

Das Auge als Symbol der Erleuchtung bei Ephräm und Parallelen in der Mystik des Mittelalters*

Die geistige Bedeutsamkeit des Auges und des Blickes, wie sie in der antiken, griechisch-philosophischen Auffassung immer wieder zum Ausdruck kommt nämlich, daß »Augen wie eine Lichtquelle strahlen«, wird auch in die christliche Vorstellungswelt übernommen¹. Das Charisma des hl. Antonius ist nach Athanasius in seinen Augen gelegen, die Erleuchtung im Glaubenswandel sprach sich beim hl. Augustinus (nach seinen 'Confessiones') in seinen Augen und in seiner Stimme aus; die durchgängige Wahrhaftigkeit Bernhards von Clairvaux strahlte als »gehaltenes Feuer aus seinem großen Auge«. Mechthild von Magdeburg (13. Jh.) schreibt über ihre göttliche Begnadung: »Meine Augen wurden strahlend in deinem feurigen Lichte« (II,18), denn »Gott speist sie mit dem Glanze seines hehren Antlitzes« (II,3); ihre jüngere Zeitgenossin, Mechthild von Hackeborn, berichtet, daß Gott ihr »seine Augen« gab, von dessen Licht sie ganz durchdrungen wurde, so daß sie gleichsam wie »mit göttlichen Augen schaute«².

Wie bekannt, zeichnen sich die Schriften des Dichtertheologen Ephräm (303 bis 373) durch eine reiche Bildersprache aus, in denen auch das Bild vom Auge seinen eigenen Stellenwert hat. Über den Gebrauch und das Verständnis der Bilder hat Ephräm in seinen Schriften verstreut einige grundsätzliche Bemerkungen gemacht³. Aus ihnen ergibt sich, daß der einzig möglich Weg zur

* Dieser Beitrag ist als Vortrag anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Bonn am 28.IX.82 gehalten worden und wurde für den Druck leicht überarbeitet.

1 Platons Timaios 45b-46a enthält eine Parallele zur Vorstellung vom Auge als einer lichtspendenden Lampe. Vgl. D. Frei, Dämonie des Blickes, Wiesbaden 1953, S. 267ff. Vgl. H. Leisegang, Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden mystisch-intuitiver Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen, 1919, Bd. I. A. Diehle, Vom sonnenhaften Auge, in: Platonismus und Christentum, Festschrift für H. Dörrie, hrsg. von H.D. Blume und F. Mann, Münster 1983 (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 10) S. 88.

2 Zitiert nach Frei, a.a.O., S. 270. Vgl. J. Görres, Die christliche Mystik, Regensburg 1839, Nachdruck in 5 Bd., Graz 1960, Bd. I, S. 253. Gall Morel, Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit, Regensburg 1869, Reprint Darmstadt 1963, S. 37,6u, und S. 28,14f.u.; deutsche Übersetzung von M. Schmidt, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, S. 99 und S. 88. Mechthild von Hackeborn, Liber specialis gratiae, Ed. Solesmenseum O.S.B. Monachorum ... Revelationes Gertrudianae ac Mechtildianae II, Paris 1875, Lib. II, cap. 34, S. 179.

Erkenntnis des Göttlichen und zur Vermittlung des Heiles allein über Symbol (*rāzā*), Typus (*ṭupsā*), Bild (*dmūtā*), Zeichen (*niša*) und Namen (*šmā*) führt, die fast immer von der abstrakten Bedeutung »Geheimnis« hinwegstreben und dagegen die viel konkretere Bedeutung »verhüllte Erscheinungsform« ausdrücken. In der damit involvierten Rückschau auf das Urbild, das für Ephräm zwar in seiner Wesensdurchdringung nie einsichtig wird, steht er in der platonischen Tradition des Exemplarismus mit seiner ganzen unerschöpflichen Aussageweise, kraft deren Ephräm zum Vertreter eines ausgeprägten Symbolismus wird.

Ferner bevorzugt Ephräm die urtümliche Lebendigkeit des Bildes gegenüber der rationaleren Form der Allegorie (*matlā*) und fordert wegen der darin liegenden intellektuellen Versuchung ihren maßvollen Gebrauch. Als ein Kriterium der Allegorie nennt Ephräm in KDiat XIII,15 ihr »flüchtiges Kleid« (*lbūšā la-mlē šā'ā*). Ihre ausschweifende Anwendung verfälscht nach ihm das Wort. Anstatt, daß sich der Geist durch »alle Einkleidungen der Allegorie verliere«, sei es viel wichtiger, die »(Bedeutungs-)kraft des Bildes (*ḥaylā da-dmūtā*) und die (Bedeutungs-)kraft des Gleichnisses (*ḥayleh d-matlā*) zu erfassen. Ähnlich mahnt er in KDiat XIII,5: »Verstehe den geistigen Sinn (*re'yānā*) der Worte und schau auf die (Bedeutungs)kraft (*ḥaylā*), die in ihnen verborgen ist«⁴. Das Maß der Sinnentfaltung muß nach Ephräm vom Wort, vom Bild selbst her begründet sein, so daß er in der Handhabung der spirituellen Deutung eine gewisse Mittelstellung zwischen antiochenischer und alexandrinischer Schule einnimmt.

Vor diesem sachlichen und sprachlichen Verstehenshorizont habe ich bereits an anderer Stelle das bisher nicht behandelte Bild vom Auge bei Ephräm unter dem Gesichtspunkt »Das Auge Gottes« und »Das Auge als Symbol der Inkarnation« behandelt. Die weitere Darlegung des Bildes vom Auge und den damit verbundenen Aussagen über die Art menschlichen Sehens, die zugleich eine Stufe der Differenzierung bedeutet, soll unter dem Gesichtspunkt stehen, in welchem Maße sich im Gebrauch dieses Bildes die analytische Fähigkeit in der Distinktion zeigt, indem sich die einzelne Bedeutung charakterisierend abhebt, und ob diese Fähigkeit eine ebenso große Kraft

3 M. Schmidt, Die Augensymbolik bei Ephräm und Parallelen in der deutschen Mystik, in: Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter (Eichstätter Beiträge 4) Regensburg 1982, S. 278 ff.

4 KDiat = Saint Ephrem, Commentaire de L'Evangile Concordant. Textes Syriacque (Manuscript Chester Beatty 709) édité et traduit par Dom Louis Leloir, OSB., Dublin 1963, S. 104/105. Die Zurückhaltung Ephräms gegenüber der Allegorie kann auch von Tatians 'Oratio ad Graecos' mit bestimmt sein, der in c. XXI sich heftig gegen die einfältigen Versuche der Griechen wendet, ihre Götter allegorisch auszudeuten (PG VI, 852B). Vgl. H. de Lubac, Exégèse médiévale II, Paris 1964, S. 132.

der Synthese gegenübersteht, damit die einzelne Bedeutung nicht untergeht, vielmehr im Ganzen ihren eigentümlichen Schwerpunkt hat.

Ausgangspunkt der Betrachtung ist der Bildvergleich in Hy. d(e) F(ide) 48,3 :

»Unsere Geschöpflichkeit ist wie *das Auge*,
das aus und für sich (allein) blind ist — und nicht
imstande ist, die Farben zu unterscheiden ohne Licht.«

Neben der allgemeinen Beschränktheit menschlicher Erkenntnis wird »das beherrschende Wirken des sich offenbarenden Gottes schroff herausgestellt«⁵. Wie das körperliche Auge ohne das erschaffene Licht nicht sehen könnte, so wenig könnte der Geist das unsichtbare Göttliche ohne die Hl. Schrift sehen : »Das Licht ließ er für die sichtbaren Dinge aufleuchten, seine Schrift (*ktābeh*) für die unsichtbaren« (HdF 48,4). Die Schrift wird als ein eigenes, höheres Licht neben dem geschaffenen Licht verstanden.

Was hier weiter auffällt, ist das Verschmelzen von körperlichem und geistigem Sehen. Die auffälligste Verbindung von körperlichen und geistigen Sinnen zeigt nach E. Beck⁶ die Stelle, wo Satan darüber klagt, daß durch die Geburt Jesu seine bisherige Arbeit vernichtet zu werden droht. C(armina) Nis(ibena) 41,5 :

»Statt durch Ketten habe ich durch Trägheit die
Menschen gefesselt ... Ich entzog ihren Sinnen
alles Gute — den Augen die Lesung, dem Mund die
Preisung, — dem Verstand die Belehrung.«

Das Lesen mit den Augen ist sowohl ein sinnlicher wie ein geistiger Akt. Die enge Verbindung, ja die gegenseitige Abhängigkeit zwischen sinnlichem und geistigem Sehen und damit das Einssein beziehungsweise die Begrenztheit der je einzelnen Sinne, deren fruchtbare Tätigkeit erst von der Einsicht des Herzens und seinem Urteil gespeist wird, verdeutlicht Prose Ref(uta-tions) II, 144,31-42 :

»Es hört das *unerfahrene Auge*, das (nur) alle Ge-
stalten sieht, auf den Mund, der (nur) jeden Ge-
schmack prüft, um (so) die Süßigkeit einer Frucht
kennenzulernen. Ferner hört das unerfahrene Ohr,
das (nur) alle Worte hört, auf das Herz, das alle
Worte prüft, um die Bedeutung der Worte kennenzulernen.«

5 E. Beck, Ephräms des Syrers Psychologie und Erkenntnislehre (CSCO vol. 419, Subsidia t. 58) 1981, S. 13-17.

6 Ebda, S. 137.

Hier schlägt Platons Lehre im 'Theaitetos' von der Einheit der Sinne in der Seele durch⁷. Ähnlich kontrastiert später Meister Eckhart⁸ die einzelnen Sinne, wenn auch in einer viel abstrakteren Ausdrucksform nämlich, daß bei aller Vielheit in der Seele nichts anderes grundgelegt ist als das Eins-Sein: »Der Mund nimmt den Geschmack wahr, dazu kann das Auge nichts beitragen, das Auge nimmt die Farbe wahr, davon (wiederum) weiß der Mund nichts, das Auge verlangt das Licht, der Geschmack besteht auch in der Nacht. Die Seele weiß von nichts als vom Einen (Eins-Sein)«. Beide Autoren haben das Eins-Sein im Auge, der Unterschied zwischen ihnen ist, daß bei Ephräm Sinnliches und Geistiges unlöslich verflochten erscheinen und zwischen beiden nicht allein das Verhältnis einer bloßen Abhängigkeit besteht, sondern Sinnliches und Geistiges auf einer höheren Ebene Eins sind. Dies wäre nicht möglich, wenn nicht auch das Sinnliche ein geistiges Durchdringen gestattet.

Nach Ephräm ist das Herz (*lebbā*) als Sitz des Verstehens und der Unterscheidungsgabe mit den verschiedenen Sinnestätigkeiten verbunden. Das Herz ist auch der körperliche Wohnsitz des Geistes (*re'yānā, madd'ā*), des *Hege-monikon*, es wird als »Gefäß der Lebensregungen der Seele« (Prose Ref I, 122) und als »Heerführer« und »Heerlager der Gedanken« (HdF 27,6) bezeichnet. Im Herzen fließen demnach die emotionalen und intellektuellen Kräfte zusammen und werden von ihm aus gelenkt. Unter »Lebensregungen der Seele« versteht Ephräm die sieben Sinne. Hier kommen neben den fünf klassischen Sinnen: visus, auditus, gustus, odoratus und tactus mit ihren Organen Auge, Ohr, Mund, Nase und Hand die zwei weiteren Sinne hinzu, das Sprachvermögen (*phōnētikōn*) mit der Zunge und das Zeugungsvermögen (das *spermatikon*), die alle zusammen unter einem 8. Sinn, nämlich unter der Herrschaft des Geistes (*re'yānā, madd'ā*) stehen. Diese Herrschaft wird unter dem Bild des Königs und unter seinem »Heerführer«, dem Herzen (*lebbā*), veranschaulicht. All diesen aufeinander angewiesenen Sinnen (S(ermones) d(e) F(ide) I,59) — womit für Ephräm Körper, Seele und Geist eine untrennbare Einheit bilden, eine Einheit, die auch *madd'ā* und *re'yānā*, den Geist, als oberste Kraft der Seele einschließt — wird die Verwandtschaft mit dem Licht abgesprochen. Selbst der Geist und das Herz sind nicht imstande, das Licht zu erfassen, allein das Auge ist mit ihm verwandt. HdF 27,5:

»... nicht ertastet man sein Licht —

Das Sehen (Auge) allein ist verwandt (mit dem Licht) —
und ihm gewachsen ...«

7 Theaitetos, 184d-e.

8 Meister Eckhart, Die Deutschen Werke, hrsg. von J. Quint, Stuttgart 1975 (= DW) Bd. III, Pr. 72, S. 549. Ebenso F. Pfeiffer, Meister Eckhart. Deutsche Mystiker II, 1857; Neudruck Aalen 1962, S. 116,26-29: »Dā mīn ouge sihet, dā hoeret mīn ōre niht, dā mīn ōre hoeret, dā sihet mīn ouge niht.« Vgl. hierzu DW I, 143,5-7 und Anm. 2.

So wird neben der Gleichstellung von Sinn und Intellekt für die Erkenntnis des Göttlichen ein eigenes Sehvermögen gefordert, über das der Mensch natürlicherweise nicht verfügt, das er aber anlagemäßig in sich trägt. HdF 27,5 erklärt am Beispiel des Sonnengestirns :

»(Die Menschen) bedenken nicht, daß sie (nur) einen Sinn haben, welcher dem (Sonnen)gestirn verwandt ist, (während) alle übrigen Sinne ihm entzogen und fremd sind. Seine Farbe wird nicht verkostet, sein Geruch wird nicht gerochen, sein Glanz wird nicht gehört, sein Licht wird nicht ertastet.«

Bei der Wiederholung des gleichen Arguments treten anstelle der Sinne ihre Organe, und am Schluß der Strophe heißt es dann in HdF 27,6 :

»Auch Verstand und Herz (*madd'ā w-lebbā*), der König und sein Heerführer, und die Schar der Gedanken und deren Heerlager, die Seele, haben das Licht nicht erfaßt.«

Im Hinblick auf die grundsätzliche Kontingenz besteht also zwischen sinnlichem und geistigem Erkennen kein Wesensgegensatz, sondern eine Gleichsetzung von *sentire* und *intellegere* wie es HdF 71,19-20 aussprechen :

»Siehe, alle Augen und alle Intellekte (*kul re'yānīn*) sind viel zu schwach angesichts der (Übermacht der) Gottheit.«

Das Auge des Intellekts wird als geschaffener Intellekt vom Intellekt schlechthin, nämlich der Gottheit, unterschieden; HdF 70,21 :

»Es kann unter den (geschaffenen) Intellekten (*re'yānē*) keinen Schoß (*'ubbā*) geben, der den Intellekt (schlecht-hin = *l-hāy ida'tā d-alāhūtā*), die Gottheit, fassen würde.«

Gott wird als undurchdringbarer Geist, als Nous, als Logos bezeichnet⁹, der für die noch so durchdringenden Augen des Intellekts verborgen bleibt. In scharfer Antithese wird die Unfähigkeit des natürlichen geistigen Auges in HdF 4,5 betont :

»... nicht einmal der Intellekt, der feine, kann dich tastend ersuchen ... dich mit Augen sehen : — obwohl du das offene Licht bist, — ist dein Anblick allen verborgen.«

Sein Sein trennt ihn nach HdF 69,11 vom Geschöpf durch einen Abgrund :

»Welches Geschöpf könnte die Gottheit erforschen?
Denn ein Abgrund (*pehṭā*) besteht zwischen ihm und dem Schöpfer.«

Dieser Abgrund ist nach HdF 63,12 für das Geschöpf »unüberschreitbar«.

⁹ Vgl. E. Beck, ebda, S. 166f. Vgl. M. Schmidt, Die Augensymbolik ..., a.a.O., S. 287f.

Immer wieder wird betont, daß die geistige Erkenntnis auf das *Das* eingeschränkt bleibt unter Ausschluß der Wesenserkenntnis: So heißt es in SdF 4,63:

»Nicht hast du, weil du erkanntest, daß etwas ist,
auch schon erfaßt, wie es ist«, und im KDiat 48,17:
»Wenn im Hören und Sehen (schon) das Erkennen (*ida'tā*)
wäre, dann hätte jeder, der unseren Herrn sah, ihn auch
(vom Wesen her) erkennen müssen«.

Dem begrenzten »Auge des Geistes« entspricht nach HdF 5,18 das begrenzte »Auge der Seele«:

»Dem Auge der Seele (*d-naḡšā*) wäre es zu schwer, das verborgene Licht zu sehen«.

Auge (*'aynā*), Geist (*re'yānā*) und Seele (*naḡšā*) sind vertauschbar, werden synonym, weil *'aynā* für das geistige Sehen steht, so in SdF 2,189 ff:

»Es schaute das Auge auf seine (Gottes) Gerechtigkeit,
es erfaßte seine Güte.
Es schaute der Geist (*re'yānā*) auf sein Erbarmen ...«

»Die blinde Seele (*naḡšā*), die nicht einmal sich selber
sehen kann, wie soll sie ihren Blick auf die Gottheit heften (können)?« (HdF 70,4).

In gleicher Weise meint auch das Verb »sehen« (*ḥzā*) sowohl das sinnliche wie das geistige Sehen, wenn über die Widersprüche der Schrift geredet wird, die im Geist Verwirrung stiften. SdF 2,196-198:

»Es irrt herum und staunt der Intellekt (*re'yānā*),
es gerät in Verwirrung das Sehen (*metdawwad leh ḥzāyā*).«

Aufgrund der allgemeinen Kontingenz aller Kräfte erhebt sich in HdF 70,5 die Frage:

»Mit welchen Sinnen (*regšē*) sollte sie (die Seele)
es wagen, zu forschen nach jenem Schöpfer?«

Die hier angesprochenen Sinne sind alle sieben Sinne mit ihren Gliedern und dem Intellekt, als dem *principale*, dem *Hegemonikon*, der Führungskraft, die im Herzen ihren Sitz hat. Schließlich präzisiert Ephräm die Frage in HdF 70,1:

»Mit welchem Auge wird der Erschaffene schauen jenen Erschaffer?«

Die Antwort hierauf liefert H(ymni) d(e) Eccl(esia) 34,14,16:

»Nur dem (geistlichen) Auge offenbart er seine verborgenen
Symbole / das Schauen jenes (geistlichen Auges) hört und ... vernimmt«;

im Anschluß an Mt 6,22 heißt es in SdF I,47:

»Durch das Auge wird der ganze Körper licht.«

Hier wird wiederum das Auge sowohl als körperliches Organ wie auch als geistiges Erkenntnisvermögen mit den Sinnen, ja für den ganzen Körper als Lichtquelle in engste Verbindung gebracht. Bereits das biblische Logion vom Auge, das hier nach Mt 6,22 im Hintergrund steht: »Das Auge ist die Leuchte (Laterne/Lampe) deines Leibes. Ist dein Auge gesund (einfältig), so hat dein ganzer Leib Licht. Ist aber dein Auge krank, so ist dein ganzer Leib in Finsternis« ist der Ausdruck dafür, daß der Mensch »ein Organismus ist, der von seinem Lebensprinzip abhängig ist«¹⁰. Es ist die Grundlage für die Lehre über das organische Zusammenwirken menschlichen Handelns in all seinen Sinnen, Gliedern und geistigen Vermögen. Die Tragweite dieses Gedankens liegt darin, daß vom ganzheitlichen Zusammenspiel aller menschlichen Sinne und Kräfte sich die Bedeutung der göttlichen Ganzheitsforderung an den Menschen ableitet, die wiederum in den biblischen Satz einmündet: »Du kannst nicht zwei Herren dienen«.

Dieses hier involvierte biblische Verständnis, das nach dem Aufweis der Exegese an dieser Stelle keine psychologische Betrachtung enthält, sondern auf eine religiöse Grundhaltung im Zusammenspiel aller Kräfte verweist, ist der Verstehenshintergrund für Ephräms Sprechen vom Auge. So auch in HdEccl 38,9: »Es öffnete der Herr die blinden Augen, und Licht wurde der Körper.«

Zur Verdeutlichung des Ephrämisschen Bildes vom Auge sei gesagt: Nach Platon verfügt das Auge des Geistes über ein apriorisches Vorherwissen (*pro eidenai*, 'Phädon') des unbedingten Lichtes (in der Idee des Guten). Im Horizont dieses göttlichen Lichtes erkennt das Auge des Geistes die Wahrheit alles Erkennbaren. Ephräm steht in der platonischen Tradition, wenn er das volle, eigentliche Sehen von der Teilhabe an einem ursprünglichen Licht ableitet; daher ist nach ihm die sinnliche wie geistige Erkenntnis gleicherweise begrenzt; er warnt vor falscher Zielrichtung des Erkennenwollens in HdF 15.10:

»Laßt uns nicht die Augen unseres Geistes (*d-mahšabtan*)
blenden durch das Forschen. Da unser Geist (*tar'itan*)
mit Blindheit geschlagen ist, kann er nicht wieder
mit klaren Augen (*b-'aynā šfītā*) den Vater, den Sohn
und den Hl. Geist betrachten.«

10 E. Edlund, Das Auge der Einfalt. Eine Untersuchung zu Matth. 6,22-23 und Luk. 11,34-35, Lund 1952, S. 110. E. Sjöberg, Das Licht in dir. Zur Deutung von Matth. 6,22f. Par., Studia Theologica V (1952) 89-105, deutet dieses Schriftwort nicht als rein intellektuelle Erleuchtung, sondern in ganzheitlicher Sicht als einen dem Menschen gegebenen Anteil am Licht. Diese Erklärung kommt der Deutung Ephräms vom blinden und lichterfüllten Auge sehr nahe. Cassian, Collatio II, deutet die Matthäusstelle so: »die weise Maßhaltung ist es nämlich, die im Evangelium Auge und Leuchte des Leibes genannt wird; vgl. weiter oben: das Auge als Symbol des Maßes.

Daher die Frage : Mit welchem Auge schaut der Mensch Göttliches? Ephräm setzt für die Erkenntnis des Göttlichen eine besondere Sehkraft mit einem speziellen ursprünglichen Licht voraus. Für das eigentliche Sehen heißt es angesichts der menschlichen Trägheit in HdJ(eiunio) 6,4 :

»Groß ist die Gabe, die vor uns Blinde gelegt ist;
obwohl jeder von uns zwei Augen hat, sind es wenige,
die die Gabe gesehen haben, was und wessen sie ist.«

Da die geistige Blindheit vom Menschen willentlich verursacht wurde, heißt es in Zusammenhang mit der Heilung des Blindgeborenen nach Joh 9,1-7 in HdJ 6,5 :

»Öffne, mein Herr, die Augen (des Geistes), die wir willentlich blind gemacht haben!«
»Uns, mein Herr, spei ins Gesicht und öffne die Augen,
die unser freier Wille verschloß!
Gepriesen sei jener, der das *Auge des Geistes* (hier : *d-hawnā*) gab,
jenes Auge, das wir blind gemacht haben.«

Die Lehre und Unterscheidung von den zwei Augen, von denen das innere Auge (des Geistes) durch falsche Bezogenheit blind geworden und somit der menschlichen Vernunft das ursprüngliche Licht entzogen ist, kennzeichnet Johannes Tauler in seiner Predigt »*Beati oculi*« (V 45) in drastischer Ausmalung als tödlichen Schaden¹¹. Heinrich Seuse weiß, daß erst in der Eröffnung der »*inren ougen*« (der Vernunft)¹² Gott wahrgenommen werden kann, weil es »*ein wunderlichu blintheit menschlicher vernunft*« gibt und sich »*das Auge der Erkenntnis in seiner Schwäche ... wie die Augen der Fledermaus zum hellen Sonnenlicht*« verhalten. Wegen der selbstverschuldeten Blindheit einerseits und dem konstitutiven impliziten aber nicht entfalteten göttlichen Erkennen andererseits bittet Bonaventura zu Beginn seines 'Itinerarium mentis in Deum (Prol.), Gott »möge unserem Geiste erleuchtete Augen geben«.

Der Ausdruck »Auge des Geistes« unterscheidet sich bei Ephräm hier sprachlich von den bisherigen, wo die syr. Worte *re'yānā*, *tar'itā*, *mahšabtā*, *madd'ā* verwendet wurden; bei *hawnā* handelt es sich offensichtlich um ein anderes »Auge des Geistes«, nämlich das Organ für das Erkennen dessen, was uns zum Heile gereicht.

11 Vgl. Louise Gändiger, Der Abgrund ruft den Abgrund. Tauler Predigt 'Beati oculi' (V 45), in: A.M. Haas, H. Stirnimann, Das »einig Ein«, Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik, Freiburg/Schweiz 1980 (Dokimion Bd. 6), S. 174-180, 191.

12 Ed. K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankf. a.M. 1961, Vita, cap. 51, S. 177,21f., 177,6f., 177,15ff. Vgl. A.M. Haas, Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, Freiburg i. Schweiz, 1971, S. 174.

Wichtig ist nun die Frage: Wie erhält der Mensch das neue Auge des Geistes? An anderer Stelle habe ich ausführlicher dargelegt¹³, daß der Logos als Auge der Inkarnation die ganze Schöpfung erweckte und durch dieses Auge auch der blinde Mensch die Möglichkeit für das eigentliche, geistige Auge erhält. Trotz seiner Blindheit besitzt er in sich das »unsichtbare Auge« als göttliche Anlage, die der Mensch nicht verloren hat; gerade weil er die organische Blindheit empfindet, trachtet er nach einer überorganischen Schau in dem Anruf: »Herr, erleuchte das Auge, das unsichtbare, das in mir blind ist« (HdEccl 13,15). Das innere, unsichtbare Auge sind die geschwächten und darum zu erleuchtenden »Augen der Herzens«; »gepriesen sei, der die Augen unseres Herzens [aynē d-lebban] erleuchtet hat« (HdEccl 46,1). Die »Augen des Herzens« sind eine Bildvorstellung im Anschluß an Eph 1,18, die im Mittelalter zum beliebten und vielseitigen Topos wird. Das bei Ephräm zum Ausdruck kommende Wissen um eine wiederzuerweckende Urschau ist eine Teilhabe am Göttlichen, die sich auf den ganzen Menschen bezieht, da »an allen Sinnen (*b-kul regšaw*) das Bild des Herrn geformt ist« (HdVirg[initate] II,12), das heißt, daß die sieben Sinne in ihrer und über ihre organische Funktion hinaus ein Abbild des Göttlichen sind. Deswegen sind sie alle nach HdEccl 27,10 zum Lobpreis Gottes aufgerufen:

»Die Sinne, mein Herr, zusammen mit den Gliedern (*am haddāmē*), der Geist (*re'yānā*) gefalle dir durch sie alle!
Meine Sinne (*regšay*), o mein Herr, möge deine Hoheit schmücken!«

Die über das Auge bis in alle Glieder reichende göttliche Abbildlichkeit verweist auf die göttliche Herkunft des Menschen; durch sie ist sein Wesen von einem ständigen Hunger nach Gott bestimmt, ohne je in diesem Leben gestillt werden zu können:

»Die Blinden und Tauben, die vom Mutterschoß an hungerten, die nach dem Licht hungerten«

(HdPar[adiso] 7,13), tragen als vom Mutterschoße an Gezeichnete in unwandelbarer Treue das konstitutive Element Gottes in sich, von dem HdF 62,9 sagt:

»Die Menschen wurden aus Gnade (in der Schrift) Götter (oder Söhne Gottes) zubenannt, verloren aber durch diesen Beinamen nicht ihre Natur, sie tragen (nach wie vor) ihre genauen Namen (*šmāhē ḥattītē*), Menschen. Der Name ist für sie die Probe.«

Die göttliche Anlage als das hungernde »unsichtbare Auge« ist das Einfallstor für das »Geschenk« von oben, um zum Sehen gebracht zu werden. Der verchristlichte platonische Gedanke heißt bei Ephräm: Das Auge kann die

13 M. Schmidt, Die Augensymbolik ... a.a.O., S. 287ff.

Sonne nicht sehen, wenn nicht der Sonnenstrahl (Christus) zu ihm herabkommt¹⁴. Denn das Auge kann das Licht nicht durch sich selbst sehen; »ohne den Boten (von oben) kann das Auge nicht zu dem Gestirne gehen ... Sein Glanz zieht das Auge zu ihm« (HdF 25,5.6). Die Anziehung von oben als »Geschenk« erfordert aber dennoch die menschliche Mitwirkung. Die eben zitierte »Probe« des Menschen besteht im Verhalten der Willensfreiheit zum Angebot der Gnade. So wie das Auge durch den freien Willen des ersten Menschen blind wurde, entstand durch den freien Gehorsam des Sohnes das göttlich leuchtende und erleuchtende Auge. Die unterschiedlichen Verhaltensweisen aufgrund der Wahlfreiheit bestimmen das Schicksal des Menschen nach der Grundsatzaussage von HdEccl 37,4.5:

»Siehe, (die Menschen) gleichen in ihren Symbolen einem Körper, an dem das eine Auge blind und finster, das andere dagegen klar und leuchtend ist, alles erleuchtend.«

»Siehe die Menschheit! Zwei Augen sind ihr eingefügt — Eva, das blinde, linke Auge. — Das rechte, leuchtende Auge (ist) Maria.«

Das blinde linke Auge steht symbolisch für das Sich-Versagen, das Sich-Abwenden oder nach der Formulierung Taulers versinnbildet es den falschen Bezug; das rechte, leuchtende Auge besitzt in seiner totalen Zuwendung die Möglichkeit für das Einfließen des göttlichen Gnadenlichtes, das nicht allein das Geistesauge erhellt, sondern den ganzen Menschen bis in seine Sinne und Glieder erfaßt, so wie das paradiesische Glück als körperliche und geistige Vollkommenheit beschrieben wird: Die hier auf Erden »nach dem Licht hungerten und nicht sahen, — ihre Augen erfreut die Schönheit des Paradieses, und der Ton seiner Harfe tröstet ihre Ohren«¹⁵.

Worauf es immer ankommt, ist die Einheit der körperlich-sinnlichen und geistigen Funktion aufzuzeigen und zu verteidigen, sowohl im natürlichen wie im übernatürlichen Bereich — daß jeder Sinnesakt auch eine geistige Komponente hat, wie umgekehrt sich der Geist in den Sinnen ausdrückt. In einem kühnen Bild von einer ehelichen Verbindung des Auges mit dem Licht verteidigt Ephräm die Ehe gegen die Ablehnung durch die Markioniten. Seine Argumentation im konkreten Bilde für das Spermatikon offenbart

14 Vgl. E. Beck, Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan, OrChr 60 (1976), S. 52, Anm. 109.

15 HdPar 7,13. Tauler spricht wie Ephräm von einem blind gewordenen inneren Auge, das Ephräm zusätzlich als linkes Auge mit der Typologie Evas präzisiert. Vgl. Ed. J. Quint, Textbuch zur Mystik des deutschen Mittelalters, Tübingen 1957², S. 72,21, wo Tauler von »zweiger leige ougen« spricht. Wenn er das »innerliche ouge« nicht hätte, wäre der Mensch »ein hert snoed krank ding« (72,24); aber dieses innere Auge ist »alsus bermgklichen verblent« (blind), »das es dis woren liechtes nuht ensicht.« (S. 72,27f.). In Anm. 4, S. 103 verweist J. Quint auf Augustinus. In Joh. tr. 13 n. 3 (PL 35) 1493, wo dieser vom äußeren und inneren Auge spricht.

die Einheit von sinnlichem und geistigem Akt. In H(ymni) c(ontra) H(aereses) 45,7-9 lautet die Gedankenführung¹⁶:

»Indem sie die eheliche Verbindung für unrein erklärten, sahen sie nicht ein, ... daß die Glieder (*haddāmē*) Brüder sind und die Sinne (*regšē*) Genossen und Verwandte. Und wenn nun der Gebrauch (auch nur) eines Gliedes unrein ist, dann ist es klar, daß alle Glieder unrein sind ...«

Daß dies nicht so ist, erklärt die folgende Strophe im Bild vom Auge und Licht: »So sollen sie also dem Auge das Licht entziehen; denn das ist eine (eheliche) Verbindung (*šawtāfūtā*) der beiden.«

Gedanklich bedeutet dies: Das Auge vereinigt sich im Sehakt mit dem Licht. Auge wird nicht auf das Objekt körperliches Organ reduziert, sondern steht für den ganzen Menschen in der Bedeutung als 'Leuchte für den Körper', und Licht ist nicht allein als körperliches Licht, sondern auch übertragen als Gnade zu verstehen, wie überhaupt 'Licht' durchgängig oder Metapher für das Göttliche ist. So wie das geschaffene Licht das körperliche Auge zum Sehen bringt, so kann das ungeschaffene Licht — die Gnade — das geistige Auge erleuchten, das heißt jeder wird erleuchtet, der in diese Welt kommt, wenn er will.

Im Anschluß an das aufgenommene Bild der *unio* von Licht und Auge, in dem das Zeugungsvermögen nicht auf einen rein biologischen Akt reduziert wird, sondern als Einheit eines sinnlich-geistigen Aktes die Teilhabe eines göttlich inspirierten Schöpfungswerkes ausdrückt, folgt die Verbindung von Ohr und Laut, von Wort und Zunge mit der Feststellung, daß dies reine, lautere Vermischungen sind und daher alle Sinne der Inspiration unterliegen für eine am Gesetz sich ausrichtende Vollkommenheit:

»Diese keuschen Vereinigungen rufen laut, daß die eheliche Verbindung rein ist. Und wenn nicht der Gebrauch der Sinne (*regšē*) und der Glieder (*haddāmē*) für sich (allein) unrein ist, außer der Mensch sieht und hört auf böse (sündhafte) Weise, dann ist sein (Gottes) Gesetz der Vollender unserer Natur — und sein Gebot der Verschönerer unseres Willens — und seine Lehre der Kranz unserer Freiheit.«

Der letzte Satz betont die an der Offenbarung, am göttlichen Gesetz verantwortete Freiheit im Umgang aller Sinnesvermögen, denn die Erleuchtung als »Geschenk des Wortes« (HdF 25,5), nämlich des »unsichtbaren Auges« der Gottheit Christi ist zugleich ein Symbol seiner göttlichen Macht. Nur durch den Blick dieses göttlichen »unsichtbaren Auges« wird der Mensch zum Göttlichen erhoben, nicht allein durch die menschliche Natur; dies enthält die Aufforderung, die menschliche Natur zu überschreiten. So ist über diese ver-

16 Vgl. E. Beck, Ephräms des Syrers Psychologie ..., a.a.O., S. 18 und Anm. 13 mit dem Hinweis, daß Ephräm das Bild von Bardaisan kannte, das er in anderer Verwendung in Prose Ref II,48,48 ff. bekämpft.

christlichte, in Antinomie sich ausdrückende Augensymbolik die transzendente Realität als Möglichkeit für den Menschen angesprochen und die Idee freigesetzt, daß der Mensch vergöttlicht werden kann und soll, ein alter Gedanke, den schon Origenes vertrat¹⁷ und der vor allem bei Athanasius zum Tragen kam unter der Formel: In Christus ist Gott Mensch geworden, um den Menschen zu vergöttlichen¹⁸. In diesem Prozeß stehen Freiheit und Gnade in einem wechselseitigen, wenn auch wohl undurchdringbaren Prozeß. Warum? Weil hier die verborgene Wirkung der sakramentalen Gnadenzuteilung angesprochen ist, die jedoch einer Anstrengung unterliegt, der Bemühung von Erkenntnis und Willen und des *judicium* nach der Aufforderung in HdF 25, 21:

»Wähle das Licht für deine Augen,
und die Wahrheit für den Geist.«

Aber auch der Vorgang der freien Wahl bedarf wegen der menschlichen Schwäche göttlicher Mithilfe. Diese Einsicht über die notwendige Verbindung von Gnade und Eigentätigkeit führt zu dem Anruf in HdF 25,21:

»Gib meiner Weichheit deine starken Antriebe, damit ich meine schwache Seele zu deiner Majestät erhebe.«

Beim Vorgang der Erhebung als Hinwendung zum Göttlichen betont Ephräm in HdNat(ivitae) 4,140 wieder stärker die eigene Leistung:

»Die Türen der (unsichtbaren) Augen (*d-bābātā*?) und die Tür des Mundes — kann der Wille öffnen und schließen.«

Dies geschieht durch das »Auge des Glaubens« (HdEccl 38,2), welches das »klare Geistesauge« ist. Der Wille drückt sich aus in der bereitwilligen Zuwendung, wie sie exemplarisch in Maria als »gesundes Auge« vorliegt. Wer hingegen den Sohn durch Forschen ausschließlich in seiner Menschheit betrachtet wie die Arianer, hat ein »dunkles und nacktes Auge« (HdVirg 51,5), das heißt er ist ohne Sehvermögen, weil er auf die Betrachtung und Erleuchtung des Göttlichen verzichtet.

Neben der Tatsache, daß das göttliche Wort in Christus allein mit dem »unsichtbaren Auge« seiner Gottheit die Menschen erleuchtet (HdF 73,17-19), ist Maria exemplarisch das gesunde, sehende, leuchtende und erleuchtende Auge kraft ihrer Geisterfüllung und der gottmenschlichen Verschmelzung in der Menschwerdung: HdEccl 36,2: »In Maria nahm wie im Auge das Licht Wohnung«¹⁹. Daß die Gestalt Mariens unter dem Bilde des Auges wieder

17 Origenes, *Contra Celsum*, III 28 (PG 11) 955/6: »Zweck der Menschwerdung ist die Vergöttlichung (*génétaí theía*) der menschlichen Natur.«

18 Vgl. M. Schmidt, *Die Augensymbolik* ..., S. 296, Anm. 24.

19 Vgl. S. Brock, *St. Ephrem on Christ as Light in Mary and in the Jordan: Hymni De Ecclesia* 36, *Eastern Church Review* 7 (1976), S. 137-144.

nicht allein das äußere, körperliche Organ und Sehen meint, sondern eine im Auge wirkende göttliche Kraft von oben, die alle körperlichen und geistigen Sinne vollendet, erläutern die anschließenden Zeilen : Das Licht »reinigte ihren Geist und läuterte ihr Denken, heiligte ihren Sinn und verklärte ihre Jungfräulichkeit«.

Noch deutlicher wird Maria im Anschluß an Mt 6,22 in HdEccl 37,2 das übernatürlich erleuchtende Auge, das alle Sinne des Leibes erstrahlen läßt :

»Aufgrund des Auges (= Maria) wird der Körper mit seinen Gelenken — leuchtend in seinen Verbindungen, schön in seinem Benehmen, — geschmückt in allen seinen Sinnen und strahlend in seinen Gliedern.«

Die als Auge personifizierte Gestalt Mariens symbolisiert im Sinne der Unversehrtheit die Schönheit und Leuchtkraft des ganzen Menschen in seiner geistigen und körperlichen Gestalt, so daß wer mit dem ganzen Leibe leuchtet, auch mit ihm sehen kann. Auf diese Weise enthüllt sich die Vollkommenheit Marias ausdrücklich in der absoluten auch den Leib erfassenden sich selbst durchdringenden Sehfähigkeit. Diese von der göttlichen Lichtquelle genährte totale Identität betont der antithetische Vergleich mit Moses in den vorhergehenden Strophen HdEccl 36,6 :

»Der Glanz, in den Moses sich kleidete, war nur eine äußerliche Hülle ... — der Körper (= Maria), in dem er (= Christus) wohnte, erstrahlte von innen.

Und wie Moses in Herrlichkeit erstrahlte, — weil er (nur) ein wenig den Hauch (Gottes) sah, wie mußte da gestrahlt haben — der Körper, in dem er wohnte ...«.

Die in Maria aufscheinende Manifestation göttlicher Herrlichkeit als ein in jeder Hinsicht vollkommenes Sein schließt die Herrschaft aller Sinne ein, klare Erkenntnis und Schönheit nach der ersten Strophe von HdEccl 36,1 :

»Das Auge wird rein, wenn es sich mit der Sonne (= Christus) verbindet, — und siegt durch ihre Waffe und wird klar durch ihre Helle — und strahlend durch ihren Glanz und geschmückt durch ihre Schönheit.«

Die Wirkungen des göttlichen Lichtes im Auge sind demnach Ausdruck der ontologischen, gnoseologischen, ethischen und ästhetischen Vollendung, wobei die Differenzierungen nur nachträgliche Zerlegungen einer ursprünglichen organischen Einheit sind, versinnbildet im Auge als dem Ort der geistig-sinnlichen Einheit als Synthese aller Kräfte.

Die hier auf Maria angewandte tiefsinnige und komplexe Augensymbolik mit der dogmatischen Implikation der Immaculata conceptio und der Vorstellung von Maria als der ganz und gar vom Geist erfüllten Schau ist ein Sinnbild der sich dauernd erneuernden Kraft durch das Geheimnis des unversehrten, nicht gespaltenen Menschen und enthält die Botschaft, daß die lenkende geistige Schau kein Monopol des Mannes ist. Diese Augensymbolik

hat ihren Nachklang in der frühmittelhochdeutschen Dichtung, dem St. Trudperter Hohelied (12. Jh.), wo es heißt: Maria war »daz ouge, daz christ her in dise welt gezoche«²⁰.

Etwa zur gleichen Zeit verbindet Hildegard von Bingen Marias Gabe der Schau mit der Unversehrtheit und Schönheit in der Anrufung: »Du Augapfel der Reinheit«²¹. Ihre auf einer jenseitigen Voraussetzung beruhende Schaukraft erläutert Hildegard: »Die Pupille weist auf das innere Gesicht der Augen, das leiblicher Erfahrung unbekannt ist«²². Das Bild »Du Augapfel« (*pupilla*) läßt die Einengung auf die körperliche Reinheit weit zurück und umschreibt auch hier Mariens Privileg der Immaculate conceptio, erhärtet durch den kühnen Vergleich: »Divinitas pulcherrimam filiam aspexit, sicut aquilam in solem oculum suum ponit«²³. Die Gottheit ist der Adler, der sein Auge auf die Sonne — Maria — heftet. Die Sonne, sonst ein Symbol des Göttlichen, versinnbildet bei Maria ihre seinsmäßige Strahlkraft, weshalb ihr Hildegard den heilsbewirkenden Titel »illuminatio omnium creaturarum«²⁴ zuspricht. Diese Erleuchtungs- und Inspirationskraft spezifiziert Honorius Augustodinensis in der Aussage, daß Maria das »Auge der Kirche« ist²⁵.

In der schon rein sprachlich glanzvollsten Marienpreisichtung des Mittelalters, der »Goldenen Schmiede« des Konrad von Würzburg (13. Jh.), wird Marias untrügliche Schaukraft mit den Augen des Adlers verglichen, die hier zwar mit dem Topos »Augen des Herzens« bestimmt werden, aber ähnlich wie bei Ephräm die versammelte Kraft der Sinne und des Geistes meinen, die in den Glanz der Gottheit, das heißt in die ewige Liebe eingetaucht sind²⁶:

20 St. Trudperter Hohelied, Ed. M. Menhardt, 54,14f., Halle/Saale 1934.

21 Hildegard von Bingen, Lieder. Nach den Handschriften hrsg. von P. Barth, M.I. Ritscher und J. Schmidt-Görg, Salzburg 1969 (= Lieder), S. 22, Nr. 12. Vgl. M. Schmidt, Maria — »materia aurea« in der Kirche nach Hildegard von Bingen, Münchener Theologische Zeitschrift 32 (1981), S. 23f. und Anm. 56.

22 Hildegard von Bingen, L(iber) D(ivinorum) O(perum) III 7, n. 12; PL 197, col. 974B.

23 Lieder, 226, Nr. 14. Vgl. M. Schmidt, Maria — »materia aurea« ..., a.a.O., S. 24, Anm. 57.

24 Lieder, 286, Nr. 70.

25 Sigillum beatae Mariae ubi exponuntur Cantica Canticorum, PL 172, col. 505f.; zitiert nach W. Beinert, ... Die Kirche — Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodinensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts, Münster 1973, S. 356.

26 Konrad von Würzburg, Die Goldene Schmiede, Ed. Edward Schröder, Göttingen 1926, v. 1116-1121

nie mense mit des herzen gir
noch mit dem gelouben sin
möht an der gotheite schin
geblicken alsô vaste nie
sam dines herzen ougen ie
tâten unde ouch iemer tuont.

Vgl. H. Kolb, Der Begriff der Minne und das Entstehen der höfischen Lyrik (Hermaea Bd. 4), Tübingen 1958, hier das Kapitel: Die Mystik des Auges und des Herzens,

»Kein Mensch hat mit dem Verlangen des Herzens
und mit der (Kraft) seines Glaubens
so tief in den Glanz der Gottheit geschaut,
wie deine Augen des Herzens es je taten und immer tun werden.«

(v. 1116-1121)

In der Tradition dieser Idee, daß in Maria die Frau über eine einzigartige Erleuchtung und Schau des Göttlichen verfügt, wodurch jede Vereinzelnung und Verwirrung aufgehoben und der Mensch geheilt wird, läßt sich Goethes 'Faust' ansiedeln. Fausts Rettung zu neuem Leben geschieht am Schluß durch die Mater gloriosa, in deren »Retterblick« der Doctor Marianus »auf dem Angesichte anbetend« versinkt, da er in diesem Blick die »Offenbarung ewigen Liebens« schaut.

Kommen wir zu unserer Frage zurück : Wie erhält der Mensch das neue, erleuchtete Auge, das in Maria zum Sinnbild einer einzigartigen Ebenbildlichkeit der verklärten und verklärenden körperlichen und geistigen Vermögen wurde und dennoch nach Konrad von Würzburg ein »unbilde« (v. 566 f.) ist, weil es niemand mit Worten ergründen kann?

Auffallend ist, daß wiederholt vom zu reinigenden Auge und vom »reinen Auge« gesprochen wird.

Die Idee der Reinheit ist bei Ephräm ein zentrales Thema; es konzentriert sich in unserem Zusammenhang auf die Frage der Gottförmigkeit oder Ebenbildlichkeit. Das aufgezeigte Ziel, die Menschheit des Sohnes zu überschreiten, um zu seiner Gottheit zu gelangen, ist mit der Erleuchtungsinvokation verbunden : »Reinige und mach klar die Augen deines Geistes (*ʿaynē tarʿitāk*) und steig empor, mit den Schwingen des (reinen) Gedankens steige auf« (HdF 53,12). »Reinheit forme sich in deinen Augen« (HdVirg 2,15); »die Augen sollen sich mit Reinheit (Keuschheit) füllen zu jeder Stunde« (HdVirg 33,7). Das reine Auge entspricht den reinen Gedanken (*tarʿita špītā*). Reinheit ist sowohl die Bedingung als auch das Mittel für die Erleuchtung. Welche Reinheit aber ist die Bedingung, oder besser, wovon soll sich das Auge reinigen?

Die Reinigung wird durch verschiedene Bilder veranschaulicht.

In Antithese zum kontingenten Auge leitet sich die Größe des Menschen von der Gottesliebe her. Das platonische Motiv der Neidlosigkeit²⁷ bestimmt nach Ephräm in HdF 71,11 die Beziehung zwischen Gott und Mensch : »Es ist nicht Neid zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen, denn er ist in Liebe zu seinem Besitz gehüllt«. Auch die Zeugung des Sohnes geschah aus selbstloser Liebe, daher die Frage : »Warum ist dein Auge neidisch?« (HdF

S. 18-38. W. Gewehr, Der Topos »Augen des Herzens« — Versuch einer Deutung durch die scholastische Erkenntnislehre, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 46 (1972), S. 926-649. R.R. Grenzmann, Studien zur bildhaften Sprache in der »Goldenen Schmiede« Konrads von Würzburg, Göttingen 1978, S. 53.

27 Vgl. E. Beck, Ephräms des Syrers Psychologie ..., a.a.O., S. 158.

43,3). Die Frage erinnert an Gn 4,5.6, nach welchem Bericht der menschliche Urzwist aus Neid und Mißgunst Kains gegen seinen Bruder Abel ausbrach. Das erste Anzeichen dieses zerstörerischen Dämons äußert sich im Auge: »Und Kains Blick senkte sich« und »Der Herr sprach zu Kain: 'Warum senkt sich dein Blick'?«. Neid und Mißgunst behindern den erhobenen Blick, das klare Sehen, sie sind eine Form der inneren Unreinheit.

Unrein wird das Auge des Geistes, das heißt des Gedankens, auch durch die alles verderbende Streitsucht und vermessenenes Forschen; sie trüben den Geist (HdF 45,2)²⁸ ebenso wie die Bitterkeit der Gedanken (HdPar 7,14).

Eine Steigerung dieser geistigen Unreinheit ist der Frevel, von dem sich die intellektuelle Reinheit abhebt. Für den halsstarrigen Frevler gibt es keine reinigende Sühne, wie bei Judas, »dem dem Gericht Verfallenen«. Er »verkaufte das Leben, weil seine Augen die Macht(taten) sahen ... ohne daß sein Herz (davor) gezittert hätte«²⁹. Dem Frevel voraus geht die mangelnde Gottesfurcht. Ihre Anwesenheit im Menschen ist die erste reinigende Grundhaltung für jede Erleuchtung, indem sie die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf auf die geziemende Basis des ehrfürchtigen Abstandes stellt. Im Urstand, sagt Ephräm, waren »die Augen (der Stammeltern) geöffnet und zugleich geschlossen, damit sie die Herrlichkeit und die Niedrigkeit nicht sähen« (HdPar 3,6)³⁰. Aber nach dem Fall wurden ihnen diese zwei schützenden Hüllen fortgenommen. Adam »sah die Herrlichkeit des Allerhöchsten und (er) erzitterte«³¹. Der paradiesisch unbeschwerte Umgang mit dem göttlichen Faszinosum wird für den Menschen nun auch zu einem Tremendum, da die transzendente Bindung jetzt von der Schwäche des gefallen Menschen und der Übermacht göttlicher Herrlichkeit bestimmt wird. Wegen dieser unüberbrückbaren Distanz ist der erste Schritt der Reinigung die Ehrfurcht vor Gott, um über sie mit dem Auge der Liebe schauen zu können: »Der Verstand nähert sich in (Ehr)furcht und (erst dann) in Liebe zur Höhe der göttlichen Majestät« (HdPar 9,21).

28 Ferner: HdF 42,2: »Wie haßt das Auge, was in es hineinfällt. Schlimme Streitsucht liegt in unserem Denken. Ein Stäbchen ist dem Auge gefährlich, wie gefährlich also für die Seele die Streitsucht, die alles verderbende zu jeder Zeit. — Nichts nützt dem Auge, daß der Finger in es hineinstoße, und auch nicht dem Geist, daß das Grübeln über ihn komme«.

29 Sermones (in) Hebd(omadum) Sanct(am) III, 337-377.

30 Vgl. Ed. R.-M. Tonneau, In Genesim, Sectio II, § 12-17, S. 25ff. Augustinus erklärt Gen 3,7: »beiden gingen die Augen auf« in: 'De Genesim ad litteram' XI c. 31, n. 40, 41 in anderer Weise als Ephräm. Nach Hildegard von Bingen verlieren die Stammeltern nach dem Fall die »Schau des geistigen Auges« und »die Augen des Fleisches« und mit ihnen die Erkenntnis des Bösen öffneten sich. Epist. Frage 6 der 35 Fragebeantwortungen Hildegards an den Mönch Guibert von Gembloux, Johannes Baptista Pitra (zitiert Pitra), (Analecta Sacra t. VIII), Analecta S. Hildegardis ... Monte Casinensis 1882, Reprint Farnborough 1966, S. 391, ebenso PL 197, col. 1042B.

31 HdPar 9,21.

Ebenso wie beim Menschen ist »die charakteristische Haltung der Engel nach Ephräm die der Ehrfurcht, ja, der Furcht und des Zitterns vor der unnahbaren Größe und Unerforschlichkeit Gottes« nach dem Aufweis von Cramer. Der Grund für die Furcht der Engel ist, »ihren Herrn zu schauen« (HdPar 3,15), weswegen sie ihr Antlitz mit den Flügeln verhüllen.

So wie Ephräm sieht Hildegard von Bingen in der Gottesfurcht die grundlegende Bedingung für die Erleuchtung und Inspiration. Unter einem Bild existentieller Betroffenheit verstärkt sie diesen Gedanken in der Eröffnungsvision ihres 'Scivias', wo die Gottesfurcht als augenübersäte Kräftepersonifikation vor dem Allmächtigen, dem »Lichtherrlichen«, zitternd und staunend steht — »ein Wesen, über und über mit Augen bedeckt, von dem nicht einmal mehr die menschlichen Umrisse zu erkennen sind«. Die nach allen Seiten hin geöffneten Augen als eine die menschliche Gestalt überschreitende Kraft symbolisieren die aus der Demut stammende unerschütterliche Wachheit der Gottesfurcht, die allem Denken und Handeln angesichts göttlicher Größe das richtige Maß verleiht. In der Gottesfurcht werden demnach die intellektuellen und voluntativen Kräfte unter dem Gesichtspunkt des Maßes gereinigt.

Das so gereinigte Auge als Ausdruck eines Vollkommenheitsstatus, der alle Kräfte umfaßt, nicht allein die Intelligenz, versinnbildet die Teilhabe an der göttlichen Reinheit bis zur erstrebten Identität, denn Gottes Auge soll unser Auge werden (HdF 3,5): ein Bild für das gegenseitige Einander-Innewerden von Gott und Mensch. Dieser Ansatz einer mystischen Augensymbolik, wovor selbst die Engel zurückweichen (SdF I 109-113), erscheint später bei Mechthild von Magdeburg in der Weise, daß über das Auge wie bei Ephräm alle Glieder in die *unio* und Abbildlichkeit hineingenommen werden³²:

»Und da leuchtet Aug in Auge, / Und da fließet Geist in Geist, /
Und da greifet Hand zu Hand, / Und da redet Mund zu Mund, /
Und da grüßet Herz zu Herz.«

Ein Höchstmaß von Identität verdeutlicht das Bild vom Austausch der Augen als gleichsam totale Durchdringung von Gott und Mensch bei Mechthild von Hackeborn: »Ecce, do tibi oculos meos ... In hoc verbo Deus animam illam sibi totaliter intravit et ... univit, ut videretur sibi quod Dei oculis videret³³.«

Meister Eckhart³⁴ verwendet dieses Bild der *unio* als Ausdruck der Reinheit dessen, der alles gelassen hat, in dem keine Ungleichheit mehr ist,

32 Gall Morel, Mechthild von Magdeburg, Das fließende Licht der Gottheit, Regensburg 1869, Reprint, Darmstadt 1963, S. 108, 2.u. Deutsche Übersetzung von M. Schmidt, Einsiedeln-Zürich-Köln 1955, S. 192, ebenso S. 92.

33 Mechthild von Hackeborn, Liber specialis gratiae II c. 34 ... a.a.O., Anm. 2.

34 Ed. J. Quint, Deutsche Werke I, Stuttgart 1958, S. 201. Vgl. DW V, 31,7ff.

so daß in höchster Vollkommenheit nur noch Einheit und Gleichheit herrscht, wenn er in seiner deutschen Predigt Nr. 12 ausführt :

»Mein Auge und Gottes Auge, das ist ein Auge,
und ein Sehen und ein Erkennen und ein Lieben.«

Aber schon Ephräm kennt das Auge als Bild der *unio*, in der die Seele auf wunderbare Weise verzaubert wird und im Staunen bis zur Besinnungslosigkeit versinkt, wie es später vor allem Richard von St. Viktor und Mechthild von Magdeburg thematisieren.

»Das blinde Auge, das geöffnet wurde, ist ganz verwirrt, die Schönheit zu sehen ... Auf das süße Licht starrte es, sich daran satt zu (trinken) und zu schauen und zu sehen, wem es gleiche« (HdEccl 38,11).

Das geöffnete blinde Auge wird zum Auge der Liebe bei »jener Maria, deren Auge ... nur auf die eine Schönheit schaute. Selig ihre Liebe, die trunken war ohne Besinnung« (HdVirg 24,7).

Da für Ephräm das Paradies »der Ort der Reinheit ist« (HdPar 2,7), ist die Vorstellung von Reinheit nicht allein Bedingung für die Erleuchtung, sondern auch das Ziel in der *unio*, so daß Reinheit und Gegenwart Gottes identisch sind. In der Reinheit liegt die höchste Ebenbildlichkeit. Exemplarisch erscheint dieses Ebenbild in Maria aufgrund ihrer innigsten Verbindung mit dem Göttlichen, denn sie »ist wie das Auge, in das sich das Licht niederließ« (HdEccl 36,2). Dieses »Auge wird rein, weil es sich mit der Sonne (der Gottheit) verbindet« (Ebd. 36,1). Reinheit und Göttlichkeit sind identisch. Die Reinheit wird in Maria zum Mittel der Besiegung des Bösen, da aus ihr »die unsichtbare Macht (Gottes) aufging, die Satan fällte« (HdNat 4,112). — Unter dem Gesichtspunkt, sich von allem zeitlichen Denken zu lösen bis hin zur geistigen Armut, spricht Meister Eckhart zu wiederholtem Mal vom »reinen Auge«. Neben der ihm eigentümlichen abstrakten Rede veranschaulicht er seinen Gedanken in einem höchst konkreten Bild, um die Vorstellung vom ungereinigten Auge zu evozieren : »Manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen, und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebste du wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten es jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen lieben, die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz«³⁵. In diesem Bild liefert Eckhart eine drastische Abwehr gegenüber ausschließlich materialistischer und positivistischer Erkenntnis, die der gereinigte Blick übersteigen muß. Desgleichen kann das rein zeitliche, irdische Denken nicht zur Gottesschau gelangen, entsprechend der Aussage Ephräms : du mußt die

35 Ebda, S. 274,1 ff.

menschliche Natur überschreiten, um zur göttlichen zu gelangen. Eckart präzisiert dies so :

»Wollte ich Gott ansehen mit jenen Augen, mit denen ich die Farbe ansehe, so täte ich gar Unrecht daran, denn dieses Schauen ist zeitlich. Nun ist aber alles, was zeitlich ist, Gott fern und fremd. Solange der Mensch Zeit und Raum hat, und Zahl und Vielheit und Menge, so ist er gar unrecht daran, und Gott ist ihm fern und fremd.«

Ebenso wie das erleuchtete Auge als Sinnbild höchster Ebenbildlichkeit an das Rein-Werden und Rein-Sein gebunden ist, verknüpft es sich mit der Idee des Maßes. Denn das Paradies ist »der Ort der Reinheit«, aber »der Schlüssel des Paradieses ist das Maß« (HdPar 2,2), da selbst »die Himmlischen wie die Irdischen sich an ein Maß halten« (Prose Ref I-III und XXXI). Weil »die volle Wucht seiner Herrlichkeit nur sein Gezeugter fassen kann« (HdPar 9,25), »nährt er (Gott) alle mit Maß — sein Anblick (wird) unserem Auge entsprechen« (HdPar 9,27); deswegen zeigt Gott jedem »nach seinem Vermögen wie durch einen Spalt seine unsichtbare Schönheit und seine strahlende Majestät« (HdPar 9,25). Diese stufenweise und bruchstückhaft gewährte Schau vermittelt Ephräm als Tatsache göttlicher Erfahrung unter dem Bild von Wärme und Auge in HdF 75,4.5, aber eine Wesensschau gibt es nicht :

»Nicht wird gesehen die Wärme jenes Strahles
von den Augen, denn sie ist (etwas ganz) geläutert(es).

Sowohl die Augen besiegt es durch seine Wärme —
wie auch die Hände durch seine Feinheit : — sie
ertasteten und sahen nicht.«

Daß die *unio* des Menschen mit Gott bei aller Erfahrung ein Nichtsehen, Nichterkennen einschließt, erklärt später Robert Grosseteste³⁶ in seinem Kommentar zu Pseudo-Dionysius und sagt : »In der Gotteserkenntnis der *unio* ist der Verstand ohne Augen«. Er erläutert diese Aussage : »Das soll nicht heißen, daß der Verstand überhaupt keine Augen hat (*inoculatus*), sondern daß die Augen der irdischen Erkenntnisfähigkeit in der *unio* für die Wesenserkenntnis Gottes geschlossen sind«. Sie befinden sich im Dunkeln. Das Dunkel ist ein Bild für die Unzugänglichkeit. Dies entspricht der Aussage Ephräms, daß der Mensch für den vollen göttlichen Glanz schlechthin kein Auge hat, er bleibt auch dem (Auge des) Geist(es) verschlossen. Mechthild von Magdeburg sagt über ihre Ekstase : »Im schönsten Licht ist sie blind in sich

³⁶ Dieses Zitat von Robert Grosseteste aus seinem Kommentar zur 'Mystischen Theologie' des Pseudo-Dionysius, Ed. U. Gamba, Milano 1942, 37,23-29 findet sich in der mittelhochdeutschen Übersetzung des Werkes von Rudolf von Biberach, Die siblen strassen zu got, nach der Handschrift Einsiedeln 278, Ed. M. Schmidt, Florenz 1969, S. 139, 8-12.

selbst ... in der größten Klarheit ist sie tot und lebendig«³⁷. In der Gnade ihrer mystischen Schau sieht sie einen Vorgeschmack der ewigen Seligkeit, ohne jedoch diese Schau erklären zu können³⁸:

»Selig sind die Augen,
die das Minnefließen ewig schauen
und dieses Wunder hier (bereits) erkennen:
Ich kann es nicht benennen.«

Analog dazu reflektiert Meister Eckhart³⁹: Wenn das Auge Gott sieht, »sieht es das Nichts, und das Nichts ist Gott«. Das »Nichts« ist kein Ausdruck des Nihilismus, sondern eine Unfaßlichkeitsbezeichnung. So wie bei Ephräm⁴⁰ erscheint bei den genannten Autoren das Unfaßliche, das Nichtwissen, als ein zweites höheres, abgestuftes Wissen neben dem irdischen Wissen. Selbst in der *visio beatifica* gibt es eine abgestufte Schau, je nach dem Maße der im Diesseits errungenen Vollkommenheit. HdPar 9,26:

»Wie ein jeder das Auge im Diesseits gereinigt hat, —
so wird er (dort) schauen können die Herrlichkeit des Allerhöchsten.«

Das Maß der Reinigung entscheidet über die Sehschärfe. So wie Ephräm der Würde und Befehlsgewalt der Engel eine entsprechende Geistesschärfe und Erkenntniskraft zugrunde legt, bildet auch beim Menschen das Wissen und die tiefere Einsicht die Grundlage einer echten Rangordnung⁴¹: nach HdEphiph(ania) 9,4:

»Ist das Wissen eines Menschen groß,
dann überragt sein Rang den seiner Brüder.
Und der Größe seines Glaubens entspricht auch die Verheißung,
und seiner Einsicht seine Krönung. Es ist wie mit dem Licht:
während dieses ganz hell ist, und ganz sich selber gleicht,
ist ein Auge heller als das andere.«

Das heller erleuchtete Auge aufgrund einer tieferen Einsicht in göttliche Geheimnisse, die ihre je verschiedene »Krönung« erhält, symbolisiert wie bei der Ordnung der befehlsmäßigen Engel nach Cramer aufgrund ihrer Erkenntniskraft den höheren Rang. Das Bild vom Auge lehrt, daß es sich nicht um einen Wesensunterschied handelt, sondern um eine Stufenordnung unter den Menschen infolge von Wissen und Geistesschärfe. Vor dieser Sicht verliert einerseits jeder Geburtsadel vor dem Geistesadel, besser re-

37 G. Morel, a.a.O., S. 11,18 ff., Übersetzung M. Schmidt, S. 65.

38 Ebda.

39 Pr. 71, Ed. J. Quint, DW III, 545.

40 HdPar 12,16: »Das Wissen der sichtbaren Dinge, und das Wissen (der) verborgenen (Dinge) von den Sternen abwärts«, daß der Mensch nicht von sich aus erringen kann.

41 Vgl. W. Cramer OSB, Die Engelvorstellungen bei Ephräm dem Syrer, (OrChrAn 173) Roma 1965, S. 86.

ligiösem Adel, seine Bedeutung, und verbietet sich andererseits jede soziale Einebnung und Gleichmacherei. Aber auch für die *visio beatifica* in der abgestuften Schau gilt die unauflösliche Verbindung und damit Verklärung von Leib und Geist, da »alle Sinne seiner Verherrlichung dienen« (HdVirg 33,7). Ebenso nach HdPar 7,14:

»Wer rein hielt den Blick seiner Augen, — den
blickt strahlende Schönheit an. Wer gemildert
hat die Bitterkeit seiner Gedanken, — in dessen
Gliedern regen sich Quellen der Süßigkeit.«

Die bei Ephräm so auffallende Betonung vom Zusammenspiel aller Sinnes- und Geisteskräfte mit der Begründung in Hy. c(ontra) H(aereses) 43,17:

»Unser Herr heilte die Füße des Körpers und
seine Hände und seine Augen und seine Ohren
und seine übrigen Sinne«

findet sich als zentrale Aussage im Denken Hildegards von Bingen wieder. Unter dem Primat des Auges weist Hildegard mit Nachdruck auf die Funktionseinheit von Leib, Seele und Geist hin, da sich »Gott im Gewande des Fleisches, das er so sehr liebt«, der Welt offenbarte. Der Ausgangspunkt ist wie bei Ephräm: »Das Wort ist Fleisch geworden«. Von daher leitet sich die Bejahung und Schätzung der ganzen menschlichen Natur wie bei Ephräm ab, die Hildegard zu dem Schluß führt: »Der Geist wird nicht zu Fleisch noch Fleisch umgewandelt in Geist. Mit Fleisch und Geist aber wird der Mensch vollendet. Anders kann der Mensch nicht Mensch genannt werden ...«. (L[iber] D[ivinorum] O[perum] IV n. 105). An anderer Stelle habe ich genauer belegt⁴², daß Hildegard so wie Ephräm die Inkarnation des Logos als göttliches Auge aufleuchten sieht.

Außer dieser sehr ungewöhnlichen Parallele sieht Hildegard wie Ephräm den Leib in seiner gesamten sinnhaften Ausstattung als ein »Zeichen göttlicher Allgewalt« (LDO IV n. 120), wobei unter den Sinnen das Auge als Organ der geistigen Erkenntnis hervorragt: »Das Sehen und der Sinn des Auges, womit der Mensch alles anschaut und begreift, hält mit Recht unter den übrigen Sinnen die Spitze« (LDO IV n. 48). Zu den Sinnen rechnet Hildegard wie Ephräm neben den fünf klassischen Sinnen als sechsten Sinn das Sprachvermögen (*phōnēticon*; »die Worte werden durch die Zunge geformt«, LDO IV n. 40) und als siebten das »Zeugungsvermögen in seiner Grünkraft«. Über die Funktionseinheit der Kräfte heißt es bei Hildegard im LDO IV n. 37 (vgl. n. 14,15):

»Durch das Sehen der Augen werden das Hören und Riechen, die Vernunft des Mundes sowie das Tasten gelenkt und erkannt.«

42 M. Schmidt, Die Augensymbolik ..., a.a.O., S. 289f.

Vom erleuchteten »Auge des Herzens« wie bei Ephräm als den »Fenstern der Seele« (HdEccl 38,8) werden alle Sinne des Menschen gelenkt als »Werk des Menschen« (*opus hominis*), als ein geordnetes Ganzes, welches im Bilde der auf- und absteigenden Leiter der Sinne eine dauernde Bewegung und Mitteilung zwischen Leib und Geist ausdrückt (LDO IV n. 15). Die Augen spiegeln das »Wissen des Herzens« wieder^{42a}, und die lenkende und leitende Funktion des Auges steigert sich bei Hildegard wie bei Ephräm bis zum erleuchteten göttlichen Wissen und der Vorherschau im Blick der Augen als Zeichen göttlicher Inspiration: »Weiterhin offenbart Gott in den Augen des Menschen sein Wissen, durch das er alles vorhersieht und vorher weiß^{42b}.«

Vom Auge des Herzens wird nach Hildegard »das Denken geordnet und der Wille großgezogen« entsprechend der Aussage Ephräms: Im Herzen werden vom Auge des Geistes (oder der Seele) »wie von einem Gärtner alle Sinne großgezogen« (HdEccl 27,10). Hildegard präzisiert: Die Seele hat mit ihren vier Flügeln, den Sinnen (*sensus*), dem Erkennen (*scientia*), dem Wollen (*voluntas*) und der Einsicht (*intellectus*) je »Augen«. Sie schaut mit diesen »vier Augen« im Wissen um Gut und Böse voraus und zurück (LDO IV n. 95). Die Funktionseinheit von sinnlichem und geistigen Erkennen unter der ethischen Implikation des Gewissens vertritt Hildegard wie Ephräm unter der Idee des Maßes; wichtig für das Sehen als Gabe der Unterscheidung ist das richtige Maß der »vier Augen« der Seele. Die körperlichen Augen zeugen bereits im Aufbau und ihrer Stellung im Organismus vom richtigen Maß und der Einheit in allen Dingen: Bei Ephräm ist das Bild vom einheitlichen oder einfältigen Blick beider Augen ein Mahnmal für den »gespaltenen Menschen« und das richtige Maß von Wahrheit und Liebe, von Erkennen und Wollen. In HdF 20,13 heißt es:

»Einen einzigen Blick bildet auch die Bewegung der beiden (Augen)pupillen; und obgleich die Nase der Trenner ist, ist er nicht gespalten. Denn auch nicht einen Augenblick (lang) kann — gleichsam ein Auge dem anderen sich entziehen. (Sie verbleiben beide auf dem gleichen Maß.)

Füße und Augen mögen Anklage erheben gegen das Zwiespältige. Der gespaltene Mensch sammle sich wieder und werde eine Einheit von dir.«

Das gleiche Bild der Symmetrie der Augen dient Hildegard als Signal gegen die Aufspaltung der Kräfte, die unter der Idee des Maßes einheitlich verbunden sind:

42a Hildegard von Bingen, Expositio Evang., Pitra, S. 269: »oculi mei, id est scientia cordis mei«, ebenso Pitra, S. 267, 307.

42b Hildegard von Bingen, LDO I,4 n. 105 (PL 197, 889D): »Sed etiam in oculis hominis scientiam suam, per quam omnia praevidit et praescit, declarat«.

»Wie keine sichtbare Gestalt ohne Namen ist, so ist auch keine ohne Maß. Und so haben auch die beiden Augen des Menschen ihr ebenmäßiges Maß, und ihre spiegelnden Gefäße existieren gleichmäßig (einheitlich) in ihrem Umkreis« (LDO IV n. 33).

Das Auge als Symbol des Maßes und der Einheit macht den Menschen erst zum lebendigen, schöpferischen Wesen. Hierdurch unterscheidet er sich grundlegend vom Tier. Denn die Grade der Reinigung für die immer größere Einheit sind durch den Akt der Willensfreiheit festgelegt. Aufgrund jeder größeren Einsicht und Einheit muß die Entscheidung immer wieder neu auf das neu Erkannte hin gesetzt werden unter Berücksichtigung aller Vermögen, damit der Mensch nicht in eine fiktive Existenz gerät unter Abschneidung der Sinne als Vermittler für den Geist. Die unterschiedliche Erkenntnis als Erleuchtung von Oben und der irdischen Wahrnehmung der Sinnes- und Geistesvermögen erfordert die Reinigung aller Kräfte; in dieser ständigen Bewegung der zielgerechten Entschlußkraft, die im Mittelalter zum *oculus intentionis* wird⁴³, liegt die schöpferische Tat des Menschen.

Ein besonders auffallendes Bild vom erleuchteten Auge kennt Ephräm innerhalb seiner Engellehre. In HdEccl 36,9 heißt es: »Die Hohen (*d-ellāyē* = Engel) bedürfen für ihre Augen kein anderes Licht, weil ihre (eigenen) Augen Licht fließen lassen ...«. Gedanklich symbolisiert dieses Bild höchste Einheit. Die passive Aussage weist auf eine Dienstfunktion hin. Cramer hat in seiner Studie über Ephräms Engelvorstellungen aufgezeigt, daß die Cherubim zu Trägern des »auffahrenden« Christus werden und daß die Rangstufen unter den Engeln durch den verschiedenen Grad der Erkenntnis des Christusgeheimnisses und der darauf basierenden Befehlsgewalt bestimmt werden⁴⁴. In diesem Kontext läßt sich das genannte und von Cramer nicht berücksichtigte Bild dahin deuten, daß die dem Christusgeheimnis am nächsten stehenden Engel — die Hohen — kraft ihrer Nähe vom Gottessohn so durchdrungen sind, daß sie sein Licht auf die Erde fließen lassen, zumal im gleichen Hymnus der letzten Strophe ausdrücklich das Licht als »Symbol unseres Erlösers« bezeichnet wird (HdEccl 36,15). Die höchsten Engel werden parallel zu den Cherubim zu Trägern und Spendern des göttlichen Wissens und der Erleuchtung, die denen, »welche vom Mutterschoße an hungern nach Licht«, die Schau verheißen, weil die göttliche Inkarnation ein Vorgang des herabfließenden Lichts ist.

Da in Ephräms Engelbild aufgrund seiner Vorzugsvokabel 'yr' das »Wachsein« ein Wesenszug der himmlischen mit der Gottheit verbundenen Wesen

43 Die Vorstellung: 'oculus intentionis' spielt bei Rudolf von Biberach, 'De septem itineribus aeternitatis', I dist. 4,5 im Anschluß an Augustinus und Bernhard von Clairvaux eine bedeutende Rolle, vgl. die alemannische Übersetzung. Ed. M. Schmidt, 1969, S. 144*.

44 W. Cramer, Die Engelvorstellungen ..., a.a.O., S. 132-134, 168.

ist⁴⁵, das zugleich nach Cramer ontische und ethische Heiligkeit ausdrückt, wird diese Aussage durch das Bild der lichtfließenden Augen ergänzt und verstärkt. Die Engellehre ist aber für Ephräm nichts anderes als eine Fortsetzung und Ausweitung seiner Anthropologie, d.h., so wie der Engel aus engster Verbindung mit dem Gottessohn dessen Licht fließen läßt, so soll auch der Mensch zum Verkünder und zum Zeugen göttlichen Wissens werden. Wenn das zu reinigende Auge den ganz und gar auf Gott ausgerichteten Aufstieg bedeutet, dann versinnbildet »das Auge, das Licht fließen läßt« den Abstieg, um aus dem neugeschaffenen Sein als Lichtträger und Lichtspender in der Welt zu wirken.

Diese Vollendung findet, wenn auch in leicht modifizierter Form abermals eine Parallele bei Hildegard von Bingen. In ihrer Engellehre, die ebenfalls wie bei Ephräm die Fortsetzung ihrer Anthropologie ist, kennt sie das Bild vom »Menschensohn« im Auge des Engels. Sie deutet diese Schau wie folgt: »In jedem Auge erscheint ein Spiegel und darin ein Menschengesicht (des Menschensohnes) ... Das sind die Cherubim. Sie versinnbildeten das Wissen Gottes. In ihm schauen sie die Mysterien himmlischer Geheimnisse und verhauchen ... ihr innerstes Hinstreben zu ihm«⁴⁶.

Statt dem stärkeren Bild: »Licht fließen lassen« heißt es bei Hildegard rationaler: sie »verhauchen ihr innerstes Hinstreben«. Die Sache ist dieselbe: Der Engel ist auf das Wissen der Inkarnation hingeeordnet. Der Menschensohn im Auge des Engels ist ein Zeichen dafür, daß der Mensch wie der Engel ein Mitwisser Gottes darüber ist, daß Gott Mensch geworden und darum auch der Mensch vergöttlicht werden soll.

Während bei Ephräm und Hildegard von Bingen der Ausgangspunkt der heilsgeschichtliche Gedanke vom Fall und der Wiederherstellung des Menschen ist, Meister Eckhart sein zentrales Thema: die Ebenbildlichkeit und *unio* des Menschen reflektiert, ist bei Mechthild von Magdeburg die existentielle Erfahrung der Anlaß für ihr Sprechen. Die auffallende Vorstellung Ephräms vom »fließenden Licht« als einer Offenbarung göttlichen Wissens ist unter den vielen von Mechthild von Magdeburg verwendeten Bildern eine zentrale Aussage für Gottes Wesen, seine Offenbarung und Beziehung zwischen Gott und Mensch. Für sie ist Gott die Sonne und das fließende Licht. Im Prolog erklärt sie, daß Christus selbst ihrem Buch den Titel gegeben hat: »Es soll heißen ein fließendes Licht meiner Gottheit«, das für die Erleuchtung »Herzen, die da leben ohne Falschheit«^{46a} voraussetzt. Das Auge unterliegt dem einfallenden Lichte Gottes, das wiederum seine Energie

45 Ebda, S. 179.

46 Hildegard von Bingen, Scivias I,6, Ed. Führkotter, coll. A. Carlevaris, Corpus Christianorum, Cont. Med. 43 et 43A, Turnholti 1978, S. 106, 190-202.

46a G. Morel, a.a.O., S. 3; Übersetzung, M. Schmidt, S. 53.

dem ganzen Menschen mitteilt. »Wenn ich scheine, so mußst du leuchten«⁴⁷ sagt Gott im Zwiegespräch zur Seele. Das Leuchten ist nicht nur der Ausdruck einer neuen Erkenntnis, sondern der Reflex einer den ganzen Menschen ergreifende Lebendigkeit und Beseligung.

In Parallele zu Ephräm, Pseudo-Dionysius und Hildegard von Bingen erfährt Mechthild Gott als den Herrn aller Ordnungen und des Maßes, in die auch die Einheit von Leib, Geist und Gnade eingebunden ist. Gleichfalls findet sich bei David von Augsburg⁴⁸ und Richard Grosseteste⁴⁹ als Kommentator von Pseudo-Dionysius die Vorstellung, daß das Licht der Erleuchtung oder Schau dem schwachen menschlichen Auge von Gott angepaßt (*getempert*) wird, damit er es ertragen kann.

Den Aufstieg über das zu reinigende Auge kennt auch Mechthild in der Aufforderung Gottes: »Deine Augen, / sollen sie zu meiner Anschauung taugen, / müssen verklärt sein mit sieben Dingen«⁵⁰. Die Reinigung als sittliche Läuterung mündet in der Zusammenfassung: »rein werden von Schuld und bereit, alles zu empfangen«⁵¹. Der Vorgang der Reinigung und Erleuchtung ist auch bei Mechthild in der Entschlußkraft des Willens verwurzelt. Gott grüßt sie »mit seinen seligen Augen« — ein Bild der *unio* — in der die Augen erwachen. Der Weckruf: »Tu auf deine blinden Augen« verlangt die Setzung des Willens, so daß sie dann mit den »lichten Augen« ihrer Seele sieht⁵². Das »lichte Auge« ist nicht Ausdruck einer sittlichen Vollkommenheit wie das »reine Auge«, sondern ein Sinnbild der Unfaßlichkeit des neuen Sehvermögens. Dieses neue Erkennen und Wissen wird als »ein Wunderschauen« bezeichnet, das sie »in Gott gesehen«⁵³, also auch hier ein zweites, höheres Wissen neben dem irdischen. Unterscheidend zum »Licht der Vernunft«⁵⁴ erklärt Mechthild: »Ein Licht ward mir dazu geliehen, daß ich dich könne besehen, sonst wäre es mir nie geschehen«⁵⁵. Dieses Licht entstammt nicht irgendeiner menschlichen Kraft, sondern ist transzendentalen Ursprungs: »Der Strahl der Gottheit durchschießt sie mit einem unbegreiflichen Licht«.

47 Ebda S. 34,20. Übersetzung, M. Schmidt, S. 94.

48 David von Augsburg, »*Wan uns aber din gotlich brenender schin ze starc was von unser ougen broedikeit, dô tempertest dû daz licht ...*«; Ed. F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker, Bd. I, Leipzig 1845, Reprint Aalen 1962, S. 342, 19-21.

49 Robert Grosseteste, Zitat bei Rudolf von Biberach, Die siben strassen zu got ..., a.a.O., Ed. M. Schmidt, S. 56,24ff.

50 G. Morel, a.a.O., S. 42,15u. Übersetzung M. Schmidt, S. 106.

51 Ebda. Zum Folgenden vgl. auch F. Rotter/R. Weier, Nähe Gottes und »Gottesfremde«. Mystische Erfahrungen der hl. Mechthild von Magdeburg, Aschaffenburg 1980, bes. S. 27-33.

52 G. Morel, S. 26,9 u. M. Schmidt, S. 85.

53 G. Morel, S. 39,26. M. Schmidt, S. 102.

54 G. Morel, S. 24,3. M. Schmidt, S. 82.

55 G. Morel, S. 38,6f. M. Schmidt, S. 100.

Das Verb »durchschießen« als Ausdruck des Plötzlichen evoziert die blitzartige ekstatische Erleuchtung. »Der Heilige Geist berührt sie mit einer fließenden Flut«⁵⁶. Und in einer nochmaligen Steigerung: »Das allergrößte Licht hat sich aufgetan den Augen meiner Seele«⁵⁷, um die außerordentliche Gewalt der göttlichen Lichtquelle zu verdeutlichen. Sie wird davon erschüttert bis in alle Sinne des Körpers. Im Gegensatz zu jeder Spekulation erklärt sie: »Ich will und kann nichts schreiben, ich sehe es denn mit den Augen meiner Seele und höre es mit den Ohren meines ewigen Geistes und empfinde in allen Gliedern meines Leibes die Kraft des Heiligen Geistes«⁵⁸.

Ähnlich sagt Hildegard von Bingen⁵⁹: »Alles, was die Seele schaute, empfand sie mit dem Leibe.«

Das Fließen des Lichts als gegenseitige Verschmelzung wird zum »Anblick Gottes und der Seele«⁶⁰, in den die Seele »hineingebunden« ist⁶¹ wegen ihres reinen »grundlosen Verlangens«. Wie bei Ephräm ist das göttliche Konstitutivum im Menschen für die göttliche Urbinding der Hunger nach Erkenntnis.

Deswegen wünscht sich Mechthild das »geliehene Licht« der besonderen Gnade auch für ihre letzte Stunde, auf daß noch einmal in der *unio* die »Augen der Seele sich in der Gottheit widerspiegeln« und sie »die Fülle der süßen Lust nach dem Maße ihrer langen Sehnsucht schauen« darf. Die Todesstunde wird zum höchsten Liebesakt, in der das Zusammenspiel von Leib, Geist und Gnade im Sinne einer Göttlichen Konnaturalität seine letzte Wirklichkeit erfährt, wo Gottes Lust »durch die ganze Seele fließen wird«⁶². Auch in der übernatürlichen Schau ist der Zusammenfall von *sentire* und *intellegere* wie bei Ephräm, wenn auch die Sinne auf einer anderen Ebene angesprochen werden, aber immer ist es der ganze Mensch, der sie erfährt. Über das *Was* der erleuchteten Schau gibt es für Mechthild keinen Zweifel, aber über das *Wie* gibt es keine Erkenntnis, nur antithetische Umschreibungen, die im Paradox münden.

Nach diesem ausgewählten Durchgang komme ich zur Ausgangsfrage zurück, in welchem Maße der Gebrauch des Bildes vom Auge die Analyse mit der Synthese verbindet und welcher eigentümliche Schwerpunkt in dieser Bildhaftigkeit liegt.

56 G. Morel, S. 28,23ff. M. Schmidt, S. 88.

57 G. Morel, S. 28,4f. M. Schmidt, S. 87.

58 G. Morel, S. 107,16ff. M. Schmidt, S. 190.

59 Epist., Frage 24 der 35 Fragebeantwortungen, die Hildegard an Mönch Guibert von Gembloux übersandte, hier zu Paulus, ob er innerhalb oder außerhalb des Leibes entrückt worden sei, Pitra, S. 391; PL 197, col. 1048C.

60 G. Morel, S. 129,4f. M. Schmidt, S. 217.

61 G. Morel, S. 50,15. M. Schmidt, S. 116.

62 G. Morel, S. 170,6f. M. Schmidt, S. 267.

Unter systematischem Gesichtspunkt ergeben sich für die verstreut angeführten Bildaussagen, daß es um die Frage der Gottebenbildlichkeit geht. Auge-Sein heißt Abbild-Sein. Weil der Mensch *capax Dei* ist, reduziert sich das Mensch-Sein nicht auf das rein Menschliche, der Mensch ist mehr als das aufgrund seiner göttlichen Herkunft, wie es Ephräm im Bild von Auge und Licht umschreibt in HdNat 4,106:

»Es zeigt uns das Licht, daß es sich ähnlich macht das Auge,
das Lichtentstammte.«

In diesem Vergleich kommt aufs neue der griechische Gedanke und Sprachgebrauch zum Ausdruck, der Auge und Lichtquelle zusammenfaßt sowie im christlichen Gewande der von Empedokles zu Platon führende Gedanke, »daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde«⁶³. Damit steht Ephräm in der platonischen Tradition, die unter anderem Meister Eckhart im Mittelalter mit einem Bernhardzitat in einer seiner deutschen Predigten wieder aufgreift: »Nur das Auge nimmt den Himmel in sich auf, nicht das Ohr, weil es himmelartig ist«⁶⁴, oder wie später Goethe diesen Gedanken in seinen 'Zahmen Xenien' variiert:

»Wär nicht das Auge sonnenhaft, / wie könnten wir das Licht erblicken? Lebt' nicht
in uns des Gottes eigne Kraft, / wie könnt' uns Göttliches entzücken?«

Was Ephräm mit dem zu weckenden »unsichtbaren Auge« als innere göttliche Anlage und ursprüngliches Licht versinnbildet, meint Eckhart mit dem »Ungeschaffenen« in der Seele, dem »vünkelin«, als »bilde sunder bilde und bilde über bilde«⁶⁵.

63 A. Dihle, Vom sonnenhaften Auge ..., a.a.O., S. 85, 88f. Die Stellen bei Platon als Grundlage für das »unsichtbare Auge« oder das ursprüngliche, transzendente Licht sind folgende: 'Phaidon', 83a: »Alle Betrachtung durch die Augen ist voller Betrug, deshalb muß man sich von diesen zurückziehen ... und in sich selbst sammeln ...«. 'Alkibiades I', 133c: Mit dem göttlichen Teil seiner selbst erkennt der Mensch alles, was göttlicher Art ist und erkennt sich selbst damit am meisten. »Wenn demnach ein Auge sich selber sehen will, so muß es in ein Auge blicken, ... in welcher die eigentliche Tüchtigkeit (= Göttlichkeit) des Auges ihren Sitz hat, in die Pupille«. 'Der Staat', 507c: »Wengleich in Augen sich ein Sehvermögen befindet ..., so weißt du doch, daß, falls nicht ein eigenes dafür geschaffenes drittes Etwas vorhanden ist, der Gesichtssinn nicht sieht, und die Farben unsichtbar sind«. Dieses »Etwas« ist »das Licht«. »Das Auge ist am sonnenartigsten unter allen Sinneswerkzeugen«. '7. Brief Platons', 341c, hier ist die Tendenz zum raptus: »es entsteht plötzlich (*exaiphnes*) wie ein Funke in der Seele und nährt sich aus sich selbst; ähnlich im 'Symposium', 210e, am Ende der Diotima-Rede, die von der »plötzlichen Schau« (*exaiphnes theoria*) handelt. Die Platonstellen verdanke ich den Gesprächen im Rahmen des Seminars über 'Probleme zur philosophischen und theologischen Mystik', das ich mit meinem Kollegen Dr. Franz Bader gemeinsam gehalten habe.

64 Meister Eckhart, Ed. J. Quint, DW III, Pr. 70, S. 540.

65 Meister Eckhart, Ed. J. Quint, DW I, 380,7f. Vgl. 332f. Lat. Werke IV, Sermo 15 n. 187, S. 175,3-8.

Die eigenmächtig verschüttete göttliche Wesensverwandtschaft — bei Ephräm das »blinde Auge« —, kann im zielgerichteten Streben durch das Auge der lauterer Absicht (*oculus intentionis*) über das »reine Auge« als Symbol des stufenweisen Aufstiegs sittlicher Läuterung die Bedingungen schaffen für die Erweckung des »unsichtbaren (göttlichen) Auges« oder des »lichten Auges« (Mechthild) als Zeichen der Unfaßlichkeit einer vom Menschen nicht bewirkten Illumination oder Inspiration. In dieser Erleuchtung werden terminologisch Stufen unterschieden: bei Ephräm bildlich offener in den Bezeichnungen von Strahl, Glanz gegenüber dem Licht, der Sonne, dem Feuer. Als weiteres übernatürliches Licht nennt Ephräm das inspirierte Wort der Hl. Schrift^{65a}. Hildegard von Bingen unterscheidet deutlich über der Vernunft zwei Stufen der inspirierten Schau: sie sieht im »Schatten des Lebendigen Lichtes« und in selteneren Fällen bis ins hohe Alter im »lebendigen Licht« bzw. im »wahren Licht«⁶⁶. Mechthild von Magdeburg nennt über dem »Licht der Vernunft« das zeitweilig »geliehene Licht« der besonderen mystischen Gnade und das »allergrößte Licht« im raptus, sie spricht vom »wahren« und »unbegreiflichen Licht« und sehr viel häufiger: vom »feurigen Licht der Gottheit« und fragt: Wer kann da nur bleiben eine Stunde?« Schließlich unterscheidet auch Meister Eckhart über der Vernunft zwischen dem geschaffenen »Licht der göttlichen Gnade« das zugunsten des ungeschaffenen »göttlichen Lichtes« — auch »Licht des Himmels« oder dem »ungemischtem Licht« zurückgelassen werden muß. In diesen Distinktionen liegen Ansatzpunkte einer bisher nicht ausgearbeiteten Inspirationslehre.

Das neue Auge mit der neuen Sehkraft ist an vier Voraussetzungen gebunden⁶⁷.

1. An das Vorhandensein des ursprünglichen göttlichen Lichtes, das zugleich Dunkelheit ist.
2. An das Geheimnis der gott-menschlichen Vereinigung in Christus, an die Durchdringung von Sinnen und Geist, an die körperliche und geistliche Wirklichkeit im Menschen, d.h., an das göttliche Wirken und die göttliche Präsenz im Menschen.
3. An die Tatsache der grundsätzlichen Einheit vor Gott als Imago, die alles Geschöpfliche bestimmt.
4. An die Unergründlichkeit des menschlichen Herzens als dem Ort des Lichtes, aus dem der erwachende Blick entspringt.

65a Die inspiratorische Auffassung der (Schrift) Lehre und des Eucharistiesakramentes betont Ephräm in HdPar 15,4ff.: »Als ein Heerlager Elisäus umringte, — da war das Wort der Schlüssel für die Augen seines Dieners. — Und als die Augen der beiden Jünger verschlossen waren, — da war das Brot der Schlüssel und ihre (Augen) wurden geöffnet ... Die Einsicht fürwahr gleicht einem Schatzmeister, der auf seinen Schultern trägt die Schlüssel der Lehre ...«.

66 A. Führkötter, Hildegard von Bingen, Salzburg 1972, S. 12f.; M. Schmidt, Art.: *Lumière au Moyen âge*, in: *Dict. de Spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1976, col. 1158-1173, bes. 1168.

67 Vgl. hierzu R. Maisonneuve, *L'œil visionnaire et ses symboles*, in: *Vision et perception fondamentales, Actes du Colloque 20 et 21 Juin 1981*, Lyon S. 47-61, bes. 48.

Die Tatsache der übernatürlichen Erleuchtung verbindet sich mit dem Problem von Freiheit und Gnade in der existentiellen Forderung, keine intellektuellen Verflüchtigungen vorzutäuschen, sondern im Maße der Einsicht jeweils neue Entscheidungen in eigener Verantwortung zu treffen, um Verwandlungen zu bewirken, die allein das Böse überwinden können, wie es in dieser Tradition Angelus Silesius wiederholt⁶⁸.

»Die Sonne muß ihr Licht all'n die es woll' gewähr'n,
der Teufel würd' erleuchtet, wollt' er zu Gott sichkehr'n.«

Die Erleuchtung bewirkt ferner ein zweites, höheres, abgestuftes Wissen. Der Grad der Einsicht und Erkenntnisschärfe ist bei aller Wesensgleichheit die Ursache der Rangunterschiede unter den Menschen, so daß die Würde und Auszeichnung des Menschen in seinem geistlichen Adel liegt. Die Frage nach dem höheren, ruhmvolleren Rang diskutierte schon Origenes. Nach ihm hat die Verschiedenheit ihre Ursache im eigenen freien Entschluß der Geschöpfe⁶⁹.

Das nicht nur ethische sondern auch seinsmäßig »reine Auge«, daher das »gesunde Auge« — eine Vorstellung Ephräms, die auch die pseudoaugustinische Schrift *'De spiritu et anima'* mit der Forderung: Die Seele soll ein gesundes Auge haben über Hugo von St. Viktor in die deutsche Sprache eindringt⁷⁰ — ist exemplarisch in der Gestalt Mariens verkörpert, nach Ephräm »das Auge, in dem das Licht Wohnung nahm«, eine Ausdrucksweise, die noch nach Jahrhunderten fortlebt und symbolisch die ursprüngliche Integrität aller Kräfte versinnbildet. Gegen die Aufspaltung des Menschen steht warnend die Symbolik der Augensymmetrie als Einheit der sinnlichen und geistigen Kräfte, die er unter der Idee des Maßes harmonisiert, eine Auffassung, die sowohl jedem Quietismus als auch Aktivismus den Boden entzieht und die uralte Spannung von *actio-contemplatio* auszugleichen versucht.

Neben der Figur des Aufstieges im zu reinigenden Auge steht das lichtfließende Auge in der Figur des Abstieges. Der Abstieg aus der Erleuchtung wird bestimmt von der Selbsthingabe als Zeuge und Verkünder des göttlichen Wissens der Inkarnation. Dieses Wissen wird zu einem Wissen der Liebe und bei einer Reihe von Autoren im Mittelalter wie Richard von

68 Cherubinische Wandersmann, VI,40. Ebda II,89: »Freund, willst du an ihm selbst das Licht der Sonne sehn, / so mußst du dein Gesicht hin zu dem Anfang drehn.«

69 *De principiis* II 9,6 (übers. und hrsg. von H. Görgemanns und H. Karpp, Darmstadt 1976) S. 413; zitiert nach C.F. Geyer, Zu einigen theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie bei Origenes, *Franziskanische Studien* 64 (1982), S. 8.

70 *De spiritu et anima* c. 10 (PL 40), S. 785. Vgl. Ed. M. Schmidt, Rudolf von Biberach, Die sieben strassen zu got' ..., a.a.O., S. 146*. Basilius vergleicht die Sehkraft des »gesunden Auges« mit der Wirkkraft des Hl. Geistes: *De Spirito Sancto* c. 26,61, PG 32, col. 179.

St. Viktor, Gilbert von Hoilanda, Ivo und Mechthild von Magdeburg zum »*oculus amoris*« und zum »feurigen Auge der Liebe« bis hin zu der berühmten Formulierung: »*ubi amor. ibi. oculus est*«, nach welcher in der Erkenntnis die Liebe führend ist⁷¹.

In dieser langen platonischen Tradition ist das Auge nicht im aristotelischen Sinne als *intellectus praecise* zu verstehen, sondern als eine den ganzen Menschen ergreifende, auf seine ursprüngliche Integrität zurückführende Kraft zu sehen, die den Ausgleich zwischen den lebensnotwendigen Tätigkeiten des Leibes und einem höheren, übernatürlichen Sinn in verantwortlicher Freiheit erstrebt. Es symbolisiert unter dem Aspekt der Freiheit und Gnade die aktive und passive Rolle des Auges, dessen besondere Beweglichkeit ein Hinweis darauf ist, daß der Mensch über ein Bewegungs- und Energiezentrum verfügt, das ihn »Pneumaströme« empfangen und aussenden läßt, die den Menschen bis in psycho-physische Vorgänge ergreifen oder ihn ganz über sich hinausheben können, d.h. Anteil am göttlichen Licht zu bekommen, so daß er seinerseits bis in alle Glieder davon erstrahlt. Die früh bei Ephräm auftretende Symbolik von den zwei Augen, dem linken und dem rechten, dem blinden und erleuchteten Auge, hat im Mittelalter mit spezieller Akzentuierung ihre Parallelen bei einzelnen Autoren wie Meister Eckhart⁷², Tauler und in der 'Theologia Deutsch' des Frankforters⁷³. Sie entfaltet sich in der Geschichte der Spiritualität über Hugo von St. Viktor⁷⁴ zu dem Theologumenon von den drei Augen, dem 'oculus carnis', 'rationis' und 'contemplationis', das u.a. von Richard von St. Viktor⁷⁵,

71 Vgl. A. Solignac, Art. *Oculus*, in: *Dict. de Spiritualité ...*, a.a.O., t. 11, 1982, col. 596-601, bes. 598f. Ed. M. Schmidt, Rudolf von Biberach, *Die siben strassen zu got* ..., a.a.O., S. 147*.

72 Ed. J. Quint, Meister Eckhart. DW I, S. 145,4ff.

73 »Der Franckforter« *Theologia Deutsch*, kritische Textausgabe von W. v. Hinten, München-Zürich 1982, (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters, Bd. 78) 7. cap. S. 77f. Übersetzung von A. Haas »Der Franckforter«, *Theologia Deutsch*, Einsiedeln 1980, S. 47f. Das Bild von den zwei Augen in Kap. 7 als rechtes und linkes Auge verwendet der Verf. der 'Theologia Deutsch' rein symbolisch im christologischen Sinne für die Gottheit und Menschheit Christi in der Weise, daß der gleichzeitige Gebrauch der zwei Augen zum Ausdruck der hypostatischen Union wird, eine einmalige Erscheinung, die dem Menschen nicht zukommt. Daher decken sich bei diesem der Gebrauch des rechten Auges in seiner Ewigkeitsschau nicht mit dem Gebrauch des linken Auges, den Werken in der Zeit. Es handelt sich also zunächst nicht um die Disjunktion von aktivem und kontemplativem Leben, sondern um die Herausstellung der hypostatischen Union Christi, ein ganz anderer Gedanke als der bei Eckhart von den »zwei ougen, einz inwendic und einz üzwendic.« (Quint, DW I, 165,4ff.). Dies in Präzisierung zu A.M. Haas, *Die <Theologia Deutsch>*, in: <Das Einig Ein>, *Studien zur Theorie und Sprache der deutschen Mystik ...*, a.a.O., S. 399-401 und in dessen Übersetzung, S. 19.

74 De sacramentis II,X 2 (PL 175) 329 CD; In hierarchiam, lib. III (PL 175), col. 976A. Rudolf von Biberach, (Ed. M. Schmidt) »Die siben strassen zu got« ..., a.a.O., S. 144*, S. 51,25 - 52,4.

75 Benjamin Major I 3 (PL 196), col. 66f.

Bonaventura⁷⁶, Rudolf von Biberach⁷⁷, Matthäus von Aquasparta⁷⁸ übernommen wird. Das zu öffnende »blinde Auge der Schau« bei Hugo von St. Viktor entspricht der Vorstellung Ephräms vom »blinden Auge«, das durch die Gnade als inneres geistliches Auge geweckt werden muß.

Die Ephräm'sche Antithese vom blinden und klaren Auge entspringt dem Widerstreit zwischen Verblendung, Selbstzerstörung und Macht des Bösen einerseits, sowie der siegreichen Kraft einer lebensspendenden und erhaltenden höchsten Macht andererseits und macht das Auge in seiner ontologisch-theologischen Bildaussage zu einem Symbol der Lebensbewahrung und Lebensfülle. Die ungeheure Bewegung der Anspannung im zu reinigenden Auge zielt auf den Grundwert der Reinheit als ethische und ontische Reinheit; daher ist die Vorstellung vom lichtfließenden Auge — das kein physikalisches Bild bedeutet sondern Zeichen des göttlichen Eros ist —, die vollkommenste Teilhabe am göttlichen Leben und in der totalen Verwandlung ein Bild vom Heil-Sein und höchster Seligkeit.

Die Vorstellung Ephräms von einer im Innersten schlummernden Lichtquelle ist deswegen so bemerkenswert, weil sie eindrucklich im vom Auge her leuchtenden Körper auf die Harmonie von Geist und Leib in seiner vollendeten Durchdringung hinweist und nicht der Spaltung des Menschen das Wort redet, eine Harmonie, in der sich Wahrheit und Schönheit vereint finden. Dennoch ist die volle Harmonie erst der ewigen Vollendung vorbehalten. Über das Wesen verklärter Heiliger heißt es in HdPar 9,28:

»Wer sah (je) Scharen, / deren Namen aus Herrlichkeit /, deren Kleid aus Licht / und deren Antlitz aus Glanz besteht?«

Die Aporie von Wissen und Nichtwissen bleibt. Diese Tatsache von Schau und Dunkelheit oder Nacht, von Lebendigkeit und Tod, die sich mit dem überhellen Glanz oder mit dem göttlichen Abgrund des Lichtes verbindet als Ausdruck eines konstitutiven Primärwissens, das zu seiner Entfaltung des göttlichen Funkens bedarf, beschreibt als Vertreter der klassischen spanischen Mystik der hl. Johannes vom Kreuz abermals in einer unnachahmlichen Augensymbolik⁷⁹.

»O kristallene Brunnenquelle,
wenn in deinen Silberwellen
plötzlich du erscheinen liebest
diese so ersehnten Augen.
die ich tief im Herzen eingezeichnet trage!«

76 Breviloquium P. 2, c. 12 n. 5; Collationes in Hexaëmeron, vis I, coll. II 24.

77 De septem itineribus aeternitatis, II d. 2. Vgl. Anm. 64.

78 Quaestiones de fide et de cognitione n. 66.

79 Geistlicher Gesang, hrsg. von P.A. ab Immac. Conceptione. Sämtliche Werke, IV. Bd., München-Rom 1925, S. 10/11. Vgl. H. Schipperges, Die Welt des Auges, Zur Theorie des Sehens und Kunst des Schauens, Freiburg-Basel-Wien 1978, S. 140.