

Markus Enders

Zur Bedeutung des Lichts in Philosophie, Religion und (monotheistischer) Mystik

Dieser Beitrag sucht die manifestierende Grundeigenschaft des sichtbaren Lichtes in ihrer symbolischen Bedeutung als eine Metapher für den göttlichen Geist sowie für die Erkenntnis und ihre Evidenz in der Philosophie der Griechen, in der christlichen Bibel sowie ansatzweise auch in der antiken Religionsgeschichte und in der Mystik der monotheistischen Weltreligionen herauszustellen. Dabei stehen Platons und Plotins henologisch begründetes, geistmetaphysisches Verständnis des Lichtes als einer „absoluten Metapher“ für die vollkommene Schönheit des göttlichen Geistes, das biblische Lichtkleid der Herrlichkeit Gottes, seiner himmlischen Lichtwelt und die Lichtgestalt des Messias, die Vergöttlichung des Sonnenlichtes in vielen antiken Religionen und die unmittelbare Erfahrung des göttlichen Lichtes in der (kabbalistischen) Mystik des Judentums sowie in christlicher und islamischer Mystik im Zentrum dieser bei einem so umfassenden Thema nur exemplarischen Betrachtung.

Vom Beginn der abendländischen Philosophiegeschichte im Denken der Griechen an wird „Licht“ als eine Metapher für den Bereich der Erkenntnis und ihrer Evidenz und damit allgemein für den Bereich des Geistigen und Geisthaften verwendet. Dabei hat die Philosophie eine Grundeigenschaft der Wirkung des sichtbaren Lichts, insbesondere des Sonnenlichts, auf das von ihm Beschiedene und Erleuchtete zum Ausgangspunkt ihres metaphorischen Verständnisses genommen. Diese Grundeigenschaft des sichtbaren Lichts besteht darin, dass es das Manifestierende, das offenbar und sichtbar Machende schlechthin ist. Denn das Licht „erhellte, klärt, grenzt ab, bestimmt und macht dadurch die jedem Seienden eigene Gestalt offensichtlich“¹ bzw. überhaupt erst sinnlich wahrnehmbar, wie man aus Erfahrung weiß.

Diese manifestierende Grundeigenschaft des sichtbaren Lichts entspricht der des Geistes in seinem erkennenden Bezug auf die Gegenstände seines Erkennens. Denn der erkennende Geist macht die von ihm erkannten Gegenstände durch sein Erkenntnislicht überhaupt erst intellektuell zugänglich und offenbar. Er unterscheidet sie voneinander, er erfasst sie in ihrer Eigenart und Bestimmtheit. Aufgrund dieser Entsprechung der manifestierenden Wirkung des sichtbaren Lichts zu der des erkennenden Geistes auf ihre jeweiligen Gegen-

¹ W. Beierwaltes: „Plotins Metaphysik des Lichts“, in: C. Zintzen (Hrsg.): *Die Philosophie des Neoplatonismus* (= *Wege der Forschung* 186), Darmstadt 1977, S. 75–117, hier S. 86.

stände hat die abendländische Philosophie das Licht als eine Metapher, als einen bildlichen Ausdruck für geistige Erkenntnisvollzüge und die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufgefasst.

1. Das Licht in der (alt-)griechischen Philosophie²

1.1 Das evidenztheoretische Lichtverständnis des Parmenides

In der Philosophie der *Vorsokratiker* ist das sichtbare „Licht“ als eine Metapher sowohl für die Erkennbarkeit des wahren und unveränderlichen Seins als auch für den Evidenzcharakter wahrer Erkenntnis verwendet worden, und zwar insbesondere von *Parmenides*. Dieser stellt den Akt der Erkenntnis des nach ihm einen, einzig sicher und zweifelsfrei erkennbaren unveränderlichen Seienden mit dem Bild einer Fahrt des Erkennenden aus dem Bereich der dunklen Nacht in den Bereich des Lichts vor, in dem sich dem Blick des sicheren Erkennens, welches Parmenides das *Denken* nennt, das erkennbare Seiende erst zeigt. Daher wird von Parmenides der Weg oder die Methode des Denkens verstanden als eine Bewegung aus dem Nicht-Wissen (der dunklen Nacht) zum Licht, also zum Wissen, d.h. als intellektuelle Erleuchtung. Dem geistigen Auge des Denkens, d.h. dem Wissen des Menschen ist dieses Seiende allein aufgrund seiner ihm eigenen Lichthaftigkeit, seines lichtvollen, seines erkennbaren Seins zugänglich, welches Parmenides auch einfach die *Wahrheit* nennt.³

1.2 Platons metaphysische Grundlegung der Licht-Metapher im Sonnengleichnis

Ihre erste metaphysische Grundlegung, also ihre erste Begründung in einem absoluten Prinzip, das sowohl die sichtbare als auch die unsichtbare, rein geistige

² Die griechischen Autoren werden folgendermaßen zitiert: Parmenides nach *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, hrsg. von W. Kranz, Bd. 1, Berlin 1954; Platon nach *Platonis Opera*, hrsg. von J. Burnet, Oxford 1900ff.; Plotin nach *Plotins Schriften*, übers. von R. Harder, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen (ab Bd. 2 fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler), Hamburg 1956ff.

³ Parmenides: Frgm. B 1,1–32. Vgl. dazu W. Beierwaltes: *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Diss., München 1957, S. 34–36, bes. S. 36: „Parmenides hat dadurch, daß er Licht und Dunkel als Wesensbestimmungen der Dinge und des sie erkennenden Geistes betrachtete, eine Lichtmetaphysik vorbereitet“; W. Luther: „Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. Ein Beitrag zur Erforschung des Zusammenhangs von Sprache und philosophischem Denken“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 10 (1966), S. 1–240, hier S. 90–119 (vgl. dazu auch die Rezension von W. Beierwaltes, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 220 [1968], S. 1–13).

Welt hervorbringt, erfährt die Licht-Metapher in der Philosophie Platons.⁴ Platon setzt in seinem Sonnen-⁵ und in seinem Höhlengleichnis⁶ das sinnliche Sehen, d.h. den optischen Wahrnehmungsvorgang, in eine Analogie zum Akt des rein geistigen Erkennens.⁷ Dabei stellt er in einem ersten Schritt fest, dass sich der Akt des sinnlichen Sehens im Unterschied zu allen anderen sinnlichen Wahrnehmungsakten aus genau drei Elementen zusammensetzt, und zwar

1. aus einem Sehvermögen, das dem Sinneswahrnehmungsorgan des Auges innewohnt;

2. aus einem sichtbaren Gegenstand, den das Sehvermögen im Auge optisch wahrnehmen kann, wobei das Sichtbare an optischen Wahrnehmungsgegenständen nach Platon insbesondere ihre Farben,⁸ sekundär auch ihre Gestalten⁹ sind; und

3. aus dem Licht der Sonne als einem Dritten.

a) Denn es ist das Sonnenlicht, das das dem Auge eigene Sehvermögen insofern aktualisiert, als es dem Auge seine Sehkraft, sein ihm eigenes inneres Licht¹⁰ zuteilt,¹¹ ohne dabei in seiner unermesslichen Lichtfülle durch sein Überfließen nach außen vermindert zu werden.¹² Das Auge ist auf Grund des ihm eigenen inneren Lichtes bzw. Sehvermögens das sonnenartigste und -ähnlichste aller Sinnesorgane.¹³ Die Lichthaftigkeit des Auges aber ist eine notwendige

⁴ Vgl. zum Folgenden bes. W. Beierwaltes: *Lux intelligibilis*, S. 37–97.

⁵ Polit. 506 B–509 B.

⁶ Polit. 514 A–518 B.

⁷ Polit. 508 B 13–508 C 2.

⁸ Polit. 507 D 12, E 2; Theait. 156 C 1, D, F. Zur Entstehung der Farben und ihrer Mischungsverhältnisse durch die Einwirkung der allen Körpern eigenen lichterhaften Teilchen auf das Sehvermögen des Auges vgl. Tim. 67 D–68 D. Farbe ist daher nach Platon „Entfaltung und Begrenzung des Lichtes“ (J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Leipzig 2006, S. 250). Vgl. hierzu ausführlich K. Gaiser: „Platons Farbenlehre“, in: H. Flashar (Hrsg.): *Symusia* (Festschrift W. Schadewaldt), Pfullingen 1965, S. 173–222.

⁹ Theait. 163 B 9f.

¹⁰ Zu dem eigenen inneren Licht des Auges vgl. Tim. 45 B–D.

¹¹ Polit. 508 B 6f.: „Und auch das Vermögen (sc. des Sehens), welches es (sc. das Auge) hat, besitzt es doch als einen von diesem (sc. Gott, d.h. der Sonne) ihm zugemessenen Ausfluß.“

¹² „Daß sich die Sonne bei der Lichtemanation nicht selbst vermindert, ergibt sich daraus, daß sie nicht zum Bereich des Werdens gehört ([Polit.] 509 B 5). Das darin liegende Prinzip des Gebens ohne Verminderung des Gebers hat Platon wiederholt an hervorragender Stelle ausgesprochen: Symp. 211 B 2–5; Phaidr. 245 D 1–6. Es ist im späteren Platonismus konstitutiv für das Verhältnis von Grund und Begründetem.“ (J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 249, Anm. 84)

¹³ Polit. 508 B 3f. Vgl. hierzu J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 248: „Als das Organ des Lichtes aber ist das Auge das ‚sonnenhafteste‘ (ἡλιοειδέστατον, 508 B 3) aller Sinnesorgane:

Bedingung für den Vollzug des Sehaktes, weil schon nach frühgriechischem (Empedokles) und auch nach platonischem Verständnis ein Gegenstand nur von einem ihm gleichen oder ähnlichen Wahrnehmungs- oder Erkenntnis-subjekt erfasst werden kann.¹⁴ Deshalb vermag das Auge die durch das Licht der Sonne lichthaft und damit sichtbar gemachten optischen Wahrnehmungsgegenstände nur dadurch zu sehen, dass sich das ihm eigene Erkenntnislicht durch das Sonnenlicht mit dem begrenzten und dadurch bestimmten Licht des Gesehenen, d.h. seiner Farbe, verbindet. Diesen Sehvorgang beschreibt Platon wie folgt:

„Von den Sinneswahrnehmungsorganen bildeten sie (sc. die Götter) zuerst die lichtbringenden Augen, die sie aus folgendem Grund anbrachten: Was von dem Feuer zwar nicht die Eigenschaft besaß, zu brennen, wohl aber mildes Licht zu verbreiten, das ließen sie zu dem eigentümlichen Körper eines jeden Tages werden. Sie bewirkten nämlich, dass das in uns befindliche, diesem (sc. dem Tageslicht) verwandte Feuer durch die Augen glatt und dicht hervorstrome, indem sie das ganze Auge, besonders aber dessen Mitte, so verdichteten, dass es jenes andere Feuer, das dichter ist, gänzlich abhält und nur dieses reine (sc. Feuer) wie durch ein Sieb durchlässt. Umgibt nun das Tageslicht den Sehstrahl, dann fällt Ähnliches auf Ähnliches, verbindet sich mit ihm und tritt zu einem einheitlichen, verwandten Körper in der geraden Richtung der Augen stets dort zusammen, wo der von innen herausdrängende Sehstrahl auf das trifft, was von den äußeren Dingen her mit ihm zusammentrifft. Da er (sc. dieser Körper) als ganzer auf Grund seiner Ähnlichkeit den gleichen Einwirkungen unterliegt, gibt er die Bewegungen desjenigen, womit er und was mit ihm je in Berührung kommt, durch den ganzen Körper bis zur Seele weiter

es ist selbst ‚sonnenhaft‘, weil es durch sein eigenes inneres Licht das Licht der Sonne zu sehen vermag und so wie die Sonne Licht ausstrahlt.“

¹⁴ Vgl. hierzu (mit zahlreichen Belegstellen) A. Schneider: „Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patristischer Zeit“, in: *Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Festschrift C. Baeumker) (= *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Supplementband 2), Münster 1923, S. 65–76. Noch Goethe hat – unter Rückgriff auf Platons (vgl. Polit. 508 E 6–509 A 2) und Plotins (Enn. I 6,9,31–34) Theorem von der Licht- bzw. Sonnenartigkeit des Sehsinnes bzw. des Auges, welches das Licht sehen könne, bzw. des Theorems der Ähnlichkeit des noetischen Erkennens mit dem Guten selbst bzw. der menschlichen Geistseele mit dem göttlich Schönen und damit unter Rückgriff auf das Theorem der ὁμοιον-ὁμοίω-Lehre als der erkenntnistheoretischen Bedingung des geistigen Sehens des Guten und Schönen – diesen Grundsatz in seiner sinneswahrnehmungstheoretischen und mystischen Bedeutung zustimmend aufgegriffen und mit den folgenden unnachahmlichen Worten zum Ausdruck gebracht: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, / wie könnten wir das Licht erblicken; / Läg' nicht in uns des Gottes eigne Kraft, / wie könnt' uns Göttliches entzücken?“ („Zahme Xenien“, in: *Weimarer Ausgabe*, I. Abt., 3. Bd., Weimar 1890, S. 227–369, hier S. 279).

und erzeugt diejenigen Sinneswahrnehmungen, mittels derer wir, wie wir sagen, sehen. Ist aber das ihm verwandte Feuer in der Nacht verschwunden, dann ist es abgeschnitten. Es tritt dann nämlich zu Ungleichartigem heraus, erfährt eine Veränderung und erlischt, weil es nicht mehr von gleicher Natur ist wie die Luft in seiner Nähe; denn diese besitzt nun kein Feuer mehr.“ (Tim. 45 B 2–D 6)

Diesem Text zufolge kommt der Sehakt erst durch die Verbindung des aus dem Auge hervortretenden Lichts oder Sehstrahls mit dem ihm ähnlichen bzw. konnaturalen Tageslicht zustande. Dieses ist das von der Sonne ausgehende Licht, das sich mit dem das Auge verlassende Licht zu einem einheitlichen Körper in der geraden Richtung der Augen verbindet, der alle Bewegungen derjenigen Dinge, mit denen er in Berührung kommt, an Körper und Seele des Wahrnehmungssubjekts weiterleitet und dadurch die optische Sinneswahrnehmung hervorbringt. In der Dunkelheit der Nacht wird deshalb nichts gesehen bzw. kommt deshalb kein Sehakt zustande, weil sich das aus den Augen austretende Licht nicht mit dem ihm ähnlichen Sonnenlicht verbinden kann. Denn die von diesem Licht nicht erhellte Luft besitzt eine andere Natur als das Licht des Sehstrahls. So ist das Sehen für Platon „kein bloß rezeptiver oder passiver Vorgang, sondern ein Sich-Verhalten des Sehenden zu dem Gesehenen“¹⁵. Mit dieser Beschreibung stimmt auch die Darstellung des optischen Wahrnehmungsaktes in Platons „Theaitetos“ sachlich überein, die das Zusammentreffen einer erleidenden und einer bewirkenden Bewegung als konstitutiv für alle sinnlichen Wahrnehmungsakte und daher auch für das Sehen von Farbe auffasst: Sowohl die Farbe als das Wahrgenommene als auch das Sehen selbst werden hier aus dem Zusammentreffen einer leidenden mit einer hervorbringenden Bewegung abgeleitet, und zwar aus dem Zusammentreffen der aktiven Bewegung des sehenden Auges mit der passiven Bewegung des sichtbaren Gegenstandes, wodurch das Auge mit Sehkraft und das Objekt seines Sehens mit sichtbarer Farbe erfüllt wird.¹⁶ Ungesagt bleibt hier allerdings, dass das beide Bewegungen zusammenführende dritte Element das Sonnenlicht ist, welches sich mit dem Sehstrahl des Auges zu einer homogenen Substanz verbindet und dadurch erst die Farbe für das Auge sichtbar macht.

b) Daher verursacht die Sonne das Gesehenwerden des Sichtbaren; sie verleiht diesem seine Sichtbarkeit, indem sie es durch ihre „artikulierende Helligkeit gliedert“ und „zu einem in sich geeinten Ganzen zusammen[schließt] und

¹⁵ J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 248; ebd., S. 248f.: „Das Auge ist im Sehen somit selber lichternd und das Sehen selbst ist ein Lichten, indem es das Gesehene gliedert und in das Ganze einer Sicht zusammensieht und so eint und unterscheidet zumal.“

¹⁶ Vgl. Theait. 156 C–157 B.

es dadurch erst sichtbar¹⁷ macht. Denn „das Sichtbare verdankt seine Sichtbarkeit der bei ihm anwesenden Farbe, Farbe aber ist Entfaltung und Begrenzung des Lichtes.“¹⁸

c) Und schließlich stiftet die Sonne, die selbst nicht Sehen, sondern durch ihr Licht die Ursache des Sehens ist, die Einheit von Sehendem und Gesehenem im Sehakt, indem sie die jeweils von ihr hervorgebrachte lichthafte Sehkraft des Auges mit der gleichfalls lichthafte Helle des Sichtbaren verbindet. Wie genau das Licht der Sonne diese Vermittlung zwischen der lichthafte Sehkraft des Auges und den von ihr erleuchteten Wahrnehmungsgegenständen vollzieht, ist oben bereits gezeigt worden.¹⁹

In dieser Theorie des optischen Wahrnehmungsvorgangs liegt zugleich die Annahme, dass die Sonne selbst als die Lichtquelle von uns nicht unmittelbar gesehen werden kann, denn sonst müsste es wiederum ein Drittes geben, welches die Sonne für unser Auge erst sichtbar macht. Sichtbar wird für uns erst die sich ausbreitende Helle, nicht aber das reine, einfache Licht der Sonne, wie es in sich selbst ist. Denn die Überhelligkeit des Sonnenballs blendet durch ihr Übermaß alles Sehen, sie lässt denjenigen, der direkt in sie hineinzuschauen versucht, erblinden.²⁰ Dieser Annahme einer Unsichtbarkeit der

¹⁷ J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 247f. Dies geht implizit auch aus dem Beginn von Platons eigener Deutung seines Höhlengleichnisses hervor, vgl. *Polit.* 517 B 3f.

¹⁸ J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 250.

¹⁹ Vgl. hierzu auch J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 250f.: „Gleichwohl aber ermöglicht erst das Licht der Sonne durch seine sich ausbreitende, artikulierende Helligkeit das aktuelle Sehen, indem es die von ihm beleuchteten Dinge gegeneinander abhebt und besonders und dadurch die jedem Sichtbaren eigene Gestalt hervortreten lässt; zugleich aber umgreift die Helle des Lichtes alles in ihr Aufscheinende und versammelt es in die Einheit eines gegliederten Ganzen, das in der Simultaneität eines einzigen Hinblicks wahrgenommen wird. Das klare und artikulierte Sehen des Sichtbaren ist darum nur in der zugleich artikulierenden und verbindenden Helle des Tageslichtes (ἡμερικὸν φῶς) möglich, in dem sich die Sehkraft erst zu voller Wirksamkeit entfaltet; im nächtlichen Dämmerchein (νοκτερινὰ φέγγη) dagegen verliert das Sehen seine unterscheidende Kraft und die Augen werden stumpf. Darum sehen wir nur das vom Sonnenlicht Beschiedene in voller Klarheit ([*Polit.*] 508 C 4–D 2).“

²⁰ Vgl. hierzu auch J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 249f.: „Das Sehen sieht also nicht Helios, wie er als reine Lichtmacht einfachhin an sich selbst ist; reines, einfaches Licht, wie es in sich selbst ist, ist nämlich unsichtbar. Sichtbar ist erst die sich ausbreitende Helle, in der sich die Lichtmacht der Sonne selbst manifestiert; die Helligkeit des Sonnenballs selbst aber verzehrt durch ihr Übermaß alles Sehen. Die Sonne selbst, deren Überhelle den Blick blendet, ist darum nur schwer zu erblicken (vgl. 517 C 1: μόγις ὀραῖσθαι) – nämlich nur indirekt durch das von ihr ausstrahlende Licht.“

Sonne für den unmittelbaren Blick unseres Auges²¹ scheint folgende Aussage Platons diametral entgegengustehen: „Zuletzt, glaube ich, dürfte er die Sonne selbst, nicht Bilder von ihr im Wasser oder anderswo, sondern sie selbst an ihr selbst an dem ihr eigenen Ort anzusehen und zu betrachten imstande sein.“²²

Diese Aussage zu einer unmittelbaren Schau der Sonne ist im Kontext des Höhlengleichnisses zu verstehen, da Platon mit ihr sowohl die Schwierigkeit als auch die Möglichkeit einer Schau der Idee des Guten zum Ausdruck bringen will,²³ die auf Grund ihrer Unmittelbarkeit einen überintellektuellen, mithin mystischen Charakter besitzen dürfte.²⁴

Platon setzt nun in seinem Sonnengleichnis in einem zweiten Schritt die beschriebenen Wirkungen des sichtbaren Sonnenlichts in ein Entsprechungsverhältnis zu den Wirkweisen der Idee des Guten im rein geistigen Wirklichkeitsbereich. Die Idee des Guten verleiht daher – in strikter Analogie zum Sonnenlicht im sichtbaren Wirklichkeitsbereich – den Ideen als dem Erkennbaren Wahrheit in der Bedeutung geistiger Sichtbarkeit, mithin Erkennbarkeit, und dem Erkenntnissubjekt das Erkenntnisvermögen, indem sie beidem ein rein geistiges Licht mitteilt, das die Neuplatoniker später als „intelligibles Licht“ bezeichnen.²⁵ In diesem rein geistigen Licht vermag der menschliche Geist die ewigen Ideen zu schauen, d.h. unmittelbar zu erkennen. Beiden Wirkungen der Idee des Guten eignet daher der Charakter einer Illumination. Die Ideen aber sind nach Platon die von uns nur geistig erfassbaren Wesenheiten aller sichtbaren Dinge in idealer Gestalt, die eine ihnen gegenüber jenseitige oder transzendente Welt bilden. Jede dieser Wesenheiten wird von unserem Geist in der Ganzheit der sie bestimmenden Bezüge zu den anderen Wesenheiten – das aber heißt: im Ganzen der Ideenwelt – geschaut.²⁶

²¹ Nach Phaid. 99 D 5ff. führt der Versuch einer unmittelbaren Schau der Sonne zur Erblindung.

²² Polit. 516 B 4–7.

²³ Polit. 517 B 7–C 5: „Was ich wenigstens sehe, das sehe ich so, dass zuletzt unter allem Erkennbaren und nur mit Mühe die Idee des Guten gesehen wird, wenn man sie aber gesehen hat, sie sogleich dafür anerkannt wird, dass sie selbst für alles die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und seinen Beherrscher (sc. die Sonne) erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und dass diese sehen muss, wer vernünftig handeln will, sei es in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.“

²⁴ Diese Möglichkeit erwägt auch J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 250, Anm. 85, und verweist diesbezüglich auch auf Ep. VII 341 CD und Polit. 540 A (ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό).

²⁵ Vgl. Polit. 508 E 1–3. Zum intelligiblen Licht des absoluten Geistes bei Plotin vgl. Enn. V 3,8,36–41.

²⁶ Soph. 251 A–255 E. Vgl. hierzu J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 251: „Eine Wesenheit wird erst dann ganz als sie selbst geschaut, wenn sie in der Totalität der sie bestimmenden Bezüge zu den anderen Wesenheiten, d.h. im Ganzen des Ideenkosmos geschaut wird.“

Den Erkenntnisakt, in dem der menschliche Geist die reinen Wesenheiten, wie etwa die des Menschen oder die der Gerechtigkeit, als ganze und auf einmal in einem Akt zeitfreier Intuition schaut, nennt die Philosophie später eine intellektuelle Anschauung. Für das Zustandekommen dieses Erkenntnisaktes sind daher in Entsprechung zum optischen Wahrnehmungsakt ebenfalls genau drei Elemente erforderlich:

1. das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes;
2. das geistig Sichtbare, nämlich die Ideen; und
3. das Gute, welches durch das von ihm ausgehende rein geistige Licht gleichfalls – wie das Licht der Sonne in der sichtbaren Welt – genau drei Wirkungen hervorbringt:
 - a) Es teilt unserem Geist das Vermögen zur Erkenntnis der Ideen mit – so wie das Sonnenlicht unserem Auge das Licht seiner Sehkraft schenkt.
 - b) Es verleiht den Ideen ihre geistige Sichtbarkeit, d.h. ihre Erkennbarkeit für uns, indem es ihnen ihren Einheitscharakter vermittelt; und zwar dadurch, dass es die Ideen in ihrer je eigenen Bestimmtheit hervortreten lässt, sie zugleich in die Einheit einer rein geistigen Welt, eines Ideenkosmos, zusammenfügt und sie dadurch für unseren Geist überhaupt erst erkennbar macht.
 - c) Schließlich stiftet dieses rein geistige Licht auch „die Einheit von Erkennendem und Erkanntem im Erkenntnisakt, d.h. die aktuelle intellektuelle Anschauung als Einheit von Denken und Sein“²⁷, denn die Ideen sind in ihrer Ganzheit das reine, unveränderliche Sein.

Diese einheitsstiftende Kraft verdankt das rein geistige Licht seinem eigenen Ursprung, dem Guten, so wie das sichtbare Licht sich seiner Lichtquelle, der Sonne, verdankt.²⁸ Das Gute als der Einheitsgrund des Erkennens aber ist nach Platon das überseiende, vollkommen und radikal einfache Eine selbst.²⁹ Dieses Eine bzw. Gute verleiht daher jeder Idee Einheitscharakter, damit gestalthafte Bestimmtheit und somit Erkennbarkeit. Es verleiht unserem Geist seine Erkenntniskraft und es verleiht schließlich auch das Prinzip des aktuellen Wissens, d.h. der Einheit von Denken und Sein im Erkenntnisakt.³⁰ Gestalthafte Bestimmtheit, Wahrheit, d.h. Erkennbarkeit, und Einsicht aber sind Weisen der Einheit in der Vielheit, in denen sich das absolute Eine manifestiert wie die Sonne in dem von ihr ausstrahlenden Licht.³¹

²⁷ J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 251f.

²⁸ Polit. 509 B 6–9.

²⁹ Parm. 157 E 5–158 A 3; 158 A 6–B 1. Vgl. hierzu J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 252ff. Zu Platons Dialektik des Einen in seinem diesbezüglich grundlegenden Dialog „Parmenides“ vgl. die umfassende Darstellung ebd., S. 265–405.

³⁰ Vgl. Polit. 517 C 1–5.

³¹ Vgl. hierzu J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 252–255.

So wenig in der sichtbaren Welt das Licht oder das Sehen selbst die Sonne, sondern nur ihre Wirkung ist, so wenig sind in der rein geistigen Welt die Wahrheit und das Wissen das Gute bzw. das Eine selbst, sondern nur dessen Wirkung. Beide, Wahrheit und Erkenntnis, verdanken ihre vereinigende Kraft vielmehr einem vollkommen einfachen jenseitigen Ursprung. „Denn Wissen und Wahrheit haben zwar Einheitscharakter – und sind darin ‚von der Art des Agathon‘ –, jedoch so, dass sie ihre Einheit gerade *in* der Vielheit und Unterschiedenheit dessen haben, was in ihnen geeint ist – wie ja auch das Licht die Einheit und Selbigkeit der Helle in der Vielheit des in ihr Aufscheinenden ist oder wie das Sehen die Einheit des Sehaktes in der Zweiheit von Sehendem und Gesehenem ist.“³² Als Einheit in der Vielheit verdanken sich das Wissen und die Wahrheit daher einer vielheitslosen, einer reinen Einheit, die, über beide erhaben, ihnen notwendigerweise zugrunde liegt. Weil diese Einheit die Erkenntnis und die Wahrheit übersteigt, indem sie diese begründet, ist sie inhaltlich unbestimmt, deshalb auch kein Seiendes, d.h. keine Idee, vielmehr „jenseits des Seins an Würde und Kraft“,³³ d.h. erhaben über das Sein an Ursprünglichkeit und hervorbringendem Vermögen und folglich an ihr selbst auch nicht für das natürliche Erkenntnisvermögen des Menschen erfassbar. Denn wie sich die Sonne durch ihr Licht manifestiert, das allem Sichtbaren Entstehung, Erhaltung und seine Sichtbarkeit sowie den Augen die Sehkraft schenkt, selbst aber in der Überhelle ihres Glanzes verborgen ist und das Sehen blendet, so ist das Gute bzw. das Eine in seiner absoluten Transzendenz nicht für das natürliche Erkennen des Menschen erfassbar,³⁴ sondern nur indirekt durch das von ihm ausstrahlende geistige Licht, in dessen strahlender Helle es sich manifestiert und zugleich verbirgt.

1.3 Plotin: „Licht“ als eine „absolute Metapher“ für das innere Leben und die vollkommene Schönheit des höchsten Geistes

Diese Grundzüge von Platons Lichtmetaphysik werden vom spätantiken *Neuplatonismus* aufgegriffen und verfeinert. Denn *Plotin*, der Begründer des *Neuplatonismus*, geht wie Platon von einem vollkommen einfachen ersten Prinzip aus, das sich selbst wie die Sonne in ihren Lichtstrahlen in die Vielheit der

³² J. Halfwassen: *Der Aufstieg zum Einen*, S. 257.

³³ Polit. 509 B 9f.

³⁴ Die Möglichkeit und – auf Grund ihres die natürliche Sehkraft des geistiges Auges blendenden Charakters – Schwierigkeit einer Schau „des Lichtes selbst“, d.h. des Guten, wird auch vorausgesetzt in Polit. 515 E 1f.

Ideen als der ihm immanenten Bestimmungs momente eines absoluten Geistes hinein entfaltet, ohne sich in das aus ihm Hervorgehende hinein aufzuheben bzw. aufzulösen.³⁵ Dabei verwendet Plotin wie schon Platon das Licht genau genommen nicht mehr als eine gewöhnliche Metapher, die einen Bedeutungsgehalt aus dem anschaulich-sichtbaren auf einen unanschaulich-abstrakten Bereich überträgt, sondern als eine „absolute Metapher“³⁶ zur Bezeichnung des rein geistigen Lichts eines vollkommenen, raum- und zeitfreien Geistes, der alle Ideen als seine ihm eigenen und innerlichen Bestimmungs momente und damit sich selbst als die Ganzheit dieser Ideen in allen Akten seiner Selbsterkenntnis stets gleichzeitig, d.h. auf einmal, mit einem Schlag, erkennt und erfasst.³⁷

Licht in dieser höchsten Verwirklichungsform meint daher die vollkommene Selbstdurchsichtigkeit eines alleinheitlichen Geistes, der die vielen ihm innewohnenden Ideen in eine ungeteilte Einheit und Ganzheit hinein eint, in welcher jedes dieser Ideenmomente in jedem anderen als „konkrete Totalität“³⁸ ungetrennt und unvermischt enthalten ist, aber auf je eigene, individuelle Weise.³⁹ Diese Einheitskraft des absoluten oder göttlichen Geistes bzw. die einheitliche Fülle des Seins ist nach Plotin das Wesen rein geistiger Schönheit.⁴⁰ Daher kann Plotin auch sagen: Aufgrund dieser seiner lichthaftern Schönheit, seines geistigen Lichtcharakters ist der absolute Geist ein Bild des über ihn selbst noch

³⁵ Vgl. Enn. V 4,1,22–2,13; Enn. V 1,7,27–30.

³⁶ Vgl. hierzu Hans Blumenberg: „Licht als Metapher der Wahrheit“, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 432–447; zur „metaphysisch hypostasierten“ Struktur der Metapher bei Plotin vgl. ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1999, S. 176ff.

³⁷ Vgl. Enn. V 1,4,10–28; zum rein geistigen Licht in der Bedeutung einer Selbstdurchdringung des vollkommenen Seins als absoluter Geist bei Plotin vgl. Enn. V 3,8,36–41; zu Plotins Geistmetaphysik des Lichtes vgl. W. Beierwaltes: „Plotins Metaphysik des Lichts“, in: C. Zintzen (Hrsg.): *Die Philosophie des Neuplatonismus (= Wege der Forschung 186)*, Darmstadt 1977, S. 75–117.

³⁸ Vgl. G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Bd. 2, hrsg. von F. Hogemann und W. Jaeschke, Hamburg 1981, S. 252; ders.: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1980, § 160 und § 164. Vgl. dazu J. Halfwassen: „Schönheit und Bild im Neuplatonismus“, in: Verena Olejniczak Lobsien/Claudia Olk (Hrsg.): *Neuplatonismus und Ästhetik. Zur Transformationsgeschichte des Schönen*, Berlin/New York 2007, S. 43–57, hier S. 48.

³⁹ Vgl. Enn. V 5,1,1–2,4; Enn. V 6,1,1–2,3; Enn. V 8,4,4–1. Vgl. dazu ausführlich J. Halfwassen: *Plotin und der Neuplatonismus*, München 2004, S. 59–84.

⁴⁰ Vgl. hierzu J. Halfwassen: „Schönheit und Bild im Neuplatonismus“, S. 49: „Hierzu (sc. in Enn. V 8,8,1–3.9,36–40) wird deutlich, dass Schönheit die ontologische Vollkommenheit des Seins meint, die Plotin als vollkommene Einheitlichkeit auslegt. ‚Sein‘ (εἶναι, ὄν, οὐσία) meint dabei nicht die nackte Faktizität bloßen Vorhandenseins, sondern bedeutet für Plotin wie schon für Platon und Parmenides wesentlich Bestimmtheit. Sein im absoluten Sinne, reines Sein, ist darum der Inbegriff aller Bestimmtheit überhaupt, dem keine denkbare Bestimmtheit fehlen kann: die *omnitudo realitatis* (vgl. Plotin, *Enneade* III 6,6). Reines Sein kann darum ohne Schönheit gar nicht gedacht werden. Fehlte die Schönheit, so fehlte das Sein.“

erhabenen absoluten Einen, ist er „der Vorschein des Absoluten“⁴¹. Ist dieses absolute Eine – im Bilde gesprochen – dem Licht selbst vergleichbar, so entspricht der absolute Geist der Sonne. Denn wie diese ihren Lichtglanz dem Licht als solchem verdankt, so verdankt der absolute Geist Plotins sein geistiges Licht dem übergeistigen Einheitsgrund, um es an die nächste ihm nachfolgende Hypostase, die Weltseele, weiterzugeben, die auf der Bildebene dem Mond entspricht, der von der Sonne sein Licht empfängt.⁴²

Die höchste Schönheit des absoluten Geistes aber ist ihrerseits form- und maßgebend für alle Erscheinungsformen sinnlich wahrnehmbarer Schönheit. Weil nämlich „Schönheit auf Einheitlichkeit beruht, ist sie graduierbar.“⁴³ Das sichtbare Schöne, das uns unwiderstehlich anzieht, das uns in seinen Bann schlägt, bezaubert und entrückt, das „einfach hinreißend schön“ ist, wie es etwa eine menschliche Person sein kann oder ganz allgemein das Naturschöne aber auch das Kunstschöne, ist neuplatonisch verstanden nichts anderes als die Manifestation, als das In-Erscheinung-Treten der faszinierenden Anziehungskraft der geistigen Schönheit und durch diese hindurch des Einen selbst, dessen unendliche und unermessliche Anziehungskraft uns auch noch über das geistig Schöne hinaushebt: „Denn alles Schöne“, so sagt Plotin, „ist später als das Eine und kommt von Jenem so wie alles Tageslicht von der Sonne.“⁴⁴

Lichtvolle Schönheit ist also neuplatonisch verstanden „das Durchscheinen der Transzendenz im Sichtbaren und dessen Durchsichtigkeit auf das Intelligible hin“⁴⁵, ist die Macht der Entrückung, die uns über uns selbst und über alles andere emporhebt, ist die Durchsichtigkeit auf die Überschönheit der Transzendenz hin, welche Urgrund und Grenze aller, der rein geistigen wie der körperlichen Schönheit ist. Für Schönheit aber auf allen ihren Erscheinungsstufen ist das Ebenmaß, ist die vollkommene Form, die harmonische Zusammenfügung und Zusammenstimmung einer Vielfalt von Momenten in eine einheitliche Ganzheit grundlegend.

Diesen Ordnungs- und damit Einheitscharakter alles Schönen aber lässt das Licht als Erkenntnismedium überhaupt erst sichtbar werden, und zwar das geistige Licht für das geistig Schöne und das Sonnenlicht für das körperlich Schöne. Das Licht aber ist, mit neuplatonischen Augen betrachtet, die

⁴¹ J. Halfwassen: „Schönheit und Bild im Neuplatonismus“, S. 51.

⁴² Vgl. Enn. V 6,4,14–16.

⁴³ J. Halfwassen: „Schönheit und Bild im Neuplatonismus“, S. 47.

⁴⁴ Enn. VI 9,4,10f.

⁴⁵ J. Halfwassen: „Die Idee der Schönheit im Neuplatonismus und ihre christliche Rezeption in Spätantike und Mittelalter“, in: ders./R. G. Khoury (Hrsg.): *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, Heidelberg 2005, S. 172.

Selbstentfaltung einer über es und damit über alle Schönheit noch erhabenen Lichtquelle, des Einen selbst.⁴⁶

2. Zur symbolischen Bedeutung des Lichts im Alten Testament und in der altjüdischen Literatur: Das Lichtkleid der Herrlichkeit Gottes, seine Licht- und Feuertheophanien, seine himmlische Lichtwelt und die Lichtgestalt des Messias

Das *Alte Testament*⁴⁷ spricht ganz grundsätzlich von Gott als einem ewigen Licht (Weish 7,26) sowie davon, dass Gott, der alleinige Schöpfer des sichtbaren Lichts (Gen 1,3ff.; 1,14–1,19; Ps 36,10), wie die Morgenröte aufgeht (Jes 58,8; vgl. Jes 60,1f.), wobei die Verbindung zwischen dem am östlichen Horizont aufgehenden Sonnenlicht und dem Morgen eines Tages nahezu durchgängig ist (Gen 44,3; Ri 16,2; 19,25f.; 1 Sam 14,36; 25,34.36; 29,10; 2 Sam 17,22; 2 Kön 7,9; Mi 2,1; Zef 3,5; 2 Sam 23,4; Jes 58,8). Somit gewinnt das Sonnenlicht als Symbol und Repräsentant Gottes eine ausgezeichnete Offenbarungsqualität (vgl. Jes 18,4; 60,19f.), besitzen die Theophanien Jahwes häufig den Charakter von Licht- und Feuererscheinungen (Ex 24,15–18; 40,34f.; Dtn 5,24; 33,2; Hiob 28,11; Hab 3,4.11; Jes 4,5; 6,3; 40,5; 60,1f.; Ez 1,26–28, 43,2), wobei in den Licht- und Feuertheophanien Gottes „Phänomene des Gewitters (vgl. Jes 66,15; Ez 1,4–14; 43,2; Ps 29,3–9; 97,1–4; Hi 37,2–4) und des Vulkanismus (vgl. Ex 19,18; 24,15–17; Dtn 33,2; Jdc 6,21; Jes 4,5) zusammen (sc. -fließen), doch lösen sich vulkanische Vorstellungen früh vom Haftpunkt des Berges (Sinai, Zion), z.B. in der Tradition von der Präsenz Gottes als einer mitwandernden Wolkensäule bei Tag und Feuersäule bei Nacht (Ex 13,21f.; 14,19f.24; Num 14,14; Jes 4,5; Ps 105,39; Neh 9,12.19; Weish 18,1–4).“⁴⁸ Eine Licht- und Feuertheophanie von exemplarischer Bedeutung ist die Erscheinung Jahwes im brennenden Dornbusch (Ex 3,2–6). Hierzu gehört auch die Auffassung des Lichts als einer Wirkung Gottes in Zusagen göttlicher Zuwendung, seines Schutzes und seiner Rettung (Num 6,22–27; Ps 13,4; 31,17; 80,4). Dabei ist die im gleißenden Licht und im verzehrenden Feuer (Ex 24,15–17; 40,34f.; Lev 9,6.23f.; Dtn 5,24; Jes 4,5; 6,3; 40,5; Ez 1,26–28; 43,2) erscheinende Herrlichkeit

⁴⁶ Vgl. Enn. V 1,6,28–34; vgl. hierzu J. Halfwassen: „Die Idee der Schönheit im Neuplatonismus und ihre christliche Rezeption in Spätantike und Mittelalter“, S. 161–173.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, S. 90–97, bes. S. 91: „Wenn die alttestamentlichen und altjüdischen Texte *Gottes* Gestalt und Erscheinen beschreiben, geschieht dies in den Kategorien des Lichts und Feuers.“

⁴⁸ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 91.

Gottes⁴⁹ als die ihm eigene vollkommene Schönheit nichts anderes als der Glanz und die Fülle seines rein geistigen Lichts, das – wie ein Kleid (Ps 104,2) – sein vollkommen einfaches Wesen einhüllt und verbirgt. Denn der Geist Gottes wird auch in der Bibel mit dem vollkommenen und daher rein geistigen Licht identifiziert – in auffallender Entsprechung zum absoluten Geist im platonisch-neuplatonischen Denken; diese Identifikation aber findet ihren sachlichen Grund darin, dass der Geist Gottes sich selbst als die All-Einheit der ihm innewohnenden Ideen vollkommen durchsichtig und offenbar ist. Licht ist daher in seiner höchsten, für unsere sinnlichen Augen unsichtbar bleibenden Verwirklichungsform die vollkommene Selbstdurchdringung und Selbstgegenwart einer rein geistigen, einer göttlichen All-Einheit. Diese offenbart sich daher dem Menschen vorzugsweise in der Gestalt eines unermesslichen Lichtglanzes (Ex 24,15–18; Hab 3,4.11) und in ihrer richtenden Funktion als ein verzehrendes Feuer (Ex 24,17; Dtn 4,24; 9,3; 11,17; Jes 10,17; 33,14), welches der eifernde bzw. eifersüchtige Gott für alles ihm Widrige ist, das er mit feurigem Atem (Dtn 32,22; 2 Sam 22,9; Ps 18,9; Jes 33,11; 40,7; Ez 21,36; 22,20; 4 Esra 13,10) oder mit Feuer vom Himmel (Gen 19,24; Ex 9,24; 2 Kön 1,10; Lev 10,2; Num 11,1; 16,35) verbrennt. Licht und Feuer werden daher als Gerichts-, Straf- und Sühnemittel Gottes angenommen, in spätprophetischer Zeit vor allem im Rahmen der „Erwartung eines endzeitlichen, generellen Gerichtstages, zu dessen Vorzeichen das Feuer gehört (Joel 3,3) und dessen Todesurteil durch das Verbrennen der Frevler vollstreckt wird

⁴⁹ Damit wird zumeist der hebräische Terminus „kábôd“ übersetzt, der wörtlich „Schwerein“ bzw. „Gewichtigkeit“ bedeutet und konkret „ein feuriges Phänomen, aus dem Strahlen und Glanz hervorgehen“ (M. Weinfeld: Art. „kábôd“, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 4, Stuttgart u.a. 1984, Sp. 24–40, hier Sp. 38), in seiner abstrakten Verwendung jedoch eine Grundeigenschaft Gottes, des Königs oder von hochgestellten Autoritätspersonen bezeichnet: „Ehre, Würde und Majestät“ (ebd.) sowie den lichtvollen Glanz, der von herrscherlicher Würde und Majestät ausgeht und im Deutschen meist mit „Herrlichkeit“ übersetzt wird. In diesem Sinne wird „kábôd“ vor allem „auf Gott, sein Heiligtum, seine Stadt und andere göttliche Paraphernalien (Zubehör)“ (ebd., Sp. 28) bezogen, insbesondere auf den göttlichen Thron, den Tempel Gottes, die göttliche Kleidung und besonders die Krone Gottes (Belegstellen hierzu vgl. ebd., Sp. 28f.), die als mit „Herrlichkeit“ geschmückt betrachtet werden. In der Priesterschrift und beim Propheten Ezechiel wird der „kábôd“ Jahwes als „ein lodernes Feuer verstanden, das von einer Wolke umhüllt wird (Ex 24,16f.; vgl. 16,10; 40,34f.; Num 17,7; Ez 1,4; 10,4). Die Wolke gehört hier zum unverzichtbaren Bestand der Theophanie. Sie dient als Hülle, die den lebensgefährlichen Anblick der Gottheit abschirmt. Nur Mose, der Gott von Angesicht zu Angesicht sehen kann (vgl. Num 12,8; Deut 34,10), darf in diese Wolke eindringen (Ex 24,18).“ (ebd., Sp. 32) Vgl. auch C. Westermann: Art. „kábôd“, in: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 1, München/Zürich 1971, Sp. 794–812, insb. Sp. 808–812.

(Jes 66,15f.; Mal 3,19).⁵⁰ Aus dieser Erwartung des (Gerichts-)Tages Jahwes dürfte in nachexilischer Zeit die Vorstellung eines ewigen, feurigen Strafortes, der „Gehenna“, hervorgegangen sein (vgl. Jer 7,32; 19,6).

Jeder kosmische Dualismus zwischen einer göttlichen Lichtmacht und einer ihr auf gleicher Ebene diametral gegenüberstehenden finsternen Macht des Bösen ist dem Alten Testament fremd, welches vielmehr in entschiedener Abwehr dualistischer Vorstellungen (insbesondere iranischen Ursprungs) Gott als Urheber von Licht und Finsternis, Heil und Unheil erscheinen lässt (Jes 45,7), zu dessen himmlischem Hofstaat daher auch der Satan gehört (Hiob 1,6–12; 2,1–7). Dieser himmlische Herrschaftsbereich Gottes wird sowohl im Alten Testament als auch in den Schriften des nachbiblischen Judentums⁵¹ als eine unermessliche Lichtwelt beschrieben, in die berufene Propheten einen visionären Blick werfen dürfen (vgl. Jes 6,1–7; Ez 1,4–28) und Elias sogar entrückt wird (2 Kön 2,11; Sir 48,9). Die endzeitlichen Hoffnungen sind daher auf die Erscheinung der göttlichen Lichtmacht im aus Edelsteinen erbauten (Jes 54,11f.) neuen Jerusalem als der zukünftigen Gottesstadt gerichtet, die in herrlichem Licht erstrahlen (Jes 60,1–7; 19f.; 62,1f.; 66,18f.) und von Gottes Feuermauern geschützt (Sach 2,9) sein wird. Die Engel als die Bewohner der Lichtherrlichkeit der himmlischen Welt und als Boten Gottes auf Erden werden daher sowohl im Alten Testament als auch in der altjüdischen Literatur als Licht- und Feuerwesen vorgestellt (zu Letzteren gehören besonders die Keruben, vgl. Gen 3,24, und die Seraphen, vgl. Jes 6,2–7; Num 21,4–9), die nicht selten auch als Träger eines weißen Lichtkleids beschrieben

⁵⁰ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 92, mit zahlreichen Belegstellen.

⁵¹ Vgl. hierzu die Ausführungen von O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 93: „Auch die Schriften des nachbiblischen Judentums schildern den Himmel als Stätte unerhörten Lichtglanzes, erzeugt durch Edelsteinmauern, Feuerflammen, Sterne und Blitze (äthHen 14,9–25; slHen 20,1–4; 22,9); Henochs Himmelfahrt führt ihn in eine Welt von Feuer, Sternen, Licht und Edelsteinen (äthHen 71,1–12). Die Thronwagenvision Ezechiels (Ez 1,4–28) wird spekulativ im Sinne eines Licht- und Feuerhimmels entfaltet (ApkAbr 18; VitAd 25). Vom neuen Jerusalem weiß man, dass es (nach Jes 54,11f.) aus Edelsteinen erbaut sein wird (Tob 13,17; LibAnt 26,13; Lib.Eliae 10,4–6; bBB 75 a). Die Lichtherrlichkeit der göttlichen Welt wird im Eschaton allen Gerechten zuteil werden (äthHen 38,4; 45,4; 58,3–6; 108,12f.; syrBar 51,1–10), und zwar für ewige Zeiten (vgl. Dan 12,3; äthHen 58,3; 108,13). Der endzeitliche Heilszustand kann geradezu als ‚Licht des (ewigen) Lebens‘ bezeichnet werden (äthHen 58,3; 1 QS 3,6f.; vgl. schon Ps 36,10; Hi 33,30). Von den zahlreichen Belegen für das lichtglänzende Äußere der Erlösten seien nur äthHen 108,13 (vgl. äthHen 38,4) und syrBar 51,3.10 genannt; die auferweckten Gerechten werden durch das Leuchten ihres Antlitzes und ihrer Kleider (vgl. 1 QS 4,8) den Engeln ... gleichgestellt (syrBar 51,5).“

werden.⁵² – Feuer und Licht sind auch in der altjüdischen Literatur durchgängige Attribute Gottes.⁵³

Schließlich hat man sich die seit dem Babylonischen Exil erwartete und seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert als „Messias“ bezeichnete „Herrscher-, Richter- und Rettergestalt“⁵⁴ als Träger eines strahlenden Lichtglanzes vorgestellt: „Die ältesten biblischen Belege, von der jüdischen und christlichen Literatur messianisch verstanden, sind noch uneschatologisch gemeint: Der aus Jakob aufgehende Stern (Num 24,17) ist vielleicht noch als ein vaticinium ex eventu auf David zu beziehen und das die Finsternis verscheuende Lichtkind (Jes 8,22f.; 9,1.5f.) auf die Geburt eines Kronprinzen. Dagegen haben die Verheißungen an den Gottesknecht als ‚Licht für die Völker‘ (Jes 42,6f.; 49,6) soteriologisch-eschatologischen Klang. Vom Menschensohn erwartet äthHen 48,4, er werde das ‚Licht der Völker‘ sein; zufolge TestLev 18,3f. wird der Stern des endzeitlichen Priesters aufgehen ‚am Himmel wie der eines Königs‘ (vgl. Num 24,17) und dieser selbst ‚leuchten wie die Sonne auf der Erde‘. Die eschatologische Heilsgestalt kann in den Testamenten der 12 Patriarchen auch als ‚Sonne der Gerechtigkeit‘ (TestJud 24,1; vgl. Mal 3,20) und ‚Licht der Erkenntnis‘ bezeichnet werden (TestLev 4,3; TestBenj 11,2; vgl. TestLev 18,3).“⁵⁵

3. Das Licht im Neuen Testament: Die Herrlichkeit Gottes, das göttliche Licht Jesu Christi und die Christen als „Kinder des Lichts“

Diesen geistigen Lichtglanz Gottes kennt auch das *Neue Testament*⁵⁶, wenn es etwa in 1 Tim 1,16 sagt, dass Gott in einem unzugänglichen Licht wohnt, oder wenn es im Prolog des Johannesevangeliums Jesus Christus, den ewigen Sohn des Vaters, das wahre Licht nennt, das jeden Menschen erleuchtet (Joh 1,9). Dabei wurzelt die urchristliche Bezeichnung Jesu Christi als Licht „in seiner Gleichsetzung mit dem Messias“.⁵⁷ Denn Jesus Christus ist nach dem großen nicänischen Glaubensbekenntnis „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren

⁵² Belege hierzu bei O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 92.

⁵³ Belege hierzu bei O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 91.

⁵⁴ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 92.

⁵⁵ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 92.

⁵⁶ Vgl. zum Folgenden: Otto Böcher: Art. „Licht und Feuer. III. Neues Testament“, S. 97–107, hier S. 98–100.

⁵⁷ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. III. Neues Testament“, S. 99.

Gott ...“;⁵⁸ das bedeutet: aus dem geistigen Licht des göttlichen Vaters gezeugt und deshalb selbst göttliches Licht. Als dieses göttliche Licht aber ist der Mensch gewordene Sohn Gottes zugleich „das Licht der Welt“, wie ihn das Johannesevangelium zweimal nennt (Joh 8,12; Joh 9,5), das die durch die Sünde verfinsterte Welt erleuchtet (Joh 1,5) und denjenigen Menschen das Licht ihrer Erlösung und Befreiung bringt, die ihn bei sich aufnehmen, d.h. ihm ihr Herz öffnen (Joh 1,12f.).

Deshalb wird auch die Geburt Jesu Christi in einem Stall bei Bethlehem, über dem bezeichnenderweise eine Lichterscheinung, nämlich ein Stern, zu sehen gewesen sein soll, der die Sterndeuter aus dem Osten zu dieser Geburtsstätte Jesu geführt hat (Mt 2,1f.7.9f.), wird also die Geburt Jesu Christi inmitten einer durch diese Geburt geheiligten Nacht (Lk 2,8) und diese wiederum, zumindest im Abendland, zum Zeitpunkt der winterlichen Sonnenwende und damit am Wendepunkt zum wieder zunehmenden Licht gefeiert. Diese winterliche Sonnenwende wurde bereits in archaischen Kulturen der Naturfrömmigkeit mit dem Wiederaufstehen einer Sonnengottheit in Verbindung gebracht, so etwa im römischen Kult des unbesiegbaren Sonnengottes (*sol invictus*), der von den Römern mit dem des persischen Lichtgottes Mithras verbunden worden und dessen Festtag am 25. Dezember später von den Christen übernommen und als Geburtstag Jesu Christi festgesetzt worden ist.⁵⁹

Auch durch andere entscheidende Ereignisse in seinem Leben wird Jesus als Träger göttlichen Lichtes offenbar gemacht. So etwa durch die Verklärungsszene auf einem hohen Berg (Mk 9,3), in der der Lichtglanz Gottes auf seinem Angesicht sichtbar wird, und seine Kleider strahlend weiß werden. Oder auch die Szene am Ostermorgen, als ein Engel in strahlenden Gewändern den Frauen am Grab die frohe Botschaft seiner Auferstehung verkündet (Mt 28,3); und nicht zuletzt die Feuerzungen als Wirkungen des auf die Jünger herabkommenden Geistes an Pfingsten, der sich in dieser Erscheinungsform als der Heilige Geist erweist (Apg 2,2–4). Deshalb werden vom Neuen Testament die Jünger Jesu „Söhne des Lichts“ (Joh 12,36) genannt, die wie ihr Meister Licht für die Welt sein und als „Kinder des Lichts“ leben sollen (Eph 5,8;

⁵⁸ Vgl. Heinrich Denzinger. *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von H. Hoping herausgegeben von P. Hünermann, Freiburg [u.a.] ³⁸1999, Nr. 125: „Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahren Gott ...“; in der griechischen Version: „Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ ...“

⁵⁹ So die religionsgeschichtliche Hypothese zur Entstehung des Weihnachtsfesttermins, die gegenüber der immer wieder erwogenen Berechnungshypothese den Vorzug verdient; vgl. dazu überblicksweise H. Auf der Maur: *Feiern im Rhythmus der Zeit I. Herrenfeste in Woche und Jahr* (= *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft* 5), Regensburg 1983, S. 165–167.

1 Joh 1,7). Aus diesem Grund wird auch, und zwar nicht nur im Christentum, sondern in fast allen Religionen das göttliche Heilswirken mit einer Erleuchtung, d.h. einer Lichtgabe, symbolisiert, die auch den gottesdienstlichen Vollzug des christlichen Glaubens, vor allem die Liturgie der Osternacht und die Feier der Taufe (Taufkleid, Taufkerze) sowie viele herausragende Werke christlicher Kunst prägt – beispielsweise Matthias Grünewalds Darstellung des auferstandenen Christus auf dem Isenheimer Altar in Colmar.

4. *Das Licht in der Religionsgeschichte, in den monotheistischen Weltreligionen (Judentum, Christentum und Islam) und ihrer jeweiligen Mystik*

4.1 *Die Vergöttlichung des Sonnenlichts in vielen (insbesondere antiken) Religionen*

Lichtfeste und lichtvolle Riten gehören nicht zufällig zur Praxis fast aller Religionen, nicht nur der Hoch- oder Weltreligionen, sondern auch der Stammes- und der sog. „archaischen Religionen“. Die religiöse Verehrung der sichtbaren Sonne ist daher ein religionsgeschichtlich weit verbreitetes Phänomen, das bereits in der *altägyptischen Religion* seit der fünften Dynastie mit der Verehrung (insbesondere in Heliopolis) des Sonnengottes Re als des Schöpfers und Erhalters des Lebens beginnt, dessen Anrufung in der sog. „Sonnenlitanei“ um 1500 v. Chr. die vielen Götter zu seinen Erscheinungsformen werden lässt,⁶⁰ in der späteren Amarna-Zeit mit der Alleinverehrung des Sonnengottes Aton⁶¹ als des einzigen Gottes eine monotheistische Radikalisierung erfährt⁶² und sich über die *altbabylonische Religion* mit ihrer Verehrung des Sonnengottes Schamasch, die *altpersische Religion* (der göttliche Lichtglanz wird als die Manifestation des Gottes Ahura Mazda im Kampf gegen den Dämon der Finsternis verstanden), die *indische Religion* (hier bringt der Feuergott Agni als Blitz die Botschaft der Götter zur Erde und trägt im Rauch des Opferfeuers die menschlichen Opfergaben in den Himmel empor) bis zur *altgriechischen* und später auch *römischen Religion* hin erstreckt, um hierfür nur einige herausragende Beispiele zu nennen.⁶³ Bei den

⁶⁰ Vgl. hierzu E. Hornung: *Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen*, Darmstadt 1971, S. 44, 116.

⁶¹ Vgl. zu Aton E. Hornung: *Der Eine und die Vielen*, S. 272: „Sonnenscheibe‘, erst im Neuen Reich göttlich verehrt und unter Echnaton zum ausschließlichen, einzigen Gott erhoben. Zunächst mit Falkenkopf dargestellt, dann als Sonnenscheibe, deren Strahlen in Hände endigen“.

⁶² Zu dieser (allerdings nur vorübergehenden) monotheistischen Entwicklung in der Amarna-Zeit vgl. E. Hornung: *Der Eine und die Vielen*, S. 240–246.

⁶³ Vgl. hierzu O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. I. Religionsgeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 21, Berlin/New York 1991, S. 83–90, hier S. 83–87.

antiken Griechen ist Zeus der lichtvolle Hochgott, dessen Name auf das indogermanische Wurzelnomen „diéu“ zurückgeht, „das die appellativen Bedeutungen „Tag (als Gegensatz zur Nacht) und ‚Himmel‘ aufwies und personifiziert den Himmelsgott bezeichnete (mit der schon idg. Fügung *diéu-patér- ‚Vater Himmel‘, ⁶⁴) und morphologisch von der Verbalwurzel „diéu“, „leuchten“ abgeleitet ist, so dass Zeus wörtlich „der Leuchtende“ bedeutet, weshalb er auch als der für die atmosphärischen Erscheinungen im Bereich des Himmels verantwortliche Gott und daher als der Schleuderer der Blitze betrachtet wurde.⁶⁵ Der eigentliche Sonnengott aber ist Helios, der schon bei Homer als die schöpferische Lebenskraft und daher als das Symbol des Lebens verstanden worden ist⁶⁶ und dessen Sonnenwagen unter der Erde durch die Nacht hindurchfährt, um sich aus ihr im Osten wieder zu erheben und dadurch das Licht des neuen Tages heraufzuführen. Der Sonnengott Helios hat allerdings bei den Griechen „keinen Kult erhalten, obwohl er begrüßt (Plato, leg. 887E) und angerufen wird (Aischylos, Prom. 91), nicht zuletzt deshalb, weil er alles sieht (Homer, Ilias III, 277).“⁶⁷ Auch für die Griechen und Römer sind daher „Feuer und Licht göttlichen Ursprungs. Durch die List des Prometheus gelangt das Feuer von den Göttern zu den Menschen (Hesiod, op. 50–58).“⁶⁸

Schließlich könnte man auch an die große Bedeutung des Lichts in den östlichen Religionen erinnern, etwa in der monotheistischen Religion der Sikhs oder an Amatesaru als die Hochgottheit des shintoistischen Pantheons in Japan, die mit der Sonne identifiziert und unter deren Gestalt verehrt wird.⁶⁹

⁶⁴ Vgl. J. Schindler: Art. „Zeus II. A. § 1. Sprachgeschichte und mykenische Belege“, in: *Pauhs Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, Supplementband 15, München 1978, Sp. 999–1001, hier Sp. 999.

⁶⁵ Vgl. H. Schwabl: „Zeus II.“, in: *Pauhs Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften*, Supplementband 15, München 1978, Sp. 993–1411, hier Sp. 1013: „Die Sprachgeschichte führt als Ausgangspunkt des Gottesnamens Z. auf den als aktiv wirkende Kraft erfahrenen und als ‚Vater‘ aufgefaßten ‚Himmel‘ bzw. ‚Tag‘, wobei die Etymologie als vermittelnden Begriff etwa den des ‚Erleuchters‘ nahelegt.“ Ebd., Sp. 1018: „Als der für die atmosphärischen Erscheinungen im Bereich des Himmels verantwortliche Gott ist Z. dann vor allem der *Gott des Blützes*, mit dem er machtvoll herrscht.“

⁶⁶ Vgl. Homer: Ilias XVI, 188; XVIII, 11.

⁶⁷ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. I. Religionsgeschichtlich“, S. 86.

⁶⁸ O. Böcher: Art. „Licht und Feuer. I. Religionsgeschichtlich“, S. 86.

⁶⁹ Zum Ganzen vgl. auch G. Mensching: „Die Lichtsymbolik in der Religionsgeschichte“, in: *Studium Generale* 10 (1957), S. 422–432.

4.2 Gott und das Licht in den monotheistischen Weltreligionen (Judentum, Christentum und Islam) und ihrer jeweiligen Mystik

Während diese antiken Religionen das sichtbare Sonnenlicht vergöttlicht bzw. als göttlich verehrt haben, ist der jüdische, der christliche und auch der islamische Gott von dem sichtbaren Licht wesensverschieden und ausschließlich mit dem rein geistigen Licht – und zwar in seinem inneren Leben – identisch (1 Joh 1,5).⁷⁰ In diesen drei monotheistischen Weltreligionen wird daher auch die von Gott hervorgebrachte Schöpfung als Ausströmung und Ausfluss des göttlichen Lichts in eine andere Seinsordnung und werden die Geschöpfe in ihrem natürlichen Sein als lichthafte Wesen, als Träger eines geschaffenen Lichtes verstanden.⁷¹ Bereits im Weltausgangsbuch zu Beginn der Genesis wird das geschaffene Licht von seinem göttlichen Schöpfer deutlich unterschieden und als das Ordnungsinstrument in der Hand des Schöpfers vorgestellt, mit dem er die Finsternis begrenzt und den Wechsel von Tag und Nacht als zeitliche Grundordnung stiftet (Gen 1,3–5.14–18). Der Unterschied zwischen dem ungeschaffenen Licht Gottes und dem geschaffenen Licht seiner Schöpfung wird vermutlich nur in diesen drei Religionen klar und deutlich bewusst.

Weil aber der jüdisch-christliche Gott in sich selbst reines geistiges Licht ist, offenbart er sich auch in Licht und Feuer, wie oben bereits dokumentiert worden ist. Deshalb wird Gott auch als das Licht der Menschen gepriesen (Ps 27,1; 112,4; Mi 7,8), wird alles Licht auf Jahwe als die Quelle des Lichts, Lebens und Heils zurückgeführt (Jes 9,1; 58,8; Mi 7,9; Ps 18,29; 36,10). Folglich werden auch die (guten) Gaben Gottes mit Lichtmetaphern symbolisiert, wie etwa die Weisheit (Bar 4,1f.; Weish 7,10.26) und das Recht (Jes 51,4; 62,1; Hos 6,5). Die Lichtsymbolik wird daher auch auf Gottes Weisung und Gesetz in der Thora, dem heiligen Buch der Juden, übertragen (Bar 4,1f.); vom Licht des Gesetzes spricht Weish 18,4 und von Gottes Weisung und Recht als dem „Licht der Völker“ Jes 51,4. Die Bezeichnung der Thora als Licht, und zwar sogar als das „Licht der Welt“, durch dessen Besitz das Volk Israel selbst zum

⁷⁰ Vgl. R. Schnackenburg: *Die Johannesbriefe*, Freiburg 31965, S. 77: „Gegenüber allen Naturreligionen will hier beachtet sein, daß nicht das Licht (die Sonne oder der Mond) zur Gottheit erhoben, sondern umgekehrt das Wesen Gottes an der Lichtnatur veranschaulicht wird.“ Vgl. auch B. Bussmann: *Der Begriff des Lichtes beim heiligen Johannes*, Münster i. W. 1957.

⁷¹ Für das Christentum vgl. exemplarisch Augustinus: Solil. I,1,3: „Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia“; Dionys. Ps.-Areopagita: *De divinis nominibus* IV,5,6. Zur Wirkungsgeschichte der dionysischen Lichtmetaphysik bei Johannes Scotus Eriugena vgl. W. Beierwaltes: *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a. M. 1994, S. 133–137 (mit zahlreichen Belegstellen).

Licht der Welt wird, findet sich ausdrücklich in nachbiblischen Texten des Judentums.⁷²

Ezechiels Vision des göttlichen Thronwagens, der „Merkaba“, hat die kabbalistische *jüdische Mystik* in ihrer frühen Phase, die sog. „Merkaba-Mystik“, zum Anlass einer Seelenreise in die himmlische Lichtwelt zu den göttlichen Thronhallen genommen.⁷³ Grundsätzlich sieht die Kabbala im Licht eine der Emanationen, d.h. der Hervorbringungen und Ausstrahlungen, der völlig verborgenen unendlichen Einheit des göttlichen Wesens, des sog. „En-Sof“, die als dessen erschaffenes Licht in Gestalt der sog. „Schechina“ in Erscheinung tritt.⁷⁴

Auch in der *christlichen Mystik* findet man nahezu durchgängig den göttlichen Geist, mit dem der Mystiker erfahrungshaft vereint wird, als einen unendlichen und unermesslich schönen Lichtglanz zum Ausdruck gebracht. Erinnerung sei hier nur an Mechthild von Magdeburgs *Fließendes Licht der Gottheit*⁷⁵ oder an das Feuer der göttlichen Liebe, von dem sich insbesondere Johannes vom Kreuz erfüllt und nahezu verzehrt weiß. Von der sog. „Deutschen Mystik“, insbesondere von Meister Eckhart, wird zudem das Innerste der menschlichen Seele mit dem Sprachbild des Seelenfunkens bezeichnet, der auf Grund seiner eigenen namen- und formlosen Einfachheit empfänglich ist für das vollkommen einfache Wesen der Gottheit, mit dem er gnadenhaft, mithin „mystisch“ vereint wird.⁷⁶ Eckharts Schüler Heinrich Seuse nimmt im 52. Kapitel seiner *Vita* diesen Ausdruck des „Seelenfunkens“

⁷² Belege hierzu bei O. Böcher: „Licht und Feuer. II. Altes Testament und antikes Judentum“, S. 95.

⁷³ Vgl. hierzu G. Scholem: „Merkaba-Mystik und jüdische Gnostik“, in: ders.: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1957, S. 43–86. Zur verborgenen Herrlichkeit Gottes, die der Merkaba-Visionär schauen darf, vgl. ebd., S. 71ff.

⁷⁴ Vgl. G. Scholem: „*Schi'ur Koma*, die mystische Gestalt der Gottheit“, in: ders.: *Die mystische Gestalt der Gottheit*, Zürich 1962, S. 7–47, hier S. 33, 40, 42. Zudem ders.: „*Schechina*; das passiv-weihe Moment in der Gottheit“, ebd., S. 135–191, hier S. 150.

⁷⁵ Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, hrsg. v. G. Vollmann-Profe (= *Bibliothek des Mittelalters* 19), Frankfurt a. M. 2003; Neuhochdeutsche Übersetzung nach: Mechthild von Magdeburg: *Das fließende Licht der Gottheit*, eingeführt von M. Schmidt mit einer Studie von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1955.

⁷⁶ Vgl. hierzu vor allem Meister Eckharts deutschsprachige Predigt 2 über das „Bürglein in der Seele“, in der er das „Seelenfünklein“ als eine gänzlich freie „Kraft im Geist“, „Hut des Geistes“ oder auch als „Licht des Geistes“ bezeichnet, das für das vollkommen einfache Wesen des trinitarischen Geistes Gottes aufnahmefähig ist. Vgl. Meister Eckhart: *Werke*, Bd. 1, hrsg. von N. Largier (= *Bibliothek des Mittelalters* 20), Frankfurt a. M. 1993, 32,26–36,9. Zum „Seelenfunken“ bei M. Eckhart vgl. die von A. M. Haas: *Geistliches Mittelalter* (= *dokimion* 8), Freiburg/Schweiz 1984, S. 275, Anm. 69, zusammengestellte Literatur.

auf,⁷⁷ er spricht in diesem Kapitel auch von dem innertrinitarischen Ort des göttlichen Sohnes als dem „bildreichen Licht der göttlichen Einheit“,⁷⁸ in dem er den innergöttlichen Ursprung des Hervorgangs der drei göttlichen Personen gleichsam lokalisiert.⁷⁹

Auch in der Sufik, der *islamischen Mystik*, wird Gott mit dem Licht symbolisiert. Dabei berufen sich die Sufis schier unendlich oft auf Sure 24,35, den sog. „Lichtvers“ des Korans, in dem Allah „Licht der Himmel und der Erde“ sowie „Licht über Licht“ genannt wird.⁸⁰ Dieser Vers schließt mit der Aussage: „Allah leitet zu seinem Licht, wen er will, und Allah macht Gleichnisse für die Menschen, und Allah kennt alle Dinge.“ Des Weiteren wird von Allah in diesem Vers gesagt: „Sein Licht ist gleich einer Nische, in der sich eine Lampe befindet; die Lampe ist in einem Glase und das Glas gleicht einem flimmernden Stern. Es wird angezündet von einem gesegneten Baum, einem Ölbaum, weder vom Osten noch vom Westen, dessen Öl fast leuchtete, auch wenn es kein Feuer berührte – Licht über Licht!“ Gott ist demnach ein reines, ein urewiges Licht, das sich nach einer schon sehr frühen Sufi-Tradition (des frühen 8. Jahrhunderts) im Licht des Propheten Mohammed manifestiert, von dem etwa der Märtyrer-Mystiker Al-Hallaj sogar annimmt, es sei ein Teil von Gottes eigenem Licht (in Übereinstimmung hiermit fasst er den Propheten als Ursache und Ziel der ganzen Schöpfung auf).⁸¹ Dieses göttliche Licht ist es, welches den

⁷⁷ Vgl. Heinrich Seuse: *Deutsche Schriften*, im Auftrag der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte hrsg. v. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, Nachdruck Frankfurt a. M. 1961 (zitiert als B mit Seiten- und Zeilenzahl), B 192,10.

⁷⁸ Vgl. B 184,20–25: „Ja, wo ist nun das Wo der lauterer, göttlichen Sohnschaft? Das ist in dem bildreichen Licht der göttlichen Einheit und ist, seinem namenlosen Namen nach, ein Nichts, von der Entrückung aus gesehen, eine wesenhafte Stille, von dem entrückt gewesenen, seiner wieder bewußt gewordenen Geist aus betrachtet, die dreieinige Natur; seiner Eigenheit nach ist es ein Licht seiner Selbstheit, seiner ungeschaffenen Ursächlichkeit nach ein allen Dingen Sein gebendes Wesen“ (die Übersetzung stammt vom Vf.). Hier verwendet Seuse als literarische Vorlage das Gedicht und die Glosse „vom Überschall“, vgl. K. Ruh: „Seuse, Vita ca. 52 und das Gedicht und die Glosse ‚vom Überschall‘,“, in: P. Dr. E. M. Filthaut OP (Hrsg.): *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966*, Köln 1966, S. 191–212, hier S. 210ff.

⁷⁹ Vgl. B 185,5–9: „Und damit du dies besser verstehst, musst du wissen, dass in dem bildreichen Licht der göttlichen Einheit sich ein innebleibender Ursprung der Ausgießung der göttlichen Personen aus der allvermögenden, ewigen Gottheit befindet; denn die Dreiheit der (sc. göttlichen) Personen liegt in der Einheit der (sc. göttlichen) Natur und die Einheit der (sc. göttlichen) Natur liegt in der Dreiheit der (sc. göttlichen) Personen.“

⁸⁰ Die zitierten Koranverse sind entnommen: *Der Koran*, aus dem Arabischen Übersetzung von M. Henning. Einleitung von E. Werner und K. Rudolph. Textdurchsicht, Anmerkungen, Register von K. Rudolph, Wiesbaden o. J., S. 324.

⁸¹ Vgl. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*. Die Geschichte des Sufismus, Köln 1985, S. 91, 108. Zur Entwicklung der Lichtmystik im Islam vgl. auch G. Böwering: *The*

Mystiker in einem fortgeschrittenen mystischen Zustand ganz umhüllt, so dass dieser nicht mehr dem emotionalen Wechsel vorausgehender mystischer Zustände wie etwa Furcht und Vertrauen ausgesetzt ist.⁸² Al-Ghazzali (gest. 1111), der einflussreichste islamische Theologe und spätere Sufi, hat ein für die Lichtspekulation der Sufik wirkungsgeschichtlich bedeutsam gewordenes Buch geschrieben, die sog. „Lichternische“ (*Mischkāt al-anwār*), in dem Ghazzali sowohl den genannten Lichtvers des Korans eindringlich interpretiert als auch die islamische Tradition von den siebzigtausend Schleiern aus Licht und Dunkelheit, die Mensch und Gott trennen.⁸³ Die Sufis haben auch von der mystischen Erfahrung des sog. „schwarzen Lichtes“ gesprochen, welches sachlich dem überhellen Licht Gottes in der Tradition der christlichen Mystik seit Dionysius Areopagita entspricht. Dieses schwarze Licht verstehen die Sufis ausdrücklich als ein Licht der Verwirrung des Mystikers. Gemeint ist damit jener Zustand, in dem das göttliche Licht alle anderen Gegenstände im Bewusstsein des Mystikers überstrahlt und verschwinden lässt, in dem also der Mystiker erfährt, dass das ihn blendende Licht in Wirklichkeit das urewige Licht Gottes selbst ist, dessen Überhelle ihm zunächst als Schwärze erscheint, bis er in der Kraft Gottes selbst dessen Licht auch als solches zu sehen vermag.⁸⁴ Denn, um mit den Worten des Psalmisten zu sprechen, „in deinem [d. h. in Gottes eigenem] Licht schauen wir das Licht [das er selbst ist]“ (Ps 36,10).

Der größte Vertreter der Lichtmystik im Islam ist *Shihabuddin Subrawardi Maqtul*, der 1191 im Alter von nur 38 Jahren im Kerker starb. Dieser später sog. „Meister der Erleuchtung“ (*shaik al-ishrāq*) vertritt wie etwa im Christentum Dionysius Ps.-Areopagita, Johannes Scotus Eriugena und später auch Albertus Magnus und Thomas von Aquin die Überzeugung, dass die Existenz, die Substanz und die Schönheit aller Lebewesen eine Erscheinungsform des Lichtes sei, das von Gott als dem absoluten Licht ausgestrahlt wird.⁸⁵

Wenn Gott das vollkommene Licht ist, dann muss der Weg, der zur Vollendung des Menschen durch seine Verähnlichung mit Gott führt, in seiner Erleuchtung und Lichtwerdung bestehen. Diese Einsicht kommt besonders eindringlich in dem berühmtesten dem Propheten Muhammad im Islam zugeschriebenen Gebet um Licht zum Ausdruck, das die islamischen Mystiker ganz besonders schätzten:

Mystical Vision of Existence in Classical Islam. The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl at-Tustari (d. 286/ 896), Berlin/New York 1980.

⁸² Vgl. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 123.

⁸³ Vgl. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 145f.

⁸⁴ Vgl. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 182, 210, 362, 397.

⁸⁵ Vgl. A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 368–374, hier S. 368f.

„O Gott, setze Licht in mein Herz, und Licht in meine Seele, Licht auf meine Zunge, Licht in meine Augen und Licht in meine Ohren; setze Licht zu meiner Rechten, Licht zu meiner Linken, Licht hinter mir und Licht vor mir, Licht über mir und Licht unter mir; setze Licht in meine Nerven und Licht in mein Fleisch, Licht in mein Blut, Licht in mein Haar, und Licht in meine Haut! Gib mir Licht, stärke mein Licht, mach' mich zu Licht!“⁸⁶

⁸⁶ Übersetzung nach A. Schimmel: *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 306.