

ORIENTALIA LOVANIENSIA
ANALECTA

133

COPTIC STUDIES ON THE THRESHOLD
OF A NEW MILLENNIUM

I

*Proceedings of the Seventh International Congress
of Coptic Studies
Leiden, 27 August – 2 September 2000*

edited on behalf of
the International Association for Coptic Studies (IACS)

by

MAT IMMERZEEL and JACQUES VAN DER VLIET
with the assistance of Maarten Kersten and Carolien van Zoest



PEETERS

PEETERS - BONDGENOTENLAAN 153 - B-3000 LEUVEN



UITGEVERIJ PEETERS en DEPARTEMENT OOSTERSE STUDIES
LEUVEN - PARIS - DUDLEY, MA

2004

DAS GEBET IN *DE ANIMA ET CORPORE* DES
PS.-ATHANASIUS

Dmitrij F. BUMAZHNOV

Tübingen

Die Textgeschichte der zum ersten Mal 1910 nach einer einzigen koptischen Handschrift (BL Or. 5001) von Wallis Budge herausgegebenen pseudoathanasianischen Homilie *De anima et corpore*¹ wurde von Gregor Wurst zusammen mit den anderen Zeugen von der *De anima et corpore*-Tradition in seiner in diesem Jahr erschienenen Habilitationsschrift gründlich studiert.² Die leitende Perspektive der Arbeit von G. Wurst — und darin folgt er seinen Vorgängern Gustav Krüger, Wilhelm Schneemelcher, Othmar Perler und Michel van Esbroeck,³ die sich mit der *De anima et corpore*-Überlieferung aus unterschiedlichen Gesichtspunkten befaßt haben — besteht in der Frage nach dem Urtext dieser Tradition, den man mit dem Namen des hl. Melito von Sardes in Verbindung bringt. Dieser leitenden Fragestellung ist auch der Kommentar Wursts untergeordnet, in dem der Forscher einen im Großen und Ganzen sehr überzeugenden Versuch unternimmt, den von ihm rekonstruierten Text in den theologischen Auseinandersetzungen des ausgehenden 2. Jh. ideengeschichtlich zu kontextualisieren. Daß dabei — wie auch in der sonstigen Forschung mit Ausnahme von Tito Orlandi⁴ — die Frage nach

¹ BUDGE, E.A.W. (ed.), *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London, 1910, 115-132 (Text), 258-274 (englische Übersetzung).

² WURST, G., *Die Homilie De anima et corpore, ein Werk des Meliton von Sardes? Einleitung. Synoptische Edition. Übersetzung. Kommentar*. Bd. I Synoptische Edition. Übersetzung. Bd. II Einleitung. Kommentar. (Habil. theol., maschinenschriftl.), Freiburg/Schweiz 2000.

³ Siehe KRÜGER, G., *Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien?* in: *ZWTh* 31 (1888), 434-448; SCHNEEMELCHER, W., *Der Sermo „De anima et corpore“ ein Werk Alexanders von Alexandrien?* in: *FS G. Dehn*, Neukirchen, 1957, 119-143; PERLER, O., *Recherches sur le Peri Pascha de Méliton*, in: *RSR*, 51 (1963), 407-421; VAN ESBRÖECK, M., *Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne sur la Croix*, in: *An Boll* 90 (1972), 63-99.

⁴ Siehe z.B. ORLANDI, T., *Le traduzioni dal greco e lo sviluppo della letteratura copta*, in: NAGEL, P. (Hrsg), *Graeco-coptica. Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten*. Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. *Wissenschaftliche Beiträge* 1984 / 48 (I 29), Halle (Saale), 1984, 187-189; ORLANDI, T., *Coptic Literature*, in: PEARSON, B.A., GOEH-

dem Verbreitungsmilieu und dem theologiegeschichtlichen Situieren des koptischen Textes selbst etwas unterbelichtet wird, ist eine selbstverständliche Folge der gesetzten Prioritäten, die uns zugleich die Gelegenheit bietet, einige Überlegungen zur Fortschreibung von der *De anima et corpore*-Tradition in Ägypten zu formulieren zu versuchen.

Den textkritischen Untersuchungen Wursts zufolge gehört der koptische Text des Pseudoathanasius zu der mit dem Sigel α bezeichneten Gruppe der Zeugen, die „durch die Verbindung des anthropologischen mit dem christologischen Teil gekennzeichnet“⁵ ist. Außer der koptischen Predigt gehört zu dieser Gruppe eine in zwei Handschriften überlieferte syrische Homilie des Ps.-Alexander,⁶ sowie die von Pierre Nautin herausgegebene griechische Predigt des Ps.-Epiphanius *De resurrectione*.⁷ Die oben erwähnte Zweiteilung (es handelt sich dabei, wie gesagt, um einen anthropologischen und einen christologischen Teil), die von G. Wurst für ein echtes Merkmal des melitonischen Urwerkes gehalten wird, ist nur in der koptischen und in der syrischen Tradition erhalten geblieben. Alle übrigen Zeugen bieten ausnahmslos nur den zweiten, christologischen Teil, bzw. die Exzerpte daraus. Das Vergleichsmaterial für den ersten, anthropologischen Teil des koptischen Textes ist dementsprechend der oben erwähnten Homilie des Ps.-Alexander zu entnehmen.

Die Frage der Priorität zwischen der syrischen und der koptischen Fassung von *De anima et corpore* wurde von den Forschern einhellig zugunsten des syrischen Textes entschieden. Hermann Jordan formuliert z.B. folgendermaßen: „die koptische Recension stellt eine ausgeführte

RING, J.E. (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, 58-59; ORLANDI, T., *La tradizione di Melitone in Egitto e l'omelia De anima et corpore*, in: *Aug.* 37 (1997), 37-39.

⁵ WURST, *Homilie II*, 103.

⁶ Die Predigt des Ps.-Alexander ist in den beiden Handschriften unter unterschiedlichen Titeln überliefert. Im Kodex der Bibliotheca Vaticana Vat.syr. 368 ist sie „Über die Fleischwerdung des Herrn und über die Seele und den Leib“ betitelt, im Kodex der British Library BL add. 17 192 trägt sie den Titel „Über die Seele und den Leib und über das Leiden des Herrn“. E.A.W. BUDGE, *Coptic Homilies*, 407-415 (Text), 417-424 (englische Übersetzung) hat die letztere und A. MAI, *Novae patrum bibliothecae tomus secundus continens s. Cyrilli Alexandrini Commentarium in s. Lucae evangelium nec non eiusdem alia opuscula XVI item diversorum patrum opuscula X*. Roma, 1844, 529-539 (= PG 18, 583-604) die erstere ediert. Die beiden Manuskripte gehen auf eine gemeinsame syrische Vorlage zurück. G. WURST bietet im ersten Band seiner Habilitationsschrift eine kritische Neuedition des syrischen Textes nach den beiden bekannten Handschriften. Näheres zu den Handschriften, sowie zu ihrem gegenseitigen Verhältnis siehe bei idem, *Homilie II*, 57-58.

⁷ NAUTIN, P., *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, (*Patristica*, I), Paris, 1953, 151-159.

Paraphrase zu der syrischen Recension dar mit Ausspinnen und predigtartigem Fortführen fast aller in der syrischen Recension gegebenen Gedanken.“⁸ Im gleichen Sinne äußert sich auch Wilhelm Schneemelcher, der meint, daß der koptische Text „tatsächlich das Musterbeispiel einer Weiterentwicklung einer vorgegebenen Predigt ist, die wir wenigstens in ihrer Grundstruktur aus der syrischen Fassung erschließen können.“⁹ Diese pauschalen Urteile wurden durch den textkritischen Vergleich der Versionen von G. Wurst bestätigt. Der somit sich stellenden Frage nach dem Sinn oder eventuell Konzept dieser in der pseudoathanasianischen Homilie vollzogenen „Weiterentwicklung“ (bzw. „Weiterentwicklungen“) ist, soweit wir wissen, noch niemand — wenn wir von den durch den Kommentar von G. Wurst zerstreuten Bemerkungen absehen — nachgegangen.

Bevor wir aber auf dieses Problem in gebotener Kürze eingehen können, ist die theologische Problematik der möglicherweise auf den hl. Melito von Sardes zurückgehenden Vorlage des Ps.-Athanasius in ihren wesentlichsten Zügen zu umrissen. In der nachfolgenden Darstellung werden wir uns auf die Ergebnisse der schon mehrfach erwähnten Studie von G. Wurst stützen.

Im ersten Hauptteil der zweiteiligen Vorlage handelt es sich um das Schicksal der durch den Sündenfall getrennten Leib und Seele: der Leib verwest in der Erde, die gefesselte Seele schmachtet in der Hölle. Im zweiten Hauptteil wird der Mensch in seiner leib-seelischen Gänzlichkeit durch die Inkarnation, die Leiden und die Auferstehung des Sohnes Gottes wiederhergestellt. In seinem Kontextualisierungsversuch setzt Gregor Wurst bei dem in der Vorlage konsequent entwickelten Motiv der durch den Tod über die bzw. in der Erde zerstreuten und durch Christus in Seinem Auferstehungsleib versammelten Glieder des menschlichen Leibes an. Im Anschluß an Reinhard Hübner wird das genannte Motiv von Wurst mit der gnostischen Lehre über die Sammlung und Rückführung der geistigen Glieder des Menschen ins Pleroma in Verbindung gebracht.¹⁰ Im Unterschied zu Hübner spricht aber Wurst — und hier ist ihm völlig zuzustimmen — nicht von der Beeinflussung der Vorlage seitens des gnostischen Konzeptes, sondern von der Polemik mit ihm. Die theologische Pointe der Vorlage besteht, nach Wurst, in der bewußten Übernahme der gnostischen Vorstellung über die Zerstreuung

⁸ JORDAN, H., *Armenische Irenaeusfragmente mit deutscher Übersetzung nach Dr. W. LÜDTKE*, TU 36,3, Leipzig, 1913, 78.

⁹ W. SCHNEEMELCHER, *Der Sermo*, 141.

¹⁰ WURST, *Homilie II*, 159ff.

- (350) εαμερ τσαρ̄ δε ον ρ̄ν
νεψτ̄μοϋων̄ · <...>
- (352) αρααϋ̄ νοϋᾱ νοϋωτ̄
τεψυχ̄η̄ μ̄ν̄ π̄σωμᾱ <...>
- (354) αϋτ̄̄ μ̄π̄σωμᾱ̄ ν̄τεψυχ̄η̄ ·
- (355) αϋω̄ τεψυχ̄η̄ μ̄π̄σωμᾱ ·
- (356) αϋτ̄̄ μ̄πορ̄ργανον̄
μ̄π̄ρεϋϋαχε̄ · <...>
- (358) τενοϋ̄ δε̄ ω̄̄ τεψυχ̄η̄
- (359) ψαλεῑ <μ̄ποϋνοϋτε>
- (360) εϋ̄ν̄τε̄ μ̄μαϋ̄ <{ρ̄μ̄ποϋ-
σωμᾱ}̄ ν̄ρῑδιον̄ αϋω̄
νατ̄βωλ̄ εβολ̄ ·
- (350) das Fleisch aber (σὰρξ δέ) hat
Er an die Gelenke gebunden.
<...>
- (352) Er machte sie einig: die Seele
(ψυχή) und den Leib (σῶμα).
<...>
- (354) Er gab den Leib (σῶμα) der
Seele (ψυχή)
- (355) und die Seele (ψυχή) dem
Leib (σῶμα).
- (356) Er gab das Instrument
(ὄργανον) dem Sprechenden.
<...>
- (358) Nun aber, o Seele, (ὦ ψυχή)
- (359) singe Psalmen (ψάλλειν)
deinem Gott,
- (360) weil du deinen eigenen (ἴδιος)
und unvergänglichen Leib
(σῶμα) <wieder> hast.¹³

Der Sinn des erlösenden Werkes Christi wird also von dem Redaktor in der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leib gesehen. Wo seine Vorlage von dem Sammeln der zerstreuten Glieder des menschlichen Leibes durch den Sohn Gottes sprach, geht es ihm um das Sammeln des Leibes und der Seele (vgl. Zz. 343-345: „Das, was der Tod zerstreut hatte, als er den Menschen gespalten hatte, hat Christus gesammelt, indem Er noch einmal zum einheitlichen Menschen geworden ist mit Seele (ψυχή) und Leib (σῶμα)“). Diese Abänderung der Vorlage liegt u.E. klar auf einer Linie mit der oben konstatierten Transformation der für die Vorlage charakteristischen Betonung der Leiblichkeit. Hier wie dort geht es dem Redaktor letztendlich um den ganzheitlichen Menschen.

Gibt es eine Erklärung für dieses Interesse der koptischen Fassung? Es fällt auf, daß am Ende des oben zitierten, in der koptischen Version eingeschobenen Stückes davon die Rede ist, daß die Seele und der Leib als Sprecher und Instrument wieder von Christus miteinander verbunden sind (vgl. Z. 356: „Er gab das Instrument (ὄργανον) dem Sprechenden“). Der Einschub kulminiert ferner in der an die Seele gerichteten

¹³ In den Zz. 359-360 folgen wir dem Emendationsvorschlag von G. WURST (siehe *Homilie II*, 168).

Aufforderung, Gott in ihrem wiedererlangten Leib Psalmen zu singen (vgl. Zz.358-360: „Nun aber, o Seele (ὦ ψυχή), singe Psalmen (ψάλλειν) deinem Gott, weil du deinen eigenen (ἴδιος) und unvergänglichen Leib (σῶμα) <wieder> hast“ — an dieser Stelle folgen wir der von G. Wurst vorgeschlagenen Emendation).

Diese Motive korrespondieren mit der sog. ebenfalls nur koptisch überlieferten Wehklage der Seele in der Hölle aus dem ersten anthropologischen Teil der Homilie.¹⁴ Wir können leider aus zeitlichen Gründen weder den vollen Text der Wehklage und des sie kommentierenden Stückes zitieren, noch auf die textkritischen Probleme dieses Abschnittes eingehen. Es sei auf jeden Fall gesagt, daß, nach unserer Meinung, — und hier weichen wir von Gregor Wurst ab — der Abschnitt nicht einheitlich wirkt und sowohl jüngere als auch ältere Schichten erkennen läßt. Ohne diese Unterscheidung im Folgenden zu treffen, zitieren wir einige das Motiv des Singens und Betens enthaltende Passagen:

- (134) εϋτων̄ πασωμᾱ · παί
εϋαίχω̄ ν̄ρητ̄ῳ̄
ν̄ρηνοϋλλε̄ ·
- (135) εϋτων̄ πασωμᾱ παί
εϋαίψαηλ̄ επ̄νοϋτε̄
ν̄ρητ̄ῳ̄
- (136) εϋτων̄ πασωμᾱ
ετ̄νανοϋϋ̄ παί̄ ενεϊ̄ῳ̄
ν̄ρωμε̄ ν̄ρητ̄ῳ̄ ·
- (138) εϋμοϋτε̄ γαρ̄ εροί̄
εϊψοοϋ ρ̄μ̄ πασωμᾱ χε̄
ρωμε̄ ·
- (139) τενοϋ̄ δε̄ αν̄τ̄ οϋρωμε̄
αν̄ αλλᾱ οϋψυχ̄η̄ ·
- (142) νεϊψινε̄ ν̄σᾱ πασωμᾱ
νεϊψινε̄ αν̄ ν̄σᾱ παραν̄ ·
- (134) Wo ist mein Leib (σῶμα), in
dem ich Lieder zu singen
pfliegte?
- (135) Wo ist mein Leib (σῶμα), in
dem ich zu Gott zu beten
pfliegte?
- (136) Wo ist mein guter Leib
(σῶμα), in dem ich Mensch
war? <...>
- (138) Denn (γάρ), wenn ich in
meinem Leib (σῶμα) bin,
nennt man mich „Mensch“,
- (139) jetzt aber (δέ) bin ich kein
Mensch, sondern eine Seele
(ἀλλὰ ψυχή). <...>
- (142) Ich suchte nach meinem Leib
(σῶμα), ich suchte nicht nach
meinem Namen,

¹⁴ G. WURST, *Homilie II*, 137-138 hält den ganzen längeren in der syrischen Version fehlenden Abschnitt Zz. 132-244, an dessen Anfang (Zz. 132-143) sich die Wehklage der Seele befindet, für einen späteren Einschub. Ohne hier das Problem ausführlich diskutieren zu können, weisen wir darauf hin, daß zumindest die ersten einleitenden Zeilen (Zz. 132-133) in den Kontext der Vorlage gut passen und den genuin melitonischen Ausdruck „der gute Leib“ (σωμᾱ ετ̄νανοϋϋ̄, vgl. Melito, *De pascha* 55,391: καλὸν σῶμα, auf die Parallele weist auch WURST (*Homilie II*, 139) hin). Der Argumentation Wursts hinsichtlich des Endes des koptischen Mehrs (*Homilie II*, 137-138) können wir nicht folgen.

(143) ΠΑΙ ΕΝΕΙΘ̄ Ν̄ΡΩΜΕ Ν̄ΜΜΑϞ
· ΑΥΩ ΕΙΨΑΧΕ Ν̄ΖΗΤῆ̄ ·

(143) <nach meinem Leib,> mit dem
ich Mensch war und in dem
ich gesprochen habe,...

Die Pointe dieses Stückes liegt nicht etwa in der Rechtfertigung der Leiblichkeit, obwohl der Leib ausdrücklich „gut“ genannt wird (vgl. Z. 135: „Wo ist mein guter Leib (σῶμα), in dem ich Mensch war?“). Der unbekannte Verfasser scheint vielmehr die Idee durchsetzen zu wollen, daß nur die leib-seelische Einheit und nicht die Seele allein das Wesen des Menschlichen ausmacht (vgl. Zz. 138-139: „Denn, wenn ich in meinem Leib bin, nennt man mich“Mensch,, jetzt aber bin ich kein Mensch, sondern eine Seele“). Der zweite Punkt, worauf es dem Autor des zitierten Stückes ankommt, ist der, daß nur der in Leib und Seele ungetrennte Mensch zum Singen, Reden und Beten fähig ist. Das Gleiche scheint die schon zitierte Stelle Zz. 358-360 („Nun aber, o Seele, singe Psalmen deinem Gott, weil du deinen eigenen und unvergänglichen Leib <wieder> hast“) aussagen zu wollen. Es ist ferner evident, daß sich die bisher besprochene, auf die leib-seelische Einheit großen Wert legende Anthropologie der koptischen Fortschreibung mit der anthropologischen Pointe der Wehklage vollkommen deckt.

Fragen wir nun nach den Parallelen zur Vorstellung über die Unfähigkeit zum Reden und Beten der von ihrem Leib getrennten Seele, so läßt sich die folgende Stelle aus dem 8. Hymnus *De paradiso* (VIII,8) des hl. Ephraem des Syrers anführen¹⁵:

ܠܘܨܝ ܣܝܒܝ ܕܘܣܝ ܘܫܘܠܝ ܠܥܘܠܝ ܘܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ ܘܠܘܨܝ ܘܠܘܫܘܠܝ	Da nämlich die Hand des Schöpfers geformt und gefügt hatte den Körper, daß er seinem Schöpfer lobsinge, fehlte die Stimme der stummen Harfe, bis Er ihm einhauchte, zuletzt, die Seele, die (nun) durch ihn lobsang. (Des Körpers) Saiten gewannen Klang und auch die Seele gewann durch ihn weisheitsvolle Rede.
---	---

Aus dem ägyptischen Bereich kann man auf die Paralipomena de ss. Pachomio et Theodoro 20,¹⁶ sowie auf den ersten Brief des Ps.(?)-Anto-

¹⁵ Zitiert nach: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De paradiso und Contra Julianum*, hrsg. von E. BECK (CSCO 174, *Scriptores syri* t. 78); übersetzt nach: *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De paradiso und Contra Julianum*, übersetzt von E. BECK (CSCO 175, *Scriptores syri* t. 79), Louvain, 1957, 32.

¹⁶ Φιλοσοφεῖτω οὖν καθ' ἐκάστην, ἀδελφοί, πρὸς τὸ παχύτατον σῶμα τοῦτο ἢ

nus 46-71 verweisen, wo einige Grundsätze der leibesfreundlichen Gebetsfrömmigkeit formuliert werden, der zufolge die Seele bzw. der Verstand (gonebay) unterschiedliche Glieder des Leibes im Gebet ermahnen, belehren und zur ursprünglichen, erst in der Auferstehung vollkommen zu erlangenden Reinheit führen soll.

Eine in vielen Hinsichten gegensätzliche Frömmigkeit ist uns in der origenistisch geprägten Lehre vom Gebet des Evagrius Ponticus greifbar. So wiederholt Evagrius zwei mal¹⁷ fast wörtlich die folgende Auslegung des Ps. 141,8 (LXX)¹⁸:

Οὐ πάντων ἐστὶ τὸ λέγειν· Ἐκβαλε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχὴν μου, εἰ μὴ τῶν ἰδυναμένων διὰ καθαρότητα καὶ χωρὶς τοῦ σώματος τούτου ἐπιβαλεῖν τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.

Nicht jedem gebührt es zu sagen: „Führe meine Seele aus dem Kerker heraus“, sondern nur denen, die sich aufgrund ihrer Reinheit und ohne diesen Leib der Kontemplation der geschaffenen Dinge widmen können.

Das platonistische gnoseologische Modell des Evagrius, dem zufolge der Leib im Gegensatz zu der Seele als bei der Erkenntnis störendes Ele-

ψυχὴ ἡμῶν ἐρχομένων περὶ τὴν κοίτην ὄνῃ, λέγουσα πρὸς ἕκαστον μέλος τοῦ σώματος· Ὡς πῶδες, ὡς ἔχετε ἐξουσίαν σταθῆναι καὶ κινεῖσθαι, πρὸ τοῦ τεθῆναι ὑμᾶς καὶ ἀκινήτους εἶναι, στήκετε προθύμως τῷ Κυρίῳ ὑμῶν. Πρὸς δὲ τὰς χεῖρας λέγουσα· Ἔσται ὥρα ἐν ἧ ἔσεσθε ἐκλελυμένοι καὶ ἀκίνητοι καὶ δεδεμένοι ἀλλήλαις καὶ μήτε μίαν κίνησιν ἔχουσαι διὰ τοῦτο πρὸ τοῦ ἐμπεσεῖν ὑμᾶς εἰς ἐκείνην τὴν ὥραν, μὴ ἐκκακεῖτε ἐπεκτεινόμενοι πρὸς τὸν Κύριον. Πρὸς δὲ τὸ σῶμα ὄλον λέγεται ἡ ψυχὴ οὕτως· Ὡς σῶμα, πρὸ τοῦ διαχωρισθῆναι καὶ μακρυνθῆναι ἡμᾶς ἀπ' ἀλλήλων, ἔμε· μὲν εἰς ἄδην κατενεχθῆναι, δεσμοῦς ἀϊδίους ὑπὸ ζόφου διαλαβοῦσαν, σὲ δὲ εἰς τὴν ἀρχαίαν οὐσίαν μεταβληθῆναι καὶ διαλύεσθαι εἰς γῆν δυσωδία καὶ σηπεδόνι καταναλωθεῖσαν, θαρσαλέως στήθι, προσκύνει τῷ Κυρίῳ· λάβε μοι τὴν αἴσθησιν διὰ δακρῶν γνωριζομένην· γνῶρισον τῷ δεσπότη τὴν ἀγαθὴν σου δουλείαν· βάστασόν με προθύμως τῷ Θεῷ ἐξομολογούμενην, πρὸ τοῦ σε βασταχθῆναι ὑπὸ ἄλλοαν· μή, θελονκοιμᾶσθαι καὶ ἀνακτάσθαι, εἰς αἰώνιον κόλασιν καταδικάσης με· ἔσται γὰρ καιρὸς ὅτε ὁ βαρῦτατος ἐκεῖνος ὕπνος διαδέχεσθαι σε μέλλει. Ἐὰν ἀκούσης μου, ἀπολαύσομεν ὁμοῦ τῆς μακαρίας κληρονομίας. Ἐὰν δὲ μὴ ἀκούσης μου, οἴμοι ὅτι συνεδέθης μοι· διὰ σὲ κἀγὼ ἢ ἀθλία κατὰδικος γίνομαι. Ἐὰν οὕτως ἔσεσθε καθ' ἐκάστην ἑαυτοῦς ἀλείφοντες, ἀληθῶς ἀληθινὸς ναὸς τοῦ Θεοῦ ὑπάρεξτε· καὶ ἐνοικοῦντος ἐν ὑμῖν τοῦ Θεοῦ, ποία σατανικὴ μεθοδεία δύναται ὑμᾶς ἀπατήσαι; (Zitiert nach *Sancti Pachomii vitae graecae*, ediderunt hagiographi bollandiani ex recensione FRANCISCI HALKIN [SHG 19], Bruxelles, 1932, 146,6-147,6.)

¹⁷ Die zweite Stelle ist *Kephalaia gnostica* IV, 70: Οὐ πάντων οὖν ἐστὶ τὸ λέγειν· Ἐκβαλλε ἐκ φυλακῆς τὴν ψυχὴν μου, ἀλλὰ τῶν ἰδυναμένων διὰ καθαρότητα ψυχῆς καὶ χωρὶς τοῦ σώματος τούτου τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων ἐπιβάλλειν, zitiert nach HAUSHERR, I., *Nouveau fragments grecs d'Évagre le Pontique*, in: *OrChrP* 5 (1939), 231.

¹⁸ Zitiert nach Sel. in Ps, PG 12, 1668 B. Zur evagrianischen Verfasserschaft von Origenes zugeschriebenen *Selecta in Psalmos* siehe VON BALTHASAR, H.U., *Die Hiera des Evagrius*, in: *ZKTh*, 63 (1939), 86-106, 181-189; RONDEAU, M.-J., *Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique*, in *OCF*, 26 (1960), 307-328.

ment interpretiert wird, ist weiterhin in seinem 56. Brief unverkennbar: „Es ziemt sich ja nicht, über die Entschlafenen zu trauern <...>. Wenn dem nicht so wäre, wie sollten wir dann zu Gott sagen: „Führe meine Seele aus dem Kerker, daß ich Deinen Namen bekenne, Herr,, wie einer, der vom Leibe gehindert ist, Gott einen reinen Lobpreis emporzusenden?“¹⁹

Es wäre aber u.E. nicht ganz zutreffend, in der Fortschreibung von *De anima et corpore* des Ps.-Athanasius eine Reaktion gegen Evagrius selbst zu sehen.²⁰ Den angeführten, die nötige Dematerialisation der Seele propagierenden Aussagen des letzteren sind andere an die Seite zu stellen, wo Evagrius den Leib und seine Rolle im geistigen Leben durchaus positiv bewertet.²¹ Nicht zu vergessen ist auch, daß der eigentliche Punkt der evagrianischen Lehre vom reinen Gebet (*καθαρὰ προσευχή*) nicht die Befreiung von dem Leib, sondern der Kampf gegen die durch den Leib an den betenden Geist geleiteten Vorstellungen der materiellen Dingen war.²²

Es ist aber in Erinnerung zu rufen, daß die Ideen des Evagrius und anderer Origenisten des ausgehenden 4. Jh., sowie des Origenes selbst in Ägypten weiterlebten und, wie der polemische Traktat des Shenute *Gegen die Origenisten* bezeugt, in primitivisierter Form zu leibfeindlichen und die Auferstehung leugnenden Meinungen führten. In seiner Streitschrift bekämpft Shenute unter anderen auch diejenigen, die das Gebet zu dem Sohn für unmöglich hielten²³ — eine Lehre, deren orige-

¹⁹ Zitiert nach *Evagrios Pontikos. Briefe aus der Wüste*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von GABRIEL BUNGE (*Sophia. Quellen östlicher Theologie* 24), Trier, 1986, 271.

²⁰ Eine Polemik gegen die origenistisch geprägte Gebetsfrömmigkeit enthält möglicherweise Ep. 327 (Lib.I) des hl. Nilus von Ancyra: Εὐχονται πολλάκις τινὲς ἀπαλλαγῆναι τοῦ ἰδίου σώματος, ὡς πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν τὴν ψυχὴν συναλαύνοντος. Ἐχρῆν δὲ αὐτοὺς μᾶλλον εὐχεσθαι ἀπαλλαγῆναι τοῦ ἑαυτῶν μοχθηροῦ τρόπου, καὶ τῆς ἐμπαθοῦς καὶ φιλορῦπου γνώμης (zitiert nach PG 79,201A). Auf die Stelle und den Gegensatz zur evagrianischen Spiritualität verweist VIKTOR WARNACH, *Zur Theologie des Gebetes bei Nilus von Ancyra*, in: H. RAHNER, E. VON SEVERUS (Hrsg.) *Perennitas*, FS P. Thomas Michels, Münster, 1963, 73 und Anm. 14. Warnach sieht zurecht die Grundlage dieser Einstellung des hl. Nilus in seiner Protologie, die die origenistische Lehre von dem Abfall der Seelen nicht kennt (verwiesen wird auf Ep.168, Lib. II). Das Ziel der Askese sieht der hl. Nilus, nach WARNACH, darin, um „sich auf Christus mit Seele und Leib zu sammeln“ (Ep. 292, Lib. I, übersetzt nach WARNACH, op. cit., 74).

²¹ Vgl. z.B. *Praktikos* 53; Schol. in prov. 215.

²² Vgl. *De orat.* 67; 69; 71; 73; 119.

²³ Siehe *Shenute. Contra Origenistas*. Testo con introduzione e traduzione a cura di TITO ORLANDI (Unione Accademica Nazionale. Corpus dei Manoscritti Copti Letterari), Roma 1985, 0655; 0825. Vgl. auch Kap. 0411, wo das Motiv des Betens im Leib im Kontext der Polemik gegen die Leugnung der leiblichen Auferstehung begegnet. Daß

nistische Wurzel evident sind. Man könnte sich vorstellen, daß angesichts der von einem solchen Milieu ausgehenden Herausforderung eine uns näher nicht bekannte orthodoxe Gruppe auf die antignostische Schrift des hl. Melito von Sardes (?) zurückgegriffen und sie entsprechend den Bedürfnissen der aktuellen Polemik fortgeschrieben hätte.

Schenute an dieser Stelle möglicherweise gegen die Evagrianer polemisiert, nimmt A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/4. *Die Kirche von Alexandria mit Nubien und Äthiopien nach 451*. Unter Mitarbeit von Th. HAINTHALER, Freiburg in Br. et al., 1990, 202-209 an.