmittelbaren Schüler ihm ein gutes Zeugnis der Gemeinschaft der Heiligen ab.

30) E. VON IVANKA, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 128 – 133.

Kontrolle und Fortschritt

Wie sollen wir am Ende dieser kurzen Darstellung die Haltung der orthodoxen Kirche beurteilen, die bei ihren größten Heiligen eine mystische Erfahrung verehrte, sie aber bei denen verdammt, die sie zu weit trieben, und in der Folge selbst diese wieder aufnahm und ihnen einen wichtigen Platz in ihrer Geistigkeit einräumte?

Die natürlichste Hypothese wäre die Annahme, daß EVAGRIOS und MAKARIOS vollständig vom Glauben des ATHANASIOS, oder BASILEIOS abgewichen sind. Aber dies erklärt nicht die Autorität, die man ihnen schließlich zuerkannte, und außerdem ist es nicht leicht die Irrtümer aufzuzeigen, denen sie erlegen seien.

Eine andere Hypothese gibt den Behörden alle Schuld, welche die Mystiker verdammt, ohne sie zu verstehen; ein tragisches Mißverständnis, das die Einsicht der Geister in der Folge beseitigt habe. Aber das erklärt nicht die Zurückhaltung von ATHANASIOS, BASILEIOS, CHRYSOSTOMOS und mehrerer anderer Heiliger.

Wäre die Mystik in kleinen Dosen erträglich (oder sogar gut), und darüber hinaus gefährlich? Das rechte Maß wäre wohl schwer zu bestimmen, und die Theologie geriete in Schwierigkeiten, dieses doppelzüngige Urteil zu rechtfertigen.

Ich möchte behaupten, daß das mystische Leben dauernd in Zucht genommen werden muß. Die psychologische Fülle, die der Vereinigung mit Gott in der Nächstenliebe folgt, ist als Wirkung hervorragend, sollte sie aber um ihrer selbst willen gesucht werden, so wird sie nicht nur illusorisch, sondern sogar verwerflich. So konnten die Heiligen die religiösen Werte des Hellenismus und sogar des Manichäismus übernehmen, solange dies in einer dynamischen Perspektive, in der eines ATHANASIOS oder eines BASILEIOS geschah. Die introvertierte Haltung ist vielleicht gefährlicher, aber sie allein kann nicht schädlich sein. Vielleicht ist man den Mystikern ganz nahe, wenn man sagt, daß fortwährende Kontrolle und ein dauernder Fortschritt unbedingt notwendig sind, um die Rangordnung der Werte zu berichtigen, sich selbst zu sterben, Gott zu suchen.