

# Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik

von

GEORG GÜNTER BLUM

*Prof. Dr. Dr. Peter Kawerau zum 65. Geburtstag am 13.3.1980*

Frömmigkeit, Spiritualität, Mystik sind wesentliche Aspekte der Geschichte der Kirche. Dies gilt auch im Hinblick auf die »Kirchengeschichte Asiens«, zu deren Erforschung und Darstellung Peter Kawerau Wesentliches beigetragen hat, beseelt von dem Anliegen einer Revision des bisher einseitig auf Europa konzentrierten und westlich orientierten Bildes des Christentums<sup>1</sup>. Es ist bemerkenswert, daß das breit angelegte Werk Kaweraus über »Das Christentum des Ostens« mit der Frage ausklingt, »was eigentlich Mystik ist«. »Das aber ist im Kern die Frage nach dem Wesen des Menschen und zugleich die Frage nach dem Wesen der Religion, die uns heute in neuer Weise gestellt ist, und zu deren Beantwortung uns das Christentum des Ostens Wege zeigen und geistige Hilfen darbieten kann«<sup>2</sup>.

Allerdings gehört eine Geschichte ostchristlicher Mystik zu jenen Desideraten, die bei realistischer Einschätzung des gegenwärtigen Forschungsstandes und der vorhandenen Forschungskapazität nicht kurzfristig in den nächsten Jahren erfüllt werden können. Es soll deshalb hier eine Art von Vorarbeit versucht werden, indem die Traditions- und Wirkungsgeschichte von zwei sich über 8 Jahrhunderte durchhaltenden Motiven christlich-orientalischer Mystik verfolgt wird. Dabei ist es angebracht, vom Endstadium auszugehen, von dem sich im Rückblick der Ursprung und die prägenden Kräfte der gesamten Entwicklung erschließen.

Wir setzen deshalb ein mit unserer Untersuchung bei der entscheidenden Lebenswende eines der größten syrischen Theologen. Grīgōrios bar ʿEbrājā (1226-1286) empfing 1264 die Maphriansweihe und wurde dadurch zum Oberhaupt der jakobitischen Kirche im mongolischen Reich der Ilchane.

---

<sup>1</sup> S. Peter Kawerau, Zur Kirchengeschichte Asiens, in: Georg Hoffmann/Karl Heinrich Rengstorff, *Stat crux dum volvitur orbis, Festschrift Hanns Lilje*, Berlin 1959, 68-76 und Ders., Allgemeine Kirchengeschichte und Ostkirchengeschichte: ZRGG 14(1962), 305-315. — Alle in diesem Aufsatz gebrauchten Abkürzungen richten sich nach: *Theologische Realenzyklopädie*. Abkürzungsverzeichnis zusammengestellt von Siegfried Schwertner, Berlin/New York 1976.

<sup>2</sup> P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, 1972 (RM 30), 203.

Nicht mit Unrecht gilt er als der Thomas von Aquin des orientalischen Christentums. Sein enzyklopädischer Geist befähigte ihn, in seinem Hauptwerk, dem »Kandelaber des Allerheiligsten« mit den formalen Mitteln des Aristotelismus eine umfassende Synthese zwischen Wissen und Glauben vorzulegen und damit die Summa Theologica des Monophysitismus zu schaffen<sup>3</sup>. Desto erstaunlicher ist es, daß Bar Hebraeus dann in einer tiefen Lebenskrise der Relativität aller rationalen Theologie und aller konfessionellen Kirchenpolitik innewird. In siebenjähriger Abgeschiedenheit wendet er sich der mystischen Betrachtung zu und widmet sich dem Studium der kontemplativen Werke der Väter. Die literarische Frucht dieses inneren Wandlungsprozesses des Scholastikers zum Mystiker<sup>4</sup> ist die Bearbeitung und der Kommentar zum »Buch des heiligen Hierotheos« des syrischen Mönches Stephanos bar Šūdailī, das wahrscheinlich während seiner religiösen Krise einen entscheidenden Einfluß auf ihn ansübte<sup>5</sup>, — dann das 1278 entstandene »Ethikon«, eine umfassende Darstellung christlicher Askese und Mystik<sup>6</sup>, und einige Jahre später das »Buch von der Taube«, das in gedrängter Form ähnliche Themen wie das Ethikon behandelt und in seinem 4. Kapitel zusammen mit einer Centurie von grundlegenden mystischen Erkenntnissen und Erfahrungen das Selbstzeugnis des Autors über seine Wende zur Mystik enthält<sup>7</sup>. Sachlich geht es in diesem Werk neben den zahlreichen Stufen ethischer Läuterung durch Askese um die mystographische Darstellung und die mystologische Erläuterung des letzten Zieles der Vereinigung mit Gott und des Sichverlierens

<sup>3</sup> Kawerau, ebd. 207f gibt einen guten Überblick über die bisherigen Editionen der 12 »Fundamente« dieses Werkes in der *Patrologia Orientalis*. Eine Inhaltsangabe findet sich ebd. S. 63-82.

<sup>4</sup> Das Urteil Kaweraus, ebd. S. 197: »Von der syrischen Scholastik eines Bar Hebräus führt kein Weg zur mystischen Meditation der hesychastischen Mönche ...« müßte insofern revidiert werden.

<sup>5</sup> Dieser Kommentar ist noch nicht ediert. Schon A. L. Frothingham, *Stephen Bar Sudaili, the Syrian Mystic*, Leyden 1886, p. 87-90, hat auf ihn hingewiesen und den syrischen Text eines Teiles des Vorwortes abgedruckt. Einige Auszüge, besonders der Überblick über die Neuordnung des gesamten Stoffes durch Bar Hebraeus wurden übersetzt von F. S. Marsh, *The book which is called The Book of the Holy Hierotheos with Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the »Book of the Excerpts« and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, London 1927, p. 176-182. S. 175 bringt Marsh die Zeugnisse des Bar Hebraeus über Stephanos bar Šūdailī als Autor des »Buches des heiligen Hierotheos« aus seiner Kirchengeschichte, dem Nomokanon und dem »Kandelaber des Allerheiligsten«.

<sup>6</sup> Ediert von P. Bedjan, *Liber Ethikon seu moralia Gregorii Barhebraei*, Paris/Leipzig 1898. Die englische Übersetzung des 15. Kapitels des 4. Buches dieses Werkes (Über die Liebe zu Gott) und des 5. Kapitels des 1. Buches (Über die Musik) gibt A. J. Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove together with some chapters from his Ethikon*, Leyden 1919, p. 85-133.

<sup>7</sup> Der Text bei Bedjan, *Liber Ethikon*, und G. Cardahi, *Abulfaragi ... Liber columbae*, Romae 1898. Die englische Übersetzung dieses Werkes gibt Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, 3-81.

in die göttliche Alleinheit. Im »Buch von der Taube« heißt es: »Wenn der Geist (روح) mit dem Guten vereinigt wird, erhebt er sich von Glorie zu Glorie durch den Herrn, den Geist. Er vergißt nicht nur die Dinge dieser Welt, sondern auch sich selbst; und in dem Licht, mit dem er in diesem Stadium bekleidet ist, sieht er sich selbst im Ebenbild Gottes. Und wegen der vollen Becher, die er in diesem Raum trinkt, verliert er seine Sinne, und in dieser Trunkenheit sagt er: Ich und mein Vater sind eins, und mein Vater ist in mir und ich bin in ihm, mit anderen Dingen, die die Taube zu verschweigen gebietet, von denen sie sagt: »Es gibt ein Geheimnis zwischen mir und meinen Hausgenossen«. Als der selige Apostel mit diesen Geheimnissen bekannt wurde, sagte er, daß er unaussprechliche Worte gehört habe, die kein Mensch preisgeben darf. Und sein Schüler Hierotheos hat wiederum seinem Schüler Dionysios überliefert: Wenn der Geist mit dem Guten vereinigt wird, gibt er den Namen der Liebe und Zuneigung auf, denn der Freund und Liebende wird dieselbe Person wie der Geliebte und Vertraute. So geht es mit allen Ausdrücken, die eine Zweiheit bezeichnen wie Vater- und Sohnschaft, Lobender und Gelobter; denn auf dieser Stufe lobt der Geist nicht und er wird nicht gelobt. Die Vereinigung des Geistes ist von einigen Wissenden mit Beispielen aus der materiellen Welt erläutert worden. Wie Wasser in einer Zahl von Gefäßen gesammelt wird und Sonnenstrahlen in einer Vielzahl von Fenstern und Feuer in unterschiedlichem Brennstoff, in dem es enthalten ist, und Luft in vielen Beuteln, in denen sie zurückgehalten wird, — und wenn diese Behälter entfallen, wird ihr Inhalt wieder die eine Wesenheit des Wassers, der Sonnenstrahlen usw., — so werden auch die Geister, wenn ihre Leiber hinweggenommen sind, alle eins. Und wie der Leib seinen Ursprung hat in den Elementen und zu ihnen zurückkehrt, so kehrt auch der Geist, der seinen Ursprung hat im göttlichen Sein, zu ihm zurück, daß Gott sei alles in allem, wie unser Lehrer und Führer auf dem Weg uns gelehrt hat« (Bedjan 567-568). A. J. Wensinck, der Übersetzer des »Buches von der Taube« ins Englische, hat auf bestimmte Parallelen in der literarischen Form und Terminologie dieses Werkes mit dem Schrifttum der muslimischen Mystik hingewiesen, besonders mit dem Iḥyā' des al-Gazālī (1058-1111)<sup>8</sup>. Eine solche literarische Abhängigkeit besagt jedoch nichts über die Herkunft der mystischen Grundmotive, die allein in der Traditionsgeschichte des orientalischen Christentums zu suchen ist.

Daß in der erwähnten kurzen Lebensbeschreibung des Bar Hebraeus (Bedjan 577-579) Euagrios Pontikos als einziger von den Vätern mit Namen genannt wird, deren Lektüre seine Spiritualität beeinflussten, entspricht der

<sup>8</sup> S. den ausführlichen Nachweis aller Parallelen im Vorwort und in der Liste der technischen Ausdrücke bei Wensinck, *Bar Hebraeus's Book of the Dove*, p. 3-81.

zentralen Bedeutung dieses Origenes-Schülers aus dem 4. Jh. für das syrische Christentum. In der ersten Hälfte des 6. Jh. waren seine Anschauungen maßgeblich für den Kreis der sogenannten »Isochristen«, einer Gruppe von Mönchen aus der »Großen Laura« des hl. Sabas südöstlich von Jerusalem, die in der Einöde von Thekoa die »Neue Laura« gründeten. Während die 543 von Kaiser Justinian in seinem Brief an Menas veröffentlichten 10 Anathemathismen sich gegen Origenes selbst wenden und sich auf bestimmte Sätze aus dessen Hauptwerk »Peri Archōn« beziehen, richten sich die zehn Jahre später von Justinian dem 5. Ökumenischen Konzil vorgelegten 15 Verdammungen gegen den Origenismus, wie er von Euagrios vertreten wurde<sup>9</sup>. Damit war im griechischen Sprachgebiet die weitere Verbreitung seiner Schriften unterbunden; nur zum Teil konnten Pseudonyme sie vor der Auslöschung bewahren. So verdankt z.B. die Abhandlung »Über das Gebet« ihre weitere Überlieferung dem Namen des Neilos von Ankyra. Aus der kirchenpolitischen Situation ist es erklärlich, daß die Schriften des Euagrios hingegen bei den Syrern hoch geschätzt waren und durch die aus der »Neuen Laura« vertriebenen Mönche im mesopotamischen Raum schnell verbreitet wurden. Im 7. Jh. gehört Babai der Große zu ihren Kommentatoren und Jausep Ḥazzājā zu ihren Nachahmern<sup>10</sup>. Besonders ist es Isaak von Ninive, der grundlegende Gedanken des Euagrios aufnimmt und in neuer Form seine Spiritualität vermittelt. Im 9. Jh. kann der Historiker des nestorianischen Mönchtums Thomas von Marga zu Beginn des 4. Buches seiner »Mönchsgeschichte« voller Bewunderung von Euagrios sprechen<sup>11</sup> und ein Jahrhundert später stellt Jōhannān bar Kaldūnān in der Lebensbeschreibung seines verehrten Meisters Jausep Būsānjā Mar Euagrios an die Spitze seiner geistlichen Väter<sup>12</sup>.

Voraussetzung und Grundlage dieses prägenden Einflusses des Euagrios auf die Spiritualität des orientalischen Christentums vom 6. bis zum 13. Jh. ist die wahrscheinlich von Philoxenos von Mabbūg stammende syrische Übersetzung der Kephalaia Gnostika. Diese etwa zwischen 512 und 519

<sup>9</sup> Diesen in der früheren Forschung nicht eindeutigen Sachverhalt hat jetzt klar herausgestellt A. Guillaumont, *Les »Kephalaia Gnostica« d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, 1962 (Pat Sor 5), 124-170 und Ders., *Évagre et les anathématismes origénistes de 553*: StPatr 3 = TU 78(1961), 219-226.

<sup>10</sup> Jausep Ḥazzājās »Kapitel von der Gnosis« (ܟܦܠܝܐ ܕܗܘܢܝܐ) sind zum größten Teil Paraphrasen der Kephalaia Gnostika des Euagrios; s. A. Scher, Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIII<sup>e</sup> siècle: RSO 3(1910)45-63. Die von Scher untersuchte Hs. ist leider verlorengegangen. S. ebenso A. Guillaumont, Sources de la doctrine de Joseph Hazzaya: OrSyr 3 (1958)3-24.

<sup>11</sup> E. A. W. Budge, *The Book of the Governors: The Historia Monastica of Thomas bishop of Marga A.D. 840*, London 1893, I p. 192, 10-13, Übers. II 376.

<sup>12</sup> Diese noch nicht edierte Vita wurde übersetzt von Jean Baptiste Chabot, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun* (Extrait de la ROC 2-5 [1897-1900]), Paris 1900, p. 22.

entstandene Arbeit unterscheidet sich von der vielleicht auf Sergios von Rēš'ainā zurückgehenden wortgetreuen Übersetzung durch die Umdeutung und sogar teilweise Eliminierung der gewagtesten origenistischen Spekulationen. Durchgehend werden in ihr alle ontologischen und metaphysischen Aussagen mystisch interpretiert. Die jüngste Edition von Antoine Guillaumont in der *Patrologia Orientalis*, die beide syrische Fassungen der Kephalaia Gnostika nebeneinanderstellt<sup>13</sup>, gibt einen genauen Aufschluß über den Interpretationsprozeß, den Philoxenos mit seiner Übersetzung verband. Seine Hermeneutik hat das Ziel, alle spekulativen Elemente zugunsten einer spirituellen Deutung zurückzudrängen. Wie Philoxenos schon in seinem Brief an den Eremiten Patrikios von Edessa programmatisch darlegte, geht es ihm letztlich darum, unter Abstoßung aller heterodoxen Züge das mystische Anliegen des Origenismus in einer kirchlich tragbaren Form zu konservieren<sup>14</sup>.

Diese bei Philoxenos offensichtliche Tendenz tritt noch deutlicher in Erscheinung im Kommentar Babais des Großen zu den Kephalaia Gnostika<sup>15</sup>. Auf der Ebene der Kirchenpolitik und der dogmatischen Polemik führte Babai als Katholikos der nestorianischen Kirche einen entschiedenen Kampf gegen den Leiter der Schule von Nisibis Ḥenānā von Adiabene, dem handfeste origenistische Überzeugungen vorgeworfen wurden wie z.B. die Leugnung der Auferstehung des Leibes und der Ewigkeit der Höllenstrafen<sup>16</sup>. Gleichwohl hat Babai mit seinem Kommentar zu den Kephalaia Gnostika wesentlich dazu beigetragen, daß Euagrius auf dem Gebiet der Askese und Mystik für die Syrer zum Kronzeugen der Orthodoxie wurde, also eine ähnliche Rolle übernahm, wie sie bisher Theodor von Mopsuestia für die Exegese und Dogmatik zukam. Dies gelingt Babai durch seine konsequent mystische Interpretation aller kosmologischen Vorstellungen, die sich aus dem Abfall der Geister aus der uranfänglichen Einheit in die verschiedenen Körper, Zustände und Welten und ihrer Rückkehr zu dieser Einheit ergeben. Diese Mutationen des Geistes werden aufgefaßt als spirituelle Entwicklungen der Seele beim Aufstieg zu ihrer Vereinigung mit Gott. Die Transformation eschatologischer Vorstellungen ins Mystische wird hierbei erleichtert durch

<sup>13</sup> A. Guillaumont, *Les Six Centuries des »Kephalaia gnostica« d'Evagre le Pontique*. Édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque intégrale, avec une double traduction française, 1958 (POR 28,1). Zu den beiden Versionen s. auch Ders., *Les Kephalaia*, 200 ff.

<sup>14</sup> Der Brief wurde ediert von R. Lavenant, *La Lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, édition critique du texte syriaque et traduction française, Paris 1963 (PO 30,5). Den Inhalt dieses Briefes erörtert Irénée Hausherr, *Contemplation et sainteté. Une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug* († 523): *RAM* 14 (1933), 171-195.

<sup>15</sup> W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, 1912 (AGWG.PH,NS 13,2), 49-471.

<sup>16</sup> Zu allen Einzelheiten und Belegen dieser Auseinandersetzung s. Geo Widengren, *Researches in Syrian Mysticism. Mystical experiences and spiritual exercises*, *Numen* 8 (1961) 161-198, p. 164 n. 12.

das syrische Sprachdenken<sup>17</sup>, für das der Unterschied zwischen Gegenwart und Zukunft weniger genau ist als im Griechischen, denn dieselben Verbformen können ja sowohl präsentisch als auch futurisch verstanden werden. Geht es doch darum, daß der Mensch sich jetzt schon aus der *πράξις*, dem Kampf um die *ἀπάθεια* und dem Bereich der *θεωρία φυσική* in einem aller Form ledigen Gebet zur *θεολογία* erhebt, zur geistigen *θεωρία*, zur Kontemplation der Trinität. Wenn der Geist durch Reinigung und höchste Vereinfachung seinen ihm wesensgemäßen Zustand findet, kann es geschehen, daß bei diesem »reinem Gebet« das Licht der Trinität in ihm aufleuchtet als momentane Prolepse der eschatologischen Gnosis der Einheit, wie er sie endgültig nach der Befreiung von allem Körperlichen erfahren wird. Eua-grios kann davon sprechen, daß während des reinen Gebetes »der Geist (*νοῦς*) sich selbst wie ein Saphir in der Farbe des Himmels erblickt«, daß »er sich in einem formlosen Licht befindet« und daß »er bekleidet ist mit dem Licht der Vision der Trinität«<sup>18</sup>.

Dieser Grundgedanke von der Identität des eigenen Seelengrundes mit dem Urgrund allen Seins und einer unmittelbaren innerlichen und überbegrifflichen Gotteserkenntnis in der Tiefe des eigenen Selbst wird von Babai voll aufgenommen und noch vertieft. Für ihn geht es bei der Lehre des Euagrios darum, »wie wir jene über alle materiellen Eindrücke erhabene Erkenntnis erfahren können, wie wir zu jener grenzenlosen Unendlichkeit gelangen und wie wir in einer ungeteilten Geschlossenheit und einem Geist zu jener Vereinigung gelangen können. Zu diesem mystischen Schauen und dieser unaussprechlichen Vereinigung gelangen nur die, die die Welt gänzlich gekreuzigt und ihr Wesen seit langem geopfert haben; und zwar gelangen sie dazu in der Stunde des Gebetes, wenn jenes unaussprechliche Licht sie überstrahlt. 'Wenn das, was eins ist in der Zahl, entfernt ist' d.h. wenn die Zweiteilung Seele-Leib aufgehoben ist, die zur Zeit in einem Wesen gebunden in ruhelosen Begierden in Streit liegen, und sie Frieden gefunden haben in einer unzertrennlichen Verbindung, und die Seele sich aufgeschwungen und ihren Genossen sich geeint hat, dann gibt es nur eine Begierde, nur eine Stärke, ein ungeteiltes Schauen, einen auf das ewige Gut gelenkten Trieb, ohne Teilung und Trennung. Dann ist der Mensch das vollkommene Ebenbild seines Schöpfers. Das bedeutet auch der Satz: 'dann ist auch die Zahl aufgehoben', weil dann die Leiblichkeit von den Geisteswesen verschlungen ist und der Mensch in einem Geiste mit jenem wunderbaren Licht vereinigt

<sup>17</sup> Über die sprachlichen Voraussetzungen des theologischen Denkens und die unterschiedlichen Formen des »Sprachdenkens« handelt A. Adam, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I: *Die Zeit der Alten Kirche*, Gütersloh 1965, 92-105.

<sup>18</sup> S. Frankenberg 424,19-22 (Supplement 2) und ebd. 440,34-442,1 (Suppl. 21) und ebd. 452,21-24/454,7-8/462,36-464,2/464,16-19/464,33-35 (Suppl. 28,30,50,52,53).

ist, nach seinen Worten: 'und wenn diese aufgehoben ist, ist das in uns' — die erkennende Natur — 'eins mit dem, in dem wir sind' d.h. unserem Leib. Daran denkt der Herr im Gebet — hier im Spiegel und nur für die geläuterten Seelen, dort von Angesicht zu Angesicht — bei den Worten: 'gib, daß sie in uns eins seien' « (Joh. 17,21)<sup>19</sup>. Daß bei diesem Rückgang zu seinem wahren Selbst durch Reinigung und Vereinfachung und die Vereinigung mit dem göttlichen Lichte, durch die mystische Schau grenzenloser Unendlichkeit der Geist den trinitarischen Ausgliederungszustand der Gottheit überschreiten könnte, um in der Tiefe und Einheit des göttlichen Wesens seine Identität zu verlieren, ist eine Folgerung, die weder von Euagrios noch von Babai gezogen wurde.

Dieser Überschritt von der Vereinigung mit dem Lichte der Trinität zum Aufgehen des Geistes im göttlichen Urgrund jenseits der trinitarischen Unterschiedenheit ist allerdings schon Anfang des 6. Jh. von Stephanos bar Šūdailī vollzogen worden. Der besonders wegen seiner eschatologischen Vorstellungen von Jakob von Sarug und Philoxenos bekämpfte Mönch aus Edessa<sup>20</sup>, der einige Zeit in Ägypten und Palästina verbrachte und als Schüler des Johannes von Apamea gelten kann<sup>21</sup>, soll nach glaubwürdigem Zeugnis seine Zellenwand mit dem Satz beschriftet haben *ܐܠܗܐ ܐܝܢ ܗܝ ܗܝܟܠܐ* »Alle Natur ist wesensgleich dem (göttlichen) Sein«<sup>22</sup>. In dem wahrscheinlich zwischen 520 und 530 entstandenen Hauptwerk, dem »Buch des heiligen Hierotheos«<sup>23</sup>, reproduziert er die fundamentalen Ideen der origenistischen Kosmologie, deren mystischen Gehalt er noch stärker als Euagrios hervorkehrt. Durch den Fall der reinen Geister entstand nach dem Grad ihrer freien Willensentscheidung aus der ursprünglichen göttlichen Einheit eine vielfältige, hierarchisch gestufte Schöpfung. An der Spitze dieser Seinshierarchie verblieb der einzige reine, nicht abgefallene Geist, Christus, der die

<sup>19</sup> Frankenberg 53-55. Der kommentierte Satz des Euagrios lautet im Zusammenhang: »Wenn das, was eins ist in der Zahl, entfernt ist, dann ist auch die Zahl aufgehoben, und wenn diese aufgehoben ist, ist das in uns eins mit dem, in dem wir sind«.

<sup>20</sup> Der Brief des Jakob von Sarug an Stephanos bar Šūdailī wurde ediert und übersetzt von Frothingham, Stephen 10-27, ebenso der an die edessenischen Presbyter Abraham und Orestes gerichtete Brief des Philoxenos über Stephanos ebd. 28-48. S. hierzu T. Jansma, Philoxenus' letter to Abraham and Orestes concerning Stephen Bar Sudaali. Some proposals with regard to the correction of the Syriac text and the English translation: *Muséon* 77 (1974), 79-84.

<sup>21</sup> S. I. Hausherr, Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée: *OrChrP* 14(1948) 3-42 und W. Strothmann, Johannes von Apamea, 1972 (PTS 11). Über das Verhältnis von Stephanos bar Šūdailī zu Johannes dem Ägypter und dessen Identifikation mit Johannes von Apamea s. ebenso Guillaumont, *Les Kephalaia* 316-318.

<sup>22</sup> Der syrische Text bei Frothingham, Stephen 42.

<sup>23</sup> Über die Biographie Stephans s. Frothingham, *Stephen* 56-62, A. Guillaumont, Étienne bar Soudailī: *DS* 4(1961)1481-1488 und Ders., *Les Kephalaia* 302 ff. Eine Inhaltsangabe des »Buches des heiligen Hierotheos« findet sich bei Frothingham, ebd. 91-111 und Guillaumont, ebd. 311-318.

Identität des göttlichen Wesens bewahrte. »Aber auch der Sohn ist nur eine Wohnung beim Vater. Für die, die den Vater suchen, ist es notwendig, über diese Wohnung hinauszugehen« (Marsh 6). Wohl kann Stephanos bar Šūdailī in eindrucksvoller Weise den Aufstieg und die Rückkehr des gefallen Geistes in christologischen Perspektiven darstellen. Durch die Teilnahme an der mystischen Eucharistie gestärkt, erfährt er seine Christusähnlichkeit, indem er sich einem Akt mystischer Kreuzigung hingibt, zur Rechten seine Seele und zur Linken seinen Körper. »Und der göttliche Geist wird dann schreien: 'O Gott, o Gott, warum hast du mich verlassen!' Und er wird sein Haupt in großer Demut neigen und er wird den mystischen Tod erleiden, für den wir in Christus bestimmt sind; denn niemand kann Christ werden, der nicht diesen Tod stirbt und Körper und Seele sterben mit ihm« (Marsh 45-46). Es folgen das Begräbnis, die Nacht des Geistes und seine Auferstehung. Die weiteren Stufen der Reinigung und Erleuchtung, der Kampf mit den Dämonen und dem Baum des Bösen, die zweite Taufe durch Feuer und Geist, die mystische Opferung, der Aufstieg ins Paradies und die Erscheinung der mystischen Braut können hier im einzelnen nicht dargestellt werden<sup>24</sup>. Erwähnt sei nur noch im Zusammenhang mit der Auferstehung als Motiv eines mystischen Phōtismós die Verklärung des Geistes mit Christus auf dem Berge Tabor (Marsh 58-59). — Die höchste Vollendung ist erreicht, wenn der Geist alles Objekthafte transzendiert, »wenn der Geist nicht mehr sieht durch Schau (ܠܘܐ) oder Bild (ܠܘܐܘܢܐ)« — gemeint sind hier Bilder der äußeren und der ideellen Welt —, »wird er nicht mehr auf- und absteigen und nicht mehr nach oben oder nach unten sehen, denn dann vergeht die Gestalt dieser Welt und der Geist ist nicht mehr begrenzt, sondern begrenzt alles« (Marsh 107). Zum Bereich solcher Begrenzung gehört auch die Liebe, die aufgeht in der Vereinigung mit dem Geliebten (Marsh 108) und schließlich auch der Name Christi. Auch dieser entfällt jenseits des Denkens und Sprechens, wenn die Ordnung der Unterscheidung aufhört und der vollkommene Geist vom Vater nicht mehr unterschieden ist als Sohn (Marsh 109). »Wenn der Geist dieser Theoria (ܠܝܘܬܝܐ) gewürdigt wird, kümmert er sich nicht mehr um Bild (*d<sup>e</sup>mūtā*) und Schau (*hezwā*). Durch ein neues heiliges Brüten beginnt er eine neue Welt zu schaffen nach seinem Abbild (ܠܘܐܘܢܐ) ohne Abbild und nach seinem Bild (*d<sup>e</sup>mūtā*) ohne Bild, und wird die Himmel messen mit seiner Spanne und den Staub mit seinem Maß, und er wird die Tropfen des Meeres zählen und die Berge wiegen mit einer Waage« (Marsh 111). Mit »Theoria« ist also der Schritt

<sup>24</sup> Offenbar handelt es sich hier um visionäre Erlebnisse. Sie können als wichtige Ergänzung herangezogen werden zu E. Benz, *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969, der auf Stephanos bar Šūdailī nicht zu sprechen kommt.

in die übergegenständliche göttliche Sphäre gemeint. Hier ist die Grenze der Vereinigung erreicht, die noch immer auf ein Objekt bezogen ist. »Laß uns deshalb, mein Sohn, für unseren Teil die Vereinigung (𐤀𐤇𐤏𐤍) abtun und von Vermischung (𐤀𐤇𐤏𐤍𐤁) sprechen« (Marsh 112). Bei der Vereinigung besteht immer noch eine Unterscheidung; wenn aber diese entfällt, hat die Vermischung begonnen, die über die Vereinigung noch hinausgeht<sup>25</sup>. Am Verhältnis des Lichtes und Feuers zur Sonne wird veranschaulicht, daß der Geist nicht länger objektbezogen bleibt, wenn er zu seinem Ursprung zurückkehrt. »Denn wenn der Geist mit dem Guten vermischt wird, entfällt die Unterscheidung, die er früher besaß. Wenn nur noch Eines ist, werden nicht mehr länger zwei gezählt. Denn die Zeit ist bestimmt, wenn es die Zahl zwei nicht mehr geben wird. Denn es ist klar, daß das, was immer geteilt wurde, es wurde von Einem geteilt. Wenn aber die Teilung aufgehoben wird, wird mit Notwendigkeit alles eins sein« (Marsh 118). Dieser mystologischen Konzeption entspricht die imposante Neufassung der origenistischen Apokatastasis-Lehre. »Wisse, mein Sohn, daß alle Dinge in den Vater vermischt werden. Nichts geht verloren, nichts wird zerstört, nichts wird vernichtet. Alles kehrt zurück, alles wird geheiligt, alles wird eins, alles wird vermischt, und das Wort wird erfüllt: Gott wird sein alles in allem. Höllen werden vergehen und Qualen hinweggetan, Gefangene werden befreit, Verworfene freigesprochen, Ausgestoßene zurückkehren und diejenigen, die weit entfernt sind, werden herbeigebracht. Und Züchtigung hört auf, mein Sohn, und der Geißler geißelt nicht mehr und der Richter richtet nicht mehr und der Beamte verdammt nicht mehr und der letzte Heller wird gegeben und der Gefangene, der gebunden ist, wird befreit. Denn Dämonen empfangen Gnade und Menschen Barmherzigkeit und Engel dienen nicht mehr und Seraphen singen ihr Sanctus nicht mehr und Throne halten nicht mehr ihre Herrschaft, denn die oberen Ordnungen verschwinden und alle Unterscheidungen hienieden werden aufgehoben. Alle Dinge werden eins sein. Selbst Gott wird vergehen und Christus wird aufgehoben und der Geist (𐤀𐤇𐤏) wird nicht mehr Geist genannt werden; denn Namen vergehen, aber nicht das Wesen (𐤀𐤇𐤏𐤍), denn wenn die Unterscheidung vergeht, wer wird wen nennen? Und wer wird wem antworten? Denn das Eine nennt nicht, noch wird es genannt. Dies ist das Ende und die Bestimmung von allem« (Marsh 120-121).

<sup>25</sup> Diese Begrifflichkeit der »Vermischung«, die die Überwindung des dualistischen Elementes der »Vereinigung« beinhaltet, steht im Gegensatz zu der in der stoischen Physik herausgebildeten Vorstellung der *κρᾶσις*, wonach »zwei Körper ihre eigentümlichen Qualitäten wahren, aber eine innere Verbindung eingehen, die von dem nur räumlichen Nebeneinander der Vermengung völlig verschieden ist« (M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948, 73). Vielleicht handelt es sich um einen gegen die Konzeption der *ἑνωσις* bei Dionysios Areopagites gerichteten Anti-Begriff mit dem Sinn einer völligen Absorption.

Es wäre verfehlt, hier von einer bloßen mystischen Spekulation zu sprechen; denn es gibt im »Buch des heiligen Hierotheos« durchaus Aussagen mystographischer Natur, die die eigene Erfahrung des Autors andeuten, wie z.B. bei der Erwähnung der Schauungen des Apostels in 2. Kor 12,4. »Nicht Dinge, die ich gelernt habe, überliefere ich mit großem Freimut, sondern die ich gesehen habe... Als ich mich auf dem Wege unseres göttlichen Aufstiegs befand, begegnete auch ich, mein Freund, neben der Menge der Wesenheiten (*ūsiē*) auch jener Wesenheit, die die universale genannt wird ...<sup>26</sup> Und von ihr wurde auch ich auf göttliche Weise belehrt und mystisch unterrichtet, was das Geheimnis der Unterscheidungen sei neben einer Menge von anderen Geheimnissen, die den göttlichen Geistern durch die universale Wesenheit offenbart werden« (Marsh 5). — Bei der Frage, ob das Paradies diesseits der Vereinigung liege, bekennt Stephanos bar Šūdailī: »Ich sage es mit Freimut, daß ich die Dinge, die ich erzähle, mit eigenen Augen gesehen habe. Ich habe das Paradies gesehen und bin auf mystische und göttliche Weise seiner lebendigen und lebenspendenden Kraft teilhaftig geworden ...« (Marsh 79-80). Auch die Schau der einen leuchtenden Wesenheit, die das ganze Universum erfüllt, mit der der Geist sich vereinigt und schließlich verschmilzt (Marsh 106), scheint dem Erfahrungsbereich des Autors anzugehören<sup>27</sup>. — Der Sitz im Leben für diese mystische Erfahrung ist bei Stephanos im Gottesdienst und asketischer Einsamkeit zu suchen. Durch die Teilnahme an der Eucharistie und die immer neue Meditation des Kreuzes<sup>28</sup> erfährt der Gläubige seine Christusidentität, die seinen Geist in ekstatischer Kontemplation zur Vereinigung mit der einen Wesenheit und schließlich zur Vermischung in der göttlichen Alleinheit führt.

Damit ist eine letzte Konsequenz aus dem Origenismus gezogen, die Euagrius in seinen *Kephalaia Gnostika* in dieser extremen Form noch nicht ausgesprochen hatte. Daß sein Denken sich aber durchaus schon in dieser

<sup>26</sup> Der an dieser Stelle noch eingefügte Satz ist wahrscheinlich eine spätere Glosse: »Sie ist universale genannt worden, weil von ihr alle Unterscheidungen ins Leben gerufen wurden«.

<sup>27</sup> Religionsphänomenologisch handelt es sich hier um nichts anderes als z.B. das Satori der mahayanistischen Zen-Meditation und die sogenannte Zentralschau der Mystiker des westlichen Christentums wie z.B. von Heinrich Seuse und Jakob Böhme. S. die Zeugnisse über solche Erleuchtungserlebnisse bei Philippe Kapleau, *Die drei Pfeiler des Zen*, 1969, <sup>2</sup>Weilheim 1972, 265-367; Georg Hofmann/Walter Nigg, *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*, Düsseldorf 1966, 62-63, und die Zusammenstellung der verschiedenen Zeugnisse Böhmes über seine 1600 erlebte Schau bei G. Wehr, *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, 1971 (RoMo 179). Ebenso ist natürlich an die zahlreichen ostkirchlichen Zeugnisse über die Erfahrung des Taborlichtes zu denken.

<sup>28</sup> Die auf den ersten Blick sehr spekulativen Ausführungen im »Buch des heiligen Hierotheos« über das Geheimnis des Kreuzes (Marsh 39-47) gehen sicherlich auf meditative Übungen zurück, wie sie uns in späterer Zeit für das nestorianische Mönchtum bezeugt werden, s. unten Anm. 32.

Richtung bewegte, daß ihm die Vorstellung der Vermischung nicht fremd war und nur das trinitarische Dogma ihn vor einem absoluten Monismus bewahrte, zeigt mit großer Klarheit sein nur in syrischer Übersetzung erhaltener Brief an Melania, in dem es heißt: »Sei nicht erstaunt über das, was ich dir sage, daß durch die Vereinigung mit Gott dem Vater die vernünftigen Wesen eins sind in drei Hypostasen ohne Zutat und Wandel. Denn wenn das den Sinnen wahrnehmbare Meer, das eins ist in seiner Natur, in seiner Farbe und in seinem Geschmack, dann, wenn zahlreiche Flüsse sich mit ihm vermischen, die verschieden schmecken, sich nicht nur gemäß ihrer Verschiedenheit nicht ändert, sondern sie selbst ohne Mühe vollständig verändert in ihrer Natur, in ihrer Farbe und ihrem Geschmack, wievielmehr wird das unbegrenzte und unveränderliche geistige Meer, das Gott der Vater ist, wenn die Geister zu ihm zurückkehren, gleichwie die Sturzbäche, die in das Meer fließen, sie alle total verändern in ihrer Natur, ihrer Farbe und ihrem Geschmack. Und dann sind sie nicht mehr vielfältig, sondern eins in ihrer Einheit ohne Ende und Unterscheidung infolge ihrer Vereinigung (ܠܗܘܐ = ἕνωσις) und Vermischung (ܠܘܠܐ = σύμμιξις) mit ihm. Und so wie bei der Mischung der Flüsse mit dem Meer weder Hinzufügung geschieht noch Veränderung in Farbe und Geschmack, desgleichen wird es bei der Vermischung der Geister mit dem Vater weder eine Dualität der Naturen geben noch eine Quaternität der Personen, sondern wie das Meer eins ist nach Natur, Farbe und Geschmack, bevor die Flüsse sich mit ihm vermischen und nachdem sie sich mit ihm vermischt haben, so ist die göttliche Natur eins in den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, auch wenn die Geister mit ihr vermischt sein werden, wie sie vorher nicht mit ihm vermischt waren«<sup>29</sup>. Es blieb Stephanos bar Šūdailī vorbehalten, den letzten Schritt von der Vereinigung zur Vermischung zu gehen, über die Grenze der trinitarischen Unterschiedenheit zur Alleinheit des göttlichen Grundes.

Wegen seines im Widerspruch zum kirchlichen Dogma stehenden Monismus wurde das »Buch des heiligen Hierotheos« wahrscheinlich nur in esoterischen Kreisen des syrischen Mönchtums überliefert. Trotzdem fand es auf monophysitischer Seite solch prominente Kommentatoren wie im 9. Jh. Theodosios, den Patriarchen von Antiocheia (887-896)<sup>30</sup>, und im 13. Jh. Bar Hebraeus. Eine monistische Tendenz hat sich sicherlich in der Form er-

<sup>29</sup> Frankenberg 618, 7-20. Der Brief wurde neu ediert von Gösta Vitestam, Evagrius Ponticus. Seconde partie du traité qui passe sous le nom de »la grande lettre d'Evagre le Pontique à Mélanie l'ancienne« publ. et trad. d'après le ms. du Brit. Mus. Add. 17192, 1964 (SMHVL 1963/64,3). — S. die Würdigung dieses Briefes und seines möglichen Einflusses auf Stephanos bei I. Hausherr, L'influence du »Livre de Saint Hérothée«, in: Ders., De Doctrina spirituali Christianorum Orientalium. Quaestiones et scripta I: *OrChr* (R) 86 (1933) 176-211, S. 190ff.

<sup>30</sup> Marsh 143-172 bringt Auszüge aus dem Vorwort und dem Kommentar des Theodosios.

halten, daß, obwohl im Sinne des Euagrios inbezug auf Gott die Theoria der Trinität nicht überschritten wurde, aber im Hinblick auf den Menschen doch weiterhin von einem Aufgehen in der Gottheit gesprochen werden konnte. — So unterscheidet in der zweiten Hälfte des 7. Jh. Mār Šemʿōn d-Ṭaibūteh, »der geistliche Philosoph und Haupt der Theoretiker«<sup>31</sup>, jener Arzt, der die Seelenkräfte in ihrem Verhältnis zu den körperlichen Funktionen wissenschaftlich erklären will, bei seinen sechs Arten der Gnosis die Kontemplation Gottes in seinen drei Personen von dem absoluten Nichtwissen. »Denn diese Art des Wissens (sc. der zukünftigen Welt) wird bisweilen in übernatürlicher Weise verschlungen von der Gnade und wird zu einem Nichtwissen, weil es über alles Wissen geht« (Mingana 187b[307],18-19). Erst wenn der Geist sich selbst nicht mehr kennt, hat er das Ziel der Vollkommenheit erreicht. »Die Intimität des inneren Gebetes des Geistes (ܠܘܝ) beginnt, wenn die Heiligen, gequält und ausgemergelt durch Askese, die Mysterien der Gefühllosigkeit (ἀπάθεια = ܐܦܐܬܝܐ ܠܘܝ) erfahren« (Mingana 189a[309],7-9). Nur derjenige wird die Bekanntschaft der Mysterien Gottes im innerlichen Gebet erfahren, »der in seinem Willen allen bestehenden sichtbaren Dingen absagt, der sich mit der Inbrunst seines Herzens, seiner Gedanken, seiner Worte und Taten nach Freiheit sehnt, der in Demut sich mit Verständnis der Lektüre widmet, der die Väter befragt und von ihnen und aus ihren Büchern lernt, der als ein Führer und geistlicher Vater seiner Zeit erfunden wird, der nicht von der Wahrheit abirrt, sondern seinen Geist bereitet, die Wahrheit zu empfangen, der arbeitet und sich abmüht und mit Dankbarkeit Anfechtungen und Ungerechtigkeiten erduldet, die ihn überfallen, der in Selbstverachtung hohe Meinungen über sich selbst von sich weist, der seine Hoffnung und seinen Blick Tag und Nacht auf das Kreuz heftet, sodaß er schließlich durch Gnade gewürdigt wird der Bekanntschaft des inneren Gebetes des Geistes (ܠܘܝ ܠܘܝ ܠܘܝ) und des Bewußtwerdens der Mysterien Gottes durch die Offenbarung der Gnosis« (Mingana 189a [309],20-190b,9).

Hingegen sind die mystischen Vorstellungen von Dādīšōʿ Qaṭrājā, dem wir eingehende Informationen über die verschiedenen Klassen des nestorianischen Mönchtums am Ende des 7. Jh. und seine intensive Praxis geistlicher Exerzitien verdanken<sup>32</sup>, ausschließlich christologisch orientiert, nämlich »in der vollkommenen Liebe zu Gott und in der Schau des Lichtes und der Glorie

<sup>31</sup> Die medizinisch-mystischen Traktate Simeons wurden übersetzt ins Englische von A. Mingana in *WoodSt* 7 (1934) 10-69, der syrische Text ebd. 280-320. Zitiert wird nach der Seitenzählung im Syrischen, in Klammern werden die arabischen Zahlen angegeben. Die zitierte Bezeichnung findet sich S. 163 (282) 1, 12-13.

<sup>32</sup> S. hierzu A. Rucker, Eine Anweisung für geistliche Übungen nestorianischer Mönche des 7. Jahrhunderts: *OrChr* 31 (1934) 189-207.

unseres Herrn Jesus Christus durch die Offenbarung des Heiligen Geistes«<sup>33</sup>. Durch das reine Gebet kommt es zur Stille des Geistes (ܟܘܢܝܢܐ ܕܠܗܘܬܐ), in der der Beter sich selbst und das in seiner Seele wohnende Licht der Glorie Christi erblickt (Mingana 11a[209],23-11b,3). Diese Möglichkeit ist für Dādīšōʿ angelegt in der Christusförmigkeit des vollkommenen Anachoreten. »Ein Mensch ist und wird genannt ein wahrer Einsiedler (ܟܘܢܝܢܐ), wenn er für sich allein (ܕܟܘܢܝܢܐ) lebt mit dem einen, dem eingeborenen Sohn Gottes (ܟܘܢܝܢܐ ܕܟܘܢܝܢܐ ܕܟܘܢܝܢܐ), der ihn durch Gnade gewürdigt hat der Herrlichkeit seines Namens«<sup>34</sup>.

Eindeutig ist der Einfluß des »Buches des heiligen Hierotheos« auf Jausep Ḥazzājā, der unter dem Namen seines Bruders ʿAbdīšōʿ Ende des 7. Jh. seine mystischen Traktate verfaßte<sup>35</sup>. Er unterscheidet die Sphäre unterhalb der Klarheit (ܟܘܢܝܢܐ), zu der der asketische Kampf und die Welt der materiellen Bilder gehören, von dem Bereich oberhalb der Klarheit ohne materielle Formen und die Unterschiedenheit der Zahl (Mingana 152b (271),11-23). Die Regungen des Gebetes können sich auf materielle und immaterielle Objekte beziehen oder im »Nichtgebet« über alle Gegenständlichkeit hinausgehen. »Die Regungen des Geistes erstrecken sich von der Sphäre der materiellen Dinge bis zu den unbegrenzten Regungen, die in der Enstase (ܟܘܢܝܢܐ) über die kommende Welt bestehen und in der Schau der Theoria der heiligen Trinität. In der Tat, wenn die Schau des Geistes (ܟܘܢܝܢܐ) vermischt wird (ܟܘܢܝܢܐ ܕܟܘܢܝܢܐ) mit dem Licht der herrlichen Trinität, werden seine Regungen unbegrenzt. Nicht einer der Seher und Erleuchteten (ܟܘܢܝܢܐ) wird dann die Identität des Geistes (ܟܘܢܝܢܐ ܕܟܘܢܝܢܐ) unterscheiden können von der Schau dieses herrlichen Lichtes der Trinität, weil alle verborgenen Wohnungen des Herzens erfüllt sind mit dem sublimeren Licht, in dem es weder Bilder (ܟܘܢܝܢܐ) noch Formen (ܟܘܢܝܢܐ) noch (materielle) Konstruktionen (ܟܘܢܝܢܐ) noch Zahlen und Farben gibt. Dieses Licht ohne Formen und Bilder ist ein einziges Licht in einer einzigen Schau. Ich sage dir auch, daß es dann keine verschiedenen Regungen, Gedanken und Betrachtungen gibt, sondern nur ein einziges Stillestehen (ܟܘܢܝܢܐ), das höher ist als alle Betrachtungen, Regungen und Gedanken« (Mingana 155b [274],1-17)<sup>36</sup>. Was heißt hier noch »Theoria der Trinität«, wenn jegliche

<sup>33</sup> Mingana 18(216)a,10-12. Dādīšōʿs Abhandlung »Über die Einsamkeit« in englischer Übersetzung bei A. Mingana, *WoodSt* 7 (1934) 76-143, der syrische Text ebd. 201-247.

<sup>34</sup> Zur Interpretation dieser Aussage s. A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht, in: Ders., *Sprache und Dogma. Untersuchungen zu Grundproblemen der Kirchengeschichte*, Gütersloh 1969, 71-100 = *ZKG* 65 (1953/54) 209-239, 99f.

<sup>35</sup> Die Übersetzung der Traktate bei Mingana, *WoodSt* 7 (1934) 148-175, der syrische Text ebd. 262-279.

<sup>36</sup> Das Wort ܟܘܢܝܢܐ bezeichnet das Staunen, das Sichwundern. Es wird immer übersetzt

Gestalt und Zahl aufhört, wenn es nur noch eine einzige Schau gibt und ein einziges Licht, in das hinein der Geist sich verliert? Die Terminologie der Vermischung zeigt deutlich die Tendenz dieser Vorstellungen, ohne daß jedoch für die Trinität die gleiche Konsequenz wie bei Stephanos bar Šūdailī gezogen wird. Oder wird hier schon wie 650 Jahre später im Hesychasmus die Vereinigung mit dem göttlichen Licht interpretiert im Sinne einer Erfahrung der Energie der den drei göttlichen Personen gemeinsamen Wesenheit? Auch was den überweltlichen Charakter dieses Lichtes anbetrifft, scheinen schon ähnliche Fragen wie später zwischen Barlaam und Gregorios Palamas verhandelt worden zu sein<sup>37</sup>. Jausep Ḥazzājā betont, daß im Gegensatz zu den Theophanien der alttestamentlichen Heilsgeschichte die Schau der Trinität auf keinen Fall materiell bedingt ist. Dies gilt besonders im Hinblick auf Christus. »Die Erscheinung (ܟܘܠܘܬܐ) unseres Erlösers, in der er sich jetzt nach seiner Auferstehung von den Toten befindet, ist unaussprechlich und unbegreiflich für den Geist des Menschen« (Mingana 150b [269], 2-4). Sie geschieht »in einer herrlichen Erscheinung, die hoch über allen materiellen Bildern und Formen steht« (ebd. 151a[270], 7-8) und führt durch den Überschritt über alle Objektbezogenheit in eine völlige Unterscheidungslosigkeit. »Das Herz des Menschen wird erfüllt mit dem heiligen Licht der Schau dieser Theoria in solch einem Ausmaß, daß der Geist sich selbst nicht erkennt und unterscheidet, weil alle Fähigkeiten seiner geistigen Natur dann vom Licht absorbiert sind. Dann gibt es weder den Gedanken an irgendetwas, noch Bewußtsein oder Erinnerung, noch irgendwelche Regungen und innere Bewegungen, sondern nur noch Enstase (ܟܘܠܘܬܐ) in Gott und unaussprechliches Stillestehen (ܟܘܠܘܬܐ)« (ebd. 144b[263], 20-144a, 2). — Dieser negative Weg entspricht der absoluten Unanschaulichkeit und Nichtobjektivierbarkeit Gottes. »Die Natur seines Wesens (ܟܘܠܘܬܐ ܕܗܘܐ) ähnelt weder dem Feuer noch dem Sonnenlicht noch einem anderen Element noch der von ihm herrührenden Materie. Die Natur seines Wesens ist in der Tat höher als alle Formen, Bilder und Konstruktionen unserer Schöpfung, weil seine Natur soviel feiner ist als Feuer, Licht und Luft, daß im Vergleich mit der herrlichen Natur des Allherrschers sie undurchsichtige schwere Körper sind. Er hat deshalb kein Abbild (ܟܘܠܘܬܐ) in irgendeinem sichtbaren Ding der Natur. In der gleichen Weise wird der Geist zum Abbild Gottes, wenn er die Sphäre der Vollkommenheit und die hohe Stufe der

mit »Stillestehen«, da es fast synonym ist mit ܟܘܠܘܬܐ = »Staunen, Betäubung, Gefühllosigkeit«. Weil es sich hier gerade nicht um Ekstase im Sinne des Dionysios Areopagites handelt, wird dieses Wort mit »Enstase« übersetzt.

<sup>37</sup> S. hierzu die eingehende Darstellung bei E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, 394ff. (Hesychasmus und Palamismus) und 418ff. (Hesychasmus als Methode und Erlebnis).

Geistigkeit (ܠܗܘܘܐ) erreicht hat (ebd. 149b[268],9-20). Die biblische Begründung und die theologische Rechtfertigung der *via negativa* besteht also in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, aus der die Bildlosigkeit seines Geistes in Entsprechung zur Bildlosigkeit der göttlichen Wesenheit gefolgert wird. Hierbei handelt es sich wiederum nicht nur um spekulative Mystologie, sondern um die theologisch interpretierte eigene Erfahrung. »Jedes Gebet trägt in sich selbst das Bild seines Prototyps (ܠܗܘܘܐ), und da Gott keinen Prototyp hat, hat er weder Bild noch Form. Gleicherweise ist auch der Geist sein Abbild, wenn er den Zustand der Vollkommenheit erreicht hat. Er wird dann weder Bild noch Form haben in bezug auf sich selbst und seine Schau. In der Tat, wenn seine Geistigkeit verschlungen wird von der verborgenen Glorie der Theoria der heiligen Trinität, dann wird niemand mehr seine Natur von dem heiligen Licht unterscheiden können und er wird keine Formen und Bilder besitzen. All diejenigen, die durch die Gnade Gottes gewürdigt wurden, durchzudringen in die Sphäre der Vollkommenheit, werden das, was ich sage, verstehen und ermessen, daß alles, was ich äußerte, wahr ist ohne Irrtum. Niemand weiß dies aus Büchern und vom Hören, sondern nur aus seiner eigenen Erfahrung« (ebd. 149b[268], 20-149a,9). Und wenig später schreibt der »Seher«: »Wenn immer die Erinnerung dieser herrlichen Schau meinen Geist (ܠܗܘܐ) erfüllt, dann werden alle Kräfte meines Körpers und meiner Seele verschlungen in einer unaussprechlichen Enstase und kein einziger Gedanke rührt sich in meiner Seele außer dem meines Stillestehens in ihm (sc. dem Erlöser)« (ebd. 150b [269],19-23).

Für Isaak von Ninive (gest. etwa 700) ist die maßgebliche geistliche Autorität Euagrius, den er an zahlreichen Stellen seiner mystischen Traktate<sup>38</sup> zitiert und dessen Grundgedanken er unter psychologischen Aspekten interpretiert. Einigemal greift er aber auch auf Erkenntnisse zurück, die sich schon bei Stephanos bar Šūdailī finden, wie z.B. den Topos der mystischen Kreuzigung. »Das Kreuz ist das Tor der Mysterien. Durch dieses Tor erlangt der Geist den Zugang zur Erkenntnis der himmlischen Mysterien. Die Erkenntnis des Kreuzes ist verborgen im Leiden des Kreuzes. Und nach dem Wort des Apostels geschieht durch seine Teilhabe die Wahrnehmung des Kreuzes. Einen um so größeren Platz das Leiden Christi in uns einnimmt, desto größer wird der Trost Christi. Trost (ܠܗܘܐ) bedeutet Theoria, nämlich geistige Schau (ܠܗܘܐ ܠܗܘܐ). Die Schau gebiert den Trost. Es ist unmöglich, daß unsere Seele geistige Früchte hervorbringt, außer wenn unser

<sup>38</sup> P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, Paris/Leipzig 1909; die Übersetzung gibt A. J. Wensinck, *Mystic treatises by Isaac of Niniveh*, Amsterdam 1923. Zur Benutzung des Euagrius s. das Register.

Herz der Welt gestorben ist, denn der Vater erweckt die Seele, die den Tod Christi gestorben ist, zur Theoria aller Welten«<sup>39</sup>. Die kosmologischen Anschauungen Stephans werden hier weitgehend psychologisch interpretiert. Dies ist nicht im gleichen Maße der Fall bei den auf den ersten Blick sehr mythologisch klingenden Ausführungen über den Rückgang des Menschen in seine vorgeburtliche Existenz. Auf die Frage des Schülers nach dem Weg zu seinem göttlichen Ursprung antwortet der Lehrer: »Zuerst wird er die ganze Welt von ihrem gegenwärtigen Zustand befreien, so daß sie zu nichts wird, analog dem ersten Zustand des Körpers. Dann wird er sich geistig jenseits des Schöpfungsbeginnes der Welt erheben, als es keine Schöpfung gab noch irgendetwas, keinen Himmel, keine Erde, keine Engel, noch irgendetwas Geschaffenes. Dann wird er plötzlich alle Dinge zur Existenz bringen. Er wird fähig sein zu bewirken, daß alles vor ihm steht im Zustand der Vollkommenheit. Er wird in seinem Geist herabsteigen und alle Kreaturen Gottes besuchen und die Weisheit seiner Schöpfungskraft wird sich zeigen in seinen erhabenen und wunderbaren Werken. Seine Macht unterwirft alle Geister. Seine staunenswerte machtvolle Schöpferkraft bringt aus dem Nichts hervor eine Schöpfung von unzählbaren verschiedenen Arten«<sup>40</sup>. Isaak nimmt hier Bezug auf einen schon oben zitierten Passus aus dem »Buch des heiligen Hierotheos«. Bei der endgültigen Vermischung, wenn Sprache, Form und Schau aufhören und es nur noch die vollkommene Theoria gibt, wird der Geist teilhaben an der schöpferischen Allmacht Gottes. Marsh, der Herausgeber des Buches des heiligen Hierotheos, bezweifelt zu Unrecht, daß Isaak einen solch extremen Gedanken Stephans aufgegriffen habe. Nach seiner Meinung handelt es sich hier nur um eine Meditation über das Wunder der Schöpfung in dem Sinne, daß der Geist bedenkt, wie Gott alle Dinge aus dem Nichts ins Leben ruft<sup>41</sup>. Vergegenwärtigt man sich jedoch ähnliche Gedankengänge bei Meister Eckehart<sup>42</sup>, so erscheint es keineswegs als sachlich ausgeschlossen, daß auch schon Isaak dieses Phänomen mystischen Denkens bezeugt, indem er im Anschluß an Stephanos bar Šūdailī diese letzte Konsequenz aus der vorgeburtlichen Vermischung des Geistes mit dem göttlichen Urgrund zieht. Eine solche Folgerung liegt auch durchaus im Bereich der verhältnismäßig wenigen Ausführungen Isaaks über die unio

<sup>39</sup> Bedjan 544; vgl. Stephanos bar Šūdailī, *Buch des heiligen Hierotheos*, Marsh 39-46.

<sup>40</sup> Bedjan 256; S. hierzu zum Vergleich den oben S. 9-10 zitierten Abschnitt aus dem Buch des heiligen Hierotheos, Marsh 111.

<sup>41</sup> Marsh 254 Anm. 1 wendet sich gegen die von Wensinck, *Mystic Treatises* LII, vertretene Auffassung und meint, daß die Ähnlichkeit »nur verbal« sei.

<sup>42</sup> S. z.B. die Ausführungen in den Predigten 11 und 25 und 43 bei J. Quint, *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, München 1963, <sup>3</sup>1969, 206 und 261 und 356, ebenso ebd. 451f. den in der Bulle Johannes XXII. »In agro dominica« verurteilten 13. Satz Meister Eckeharts.

mystica. »Manchmal wird aus dem Gebet die Theoria geboren, die das Gebet von den Lippen verschwinden läßt. Und derjenige, dem diese Theoria geschieht, wird in Enstase wie ein Körper ohne Seele. Dies nennen wir »Schau« während des Gebetes, ohne die durch die Phantasie geprägten Formen und Bilder, wie Namen sagen ... Die Gemütsbewegungen und Worte beim Gebet sind Schlüssel. Was nach ihnen kommt, ist der Eingang in die Schatzkammer. Hier schweigen dann Mund, Zunge und Herz, der Hort der Gedanken, das Gemüt, der verwegene Geist, der schnelle Vogel und all ihr Vermögen und ihre Kraft und ihre Überredungen sind hier still, denn der Herr des Hauses ist gekommen« (Bedjan 164f.). Auch für Isaak wird im »Nichtgebet« der menschliche Geist verschlungen vom göttlichen, er verweilt in der Enstase, in der seligen Glorie der zukünftigen Welt, er vergißt sich selbst, wenn er gewürdigt wird, die zukünftige Seligkeit zu erlangen und er wird nicht mehr bewegt von irgendwelchen Gedanken (ebd. 170).

Allerdings sind es weniger diese Aspekte der Hochmystik als die mit großem psychologischen Einfühlungsvermögen entfaltete Thematik der sittlichen Läuterung durch Reue und Askese, die dem Werk Isaaks zu seinem Einfluß in der byzantinischen Welt verhalfen. Im 9. Jh. wurden seine mystischen Traktate zuerst ins Arabische und dann von Patrikios und Abramios aus dem Arabischen ins Griechische übertragen, wobei die beiden Mönche des Sabasklosters den Namen des Euagrios durchgängig durch orthodoxe Autoritäten wie Gregorios von Nazianz und Neilos von Ankyra ersetzen<sup>43</sup>. Auf diese Weise wurde Isaak von Ninive einer der großen Väter griechisch- und russisch-orthodoxer Frömmigkeit. Im 14. Jh. fand er ausgiebig Aufnahme in der Centurie der Mönche Kallistos und Ignatios<sup>44</sup> und in der Neuzeit dann in dem 1877 von Bischof Theophan von Tambow herausgegebenen Dobrotoljubie, der russischen Fassung der erstmalig 1782 erschienenen Philokalia, jener umfangreichen und grundlegenden Sammlung der Tradition patristischer und ostkirchlicher Spiritualität<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Diese griechische Übersetzung, die allerdings unvollständig ist, denn von den 82 Abhandlungen des Originals fehlen 14, wurde herausgegeben von Nikephoros Theotokios, London 1770, <sup>2</sup>Athen 1895, die arabische Übersetzung in Auszügen von P. Sbath, *Traitées religieuses, philosophiques et moreaux, extraits des œuvres d'Isaak de Ninive ... par Ibn as-Salt (IX<sup>e</sup> siècle)*, Le Caire 1934.

<sup>44</sup> S. die Übersetzung von A. M. Amman, *Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik*, 1938 (ÖC 6-7), <sup>2</sup>1948 (ÖC N.F. 3-4).

<sup>45</sup> Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπιτικῶν, Venedig 1782, Bd. 1-5 <sup>3</sup>Athen 1957/1958/1960/1961/1963. Über die Entstehung und die Geschichte dieses Werkes unterrichtet P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, s. 162-175. Auszüge aus Isaak von Ninive finden sich im Dobrotoljubie Bd. 2, Moskau 1884. Eine Auswahl von Übersetzungen nach Wensinck bringt J. Gouillard, *Kleine Philokalia zum Gebet des Herzens*, Zürich 1957 (= Paris 1953). Sie ist zum Teil übernommen bei M. Dietz/I. Smolitsch, *Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet*, 1956, Zürich/Einsiedeln/Köln <sup>2</sup>1976.

Auch im syrischen Sprachbereich wurde Isaak eine maßgebliche Autorität des geistlich-asketischen Lebens. Sein tiefgehender Einfluß in der nestorianischen Kirche konnte kaum eingedämmt werden durch die von Katholikos Timotheos I. 786/87 einberufene Synode, bei der wegen origenistischer Irrlehren Jausep Ḥazzājā, seinem Schüler Johannes von Daljātā und Johannes von Apamea der Prozeß gemacht wurde und ebenso auch Isaak von Ninive unter Anklage stand<sup>46</sup>. Diese Auseinandersetzungen änderten nichts an der beherrschenden Stellung der Spiritualität des Euagrios in der nestorianischen Frömmigkeit. — Auch auf monophysitischer Seite hat Euagrios vor allen anderen Autoritäten die einflußreichste Rolle gespielt. Daß im 12. Jh. Dionysios bar Ṣalībī seine *Kephalaia Gnostika* neu kommentieren<sup>47</sup> und dann Bar Hebraeus auf seine Ideen zurückgreifen konnte, zeigt die vitale Nachwirkung seines Werkes in der orientalistisch-christlichen Mystik bis ins hohe Mittelalter. So erscheint es durchaus verständlich, daß unter der Voraussetzung dieses spirituellen Milieus auch das »Buch des heiligen Hierotheos« nicht mehr nur in esoterischen Kreisen gelesen wurde, sondern allmählich Anerkennung fand durch führende Vertreter der jakobitischen Kirche. Dadurch wurde zugleich auch das über die *unio mystica* hinausgehende Motiv der Vermischung im Sinne eines mystischen Monismus in der Theologie und Frömmigkeit des christlichen Orients heimisch. Die Wurzeln dieser Tradition sind weniger direkt im Neuplatonismus als vielmehr in dem mit ihm konkurrierenden Systementwurf des Origenes zu suchen, der im 4. Jh. von Euagrios in den mystischen Erfahrungshorizont eingebracht wurde.

Der konfessionsübergreifenden spezifisch christlich-orientalischen Ausprägung dieser Mystik im syrischen Sprachbereich kommt im Vergleich mit der Entwicklung der byzantinischen Mystik bis zum Hesychasmus des 14. Jh., der Mystik des westlichen Mittelalters und der gleichzeitigen arabischen Mystik sowohl in historischer als auch in sachlicher Hinsicht die Priorität zu, wobei im Hinblick auf Dionysios Areopagites und seine Wirkungsgeschichte in Ost und West der nicht bei der Vereinigung stehenbleibende, sondern auch die Vermischung einschließende und so auf einen Monismus hinzielende Skopus besonders ins Auge fällt, denn Dionysios versagte es sich, in seiner den Neuplatonismus überwindenden Konzeption die Grenze der Vereinigung mit Gott zu überschreiten. Die übererkenntnismäßige Einigung im Dunkel des Nichtwissens geschieht bei ihm ohne Vermischung, nicht durch die im Grunde seines Wesens verborgene Göttlichkeit, sondern im Heraustreten des Geistes aus sich selbst durch die gnadenhaft geschenkte

<sup>46</sup> Zu Einzelheiten und Belegen s. J.-B. Chabot, *Le Livre de la Chasteté composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah*, Rome 1896, n. 124, S. 63-64 (Text) und 53-54 (Übers.).

<sup>47</sup> Einen kurzen Bericht über den 1164 verfaßten und noch nicht edierten Kommentar gibt Guillaumont, *Les Kephalaia* 290-295.

Liebe, die nicht mehr aufgehoben wird. Dies ist besonders gegen Irénée Hausherr hervorzuheben, der keinen sachlichen, sondern nur einen terminologischen Unterschied zwischen Dionysios und Stephanos bar Šūdailī sehen wollte<sup>48</sup>. So ist der fiktive Mystagoge Hierotheos, auf den sich auch Dionysios in seiner Schrift »Über die Namen Gottes« beruft (IV,15-17), der Vater von zwei sehr verschiedenen Wegen der Mystik, die beide Anfang des 6. Jh. von Syrien ausgingen und ihr Vollendungsziel verstanden als ekstatische Vereinigung in der Liebe als der von Gott selbst mitgeteilten Kraft *oder* im enstatischen Aufgehen des göttlichen Wesenskernes in der Allheit, in der Vermischung des Geistes mit seinem göttlichen Urgrund<sup>49</sup>, ein Gedanke der im Abendland zum erstenmal von Johannes Scotus Eriugena in seinem Hauptwerk *De divisione naturae* (866) entfaltet wurde und dann in neuer Form bei Meister Eckehart erscheint. Es wäre deshalb eine dringende Aufgabe, das Verhältnis des Dionysios Areopagites zu Stephanos bar Šūdailī historisch-theologisch näher zu bestimmen, um die Wurzeln dieser zwei verschiedenen Erfahrungen und Anliegen christlicher Mystik genau zu erkennen.

Die Entstehung einer monistisch orientierten Spiritualität im orientalischen Bereich der Alten Kirche läßt aufs neue die Frage akut werden nach einem möglichen buddhistischen Einfluß auf das frühe Christentum. Angesichts der Erwähnung Buddhas durch Klemens von Alexandria (Strom I,71,6), der wiederholt diskutierten indischen Elemente bei Origenes und Plotin<sup>50</sup> und buddhistischer Züge im alten syrischen Mönchtum und Manichäismus<sup>51</sup> und der im 4. Jh. von den Weißhunen (Hephtaliten) zerstörten graeco-buddhistischen Mischkultur von Ghandara<sup>52</sup> ist die Berechtigung solch einer Frage nicht von vornherein von der Hand zu weisen. Wie die syrische und

<sup>48</sup> Hauser, *L'influence* 193, verkennt den grundlegenden Unterschied zwischen Dionysios Areopagites und Stephanos bar Šūdailī, wenn er »Vermischung« nur als neue Terminologie betrachtet für das, was bei Dionysios »jede Einigung übersteigt« (*Über die Namen Gottes* V, 1).

<sup>49</sup> Der These von A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (Akademische Rede), Heidelberg 1893, 22-23, daß Stephanos bar Šūdailī als der Vater *aller* christlichen Mystik in West und Ost anzusehen sei, liegen zwei irriige Auffassungen zugrunde: (1.) daß Dionysios von Stephanos abhängig ist und (2.) daß Dionysios ebenso wie Stephanos die Vereinigung in eine monistisch gedachte Alleinheit auflöst.

<sup>50</sup> S. E. Benz, *Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie*, Wiesbaden 1951 (AAWLM.G 1951, 3) und H. R. Schlette, *Indisches bei Plotin*, in: J. Ratzinger/H. Fries, *Einsicht und Glaube, Festschrift Gottlieb Söhngen*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 171-192, ebenso M. Roncaglia, *Histoire de l'église Copte. Tome IV: Les premières persécutions. Littérature Copte. Le Bouddhisme et l'église d'Alexandrie. L'église d'Alexandrie et l'église d'Arabie*, Beyrouth 1973, p. 191-205.

<sup>51</sup> S. die Beobachtungen von A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, Vol. 1: *The Origin of Asceticism. Early Monasticism in Persia*, 1958 (= CSCO 184), 112, 114, 123, 137.

<sup>52</sup> S. A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhara*, Vol. 1-4, Paris 1905-1951 und J. Marshall, *The Buddhists of Gandhara*, Cambridge 1960.

chinesische Inschrift der 781 errichteten Stele von Singanfu bezeugt, ist es dann im 7. Jh. zu einer direkten Begegnung zwischen Nestorianismus und Buddhismus gekommen<sup>53</sup>. Allerdings wurde die Buddhalegende — dies haben die Forschungen von David Marshall Lang erwiesen<sup>54</sup> — nicht wie bisher angenommen von Joannes von Damaskos christianisiert und in die griechische Heiligengeschichte von Barlaam und Josaphat umgeschmolzen. Ihre christliche Fassung fand sie vielmehr erst nach einer manichäischen und arabischen Version im Georgischen, von der im 10. Jh. der georgische Athosmönch Euthymios eine griechische Übersetzung anfertigte. — Ob aber nun Einflüsse des Buddhismus auf die christlich-orientalische Mystik des 6. und 7. Jh. nachzuweisen sind oder nicht, so können auf jeden Fall doch religionsphänomenologische Affinitäten und Analogien festgestellt werden, die auf bisher verborgene tiefe Gemeinsamkeiten zwischen den Hochreligionen Asiens und dem orientalischen Christentum hinweisen.

<sup>53</sup> Über die Nestorianer in China und den Denkstein von Singanfu s. S. Ch. Eliot, *Japanese Buddhisme*, London 1935<sup>2</sup>1959, 148ff., 394.

<sup>54</sup> D. M. Lang, *St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Joasaph romance*, 1955 (BSOAS 17) und Ders., *The Wisdom of Balahvar. A Christian legend of the Buddha*, London 1957 (ERCEW 20). Die deutsche Übersetzung der Legende stammt von L. Burchard, *Die Legende von Barlaam und Josaphat, zugeschrieben dem heiligen Johannes von Damaskus*, München o.J. [1924].