

ganzen übernatürlichen Ordnung⁷⁸. Diese volle Wesenswahrhaftigkeit unseres Menschentums, Christentums, unseres individuellen Lebensberufes ist für uns eine dauernde Aufgabe. Am Ziel müssen wir noch nicht sein, wohl aber ehrlich unterwegs. Wie tröstlich wäre es, könnten wir ähnlich wie einst Petrus am See Tiberias unserem Herrn und Meister wirklich ganz ehrlich sagen: „Herr, du weißt alles, du weißt auch, daß ich dich liebe“⁷⁹.“

Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus

In ihren Grundzügen dargestellt von Karl Rahner S. J., Valkenburg

Erst in den letzten Jahrzehnten ist der Person und dem Schrifttum des Evagrius Pontikus wieder mehr Aufmerksamkeit geschenkt worden, und erst in den letzten Jahren hat man erkannt, daß in seinen Werken „wie in einem Brennspiegel die Gedankenarbeit der großen Lehrer des christlichen Alexandria zusammengefaßt war“ (W. Frankenberg), daß er für Jahrhunderte die asketische und mystische Literatur der Griechen und Syrer so entscheidend beeinflusste, daß z. B. noch der hl. Maximus, der Bekenner, der große Erklärer des Pseudoareopagiten, seine ganze geistliche Lehre nicht dem „Vater der christlichen Mystik“ entlehnt, sondern — dem Evagrius Pontikus, und zwar zu einer Zeit, da auf Evagrius Name schon ein Jahrhundert lang wegen Origenismus das — wenigstens vermeintliche — Anathem des 5. allgemeinen Konzils lag¹.

Es soll hier weder auf das Leben des Evagrius und die Überlieferung seiner Schriften², noch auf die Quellen und das Fortwirken seiner Lehre eingegangen werden. Das eine darf aus der Patristik vorausgesetzt wer-

⁷⁸ Vgl. dazu die treffenden Ausführungen von Wendelin Rauch, *Der widerchristliche Charakter der Lüge* (Aus Ethik und Leben, Festschrift für J. Mausbach [Münster 1931], 149—160).

⁷⁹ Jo. 21, 17.

¹ Über seine Abhängigkeit von Origenes und sein Weiterwirken in der griechischen geistlichen Literatur unterrichtet sehr gut: W. Bousset, *Apophthegmata* (Tübingen 1923), 3. Kap., S. 281 ff., und die hervorragende Arbeit M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime* in der RAM XI (1930) pg. 156ss, 239ss.

² Die wichtigsten Etappen seines Lebens: geboren zu Ibora im Pontus, Lektor und Mitglied der Mönchsgemeinschaft des hl. Basilius, Schüler und Diakon Gregors von Nazianz in Konstantinopel, Mönch und geistlicher Schriftsteller in der Nitrischen und Skerthischen Wüste, gestorben ungefähr 400.

den, das andere würde zu weitführende gelehrte Einzeluntersuchung erfordern und ist zum Teil schon anderswo geschehen. Es soll hier nur versucht werden, seine geistliche Lehre in ihren Grundzügen darzustellen. Zwei Arbeiten von M. Viller³ leisteten dabei die größten Dienste, so daß dieser Aufsatz kaum mehr ist und sein kann, als eine freie deutsche Wiedergabe der genannten französischen Arbeiten⁴.

1. Voraussetzungen

Die geistliche Lehre des Evagrius will christlich sein und ist es auch: Sie will auf dem Boden des Glaubens aufbauen⁵ und endet mit der Lehre von einer mystischen Schau des dreieinigen Gottes. Diese dogmatische Grundlage ist für E. selbstverständliche Voraussetzung. So darf es uns auch nicht wundern, wenn er die ontologischen, gnadenhaften und sakramentalen Grundlagen jedes christlichen geistlichen Lebens mehr voraussetzt als betonen zu müssen glaubt, zumal der Mönch bei seiner eifrigen Schriftlesung von selbst immer wieder zu diesen tiefsten Quellen des geistlichen Lebens hingeführt wurde: zu Gottes Gnade, die im Menschen göttliches Leben wirkt. E. weiß, daß der geistliche Mensch ein „Mensch aus der Gnade“ ist⁶, daß „die Gnade Gottes, unseres Erlösers in unserer Seele wohnt und unsere Kindheit in Christo hegt“⁷, er weiß, daß es unser heiligstes Anliegen sein muß, die Taufe treu zu bewahren und das dort erhaltene Siegel nicht zu verlieren⁸, daß der Genuß des Leibes Christi wahre

³ Es handelt sich um den schon zitierten Aufsatz und um das trotz seiner Kürze hervorragende Büchlein *La spiritualité des premiers siècles chrétiens* (Paris 1930), das einen wesentlichen Fortschritt über den entsprechenden Teil von Pourrats *La spiritualité chrétienne* darstellt und in der selbstverständlichen Schlichtheit, mit der es ohne viel gelehrten Ballast die Ergebnisse bietet, kaum ahnen läßt, wie gut und gründlich es gearbeitet ist. Über E., S. 57ss.

⁴ Es soll jedoch Viller nicht die Verantwortung für jeden Satz, der hier steht, zugeschoben werden. Andererseits scheint es überflüssig, für jede Einzelheit eigens auf seine Arbeiten hinzuweisen.

⁵ Das zeigt z. B. die Betonung des Glaubens, die Warnung vor Irrlehren, die Mahnung zur Betrachtung von Glaubensgeheimnissen usw. In seinen Briefen wird die dogmatische Grundlage seiner Aszese noch deutlicher.

⁶ Pract. I 70 (PG 40, 1244 A). Wir zitieren den Practikus nach Migne, wobei die beiden Serien mit I und II unterschieden werden. Die Zahl in Klammern gibt dabei dann die Kolumnenzahl bei Migne Tom. 40 an.

⁷ Pract. I Einl. (Brief an Anatol.) (1220).

⁸ Mönchsspiegel 124 (Greßmann S. 163 in TU XXXIX, 4).

Stärke ist ⁹, daß die Priester es sind, die durch heilige Mysterien uns reinigen und für uns Fürsprache einlegen ¹⁰, daß wir auf Gott vertrauen müssen, der durch des Hl. Geistes Gnade uns alle Wahrheit lehrt ¹¹ usw. ¹².

Ist dies mehr die sachliche Grundlage des geistlichen Lebens auch nach E., so sind seine psychologischen Ansichten wichtig für den formalen Aufbau seines geistlichen Systems. Die Seele des Menschen besteht aus zwei Teilen, dem Geist (*νοῦς*) und der „Seele“ (*ψυχή*) ¹³, die „Seele“ wieder besitzt hauptsächlich zwei Kräfte, die begehrende Kraft (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) und das zornmütige Begehren (*τὸ θυμηκόν*) ¹⁴. Daraus leitet E. den ganzen schematischen Aufbau seiner Lehre her. Den beiden Hauptteilen „Seele“ und Geist entsprechen die beiden großen Teile des geistlichen Lebens: das tätige und das beschauliche Leben. Das tätige Leben führt die Seele zur Vollkommenheit, das beschauliche Leben den Geist ¹⁵. Ebenso zerfällt die Tugend, die an sich nur eine ist, nach den Seelenkräften in ihre einzelnen Arten ¹⁶. So zeigt E. auch z. B., wie sich die dämonischen Angriffe auf die einzelnen Seelenteile richten ¹⁷ usw.

2. Das tätige Leben

Unter dem tätigen Leben ¹⁸ versteht E. das tätige Streben des Menschen nach möglicher Reinheit der Seele durch Bekämpfung der Leidenschaften, Beobachtung der Gebote, Ausübung aller Tugend mit dem Ziel, dadurch

⁹ „Aliae sententiae“ n. 19 (PG 40, 1269 D).

¹⁰ Pract. II 100 (1252 B).

¹¹ Pract. I 22 (1228 B), Pract. II 100 (1252 B).

¹² Aus seinen Briefen ließe sich noch viel für diese ontologischen Grundlagen seiner Frömmigkeit nachweisen.

¹³ Vgl. Anm. 15 und viele andere Texte, z. B. Gnostische Probleme Cent. I 81 (Ausgabe von Frankenberg, S. 119). (Die Zahlen in Klammern bei Zitaten aus den Centurien, Gnosticus, großen Antirrheticus, Briefen beziehen sich immer auf die Ausgabe Frankenburgs, Berlin 1912.) Cent. III 10, III 12, III 14, III 16 (195, 197, 199), Cent. VI 46, 48 (391).

¹⁴ Pract. I 61 (1236 A/B) usw. Diese beiden Teile werden auch als *παιθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς* zusammengefaßt. Daneben hat E. noch andere Wortpaare, die aber dasselbe besagen.

¹⁵ Vgl. z. B. Pract. I 2 und 3 (1221 D), Cent. I 81 (119). Vgl. Anm. 13.

¹⁶ Pract. II 98 (1252), Pract. I 61 (1236 A/B), Pract. I 6 (1224 A), Pract. I 58 (1233 D), Cent. III 35 (213), Cent. III 59 (229).

¹⁷ Pract. I 13 (1223 D), Pract. I 25 (1228 C), Brief 30 (587).

¹⁸ Er nennt dieses Leben *πρακτικὴ* z. B. Pract. I 1 (1221 D), Pract. I 38 (1232 B), Pract. I 56 (1233 C), Pract. II 100 (1252 C) usw.

den Geist des Menschen für das beschauliche Leben, für die Beschauung fähig zu machen. „Das tätige Leben ist eine geistliche Übung, den Teil der Seele, der Prinzip der Leidenschaften ist, zu reinigen“¹⁹.

Dieses tätige Leben stellt sich seiner negativen Seite nach als Bekämpfung der Leidenschaften dar²⁰. Die Leidenschaften — es gibt solche der Seele und des Leibes²¹ — sind widervernünftige „Bewegungen“ der Seele²² gegen die Natur der Seele²³ und binden die Seele an das Materielle²⁴. Die Hauptklassen der schlechten Gedanken oder Sünden, in denen sich die Leidenschaften auswirken, hat E. in einer eigenen Schrift, dem (großen) Antirrheticus geschildert, der uns einen tiefen Blick in das Seelenleben des Anachoreten und des Menschen überhaupt tun läßt. Auf die einzelnen Laster dieser Acht-Laster-Theorie, deren erster literarischer Vertreter E. ist²⁵, kann hier nicht eingegangen werden. Mit Recht rühmt Viller²⁶ z. B. die Beschreibung der Lauheit und des Mißtröstes (*ἀκηδία*) als ein Meisterwerk in wenigen Zeilen.

Die Bekämpfung der Leidenschaften muß darin bestehen, daß der Mensch die Gebote Gottes befolgt und Tugenden erwirbt²⁷, so daß das ganze tätige Leben auch als Beobachtung der Gebote charakterisiert werden kann²⁸. Wer so durch Beobachtung der Gebote ein tätiger Mensch ist, der lebt dadurch „nach der Natur“²⁹. Die Beobachtung der Gebote fällt naturgemäß zusammen mit dem Erwerb der Tugenden. Die Grundtugend ist der Glaube. Von dieser Grundtugend des tätigen Lebens steigt man auf zur Furcht Gottes, von da zur Enthaltbarkeit, dann zur Geduld, von da zur Hoffnung und schließlich zur *ἀπάθεια* und Liebe Gottes, die den

¹⁹ Pract. I 50 (1233 B).

²⁰ Gnost. 105 (547).

²¹ Pract. I 24 (1228 C).

²² Cent. I 51 (91), Cent. VII 48 (463).

²³ Pract. II 93 (1249 C).

²⁴ Cent. VII 52 (465), Cent. VII 26 (451), Pract. I 71 (1244 A/B).

²⁵ Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur III², S. 94/95.

²⁶ La spiritualité I. c. pg. 60. Vergl. „kleiner“ Antirrheticus n. 7 (PG 40, 1273 B/C), großer Antirrheticus (Frankenberg 521 ff.).

²⁷ Pract. I 71 (1244 B), Cent. VII 26 (451).

²⁸ Pract. I 53 (1233 B), Cent. I 10 (57) usw.

²⁹ Pract. I 58 (1233 D), Pract. I 45 (1232 D), Pract. II 93 (1249 C), Cent. III 16 (199), Cent. IV 44 (291).

Höhepunkt des tätigen Lebens bilden³⁰. Daß der Glaube Grundlage des ganzen Tugendgebäudes ist, wird auch sonst betont³¹.

Wenn wir zunächst einmal von der Liebe und ihrer Stellung in der Lehre des E. absehen, dann ist der Seelenfriede, die Gelassenheit, die Ledigkeit und Abgeschiedenheit der Seele (wenn wir diese Begriffe der deutschen Mystik verwenden dürfen, um sein Wort *ἀπάθεια* zu übersetzen) Gipfel und Ziel des tätigen Lebens³². Die Ruhe einer demütigen und enthaltsamen Seele³³, einer Seele, die nach der Natur lebt, mit klugem Maß die Geschöpfe gebraucht³⁴ und sich von Sünde frei hält, der Friede eines Menschen, der seiner Seele im Kampf gegen die Leidenschaften Einklang und Harmonie und volle Gesundheit erkämpft hat³⁵, das ist nach E. die *ἀπάθεια*. Wer den „Hafen der vollendeten *ἀπάθεια*“³⁶ gefunden hat, widersteht allen teuflischen Versuchungen³⁷, der betet und psalmodiert ohne Zerstreuung³⁸, läßt sich durch kein Ding und durch keinen Gedanken verwirren³⁹, betrachtet alle Dinge gelassenen Sinnes (*λείως*)⁴⁰, spürt kaum oder gar nicht die Regungen der niedern Natur⁴¹. Doch ist die *ἀπάθεια* keine Leidenschaftslosigkeit, die aus dem Menschen einen Gott oder einen Stein macht, wie Hieronymus meinte. Auch der *ἀπαθήης* ist nicht frei von Versuchungen, von teuflischen Angriffen bis zu seinem Tod⁴², ja je vollkommener ein Mensch wird, um so heftigeren Versuchungen sieht er sich ausgesetzt⁴³. Auch der *ἀπαθήης* liebt die Menschen mit verschieden großer Liebe, etwas anderes erklärt E. für unmöglich, diese Gelassenheit verlangt nur von ihm, daß man ohne Leidenschaft, frei von Haß und der Erinnerung an erlittenes Unrecht zusammen lebt⁴⁴. Überdies ist zu beachten, daß nach E. eine vollkommene Gelassenheit, eine vollkommene Heilung der Seelenkräfte durch das tätige Leben allein, durch bloße Beobachtung

³⁰ Zu dieser Stufenleiter der Tugenden des tätigen Leben: Pract. I. Einl. (1221 B/C), Pract. I 53 (1233 B), Mönchspiegel 3—5 (Greßmann 153), Mönchspiegel 67—69 (Greßmann 158/159).

³¹ Pract. I 56 (1233 C), Cent. III 83 (251).

³² Pract. I 2 (1221 D) und oft.

³³ Cent. VII 3 (427).

³⁴ Cent. VII 16 (435), Pract. I 60 (1236 A), Pract. I 61 (1236 B).

³⁵ Pract. I 61 (1236 C), Pract. II 56 (1248 A), Cent. I 70 (109).

³⁶ Pract. II 91 (1249 B). ³⁷ Pract. II 60 (1248 D). ³⁸ Pract. I 35, 37, 41 (1232 A/C).

³⁹ Pract. I 39 (1232 B). ⁴⁰ Pract. I 36 (1232 A). ⁴¹ Pract. I 38 (1232 B).

⁴² Pract. I 25 (1228 C). ⁴³ Pract. II 59 (1248 D), Cent. I 10 (57), Cent. III 41 (217).

⁴⁴ Pract. II 100 (1252 B).

der Gebote nicht möglich ist, sondern erst im beschaulichen Leben — heute würde man sagen, in der Mystik — eintritt⁴⁵. Der Begriff der *ἀπάθεια* bei E., der übrigens Gemeingut der ganzen griechischen Ascese ist, verdient deshalb auch nicht den spottenden Tadel des hl. Hieronymus⁴⁶.

Die Tochter dieser heiligen Gelassenheit der Seele ist die Liebe⁴⁷, das Ziel des tätigen Lebens⁴⁸. Wo sie mit der Enthaltensamkeit, mit der sie oft zusammen genannt wird, herrscht, schweigen die Leidenschaften⁴⁹. Als Gegenteil der „Eigenliebe, die alles haßt⁵⁰“, liebt und schätzt sie auch den Nächsten als Gottes Bild⁵¹, bis zum Opfer des eigenen Lebens⁵². Diese Gottesliebe, diese „grenzenlose Sehnsucht nach dem Göttlichen⁵³“ ist das Tor der Erkenntnis⁵⁴, ist „der erhabene Zustand der vernünftigen Seele, der es ihr unmöglich macht, irgend etwas in der Welt mehr zu lieben als die Erkenntnis Gottes⁵⁵“. So wird in dieser Definition die Liebe in die engste Verbindung gebracht mit der Erkenntnis Gottes, was ja schon durch ihre Stellung als Übergang zwischen dem tätigen und dem beschaulichen Leben nahegelegt wird. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß die Gottesliebe im System des E. keinen ehrenvollen Platz hätte, so macht sich doch in der Art, wie sie ihren Platz im tätigen Leben angewiesen erhält und die Erkenntnis Gottes in ihren Begriff selbst aufgenommen wird, ein etwas übertriebener Intellektualismus geltend⁵⁶, der wohl — wenigstens in seinem theoretischen Ausdruck — dem Geist des Evangeliums nicht ganz gerecht wird.

Dieser mühsame Aufstieg bis zur Höhe des tätigen Lebens erfordert viel Anstrengung und Arbeit. Neben den bekannten Mitteln der Mönchs-

⁴⁵ Pract. I 51 (1233 B), Cent. III 35 (213).

⁴⁶ Epist. 133 ad Ctesiphontem n. 3 (PL 22, 1151). Man darf den stoischen *ἀπάθεια*-Begriff nicht einfach auf E. übertragen.

⁴⁷ Vergl. Anm. 30, Brief 61 (611).

⁴⁸ Pract. I 56 (1233 C).

⁴⁹ Pract. I 26 (1228 D), Gnost. 149 (553), Cent. III 35 (213), Brief 28 (585).

⁵⁰ Sent. spirit. n. 25 (PG 40, 1269 B).

⁵¹ Pract. II 100 (1252 B), Pract. I 61 (1236 B).

⁵² Pract. I 9 (1224 B/C).

⁵³ Pract. II 57 (1248 B).

⁵⁴ Pract. I Einl. (1221 C), Cent. III 58 (229), Cent. IV 25 (281), Brief 56 (605).

⁵⁵ Cent. I 86 (123), Brief 56 (605).

⁵⁶ Doch darf man andererseits auch nicht vergessen, daß die Gnosis bei E. wesentlich sittliche Elemente einschließt. — Zum intellektualistischen Charakter seiner Erlösungslehre vergl. Pract. I 69 (1241 D/1244 A).

aszese — Einsamkeit, Fasten, Gebet, Psalmengebet, Schriftlesung, Nachwachen, hartes Lager, Handarbeit — erwähnt E. z. B. noch Betrachtungen über das frühere Sündenleben⁵⁷, über Tod, Gericht, Himmel und Hölle⁵⁸, immerwährendes Beten⁵⁹, das Anrufen des Namen Jesu bei jedem Atemzug⁶⁰, Almosengeben⁶¹. Er empfiehlt, gerade das Gegenteil von dem zu tun, wozu uns Teufel und Leidenschaft verlocken wollen⁶². Hübsch ist die Anweisung, bei Mißtrost sich gewissermaßen zu „spalten“, sich selber zuzureden und Mut zu machen⁶³. Er kennt Anweisungen über das Verhalten beim Gebetsanfang, wie man sie heute noch gibt⁶⁴.

In diesem Kampf mit seinen Leidenschaften ist der Mensch nicht allein. Ein unsichtbares Geisterreich umgibt ihn, helfend und hemmend: Engel und Teufel. Gute Engel können uns helfen, uns gute Gedanken eingeben⁶⁵, gießen geistliche Freude in die Seele, mahnen zum Kampf gegen den Teufel⁶⁶, freuen sich unserer Siege über das Böse⁶⁷. Unsere Feinde sind die Dämonen. Sie haben ihren Angriffspunkt in unseren Leidenschaften, die immer dem teuflischen Einfluß entgegenkommen⁶⁸, so sehr, daß die Dämonen ohne unsere Leidenschaften nicht imstande wären, uns ernstlich zu beunruhigen⁶⁹. So ist es verständlich, daß E. die Worte Teufel, Leidenschaft, schlechte Gedanken einfach gleichbedeutend gebraucht⁷⁰. So sehr ist E. von der Bedeutung des teuflischen Einflusses überzeugt, daß er neben dem freien Entschluß, der sich zum Bösen wendet, nur dämonischen Einfluß kennt als Ursache schlechter Gedanken, die bloße Natur aber aus-

⁵⁷ Pract. I 22 (1228 A/B).

⁵⁸ Rer. monach. rat. n. 9 (PG 40, 1261 A/C).

⁵⁹ „Kleiner“ Antirrheticus (PG 40, 1275 B).

⁶⁰ L. c. (1275 C). Hier scheint die *μονολόγιστος Ἰησοῦ ἐνχρή* der späteren griechischen Aszese vorgebildet zu sein.

⁶¹ Pract. I 63 (1236 C, 1237 B), Pract. I 11 (1224 C).

⁶² Pract. I 13 (1225 A).

⁶³ Pract. I 18 (1225 C).

⁶⁴ Brief (561).

⁶⁵ Pract. I 65 (1240 A), Brief 18 (579), Pract. I 52 (1233 B), Cent. II 48 (163), Cent. III 65 (235), Cent. IV 74 (307), Cent. V 7 (321), Cent. VI 35 (383), Cent. VI 86, 88 (419).

⁶⁶ Pract. I 15 (1225 B).

⁶⁷ Pract. I 48 (1233 A).

⁶⁸ Pract. I 67 (1241 A).

⁶⁹ Pract. I 32 (1229 D).

⁷⁰ Vergl. z. B. die Abschnitanfänge im „kleinen“ Antirrheticus n. 2, 3, 6 (PG 40, 1272/1273).

drücklich ausschließt⁷¹. Die Teufel greifen die einzelnen Seelenkräfte an⁷², beobachten die Menschen, kennen ihre Seele, wird einer abgewiesen, so greift ein zweiter, stärkerer an⁷³. Wie massiv man sich in der damaligen Mönchsfrömmigkeit das Wirken der Dämonen vorstellte, ist bekannt. Auch E. teilte diese Anschauungen⁷⁴.

In diesem Kampf mit und gegen solche geistigen Mächte muß der Mensch Freund und Feind auseinanderhalten, muß die Geister unterscheiden können. Für diese Unterscheidung der Geister kennt E. Regeln, wie sie noch heute die Aszese lehrt. Den Einsprechungen des guten Engels folgt ein Zustand des Friedens, denen der Dämonen ein Zustand der Unruhe⁷⁵. Wenn den Dämonen ein Angriff mißlungen ist, ziehen sie sich eine Zeitlang zurück, beobachten, welche Tugend der Mönch vernachlässigt, greifen ihn dann an diesem Punkt an und bringen ihn zu Fall⁷⁶. E. weiß, daß die Dämonen auch zu Übertreibungen des Guten verleiten können⁷⁷, er mahnt uns, unter Gebet dem Ablauf unserer Gedanken nachzuspüren, um die bösen Geister und ihre Schliche kennen zu lernen⁷⁸, das Gegenteil ihres Rates zu tun⁷⁹, er zeigt, wie sie leicht unter dem Schein des Guten verführen⁸⁰, wie sie Weltleute anders versuchen als Mönche⁸¹.

Es ist merkwürdig: diesem Mönch, für den das aszetische Leben beinahe in einem Kampf mit dämonischen Mächten aufzugehen scheint, fehlt doch wieder nicht jene heilige Milde und Geistesweite, die zu reifer Heiligkeit gehört. Wie schön ist der Grundsatz, den er uns von seinem heiligen und im tätigen Leben vollendeten Meister berichtet: So muß der Mönch immer zu Werk gehen, als müsse er morgen sterben, und so seinen Leib behandeln, als müsse er noch viele Jahre mit ihm zusammen leben. Das zweite, fügt er weise hinzu, hält den Leib gesund und gibt die Möglichkeit immer

⁷¹ Pract. I 65 (1240 A), Brief 18 (579). Doch wird man solche Gedanken nicht zu sehr pressen dürfen, etwa im Sinn pelagianischer Auffassungen des E. Dagegen spricht, daß nach ihm die Leidenschaften zum Bösen (Teufel) hinneigen *προσφιλέσ τῷ δαίμονι πάθος*. Pract. I 67 (1241 A). Vergl. auch Cent. VI 85 (417).

⁷² Vergl. Anm. 17.

⁷³ Pract. I 67 (1241 A/B).

⁷⁴ Vergl. die Schilderung Pract. I 66 (1240 B/D), wie die Teufel den armen Mönch zum Gähnen und Schlafen bringen. Ähnlich Cent. VI 25 (379).

⁷⁵ Pract. I 52 (1233 B), Brief 11 (575).

⁷⁶ Pract. II 44 (1244 D/1245 A).

⁷⁷ Pract. I 28 (1229 A/B). ⁷⁸ Pract. I 31 (1229 C). ⁷⁹ Pract. I 13 (1225 A).

⁸⁰ Pract. I 13 (1224 D/1225 A). ⁸¹ Pract. II 48 (1245 B/C).

gleicher Selbstbeherrschung⁸². E. hat Verständnis für Freundschaft⁸³, er weiß, daß auch im geistlichen Leben Unzeitiges und Maßloses nicht zum Ziele führt⁸⁴, daß die Umstände auch einmal ein Abweichen von der gewohnten Regel gebieten können⁸⁵, daß man das Fasten wegen Besuch oder Kränklichkeit auch einmal muß abbrechen können. Dann solle man eben zwei oder dreimal oder noch öfter essen, nicht seufzen, sondern in Freude das Gesetz der Liebe erfüllen, und nicht vergessen, daß es schließlich nicht die Speise ist, die den Menschen verunreinigt⁸⁶. Fastet eine Nonne, so tue sie es ohne Stolz und tadle die essende Schwester nicht⁸⁷. Besser ist's, in der Welt sanft, als im Kloster unverträglich zu sein⁸⁸, besser, in der Welt dem Bruder zu dienen, als ein Mönch ohne Nächstenliebe zu sein⁸⁹.

So geht der Mönch in hartem, eifrigem Bemühen, aber auch in milder Geistesweite seinen Weg durch das tätige Leben, hindurch durch alle Kämpfe mit den Leidenschaften und den Teufeln, er erringt immer neue und größere Tugend, bis ihm die köstlichste Frucht dieses tätigen Lebens reift: die heilige Gelassenheit einer Seele, die Gott liebt. Vieles hat der „Tätige“ getragen und erlitten: die schweigende Einsamkeit der Wüste, Hunger und Durst, harte Arbeit fern von den Freuden der Welt, Gebet und Buße. Aber all das hat er nur auf sich genommen, um zur Erkenntnis seines Gottes zu gelangen, ertragen in der brennenden Sehnsucht, daß in seinem Herzen, am Ort Gottes doch einmal aufleuchten möge das Licht der heiligen Dreifaltigkeit, das Licht sonder Form, und die Seele, formlos und bildlos geworden, selig versinke in grundlosem Nichtwissen. Alles hat Gott geschaffen seiner Erkenntnis wegen⁹⁰, alles hat der tätige Mönch getragen „um Seiner Erkenntnis willen“⁹¹. Aber auch der im tätigen Leben Vollendete ist darum nicht schon am Ziel seiner Sehnsucht. Die Wege zur Er-

⁸² Pract. II 29 (1244 B/C), Rer. monach. rat. n. 10 (PG 40, 1264 A).

⁸³ Sent. 7 (unter dem Namen des Nilus, vergl. Bardenhewer, I. c. S. 98), (PG 79, 1249 C), Rer. monach. rat. n. 7 (PG 40, 1257 D). Alle Briefe des E. sind dafür Beweis.

⁸⁴ Pract. I 6 (1224 A/B). Brief (559).

⁸⁵ Pract. I 28 (1229 A).

⁸⁶ Rer. monach. rat. n. 10 (PG 40, 1261 D/1264 A). Nach Viller, RAM I. c. pg. 266 ist allerdings der Ursprung dieser Schrift ziemlich zweifelhaft.

⁸⁷ Nonnenspiegel 50 (Greßmann S. 150).

⁸⁸ Nonnenspiegel 45 (Greßmann S. 149), Mönchspiegel 34 (Greßmann S. 156).

⁸⁹ Mönchspiegel 78 (Greßmann S. 160).

⁹⁰ Cent. I 50 (91), Cent. I 87 (123).

⁹¹ Pract. I 21 (1228 A).

kenntnis Gottes, zum Gipfel des beschaulichen Lebens sind noch weit. E. beschreibt sie uns, so daß sich aus seiner Lehre ein ganzes Itinerarium mentis in Deum zusammenordnen läßt.

3. Das beschauliche Leben

Mit dem Beginn des beschaulichen Lebens hat der Mensch angefangen, die Fähigkeiten des höheren Teiles seiner Seele, des Geistes zu entfalten, nachdem im tätigen Leben der niederere Teil, die „Seele“ zur Vollendung gekommen war⁹².

Wenn E. so klar und bestimmt das tätige und das beschauliche Leben unterscheidet, so will er doch wohl nicht im Sinne einer starren zeitlichen Trennung verstanden sein. Wenigstens teilweise sind diese beiden Entwicklungsstufen des geistlichen Lebens gleichzeitig. Das ergibt sich daraus, daß nach E. Beschauung und Tätigkeit (Reinigung) sich gegenseitig fördern⁹³: die höhere Erkenntnis bewirkt auch selbst eine weitere Reinigung der Seele und setzt sie also nicht nur voraus.

Schon daraus ergibt sich, daß die *γνώσις*, die E. als hohes Ziel und Lohn alles asketischen Bemühens preist, schon ganz abgesehen von ihrer psychologischen Natur sittliche Wesensmerkmale einschließt und nicht etwa bloß wissenschaftlich theologische Erkenntnis ist. Diese Gnosis ist eine „heilige Erkenntnis“⁹⁴, die nur den Reinen möglich ist⁹⁵, und E. unterscheidet diese aus der Liebe geborene, pneumatische Erkenntnis sorgsam von der Erkenntnis der Dinge dieser Welt, die auch die Gottlosen besitzen⁹⁶.

Das beschauliche Leben wird von E. wieder in verschiedene Stufen eingeteilt. Zunächst in die beiden großen Stufen: *φυσική* und *θεολογία*, die dann bei E. mit dem tätigen Leben zusammen oft als die drei großen Etappen des geistlichen Lebens erscheinen: tätiges Leben, Weltanschauung (so

⁹² Cent. I 81 (119), Cent. III 10 und 12 mit Cent. III 14 und 16 (195, 197, 199), Cent. VI 46 und 48 (391) usw. Die Verteilung der beiden Wege auf Seele und Geist wird bei E. überall vorausgesetzt. Das beschauliche Leben (*θεωρητική, θεωρία*) wird oft auch mit andern Worten bezeichnet, worauf hier nicht eingegangen werden soll.

⁹³ Vergl. Anm. 45. Pract. I 71 (1244 A/B), Cent. VII 26 (451), Cent. IV 12 (267), Cent. V 76 (353).

⁹⁴ Cent. II 34 (153).

⁹⁵ Pract. II 51 (1249 A), Cent. V 66 (349), Cent. V 75 (353), Cent. VI 67 (403).

⁹⁶ Cent. I 32 (77), Cent. II 61 (173), Cent. IV 6 (263), Cent. IV 90 (317), Cent. VI 2 (363).

dürfen wir vielleicht übersetzen), Gottesschau⁹⁷. Die *φυσική* erscheint dann oft auch weiter aufgeteilt in die Schau der körperlichen und der unkörperlichen Dinge, so daß E. auf diese Weise drei Stufen des beschaulichen Lebens angibt: Schau des Körperlichen, Schau des Unkörperlichen, Schau der heiligen Dreifaltigkeit⁹⁸.

Was lehrt nun E. über die einzelnen Stufen dieses geistigen Aufstieges? Zunächst die Weltschau, die *φυσική*. Sie ist eine Erkenntnisstufe, die tiefer liegt als die Gottesschau, die Schau der hl. Dreifaltigkeit. Darum fordert sie auch noch ein geringeres Maß von Reinheit des Geistes als die Gottesschau⁹⁹. In gleicher Weise ist die Schau der körperlichen Dinge geringer als die der unkörperlichen¹⁰⁰. Was geschieht nun in dieser Weltbetrachtung und ihren Stufen?

Alle Dinge dieser Welt — der sichtbaren und der unsichtbaren — haben eine tiefere, geheimnisvolle, religiös-sittliche Bedeutung. Diesen tieferen Sinn der geschaffenen Dinge erfassen nun die sinnliche Erkenntnis und die profane wissenschaftliche Erkenntnis nicht. Das ist nur dem reinen Geist des Gerechten möglich¹⁰¹. Dessen Geist allerdings wird fast mit naturnotwendigem Zwange mit der heiligen Gnosis¹⁰² erfüllt. Die geschaffenen Dinge sind nun Spiegel, Herold, Brief, die uns die verborgene, vielfältige Weisheit, Macht und Güte Gottes offenbaren sollen¹⁰³. Die geistliche Weltschau soll nun ein wahres Verständnis der geschaffenen Dinge sein¹⁰⁴, soll uns die

⁹⁷ Diese drei Stufen erscheinen überall (oft auch unter andern Bezeichnungen), z. B. Cent. I 10 (57), Pract. I Einl. (1221 B/C), Pract. I 1 (1221 D), Brief (als 8. Brief unter denen des hl. Basilius) n. 4, n. 12 (PG 32, 253 B, 268 B) usw. Schau des Seienden (der Dinge) und Schau der Trinität ist das gleiche wie *φυσική* und *θεολογία* z. B. Cent. I 65 (105), Cent. II 16 (141), Cent. IV 42 (289).

⁹⁸ Cent. V 52 (341), Cent. V 57 (343), Cent. VI 49 (391), Cent. II 71 (179) usw. Nur nebenbei sei bemerkt, daß E. manchmal zu diesen drei Stufen noch die Erkenntnis des Gerichtes und der Vorsehung Gottes hinzunimmt, und so fünf Stufen des beschaulichen Lebens erhält. Vergl. Cent. I 27 (73), Brief 7 (571), Cent. V 16 (325), Cent. V 23 (327), Cent. VI 43 (383).

⁹⁹ Cent. V 57 (341), Cent. II 47 (161), Cent. V 52 (341), Mönchspiegel 110 (Greßmann S. 162).

¹⁰⁰ Cent. II 33 (153), Cent. II 71 (179).

¹⁰¹ Cent. I 32 (77), Cent. IV 6 (263), Cent. IV 90 (317), Cent. VI 2 (363), Cent V 60 (345).

¹⁰² Cent. II 34 (153).

¹⁰³ Cent. II 1, 2 (129), Cent. II 21 (145), Cent. IV 7 (263), Cent. II 70 (177), Brief an Melania (615), „Basiliusbrief“ 8 n. 7 (PG 32, 275 C), Pract. II 92 (1249 B).

¹⁰⁴ Cent. II 88 (125).

in den Dingen verborgene Wahrheit finden lassen¹⁰⁵ und uns so zu Gott führen¹⁰⁶. Allerdings hat diese Erkenntnisart ihre Grenzen: sie führt uns nicht in das innere Wesen Gottes ein, sie zeigt ihn uns als weisen Walter in der Welt, nicht aber seine innere Natur¹⁰⁷. Zu dieser geistlichen Weltanschauung ist Gottes Hilfe nötig. Er, der seine Weisheit in die Dinge hineingelegt hat, muß sie uns auch sehen lehren¹⁰⁸. Zu dieser Erkenntnis in der Weltanschauung bedürfen wir fünf geistlicher Sinne¹⁰⁹. Nicht jeder besitzt alle diese geistlichen Sinne¹¹⁰. Nur wer die *ἀπάθεια* mit Gottes Hilfe erworben hat, besitzt diesen geistlichen Sinn¹¹¹.

In der Schau des Körperlichen scheint die Betätigung der geistlichen Sinne so vor sich zu gehen: Die leiblichen Sinne haben zunächst einmal die Sinnendinge wahrgenommen¹¹². Sie „unterscheiden“ im Vergleich zu den geistigen Organen der Beschauung nicht viel¹¹³ und erfassen den Gegenstand nicht in seiner ganzen Bedeutung¹¹⁴. Auf diese Wahrnehmung der sinnlichen Gegenstände durch die leiblichen Sinne folgt die „Schau der geistigen Organe“¹¹⁵, d. h. die geistlichen Sinne durchdringen nun den sinnlich wahrgenommenen Gegenstand, „unterscheiden in ihm mehr als die leiblichen Sinne, entweder erfassen sie überhaupt nichts oder die ganze tiefere Bedeutung des geschauten Gegenstandes“¹¹⁶. Was in dieser Weltanschauung der körperlichen Dinge die geistlichen Sinne im einzelnen wahrnehmen, darüber erfahren wir allerdings bei E. nicht sehr viel. In der Verschiedenheit des leiblichen Wachstums z. B. schauen wir die Verschiedenheit des Wachstums geistiger Wesen¹¹⁷. Er macht den Unterschied zwischen profaner und pneumatischer Erkenntnis an dem Unterschied klar, der besteht zwischen einem, dem nur die Tatsache bekannt ist, daß Abraham zwei Frauen hatte, und dem, der darin auch die beiden Testamente vorgebildet sieht¹¹⁸. Auch sonst sind wohl Vergleiche, allegorisierende Worterklärungen der Schrift usw., die sich bei E. oft finden¹¹⁹, Ergebnisse solcher geistlicher Betrachtung der körperlichen Welt.

¹⁰⁵ Gnost. 151 (553). ¹⁰⁶ Cent. IV 11 (265). ¹⁰⁷ Cent. V 51 (339), Brief 29 (587).

¹⁰⁸ Cent. IV 7 (263). ¹⁰⁹ Cent. II 35 (155), Cent. I 33 (79). ¹¹⁰ Cent. II 35, 36 (155).

¹¹¹ Cent. I 35 (81).

¹¹² Cent. V 57, 58 (343), Cent. I 34 (79), Cent. II 80 (183).

¹¹³ Cent. II 80 (183). ¹¹⁴ Cent. II 28 (147). ¹¹⁵ Cent. II 80 (183), Cent. V 58 (343).

¹¹⁶ Vergl. vorige Anm., Cent. II 28 (147), Cent. II 35/36 (155), Cent. V 54 (341), Cent. III 86 (255).

¹¹⁷ Cent. II 66 (177). ¹¹⁸ Cent. I 32 (77). ¹¹⁹ Z. B. Cent. V 74, 77, 80, 82 (353/355).

Von der geistlichen Schau der sinnenfälligen Dinge erhebt sich dann der Geist zur Schau der körperlosen, geistigen, unvergänglichen Geschöpfe¹²⁰. Auch diese Schau geschieht durch den geistlichen Sinn¹²¹. An dieser Erfassung der unkörperlichen geistigen Gegenstände beteiligen sich die einzelnen geistigen Sinne auf verschiedene Weise. Das geistige Auge erkennt ihr tatsächliches Bestehen, ihre innere Bedeutung wird durch das geistliche Gehör vernommen, der Tastsinn vermittelt eine noch stärkere Gewißheit über sie, der geistliche Geschmacks- und Geruchssinn erfassen diese Gegenstände in mehr emotionaler Weise durch das Gefühl der Freude¹²². Eine etwas nähere Vorstellung dieser geistigen Erfassung unkörperlicher Dinge gibt es, wenn wir von E. vernehmen, daß es Menschen gibt, die den Geruch der Dämonen wahrnehmen¹²³, wenn er den Jungfrauen verheißt, sie würden die Worte des Herrn vernehmen, den Duft seiner Wohlgerüche empfinden können usw.¹²⁴.

Auch über die psychologische Natur dieser Weltanschauung läßt sich nach E. noch einiges sagen. In der Weltanschauung — wenigstens soweit sie geistliche Schau der körperlichen Dinge ist — hängt die Tätigkeit der geistlichen Sinne eng mit der sinnlichen Wahrnehmung zusammen, so daß sie sich gegenseitig bedingen und hervorrufen¹²⁵. Mit diesem stofflichen Ausgangspunkt der Weltanschauung hängt noch etwas anderes zusammen: Entsprechend der Vielheit der Objekte und ihrer Begrenztheit sind im Menschen eine Vielzahl von Gedanken, und auch die Weltanschauung — wenigstens soweit sie Schau der sichtbaren Dinge ist, für die Schau des Unkörperlichen ist die Sache nicht recht klar¹²⁶ — nimmt an dieser Vielzahl der Gedanken, an dem Auf und Ab der Gedankenbewegung teil. Die Seele ist noch nicht ganz „einfältig“ und „lauter“, ist noch mit vielen Einzelbildern der Dinge erfüllt, ist noch nicht bildlos¹²⁷. Solch eine Vielfalt von Gedanken bleibt der

¹²⁰ Cent. V 57 (343), Cent. II 80 (183), Cent. I 33 (79).

¹²¹ Cent. I 33 (79).

¹²² Cent. II 35/36 (155), Cent. V 54 (341).

¹²³ Cent. V 78 (353).

¹²⁴ Nonnenspiegel 55 (Greßmann S. 151).

¹²⁵ Cent. V 61 (345), Cent. IV 87 (315), Cent. V 56 (343).

¹²⁶ Vergl. Cent. III 19 (201).

¹²⁷ Das dürfte sich wohl aus einer vorsichtig kombinierenden Zusammenfassung folgender Texte ergeben: Cent. V 60 (345), Cent. V 63 (347), Cent. VII 23 (443), Cent. VII 29 (453), Cent. IV 67 (303), Brief 41 (595). Man vergleiche weiter unten auch die Texte über die Gottesschau.

Seele selbst noch, wenn sie sich durch die *ἀπάθεια* gereinigt hat von allen Leidenschaften. Dann ist sie zwar befreit von allen „leidenschaftlichen Gedanken“, aber es bleiben ihr noch die „bloßen Gedanken“ (*λογισμοὶ ψιλοὶ, νόημα ψιλόν*)¹²⁸. Mit dieser Natur der Weltschau ist es auch gegeben, daß sie irgendwie lehr- und lernbar ist¹²⁹.

Ist diese Weltschau, so wie sie E. beschreibt, schon mystische Erfahrung im heutigen Sinne des Wortes? Soweit sie sich auf die Schau der sichtbaren Dinge bezieht, wohl nicht. Was die Schau der unsichtbaren Dinge angeht, möchte man es schon der Natur der Objekte wegen annehmen. Auch andere Gründe legen das nahe (z. B. die Beschreibung der Tätigkeit der geistlichen Sinne). Doch fehlt bei E. eine genauere Beschreibung dieser Schau, so daß sich wenig darüber ausmachen läßt, zumal E. bald diese Schau von der sicher mystischen Gottesschau scharf trennt, bald doch wieder beide als verwandt behandelt¹³⁰.

Mit dieser Erkenntnis Gottes aus dem Spiegel der sichtbaren und geistigen Geschöpfe heraus ist der Gipfel des beschaulichen Lebens noch nicht erreicht. Das Höchste und Schwerste liegt noch vor dem beschaulichen Menschen: die *θεολογία*, die Schau der hl. Dreifaltigkeit. Noch größer muß die Reinheit der Seele werden. War schon für die tieferen Stufen des beschaulichen Lebens eine große Reinheit gefordert, jetzt muß die Reinheit von allen Leidenschaften, von allen Gedanken, die aus den Leidenschaften geboren sind oder sie erregen, noch größer sein, eine dreifache Reinigung ist erfordert¹³¹. Nicht nur die Seele — sie ist ja der Sitz der Leidenschaften — bedarf solcher Reinigung, auch der Geist muß gereinigt werden. Der Geist denkt seine Gedanken, sind diese nicht von Leidenschaften befleckt, dann sind sie „lauter“ und können uns an sich Gott (mittelbar) erkennen lassen¹³². Soll der Geist aber zur Schau der hl. Dreifaltigkeit vordringen, dann muß er auch noch von diesen lautereren Gedanken gereinigt werden, dann ist selbst noch die Schau des Unkörperlichen, Geistigen aus dem Geist verbannt¹³³. Der Geist muß ganz bloß (*γυμνός*) ganz rein

¹²⁸ Pract. I 23 (1228), Pract. I 25 (1228 C), Pract. I 71 (1244), Cent. VII 26 (451), Brief 41 (595), Brief 58 (607), Brief 39 (593).

¹²⁹ Cent. IV 51 (293).

¹³⁰ Z. B. Cent. II 47 (161) und sonst oft gegen Cent. III 19 (201).

¹³¹ Cent. V 13 (323), Cent. V 52 (342), Cent. V 57 (343), Cent. VI 67 (403), Brief 56 (605), Brief 58 (607), Brief 39 (593).

¹³² Cent. VI 83 (417).

¹³³ Cent. VII 26 (451), Cent. VII 2 (425), Pract. I 71 (1244 A/B).

werden¹³⁴. Diese Reinigung, diese Leere des Geistes liegt natürlich jenseits des dem Menschen natürlich-psychologisch Möglichen. Darum ist dieser letzte Aufstieg reine Gnade Gottes. Während der bisherige Aufstieg in des Menschen Macht lag, ist diese letzte Schau „überströmende Gabe der Gnade¹³⁵“, unlehrbar und unlernbar¹³⁶, Christus nur kann sie uns geben¹³⁷.

Ist dieser Zustand auch wesentlich unmitteilbar, so daß es keinen großen Nutzen hat, viele Worte darüber zu verlieren, am wenigsten Anfängern gegenüber¹³⁸, kann auch nur der darüber sprechen, der diese Gnade besitzt¹³⁹, so versucht E. doch, diesen Zustand, so gut es geht, zu beschreiben.

Diese Gottesschau, der höchste Gipfel, die Krone des beschaulichen Lebens wird oft von E. einfach „Gebet“ oder „reines Gebet“ (*προσευχή καθαρὰ*) genannt. Da dieses „reine Gebet“ (im Gegensatz zum „Bittgebet“ und dem „Flehen“, den Gebetsarten niederer Stufen¹⁴⁰) in genau der gleichen Weise beschrieben wird wie die Gottesschau (*θεολογία*), wie die Schau der hl. Dreifaltigkeit (*ὁψις τῆς ἁγίας τριάδος*), so ist es ganz sicher, daß es sich immer um den gleichen Zustand handelt, so daß auch hier in der Beschreibung kein Unterschied gemacht werden muß.

Ist die Seele in der beschriebenen Weise gereinigt, lauter und bloß geworden (was natürlich nicht zeitlich früher zu dem folgenden Zustand zu sein braucht), und will sich Gottes Gnade zum Menschen herabneigen, dann leuchtet zur Zeit des reinen Gebetes im Herzen des Menschen das „göttliche“, „selige“ Licht der hl. Dreifaltigkeit auf, den Menschen stärkend, ihn erfüllend und bekleidend¹⁴¹. Der Mensch sieht das Licht der Trinität, Gott, die Natur Gottes¹⁴². Gott selber aber ist „wesenhafte Erkennt-

¹³⁴ Cent. II 34 (153), Cent. III 6 (193), Cent. III 19 (201), Cent. III 70 (237), Brief 56 (605), Brief 58 (607).

¹³⁵ Cent. V 79 (355), Cent. VII 2 (425), Brief 29 (587). Das ist um so beachtenswerter, als für E. schon die Gnosis im allgemeinen, trotzdem sie „in unserer Macht ist“, gnadenhaft ist: Cent. III 29 (257), Cent. IV 40 (289), Cent. V 12 (323).

¹³⁶ Cent. IV 51 (293).

¹³⁷ Cent. IV 18 (271), Cent. IV 89 (317), Brief 60 (609).

¹³⁸ Gnost. 115 (547), Gnost. 128 (549), Gnost. 138 (551).

¹³⁹ Cent. V 26 (329).

¹⁴⁰ Vergl. z. B. Cent. VII 29 und 30 mit Cent. VII 31 und 33 (453/455).

¹⁴¹ Cent. VII 2 (425), Cent. VII 4 (427), Cent. VII 26 (451), Cent. VII 30 (455), Cent. VII 53 (465), „großer“ Antirrheticus (475), Brief 17 (579), Brief 28 (585).

¹⁴² Cent. V 57 (343), Cent. V 63 (347), Cent. V 52 (341).

nis¹⁴³, ist ein ganz einfaches (*μονοειδής*), teil- und unterschiedsloses Wesen¹⁴⁴, und darum unerforschlich und unbegreiflich¹⁴⁵. So ist auch sein Licht formlos (*ἀνειδής*)¹⁴⁶. Es ist darum verständlich, daß die Schau der wesenhaften Erkenntnis¹⁴⁷ im formlosen Licht, das Aufnehmen der wesenhaften Gnosis, durch das der vollendete Geist wie mit einem Kranz gekrönt wird¹⁴⁸, nicht dadurch möglich wird, daß im Geist ein Erkenntnisbild als Abbild dieser wesenhaften Erkenntnis, dieses geistigen Meeres ohne Grenzen und Verschiedenheiten¹⁴⁹ gebildet wird. Das wäre keine Schau mehr. Das hieße, das wesenhafte Licht durch ein anderes Licht sehen wollen¹⁵⁰. So ist bei dieser Gnosis Gottes nichts, was sich dem Geist einprägt¹⁵¹, darum hindern auch reine Gedanken die Schau Gottes¹⁵², darum muß der Geist frei von allem Bild bewahrt werden¹⁵³. So ist diese Gotteschau ganz frei und entfernt von jeder stofflichen Grundlage, in der die hl. Dreifaltigkeit erkannt würde¹⁵⁴. Sie ist „ein Zustand jenseits aller Bilder“¹⁵⁵, der Geist ist ganz einfach und sich gleich¹⁵⁶. Es ist klar, daß eine solche Schau, in der der bildlose Geist vom formlosen Licht Gottes getroffen wird, kein begrifflich umschreibbares, kein in Einzelerkenntnis auseinanderlegbares Wissen liefern kann. So sagt E. ausdrücklich, daß diese Erkenntnis „einfach“ (*μονοειδής*), unzusammengesetzt, nicht umschreibbar, grenzenlos ist¹⁵⁷. Es ist ein Überwältigtwerden von der Unbegreiflichkeit, von der Grenzenlosigkeit des Unendlichen. Aber darum ist diese lichteste Erkenntnis, dieses Überflutetwerden vom Licht Gottes auch das tiefste Dunkel zumal. „Selig, wer einging in das Nichtwissen sonder Grenzen“¹⁵⁸. Ein wundervolles Wort, das schon lange vor dem Areopagiten den Gedanken vom „göttlichen Dunkel“ anklingen läßt und noch als Motto über

¹⁴³ Dieser Ausdruck, der bei E. oft vorkommt, ist wohl immer subjektiv von Gott zu nehmen: Gott selber ist reines Denken, das vom Denkenden nicht verschieden, ihm wesentlich ist. Vergl. z. B. Cent. VI 16 (373), Cent. VI 28 (381), Cent. VII 19 (439), Brief 29 (587) usw. Es ist darum nicht ganz leicht zu sagen, warum E. doch oft gerade diesen Ausdruck von Gott gebraucht im Zusammenhang mit seiner Schau durch den Menschen, z. B. Cent. III 12 (197), Cent. III 49 (223). So wollen die folgenden Ausführungen nur ein Versuch einer Deutung des Zusammenhangs sein.

¹⁴⁴ Cent. V 62 (347), Cent. II 53 (169), Cent. VI 10 (367).

¹⁴⁵ Brief 29 (587). ¹⁴⁶ Cent. VII 21 (441). ¹⁴⁷ Brief 58 (607), Cent. VII 21 (441).

¹⁴⁸ Cent. III 12 (197), Cent. III 49 (223). ¹⁴⁹ Brief an Melania (619).

¹⁵⁰ Cent. I 35 (79). ¹⁵¹ Brief 39 (593). ¹⁵² Brief 41 (595). ¹⁵³ Brief 41 (595).

¹⁵⁴ Cent. II 63 (175), Cent. IV 87 (315), Cent. V 61 (345).

¹⁵⁵ Cent. VII 23 (443), Brief 58 (607). ¹⁵⁶ Cent. V 60 (345).

¹⁵⁷ Cent. II 57 (171), Cent. IV 88 (315). ¹⁵⁸ Cent. III 88 (257).

den Werken Johannes' vom Kreuz stehen könnte. Solches Nichtwissen hört nimmer auf¹⁵⁹.

Aber diese Trinitätsmystik hat noch eine andere Seite. Wenn das Licht der hl. Dreifaltigkeit strahlend im Geiste aufgeht, dann erfaßt der Geist auch sich selber¹⁶⁰. Die Schau seiner eigenen Natur — der unfaßbaren¹⁶¹ — gehört zur Vollendung des Geistes¹⁶², ist Vorrecht heiliger Menschen¹⁶³. Trinitätsschau und Schau des Wesens des eigenen Geistes scheinen für E. zwei Seiten desselben Erlebnisses zu sein. Auch die Erkenntnis seines Wesens wird nur dem bloßen Geist zuteil¹⁶⁴, sie geschieht nur durch Reinigung von allen Gedanken¹⁶⁵, Trinitätsschau und Schau seiner selbst treten gleichmäßig in die Definition des „bloßen Geistes“ ein¹⁶⁶. So sieht der Geist zur Zeit des „Gebetes“ seinen Zustand, strahlend wie der Saphir und der Himmel¹⁶⁷, sieht das Licht der Schönheit seiner Seele¹⁶⁸, den Glanz, der ihn überstrahlend aus seinem tiefsten Innern (*οικεῖον φέγγος*) hervorbricht¹⁶⁹.

Wer mit solcher Schau begnadigt wurde, der — und nur der — ist „Ort Gottes“¹⁷⁰, „Bild Gottes“¹⁷¹, ein vollendeter Tempel Gottes¹⁷², ein „göttlicher Geist“¹⁷³, „ein Gott aus Gnade“¹⁷⁴.

Eine solche Schau geschieht natürlich in der Ekstase¹⁷⁵, ist ein Einwirken höherer Mächte, denen man nicht widerstehen kann¹⁷⁶, ist begleitet von einem Frieden und einer Ruhe, wie sie die Seele sonst nirgends fand¹⁷⁷. Selbst der Leib scheint in solcher Schau seine Schwere, seine derbe Körperlichkeit zu verlieren¹⁷⁸.

Diese Darstellung der geistlichen Lehre des Evagrius wollte rein historisch sein. Es sei Berufeneren überlassen, zu entscheiden, wie weit es E. gelungen ist, seine Begriffe, Schemata, Kategorien, die fast alle schon vor

¹⁵⁹ Ist das vielleicht der Sinn von Pract. I 59 (1236 A)?

¹⁶⁰ Cent. II 29 (149). ¹⁶¹ Cent. II 11 (137). ¹⁶² Cent. II 15 (141).

¹⁶³ Cent. II 62 (175). ¹⁶⁴ Cent. III 70 (237). ¹⁶⁵ Cent. VII 26 (451).

¹⁶⁶ Cent. III 6 (193). ¹⁶⁷ Cent. VII 25 (449), Brief 39 (593). ¹⁶⁸ Cent. VII 50 (463).

¹⁶⁹ Pract. I 36 (1232 A), Gnost. 147 (553).

¹⁷⁰ Cent. VII 21 (441), Cent. VII 26 (451), Cent. VII 58 (453), Brief 25 (583), Brief 39 (593).

¹⁷¹ Cent. I 70 (109), Cent. III 28 (207), Cent. III 32 (211), Cent. III 42 (219), Cent. VI 73 (409).

¹⁷² Cent. V 84 (359). ¹⁷³ Cent. VII 53 (465). ¹⁷⁴ Cent. V 81 (355).

¹⁷⁵ Cent. VII 30 (455). ¹⁷⁶ Pract. I 52 (1233 B). ¹⁷⁷ Cent. I 65 (105), Brief 39 (593).

¹⁷⁸ Cent. II 62 (175).

E. eine lange Geschichte haben, mit einem Inhalt zu füllen, der der Wirklichkeit entspricht, wie weit sie zu schematisch sind, um die wahre Entwicklung des geistlichen Lebens zu erfassen, wie weit sie eher auf die Seligkeit des Himmels als auf die Mystik der Erde passen ¹⁷⁹.

Wenn dieser kleine Aufsatz ein wenig helfen könnte, die Aufmerksamkeit auf die so vernachlässigte byzantinische Mystik zu lenken, hätte er seinen Zweck erreicht.

Der Entschluß, in seinem Stande nach Vollkommenheit zu streben

Von Josef Schmidt S. J.

I. Ein guter Rat

Wenn man einem empfiehlt, er solle sich bemühen, in seinem Stande nach Vollkommenheit zu streben, so ist das ein guter Rat. Das geht schon daraus hervor, daß der Heiland selbst uns diesen Rat gibt, wenn auch in anderen Worten. In der Bergpredigt sagt er: „Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ (Matth. 5, 48). Diese Ermahnung ist an alle gerichtet, gleichviel, ob sie diesem oder jenem Stande angehören. Um aber vollkommen zu werden, muß man nach Vollkommenheit streben. Er sagt also mit anderen Worten: Bemühet euch, in eurem Stande nach Vollkommenheit zu streben. Ebenso sagt er zu allen ohne Unterschied: „Häufet euch keine Schätze auf Erden an, wo sie Rost und Motte verzehren und wo Diebe einbrechen und stehlen, sondern sammelt euch Schätze im Himmel, wo sie weder Rost noch Motte verzehren, und wo Diebe nicht einbrechen und stehlen“ (Matth. 6, 19, 20). Wenn einer darauf ausgeht, bei seinem Tun und Lassen eine gute Meinung zu haben, die sich anbietenden Gelegenheiten zum Guten auszunützen, kurz durch Übung der Tugend und Eifer in guten Werken sich unvergängliche Schätze für den Himmel zu erwerben, so strebt er offenbar in seinem Stande nach Vollkommenheit. Der Heiland hätte darum geradesogut sagen können: Jeder bemühe sich, in seinem Stande nach Vollkommenheit zu streben. Wenn der Heiland selbst diesen

¹⁷⁹ E. scheint übrigens diese Trinitätsmystik nur für wenige als gegeben zu betrachten. Vgl. Gnost. 138 (551).