

Gabriel Bunge

Sechs Beiträge zu  
**Evagrius Pontikos**



### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



1. Auflage 2022

© Vier-Türme GmbH, Verlag, Münsterschwarzach 2022

Alle Rechte vorbehalten

Gestaltung: Priestermonch Dionysius (Vahlkampf)

Cover: Dr. Matthias E. Gahr

Covermotiv: GregMontani / pixabay.com

ISBN 978-3-89680-620-8

[www.vier-tuerme.de](http://www.vier-tuerme.de)

Gabriel Bunge

Sechs Beiträge zu  
**Evagrius Pontikos**

Aus dem Französischen übertragen von  
Priestermönch Dionysius (Vahlkampf)

*Vier-Türme-Verlag*

## Vorwort

Dass uns das Werk des Evagrius Pontikos schwierig erscheint, liegt nicht alleine an seinem vielschichtigen und oft gewollt hermetischen Charakter oder dem fragmentarischen Zustand, in dem es auf uns gekommen ist. Vorrangig haben wir den Grund dafür in geschichtlichen Verwerfungen zu suchen, die bis heute tief die Auffassung von dem, was Tradition und wie sie fortzuführen sei, beeinflussen. Denn das Wesentliche der Tradition liegt keineswegs einfach zutage, so dass man umstandslos daran anzuknüpfen vermöchte, vielmehr liegt das über Authentizität oder Entstellung der Tradition, mithin für die Identität der Kirche entscheidende Moment im Erfassen und Verstehen dessen, was da überliefert werden soll, und nicht immer wurde und wird erfasst, wie und was erfasst werden müsste, so dass, was als »Tradition« begriffen wird, unter Umständen das in ihr Intendierte gerade in der Versenkung verschwinden lässt, ohne dass weder vom Verdrängen noch vom Verdrängtem die leiseste Ahnung aufkäme, da man sich in der Homogenität einer Identität begreift, deren tatsächlichen Ursprung in den mentalen, die Rezeption der »Tradition« bestimmenden Zäsuren der zu ihrer Entstellung führenden Geschichte man nicht einmal vermutet. Unter den Schichten solch historisch-untergründiger Verschiebungen liegt das Werk des Evagrius noch heute weitgehend verschollen. Mit anderen Worten: Das aufkommende und sich immer noch haltende Bild des Häretikers Evagrius ist das Produkt einer ihrer »Tektonik« nicht bewussten und darum fehldeutenden Hermeneutik, die sich historisch zu einer neuen Imago kirchlicher Identität verfestigte.

Nicht zuletzt darin liegt allerdings auch die Bedeutung eines Denkens wie das des Evagrius und seiner Rezeption, deren Aufarbeitung die innere Widersprüchlichkeit eines mit Treue zur Tradition verwechselten konfessionalen Identitätsgefühls enthüllt. Zeigt sich nicht bereits die Verurteilung des Evagrius bei näherem Hinsehen als fragwürdig? Nicht nur wusste man zu seinen Lebzeiten wie auch lange nach seinem Tode offensichtlich nichts von seinem »Origenismus«, mehr noch konnte man jeglicher Verurteilung (die nicht auf dem ökumenischen Konzil von 533 erfolgte, sondern auf einer lokalen Synode kurz danach ausgesprochen wurde) zum Trotz auf sein Erbe nicht verzichten, in dem man die oft bequem unter den Schirm eines Pseudonyms gestellte, »nützliche« asketische Lehre des Mönchs

von den theologisch-spekulativen Irrtümern des Ketzers unterscheiden wollte, unwillentlich auf diese Weise die unauflösliche Einheit von Theologie und asketischer Lehre preisgebend. Dieser in der Rezeption des evagrianischen Denkens kenntlich werdende Bruch deutet auf eine folgenreiche Deformation der in der unverbrüchlichen Einheit beider in der mystischen Erfahrung gründenden Überlieferung: Wie kann von einer wirklichen Lehre des Gebets oder des asketischen Lebens jenseits ihrer christologische Fundierung und ohne die Offenbarung der Θεολογία die Rede sein? In der unterschwellig mitschwingenden Behauptung, es gäbe eine Praxis ohne mystische Theologie wie also umgekehrt eine Theologie, die keine Praxis ist, wird eine fundamentale, der Verkennung der Tradition geschuldete Verblendung deutlich, die den allmählichen Niedergang des geistigen Lebens der Kirche, sowohl im Osten als auch im Westen, wenn auch auf je unterschiedliche Weise, einleitet.

Das Bemühen von Vater Gabriel Bunge, den »echten« Evagrius aus der kontrastierenden Rezeptionsgeschichte zu bergen, steht mithin in dem weiteren Rahmen, die Authentizität der spirituellen Überlieferung und ihre Fülle wieder zu gewinnen. Zu Recht moniert er das diesbezügliche Versagen der philologisch-historischen Forschung, die (so lässt sich ihre Argumentation grob zusammenfassen) in ihrem Bestreben, nachzuweisen, das Konzil von 533 hätte die Lehre selbst des Evagrius verworfen, kaum mehr tut, als in die Rolle des Inquisitors zu schlüpfen, um Evagrius immerhin nachträglich der konziliaren Anathematismenliste einzufügen.

Die Arbeiten von Vater Gabriel zu Evagrius und seinem monastischen Umfeld zeichnen die Umrisse einer Spiritualität, auf die zwar sich die Kirche bis heute be ruft, die ihr jedoch unter der Hand zur legitimierenden Projektionsfläche für ihr konfessionelles Selbstbildnis gerät, in dem das ursprüngliche, animierende Eidos weitenteils verloren gegangen ist. Mithin trägt die Beschäftigung mit Evagrius mehr ein als lediglich die Rehabilitation eines verkannten Autors des ausgehenden 4. Jahrhunderts: Sie erlaubt, die spirituelle Physiognomie des Christentums aus ihrer geschichtlichen Entstellung wieder zu gewinnen und damit auf die angesichts der gegenwärtigen Krise drängend sich stellende Frage nach dem »Wesen des Christentums« eine authentische, nämlich der ernstesten und vorurteilslosen Hinwendung auf die patristischen Quellen entspringende Antwort zu geben. Erst eine solche, aus der Vergegenwärtigung der Vätertheologie geführte Anamnese der Ausformung des irrigerweise mit der Kontinuität des apostolischen Kerygmas verwechselten konfessionellen Selbstbildes vermag die selbstverschuldete

Sprachlosigkeit der Kirche vis-à-vis den fatalen Bestrebungen zu lösen, zugunsten des Anspruchs »zivilisatorischer« Selbstvergottung Offenbarung, d. h. Erfahrung, worin alleine die Intention der Menschwerdung Gottes, mithin Gott selbst für das Geschöpf Mensch wirklich wird, zu eliminieren.

Die in diesem Band vereinten Aufsätze bieten einen Querschnitt der lebenslangen Forschung von Vater Gabriel Bunge zu Evagrius Pontikos. Sie zeigen Evagrius, Schüler sowohl der großen Kappadozier als auch der »Erzväter« des Mönchtums, sowie sein Werk als ein unabtrennbares Glied des spirituellen Leibes der Kirche (*Der mitleidsvolle Geist* und *Der intelligible Berg*) und klären die Bedeutung essentieller Termini der Mönchsspiritualität allgemein (*Der Ort der Lauterkeit*).

Im Zentrum steht eine philologische Studie zu den Schwierigkeiten der Überlieferungsgeschichte der evagrianischen Schriften sowie seines Denkens, die zugleich den Anlass bietet, jenes genauer zu fassen und immer wiederholte Vorwürfe zu entkräften (*Henade oder Monade?*). Zwei Aufsätze, die Evagrius in sein geschichtliches Umfeld eingliedern, um in demselben Zuge eine getreueren Sicht auf das frühe Mönchtum und den Geist, der es inspiriert, zu erhalten (*Evagrius Pontikos und die zwei Makarii*), sowie die historische Konstellation behandeln, welche die Verknennung des Evagrius als Repräsentanten eines nicht mehr verstandenen und in Ungnade fallenden Milieus vorbereitete (*War Evagrius Mitschüler des hl. Johannes Chrysostomos?*), runden die Sammlung ab.

Aus dem Denken des Evagrius soll mehr geschöpft werden als nur eine abermalige Vergewisserung des intellektuellen Horizontes der alten Kirche: die Dynamik eines Denkens, das übergeht in das geistige Gebet, den »vertrauten Umgang mit Gott«, das jenes wiederum als nun offenbarenden Akt der inkarnatorischen Wirklichkeit Jesu Christi nährt. In der so freigesetzten Dynamik der evagrianischen Erfahrungstheologie ruht das erneuernde Potential eines Werkes, das seine Kraft bereits in jener Epoche des Umbruchs entfaltete, in der es geschrieben wurde. Und in dieser Perspektive, nicht nur ihrem historischen und philologischen Gehalt, gebührt den Aufsätzen von Vater Gabriel Bunge unsere Aufmerksamkeit.

*Priestermönch Dionysius*

# Inhalt

## Der mitleidvolle Geist –

Der Heilige Geist, Meister des »wahren Gebets«, in der Spiritualität des Evagrius Pontikos . . . . .	11
Einleitung . . . . .	11
1. Die theologischen Grundlagen . . . . .	13
2. Der Geist als Offenbarer . . . . .	15
3. Der mitleidvolle Geist . . . . .	19
4. Der wesenhafte Logos . . . . .	24
5. Der »Vater aller« . . . . .	26
Schluss: Im Licht der Heiligen Dreifaltigkeit . . . . .	29

## Der »intelligible Berg« –

Von der vermittelten Schau zur unvermittelten Erkenntnis Gottes im Traktat De Oratione von Evagrius Pontikos . . . . .	31
1. Die natürliche Schau . . . . .	32
2. Die Theologikè . . . . .	35
3. Von der Schultheologie zur mystischen Theologie . . . . .	39
4. Der wahre »Theologe« . . . . .	45
Schlussfolgerung: »Philosophische« oder »theologische« Mystik? . . . . .	49

## Der »Ort der Lauterkeit« –

Zu einem rätselhaften Apophthegma: Budge II, 494 . . . . .	51
--	----

## Noch einmal: Henas oder Monas? –

Zu zwei Schlüsselbegriffen in der Terminologie des Evagrius Pontikos . . . . .	63
I. Linguistische Fragen . . . . .	64
<b>Das Wortpaar ἡ ἐνάς καὶ μονάς . . . . .</b>	<b>65</b>
<b>Der alleinstehende Begriff ἡ μονάς . . . . .</b>	<b>67</b>
<i>Der Gnostikos . . . . .</i>	<i>69</i>
<i>Der Brief an Melania . . . . .</i>	<i>71</i>
<i>Kapitel der Schüler des Evagrius und verwandte Texte . . . . .</i>	<i>73</i>
II. Die Interpretationen . . . . .	75
<b>»Henas und Monas« und die »Heilige Monas« des Evagrius Pontikos . . . . .</b>	<b>75</b>
<i>Die Kapitel der Schüler des Evagrius und verwandte Texte . . . . .</i>	<i>79</i>
<i>Der Übersetzer SI der Kephalaia Gnostica . . . . .</i>	<i>82</i>
<i>Justinian und die origenistischen Mönche Palästinas . . . . .</i>	<i>84</i>
<i>Maximus Confessor . . . . .</i>	<i>86</i>
<i>Die Moderne: von Otto Zöckler zu Hans Urs von Balthasar . . . . .</i>	<i>91</i>
<i>Antoine Guillaumont . . . . .</i>	<i>95</i>
<i>Paul Géhin . . . . .</i>	<i>107</i>
<b>»Heilige Dreifaltigkeit« und »heilige Monas« . . . . .</b>	<b>108</b>
Schlussfolgerung: Der Zustand existenzieller Einsheit von Gott und intelligibler Schöpfung . . . . .	111
<b>Linguistische Aspekte . . . . .</b>	<b>111</b>
<b>Doktrinale Gesichtspunkte . . . . .</b>	<b>112</b>
<b>Praktische Konsequenzen . . . . .</b>	<b>113</b>
War Evagrius Pontikos Mitschüler des heiligen Johannes Chrysostomos? . . . . .	115
Einleitung . . . . .	115
Evagrius' Jugend und die Studienjahre . . . . .	119
Evagrius – Schüler des Libanios und Mitschüler des hl. Johannes Chrysostomos? . . . . .	126
Schüler des Libanios und Hörer des Andragathios . . . . .	132
<b>Andragathios . . . . .</b>	<b>136</b>
<b>Libanios . . . . .</b>	<b>137</b>



Der hl. Johannes Chrysostomos und die Schüler und Freunde des Evagrius . . . . .	138
Schlussfolgerungen . . . . .	145
<b>Evagrius Pontikos und die zwei Makarii . . . . .</b>	<b>153</b>
Einleitung . . . . .	153
Makarios der Große oder Makarios von Alexandria? . . . . .	156
Evagrius und Makarios von Alexandria . . . . .	163
Evagrius und Makarios der Große . . . . .	172
Folgerungen: Evagrius Pontikos und das Mönchtum seiner Zeit . . . . .	185
<b>Anhang . . . . .</b>	<b>197</b>
Sigla . . . . .	198
Bibliographie . . . . .	199
<b>Evagrius Pontikos . . . . .</b>	<b>199</b>
<b>Weitere Quellen . . . . .</b>	<b>200</b>
<b>Weitere Literatur . . . . .</b>	<b>201</b>



# Der mitleidsvolle Geist

## ***Der Heilige Geist, Meister des »wahren Gebets«, in der Spiritualität des Evagrius Pontikos***

### Einleitung

Jede christliche »Spiritualität«, die ihren Namen verdient, ist verinnerlichte Theologie, eine auf die Ebene der persönlichen, existenziellen Erfahrung versetzte Theologie. Mit anderen Worten, sie ist das, was die Väter die *θεολογία* nannten. Der *θεολόγος* ist hier mithin kein »Lizenziat der Theologie«, der Gott dank »eifriger Studien« kennt<sup>1</sup>, sondern jemand, der wie »Johannes der Theologe auf der Brust des Herrn ruhte« und aus dieser »unmittelbaren«<sup>2</sup> Beziehung seine »Gotteserkenntnis« schöpft<sup>3</sup>. Entsprechend findet sie ihren angemessensten Ausdruck auch nicht in dem, was wir »Theologie« zu nennen gewohnt sind, sondern in dem »wahren Gebet«<sup>4</sup>, das kein Vortrag über Gott ist, sondern eine »*conversionis* (*ὁμιλία*) des Intellekts mit Gott«<sup>5</sup>, so wie ein Sohn liebevoll mit seinem Vater spricht.<sup>6</sup>

Ist Evagrius Pontikos (ca. 345–399), der »Ahnherr unserer geistlichen Literatur« (O. Chadwick), ein »Theologe« in diesem Sinne? Ein altes, wie jedes andere hartnäckiges Vorurteil<sup>7</sup> behauptet, dass Evagrius mehr »Philosoph« als »Theolo-

---

1 Gn. 45, vgl. 4

2 Or. 3.

3 Vgl. *Mon.* 120.

4 Vgl. Or. 61.

5 Or. 3.

6 Vgl. Or. 55.

7 W. Bousset, *Apophthegmata III: Evagriusstudien*, Tübingen 1923, S. 322 f.

ge« gewesen sei<sup>8</sup>, »zumindest in trinitarischer Hinsicht«<sup>9</sup>. Der pontische Mönch wäre gewiss ein echter »Mystiker«, nicht jedoch ein christlicher Mystiker im eigentlichen Sinne, insofern er an einem vorchristlichen Stadium innegehalten hätte.<sup>10</sup>

Die Mängel der evagrianischen Mystik wären somit auf der eigentlich »theologischen« (trinitarischen) und insbesondere auf der pneumatologischen Ebene zu suchen, weil nach Ansicht von I. Hausherr, »weder der Vater als Vater, noch der Sohn als Sohn, noch vor allem der Heilige Geist«<sup>11</sup> eine wesentliche Rolle beim Aufstieg des Intellekts spielen. »Heilige Dreifaltigkeit« sei nichts anderes als die christliche Benennung der Gottheit, der »Monas«.<sup>12</sup>

Der hervorragende Evagrios-Kenner, der Hausherr ja war, gelangt somit zu dem keinen Widerspruch duldenden Urteil<sup>13</sup>, das A. Guillaumont sechzig Jahre später noch mit allem Gewicht seiner Autorität bestätigen zu können glaubt: »Man muss sagen, dass Evagrios niemals die Trinitätstheologie in seine Mystik integrierte.«<sup>14</sup>

Wir sehen uns hier einem schwer erklärbaren Widerspruch gegenüber. Denn Hausherr fällt sein Urteil in seinem meisterhaften Kommentar zum *Traktat über das Gebet*, der eben beabsichtigt, dieses Werk seinem tatsächlichen Autor zu restituieren, ein Urteil, welches seinen Mitbruder H. U. von Balthasar dazu brachte, den spezifisch christlichen Charakter der evagrianischen Mystik abzustreiten! Abgesehen davon, dass der Begriff *Monas*, der mitnichten, wie man behauptet<sup>15</sup>, gleichbedeutend mit *Trias* ist, gar nicht in ihm vorkommt, entfaltet Evagrios in gerade diesem Traktat auf bewundernswerte Weise die Rolle einer jeden der göttlichen Hypostasen in dem geheimnisvollen Geschehen, welches er das »wahre

8 I. Hausherr, *Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, in: *RAM* 15 (1934), 34–93, 113–170; S. 117.

9 I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris 1960, S. 99.

10 H. U. von Balthasar, »*Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*«, in: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 14 (1939), 31–47, S. 40.

11 Hausherr echot hier Bousset, *Apophthegmata*, S. 299.

12 Hausherr, *Le Traité de l'oraison*, S. 177 = *Leçons*, S. 98, das hier O. Zöckler, *Evagrius Ponticus* (Biblische und kirchenhistorische Studien 4), München 1893, S. 72, wieder aufnimmt.

13 Hausherr, *Le Traité de l'oraison*, S. 177.

14 A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris 2004, S. 340, Anm. 5.

15 Bousset, *Apophthegmata*, S. 294 u. a.; Guillaumont, *Un philosophe*, S. 340 f.; 399 f. Dieses Vorurteil geht ohne Zweifel auf O. Zöckler, *Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur und Dogmengeschichte*, München 1893, S. 72, zurück; siehe G. Bunge, »*Henas ou Monas? Au sujet de deux notions centrales de la terminologie évagrienne*«, in: *Le Muséon* 102 (1989), 69–91.

Gebet« nennt, auch das »geistliche Gebet«, da es »Anbetung des Vaters in Geist und in Wahrheit« ist, d. h. in seinem Heiligen Geist und seinem eingeborenen Sohn.<sup>16</sup>

Sollte es nicht ausgerechnet ihres zutiefst »theologischen« Charakters wegen sein, dass Gregor Palamas und die byzantinischen Hesychasten ihre Freude an den *153 Kapiteln über das Gebet* hatten? Eine philosophische, »monistische«<sup>17</sup> und neuplatonische<sup>18</sup> Mystik hätte sie sicherlich kaum verführt. Versuchen wir also einen neuen Blick auf die Schriften des Evagrius, die heutzutage um einiges zugänglicher sind als zu der Zeit, da sich die seither geltende *communis opinio* formte.

## I. Die theologischen Grundlagen

Laut I. Hausherr soll »vor allem der Heilige Geist« keine wesentliche Rolle beim »Aufstieg des Intellekts zu Gott« spielen. Wäre dem so, könnte man nicht einmal von einer »Spiritualität« des pontischen Mönches sprechen! Beginnen wir demnach mit deren theologischen Grundlagen. Dem Gebot des Auferstandenen getreu (vgl. Mt 28,19) tauft die Kirche seit jeher die Kinder »im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«.<sup>19</sup> Seit apostolischen Zeiten verherrlichten die Gläubigen also auch »den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist«<sup>20</sup>, dabei selbstverständlich dessen eingedenk, dass es nur »einen Gott« gibt (1 Kor 8,6).<sup>21</sup> Notwendig ergibt sich daraus »zu bekennen, dass der Vater Gott ist, dass der Sohn Gott ist und dass der Heilige Geist Gott ist, wie es die göttlichen Worte [der heiligen Schrift] sowie jene lehren, die ein tieferes Verständnis von ihnen besitzen«.<sup>22</sup>

Zu der Zeit, da Evagrius in Konstantinopel Diakon von Gregor dem »Theologen« war (379–381), wurde dieses Bekenntnis, welches man somit als traditionell und

16 Or. 59; vgl. G. Bunge, »The »spiritual Prayer«: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontos«, in: *Monastic Studies* 17 (1986), 191–208, und G. Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat »De Oratione« des Evagrius Pontikos*, Köln 1987.

17 J. Gribomont, »Evagrius the Intellectual«, in: *Christian Spirituality*, hg. v. B. Mc Ginn und J. Meyendorff, London 1986, S. 104–105; S. 104.

18 Hausherr, *Leçons*, S. 7; A. Guillaumont, »La »preghiera pura« di Evagrio e l'influsso del neoplatonismo«, in: *Dizionario degli Istituti di Perfezione* VII, Rom 1983, col. 591–595, der sich wesentlich nuancierter äußert.

19 Vgl. *Ep. fid.* 11,11 f.

20 Basilios von Cäsarea, *De Spiritu Sancto* 67 f., hg. u. übers. H. J. Sieben SJ (Fontes Christiani 12), Freiburg/Breisgau 1993, S. 281 ff.

21 Vgl. *Ep. fid.* 3,30 f.

22 *Ep. fid.* 2 14 f.

apostolisch ansah, von den Pneumatomachen in Frage gestellt, die den Orthodoxen »Tritheismus« vorwarfen<sup>23</sup>, weil sie dem 325 in Nizäa proklamierten Bekenntnis der Gottheit des Sohnes jene des Heiligen Geistes hinzufügten. Die Anschuldigung war unbegründet, jedoch muss man zugeben, dass die unüberlegte Gewohnheit der Orthodoxen, in Bezug auf die drei wesenseinen Hypostasen von einer »Verschiedenheit hinsichtlich der Zahl« zu sprechen, obgleich sie »hinsichtlich des Wesens nicht geschieden werden« können,<sup>24</sup> und sogar die Hypostasen »zusammenzuzählen« (*συναριθμεῖν*)<sup>25</sup>, den Unterstellungen der arianischen »Dialektiker« eine offene Flanke bot.

Mit Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die die Proklamation der »Wesenseinheit« des Sohnes und des Vaters in der Kirche hervorgerufen hatte, insofern der Begriff *ὁμοούσιος* nicht biblischen Ursprungs war, hatte Basilios der Große vorgezogen, nicht ausdrücklich von der »Wesenseinheit« auch des Heiligen Geistes zu sprechen. In seiner von uns mehrfach zitierten, 381 sozusagen »unter den Augen Gregors von Nazianz in Konstantinopel geschriebenen *Epistula fidei*, verzichtet Evagrius auf solche taktischen Manöver. Geschickt überführt er die Pneumatomachen eines groben Fehlers, weil sie auf die Gottheit übertragen, was nur auf der Ebene des Geschöpfes gilt: den Begriff der Zahl. Gott ist »einer« und »einzig«, und die Hypostasen sind »drei«, wie er wenig später sagen wird,<sup>26</sup> keineswegs »im zahlenmäßigen Sinne«, sondern »gemäß der Natur«<sup>27</sup>. Daraus folgt, dass »einer« und »einziger« in der Schrift von Gott mitnichten im Gegensatz zum Sohn oder dem Heiligen Geist ausgesagt werden, sondern gegen diejenigen, die keine »Götter« sind und welche man nur fälschlich so heißt.<sup>28</sup>

Evagrius hat somit keinerlei Schwierigkeiten, explizit zu bekennen, dass der Heilige Geist »von derselben Natur wie der Vater und der Sohn ist«<sup>29</sup>, anders gesagt, dass er mit dem Vater und dem Sohn »wesenseins« ist.<sup>30</sup>

23 *Ep. fid.* 2,17.

24 Gregor von Nazianz, *Oratio* 29,2, in: *Orationes Theologicae*, hg. u. übers. J. Sieben SJ (Fontes Christiani 22), Freiburg/Breisgau 1996, S. 173.

25 Gregor von Nazianz, *Oratio* 32,17, in: Grégoire de Nazianze, *Discours* 32–37, hg. u. übers. C. Moreschini u. P. Gallay, (SC 250), Paris 1985, S. 309.

26 *KG* VI, 10–13.

27 *Ep. fid.* 2. Vgl. auch Evagrius' Überlegungen zur Zahl 5 in *Eccl.* 1,15 mit Kommentar und 21 in *Eccl.* 3,19–22 über die Beziehung von »Zahl« und »Natur«.

28 *Ep. fid.* 3,24 f.; zit. Deut 32,12; 1 Kg 7,4; 1 Kor 8,5–6.

29 *Ep. fid.* 11,39 f.

30 *Ep. fid.* 10,32; vgl. 10, 1.

Von den Argumenten, derer sich Evagrius' Gedankengang bedient, interessiert uns eines hier besonders. Bei der Taufe wird der Mensch auf gewisse Weise neu geschaffen. Sagt doch der Apostel: »Wenn einer in Christus ist, ist er ein neues Geschöpf« (2 Kor 5,17). Die Taufe wird »im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes« erteilt.<sup>31</sup> Wenn nun der Geist selbst bloß ein »Diener«, d. h. ein Geschöpf, wäre, wie könnte er uns mittels der Taufe aus der Sklaverei befreien? Wie könnte er uns heiligen, wäre er nicht selbst »von Natur aus heilig« und »Quelle der Heiligung«, sondern besäße die »Heiligkeit« nur wie jedes Geschöpf als etwas Hinzuworbene (ἐπικτητον)?<sup>32</sup> Die Schlussfolgerung ist demnach unumgänglich: »Wer die Gottheit des Heiligen Geistes nicht anerkennt, nimmt der Taufe jeglichen Wert«. <sup>33</sup> Damit jedoch wäre auch das »geistliche Leben« jeder ontologischen Grundlage beraubt!

So viel zur Theologie in dogmatischer Hinsicht. Sehen wir jetzt, wie es um die Rolle des Heiligen Geistes in der *θεολογία* bestellt ist. Es ist nicht nötig, dazu sämtliche, übrigens recht zahlreiche Texte durchzugehen. Es genügt, die großen Linien herauszuarbeiten, die uns einen Schlüssel für sein ganzes Werk liefern.

## 2. Der Geist als Offenbarer

Das literarische Erbe des Evagrius enthält einige Traktate in Briefform (*Epistula fidei*, *Epistula ad Melaniam*, *Epistula ad Eulogium*, *Epistula ad Anatolium* = *Praktikos*, *Prolog*), in denen Evagrius sich natürlicherweise genötigt sieht, eines oder mehrere Themen systematisch zu entfalten. Doch der gelehrte Mönch bevorzugt offensichtlich das Genre der Sentenzen (*Kephalaia*), das ihm erlaubt, sein Denken aufs Äußerste zu verdichten und es zum Vergnügen der informierten Leser zu »chiffrieren«. <sup>34</sup> Vor allem seine Zenturien machten deshalb Evagrius bei den Mönchen berühmt, und in ihnen wurde er sowohl von den Griechen als auch von den Syrern am häufigsten nachgeahmt. Wählen wir also zum Einstieg einige charakteristische Sentenzen aus, um mittels ihrer Auslegung Evagrius' Denken zu entschlüsseln. Jede »Note« ist hier wohlüberlegt gesetzt, soll sie doch die ganze Oktave im Geist des Lesers widerklingen lassen.

.....  
31 *Ep. fid.* 11,9–14.

32 *Ep. fid.* 10,6–11.

33 249 in *Prov* 22,28.

34 Vgl. *Pr. Prolog.* 58–61; *KG* VI,90 mit Zusatz in *S*<sub>2</sub>!

*Gib dich nicht der Sättigung des Magens hin und fülle dich nicht mit nächtlichem Schlaf. Auf diese Weise nämlich wirst du lauter werden, und der Geist des Herrn wird über dich kommen.*<sup>35</sup>

Diese, sich an »die in den (koinobitischen) Klöstern und semi-anachoretischen Gemeinschaften (συνοδικα)« lebenden Mönche adressierende Sentenz enthält in nuce das ganze Programm spirituellen Lebens. Die Grundlage bildet die *Praktikè* (πρακτικῆ), die darauf zielt, mittels der Barmherzigkeit Christi<sup>36</sup> und mit dem Beistand des Heiligen Geistes<sup>37</sup> Reinheit oder Leidenschaftslosigkeit zu erringen<sup>38</sup>. Jene ist jedoch nicht der »Zweck« der *Praktikè*, ihr letztes Ziel ist die Liebe<sup>39</sup>, die wiederum ihrerseits die »Tür zur natürlichen Erkenntnis (*Physikè*)« darstellt, der die *Theologia* (θεολογία) und die endgültige Seligkeit<sup>40</sup> der kommenden Welt folgen. »Natürliche Kontemplation«, d. h. die indirekte Erkenntnis Gottes im »Spiegel« der geschaffenen Wesen<sup>41</sup> und *Theologia* oder unmittelbare Erkenntnis<sup>42</sup> Gottes selbst<sup>43</sup>, formen die beiden Flügel des »kontemplativen« Lebens (θεωρία). Sie sind eng miteinander »verflochten«<sup>44</sup>, so dass die erste natürlich zur zweiten führt<sup>45</sup>, wenn auch in diesem Leben keinesfalls automatisch<sup>46</sup>.

Unsere Sentenz sagt also, dass, nachdem man die »Reinheit« (πρακτικῆ) erlangt hat, »der Geist Gottes über uns kommt« (vgl. Lk 1,35), denn »derjenige, der durch die *Praktikè* (πρακτικῆ) das Herz (d. h. den Intellekt) öffnet<sup>47</sup>, zieht den Heiligen Geist zu sich, der ihm die Mysterien Gottes offenbart.«<sup>48</sup>

35 *Mon.* 97.

36 *Pr.* 33.

37 *M.c.* 7,3 f.; 9,45 f.!

38 *Pr.* 81.

39 *Pr.* 84.

40 *Pr.* ProI 50 f.

41 *Ep. fid.* 7,19 f.; 7,39 f. [Weish 7,26]; 12,38 f. [Weish 13,5].

42 *Or.* 3.

43 2 in *EccI* 1,2.

44 *Ep. fid.* 12,35–40.

45 *Or.* 52; *KG* III,61.

46 2 *In Ps* 126,1.

47 4 *in Ps* 15,9.

48 59 *in Ps* 118,131; vgl. *Weish* 9,17.



Noch verschlüsselter als die der vorangegangenen ist die Terminologie der folgenden Sentenz:

*Wer den Honig liebt, isst seine Wabe, und derjenige, der ihn sammelt, wird vom Geist erfüllt werden.*<sup>49</sup>

Dieser »Honig« erhebt uns auf Anhieb auf die Ebene der Erkenntnis oder der Kontemplation, deren biblisches Symbol er ist.<sup>50</sup>

*Gibt es unter den Dingen, die man kostet, nichts, das süßer ist als »der Honig und die Honigwabe« und wird die Erkenntnis Gottes als diesen Dingen überlegen bezeichnet, ist klar, dass nichts auf Erden so viel Vergnügen bereitet wie die Erkenntnis Gottes.*<sup>51</sup>

Denn dieser »Felsenhonig«, der Christus ist<sup>52</sup>, mit dem Gott »sein Volk sättigt (vgl. Deut 32,13) und erfreut«, ist die Kontemplation selbst!<sup>53</sup> Nun spricht unsere Sentenz von »Honig« und »Honigwabe«, eine keineswegs zufällige Unterscheidung, findet sie sich doch bereits in den Heiligen Schriften.

*»Mein Sohn, iss Honig, denn seine Wabe ist gut, damit deine Kehle besänftigt werde: Wer Nutzen aus den göttlichen Schriften zieht, isst Honig; wer die Wesensgründe (λόγοι) aus den Dingen selbst, denen sie auch die heiligen Propheten und Apostel entnahmen, hervorzieht, isst die »Wabe«. »Honig zu essen« ist in Reichweite eines jeden, der es begehrt; die »Wabe« hingegen zu essen, ist nur den Lauteren gegeben.*<sup>54</sup>

Evagrius unterscheidet demnach zwei Quellen der Erkenntnis: die göttlichen Schriften und die wirklichen Dinge (oder Gegenstände, πράγματα), von denen die Schriften sprechen. Stets ist es der Heilige Geist, der diese Erkenntnis mitteilt. Der Geist, denn er spricht durch die menschlichen Verfasser der Schriften<sup>55</sup>, drückt sich oft in Symbolen aus. Der Exeget muss also sorgfältig die »Gewohnheiten« der Schrift studieren<sup>56</sup>, um ihre »mystische«, d.h. »verborgene«, nicht

---

49 Mon. 115.

50 Vgl. Pss 18,8–11; 118,103.

51 KG III,64.

52 4 in Ps 60,3 u.a.

53 7 in Ps 80,17! Vgl. 45 in Ps 118,103.

54 270 in Prov 24,13.

55 Vgl. M.c. 18,19 f.; 37,18 f.; 43,5 u.a.

56 7 in Prov 1,9 (mit dem Kommentar d. Hg.); 341 in Prov 27,5.

allen zugängliche<sup>57</sup> Bedeutung zu erkennen, was nicht ausschließt, dass ein jeder, der es will, aus den Schriften »Nutzen zu ziehen« vermag. Indem er uns »das Werk, das die fleißige Biene mit dem Wachs formt« vorstellt, deutet uns der weise Salomon »die natürliche Kontemplation an, in die vermengt sich auch die Lehre (λόγος) der Heiligen Dreifaltigkeit findet«, sofern nur stimmt, »dass man in der Schönheit der Geschöpfe analog den Urheber ihrer Existenz schaut.«<sup>58</sup> Der Exeget wird folglich sagen, dass das »Wachs« den Dingen selbst entspricht, indessen der Honig, den es enthält, das Symbol ihrer Kontemplation ist. Und das Wachs wird vergehen, denn es heißt ja: »Himmel und Erde werden vergehen« (Mt 24,35). Der Honig jedoch wird nicht vergehen, denn »die Wesensgründe (λόγοι) Christi, unseres Erlösers, vergehen ebensowenig«<sup>59</sup>, »denn«, so fährt Christus fort, »meine λόγοι werden nicht vergehen«. Präzisieren wir dennoch, dass dasjenige, was laut dem Apostel »vergeht« (1 Kor 7,31), keineswegs das »Wesen« der Himmel ist, sondern ihre äußere »Gestalt« (σχῆμα)<sup>60</sup>, die eine Eigenschaft der körperlichen und materiellen Natur ist.<sup>61</sup>

Die »Sentenz an die Mönche«, deren Bedeutung wir uns zu entschlüsseln bemühen, endet mit den Worten: »Derjenige, der [den Honig der Erkenntnis] sammelt, wird vom Geist erfüllt sein«. Denn er »offenbart die Mysterien Gottes«, wie wir sahen, und nicht nur die der Schöpfung (*Physikè, φυσική*), sondern auch die Gottes (*Theologikè, θεολογική*), der sich in ihnen indirekt manifestiert und nunmehr »ohne jeglichen Vermittler«<sup>62</sup> zugänglich macht. Der »selige Weg«, auf den uns der Geist in diese Intimität mit Gott selbst einführt, ist die »kontemplative Weise des Gebets«, tatsächlich die »gottgemäße Erkenntnis der Dreifaltigkeit«<sup>63</sup>.

57 250 in *Prov* 23,1,3; vgl. G. Bunge, »Der mystische Sinn der Schrift«. Anlässlich der Veröffentlichung der Scholien zum *Ecclesiasten des Evagrius Pontikos*, in: *Studia Monastica* 36 (1994), 135–146.

58 *Ep. fid.* 12,37 f. [zit. *Weish* 13,5]; vgl. 7 in *Ps* 17,12 Ende.

59 7 in *Prov* 6, 8ab.

60 14 in *Ps* 101,27.

61 *KG* I,29; III,29.

62 *Or.* 3.

63 *Or. Prolog.*