

Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus

Von Hans Urs von Balthasar

Schlag auf Schlag sind uns in den letzten Jahren die Werke und die Einflußzonen des verschollenen, geheimnisvollen Mystikers der sketischen Wüste bekannt geworden¹. Sarqisian hat uns die armenische Übersetzung², Frankenberg die syrische mit griechischer Rückübertragung³ der Hauptwerke geschenkt. Melcher hat den wichtigen „achten Basiliusbrief“ seinem rechtmäßigen Autor zurückgegeben⁴, Greßmann den „Mönchs- und Nonnenspiegel“ im Urtext wieder entdeckt⁵, Irenée Hausherr den Traktat des Pseudo-Nilus „Über das Gebet“ als Schrift des Evagrius nachgewiesen⁶, Muyldermans den Grundtext des „Practicus“ wieder hergestellt⁷. Damit ist das bereits bekannte Korpus der Evagrius-Schriften um ein Vielfaches vermehrt. Gleichzeitig mit diesem Artikel erscheint unser Nachweis, daß der Hauptteil des Psalmen- und Proverbienkommentars, der unter dem Namen des Origenes geht, Evagrius gehört, von dem auch Kommentare zum Pentateuch, den Königsbüchern, Job, Ecclesiastes und Lukas fragmentarisch vorhanden sind⁸. Neben dieser äußeren Ehrenrettung läuft parallel die wachsende Erkenntnis, daß Evagrius nicht nur der fast unbeschränkte Herrscher der gesamten syrischen und byzantinischen Mystik ist⁹, sondern auch die abendländische Mystik und Aszetik in ganz ausschlaggebender Weise beeinflußt hat¹⁰. Bei dieser Sachlage scheint es angebracht, den Wesenskern der Weltanschauung dieses einzigartigen Mannes einmal in seiner letzten Konsequenz und Geschlossenheit darzustellen. Denn wenn etwas bei Evagrius vorhanden ist, so ist es eine bis zum Fanatismus getriebene Konsequenz der Grundidee. Diese Konsequenz ist in den sonst so vorzüglichen Arbeiten Villers, K. Rahners¹¹ und Melchers noch nicht völlig aufgedeckt. Klarer tritt sie in den scharfsinnigen Studien Hausherrs hervor, ohne daß doch auch hier der letzte Schleier von der metaphysischen Weltanschauung des Evagrius fortgezogen würde. Boussets eindringliche Studie¹² offenbart diese Metaphysik in ihren Grundzügen; aber auch seinem Bild fehlt die letzte Präzision. Außerdem ist das von ihm gezeichnete Abhängigkeitsverhältnis des Evagrius von Origenes durch unsere Studien über die „Hiera“ in etwa überholt. Evagrius hat nicht, wie Bousset und nach ihm Viller und die meisten Evagrius-Forscher annahmen, seine Lehre in ihrer Terminologie und Systematik von Origenes übernommen. Was er hat, ist viel kühner. Er hat das immer lockere, immer

fließende und bewegliche System des Alexandriners in eine letzte, mathematisch-scharfe Präzision gebracht, alle Beweglichkeit zugunsten einer ehenen Systematik geopfert und dieses so vereinfachte System mit der letzten Folgerichtigkeit durchgehalten. Origenes ist ein Dom voller Perspektiven, Türme, Figuren, Säulen, Überschneidungen; alles ist Hinweis, unausgezogene Linie, eine Welle des Gedankens überstürzt die andere. Aus dem Blickfeld des Wüstenmönchs zieht sich das reiche Gebäude zu einer einzigen eindeutigen Silhouette, einem unerbittlichen Umriß zusammen. Er ist origenistischer als Origenes, und von diesem Origenismus her, darin behält Bousset Recht, ist allein die evagrianische Mystik zu verstehen.

In zwei Worten umrissen, besagt dieses System: Gott ist Ureinheit (Monas und Henas, sagen Origenes und Evagrius); er schuf im Anfang ein Reich reiner, körperloser Geister. Diese Geister wandten sich, in verschiedenen Graden, aus Überdruß (Origenes) und Sorglosigkeit (Evagrius) von der Gottheit ab, „fielen aus der Einheit heraus“. Dieser Fall wurde Anlaß zur Schöpfung des Kosmos oder der Körperwelt, die als solche nicht „böse“ ist, in der aber jeder Geist einen dem Grade seines Abfalles entsprechenden Leib-Kerker erhält. Ziel der göttlichen Vorsehung wie der menschlichen Ascese ist es, diese Hülle des Leiblichen, die ein Erziehungsmittel Gottes ist (weil sie als ganzes nur Symbol und Transparent des Geistigen ist), zu durchbrechen und in die über-zahlenhafte Einheit zurückzukehren, was am Ende der kosmischen Weltläufe, als Wiederbringung aller Dinge und Aufhebung der Hölle, geschehen wird. Von diesem Aufriß her können wir für unsere Darstellung vier Fragekreise gewinnen, die wir der Reihe nach erörtern werden: 1. Die Frage des allgemeinen Verhältnisses der drei Seinsgebiete: Gott — Geist — Körper. 2. Die Frage nach dem Wesen der Körperwelt und ihrer Überwindung in den Geist. 3. Die Frage nach dem Wesen der Geistwelt und ihrem Verhältnis zu Gott. 4. Die Frage nach dem Christentum der evagrianischen Mystik.

I. *Gott — Geist — Körper.* Zwischen Gott und Geschöpf läuft der Trennungsstrich der Schöpfung aus Nichts¹³. Drüben steht Gottes Wesen, das über alle welthafte Kategorie erhaben ist¹⁴, unfaßbar¹⁵, weil absolut einfach¹⁶ und gestaltlos¹⁷, Grund aller Einheit¹⁸, auch in seiner personalen Dreiheit über alle Zahl und Quantität erhaben¹⁹. Er ist wesenhaft geistiges Licht²⁰, oder, ohne Bild gesprochen: subsistierende Gnosis²¹. Während im Geschöpf eine Nichtidentität von Sein und Wissen bleibt, oder, was für

Evagrius dasselbe heißt, von Dasein und Logos (Idee, Sinn)²², besteht in Gott volle Identität: er ist Sein als Wissen, und somit auch Selbigkeit von Subjekt und Objekt²³. Hüben die Kreatur: wesenhaft endlich, weil von Gottes Wissen und Vorsehung umgriffen²⁴, wesenhaft potentiell²⁵, uneinheitlich²⁶, auch in der Vollkommenheit noch Gottes bedürftig²⁷. Die Welt ist das Gebiet des Gegensatzes und Widerspruches und Evagrius kann sich nicht genug daran tun, diese formalen Gegensätze aufzuzeigen: „Das erste Gut hat keinen Gegensatz, weil substantiell gut, Substanz nämlich hat keinen Gegensatz. Gegensatz ist in den Eigenschaften, diese aber sind im Leiblichen. Gegensatz ist also im Geschöpflichen. Alles Gewordene ist entweder des Gegensatzes fähig oder besteht aus Gegensätzen. Gottes Gnosis ist subsistierend; dem geschaffenen Vernunftwesen ist gegensätzlich das Nichtgeschaffensein, seiner Wahlfreiheit entgegen ist das Böse und das Nichtwissen. Keines davon aber bildet einen Gegensatz zu Gott²⁸.“ Indem nun weiterhin die Welt selbst in Gegensatzstufen untergeteilt wird, zeigt sich die Sinnrichtung dieses Motivs: je tiefer ein Sein steht, um so gegensätzlicher ist es; je näher es Gott rückt, um so mehr Dinge synthetisiert es und erhebt es sich über das Reich des Gegensatzes²⁹.

Zur Kluft zwischen Gott und Welt gesellt sich eine zweite, innerweltliche: die zwischen Geist und Körperwelt. Wir werden später die Ursache und das Wesen des Körpers erforschen. Hier genügt die Tatsache, daß alle geschaffenen Wesen geist-leiblich sind: „Alle Dinge sind doppelt³⁰.“ Geist wird definiert als das zur Gnosis Befähigte³¹, Körper als das zur Gnosis nicht Befähigte³². Anfänglich gab es nur Geister und zuletzt wird es wieder nur Geister geben; jetzt aber sind alle Weltwesen: Engel, Menschen, Teufel geistleiblich. Die Engel haben leichte, leuchtende, rasche Leiber³³, die Menschen schwere, die Teufel unreine, kalte und dunkle, aber wiederum leichte Leiber³⁴. Die Gegensätze der drei Weltreiche werden ausgiebig erörtert³⁵; zumeist in der Form des Immer — Teilweise — Nie³⁶, oder des Ganz — Gemischt — Ganz³⁷. Damit ist gesagt, daß der Mensch wesentlich als Übergang zwischen Engel und Teufel gefaßt wird, als ein Zwischenreich, das zu beiden Extremen hin fähig ist³⁸. Der Teufel ist nichts anderes als ein Mensch, in dem der Zorn überwiegend wurde³⁹, der Mensch aber ein angehender Engel⁴⁰. Die drei Weltreiche unterscheiden sich also einzig durch die verschiedene Beschaffenheit der Leiber voneinander⁴¹ und stehen zueinander in einem fließenden Verhältnis: alle drei

sind verschiedene „Zustände“ (Katastaseis) des einen Geistes, der von Gott und der Einheit abgefallen ist und zu Gott und seiner eigenen geistigen Reinheit zurückstrebt. Indem Evagrius das alte anthropologische Schema der Dreiteilung Geist — Seele — Leib aufgreift, kann er — über Origenes hinausgehend — die Seele einfach als einen von sich abgefallenen Geist, den Körper als eine nochmals gefallene Seele bezeichnen ⁴², „und so ist das Gleiche einmal Geist, einmal Seele, einmal Leib, nach den Verwandlungen seiner eigenen Willensentschlüsse, und es wird einmal sein, daß seine Willensentschlüsse und verschiedenen Bewegungen vorbei sein werden, und es in seinem ersten Zustand wieder hergestellt wird ⁴³“. Diesen ersten körperlosen Zustand nennt Evagrius auch „erste Natur“, während der zweite, körperliche Zustand „zweite Natur“ heißt ⁴⁴. Über das Verhältnis der beiden Weltzustände läßt sich darum sagen: Sie verhalten sich wie Unendlichkeit und Endlichkeit ⁴⁵, wie Aktualität und Potentialität ⁴⁶, wie Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit ⁴⁷, wie Identität und Verschiedenheit ⁴⁸, wie bleibender Zustand und werdendes Wachstum ⁴⁹. Da der erste reiner Geist ist, gibt es in ihm auch nicht die sinnlichen Kräfte des Lebens: „Begierlichkeit“ und „Zorn“ (concupiscibile und irascibile) ⁵⁰.

Damit sind wir vorbereitet, die drei Grundeinteilungen des Wissens bei Evagrius zu verstehen. Die erste, „soteriologische“, umfaßt den gesamten Heilsweg der zum Geist zurückkehrenden Seele, welcher sich in die Stufen tätiger, reinigender Askese (Praktikē), kontemplativer erleuchtender Wissensschau der geschaffenen Dinge (Theoria physikē) und mystisch-einiger Gottesschau (Theologikē) gliedert ⁵¹. Diese Einteilung ist letztlich eine Verschmelzung des altgriechischen Wissenschaftsschemas (Ethik — Physik — Logik, bzw. Metaphysik) mit den neuplatonischen Heilstufen und ist von Evagrius wenigstens andeutungsweise bei Origenes vorgefunden worden ⁵². Die Ersetzung der „Ethik“ durch die „Praktik“ als Vorbedingung jeglichen wahren Wissens zeigt eine „Existentialisierung“ der Gnosis an; aber doch nicht in dem Sinne, als ob die „Praktik“ damit aus dem Gefüge des Wissens selbst ausgestoßen würde. Denn nicht nur ist die „Praktik“ selbst eine Wissenschaft voll der subtilsten Gesetze und Regeln — man sehe sich nur den „Practicus“ des Evagrius an, ein Meisterwerk, das ungefähr alle ignatianischen Unterscheidungsregeln schon enthält —, sondern in der Praxis enthüllt das „Gebot“ seine innere Sinnhaftigkeit, seinen Logos: Tun ist selbst eine Form der Erfahrung, der Gnosis ⁵³. —

Wichtiger ist das zweite Schema, weil es der eigenartigen Seinsgliederung Evagrius' genau entspricht: die „kosmologische“ Einteilung der Gnosis nach den Seins-Zuständen in Theorie der Trinität, der unkörperlichen und der körperlichen Dinge⁵⁴. Der wahre Sinn dieser Einteilung wird nur dann erkannt, wenn man sich vor Augen hält, daß die „Unkörperlichen“ nicht etwa die Engel (sie haben ja Leiber), auch nicht die „Ideen“ im platonischen Sinn⁵⁵, sondern die ursprüngliche Geisterwelt sind, an der jede Seele einst teilnahm⁵⁶. So werden die letzten beiden Theorien denn auch genau entsprechend der „ersten und zweiten Natur“ in „erste und zweite Theorie“ unterschieden⁵⁷, und verhalten sich auch entsprechend: die zweite ist „Übung“, die erste „Vollendung“⁵⁸, die zweite ist wandelbar, die erste nicht⁵⁹, nur in der zweiten gibt es Zahl⁶⁰, anfangs genügte die erste, jetzt führt die zweite zur ersten zurück⁶¹, denn die erste ist Ziel des Weltwerdens⁶². In der zweiten gibt es Ungleichheit von Lehrer und Schüler, in der ersten sind alle Götter⁶³. Beide schließen einander aus⁶⁴, und doch anderseits (wir werden später sehen, warum) auch wieder ein⁶⁵. Aber beide sind endlich⁶⁶ und weisen über sich auf die Gnosis der Gottwesenheit⁶⁷, welche die ursprünglichste Gnosis des Geistes ist⁶⁸.

Zu dieser kosmologischen Einteilung nach Seinszuständen gesellt sich endlich eine dritte: die Einteilung nach kosmologischen Bewegungsvorgängen: Theorie des Abfalls und Theorie der Rückkehr, von Evagrius „Theorie des Gerichts und der Vorsehung“ genannt⁶⁹. „Gericht“ heißt hier nämlich jener (strafende) Richterspruch Gottes, welcher die sündigenden Geister in die angemessenen Leiber sendet; die Weltgeschichte, ja die Welterschöpfung ist hier das Weltgericht⁷⁰. Gericht ist also der Übergang von der ersten zur zweiten Natur oder Theorie. Aber die Entstehung des Leiblichen war von Gott aus gesehen bereits ein Mittel, die Ausdehnung des Bösen einzuschränken; der Leib ist ein Schutz gegen das nackte Böse⁷¹: so war das „Gericht“ selbst die erste Tat des „vorsehenden“ zum Ursprung zurückleitenden Gottes. Vorsehung ist Erziehung Gottes durch Leid, durch Aszese und Theorie aus der zweiten in die erste Natur zurück⁷², und dies bis zur vollen Aufhebung alles Bösen. Die „Theorie von Gericht und Vorsehung“ schafft so die dynamischen Übergänge zur zweiten Einteilung, sie gibt auch der ersten ihren eigentlichen Sinn als Heilsweg: Praktik und Theorie sind Erziehungsmittel Gottes, aber die Mühen der Praktik und die Beschwerlichkeit und Vielfalt der Naturschau sind zugleich Ausübung und Wirkung des „Gerichts“⁷³.

II. *Das Wesen der Körperwelt.* Ist nun die Körperwelt Ergebnis einer eigenen zweiten Schöpfung Gottes oder müssen wir das Wort ernst nehmen, Körper sei selbst nur der Gefallenheitszustand der Seele, wie diese der Gefallenheitszustand des Geistes ist ⁷⁴? Alles weist in der Tat auf diese zweite Annahme hin. Die Sünde ist zunächst ein „Herausfallen aus der Einheit“ ⁷⁵, und damit die Entstehung der Zahl und der Vielheit ⁷⁶, des Raums ⁷⁷, der Endlichkeit ⁷⁸, ja allererst des analogen Seins ⁷⁹. Dieses Trennende ist eine „Verdickung und Vergrößerung“, auch „Verfettung“ der reinen Gnosis ⁸⁰. Das reine Licht wird Rauch ⁸¹. Die Seele erhält nun allererst Sinnlichkeit ⁸². Daß diese Sinnlichkeit als solche die Körperlichkeit mitsetzt, wird aus den physikalischen Aussagen Evagrius' nicht eindeutig klar ⁸³, es wird aber evident aus den Aussagen, die die asketisch-gnostische Aufhebung und Überwindung der Körperwelt beschreiben. Zunächst fällt auf, daß der durchgehende Dualismus im sinnlichen Erkenntnisgegenstand zwischen Sache (Prägma) und Logos ⁸⁴ auf der Subjektseite dem Dualismus von rezeptiver und spontaner Erkenntnis entspricht ⁸⁵. Die steigende Reinheit der Gnosis ist ein steigendes Verschwinden der „Sache“ vor dem in ihr aufleuchtenden Logos und ein fortschreitendes Sichentledigen von der „pathischen“ Rezeptivität ⁸⁶. So kommt Evagrius zur Formulierung eines radikalen Idealismus. In der Naturschau „begegnet“ der Geist den Logoi ⁸⁷, sie werden ihm erleuchtet ⁸⁸, sie „leuchten auf“ in der Sache ⁸⁹, die ganze Körperwelt ist nur ein Symbol ⁹⁰, eine „letzte Hülle“ des Geistes ⁹¹. Die „in den Dingen verborgene Gnosis“ ⁹² schauen die meisten Menschen wie Analphabeten an, weil sie nicht lesen können, „schauen“ sie, ohne zu „sehen“ ⁹³. Unwissenheit aber und sinnlich-trägerische Phantasie sind ein und dasselbe ⁹⁴. Selig also, wer keinem Symbol der „zweiten Theorie“ seine Liebe schenkte ⁹⁵, sondern durch die zweite Natur in die erste und durch diese hindurch ins Göttliche schaut. Dieses dreifache Hindurchschauen (diakyptein) ist mit einer dreifachen Reinigung des Geistes identisch ⁹⁶: der Schleier der Mâyâ verdünnt sich fortschreitend und es verschwindet erst das Pragma und der Stoff, dann die bunte Vielfalt der geistigen Logoi, bis nur das gestaltlose Licht im schauenden Geist verbleibt. Am Morgen des geistigen Tags werfen die „Sachen“ noch lange Schatten, steigt die Sonne, so verschwinden die Schatten ⁹⁷. „Wenn der Geist unkörperlich geworden ist, dann sieht er keinen Körper mehr ⁹⁸.“ Die Vielfältigkeit von Zahl und Leib verschwindet ⁹⁹, die „Gestalt dieser Welt“ und „des Leibes“ vergeht ¹⁰⁰ und es bleibt nur ihr Logos übrig ¹⁰¹. „Mit dem Wachstum der

Gnosis der Vernunftwesen werden die Welten verwandelt und verschwinden die (unterscheidenden) Namen, wobei nur die Identität der Gnosis verbleibt, gemäß der Gleichheit der Personen¹⁰².“ Daß es drei Therorien gab, war nur eine „Streuung“ des einen Vernunftlichtes¹⁰³, die Buntheit und Sinnlichkeit der Schau war selbst der „Leib“ des Geistes¹⁰⁴, durch bloße wachsende Gnosis wird der Kosmos synthetisiert¹⁰⁵, denn alle Gnosis ist an sich stofflos und nur akzidentell durch das Pragma vervielfältigt und verstreut¹⁰⁶. Die Vielfalt des Weltlogos wird aufgehoben¹⁰⁷ und das „Reich des Sohnes“, d. h. das Reich der vielfältigen Weltvernunft, hat ein Ende und wird dem „Reich des Vaters“, d. h. der absoluten Einheit unterworfen¹⁰⁸. Denn das Reich des Sohnes ist stoffliche, das des Vaters stofflose Gnosis¹⁰⁹. Auch die „ideellen Unterschiede“ verschwinden, wenn der „Blick völlig klar ist“¹¹⁰. Darum gilt das allgemeine, idealistische Prinzip: „Allen Vernunftwesen voran geht die wahre Gnosis, nach ihrem Entstehen wachsen sie daher in ihr, bis sie zum Vollmaß der Gnosis gelangen“¹¹¹. „Alles besteht um der Gnosis Gottes willen“¹¹². Zeiten und Äonen sind nichts als „gewisse Abstände von der intelligiblen Sonne“¹¹³.

Der Prozeß der radikalen Entsinlichung des Geistes kann dabei zwei Aspekte annehmen, je nachdem der Geist als ein nur äußerlich vom Sinnlichen Verdecktes und Verdunkeltes gesehen wird¹¹⁴ oder als eine (aktive) Potentialität, welche sich durch die Weltschau erst bilden und „ernähren“ muß, um der höchsten Gnosis fähig zu werden¹¹⁵. Im ersten Fall erscheint das Sinnliche fast als ein böses Prinzip¹¹⁶. Im zweiten Fall gibt es so etwas wie eine positive Läuterung des Sinnlichen, eine Art Bergung ihres inneren, geistigen Gehalts¹¹⁷. Dahin weist auch die von Origenes übernommene Lehre von den geistlichen Sinnen des Geistes¹¹⁸.

III. Geist und Gott. Ziel der Körperwelt ist ihre (teils positive, teils negative) Aufhebung in den Geist. Ziel des Geistes ist seine ebenso doppelseitige Aufhebung in Gott. Sie ist das Wesen der höchsten, „theologischen“ Gnosis, der „Schau der Trinität“ im „reinen Gebet“. Theologie und Gebet sind identisch¹¹⁹. Aber das Eigentümliche der evagriianischen Ekstase¹²⁰ ist die äußerst starke Betonung der „Schau des eigenen Wesens“. Ist der Geist völlig nackt geworden, so erblickt er sein eigenes Lichtwesen, einem Saphir oder einer himmlischen Farbe gleich¹²¹. Der Geist „begreift sich selber“¹²², ist ganz Licht¹²³, reiner Spiegel¹²⁴, wohnt „in sich bei sich und hat genug an der Schönheit des eigenen Antlitzes“¹²⁵. Aber dieses „form-

lose Licht“ ist zugleich der „Ort Gottes“ im Geiste¹²⁶, wo das „Licht der heiligen Dreieinheit aufleuchtet“¹²⁷. Die Selbstschau ist zugleich „Erfahrung“ Gottes¹²⁸. „Trinitätsschau und Schau des Wesens des eigenen Geistes scheinen für Evagrius zwei Seiten desselben Erlebnisses zu sein¹²⁹.“ Im „Ort Gottes“, im Seelenfünklein, sind beide ununterscheidbar eins: die Seele hat das „subsistierende Wissen“ erreicht¹³⁰, sie „schaut jene eine Wesenheit“¹³¹, deren Wesen Wissen ist, und die direkt und ohne Vermittlung in ihr gegenwärtig ist¹³², als in einem „anderen Himmel“¹³³.

Hätten wir Evagrius' Brief an die heilige Melania, eine glühende, „eingeweihte“ Origenistin, nicht, so wäre die Deutung dieser Lehre nicht völlig leicht. So aber hat Evagrius selbst alle Mißverständnisse seiner Lehre zerstreut. Der geschaffene Geist, heißt es dort^{133a}, ist der Leib Gottes. Wie sich nämlich in der Welt Geist (Nus), Seele und Leib verhalten, so verhalten sich Gottvater, Logos-Pneuma (d. h. Sohn und Heiliger Geist) und der Nus. Leib ist Ausdruck der Seele, Seele Ausdruck des Nus; ebenso Nus der quasi-leibliche Ausdruck von Sohn und Geist und diese der quasi-seelische Ausdruck des Urvaters¹³⁴. Mit Origenes lehrt Evagrius, der Logos sei Bild des Vaters, der Nus aber Bild des Logos¹³⁵. Aber während der Leib des ihm durch die Seele einwohnenden Nus nicht bewußt wird, wird der Nus des ihm durch Logos-Pneuma einwohnenden Urgotts bewußt. So wird ihm Gottes innerstes Wesen erfahrbar. Die erste Trias Nus — Seele — Leib wird zuletzt in der zweiten verschlungen werden: der Leib im Pneuma, die Seele im Logos, der Nus im Vater. Alle zahlenhaften und wesenhaften Unterschiede der geschaffenen Geister verschwinden in die göttliche Monade und es bleibt nur die eine Natur in drei Hypostasen. Gott, der sich in seinem „Leib, der Welt“, gleichsam „bewegte“ und in „ökonomischen und analogischen“ Gestalten wandelte, kehrt in seine Einheit zurück¹³⁶. Die Identität aller geschaffenen Geister¹³⁷ in Gott ist hergestellt, die erste Monas ist wieder erreicht. Und so kann der Vollendete schon hienieden sich selber in allen Menschen sehen: Tat-twam-asi¹³⁸. Die Sünde war wie das Auftauchen eines Festlandes mitten im Gottesmeer: die Erde war die Leibwelt. Sie teilte das eine Wasser in verschiedene Ströme, „wenn aber die Erde wieder verschwindet, dann sind Meer und Flüsse wieder ununterschieden eins“¹³⁹.

IV. Evagrius und das Christentum. Überschauchen wir diese Ausführungen, so kann kein Zweifel bestehen, daß die Mystik des Evagrius in ihrer

völlig konsequenten Geschlossenheit dem Buddhismus wesentlich näher steht als dem Christentum. Der subtile Idealismus des Mahâyâna, für den Körperwelt und Individualität nur Schein ist, für den Wissen aber (als Durch-Schauen des nur für das Sinnliche, das „Pathos“, Realen, und als Intuition des formlosen Weltgrunds) höchstes Ziel ist, für den alle Praktik nur Mittel ist zur vollen Entsinnlichung — das ist das Grunderleben des Evagrius. Es ist dafür höchst bezeichnend, welches Schicksal bei ihm die christlichen Grundbegriffe erleiden. Gewiß kennt er die Schöpfung aus Nichts — aber sie wird praktisch überwunden in ein fast pantheistisches Verhältnis von Gott und Nus. Gewiß kennt er die Trinität — aber sie wird praktisch zu einer fast schrankenlosen Übermacht der Einheit über die Dreiheit, mit deutlichen Spuren der Unterordnung der Personen. Gewiß kennt er die Menschwerdung Christi — aber doch nur als eine Zwischenepisode der kosmischen Entwicklung, die nichts Endgültiges ist: man muß vielmehr über den leiblichen Christus hinausstreben, der nur ein Zweitletztes ist¹⁴⁰. Gewiß kennt er das Geheimnis des Leidens: Kreuz, Begräbnis, Auferstehung — aber diese sind nur die Symbole für den inneren Doppelprozeß der Gnosis: Absterben dem Sinnlichen und Auferstehen dem Geistigen¹⁴¹. Gewiß kennt er auch das Dulden des Christen — aber doch nur in der Form eines heroisch-heldischen Kampfes (Agôn) des Praktikers oder Gnostikers gegen die bösen Mächte¹⁴². Gewiß kennt er eine Kirche — aber sie spielt in seiner Mystik überhaupt keine Rolle oder erscheint höchstens als mystisch-himmliche Monas der reinen Geister¹⁴³. Gewiß kennt er das Priestertum¹⁴⁴ — aber der wahre Sinn der heiligen Mysterien ist ein innerlich-mystischer¹⁴⁵ und das wahre Priestertum ist ein reingeistiges¹⁴⁶. Gewiß kennt er einen „rechten Glauben“¹⁴⁷ und nennt ihn stets als Grundlage des ganzen Tugend- und Wissensbaues¹⁴⁸ — aber als gleichgeordnet mit der Naturschau¹⁴⁹, als rein innerliche Naturanlage¹⁵⁰, und in seiner Vollendung als „Ablegung aller Gedanken an körperliche Dinge“¹⁵¹, also als „Glaube“ im neuplatonischen Sinn¹⁵². Gewiß kennt er die Eucharistie¹⁵³ — aber er spiritualisiert sie weit über Origenes hinaus¹⁵⁴. Gewiß kennt er die Auferstehung des Leibes¹⁵⁵, das Gericht mit dem doppelten Schiedsspruch¹⁵⁶, die Hölle — aber all dies nur als exoterische Lehre, hinter der sich die esoterische von Geistwerdung und Apokatastase verbirgt¹⁵⁷.

Evagrius war Schüler der Kappadozier; es wäre nicht ohne Reiz, zu zeigen, wie er auch in dieser engeren Fassung der christlichen Lehre die

Schale der äußern Formel übernimmt, indem er sie aber des Kernes entleert. Was die Trinitätslehre betrifft, wäre der Nachweis besonders leicht. Erwähnen wir nur die gemeinkappadozische Lehre von der Unfaßlichkeit des Wesens Gottes und seines Bildes: des Menschengeistes. Evagrius hält sie dem Worte nach¹⁵⁸; der Sache nach steht er Eunomius fast näher als Basilius und dem Nyssener.

Was kann aus dieser, leider allzugedrängten Darstellung der Metaphysik und Mystik des Evagrius gefolgert werden? Etwa daß sein Idealismus „falsch“, seine Ekstase eine „Täuschung“ sei? Nichts weniger als das. Aber: Was die Metaphysik betrifft, ist zu erinnern, daß im Grund jede große, tiefe, religiös orientierte Metaphysik irgendwo letztlich Idealismus wird. Menschlicher Geist gelangt „aus sich“ bis zur Negation des Relativen um des Absoluten willen; aber nur vom Absoluten her, das sich in Christus geoffenbart hat, erhält er dazu noch die Kraft, das Relative von Gott her zu bejahen. Evagrius ist auf der Stufe der Weltverneinung stehen geblieben, d. h. auf der vorchristlichen Stufe. Was die Mystik betrifft, so ist zunächst zu erinnern, daß die erstaunlich tiefe, ernste, unerbittliche und unbestechliche Aszetik des Evagrius (auf deren Darstellung wir ganz verzichten mußten), sowie die Schilderung seiner mystischen Erfahrung jeden Verdacht einer Täuschung oder gar eines Betrugs radikal verbieten. Evagrius ist ein echter Mystiker. Aber ist er deswegen schon ein christlicher Mystiker? Doch wohl nicht einzig schon darum, weil er getauft und gläubig war? Man wird hier noch immer zwei Wege gehen können. Den ersten zeichnete Prof. P. Karl Rahner in seinen im Jahre 1937 während der siebenten Salzburger Hochschulwoche gehaltenen Vorträgen: Wäre es nicht denkbar, so fragte er, daß der Geist durch fortgesetztes Entsinnlichungstraining seine transzendierende Erkenntnisfähigkeit (*facultas ad omne ens*), das reine „Licht“ seines *intellectus agens* zu sehen bekäme? Es wäre das eine Art „Offenbarung“, aber eine rein natürliche; die reine Erscheinung des „Vorgriffs“ des Geistes ohne das entsprechende Bild, das die *conversio ad phantasma* vermittelt. Der zweite Weg aber könnte sich auf Allgemeinheit der Übernatur und der Gnade berufen und damit echte mystische Gotteserfahrung auch außerhalb des Raums der sichtbaren Kirche annehmen. Wie sich dann solche Erfahrung in den christlichen Raum der Kirche einfügte und so allererst zu „christlicher“ Mystik würde, hat neulich E. Przywara in dieser Zeitschrift gezeigt¹⁵⁹. Wir lassen die Frage

hier offen, ebenso wie diejenige nach dem Wesen und Wert aller von Evagrius Ponticus sich herleitenden mystischen Schulen und Lehren¹⁶⁰.

Anmerkungen

¹ Wir zitieren wie folgt: Practicos (= Prac), Rerum monachalium Rationes (= Rat), Capitula per gradus, Sententiae per alphabetum, Aliae Sententiae, De 8 vitiosis Cogitationibus (= kl. Antirrh) nach Migne 40, 1220—1277; De Oratione (= Or), De diversis malignis Cogitationibus (Mal. Cog.) nach Migne 79, 1093—1144, 1165—1200, 1200 bis 1233; Capita gnostica 600 (= C), Großer Antirrheticus (= Gr Antirrh), Liber Gnosticus (= Gn), Protrepticus 600 (= Protr), Paraeneticus (= Par), 63 Briefe (= Br 1 etc.) nach W. Frankenberg (Evagrius Ponticus, Göttingen 1912); Mönchs- und Nonnenspiegel (= Ad Mon, Ad Virg) nach H. Großmanns Ausgabe (Texte und Untersuchungen 39, 4. Heft 1913); 8. Basiliusbrief (= 8 Bas Br) nach Migne 32, 245—268. Auf die Zitierung der von uns neu gefundenen Schriften wurde mit einer Ausnahme verzichtet.

² Venedig 1907; ³ s. Fußnote 1; ⁴ Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus (Münst. Beiträge z. Theol., Heft 1, 1923); ⁵ s. Fußnote 1; ⁶ Revue d'Ascétique et de Mystique 1934, 34—93, 113—70; ⁷ La teneur du Practicos d'Evagre le Pontique (Muséon. 1929, 74—89).

⁸ Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck, Januar 1939 ff.

⁹ Viller hat den unschätzbaren Nachweis erbracht, daß die ganze Aszetik und Mystik Maximus Confessors, die, wie man weiß, das gesamte byzantinische Mittelalter beherrscht, auf Evagrius beruht (RAM 1930, 156—84; 239—68). Leider hat Viller sich fast ausschließlich an die „Capita de caritate“ gehalten. Ein etwas anderes, vielleicht noch bedeutsameres Bild des Verhältnisses von Evagrius und Dionysius Areopagita bei Maximus ergibt sich aus den „Capita gnostica“ des letzteren, zu denen wir demnächst einen Kommentar veröffentlichen werden. Sie zeigen, neben stärksten evagriusianischen Einflüssen, ein betontes Zurückgehen auf Origenes selbst. Für die orientalischen Einflußgebiete des Evagrius vgl. die verschiedenen, stets lehrreichen Aufsätze Hausherrns (Verzeichnis bei Altaner, Patrologie, 1938, 165).

¹⁰ Die Studie S. Marsilis: Giovanni Cassiano ed Evagrìo Pontico (Studia Anselmiana fasc. 5, Rom 1936) ist erst ein Ansatz zu einer dringend erforderlichen Untersuchung über die Wirkung der lateinischen Evagrius-Übersetzungen Rufins und Gennadius' im Abendland. Cassian erscheint als tiefgehend von Evagrius beeinflusst.

¹¹ Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus (ZAM 1933, 21—38).

¹² „Apoptegmata“, Tübingen 1923, III. Buch, 281—341; Evagriusstudien.

¹³ C II 1, V 50; ¹⁴ Gnost 143; ¹⁵ C II 11, II 21; ¹⁶ C V 62, V 55, 8 Bas 7, 256 C; ¹⁷ Or 67; ¹⁸ 8 Bas 260 BC; ¹⁹ C VI 10—13, 8 Bas 2, 248 C — 49 A; ²⁰ C I 35, VII 4.

²¹ Gnosis usiodes. C I 89, II 47, III 49, VII 19, Br 29. Gnosis (wir verzichten darauf, die technischen Ausdrücke zu verdeutschen) heißt: Wissen, Erkenntnis, schauende Einsicht. Sie verwirklicht sich um so reiner, je mehr man vom Pol des logisch-dialektischen Denkens (Logismós, Nóēma) weg und dem Pol des Intuitiven entgegenrückt (Theoría). Theoria heißt Betrachtung, Beschauung, geistige, geistliche, schließlich mystische Kontem-

plation. Der Gegenstand von Gnosis und Theoria heißt Logos: er ist das geistig-begriffliche Wesen, der ideelle Gehalt, der tiefere Sinn des Dings (Prägma).

²² C IV 77, 87, V 60—61; ²³ C IV 77, V 56, 60; ²⁴ 8 Bas 249 B; ²⁵ Entweder als fähig zum Guten und Bösen hin, wie der Geist, oder zu entgegengesetzten Qualitäten, wie der Körper. C I 89, II 47, 8 Bas 261 B; ²⁶ Auch der Engel ist aus „Wesen“ und „Heiligung“ (d. h. akzidentell zukommender Gnade) zusammengesetzt: C IV 17, 8 Bas 264 B; ²⁷ kl. Antirrh 1275 D, C II 17, V 79.

²⁸ C I 1, 2, 4, 89; ²⁹ vgl. Prac 1240 A, Br 18 (579). Ethisch gewendet ist das Ideal der Apatheia (Gelassenheit, Unanfechtbarkeit durch die Leidenschaften) die Verwirklichung dieser Gegensatzlosigkeit: Der Vollkommene widersteht nicht mehr der Tugend (Or 141), er dringt ins gestalt- und darum gegensatzlose Licht Gottes ein. So besteht ein Gegensatz zwischen unvollkommener Gnosis und Unwissen, nicht aber zwischen letzterem und wahrer Gnosis: C I 76.

³⁰ Or Prooem. 1165 B; ³¹ C I 61, 84, III 53, 69, VI 71, Br 63 (615); ³² C III 53.

³³ C II 72, III 5, 23, V 18. Wenn die Engel anderswo als „unkörperliche Natur“ definiert werden, dann im gleichen Sinn, in dem auch die Seele so definiert wird: C V 4, 7, 16. Die Engel gehören zum körperlichen Kosmos, „nähren“ ihren Geist von Logoi der Körperdinge (C I 23, II 88, III 4) und stehen an Erkenntnis keinesfalls über dem menschlichen Gnostiker (8 Bas 257 A, Gn 142 [551]). Auch bei ihnen ist Zahl (8 Bas 248 D), welche das Zeichen der Körperwelt ist (C I 29), und darum Ungleichheit (8 Bas 253 C).

³⁴ C II 68. Die Teufelsleiber besitzen Farbe und Gestalt, sind aber wegen einer anderen Elementenmischung für uns unsichtbar (C I 22, V 78, Br 56 [605], Prac 1240 C).

³⁵ Die Engel wohnen im oberen Jerusalem, die Menschen auf der Erde, die Teufel unter der Erde (Br 57). Bei den Engeln überwiegt die Vernunft, bei den Menschen die Begierde, bei den Teufeln der Zorn (C I 68). Die Engel sehen Menschen und Teufel, die Teufel nur die Menschen, diese weder Engel noch Teufel (C VI 69) uf.

³⁶ C III 4: „Engel nähren sich immer an den Theorien der Dinge, Menschen nur zuweilen, Teufel nie.“ ³⁷ C IV 65: „Die Vernunftnatur wird in drei Teile unterschieden: den einen beherrscht das Leben, den zweiten Leben und Tod, den dritten der Tod.“

³⁸ C III 76, IV 13, V 9; ³⁹ Br 56 (605). ⁴⁰ C VI 24: „Die Heiligen werden Engel werden.“ Or 113: „Der Mönch wird engelgleich“, ist „Miterbe der Engel“ (Br 57 [607]), tut „englische Taten“ (Or 142), geht schon hienieden mit Engeln um (C IV 74), wird ihnen ähnlich (Prac 1275 B) und wird jenseits unter ihre Reihen versetzt (C III 65, IV 38).

⁴¹ Vgl. C II 68, III 33; ⁴² Br 63 (619).

⁴³ Ebd. vgl. Br 57 (607): „... Warum die Seelen an einen Körper gefesselt werden und dann wieder von ihm gelöst werden . . .“

⁴⁴ „Die erste Natur durch den Einen, die zweite zum Einen hin und selbst (zuletzt) im Einen“ C V 85. Vgl. C III 24, 26. Oder es wird unterschieden „das Erstgewordene“ und das „Zweitgewordene“ C I 61.

⁴⁵ „Grenzenlos ist das Pleroma der Erstgewordenen, umgrenzt die Eitelkeit, die Zweitgewordenen aber haben die gleiche Ausdehnung wie die Eitelkeit . . .“ C I 54; ⁴⁶ Vgl. C I 61 mit C I 54 Schluß.

⁴⁷ Die erste Schöpfung ist zeitlos (C II 87), Zeit entsteht erst durch die Bewegung der Geister von Gott weg (C II 87), sie ist also der Grund der Vergänglichkeit der Zweitgewordenen (C VI 9). Dasselbe gilt vom Raum: C I 61, V 2. Darum sind alle Geister, als im zeitlosen Anfang geworden, auch „gleich alt“ (C III 45, Br 49 [599]).

⁴⁸ C I 17, II 17; ⁴⁹ C VI 59; ⁵⁰ C VI 85.

⁵¹ C I 10 bezeichnet diese Stufen ausdrücklich als die „Gnosis unseres Heilswegs“. Vgl. 8 Bas 4, 253 B; Gn 115, 116 (547); Or Prooem. 1168 A, Prac 1221 D.

⁵² Baehrens VIII, 75. Vgl. unsern Artikel in der Z. f. k. Th., Jan. 1939.

⁵³ So wird etwa von der „Theoria der geistlichen Aszese“ gesprochen (C IV 21). Aszese ist „Same der Gnosis (Prac 1236 C), es gibt „Logoi der Tugenden“ (C IV 55), eine „innere intelligible Kraft“ (Energeia) der Gebote (C II 9, Prac 1233 B). Maximus wird hier wiederum der Vollender sein: „Der Logos ist jedem der Gebote mystisch einwohnend“ (Cent gnost II 70; vgl. II 11).

⁵⁴ C II 63; ⁵⁵ Bedeutsamerweise wird die „vielfältige Weisheit der Weltschöpfung“, d. h. die zum Kosmos gehörige Ideenwelt gerade der Theorie des Körperlichen zugeordnet: C II 2, III 26.

⁵⁶ Wahre Selbsterkenntnis muß daher nicht nach dem fragen, was die Seele jetzt ist, sondern nach dem, was sie im Ursprung war (Al. sent. 1269 C).

⁵⁷ C II 2, 3, 4, III 61, völlig eindeutig in III 24, 26; ⁵⁸ C II 33; ⁵⁹ C II 71; ⁶⁰ C IV 19; ⁶¹ C II 13; ⁶² C III 27.

⁶³ C IV 51. Nur im Sinn eines Überwiegens kann C II 61 verstanden werden: Engel besitzen die erste, Menschen die zweite Theorie. Denn auch die Engel besitzen die zweite (C I 23, II 88, III 4), auch Menschen die erste (C III 19 etc.).

⁶⁴ C IV 86; ⁶⁵ C V 87—88; ⁶⁶ C IV 88; ⁶⁷ C II 4, III 61; ⁶⁸ C VI 75.

⁶⁹ C V 16, VI 43, Ad Mon 132, 135, Br 6, Br 7 etc.; ⁷⁰ Gott ist „Richter wegen der Verschiedenheit der Leiber der Vernunftwesen, wegen der Buntheit der Welten und der sie umfassenden Äonen“ (PG 12, 1661 D). Darum heißt das Gericht auch „Erstgericht“ (protē krisis): C I 58, darum ist Gott zuerst Richter, dann erst „Vorscher“ (C VI 20), er wurde es infolge der „Übertretung der Vernunftwesen“ (C II 75). Im Proverbienkommentar steht die deutlichste Formel: „Das Gericht ist die Entstehung des Äons, der jedem einzelnen Vernunftwesen nach der Analogie (seines Abfalls) den Körper verteilt.“ (Tischendorf: Notitia editionis codicis Sinaitici [1860], 109 z. 22.)

⁷¹ C IV 82, vgl. III 68; ⁷² C VI 75; ⁷³ C I 65, V 35.

⁷⁴ Br 63 (619); ⁷⁵ 8 Bas 264 A. „Herausfallen“ ist das gewöhnliche Wort für die erste Sünde: C II 85, III 28, VI 19, Br 45, Prac 1225 B, Ad Mon 127, Def p. grad. 1265 C.

⁷⁶ C I 8; ⁷⁷ C I 61, V 2; ⁷⁸ C I 54; ⁷⁹ Für tropicōs C I 17 kann man „analog“ setzen.

⁸⁰ C II 62, IV 46; besonders IV 36. Der reine Geist wird verdickt: Prac 1229 B, Or 50, 8 Bas 257 C. Er muß daher wieder leicht und luftig gemacht werden: Ad Mon 48; ⁸¹ Or 68; ⁸² C VI 85.

⁸³ Die vier Elemente bilden durch „Mischung“ (Krāsis) die Materie, diese mit den Qualitäten (Farbe, Zahl, Gestalt etc.) den Einzelkörper: C I 29 cf II 18. Wie aber Materie keinen eigenen realen Träger hat neben den vermischten Elementen, sondern durch deren

Auflösung auch verschwindet (aphanizetai) (ebd.), so sind die die „Mischung“ „kleidenden“ Qualitäten (C II 18) doch nichts real von ihr Verschiedenes (so sehr ihre Logoi sich auch unterscheiden: C VI 72), sondern nur deren besondere Ausgestaltung (vgl. Or 68). Es ist wahrscheinlich, daß Evagrius den Idealismus des Gregor von Nyssa kannte, nach welchem der reale Körper nichts anderes als ein Kreuzpunkt von an sich rein geistig-begrifflichen Qualitäten ist (De anima et resurr. 15, De hom. op. 24. In hexaëm. 1 69 C D, Contra Eunomium XII 949 A).

⁸⁴ Pragma ist der äußere Daseins-, Logos der innere Wesenscharakter des Gegenstandes; sie können auch Suppositum und Theoria heißen (C IV 87). Ihre Scheidung kennzeichnet die weltliche Erkenntnis (C V 60, IV 77, VII 18). Sie verhalten sich wie äußeres Antlitz und innere Gesinnung (C V 54), der Logos ist die verborgene Gnosis im Pragma (C II 34), die allein den Geist „nährt“ (C II 32). Er ist die durch geistiges Hören vernommene Botschaft, während Pragma durch das „Gesicht“ aufgefaßt wird (C II 35; 63 Br 613). Beide sind verschieden (C II 45), aber ergänzen sich (C II 36). Der Kontakt mit dem Pragma ist dem weltlichen Erkennen notwendig (C V 56), auch durch die Logoi hindurch „richtet“ der Geist noch Sachen (C VI 54). Dennoch ist Pragma dasjenige im Objekt, was den Geist niederzieht (Br 55, 603), das eigentlich Weltliche (Or 45—46), „die Unwissenheit der untern Dinge“ (8 Bas 260 A).

⁸⁵ Oder, wie Evagrius sagt, „eindrückender“ (typoûn) und nicht eindrückender Erkenntnis. Einen passiven (pathischen) „Eindruck“ hinterlassen alle direkt oder auch indirekt auf das Pragma bezüglichen Gedanken und Vorstellungen, und dies um so mehr, je stärker die passive (pathische) Hinneigung zum Pragma vorhanden ist (C I 46, VII 18, Br 4, Br 39, Mal. Cog. 1204 cf. 1228 cf.). Den körperlichen Dingen gegenüber wird daher das Bestreben dahin gehen, „ohne Pathos auf die Pragmata zu blicken“ (Prac 1236 B), dennoch sind auch die „bloßen Gedanken“ an körperliche Dinge nicht völlig von passivem Eindruck frei (Or 57, vgl. aber C VII 18). Bei den unkörperlichen Gegenständen (obwohl auch sie aus Dasein und Idee, Usia und Logos zusammengesetzt sind) besteht kein pathischer Eindruck mehr (Mal. Cog. 1129 A), erst recht nicht in der Gotteserkenntnis (Br 39, 593). Jeder sinnliche Eindruck, jede Gestalt, Form, alles Stoffliche muß daher im „reinen Gebet“ aufgehoben sein (Or 66, 73, 114, 116, 117, Br 4 Schluß, Prac 1232 B).

⁸⁶ Anfangs „decken“ die sinnlichen Gedanken eine große Zahl von „Sachen“, dann zieht sich ihre Ausdehnung immer mehr zurück (Prac 1241 C). Im selben Maße beginnt aber die göttliche Gnosis „den Bestand des Geistes zu decken“ (Prac 1221 D).

⁸⁷ C V 43; ⁸⁸ Or 80; ⁸⁹ C III 11, IV 5, VII 26, Br 15, 577; ⁹⁰ C III 84; ⁹¹ C III 8; ⁹² C I 76; ⁹³ Br 63, 615; ⁹⁴ C I 80; ⁹⁵ C III 86.

⁹⁶ C V 57, vgl. 60. Zum Ineinander der Theorien vgl. C V 87, 88.

⁹⁷ C V 14, vgl. 16; ⁹⁸ C IV 86; ⁹⁹ C II 62; ¹⁰⁰ C I 26. Im Jenseits gibt es nur noch geistliche Theorie, keine (profane) Naturschau mehr (C VI 22).

¹⁰¹ „Wenn nur noch die Logoi der seienden Dinge in uns übrig bleiben, dann wird allein das Erkannte vom Erkennenden erkannt sein, gemäß dem Wort: Himmel und Erde werden vergehen, meine Logoi aber werden nicht vergehen“ (C I 20).

¹⁰² C II 17. In der Tat unterscheiden sich die Geister einzig und allein durch ihren Erkenntnisgrad (C VI 19): „Einem Vernunftwesen gleich ist das, was ihm an Gnosis

gleich ist“ (C VI 80). Da der Grad der Tugend und der Grad der Gnosis sich völlig entsprechen (als *Tantum-quantum*: C V 75), so kann Evagrius das Schriftwort „Ein Herz und eine Seele“ durch die Identität des Grades der Tugend in allen Gläubigen erläutern (Br 59, 609).

¹⁰³ C I 74; ¹⁰⁴ „Der geistige Leib der Verunftwesen ist die Theorie aller seienden Dinge, ihr wahres Leben aber die Gnosis der Heiligen Monade“ (C II 5).

¹⁰⁵ C VII 52; ¹⁰⁶ C IV 81; ¹⁰⁷ C VI 33; ¹⁰⁸ ebd., vgl. C II 2, 8 Bas 257 B; ¹⁰⁹ 8 Bas 257 B; ¹¹⁰ Das ist offenbar der Sinn von C II 27; ¹¹¹ C II 19; ¹¹² C I 50; ¹¹³ 8 Bas 260 B.

¹¹⁴ So in der starken Betonung der Spontaneität des Geistes (C I 47, 63) und wenn das Geisteslicht durch Entfernung der Hüllen gleichsam „von selbst“ hervorscheint (C VI 69, VII 50).

¹¹⁵ Tugend und Gnosis als „Bekleidung“ des Geistes (C II 18, IV 67), Gnosis als Nahrung und Brot des Geistes (C II 68, V 35, Or 101), als Verwandlung des Subjekts in sein Objekt (C II 83), als Erfüllung des unvollkommenen (C II 10), als Wachstum (C III 42, IV 1), Verlebendigung (C II 71); Licht als Kleid des Geistes (C VII 53).

¹¹⁶ Das Ideal ist reine Unkörperlichkeit (C I 45, 46, IV 70, V 12), der Leib muß, als bloßes Gefäß (Br 57, 607), als bloßes Zelt (Br 33, 589) verlassen werden (Or 61), das geistige Messer legt sich zwischen Seele und Leib (C V 28). Der reine Geist ist „nackter Geist“ (C III 6, 19, 21) vor dem „nackten Gott“ (8 Bas 257 C), die vollendete Gnosis ist stoff- und formlos (Or 68), sinnlos (Or 120), besitzlos (Or 119).

¹¹⁷ Der Leib ist nicht böse, das Böse hat seinen Sitz nur im Willen und im Mißbrauch des Leibes (C III 53, I 64, Br 30). Das Sinnliche ist unentbehrliches Hilfsmittel für die Vollendung des Geistes (C IV 65, 71, Prac 1232 A). Zorn und Begierde sind an sich gute und nützliche Kräfte (C IV 73, VII 9, 46, VII 40), sie vollenden sich in Mäßigkeit und Liebe (C I 84), in geistiger Begierde (C I 85).

¹¹⁸ C II 35. Texte und Deutung bei K. Rahner: *Le début d'une doctrine des 5 sens spirituels*, RAM 1932, 136—141.

¹¹⁹ Or 60; ¹²⁰ C VII 30.

¹²¹ C VII 2, Prac 1244 A, Br 39, 593. Diese Vorstellung der Selbstschau wird, vermutlich zu Unrecht, dem hl. Basilius zugeschoben (Gn 147, 553), in dessen Schriften sich indes nichts derartiges findet.

¹²² C III 70, II 80; ¹²³ C V 15, Prac 1232 A; ¹²⁴ C V 64; ¹²⁵ C VII 57.

¹²⁶ C VII 26, 28, Br 39 (593), Par (559), auch „Ort des Gebetes“ genannt (Or 71); ¹²⁷ C VII 26, Antirrh 475 etc.; ¹²⁸ C I 38.

¹²⁹ K. Rahner ZAM 1933, 37. Ebenso Hausherr: „Son union à Dieu devient dès lors si étroite, que la contemplation de la Sainte Trinité coïncide avec la vision de son propre état“ (RAM 1934, 154). Vgl. C III 6.

¹³⁰ C III 49, Br 58 (607); ¹³¹ Br 56 (605); ¹³² Or 58, C I 42, Br 63, 619 (unten); ¹³³ Br 39 (593), Br 63, 615 (oben). In dieser grundlegenden Zweideutigkeit zwischen „geschaffenem“ und „ungeschaffenem“ Licht ist der ganze spätere palamitische Streit implizit schon vorenthalten.

^{133a} Br 63, 615 (Mitte); ¹³⁴ C II 22; ¹³⁵ Br 63, 617.

¹³⁶ Ebd. 617—619. In einer bedeutsamen Zweideutigkeit wird die Aufhebung von Leib

und Seele in den Nus als die Herstellung der „einen Natur und Hypostase“ bezeichnet. Denn die ganze Denktendenz des Evagrius geht in der Tat dahin, auch in Gott die Personen auszuschalten, die göttliche Natur letztlich mit dem Vater zu identifizieren. Sein Brief an Gregor von Nazianz (vgl. PG 46, 1101 f., fälschlich Gregor v. Nyssa zugeschrieben) und seine Sorge, alle Zahl aus der Trinität auszuschalten, deuten darauf. Der Hl. Geist spielt in seiner Mystik gar keine Rolle (Bousset a. a. O. 299. Hausherr RAM 1934, 92), der Sohn nur die eines Erziehers zum Vater hin. Der Schluß des Melaniasbriefes setzt darum einfach das unendliche Meer Gottes mit dem Vater gleich (619 Mitte).

¹³⁷ C II 17. In C I 77 wird der Nus aller Vernunftwesen in einer Überspannung des origenistischen Partizipationsgedankens einfach mit dem Logos, der zweiten Person in Gott gleichgesetzt.

¹³⁸ Or 125; ¹³⁹ Br 63 (619 unten). Die Vergöttlichung des Nus ist freilich immer „aus Gnade“, nicht „durch Wesen“ (617 unten bis 619), er ist „Gott aus Gnade“ (C V 81) und so „Gott nach Gott“ (Sent. p. alph. 1269 B).

¹⁴⁰ Nicht der Menschgewordene, nur der Logos ist ein „Letzterstrebbares“. 8 Bas 257 A. Christus ist nur eine Zwischenstufe zwischen reinem Geist und reinem Geist. C III 55. Sein leiblicher Wandel ist nur ein Anfangsunterricht. C III 57. Man soll daher nicht wünschen, Christus in einer anschaulichen Vision zu sehen. Or 115.

¹⁴¹ Sehr typisch für diese Anwendung christlicher Begriffe auf allgemein-mystische Vorgänge: C VI 40, 42, VII 24, Prac 1221 B, 1241 D bis 1244 A. „Die Auferstehung ist der Übergang von der stoffhaften zur stofflosen Gnosis“: 8 Bas 257 B; vgl. C I 90, IV 26. — Maximus in seinen „Gnostischen Centurien“ ist hier wiederum ein Vollender gewesen.

¹⁴² Was in der späteren Aszetik abgeblaßt als „guter“ und „böser“ Geist erscheint (vgl. die Unterscheidungsregeln des Ignatius), als „Geist des Zorns“, der „Unlauterkeit“ usw., hat bei Evagrius sehr reale Hintergründe. Seine Dämonologie gehört zum Eindringlichsten und Scharfsinnigsten in der ganzen aszetischen Literatur.

¹⁴³ C V 2. Zur Umdeutung des mystischen Leibes vgl. Fußnote 102.

¹⁴⁴ Prac 1252 B. Ad Mon 114, kl. Antirrh 1273 D — 6 A.

¹⁴⁵ Gnost 117 (547), 120 (549). Maximus' „Mystagogie“ hat hier wiederum die geheimsten Absichten des Evagrius begriffen (besonders in den Hauptkapiteln 5 und 23—24).

¹⁴⁶ Br 49 (599). Darum ist der Gnostiker (wie schon bei Philo und Gregor von Nyssa) der entscheidende „Mittler“ und „Fürbitter“ bei Gott C V 46, der Gehilfe der Engel C VI 90, und im Jenseits der Ausspender der Geheimnisse Gottes und der Herrscher: C I 11, V 8, Br 41 (595); C VI 24, Br 23 (581), Br 36 (591).

¹⁴⁷ 8 Bas 265 C, Br 29 (587), Br 33 (589); ¹⁴⁸ Prac 1221 B, 8 Bas 265 C; ¹⁴⁹ Prac 1233 C D.

¹⁵⁰ „Glaube ist ein innerseelisches Gut, das auch denen einzuwohnen pflegt, die noch nicht an Gott glauben“: Prac 1233 B. „Der Glaube ist ein Gut, das uns von Anfang an von Gott eingepflanzt wurde“ (C III 83), er ist darum identisch mit jenen „naturhaften Samen, die uns zur Gnosis hinbewegen“ (Br 45, 597).

¹⁵¹ Br 61 (611); ¹⁵² Vgl. H. Koch: Ps.-Dionysius Areopagita i. s. Bez. z. Neuplatonismus etc. (1900), 62 f. Auch hier wird Maximus diesen Begriff aufnehmen. Eine ähnliche

Umdeutung erfährt der Begriff der Liebe (agape): Evagrius feiert die Liebe an verschiedenen Stellen, kennt aber praktisch nur zwei Formen: Sehnsucht (Pothis: Prac II 57, Or 61, 118, 8 Bas 245 D — 8 A, 256 C, auch Eros genannt: Or 52) und Milde oder Sanftmut. In dieser letzten Form ist „Liebe“ nur die positive Sicht und Frucht der Apatheia und mit dem ganzen praktischen Weg nur ein Hilfsmittel, eine Vorstufe zur Gnosis: das Licht des Wissens (C III 58), die Tür zur Schau (Prac 1221). Weil der Zorn das schlimmste Laster ist (es trübt die Seele und hindert sie so zu schauen) Br 56 (605), Paraen 561, Or 24, 26, 27, 64, Gn 107 (547 und sehr oft), darum ist die Sanftmut die wichtigste Tugend (Br 36 [591] und unzählige Stellen). Sehr bezeichnend ist Br 56 (605), wo „Liebe“ sofort und übergangslos als „Milde“ ausgelegt wird. Die Nähe zum buddhistischen Liebesbegriff ist deutlich.

¹⁵³ Al. sent. 19, 1269 D, Prac 1252 B; ¹⁵⁴ C II 44, Al. sent. 18, 1269 D, Ad Mon 119, 8 Bas 4, 253 B. „Irgend welche Äußerung, die in einfachen, klaren Worten von dem eucharistischen Genusse des Leibes und Blutes Christi sprächen, suchen wir bei Evagrius vergebens“ (Melcher a. a. O. 92).

¹⁵⁵ (Sogar (treu nach Origenes!) die Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen! C III 25, VI 58, 81. Eine doppelte Auferstehung wird scharf abgelehnt: C III 47; ¹⁵⁶ C I 82, III 38, 40, VI 57, ebenso: III 9, 51.

¹⁵⁷ Die Lehre der Apokatastase ist mit aller Vorsicht, aber auch mit aller Deutlichkeit vorgetragen: C I 9, 52, 55, 72; II 58, 59, 65, 84, 89; III 39, 68; IV 29, 34; V 19; VI 15. Aber sie soll als Geheimlehre behandelt werden: Gn 139, 551. Infolgedessen sind alle scheinbar entgegengesetzten Aussagen als jene „Unwissenheit“ aufzufassen, die einer an den Tag legen soll, wenn „Unwürdige“ fragen (Gn 126, 549).

¹⁵⁸ „Gott ist dem Geist unerfaßbar; denn wenn etwas begriffen wird, ist es sicher nicht Gott“ (kl. Antirrh 1275 C; vgl. Br 29, Gn 143 [551] usw.). Für den Geist: C II 11, III 31. Am Ende existiert keine Frage mehr: C III 70, denn in Christus wird uns Gottes Wesen erfassbar (C III 81, IV 2), ebenso durch Selbstschau das Wesen des Geistes: C II 15, III 70. Nur relativ, aus den Körperdingen her, sind beide undefinierbar (C V 51, III 31). deshalb hat Hausherr durchaus recht, hinter das „unendliche Unwissen“ (C III 88) des Evagrius ein Fragezeichen zu setzen und den tiefen Unterschied zwischen dieser und der areopagitischen „Unwissenheit“ zu betonen (Orientalia chr. period. 1936 351—362). Und wenn die Kappadozier sagten, wir erkannten nicht einmal das Wesen eines Strohhalms, so verspricht Evagrius schon in der Naturschau die „Gnosis aller Logoi der Wesen“ (C V 40), „aller Welten“ (C VII 24, 38, 54), „aller Äonen“ (Prac 1241 D) und dies ohne jegliche Abschattung (C II 28, V 63).

¹⁵⁹ „Mystik und Kreuz“ (ZAM 1938, S. 33—47).

¹⁶⁰ Immerhin muß betont werden, daß die Praktik des Evagrius völlig von seiner Gnostik her inspiriert und geleitet ist. Es ginge also nicht an, die ersten einfach mit Nichtberücksichtigung der zweiten für die christliche Aszetik in Beschlag zu nehmen.