

---

# Mystik

## Zur Geschichte eines Wortes

Louis Bouyer (1913–2004)<sup>1</sup>

Kaum ein Begriff ist so schwierig anzuwenden wie »Mystik«. Was immer man darüber sagt und wie immer man ihren Gegenstand beurteilt: Kaum etwas auf dem weiten Feld der Religionswissenschaften erlaubt derart divergierende Auslegungen. Angesichts dieser Vieldeutigkeit mag man sich fragen, ob alle, die von Mystik sprechen, auch dasselbe meinen. Besonders seit Anfang des 20. Jahrhunderts wurde der Terminus für uns zunehmend unbestimmt, weil er mit so vielen Dingen in Verbindung gebracht wurde. Doch die Wurzeln des Missverständnisses sind älter. Wer über Mystik spricht, tut dies mit gewissen Vorurteilen, die in ihrer Unbestimmtheit umso gefährlicher sind, weil sie meist zum Begriffsverständnis gehören. Während des 19. Jahrhunderts erkannte die Patristik: Das Wort war mit der Infiltration des Christentums durch den Hellenismus verbunden. Begeisterung bzw. Ablehnung des christlichen oder christianisierten Hellenismus präjudizieren eine entsprechende Haltung zur Mystik, insbesondere zur christlichen. Manche sehen in ihr das Herz der Religion, weil hier der religiöse Humanismus der ganzen Menschheit innerhalb des Christentums die vollkommene Erfüllung seiner Wünsche finde. Andere prangern sie als heidnischen Aussatz an, der allmählich das Antlitz der christlichen Spiritualität zersprengte und schließlich das Bild Christi bis zur Unkenntlichkeit entstelle.

### Philologische Annäherung

Doch dieses Übermaß an Ehre und Verachtung verdient die Mystik nicht. Eins wie das andere resultiert aus jenen offensichtlich falschen Vorstellungen, die das 19. Jahrhundert auf so viele Probleme übertrug, die jedoch einer Überprüfung

<sup>1</sup> Der Beitrag erschien im Original unter dem Titel *Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot*, in: *La Vie spirituelle*, Suppl. 9 (1949), 3–23. Schon im Inhaltsverzeichnis wurde er als „unverzichtbare Basis jedweder Arbeit über dieses Thema“ angekündigt. Bouyer war zunächst Lutheraner und Pfarrer der Pariser Trinitatis-Gemeinde, 1939 konvertierte er und trat in den Orden der Oratorianer ein. Die ökumenische Grundhaltung seiner Katholizität zeigt sich u.a. in seiner Biographie über den Anglikaner John Henry Newman (Paris 1952); vgl. auch *Du protestantisme à l'Eglise*, Paris 1954 (dt. *Reformatorisches Christentum und die eine Kirche*, Würzburg 1959) u. *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane* (Paris 1965). Kenntnis und Vertiefung der christlichen Tradition(en) durch exegetische, patristische und liturgische Forschung waren ihm sowohl als Professor am Institut Catholique de Paris ein zentrales Anliegen, aber auch als Mitglied der Internationalen Theologischen Kommission, der Liturgiekongregation und als Berater für Liturgie während des II. Vatikanums.

der Tatsachen nicht standhalten. Hier wie in anderen Bereichen könnte man sich unnütze Worte sparen, wenn man stattdessen die antiken Texte untersuchte, und zwar alle, die das Wort enthalten. Nach Kontext und nicht nach vorgefassten Theorien ist sein Sinn zu bestimmen. Trotz positiver Ansätze verunglückte die Dogmengeschichte im 19. Jahrhundert: Ständig um grundlegende Einsichten bemüht, vernachlässigte sie semantische Fragestellungen, die zwar bescheidener, dafür aber klarer und exakter gewesen wären.

In der Neutestamentlichen Theologie kollabierten die sogenannten kritischen Theorien ganz einfach. Heute finden sich vermehrt wirklich kritische Studien. Auf Theoriebildung wird verzichtet, bis man die eigentlichen Fakten, d.h. die Wörter und ihre Bedeutung, verstanden hat. So leistet das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament* von Gerhard Kittel ein Sanierungsprogramm,<sup>2</sup> dessen Bedeutung und Nutzen kaum zu unterschätzen sind. Die Patristik indessen trieb derartige Studien viel zu selten. Nur ein vielversprechendes Werk ließ kurz vor dem Zweiten Weltkrieg aufhorchen: *God in Patristic Thought* von George Leonard Prestige.<sup>3</sup> Das Buch, eine äußerst anregende und aufschlussreiche Darstellung der trinitarischen und christologischen Kontroversen des 2. bis 5. Jahrhunderts, weckte Hoffnungen auf mehr: Der Autor präsentierte es im Vorwort als Vorgeschmack auf das von der Universität Oxford vorbereitete *Lexicon of Patristic Greek*. Er selber habe daran mitgearbeitet und als Gegenleistung die beträchtliche Masse der dank zahlreicher Examina entstandenen Vorarbeiten benutzen dürfen. Seither ist das Werk unter der Leitung von Frank Leslie Cross, Kanoniker an Christ-Church und Inhaber der Lady Margaret-Professur der Universität Oxford, mächtig vorangeschritten. Als Mitarbeiter gesellte sich kürzlich Geoffrey William Hugo Lampe hinzu, Dozent an St. John's College, Oxford, und Lehrbeauftragter für Patristik.<sup>4</sup> Die Publikation erfolgt hoffentlich in wenigen Jahren.<sup>5</sup> Unterdessen wird das Material, dem Fortschreiten der Arbeit entsprechend archiviert, Forschern in den schönen Räumlichkeiten der New Bodleian Library mit jener noblen Großzügigkeit zur Verfügung gestellt, wie sie stets Tradition Oxfords gewesen ist. Cross und Miss H.C. Graef insbesondere haben über den Begriff *μυστικός* geforscht. Dank ihrer wohlwollenden Freundschaft und Uneigennützigkeit durfte diese Studie auf eine noch unveröffentlichte Arbeit zurückgreifen. Die Hilfe derartiger Forschungen ist unermesslich. Die daraus gezogenen Schlussfolgerungen habe selbstverständlich ich allein zu verantworten.

<sup>2</sup> *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 Bde. Stuttgart 1933–1979; eine engl. Übersetzung erschien 1985. Der Begründer Gerhard Kittel (1888–1948) war als Professor für NT an der Universität Tübingen einer der Hauptvertreter des wissenschaftlich etablierten Antisemitismus.

<sup>3</sup> G.L. Prestige, *God in Patristic Thought*. London 1936.

<sup>4</sup> Cross (1900–1968) ist als Begründer der Oxford Patristic Conference und Hrsg. des *Oxford Dictionary of the Christian Church* bekannt geworden. Lampe (1912–1980) war Regius Professor an der Universität Cambridge.

<sup>5</sup> Das Wörterbuch erschien als *Patristic Greek Lexicon* bei Clarendon, Oxford 1961.

Es ehrt die Mitarbeiter des Lexikons, mir ihr Wissen bereitwillig zur Verfügung gestellt zu haben. Der vorliegende Aufsatz bietet lediglich eine Interpretation, die uns ihr unschätzbare Material ermöglicht hat.

## Kontext der Mysterienreligionen

Das Wort *μυστικός* kommt vom Verb *μύω*. Es bedeutet „schließen“, insbesondere „die Augen schließen“. Die älteste vorchristliche Verwendung begegnet im Zusammenhang der Mysterienreligionen. Es handelt sich dabei um Kulte, deren wesentliche Riten sich allen Nichteingeweihten entziehen. So sind τὰ *μυστικά* für *Thukydides* (vor 454–399/395) die Zeremonien der Mysterien. *Strabon* (um 63 – um 23 n. Chr.) nennt die Eingeweihten selbst οἱ *μυστικοί*. An diesem ersten Stadium des Wortgebrauchs ist bedeutsam, dass das gemeinte Geheimnis rein rituell ist. Fragestellern gegenüber mussten sich die Eingeweihten blind stellen, und zwar nicht bezüglich einer Doktrin oder eines esoterischen Wissens, sondern nur bezüglich der Einzelheiten eines Rituals. Beweis: Alle griechischen Philosophen seit Platon zerbrachen sich offensichtlich auf eigene Gefahr und nicht aufgrund einer bestimmten Überlieferung den Kopf, um herauszufinden, was »Mysterien« meint. Nie hätte jemand daran gedacht, sie darum wegen Geheimnisverrates anzuklagen. Doch worin das Wesen des Rituals besteht, etwa bei den großen Mysterien von Eleusis, wird nirgendwo mitgeteilt. Als andererseits Alkibiades und seine Gefährten im Rausch irgendetwas nachäfften, wurden sie eines nicht wiedergutzumachenden Sakrilegs angeklagt.<sup>6</sup>

Der Vergleich zwischen beiden Sachverhalten ergibt: In der hellenistischen Religiosität ist das eigentliche „mystische Geheimnis“ nicht irgendein unaussprechliches religiöses Wissen, sondern rein gegenständlicher Ritus. Zunehmend bestätigt sich, dass die hellenistischen Mysterien niemals irgendeine aristokratische Geisteslehre autoritativ vermittelt haben, wie es so viele romantisch beeinflusste Historiker unterstellten. Was man dort fand oder vielmehr an nicht Vorhandenem hineinlegte, war das Resultat individueller Spekulationen. Diese konnten schon deswegen nicht »mystisch«, d.h. geheim sein, weil ein Platon, ein Apuleius und manch anderer sie in seinen Werken ausposaunt hatte.

Diese einleitende Feststellung ist von höchster Bedeutung. Für eine ganze Reihe Kirchenhistoriker von Harnack bis André-Jean Festugière erweist sich »Mystik« im heutigen Sinne als Unterwanderung des Christentums durch hellenistische Religiosität. Doch in vorchristlicher Zeit besaß dieses Wort nicht die Spur einer solchen Bedeutung. Im Gegenteil: Wie das übrige liturgische Voka-

<sup>6</sup> Thukydides berichtet, dass während der Vorbereitungen zur Belagerung von Syrakus (415) die athenischen Hermen geschändet wurden. Alkibiades, einer der führenden Strategen, wurde der Mittäterschaft sowie der Profanierung der Eleusinischen Mysterien beschuldigt (vgl. *Der Peloponnesische Krieg* 6,27ff.).

bular der Mysterien erfuhr das Wort »mystisch« auch vor seiner Zulassung durch das Christentum eine Übertragung, die aber bis dahin rein literarisch ist. Sie soll keine Doktrin kennzeichnen noch im weiteren Sinne irgendeine besondere religiöse Erfahrung. Das geheime Ritual der Mysterien beeindruckte zu lebhaft griechische Denkvorstellungen, um sie nicht auf ganz natürliche Weise mit einem reichen poetischen Symbolismus zu versorgen. Daher zumindest seit Platon die Tendenz, die sich nur bei den Alexandrinern fortsetzt. Sie beschwört die Mysterienkulte und die dazugehörigen Begriffe herauf, um Reflexionen und Theorien zum Rätsel der Welt zu bezeichnen: jeden metaphysischen Gedanken, ob religiös oder nicht, und noch viel allgemeiner jedwedes mühselige Entdeckertum.

Ein kleines, sehr typisches Beispiel zeigt, wie gewöhnlich und daher unbedeutend der Gebrauch des Wortes wurde. Es findet sich im Neuen Testament unter den Schriften des Paulus und nötigt die Liebhaber der Komparatistik seit langem zur Bescheidenheit. Oft genug hat man versucht, bei Paulus einen Einfluss der Mysterienreligionen aufzuzeigen. Aber nur hier verwendet er ihre Terminologie. Und um was auszusagen? „Mir ist alles und jedes vertraut (μεμύημαι): beides, satt sein und hungern“ (Phil 4,12). Nichts könnte den Grad der Banalität besser ausdrücken, den die übertragene Verwendung mystischer Begrifflichkeit seitdem erreicht hatte. Hier ahnt man die Unmöglichkeit, aus einem derartigen Sprachgebrauch auch nur das Geringste an religiösem Gehalt zu folgern.

Doch die Geschichte des Wortes »mystisch« in der christlichen Literatur wiegt diesen negativen Befund entscheidend auf. Nicht nur widerlegt sie in diesem Punkt die scheinbare Abhängigkeit des Christentums vom Heidentum, sondern erweist diese Behauptung als ebenso unbegründet wie unzulässig. Als unbegründet, weil die Entwicklung des Wortes zu seiner heutigen Bedeutung völlig daran vorbeigeht, und als unzulässig, weil es sich so entwickelte, dass für den Hellenismus kein Platz mehr blieb. Das Wort *μυστικός* bekam jenen eigentümlich religiösen und lehrhaften Sinn, den es zuvor nicht besaß, erst in christlichen Texten. Sie lassen sich in drei große Gruppen gliedern: biblische, liturgische und geistliche Schriften. Die ältesten finden sich in der ersten Kategorie. Dann gibt es solche, die zur zweiten gehören, und schließlich solche, die nur zur dritten passen: Sie sind am interessantesten. Doch noch wichtiger ist die Tatsache, dass diese drei sich nirgendwo scharf unterscheiden. Zwischen ihnen besteht unbrochene Kontinuität. Wenn ein Autor das Wort mehr im einen als im anderen Sinn benutzt, lässt er doch erkennen, dass er die anderen Bedeutungen nicht aus dem Blick verliert. Damit erscheinen Bibel und Liturgie, insbesondere die Abendmahlsliturgie, als die wahren Verwandten der christlichen Mystik. Wir werden die zur Diskussion stehenden literarischen Zeugnisse zumindest darzustellen versuchen. Urteilen möge der Leser selbst.

## Bibelexegetischer Kontext

Die christliche Sprache entlehnte das Wort »Mystik« dem Heidentum. Zu diesem Zeitpunkt bezeichnete es keine rituelle oder spirituelle Wirklichkeit. Sein Gebrauch beschränkte sich vielmehr auf zwei Bereiche: Entweder bezog es sich auf den wirklichen Kenner der hellenistischen Religion oder es erklärte das Christentum aus dem religiösen Umfeld des Paganen. Historisch aber gab es nichts „Griechisches“ als Anknüpfungspunkt, sondern nur einen älteren christlichen Gebrauch. Und der ist belegt für die am wenigsten griechische Wirklichkeit, die es im Christentum gibt: die Bibel. Sie allein offenbart die vorchristliche Quelle der Begrifflichkeit, genauerhin jene unspektakuläre Verwendung des Wortes, welche wir eben aufgezeigt haben. Ein Allerweltsausdruck verhalf den Zeitgenossen zur Mitteilung dessen, was sie an Eigenem und Neuem zu bieten hatten.

Wie oben gezeigt, fasste man in Alexandrien das Vokabular der Mysterien rein metaphorisch auf und ging sehr freizügig damit um. *Philo* (15/10 v. Chr. – nach 40) bietet das beste Beispiel dafür. Wie Emile Bréhier nachwies, erging er sich in geschwellenen mystagogischen Deklamationen. Dabei verwendete er drei Viertel der Zeit, um lediglich dürre (und in unserem Sinne unmystische) Haarspaltereien zur stoischen Physik bzw. Psychologie vorzulegen. Erst einmal alltäglich geworden, wurde das Wort »Mystik« auch sonst im christlichen Sprachgebrauch Alexandriens geläufig. Ganz wie Philo poetisierte man damit nur die Darstellungstechnik abstrusester Fragen. Bei *Klemens* (um 150 – um 215) und *Origenes* (185–253/254) bezeichnet das Wort für gewöhnlich das ihrer Meinung nach schwierigste theologische Problem, das sich dem Christentum stellt. Natürlich meinen wir die von ihnen gepflegte Bibelauslegung, d.h. die Entdeckung des allegorischen Schriftsinns. Doch man täusche sich nicht über die besondere Kniffligkeit dieses Themas, das durch moderne Arbeiten bis heute mehr getrübt als geklärt wurde. Indessen brachten die Artikel Hans Urs von Balthasars über das Mysterion bei Origenes<sup>7</sup> und die Einführungen Henri de Lubacs zu dessen Genesis- bzw. Exodus-Predigten<sup>8</sup> doch Bedeutendes zutage. Wesentlich an der Allegorese des Origenes ist nicht die eigentliche literarische Vorgehensweise mit allem, was daran für moderne Geister abschreckend sein mag. Es ist vielmehr die in den Evangelien und bei Paulus grundlegende Idee, dass die Bibel und die Geschichte des Gottesvolkes als Ganzes ihren definitiven Sinn und Schlüssel allein in Christus finden. Gerade im Zusammenhang mit dieser Idee findet sich bei den christlichen Alexandrinern gewöhnlich das Wort »Mystik«.

<sup>7</sup> H.U. von Balthasar, *Le mystèrion d'Origène*, in: *Recherches de Science Religieuse* 26 (1936), 513–562 u. 27 (1937), 38–64.

<sup>8</sup> Gemeint ist die Ausgabe der *Homélies sur la Génèse* bzw. der *Homélies sur l'Exode* des Origenes in den *Sources Chrétiennes* 1944 (SC 7) und 1947 (SC 16).

Schon Klemens nennt die allegorische Schriftauslegung, verstanden als Schrift-erklärung im christlichen Sinn, eine „mystische Interpretation“ (τὴν μυστικὴν ἑρμηνείαν).<sup>9</sup> Origenes definiert sie präziser als „Erklärung des mystischen Sinns (μυστικοῦ νοῦ), ausgehend vom Schatz der (göttlichen) Worte“.<sup>10</sup> Bei ihm vor allem, aber auch schon bei Klemens ist diese „mystische Interpretation“ paulinisch ausgerichtet. Überall zielt sie auf das μυστήριον im Sinne des Paulus: der „Christus in uns“, „Jesus Christus und Jesus Christus als Gekreuzigter“. Das verleiht dem Wort »Mystik« eine gewisse übernatürliche Färbung. Sein Gebrauch ist mit der Vorstellung verbunden, dass sich uns nur in Christus das zutiefst Religiöse, die letztgültige Bestimmung Gottes und seine Natur selbst mitteilen. All das verdeutlicht ein schöner Klemens-Text: „Wie ein Lehrmeister geleitete der Alte Bund das Volk durch seine Furcht, und sein Wort war nichts als ein Engel.<sup>11</sup> (...) Aber für das neue Gottesvolk ward Christus gezeugt als mystischer Engel“.<sup>12</sup>

Die Verwendung des Wortes μυστικός zur Bezeichnung einer an Christus und seinem Geheimnis ausgerichteten Exegese setzte sich fort: bei *Didymus dem Blinden* (310/313 – um 398), der von „dem mystischen und spirituellen Sinn der Schrift“ spricht,<sup>13</sup> im Jesaja-Kommentar des *Kyrill von Alexandrien* (375/80–444),<sup>14</sup> im *Chronicon Paschale* (um 630),<sup>15</sup> im Jesaja-Kommentar des *Prokopius von Gaza* (um 465–528) etc.<sup>16</sup> Dieser Wortgebrauch beschränkt sich keineswegs auf die Alexandriner und die von ihnen geprägten Autoren. Er ist selbst bei denjenigen zu finden, die den in Alexandria üblichen Auslegungsmethoden misstrauten. So bezeichnet *Theodoret von Cyrus* (393 – um 460) das Hohelied – natürlich in Beziehung auf Christus und die Kirche – als „mystisches Buch der Lieder“.<sup>17</sup>

Eine weitere triviale Bedeutung von „mysteriös“ (*mystérieux*) ist „schwer zugänglich“. In unmittelbarer Nachbarschaft zur christlichen Schriftauslegung kennt das Wort bei den Kirchenvätern zwei weitere Verwendungen. »Mystisch« nennen sie vor allem jedwede Doktrin, die sich mit den Grundprinzipien des Glaubens befasst. So nennt *Eusebius von Cäsarea* (um 260–339) in seiner Evangelien-endarlegung die Lehre von der Gottheit Christi „mystischer“ (μυστικωτέρα ... θεολογία) als die von seiner Menschheit.<sup>18</sup> *Gregor von Antiochien* (6. Jhd.) bezeichnete so die Getauften im Gegensatz zu den Ungetauften.<sup>19</sup> Ein Fragment

<sup>9</sup> Vgl. Klemens von Alexandrien, *Stromata* V 37, 1.

<sup>10</sup> Vgl. Origenes, *In Joannem* I 89 u. XIII 265 (SC 120, 105 bzw. SC 222, 173); ferner Ders., *De Principiis* IV 2, 9 (SC 268, 337/339).

<sup>11</sup> Kombinierte Anspielungen auf Apg 7, 53; Gal 3, 19 u. Heb 2, 2.

<sup>12</sup> Vgl. Klemens von Alexandrien, *Paedagogus* I 7, 59, 1; vgl. Ders., *Protrepticus* I 10.

<sup>13</sup> Vgl. Didymus der Blinde, *In psalmos* 1, 3 (Migne PG 39, 1160A).

<sup>14</sup> Vgl. Kyrill von Alexandrien, *In Isaia* I 2 (PG 70, 96B/C).

<sup>15</sup> Vgl. *Chronicon Paschale*, PG 92, 101A.

<sup>16</sup> Vgl. Prokopius von Gaza, *In Isaia* 7, 10–17 (PG 87, 1960D).

<sup>17</sup> Vgl. Theodoret von Cyrus, *De providentia* 5 (PG 83, 629D).

<sup>18</sup> Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Demonstratio evangelica* III 7 (PG 22, 248B).

<sup>19</sup> Vgl. Gregor von Antiochien, *De baptismo Christi* II 2 (PG 88, 1873A).

des Kyrill von Alexandrien nennt das Dogma der Dreieinigkeit „im höchsten Maße unaussprechlich und mystisch“.<sup>20</sup> Schon bei Eusebius heißt die Trinität als solche „mystische Dreiheit“.<sup>21</sup> In anderen Texten, besonders in solchen über die Schriftoffenbarung und deren übernatürlichen Gegenstand, erhält das Wort die Bedeutung von „heilig“. Klemens spricht über den Namen Jahwes als „mystisches Tetragramm“.<sup>22</sup> Auch die Erklärung der Zahlen Sieben und Acht nennt er mystisch.<sup>23</sup>

Daneben gibt es solche Texte, in denen »mystisch« zum Äquivalent für »geistlich« wird, und zwar als Gegensatz zu »fleischlich« im paulinischen Sinn. Der Gedanke bezieht sich nicht ausdrücklich auf den geoffenbarten Christus in Gegenüberstellung zum Alten Testament. Doch bleibt er ihr nahe und hält sich ziemlich an die Wirklichkeit, die die Person Jesu schafft, gemessen an dem, was nur eine leere Hülle ist. In diesem Sinn nennt Klemens die Lehre Christi „mystisch“. Darin folgen ihm Eusebius, Prokopius von Gaza und andere.<sup>24</sup> Ferner sagt Klemens, dass der Friedenskuss immer „mystisch“ sein, d.h. die darin vorausgesetzte christliche Wirklichkeit einschließen müsse.<sup>25</sup> *Proklos von Konstantinopel* (†446) verwendet »mystisch« ausdrücklich im Gegensatz zu »fleischlich«.<sup>26</sup> *Maximus Confessor* (um 580–662) liegt auf derselben Linie, wenn er von „mystischer Beschneidung“ spricht.<sup>27</sup>

Daraus folgt: Für die griechischen Kirchenväter bedeutet »Mystik« vor allem die Wirklichkeit, die Christus uns gebracht hat und die das Evangelium uns offenbart. Der ganzen Schrift verleiht sie ihren tiefen und eindeutigen Sinn. Also bedeutet Mystik jede Erkenntnis des Göttlichen, zu der man durch Christus gelangt, sodann, davon abgeleitet, auch die Erkenntnis der Dinge selbst. Schließlich meint das Wort, immer noch auf derselben Linie, die geistliche Wirklichkeit des Kultes „im Geist und in der Wahrheit“. Sie steht im Gegensatz zur Leere und Äußerlichkeit einer Religion, für die es beim Kommen des Heilands keine Rechtfertigung gibt. Dieser fundamentale Komplex bleibt auch für jüngere Bedeutungen des Begriffs zu berücksichtigen.

20 Vgl. Kyrill von Alexandrien, *Fragmentum I* (PG 76, 1424A).

21 Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Contra Marcellum I 1* (PG 24, 716C) u. Ders., *De laudibus Constantini 6* (PG 20, 1348B).

22 Vgl. Klemens von Alexandrien, *Stromata V 6,34,5*.

23 Vgl. *aaO.*, VI 16,145,3.

24 Vgl. *aaO.*, VI 15,127,3 u. Ders., *Quis dives salvetur 5* (Migne PG 9, 609C).

25 Vgl. Ders., *Paidagogos III 11,81,3*.

26 Vgl. Proklos von Konstantinopel, *Oratio de laudibus s. Mariae VI 14* (Migne PG 65, 748D).

27 Vgl. Maximus Confessor, *Diversa capita V 41* (PG 90, 1365A).



## Sakramental-liturgischer Kontext

Das bereits erwähnte Kyrill-Fragment zeigt, wie der Gebrauch des Wortes »Mystik« allmählich vom biblischen auf den liturgischen, speziell eucharistischen Kontext übergeht.<sup>28</sup> In seinem Jesaja-Kommentar schreibt er: »Wir halten dafür, dass die Unterstützung mit Brot und Wasser der Synagoge entzogen wird (vgl. Jes 3,1). Diese Rede ist mystisch. Denn wir sind durch den Glauben zur Heiligung berufen, die dem Himmelsbrot, Christus, und dem Wissen um seinen Leib gehört«.<sup>29</sup>

In einer ganzen Reihe von Texten geht das Wort »Mystik« dann auf die Eucharistie über. Verblüffend ist, die doppelte Anstrengung zu sehen, mit der man einerseits auf ihrer Wirklichkeit besteht, die Christus selbst ist mit allen Gaben, die sich davon nicht trennen lassen, zum anderen auf der Tatsache, dass diese Wirklichkeit noch in gewisser Weise verborgen ist. Wie es im Alten Testament anderes wahrzunehmen gibt als das, was die Alexandriner »Geschichte« nennen, nämlich eine Anekdote ohne nachhaltige Bedeutung, so enthalten die christlichen Sakramente etwas ganz anderes als das, was das Auge dabei erfasst. Und dieses andere ist Christus.

Das Abendmahl löste eine Reihe von Schriften aus, bei denen wir sehen, wie das Verständnis übergeht vom Gedanken der Schrifterfüllung auf den Gedanken sakramentaler Wirklichkeit. Das bereits zitierte *Chronicon Paschale*<sup>30</sup> wie auch *Hesychius von Jerusalem*<sup>31</sup> († nach 450) nennen das Abendmahl ein »mystisches Passah«. In seinem *Sermo de paschate* präzisiert *Eutyches* (um 378 – nach 454) es als »mystisches Unterpfand und Aufgeld der Wirklichkeit (τοῦ πραγματικοῦ) des Kreuzes«.<sup>32</sup> Bei diesem Genre ist es häufig auch umgekehrt: So nennen die *Apostolischen Konstitutionen* (VI 23,4) die Eucharistie selbst »das mystische Opfer seines Leibes und Blutes«, um es blutigen Opfern gegenüberzustellen.

Mit Blick sowohl auf die tatsächliche Gegenwart Christi in der Eucharistie als auch auf seine verborgene Erscheinungsweise heißt es in einem Brief des heiligen *Nilus* († um 430), dass man sich dem nicht nähere »wie gewöhnlichem Brot, sondern wie einem mystischen Brot«.<sup>33</sup> Derselbe heilige Nilus bietet zudem einen Beleg für den bei den griechischen Kirchenvätern äußerst seltenen Begriff »mystischer Leib«. Er sagt: »Wir essen den mystischen Leib und trinken das Blut«.<sup>34</sup> Natürlich bezieht sich das auf den Leib Christi in der Eucharistie. Ähnlich müssen die zahlreichen Hinweise auf den mystischen Wein<sup>35</sup> oder den mystischen

<sup>28</sup> Vgl. Anm. 20.

<sup>29</sup> Kyrill von Alexandrien, *In Isaiam* I 2 (PG 70, 96B/C).

<sup>30</sup> Vgl. *Chronicon Paschale*, PG 92, 548C.

<sup>31</sup> Vgl. Hesychius von Jerusalem, *Collectio difficultatum et solutionum* 34 (PG 93, 1421D).

<sup>32</sup> Vgl. Eutyches, *Sermo de paschate* 4 (PG 86, 2397A).

<sup>33</sup> Vgl. Nilus, *Epistulae* III 39 (PG 79, 405B).

<sup>34</sup> *AaO.*, II 233 (320C).

<sup>35</sup> Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Demonstratio evangelica* VIII 1 (PG 22, 596A).



Kelch<sup>36</sup> eingeordnet und interpretiert werden. »Mystisch« bezeichnet immer die tatsächliche und verhüllte Gegenwart Christi im Abendmahl selbst, so im *Johanneskommentar* des Ammonius (5./6. Jhd.).<sup>37</sup> Johannes Chrysostomos (349/344–407) nennt sie in seinem *Matthäuskommentar* „mystische Nahrung“<sup>38</sup> und im *Kommentar zum 1. Korintherbrief* ein „mystisches Gastmahl“.<sup>39</sup> Eine eingehende Beschreibung des Cosmas Indicopleustes (6. Jhd.) nennt sie „mystische Nahrung von Christi Leib und Blut“.<sup>40</sup>

Auch wird der Altar oft „mystischer Tisch“ genannt.<sup>41</sup> Theodoret spricht offenbar vom Augenblick der Kommunion als „mystischem Moment, da wir die Glieder des Bräutigams empfangen“.<sup>42</sup>

Dieser Bezug auf die übernatürliche Gegenwart Christi scheint in den Texten zunächst latent vorhanden.<sup>43</sup> Doch schon bald wird die dadurch verdrängte Terminologie der heidnischen Mysterien systematisch auf die Feier der christlichen Mysterien übertragen. Die gesamte Abendmahlsliturgie wird „mystischer Kult“<sup>44</sup> oder „mystische Hierurgie“<sup>45</sup> genannt. In konstantinischer Zeit benutzten die Kirchenväter erstmals dem Heidentum entlehnte Begriffe für christliche Riten – ein auffallendes, aber allgemeines Merkmal dieses Phänomens: Die neuen Anspielungen überlagern die heidnischen „Mysterien“ wie die traditionelle Illusion das paulinische „Mysterium“. Nichts von alledem wird unterdrückt, und letzteres geht nicht unter.

In solch doppeltem Kontext meint das Wort »Mystik« die Gesamtheit der christlichen Sakramente. Gregor von Nyssa (335/40 – nach 394) spricht von der „Kommunion mystischer Gebräuche und Symbole“<sup>46</sup> oder von „mystischer Aktion (πράξις)“.<sup>47</sup> Analog zu den oben genannten eucharistischen Riten bzw. Elementen nennt Eusebius die Taufe „mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“.<sup>48</sup> Ähnlich beschreibt Gregor von Nyssa die Getauften als „wiedergeboren durch diese mystische Ordnung“.<sup>49</sup> Er

36 Vgl. Athanasius d. Gr., *Apologia contra Arianos* 8 (PG 25, 264A); Philostorgius, *Historia ecclesiastica* II 11 (PG 65, 476B); Johannes Chrysostomos, *In epist. ad Ephesios* (ed. Bernard de Montfaucon; Bd. 11, 6D); Theodoret von Cyrus, *Quaestiones in Genesim* 110 (PG 80, 222A) u. Prokopius von Gaza, *In Isaiam* 65, 15–25 (PG 87, 2689B).

37 Vgl. Ammonius, *Fragmenta in Ioannem* 6, 57 (PG 85, 1440B).

38 Vgl. Johannes Chrysostomos, *In Matthaëum* (ed. Montfaucon; Bd. 7, 551B).

39 Vgl. Ders., *In epist. I ad Corinthios* (AaO.; Bd. 10, 218D).

40 Vgl. Cosmas Indicopleustes, *Topographia christiana* V [Paulus] (PG 88, 308B).

41 Vgl. Gregor von Nazianz, *Orationes* 40, 31 (PG 36, 404A) u. Gregor von Antiochien, *De baptismo Christi* II 10 (PG 88, 1881D) etc.

42 Vgl. Theodoret von Cyrus, *In canticum canticorum* I 1 (PG 81, 54C).

43 Vgl. *Apostolische Konstitutionen* VIII 5, 11: Μυστικὴ λατρεία.

44 Vgl. Eusebius von Cäsarea, *Vita Constantini* IV 71 (PG 20, 1225C) u. Theodoret von Cyrus, *Epistolae* 146 (PG 83, 1393A): Μυστικὴ λειτουργία.

45 Vgl. Eusebius, *aaO.* 45 (1196B); Theodoret, *Religiosa historia* 13 (PG 82, 1401C) u. Eutyches, *Sermo de paschate* 3 (PG 86, 2393D).

46 Vgl. Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium* 11 (PG 45, 880B).

47 Vgl. Ders., *In baptismum Christi* (PG 46, 581A).

48 Vgl. Eusebius, *Contra Marcellum* I 1 (PG 24, 728C).

49 Vgl. Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica* 34 (PG 45, 85C).

selbst nennt das Taufwasser „mystisches Wasser“.<sup>50</sup> Gleichfalls wird das Salböl von Eusebius<sup>51</sup> wie auch von *Epiphanius von Salamis* (um 315–403)<sup>52</sup> oder von Theodoret<sup>53</sup> als mystisch bezeichnet.

Der grundsätzliche Kontext all dieser Zitate darf nicht außer Acht gelassen werden. Die hier wie im vorhergehenden Abschnitt zusammengetragenen Beispiele zeigen: Oft nur im Abstand weniger Seiten oder gar Zeilen benutzen dieselben Autoren das Wort »Mystik« als sakramentalen Terminus, wobei seine Anwendung auf biblische Bezüge erhalten blieb. Unmöglich also, dass der nie aus dem Blick verlorene ursprüngliche Sinn nicht auf den späteren abfärbt. Am Ende dieses zweiten Abschnittes bleibt festzustellen: Die Kirchenväter bezeichnen mit »Mystik« zunehmend einen biblischen und sakramentalen Gesamtkomplex. Es wäre sicherlich falsch, die eine wie die andere Verwendung als jeweils eigene Bedeutung zu unterscheiden.

Außerdem wissen wir – das ist vielleicht das solideste und nachhaltigste Ergebnis der Maria Laacher Forschungen – vom tiefen Empfinden der Alten Kirche für das „Mysterium Christi“ im paulinischen Sinn. Es war in der Kirche allgegenwärtig, genauer: in ihrer gottesdienstlichen Feier, insbesondere in der Abendmahlsliturgie. Mit anderen Worten: Ihren geistlichen und theologischen Horizont beherrschte die Idee, dass das Haupt selbst permanent und aktiv im Leibe gegenwärtig sei. Dabei vereinige es seine Glieder und ermögliche ihnen gleichzeitig die ständige Wiederholung dessen, was sich ein für allemal in ihm ereignet habe: seines ruhmreichen Kreuzes, seines Übergangs vom Leben des alten Adam zum Leben des neuen, seines Weges aus der alten Welt in die neue, von dieser Welt zum Vater ... Bei allen bisher erörterten Bedeutungen des Wortes »Mystik« zeigt sich immer dieselbe Wirklichkeit. Sie ist gleichermaßen reich wie zutiefst einheitlich. »Mystik« bezieht sich immer auf diese zentrale Wirklichkeit des Christentums: Entweder geht es um die endzeitliche Offenbarung des göttlichen Plans, wie er sich in der ganzen heiligen Schrift und in der Geschichte dokumentiert, oder es geht um das sakramentale Symbol, das den Gegenstand der Offenbarung enthält und ihn in uns vollends Wirklichkeit werden lässt.

Das lässt sich an weiteren Verwendungsweisen belegen, wie sie sich aus der Liturgik, speziell in Zusammenhang mit den Sakramenten, ableiten lassen. In Liturgien byzantinischer Herkunft begleitet der Hymnus der Cherubim den „Großen Einzug“, der ins Zentrum der eucharistischen Feier führt. Hier sprechen die Liturgien des *Basilius* (um 330–379) und des Johannes Chrysostomos von einem mystischen Hymnus.<sup>54</sup> Auch *Gregor von Nazianz* (um 329–390) redet von

50 Vgl. *aaO.*, 35 (92C).

51 Vgl. Eusebius, *Demonstrationes evangelicae* I 10 (PG 22, 89D).

52 Vgl. Epiphanius von Salamis, *Adversus haereses* 30,6 (PG 41, 413D).

53 Vgl. Theodoret von Cyrus, *In Isaiam* 61,2 (PG 81, 472A).

54 Vgl. F.E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. Oxford 1896, 319.

mystischen Worten und meint damit die der Gläubigen im Gottesdienst.<sup>55</sup> Hymnus samt Responsorien sind deswegen mystisch, weil sie den großen Akt der Kirchenliturgie begleiten. In ihm lebt der heilige Akt des Erlösers selbst fort. Aus demselben Grund wird das Vaterunser als „mystisches Gebet“ bezeichnet.<sup>56</sup> Doch machen die exegetischen Schriften deutlich, dass dessen Platz in der Liturgie sich mit dem Wissen um den in ihm enthaltenen Offenbarungsgipfel der Evangelien verbindet. Hier ist die tiefe Einheit der beiden Auffassungen berührt, die der urchristliche Gebrauch des Wortes »Mystik« kennt.

### „Unaussprechliche Beschauung“

Origenes gebrauchte das Wort »Mystik« als erster im Sinne einer unmittelbaren und gleichsam experimentellen Gotteserkenntnis, bezeichnenderweise in Texten, die mehr oder weniger direkt auf Schriftauslegung abzielen. Er betrachtet diese Auslegung keinesfalls nur als schlichte wissenschaftliche Arbeit: Niemand vermag die Schrift zu verstehen, wenn er nicht tief von der darin enthaltenen Wirklichkeit durchdrungen ist. Daraus folgt, dass die Exegese eine echte religiöse Erfahrung ist, wie sehr man sich auch auf alle Hilfen von Bildung und Kultur beruft. Umgekehrt ist für Origenes jede wahrhaft christliche Erfahrung an die Schriftmeditation gebunden.

In den folgenden Texten taucht das Wort »Mystik« im Schnittpunkt zweier Gedankenlinien auf. Darin erscheint Jesus Christus als „Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek, als Führer zur mystischen und unaussprechlichen Beschauung“.<sup>57</sup> Bei Origenes meint *θεωρία* das tiefe Schriftverständnis im üblichen Wortsinn. Dass aber dieses Verständnis mystisch ist in einem unserer Auffassung zumindest verwandten Sinn, ergibt sich zweifellos aus einem Paralleltext desselben Kommentars. Dort schreibt Origenes, dass „die unaussprechlichen und mystischen Visionen (*θεωρήματα*) erfreuen und begeistern“.<sup>58</sup> Verständlicherweise war sich Jean Daniélou unschlüssig bei der Interpretation eines stark von Origenes geprägten Textes Gregors von Nyssa, in dem er von der „mystischen Beschauung des Hohenliedes“ spricht.<sup>59</sup> Geht es um Exegese oder um mystische Beschauung im modernen Sinne?<sup>60</sup> Die beste Antwort wäre: Untrennbar ist das eine wie das andere intendiert.

<sup>55</sup> Vgl. Gregor von Nazianz, *Orationes* 18,9 (PG 35, 996B).

<sup>56</sup> Vgl. Johannes Chrysostomos, *In epist. ad Romanos* 14,3 (ed. Montfaucon; Bd. 9, 578E) u. Theodoret, *Interpretatio epist. ad Romanos* 8,15 (PG 82, 133C).

<sup>57</sup> Vgl. Origenes, *In Ioannem* XIII 24 (PG 14, 440C).

<sup>58</sup> Vgl. *aaO.*, I 33 (80B): ἐνθουσιᾶν ποιοῦντα. Man kennt die Kraft des Begriffes »Enthusiasmus« in der Literatur der Alten Kirche.

<sup>59</sup> Vgl. Gregor von Nyssa, *In cantica canticorum* I (PG 44, 765A).

<sup>60</sup> Vgl. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*. Paris 1944, 192.

Diese Texte sind wie eine unmittelbare Vorgeschichte zur unserer dritten Bedeutung des Wortes. Sie kommt erst bei *Dionysius Pseudo-Areopagita* (Anf. 6. Jhd.) häufiger in Gebrauch, interessanterweise auch durch die Nähe zur Exegese. Zwei seiner Texte prägen faktisch dieselben Umstände: Sie beschreiben den Unterricht und die geistlichen Erfahrungen des Hierotheus, seines mutmaßlichen Lehrers. Dort erscheint das Wort »Mystik« in unserem Sinne. Man übersetzt den ersten Text gelegentlich so,<sup>61</sup> als unterstelle er in der Gotteslehre des Hierotheus einen Gegensatz zwischen Schriftstudium und Erfahrung. Doch eine solche Übersetzung beugt sich modernen Unterscheidungen. Was der Text in dessen wirklich hergibt, ist der zunehmende Gegensatz zwischen dem rein literarischen und dem geistlichen Schriftsinn. Dieser lässt sich nicht erlernen, sondern nur erfahren. Einzig tiefe „Sympathie“ führt zu „Glauben und mystischer Vereinigung, die nicht lehrbar sind“.<sup>62</sup>

Eine Parallele hinsichtlich derselben Frage belegt ein weiteres Mal die Stichhaltigkeit dieser Interpretation. In *De divinis nominibus* sagt Dionysius weiterhin von Hierotheus und seiner Schriftauslegung: „Ganz seiner selbst entrückt in Gott, hat er innerlich und vollständig Anteil am Gegenstand seiner Anbetung“.<sup>63</sup> Dann geht er über zu anderen Dingen, indem er vom exegetischen Werk des Hierotheus und von seiner geistlichen Erfahrung spricht. All das fasst er in einem Wort zusammen: τὰ ἐκὲν μυστικά.

Dionysius gebraucht das Wort »Mystik« auch für die Erfahrung des Unausprechlichen bei der Gotteserkenntnis. Meistens führt er die Vokabel im Zusammenhang mit dem Thema »Wolke« ein. Welchen Raum gewährt Dionysius jenem Thema in seiner christlichen Gesamtanschauung! Das zeigt ein grundlegender Text seiner *Theologia mystica*. Dieser ist abhängig von einer ganzen Auslegungstradition über Mose, wie sie vor allem in den *Homilien über das Buch Exodus* des Origenes und in Gregors von Nyssa *Leben des Mose* erscheint. „Man tritt“, so sagt er im Wesentlichen, „ein in das wahrhaft mystische Dunkel der Unkenntnis“,<sup>64</sup> wenn man auf den alleinigen Gegenstand des Evangeliums trifft, welcher sich darstellt in der Mannigfaltigkeit seiner Worte wie jenseits von Einzelheiten liturgischer Weihen und spezifischem Wissen biblischer Offenbarung.<sup>65</sup> Sowohl in der christlichen Liturgie als auch hinter dem Buchstaben der Schrift ist der alleinige Gegenstand des Evangeliums gegenwärtig, jedoch verhüllt. Genau das nennen die Kirchenväter in Anlehnung an Paulus τὸ μυστήριον. Dionysius erläutert hier: „Gott, der in einem unzugänglichen Licht wohnt“, lässt uns in Jesus Christus geheimnisvoll zu sich gelangen.

<sup>61</sup> Vgl. z.B. M. de Gandillac (Hrsg.), *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*. Paris 1943, 86.

<sup>62</sup> Vgl. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* II 9 (PG 3, 648B).

<sup>63</sup> *AaO.*, III 2 (684A).

<sup>64</sup> Vgl. Ders., *De mystica theologia* I 3 (PG 3, 1001A).

<sup>65</sup> Vgl. den gesamten Kontext *aaO.*, 1000Bff.

Es empfiehlt sich, hier den zweiten Hauptaspekt der areopagitischen Mystik genau zu betrachten. Die christliche Liturgie, noch genauer: die byzantinische Abendmahlsliturgie, ist für Dionysius geistige Grundlage. Was auch immer er dem Neuplatonismus an zeitgenössischer Begrifflichkeit entlehnt: Die liturgische Feier bildet den Rahmen für das gesamte religiöse Denken des Dionysius. Seine mystische Theologie, selbst transzendent für jede Vision, ist nur der Vorraum zum leuchtenden Innersten, das er dort wahrnimmt. Er lässt sich auf die *ἐνωσις* zurückführen, die Einswerdung mit Gott. In der Sprache seiner Zeit heißt die von Paulus gepredigte universelle Versöhnung und Einung in Christus ganz einfach „das Mysterium“. Die Welt des Areopagiten ist die Welt der Abendmahlsliturgie. Sie erfasst und überlagert die natürliche Welt in ihrer Gänze. Mit dem Zentrum dieser Liturgie verbindet er die als unaussprechlich erfahrene Einswerdung mit Gott. Ihr weihet er letztlich das Epitheton »mystisch«. Mit der Übernahme der biblischen und liturgischen Verwendungen des Wortes erweist er sich nicht nur als Erbe des Neuplatonismus, sondern auch als Erbe der gesamten patristischen Tradition.

Mystisches Leben, mystische Erfahrung ihrem Ursprung nach, ist ein Leben, erfüllt von der Erfahrung der einzigen Wirklichkeit, die Inhalt der gesamten Schrift und vor allem jeder christlichen Liturgie ist (Erfahrung der Einswerdung im höchsten Glauben). Folglich beschränkt sich »Mystik« bei den Kirchenvätern niemals auf eine rein psychologische, ausschließlich oder vornehmlich subjektive Erfahrung. Sie ist immer Erfahrung einer unsichtbaren objektiven Welt. Die Schrift offenbart sie als in Jesus Christus zu uns gekommen. Die Liturgie, in der dieser Christus immer in der Kirche gegenwärtig ist, gewährt uns ontologisch Zugang zu ihr. Für die zeitgenössischen Kirchenväter des Dionysius wie für ihn selbst haben τὰ μυστικά mit gewissen geistlichen Erfahrungen zu tun. Gleichzeitig und untrennbar von diesen bedeutet es immer auch die Welt, wozu sie Zugang gewähren. Von solch einer „mystischen“ Welt spricht Johannes Chrysostomos. In ihr singen alle Engel Gott eine „mystische“ Melodie.<sup>66</sup> Diese Welt ist uns gleichermaßen zugänglich und fassbar durch das, was Dionysius noch „die mystische Aneignung der heiligen Dokumente“ nennt.<sup>67</sup> Der lapidare Ausdruck vereinigt den biblischen, liturgischen und geistlichen Sinn von Mystik. In dieser „kommenden Welt“ können wir nach Maximus Confessor, dem großen Dionysius-Kommentator, „das natürliche Objekt unserer Sehnsucht mystisch genießen“: Gott.<sup>68</sup>

Für Origenes ist Christus die *αὐτοβασιλεία*, das „Reich“ höchstselbst. Dem entspricht paradoxerweise ein großartiger Text des Theodoret. Sogar diese Welt

<sup>66</sup> Vgl. Johannes Chrysostomus, *In Matthaeum* (ed. Montfaucon; Bd. 7, 248C).

<sup>67</sup> Vgl. Dionysius Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia* III 2 (PG 3, 425C).

<sup>68</sup> Vgl. Maximus Confessor, *Opuscula* (PG 91, 24C).

bezeichnet er noch als „mystischen Leib“ Christi.<sup>69</sup> Zweifellos meint er damit weder die Kirche noch das eucharistische Brot, sondern den auferstandenen und zum Himmel aufgefahrenen Christus. Dort wird er gleichsam zum Gravitationszentrum, zu dem alle Glaubenskräfte streben: „Denn in den heiligen Evangelien bezeichnet er diejenigen als Adler, die sich, von irdischen Dingen befreit, zu seinem mystischen Leib erheben. Und so sagt er von den Heiligen, die während seiner Auferstehung in den Himmel entrückt sind: Wo der Leib ist, werden sich die Adler versammeln“.

Nach der Lektüre all dieser Texte wird es unmöglich, die christliche Mystik als Element darzustellen, das durch den Neuplatonismus ins Christentum gelangt ist. Dionysius ist der erste und einflussreichste unter den großen mystischen Theologen. Seine Verbindung zum Neuplatonismus kann nicht geleugnet werden. Doch was für ihn selbst die Mystik ausmacht, sind eben nicht diejenigen Erfahrungen, die er nach eigener Aussage mit denen eines *Plotin* (205–270) gemeinsam hat. Sie liegen vielmehr innerhalb einer spezifisch christlichen Spiritualitätstradition im Schnittpunkt von Schriftauslegung und der Erfahrung eucharistischer Liturgie. In sämtlichen Schriften ist seine „mystische Theologie“ seine Art, Christus beim Brotbrechen zu erkennen.

Die Gegenprobe ist einfach: Liest man Plotins *Enneaden* von Anfang bis Ende, so findet man an keiner Stelle das Wort *μυστικός*. Nur das Adverb *μυστικῶς* begegnet dort einmal: um die bedeutende Funktion zu bezeichnen, die Hermes als Zeugungsorgan zukommt. Dieser Kontext weist keinerlei Bezug zur Spiritualität auf.<sup>70</sup> Nach alledem ist der Grund dafür verständlich.

*Übersetzung aus dem Französischen von Frank Stückemann*

<sup>69</sup> Vgl. Theodoret von Cyrus, *De providentia* 5 (PG 83, 629A).

<sup>70</sup> Vgl. Plotin, *Enneaden* III 6,19.