Mysterium Unitatis : der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik

Autor(en): **Bunge, Gabriel**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **36 (1989)**

Heft 3

PDF erstellt am: **24.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761149

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Gabriel Bunge

Mysterium Unitatis

Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik

I.

Seit seinem Erwachen kreist das menschliche Denken nicht nur theoretisch, sondern auch existentiell um das Geheimnis des *Einen* und des *Vielen* [1]. Der wohl auf Parmenides zurückgehende Satz ἓν τὸ πᾶν – *Eines ist das Ganze,* drückt zunächst eine wohl universale Intuition aus. So sehr vordergründig auch das Viele vorherrscht, der alles tragende Grund muß letztlich doch einer sein. Die philosophische Fassung dieser Grundintuition lautet dann, daß dieses Letzthinnige ein *Eines* (τὸ ἕν – *unum)* ist, namenlos, überindividuell, a-personal und nicht-manifestiert.

Mit dieser Grunderfahrung menschlicher Existenz hat sich auch das Christentum auseinanderzusetzen. Die Offenbarung bringt diese Grunderfahrung jedoch in eine entscheidende Krisis: Das Letzthinnige ist nicht Eines, sondern *Einer* (ὁ εἷς – *unus)*. Allem Seienden steht damit unabdingbar der allein wahrhaft Seiende (ὁ ὤν) gegenüber [2]. Die «Welt» wird zur «Schöpfung», einer *freien Setzung* ex nihilo durch diesen Einen. Alles Seiende ist von nun an *Verwiesenheit* der Vielen auf den Einen. Die Lösung des Rätsels des Verhältnisses vom Vielen und Einen kann

[1] Vgl. vom Standpunkt der *modernen Physik* aus W. Heisenberg, *Der Teil und das Ganze,* München 1973, und die Sammlung verschiedener Texte durch H.-P. Dürr, *Physik und Transzendenz,* Bern 1986. Zu Evagrios vgl. schon Bunge, *Briefe* 140 ff.

[2] Vgl. E. von Ivanka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 35 ff. und vor allem 95 ff.

jetzt nicht mehr einfach lauten: Eines ist das Ganze! Eine solche nun «pantheistische» Lösung des Seinsproblems ist mit der Selbstoffenbarung des Einen unvereinbar [3].

Denn diese Selbstoffenbarung ist nicht minder *Erfahrung* als die Grundintuition der Einheit allen Seins! Die Frage bleibt zwar bestehen, muß nun aber auf einer anderen Ebene gelöst werden.

Evagrios Pontikos († 399) [4], der «Philosoph in der Wüste», wie man ihn gerne nennt (I. Hausherr), umkreist in seinen spekulativen, «theoretischen» (kontemplativen) Schriften eigentlich nur immer dieses Mysterium. Der folgende Beitrag versucht nicht, die ganze Fülle der evagrianischen Einheitsmystik auszuschöpfen, sondern beschränkt sich bewußt darauf, deren *biblische Grundintuition* herauszuarbeiten, von der her allein auch jene Texte zu deuten sind, die wir hier nicht vorgestellt haben.

Evagrios ist ohne Zweifel ein echter und tiefer «Mystiker». Für die *christliche* Mystik (oder besser Spiritualität) ist diese stets *verinnerlichte Theologie*. Fassen wir letztere in jenem engeren Sinn, wie ihn Evagrios mit der Patristik voraussetzt, als Trinitätstheologie, dann ist Mystik also verinnerlichte Trinitätstheologie. Dies bedeutet, daß Evagrios, falls er ein christlicher Mystiker ist – was bisweilen bezweifelt worden ist [5] – von jener *Selbstoffenbarung* Gottes her denken muß, die uns im *Mysterium Trinitatis* gegeben ist.

Die das ganze philosophische Denken des antiken Menschen erschütternde Offenbarungstatsache ist ja, daß Gott Einer ist – aber «in drei Personen», bzw. Hypostasen, wie Evagrios mit seinen Lehrern sagt. Im Alten Bund hatte sich Gott als der Eine offenbart, neben dem es keine anderen Götter gibt. In diesem absoluten und exklusiven Monotheismus gelten nun die vielen Götter der Völker als bloße «Nichtse». Im Neuen Bund offenbart sich derselbe eine Gott als «Vater», und zwar durch seinen urewigen, in der Zeit menschgewordenen «Sohn»: eine Wahrheit, die jedoch allein durch den in die Herzen der Gläubigen

[3] Die moderne Physik (s. o. Anm. 1) geht hier oft auf antike oder vedantische (SCHRÖDINGER) Positionen zurück, so als ob es die christliche Offenbarung nie gegeben hätte. Schon zu lange haben sich im Westen «Theologie» und «Mystik» getrennt...

[4] Zu Person und Werk des Evagrios vgl. BUNGE, *Briefe* 17ff.

[5] H. U. VON BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus,* ZAM 14 (1939) 31–47, vor allem 38f. («dem Buddhismus wesentlich näher als dem Christentum»). Vgl. im Gegensatz dazu A. VON SPEYR, *Das Allerheiligenbuch,* Einsiedeln 1966, 1. Teil, 354–356 («im ganzen nicht verwerflich, nur komplex»).

ausgegossenen «Heiligen Geist», der vom Vater ausgeht und durch den Sohn mitgeteilt wird, zugänglich ist [6].

Diese in die Erfahrung der Kirche eingegangene Offenbarungs*tatsache* stellt das Denken bekanntlich vor die beinahe unlösbare Aufgabe, scheinbar Unvereinbares zusammenzudenken. Die ersten Versuche einer denkerischen Durchdringung des Mysteriums sind denn auch eher Rückschritte als Vertiefungen im Vergleich zu den biblischen Offenbarungsgegebenheiten. Die verschiedenen trinitarischen Häresien, namentlich Modalismus und Arianismus, sind nicht zuletzt Versuche, das Denken vor der scheinbar unausweichlichen Kapitulation zu retten.

Evagrios hat den Ausgang der arianischen Krise voll miterlebt, zuerst in Kappadokien bei Basileios dem Großen, der ihn zum Lektor weihte, dann bei Gregor von Nazianz, dessen Diakon er in Konstantinopel war [7]. Als philosophisch hochgebildeter Grieche zieht er aus diesen «dialektischen» Feldschlachten den einzig möglichen Schluß: Unser begriffliches Werkzeug stammt samt und sonders aus der materiellen Welt und ist auf den immateriellen dreifaltigen Gott der Offenbarung nicht anwendbar [8]. Dem Mysterium der drei Hypostasen des einen Gottes gegenüber gibt es nur zwei angemessene Haltungen, die nicht intellektueller, sondern existentieller Natur sind: Glaube und schweigende Anbetung [9]. So wenig sich uns Gott durch das Mittel von Begriffen und Vorstellungen mitteilt, sondern allein «unmittelbar» in Sohn und Geist, so wenig ist er auch mit den Mitteln der «Dialektik» für uns erreichbar, sondern allein mit dem «reinen Herzen» [10].

Trotz aller Zurückhaltung hat Evagrios jedoch nicht nur geschwiegen. Der arianische (namentlich eunomianische) Rationalismus mit seinem allzu verfänglichen Vorwurf des «Tritheismus» [11] verlangte nach einer prinzipiellen Antwort. Evagrios gibt diese Antwort sowohl in seiner frühen *Epistula fidei* als auch in den viel späteren *Kephalaia Gnostika*. Er versucht hier zu zeigen – und zwar gegen die «Dialektik» mit deren eigenen Mitteln –, was die Offenbarungstatsache der drei Hypostasen des einen Gottes, die wir im Glauben annehmen, tatsäch-

[6] *Röm* 8,15–17; *1 Kor* 12,3.

[7] Vgl. Bunge, *Briefe* 21ff.

[8] *Gnost* 131; *in Eccl* 5,1–2α; *in Prov* 25,17 (Gehin 310).

[9] *Gnost* 143; *Inst ad Mon* (*PG* 79, 1237 D).

[10] *Ep* 62,1–3 (vgl. *KG* IV,90); vgl. *Or* 56–64. Zum Ganzen vgl. G. Bunge, *Das Geistgebet*. Studien zum Traktat *De Oratione* des Evagrios Pontikos, Köln 1987, 88ff.

[11] *Ep fid* 5 (Gribomont 2,17), mit Kommentar.

lich bedeutet und was sie nicht bedeutet. Allein vor diesem «theologischen» Hintergrund ist seine Einigungsmystik zu verstehen. Wir müssen daher notgedrungen etwas weiter ausholen.

Gott ist *einer* (εἷς), sagt die Offenbarung. Was bedeutet das? [12] Keinesfalls, daß Gott damit unter die Gesetze der *Arithmetik* fällt. Gott ist nicht, wie jedes beliebige *geschaffene* Wesen, εἷς τῷ ἀριθμῷ – numerisch einer, sondern τῇ φύσει – von Natur, «an sich». Denn alles, was wir auch immer als «eins» bezeichnen mögen, ist in Wirklichkeit *zusammengesetzt* (σύνθετος). Diese «Zusammengesetztheit» ist nachgerade der Wesenszug alles Geschaffenen. In ihm fallen Sein (οὐτσία) und Eigenschaften (ποιότητες) nicht zusammen, weshalb diese auch verloren gehen können. Das Geschöpf ist, eben weil es einen Anfang hat, *wandelbar*. Nicht so Gott. Er ist εἷς ὄντως – seinsmäßig Einer, und ἁπλοῦς τῇ φύσει – «an sich», seinem Wesen nach einfach. Um dieses nichtmathematische, natur- und seinshafte Einssein Gottes zu *kennzeichnen* (σημαντική), bedient sich Evagrios des (wohl von Origenes entlehnten) [13] Begriffspaares ἑνὰς καὶ μονάς – *Eins-heit* und *Einzig-keit* [14].

Soweit würden die Arianer vielleicht noch ohne Bedenken mitgehen. Sie schlossen jedoch aus diesem Einssein Gottes, daß Sohn und Geist nur Geschöpfe sein könnten. Evagrios antwortet auf diesen Einwurf mit dem Nachweis, daß das Einssein Gottes die drei Personen nicht aus- sondern einschließe. Er bedient sich dabei des Schriftbeweises, der die volle *Wesensgleichheit* (ὁμοουσιότης) von Sohn und Geist mit dem Vater bezeugt [15]. Diese Wesensgleichheit schließt aus Gott jedes Werden aus: Der Vater *ist* φύσει – seinem Wesen nach und ewig (ἀεί) Vater des Sohnes und Ursprung des Geistes, und *wird* es nicht erst, wie die Arianer behaupteten. Daraus folgt, wie Evagrios am angeführten Orte darlegt, daß die drei göttlichen wesensgleichen Personen der heiligen Dreifaltigkeit *wesensmäßig eins* sind [16]. Er versucht dies an einem vielleicht nicht sehr glücklich gewählten, aber dem Sinn nach durchaus einsichtigen Vergleich anschaulich zu machen.

[12] Zum folgenden vgl. *Ep fid* 5ff. (Gribomont 2,17ff.).

[13] Vgl. *P Arch* I,1,6, von Rufin auf Griechisch erhalten.

[14] *Ep fid* 7 (Gribomont 2,37); 21 (G.7,6); 23 (G.7,31); vgl. auch *KG* II,3; III,1; IV,21. Zum Ganzen vgl. G. Bunge, *Hénade ou Monade?* Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne, Le Muséon (im Druck).

[15] *Ep fid* 14ff. (Gribomont 4ff.).

[16] *Inst ad mon* (ὁμοούσιος Τριάς) (*PG* 79, 1237 C).

> Gleichwie einer, der in viele (Teile) zerteilt wird, der Natur nach (τῇ φύσει) eins ist, ebenso ist auch die Heilige Dreifaltigkeit, obgleich sie durch die Namen und die Hypostasen geteilt ist, doch der Natur nach eine [17].

Diese *eine* Natur (φύσις) Gottes ist für uns prinzipiell unbegreiflich [18], denn das Geschöpf vermag Natur und Ursprung seines Schöpfers als des sein Sein Begründenden nicht zu begreifen [19]. Evagrios folgert daraus, wie oben gesagt, daß die Heilige Dreifaltigkeit nicht zu erforschen, sondern zu glauben und anzubeten sei. Die «Namen» und «Hypostasen» Gottes sind für uns *Gegebenheiten der Offenbarung,* die wir nicht weiter hinterfragen können. Wir wissen nur, daß diese «Dreiteilung» die Einheit der Natur nicht antastet. Denn wie der Vergleich zeigen soll, ist die Einheit der Natur «organisch», nicht additiv-zusammengesetzt, denn die «Dreiheit» gehört zu dieser Natur selbst und wird nicht erst sekundär. Diesen Gedanken gilt es jedoch noch zu vertiefen.

In den *KG* greift Evagrios die in der *Ep fid* behandelte Frage des Einssein Gottes nur im Vorübergehen auf, macht hier jedoch eine wichtige prinzipielle Feststellung.

> Eins ist eine Zahl der Quantität, die Quantität aber ist mit der leiblichen Natur verbunden. Die Zahl gehört also der zweiten natürlichen Kontemplation an [20].

In einer Reihe von Sentenzen führt Evagrios dann die Übertragung mathematisch-logischer Vorstellungen auf das Mysterium Trinitatis ad absurdum.

> Die Heilige Dreifaltigkeit ist nicht wie eine Tetrade, Pentade oder Hexade. Diese nämlich sind numerisch, Gebilde ohne (wirkliche) Subsistenz; die Heilige Dreifaltigkeit hingegen ist wesenhafte Erkenntnis [21].

Die drei folgenden Sentenzen liefern dazu die Begründung.

[17] *Inst ad mon (PG* 79, 1237 C).
[18] Vgl. *KG* II,21; V,51.
[19] *Inst ad mon,* Schluß des zuvor zitierten Kapitels, vgl. das folgende Kapitel.
[20] *KG* IV,19.
[21] *KG* VI,10.

Eine numerische Triade ist von einer Tetrade begleitet, aber die Heilige Dreifaltigkeit ist nicht von einer Vierheit begleitet. Also ist sie keine numerische Triade [22].

Einer numerischen Triade geht eine Dyade voraus, aber der Heiligen Dreifaltigkeit geht keine Zweiheit voraus; sie ist also keine numerische Triade [23].

Eine numerische Triade besteht aus der Addition von Einheiten ohne (reale) Subsistenz; die selige Dreifaltigkeit hingegen besteht nicht aus solchen Einheiten. Also ist sie keine numerische Triade [24].

Quantitative, numerische Gebilde, wie Dyade, Triade, Tetrade usw. sind, als Ergebnis einer fortlaufenden, endlosen Addition von Einheiten ohne wirkliches eigenständiges Sein, «zusammengesetzt» (σύνθετος) und daher auch selbst ohne wirkliche Eigenständigkeit.

Vater, Sohn und Geist hingegen sind *anfanglose* Hypostasen [25], «Selbststehende», denen ein und dieselbe nichtzusammengesetzte [26], «einfache» Substanz gemeinsam ist (ὁμοούσιος). Die *Einheit* dieser drei Hypostasen ist daher etwas *Gegebenes* (φύσει), nicht etwas nachträglich Gewordenes. Die Heilige Dreifaltigkeit entsteht nicht dadurch, daß man zum Vater den Sohn hinzuzählt und dann den Geist [27]. Jeder der drei *ist* mit dem anderen, was er ist, und wird es nicht erst [28]. Denn die drei Hypostasen stehen nicht wie Einheiten ohne eigenständiges Sein unverbunden nebeneinander, sondern *wesen anfanglos in einem wechselseitigen Beziehungsverhältnis,* das nicht umkehrbar ist [29]. Wir würden heute sagen, daß die göttliche Trias dank der *Perichorese* der drei Hypostasen eine *personale Einheit* bildet, ja selbst der Urgrund dessen ist, was wir «personal» nennen. Dies sind indessen Begriffe, die dem pontischen Mönch noch nicht zur Verfügung standen; die Sache hingegen ist ihm vertraut.

[22] *KG* VI,11.
[23] *KG* VI,12.
[24] *KG* VI,13.
[25] Vgl. *Ep Mel* 25.
[26] *Ep fid* 5 (Gribomont 2,20).
[27] Demgegenüber ist die Rede Gregors von Nazianz, der ebenso wie schon Origenes, *in Jo* X,37 (διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ Υἱὸν τοῦ Πατρός) bei den Personen von einem «Unterschied hinsichtlich der Zahl» spricht, von der «Monas, die, in Bewegung auf die Dyas, bei der Trias haltmacht», doch nicht sehr glücklich, vgl. *Oratio* 29,2 (Gallay). Vgl. auch schon Origenes, *Herak* 4,3f. (Scherer), der die Einheit der Gottheit von Vater und Sohn als *Henade* und die Zweiheit ihrer Personen als *Dyade* bezeichnet.
[28] *Ep fid* 4 (Gribomont 2, 6ff.).
[29] *KG* VI,4.

Evagrios zieht aus dem Gesagten den Schluß, daß allein die Erkenntnis der Heiligen Dreifaltigkeit – auch als erste aller Erkenntnisse bezeichnet [30] – *Wesenserkenntnis* (γνῶσις οὐσιώδης) ist [31], auch γνῶσις τῆς ἑνάδος καὶ μονάδος genannt [32]: «wahre Erkenntnis der einen Wesenheit der angebeteten Dreifaltigkeit» [33].

Bedeutet dies nun, daß diese «substantielle Erkenntnis» etwa die drei Hypostasen hinter sich läßt, die Personen also der apersonalen «Gottheit» weichen müssen? Keineswegs, denn nicht zufällig heißt es ja ausdrücklich, daß die Heilige *Dreifaltigkeit* (der Hypostasen) diese «Wesenserkenntnis» sei. Daher kann Evagrios auch von der «Schau der Eins-heit und Einzig-keit des Logos» sprechen [34], d.h. der den drei Personen gemeinsamen οὐσία.

Unbeschadet dieser Wesensgleichheit waltet jedoch in der ja nicht statisch, sondern dynamisch verstandenen Dreifaltigkeit eine «Hierarchie», die Monarchie des Vaters, von der wir aus ihrer heilsgeschichtlichen Manifestation wissen: Der Vater wirkt *ad extra* stets durch Sohn und Geist, durch die allein wir auch zum Vater gelangen [35]. Daher gilt, daß *«der Vater der Erzeuger der Wesenserkenntnis»* ist [36], wie auch deren letztes beseligendes Ziel [37], in dem sich die Bestimmung des Geschöpfes erfüllt.

Denn jede φύσις λογική ward dazu erschaffen, um zu *sein* und zu *erkennen* [38]. In jedem Geschöpf sind jedoch, da es ein σύνθετον ist, Sein und Erkenntnis nicht identisch [39]. Allein die Dreifaltigkeit, die γνῶσις οὐσιώδης ist, d.h. in der Sein und Erkenntnis zusammenfallen, vermag der Bestimmung des Geschöpfes zu genügen.

Wiewohl nun die *logos*begabte Schöpfung dazu bestimmt ward, «Gott zu empfangen» [40] bzw. seine «substantielle Erkenntnis» [41], was

[30] *KG* VI,75.
[31] *KG* II,47; IV,77; V,55. 56. 61; vgl. *in Ps* 88,21 ια; 138,7 γ; 144,3 β; *Ep* 29,3.
[32] *KG* II,13.
[33] *Ep* 56, 2; vgl. *Ep Mel* 66 (*wesenhafte* und *einzige* Erkenntnis Gottes, in der sich alle Erkenntnisse vereinen).
[34] *Ep fid* 23 (Gribomont 7,31).
[35] *Ep Mel* 31.
[36] *KG* VI,28.
[37] *KG* VI,34; vgl. *Ep fid* passim, *Ep Mel* passim. Zum Ganzen vgl. Bunge, *Geistgebet* (s.o. Anm. 10) 103ff.
[38] *KG* I,89; vgl. I,50. 87.
[39] Vgl. *KG* II,47; IV,77; V,55. 56.
[40] *KG* VI,73 u.ö.
[41] *KG* III,12.

ein und dasselbe ist, bleibt diese Wesenserkenntnis doch *unbegrenzt* (ἀπέραντος)[42]. Die drei göttlichen Hypostasen teilen sich zwar aus Gnaden dem Geschöpf vollkommen mit[43], doch wird Gottes Wesen, da *un-faßbar* (ἀπερίληπτος)[44], von der Erkenntnis des geschaffenen Wesens nicht umgrenzt; vielmehr umfaßt die Erkenntnis des Vaters das Geschöpf[45].

Damit ist deutlich geworden, daß Gott, der Eine in drei wesensgleichen Hypostasen, nicht dem Bereich der «Zahl» und damit der «Quantität» (ποσότης) angehört. Auch die abstrakten Begriffe «Henade» und «Monade», die die absolut einfache, den drei Personen gemeinsame Substanz bezeichnen, sowie der Begriff «Triade», den wir auf die Dreiheit der Hypostasen anwenden, dürfen nur im übertragenen Sinn verstanden werden. Die Gottheit ist ἄποσον, kein quantitatives Etwas[46]. Die «Zahl» gehört vielmehr dem Bereich der «zweiten natürlichen Kontemplation» an[47], d.h. sie ist den *logika* als geschaffenen intelligiblen «Naturen» *in ihrer leiblichen Existenzweise* eigen. Diese betrachtet Evagrios notwendigerweise als einen Zustand des «Abfalles»[48] von dem immateriellen und unkörperlichen Gott[49] – womit bereits angedeutet ist, daß diese Existenzweise kaum die «ursprüngliche» sein kann, dann aber auch nicht die endgültige sein wird.

[42] *In Ps* 70,14 ε; 138,7 γ; 144,3 β.
[43] *Ep* 29,3; 61,3.
[44] *Ep. fid* 7 (Gribomont 2,37).
[45] *In Ps* 88,9 δ und ε.
[46] *Or* 68; *Ep fid* 7 (Gribomont 2,33).
[47] *KG* IV,19 (S.o.S. 453).
[48] *Ep. fid* (Gribomont 10,19); *KG* III,28; *Ep Mel* 26.
[49] Seit dem *Peri Archon* des Origenes wird im «Origenismus» die Frage diskutiert, ob der eschatologische Zustand der Vollendung absolut «immateriell» sein werde oder nicht. Evagrios spricht sich offen für die erste Lösung aus, vgl. *KG* I,29; III,15 u. ö., was man ihm stets angekreidet hat. Denn man hat in dieser «Immaterialität» eine *Abwertung* der Materie und damit der *Schöpfung* sehen wollen. Evagrios wendet sich indessen ausdrücklich gegen eine solche «manichäische» Schöpfungs- und Leibfeindlichkeit; vgl. J.G. Bunge, Origenismus – Gnostizismus. Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrios Pontikos, VigChr 40 (1986) 24–54. Von welchem Materieverständnis soll jedoch eine Bewertung ausgehen? Dem «materialistischen» und geistfeindlichen des 19. Jh.s oder dem schon «vergeistigt» zu nennenden des 20. Jh.s? Man müßte bei Evagrios gerechterweise beachten, daß für ihn «Materie» aus den vier (Zahl!) nicht aufeinander zurückführbaren *Elementen* besteht (vgl. *KG* I,29; II,11; III,23! u. ö.), die stetem *Wandel* unterliegen. Daß aus *dieser* Materie Gebildetes keinen ewigen Bestand haben kann, sah Origenes im Zusammenhang mit dem Auferstehungsleib sehr wohl, auch wenn er hier durchweg mißverstanden worden ist, vgl. H. Crouzel, *Origène,* Paris 1985, 319ff. (dort auch weitere Studien des Autors).

II.

Nach dieser umfänglichen, aber wie sich alsbald zeigen wird unumgänglichen Einleitung können wir uns nun unserer eigentlichen Frage zuwenden. Wie löst Evagrios vor dem hier dargelegten «theologischen» Hintergrund die Frage nach dem *Verhältnis zwischen dem Einen und dem Vielen?* Oder, wie wir nun genauer formulieren müssen: Wie steht es um das *Verhältnis zwischen dem dreifaltig einen Gott und seiner geistigen Schöpfung?* Wie verhält es sich mit der Einheit der *logika* untereinander? Und schließlich, wie steht es um die innere Einheit dieser *logika* als Werk des dreifaltig Einen? Dies sind in der Tat die drei Aspekte der einen Frage, die es nach Evagrios zu unterscheiden gilt. Ohne hier die Schöpfungslehre des pontischen Mönchs im Einzelnen darlegen zu können, gilt es folgendes gegenwärtig zu halten:

Am (nicht chronologischen, sondern ontologischen) «Anfang» ihrer Existenz waren die mit freiem Willen (προαίρησις) und Selbstbestimmung (αὐτεξούσιον) begabten *logika* eins, in sich selbst, untereinander und mit Gott [50]. Erst die «Bewegung» (κίνησις) oder schuldhafte Regung ihres Willens [51] hat diesen *Zustand* [52] gestört und jene «Differenzierung» (διαίρησις) aller *logika* in «Engel», «Menschen» und «Dämonen» verursacht [53], die das gegenwärtige Äon kennzeichnet [54]. Diese durch die «Zahl» gekennzeichnete «Differenzierung» ist insofern ein «Gericht» (κρίσις), als einem jeden *logikon* eine dem Grad seines «Abfalles» entsprechende «Welt» (κόσμος) samt dem ihm entsprechenden «Körper» (σῶμα) zugewiesen ward [55], jedoch weniger als Strafe, denn als Ausdruck göttlicher «Fürsorge» (πρόνοια) [56]. Dabei ist jedoch zu beachten, daß in *diesem* Äon allein der Mensch aufgrund dieser Fürsorge, die ihn als einzigen mit einem «praktischen Körper» (σῶμα πρακτικόν) ausgestattet hat, d. h. einem Körper, mit dessen Hilfe er wie

[50] *Ep Mel* 27ff. (Einheit der «Ströme» im «Meer»). *Ep fid* 29 (Gribomont 9,4ff.) schließt Evagrios die *Willensfreiheit* mit ihrer Möglichkeit der Wahl des Guten oder des Bösen ausdrücklich von Gott aus. Sie ist dem wandelbaren *Geschöpf* eigen; vgl. *in Eccl* 6,10 ζ.

[51] *KG* I,49; VI,20. 75; vgl. *Ep fid* 29; *in Eccl* 2,11 γ.

[52] Daß es sich hier tatsächlich um nichts weiter als einen *Zustand* der Existenz handelt, sah schon H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie,* Einsiedeln 1961, 531 («ursprüngliche Einheit aller Kreatur in Gott»).

[53] Vgl. Bunge, *Geistgebet* (s.o. Anm. 10) 63f.

[54] *In Prov* 1,32 (Gehin 16).

[55] Vgl. *in Ps* 118,7 ε; 134,6 β; 138,16 η!

[56] Vgl. *KG* IV,89; VI,43. 59. 75.

mit einem «Instrument» (ὄργανον) die Tugend *wirken* kann, die Möglichkeit hat, seinen jetzigen «Zustand» zu verbessern (bzw. auch zu verschlechtern!) [57]. Der «Abfall» von Gott brachte also nicht nur den Verlust der Einheit der *logika* mit Gott mit sich, sondern auch den Verlust der Einheit der *logika* untereinander. Ja mehr noch, das Geschöpf ging bei seinem Fall auch der inneren Einheit verlustig und «desintegrierte» sich gleichsam.

> Was nun den Intellekt betrifft, so sind... seine Natur, seine Hypostase und sein Rang eins. Und einst, da er aufgrund seiner selbstmächtigen Freiheit von seinem ersten Rang abfiel, ward er «Seele» genannt; und als er wiederum herabglitt, ward er als «Leib» bezeichnet [58].

Wie der ganze Kontext lehrt, sind «Intellekt», «Seele» und «Leib» durchaus reale Größen, nicht etwa sukzessive Stadien. Gemeint ist vielmehr die Desintegration eines an sich in sich einigen Wesens in drei, nun einander widerstreitende Komponenten. Diese Desintegration ist möglich, weil das *logikon* seinem Wesen nach geschaffenes «Bild» des dreifaltig einen Gottes ist und daher dessen Dreieinigkeit widerspiegelt. Desintegration bedeutet hier jedoch nicht Verlust dieser Gottebenbildlichkeit, sondern nur *Sein in der Uneigentlichkeit.*

Den wandelbaren, weil geschaffenen *protologischen* Zustand der Einheit zwischen Gott und seiner geistigen Schöpfung, der auch der aus Gnaden unwandelbare *eschatologische* sein wird, bezeichnet Evagrios nun mit dem wie ein Kryptogramm verwandten Namen μονάς – *Einzig-keit* [59]. Wir entsinnen uns, daß er denselben Begriff, hier jedoch stets in der Verbindung mit seinem Pendant ἑνάς – Eins-heit, zuvor auf die göttliche Wesenheit (οὐσία) bezogen hatte!

Daraus folgt zweierlei: Zum einen, daß das Mysterium der Einheit des Seienden seine Wurzeln im Mysterium der *dreifaltigen personalen Einheit Gottes selbst* hat – nicht in sich selbst, und nur von dem *Mysterium Trinitatis* her verstanden werden kann. Zum anderen, daß es Einheit des Seienden nur als *Teilhabe an der Eins-heit und Einzig-keit des göttlichen Seins* geben kann. Mit anderen Worten, der dreifaltig Eine ist nicht nur selbst das «Modell» dieser Einheit; er ist auch ihr *personaler Schöpfer.* Dies ist die unveräußerlich trinitarische Grundintuition der evagrianischen Einigungsmystik, die sich in der frühen, noch unter Gregor von

[57] *Ep* 57,4 u. ö.
[58] *Ep Mel* 26; vgl. *KG* III,28, auch III,42 zu dem «ersten Rang» des Intellektes.
[59] Vgl. den o. Anm. 14 zitierten Artikel.

Nazianz in Konstantinopel verfaßten *Epistula fidei* bereits vollentwikkelt darstellt.

> Es muß nämlich jenes Gebet unseres Herrschers zur Erfüllung gebracht werden. Jesus ist es ja, der betet: «Gib ihnen, daß auch sie in uns eins seien, wie ich und du eins sind, Vater.» Denn da Gott einer ist, eint er, wenn er in einen jeden kommt, alle, und die Zahl vergeht durch den *adventus* der Einzig-keit [60].

Dieser «Adventus» (ἐπιδημία) des Zustandes der eschatologischen Einzig-keit als Vollendung der protologischen Grundlegung in der Schöpfung der *logika* vollzieht sich nun in verschiedenen Phasen, entsprechend den verschiedenen Aspekten der Desintegration der protologischen Monas. Es ist nicht möglich, im Rahmen eines Artikels alle hier in Frage kommenden Texte vorzustellen. Der eigentliche Schlüssel zum Ganzen, die umstrittene evagrianische «Christologie», sei daher einer späteren Studie vorbehalten. Wir wollen uns hier von der evagrianischen Exegese jenes Textes leiten lassen, der auch den Kern des oben zitierten Abschnittes der *Ep fid* ausmacht: *Joh 17,21,* obwohl der *Begriff* «Monas» dabei selten erscheint.

Da die Desintegration der geistigen Schöpfung bei dem einzelnen Geschöpf beginnt, setzt hier auch die Redintegration ein [61]. In der Fortsetzung des oben S. 458 zitierten Abschnittes der *Ep Mel* heißt es:

> Doch einst (werden) Leib, Seele und Intellekt (wieder) ein und dasselbe (sein) wegen der Verwandlungen seiner Willen. Und weil einmal eine Zeit kommen wird, da seine verschiedenen Willen und Regungen vergehen werden und er in seiner ersten Schöpfung auferstehen wird [62], sind (dann) seine Natur, seine Hypostase und sein Name (wieder) eins, die Gott kennt. Und wenn er in seiner Natur auferstanden ist, dann ist er der einzige von allen Wesen, bei dem weder sein Ort noch sein Name bekannt sind [63]. Und dem bloßen Intellekt steht es dann zu, zu sagen, welche seine Natur ist [64].
>
> Und gleichwie es eine Zeit geben wird, da diese Namen und Zahlen mitten aus dem Leib und der Seele (einerseits) und dem Intellekt (andererseits)

[60] *Ep fid* 25 (Gribomont 7,51–56).

[61] Vgl. auch das *KG* VI,75 zugrunde gelegte Schema!

[62] Vgl. *KG* V,19 (Auferstehung des Leibes), V,22 (Auferstehung der Seele), V,25 Auferstehung des Intellektes); s. auch *in Ps* 114,7 γ.

[63] Vgl. *KG* II,37.

[64] *Ep Mel* 26; vgl. zum Schluß *KG* III,70.

herausgenommen werden, weil sie zum Rang des Intellektes erhoben werden wegen des (Wortes): «Gib ihnen, daß sie eins seien in uns, wie ich und du eins sind» [65], ebenso wird es eine Zeit geben, da die Namen und Zahlen mitten aus dem Vater und seinem Sohn und seinem Geist (einerseits) und seiner *logos*begabten Schöpfung (andererseits), die ja sein «Leib» sind [66], herausgenommen werden, wegen des (Wortes): «Auf daß Gott alles in allen sei» [67].

Diese Redintegration der *logika,* die diese zu ihrer unwandelbaren, *ewigen* [68] Vollendung führen wird, die weit über der geschöpflichen Urgegebenheit liegt [69], vermögen die Geschöpfe wie gesagt nicht aus sich selbst zu bewirken [70] – und zwar deshalb nicht, weil die «Monas» kein Nirvana ist, sondern ein Zustand, der nur in *personaler Gegenseitigkeit* von Schöpfer und Geschöpf bestehen kann. Als *Geschöpf* vermag das *logikon* jenen Weg, den es dank seines freien Willens von Gott weg genommen hat, nicht allein zu Gott zurückzugehen. Die ganze Heilsökonomie des Vaters, die in der Inkarnation des Sohnes im Geiste ihre Vollendung findet, zielt darauf ab, diesen Weg zu schaffen. Der einzige Weg zu Gott ist jener Weg, den Gott selbst zu uns genommen hat. Und dieser «Weg» ist letztlich kein Etwas, sondern ein Jemand: der inkarnierte Gott-*Logos*, der für uns zum «Weg» ward [71].

Dies ist in der Sicht des Evagrios letztlich nur möglich, weil die φύσις λογική in ihrer *prototypischen Vollkommenheit,* die Evagrios «Christus» nennt [72], stets untrennbar mit dem *Logos* verbunden geblieben ist [73]. Der zugrunde liegende Gedanke ist, daß wohl das Geschöpf Gott zu verlieren vermag, Gott aber nie sein Geschöpf verliert. Er geht dem Gefallenen durch alle Äonen mit diesem Prototyp nach bis hin zur Inkarnation, in der er in den konkreten «Zustand» dieses desintegrierten Geschöpfes eingeht, wie dieses selbst «Mensch» wird [74]. Erst hier

[65] *Joh* 17,21.
[66] Vgl. dazu *Ep Mel* 15ff.
[67] *Ep Mel* 22, Zitat: 1 *Kor* 15,28.
[68] *Ep Mel* 63 (s.u.S. 465); *in Ps* 88,46 ιη (s.u.S. 461).
[69] *Ep Mel* 62
[70] *Ep Mel* 46ff.; *KG* IV,89 (Heilswerk Christi).
[71] *Ep* 17,1; 60,1; vgl. *KG* VI,20.
[72] Ich gedenke die evagrianische «Christologie» in einem anderen Zusammenhang ausführlich darzustellen und muß mich hier auf Andeutungen beschränken.
[73] *KG* VI,18. 79.
[74] Die evagrianische *Soteriologie* ist insofern als «anthropozentrisch» zu bezeichnen, als in *diesem Äon* allein der mit einem «praktischen » Körper ausgestattete und daher veränderungsfähige Mensch Gegenstand der Heilsökonomie ist. Engel und Dämonen,

kann von «unserem Erlöser Jesus Christus» als einer «Person» gesprochen werden [75], ein Begriff, der Evagrios indessen noch ebenso fehlt wie Origenes. Es ist ja offensichtlich, daß wir es hier mit einer selbständigen Weiterbildung der origeneischen Spekulationen über die «Seele Christi» [76] zu tun haben, die ja auch eher ein «metaphysisches Prinzip» ist [77] als eine «Person».

Vor dem Hintergrund dieser «Christologie», die in dem wie ein Kryptogramm verwandten Namen «Christus» sowohl Soteriologie als auch Protologie und Eschatologie zusammenfaßt («Erkenntnis Christi» lautet das Stichwort), wird nun auch folgendes Psalmen-Scholion verständlich:

> «Du hast die Tage seiner Zeit verkürzt»:
> Wir müssen zuerst wie die «Tage des Himmels» [78], d. h. den heiligen Mächten gleich werden, dann aber auch der «Sonne der Gerechtigkeit» [79] selbst ähnlich werden [80]. Es muß sich nämlich zur Gänze das Gebet unseres Herrschers erfüllen. Jesus ist es ja, der betet: «Gib ihnen, sagt er, daß auch sie in uns eins seien, wie auch ich und du eins sind, Vater.» So werden wir nämlich sein: ferner weder Zunahme noch Abnahme hinsichtlich der Erkenntnis empfangend, sondern vollendet auf ewig im Herrn verweilend [81].

«Verähnlichung» (παρεμφέρειν) mit der «Sonne der Gerechtigkeit», d. h. «Christus» als prototypischer φύσις λογική in ihrer Einheit

unveränderlich in ihrem jetzigen Zustand (vgl. *in Prov* 1,32 (Gehin 16), sind Helfer bzw. Widersacher dieses Heilswirkens, vgl. *Ep* 57,4.

[75] Vgl. schon die frühe *Ep fid* mit ihrer Unterscheidung zwischen dem κύριος κατὰ τὴν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἐπίνοιαν (Gribomont 7,11 ff.), d. h. dem Inkarnierten, und dem κύριος κατὰ τὴν τοῦ Λόγου ἐπίνοιαν (Gribomont 7,25 ff.), d. h. dem *Logos* «an sich» (Gribomont 7,31), und schließlich Χριστὸς τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ ἔχων ἐν ἑαυτῷ (Gribomont 4,14 f.), wo der *Modus* des Seins des Gott-*Logos ad extra* anklingt. Dabei handelt es sich jedoch stets um *ein und dasselbe Subjekt!* So ausdrücklich in *KG* VI,16, möglichen Einwendungen zuvorkommend.

[76] Vgl. *in Ps* 131,7 ε.

[77] Vgl. H. Crouzel, *Marie peut-elle être dite Mère de Dieu selon l'Origénisme du VIe siècle?*, De cultu Mariano saeculis VI–XI, Acta congressus Mariologici-Mariani internationalis in Croatia anno 1971 celebrati, vol. III, Rom 1972, 67–86, hier 71 ff.

[78] *Ps* 88,30.

[79] *Mal* 4,2.

[80] Vgl. *in Ps* 24,16 η: «Wenn einer nicht den ‹Geist der Sohnschaft› (*Röm* 8,15) empfangen hat und nicht zum Bruder der heiligen Mächte und Christi selbst geworden ist, der nenne sich selbst ‹Eingeborener› und ‹Armer›, beraubt des Reichtums der Erkenntnis ...»

[81] *In Ps* 88,46 ιη.

mit dem Gott-Logos [82], der hier also nicht «im Hinblick auf sich selbst» (ὡς πρὸς αὐτόν) in seiner «Eins-heit und Einzig-keit» der Wesenheit, sondern in seinem Sein *ad extra,* «im Hinblick auf uns» (ὡς πρὸς ἡμᾶς) [83] betrachtet wird, bedeutet, dank eben dieser Einwohnung des Gott-*Logos* unlösbar mit den Personen der Heiligen Dreifaltigkeit vereint sein [84]. Wie dies zu denken ist, hat Evagrios in bildhafter Sprache in seiner *Ep Mel* dargelegt [85].

In sich selbst geeint, geeint mit Gott dank seiner Verähnlichung mit seinem Prototyp, findet das Geschöpf nun auch die *Einheit mit seinesgleichen* wieder. Die Vielen erweisen sich hier nicht, wie in jenem «Eins ist das Ganze», als bloße Illusion, die im Einen spurlos verweht, sondern als *Teilhaber* an dem nicht-numerischen Einssein des dreifaltigen Gottes, mit dem sie zu einer «natürlichen» [86] und damit unwandelbaren Einheit werden.

> ... Indessen muß man wissen, daß von «Geschlecht und Geschlecht» (d. h. eigentlich den Geschlechterfolgen, hier aber auf die verschiedenen «Geschlechter» der *logika* bezogen [87]), von denen die einen lehren und die anderen lernen [88], nur in den Äonen gesprochen wird.
> In der Heiligen Dreifaltigkeit hingegen ist nicht mehr von «Geschlecht und Geschlecht» die Rede, da alle in Gott eins geworden sind, nach dem Gebet des Herrn, das da lautet: «Gib ihnen, daß auch sie in uns eins seien, gleichwie ich und du eins sind, Vater» [89].

Diese umfassende Versöhnung und Einigung bedeutet, daß nun auch die «Zahl» als *Symbol der Trennung* vergeht [90], da Evagrios sie ja auch von der Heiligen Dreifaltigkeit ausgeschlossen hatte [91].

[82] Vgl. *KG* II,22 mit VI,18 und verwandten Sentenzen.

[83] *Ep fid* 24 (Gribomont 7,42).

[84] Vgl. *KG* VI,14, von «Christus» ausgesagt. (Die Übersetzung ist der Verbesserung bedürftig!).

[85] *Ep Mel* 15 ff.; vgl. Bunge, *Briefe* 140 ff.

[86] Vgl. *Ep Mel* 23 («eine Natur»), 27 id.; *in Ps* 105,5 γ («Gottes Natur erben»).

[87] Vgl. *Ps* 144,4 u. ö.

[88] Vgl. *KG* IV,51.

[89] *In Ps* 144,13 ε, vol. *Ep Mel* 27: «Und hinfort werden (die Intellekte) nicht mehr viele sein, sondern sie werden eins durch seine (des Vaters) *Einzigkeit* ohne Ende und ohne Unterscheidung, wegen ihrer Vereinigung und Vermischung mit ihm». S. auch den oben S. 459 zitierten Text *Ep fid* 25 (Gribomont 7,51–56).

[90] *Ep fid* 25 (Gribomont 7,55); *Ep Mel* 22; *KG* I,7. 8. 29.

[91] Und nicht umgekehrt, wie A. Guillaumont, *Les ‹Képhalaia Gnostica› d'Evagre le Pontique,* Paris 1962, 157 Anm. 110 meint.

Gleiches gilt auch von den «Namen» [92], und zwar insofern, als diese verschiedenen «Namen» der *logika* wie auch deren desintegrierte Aspekte jene verschiedenen καταστάσεις bezeichnen, die sie erst *sekundär* erworben haben [93]. Evagrios dehnt dies sogar auf die Mehrzahl der «Namen» Gottes aus, nämlich auf all jene, die der Heilsökonomie angehören, da sie bestimmte «Rollen» bezeichnen, die Gott «sekundär» angenommen hat [94]. Nicht vergehen werden jedoch die Namen und Hypostasen des Vaters, des Sohnes und des Geistes, da sie anfanglos und endlos sind! [95] Ebenso wird auch das *logikon* nur vordergründig «namenlos» [96]: im Zustand der Vollendung in Gott kennt dieser allein die Hypostase und den Namen seines «Bildes» [97].

In diesem beseligenden Zustand der «Einzig-keit» zwischen Gott und den in sich und untereinander geeinten Geschöpfen vergeht schließlich auch das *Böse* [98] und sein Urheber, der jene Desintegration verursachte [99].

> Ich sah, sagt (der Ecclesiast), alle Bosheit und den durch sie 'mächtigen' Bösen. Diesen nennt er auch «mächtig an Gottlosigkeit, die Armen verleumdend» [100]. Ich sah auch, wie all seine Eifersucht, die er wider die Menschen hatte, eitel war, obwohl sein Herz voll davon war. Denn es muß ja «Gott gänzlich alles in allen werden» [101] und sich das Gebet Christi erfüllen, das da lautet: «Gib ihnen, daß auch sie in uns eins seien, wie auch du und ich eins sind, Vater» [102].

[92] *KG* II,17; *Ep Mel 22*.

[93] Vgl. *KG* II,66; *in Eccl* 6,10 ζ; auch *KG* III,54.

[94] *Ep Mel* 22. 24; *KG* VI,20.

[95] *Ep Mel* 23. 25; vgl. *KG* VI,20.

[96] *Ep Mel* 22; vgl. *KG* II,37.

[97] *Ep Mel* 26; vgl. auch *KG* II,11, wo von der Unbegreiflichkeit des Schöpfers *und* des Intellektes die Rede ist.

[98] Evagrios lehrt die *Endlichkeit des Bösen* ausdrücklich, vgl. *Ep* 18,2; 30,2; 43,2 (nicht ursprünglich), *Ep* 43,3; 59,3 u. ö. (nicht ewig).

[99] Das eschatologische Schicksal des *Satans* und seiner Dämonen läßt Evagrios, da es sich seit Origenes um eine vieldiskutierte Streitfrage handelt, bewußt im Dunkeln. Die ganze Frage bedarf einer gesonderten Untersuchung, die den Voraussetzungen und Implikationen der gegensätzlichen Vorstellungen Rechnung trägt.

[100] *Prov* 28,3.

[101] *1 Kor* 15,28.

[102] *In Eccl* 4,4 γ.

III.

Ich habe mich im Vorhergehenden bewußt auf einige wesentliche Texte und Aspekte der evagrianischen Einigungsmystik beschränkt, um desto deutlicher deren grundsätzlich *biblische* und *theologische* Inspiration hervortreten zu lassen. Wie die fünffache, stets neue Interpretation von *Joh 17,21* lehrt, denkt Evagrios *vom offenbarten Mysterium Trinitatis her* und transponiert nicht etwa fremde Aspirationen der Vergottung auf eine theologische Ebene. Was Einheit ist, wissen wir allein dank jener Fülle der Selbstoffenbarung Gottes, die uns in dem Mysterium der drei Hypostasen gegeben ist. Daher heißt es in einem «evagrianischen» Text sehr schön:

> Die Einheit der Dreifaltigkeit hat uns den Typos der Einigung von allem in der Dreifaltigkeit offenbart [103].

Diesen eschatologischen Zustand der Einheit zwischen Schöpfer und zu seiner Vollendung gelangtem «Bild Gottes» nennt Evagrios «Monas» oder auch ehrfürchtig «heilige Monas». Mit «Monismus» hat dies nichts zu tun. Denn es handelt sich ja hier nicht um den *ontologisch notwendigen,* womöglich sogar periodischen Rückfluß der Teile ins Ganze [104], sondern um ein einmaliges, *interpersonales Geschehen,* dessen Autor letztlich allein Gott selbst ist.

> Da Gott einer ist, eint er, wenn er in einen jeden kommt, alle... [105]

Anstelle des *a-personalen* «Eines ist das Ganze» (ἓν τὸ πᾶν) tritt nun das paulinische *personale* «Gott alles in allen» (ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν). Es ist weder bloße Gegebenheit noch bloßes Geschehen, sondern Erfüllung des *Gebetes* «Christi», des inkarnierten *Logos,* und *Gabe* des Vaters; *«gib* ihnen», wiederholt Evagrios ja stets, abweichend vom Text des Evangeliums [106].

[103] J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca,* Bibliothèque du Muséon 31 (1952), Text VIII,8 (S. 127, Übersetzung S. 158). Es ist zu beachten, daß die Sentenzen falsch unterteilt sind!

[104] Auch in *Ep Mel* 27ff. nicht, wo das Bild vom Meer und den Strömen eine ganz andere Pointe hat.

[105] S.o.S. 459; vgl. auch Muyldermans, *Evagriana Syriaca* (s.o. Anm. 103), Text XI,34.

[106] Evagrios folgt wohl Origenes, der mehrfach diese Lesart bietet. Am nächsten liegt, schon vom thematischen Kontext her, *in Os,* Philokalia 8,3 (Harl).

Nirgends finden wir daher auch die Andeutung einer «Überwindung» der Personen zu Gunsten eines Eingehens in die namenlose «Gottheit» oder die den drei Personen gemeinsame Wesenheit [107]. Mit aller Deutlichkeit sagt Evagrios, eventuellen Einwänden zuvorkommend, daß die anfanglosen Namen und Hypostasen der drei göttlichen Personen *nie vergehen werden* [108]. Mit diesen wird denn auch das Geschöpf letztendlich vereint: *mit dem Vater durch Sohn und Geist,* den einzigen ewigen Mittlern [109]. Die Person des Vaters ist als Ursprung allen Seins auch dessen letztes «Ziel» und «Beseligung» [110].

So wenig es sich hier also um einen a-personalen, ontologisch notwendigen und gar periodischen Vorgang von Ausfluß des Einen in die Vielen und Rückfluß der Vielen in das Eine handelt, so wenig ist auch das «Ende» für Evagrios bloße Wiederherstellung des «Anfangs».

> Seiner Natur nämlich ist es eigen, daß er als Mensch «nach dem Bild Gottes» erschaffen ward [111]. Jenseits seiner Natur aber liegt es, daß «wir ihm ähnlich werden» [112], und zwar sowohl nach dem (Wort): «Ich bin gekommen, damit ihnen das Leben zuteil werde und sie es in Fülle haben» [113], als auch nach jenem anderen (Wort): «Ich ward über mein Reich gesetzt, und noch größere Ehre ward mir hinzugefügt» [114].
> Und in Wahrheit, da der Prophet all das, was geschehen sollte, betrachtete, staunte er und nannte den «Wunderbarer» [115], der all dies um seiner Liebe zu den *logika* willen wirkte. Und überaus würdig des Staunens und des Lobpreises ist dieses Wunder! Ein unaussprechliches Wunder nämlich ist es, daß die Natur der *logika,* die um ihrer Geschöpflichkeit und des Anfanges ihrer Existenz willen und wegen der «Bewegung» ihres Willens [116] der göttlichen Natur fremd waren, die ohne Anfang ist und der Schöpfer aller

[107] Vgl. VON BALTHASAR (s.o. Anm. 5) 39 («fast schrankenlose Übermacht der Einheit über die Dreiheit, mit deutlichen Spuren der Unterordnung der Personen»).

[108] *Ep Mel* 23. 25; vgl. zum Ganzen BUNGE, *Geistgebet* (s.o. Anm. 10) 88ff.

[109] *Ep Mel* 31; vgl. *Or* 59.

[110] *Ep fid* 21f. (GRIBOMONT 7); *Ep Mel* 15ff.

[111] *Gen* 1,27.

[112] *1 Joh* 3,2; vgl. *Gen* 1,26. Evagrios unterscheidet also zwischen der «natürlichen» (geschöpflichen) *Gottebenbildlichkeit* und der eschatologischen, gnadenhaften *Gottähnlichkeit!*

[113] *Joh* 10,10.

[114] *Ep Mel* 62, letztes Zitat: *Dan* 4,36 [33].

[115] *Is* 9,6 [5]: θαυμαστός nach dem alexandrinischen Text, den Evagrios durchweg zugrunde legt.

[116] Zu diesen *Willensregungen* vgl. auch *in Eccl* 6,10 ζ; *Ep fid* 31 (GRIBOMONT 10,18) auch 29; *Ep Mel* 23. 26.

Dinge und unveränderlich, mit der Natur ihres Schöpfers vereint und durch seine Gnade mit ihm eins werden soll in allem ohne Ende [117].

Die heilsgeschichtliche Schau des Evagrios ist nicht antik-zyklisch, sondern biblisch-linear, um diese Klischees einmal zu verwenden. Das «Wunder», das Evagrios besingt, ist der unbesiegbare *Heilswille* Gottes, eben seine *Liebe,* der sich nicht nur alles Sein verdankt, sondern die letztlich auch alle Widerstände zu überwinden vermag, damit wirklich «Gott alles in allen werde».

IV.

Der hier beschriebene Vorgang allumfassender Versöhnung und Einigung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist eindeutig *eschatologischer* Natur! Evagrios wäre indessen kein echter *Mystiker,* hätte ihn die Verinnerlichung dieser zukünftigen Herrlichkeit, ihr «Angeld» schon in diesem Leben als Frucht des Glaubens nicht beschäftigt. Der «Ort» der Erfahrung des *Mysterium Unitatis* als gnadenhafte Teilhabe am *Mysterium Trinitatis* ist für Evagrios das «Gebet». Ich habe davon an anderer Stelle ausführlich gehandelt [118] und kann mich hier auf einige wesentliche Aspekte beschränken.

Das Gebet Christi um die Einheit aller, «wie du und ich eins sind, Vater», bezieht sich, wie gesagt, auf das Eschaton. Gegenwärtige Wirklichkeit ist der Zustand der «Monas» *jetzt* allein in «Christus» [119], d. h. in jener «vernünftigen und heiligen Seele, die mit dem Gott-*Logos* in das Leben der Menschen kam» [120] und die *eine* Person «unseres Erlösers Jesus Christus» bildet [121], Vorbild und Inbegriff allen geistlichen Lebens [122]. Evagrios spricht daher im Zusammenhang mit dem Gebet nie von der «heiligen Monas». Stattdessen ist von dem «Zustand des Gebetes» die Rede, in dem der Intellekt seines eigenen «Zustandes» ansichtig wird [123], d. h. seines Seins als εἰκὼν θεοῦ, als «wahrhaftiges Abbild von Sohn und Geist» [124] und, da diese ja selbst «genauer Abdruck» und

[117] *Ep Mel* 63.
[118] Bunge, *Geistgebet* (s.o. Anm. 10) 88–109.
[119] Vgl. *KG* III,2. 3.
[120] *In Ps* 131,7 ε.
[121] Vgl. *KG* VI,16.
[122] Zur *Imitatio Christi* bei Evagrios vgl. Bunge, *Briefe* 126ff.
[123] Vgl. Bunge, *Geistgebet* (s.o. Anm. 10) 74ff. und 62ff.
[124] *Ep Mel* 19; vgl. 12 und 16.

«wahrhaftiger Abglanz» des Vaters sind [125], seiner *existentiellen Verwiesenheit auf den dreifaltigen Gott* innewird.

In diesem Zusammenhang spielt nun ein anderer johanneischer Text eine ähnliche Schlüsselrolle, wie *Joh 17,21* in der evagrianischen Eschatologie: *Joh 4,23*.

Die wahren Anbeter beten den Vater in Geist und Wahrheit an.

Evagrios versteht den Text ganz selbstverständlich *trinitarisch:* der «Geist» deutet hin auf den «Heiligen Geist» und die «Wahrheit» auf den «Eingeborenen Sohn» des Vaters [126], und macht ihn zum Herzstück seines Traktates *De Oratione*. Nicht weniger als vier Mal kehrt die Formel ἐν Πνεύματι καὶ Ἀληθείᾳ wieder [127], und weitere zehn Mal verweist das Adjektiv «wahr» bzw. das Adverb «wahrhaftig» auf die *wahren* Anbeter des Vaters aus Joh 4,23 [128]. Damit bewahrheitet sich, daß die *kontemplative* Weise des Gebetes, von der der Prolog sprach, tatsächlich die «Erkenntnis der Heiligen Dreifaltigkeit» zum Inhalt hat, auf die die «praktische» Weise schrittweise hinführt. Nicht umsonst nennt Evagrios daher den «wahren» Beter einen «Theologen» [129].

Da der eschatologische Zustand der Einzig-keit *trinitarisch* ist als Einigung des Geschöpfes mit den drei göttlichen Personen, kann die Erfahrung seines «Angeldes» ebenfalls nur trinitarisch sein. Der *Geist* «sucht den Beter heim» [130] und «weckt in ihm das Verlangen nach dem geistlichen Gebet» [131]. Der *Gott-Logos,* den der Beter «sucht» [132], «zeigt sich ihm im Zustand des Gebetes» [133]. Durch die Gabe des Gebetes, die Gabe des *Vaters* ist [134], befähigt, spricht schließlich der Intellekt «in Geist und Wahrheit», d. h. beseelt vom Heiligen Geist und vereint mit dem Eingeborenen Sohn Gottes, «ohne jegliche Vermittlung» [135] eines Geschöpfes oder auch nur eines «Gedankens» [136] *unmittelbar* auf unsagbar vertraute Weise «allzeit mit Gott, wie mit einem Vater» [137].

[125] *Ep Mel* 18.
[126] *Or* 59.
[127] *Or* 59. 60. 77. 146.
[128] *Or* 10. 41. 54. 56. 61. 65. 76. 80. 113. 153.
[129] *Or* 61.
[130] *Or* 70.
[131] *Or* 63.
[132] *Or* 51.
[133] *Or* 52.
[134] *Or* 59; vgl. 70. 87.
[135] *Or* 3.
[136] *Or* 56–58. 71.
[137] *Or* 55.

Der Mystiker erfährt also «im Zustand des Gebetes» seine existentielle Verwiesenheit auf Gott als *Gemeinschaft mit einer jeden der drei göttlichen Hypostasen* in der ihnen je eigenen Rolle. Er «schaut» in sich selbst – sich selbst – als «Ort Gottes». «Lichtförmig» geworden wird er seiner selbst als immateriellen Ortes der strahlenden *Gegenwart* der Personen der Heiligen Dreifaltigkeit inne [138].

In moderner Sprache darf man dies als eine *so* nur auf dem Boden der Offenbarung, und zwar in ihrer neutestamentlichen Fülle, mögliche *personale Gotteserfahrung* bezeichnen. Denn hier wird auf der «mystischen», der *Erfahrungsebene,* verinnerlicht, was im Dogma verkündet und im Glauben angenommen wurde – nämlich daß der Mensch wirklich er selbst ist allein in der *Begegnung* mit dem, der seine Existenz begründet, weil diese Verwiesenheit ist, «Empfänglichkeit», sagt Evagrios [139].

Der religionsgeschichtlich weitverbreiteten Erfahrung eines alles tragenden a-personalen, oder vielleicht sollte man, um nicht zu urteilen, besser sagen vor-personalen Seinsgrundes, mit dem letztlich jedes Seiende *identisch ist:* ἓν τὸ πᾶν, so daß jedes Gegenüber im Grunde nur Illusion ist, die dann verweht, steht hier die aus dem offenbarten εἷς ὁ θεός geflossene mystische Erfahrung einer Einheit in personaler Verwiesenheit gegenüber, ein «Zustand», in dem ich nicht als bloße Illusion verwehe, sondern in der Erfahrung des ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν erst eigentlich voll *ich selbst werde.*

Evagrios ist sich wohl bewußt, daß jener «Zustand des Gebetes» noch nicht das eschatologische πρόσωπον πρὸς πρόσωπον ist [140]. Die Erfahrung, von der er in so bewegten Worten zu sprechen vermag, ist *sakramentale Wirklichkeit,* reales Angeld künftiger Herrlichkeit.

*

[138] Vgl. BUNGE, *Geistgebet* (s. o. Anm. 10) 88 ff.

[139] *KG* VI,73 (Gottebenbildlichkeit als *Empfänglichkeit);* vgl. II,11 (Intellekt eine Natur, die für die Dreifaltigkeit *empfänglich* ist). Aus diesem Grundgedanken heraus entwickelt Evagrios seine so gewagt erscheinende Einigungsmystik in *Ep Mel!*

[140] *Ep fid* 22 (GRIBOMONT 7,18 ff.), 23 (7,31 ff.).

In Abkürzung zitierte Werke des Evagrios:

Ep — *Epistulae LXII,* Text bei W. FRANKENBERG, *Euagrius Ponticus,* Berlin 1912, Übersetzung bei G. BUNGE, Evagrios Pontikos, *Briefe aus der Wüste,* (Sophia Bd. 24), Trier 1985 (= *Briefe*).

Ep. fid — *Epistula fidei,* Text bei M. FORLIN PATRUCCO, Basilio di Cesarea, *Le lettere,* Turin 1983, 84–112 (= GRIBOMONT), Übersetzung bei BUNGE, *Briefe* 284–302.

Ep Mel — *Epistula ad Melaniam,* Text, erster Teil bei FRANKENBERG a.a.O., zweiter Teil bei G. VITESTAM, *Seconde partie du Traité, qui passe sous le nom de* «La grande lettre d'Evagre le Pontique à Mélanie l'Ancienne», Lund 1964, Übersetzung bei BUNGE, *Briefe* 303–328.

Gnost — *Gnostikos,* Text bei FRANKENBERG a.a.O.

in Eccl — *in Ecclesiasten.* Mit freundlicher Erlaubnis benutze ich die Abschrift der Handschrift *Coislin 193* durch P. GÉHIN, der eine Ausgabe vorbereitet.

in Prov — *in Proverbia,* ed. P. GÉHIN, Evagre le Pontique, *Scholies aux Proverbes, SC* 340, Paris 1987.

in Ps — *in Psalmos.* Mit freundlicher Erlaubnis benutze ich die Abschrift der Handschrift *Vat. gr. 754* durch M.-J. RONDEAU, die eine Ausgabe vorbereitet. Zu dem hier verwandten Schlüssel vgl. DIES., *Le commentaire sur les Psaumes d'Evagre le Pontique,* OCP 26 (1960) 307–348.

KG — *Kephalaia Gnostika,* ed. A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des* «KEPHALAIA GNOSTICA» *d'Evagre le Pontique,* PO XXVIII – Fsz. 1 – Nr. 134, Paris 1958.

Or — *De Oratione.* Anstelle des fehlerhaften Textes der *PG* lege ich die Handschrift *Coislin 109* sowie die Druckausgabe der PHILOKALIA, Athen 1957 zugrunde, deren *Numerierung* ich auch übernehme.