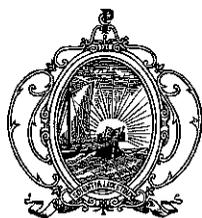


Olga NESTEROVA (Moscow)	
Réception et révision de la tradition origénienne d'interprétation biblique chez les Pères latins des IV ^e -V ^e siècles	1251
Marco RIZZI (Milano)	
Lotto, Origen & St. Barbara: Another Look at the Revival of Origen in the Renaissance	1259
Tomas P. SCHECK (Iowa City/IA)	
Justification by Faith Alone in Origen's <i>Commentary on Romans</i> and Its Reception during the Reformation Era	1277

INDICES

SACRA SCRIPTURA	1291
ORIGENIS OPERA	1309
AUCTORES ANTIQUI ET MEDIAEVALES	1329
AUCTORES MODERNI	1387



PEETERS

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CLXIV

ORIGENIANA OCTAVA

ORIGEN AND THE ALEXANDRIAN TRADITION

ORIGENE E LA TRADIZIONE ALESSANDRINA

Papers of the 8th International Origen Congress
Pisa, 27-31 August 2001

EDITED BY

L. PERRONE

IN COLLABORATION WITH

P. BERNARDINO AND D. MARCHINI

VOLUME II



LEUVEN
UNIVERSITY PRESS

2003

UITGEVERIJ PEETERS
LEUVEN

ZUR INTERPRETATION DER *VITA DES SELIGEN APHU VON PEMDJE*

Die durch die Veröffentlichungen von Eugène Revillout¹ und Francesco Rossi² bekannte koptische *Vita von Apa Aphu, des Anachoreten und Bischofs von Pemdje* (= Oxyrhynchos) gilt als Quelle zur Geschichte des sog. ersten origenistischen Streites in Unterägypten an der Wende vom 4. zum 5. Jh.³. Dieses voraussichtlich in der zweiten Hälfte des 5. Jh. verfasste und nur in einer einzigen koptischen Handschrift überlieferte Dokument enthält einen theologischen Streit zwischen dem Mönch Aphu und dem alexandrinischen Erzbischof Theophilus. Im Mittelpunkt der Diskussion steht die Aussage aus dem Osterbrief des Erzbischofs, der behauptete, daß der Mensch nach dem Sündenfall seiner Gottebenbildlichkeit verlustig gegangen wäre. Daß Theophilus in der Folge der Auseinandersetzung seine Meinung ändert und anschließend in einem extra dazu verfassten Sendschreiben seine falsche Behauptung zurücknimmt, wurde mehrfach mit der berühmten Kehrtwende des Theophilus vom Origenismus zum Antiorigenismus in Verbindung gebracht, die er laut den Kirchenhistorikern Sokrates und Sozomenus⁴ unter dem Druck der als «Anthropomorphiten» geltenden Mönche vorgetäuscht hat⁵.

Die bisherige wissenschaftliche Diskussion um die *Vita* des sel. Aphu hatte die Frage nach den angeblichen bzw. echten anthropomorphistischen Ansichten ihres Haupthelden – des Mönchs Aphu – zu ihrem Hauptgegenstand⁶.

Étienne Drioton plädierte am Anfang des 20. Jh. für eine Verbindung zwischen dem sel. Aphu und den als Anthropomorphiten bekannten Audianern⁷, Vertretern einer nach ihrem Begründer Audius benannten mesopotamischen Sekte, die sich gegen 325 wegen ihrer Kritik an dem dem Evangelium nicht gemäßen Leben der Bischöfe, sowie wegen unterschiedlicher abweichender Vorstellungen, zu denen

1. E. REVILLOUT, *La vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdje (Oxyrinque)*, in *REG* 3/1 (1883) 27-33.

2. F. ROSSI, *Trascrizione di tre manoscritti Copti del Museo Egizio di Torino, con traduzione italiana*, in *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Serie II, XXXVII (1886) 67-84.

3. So breits REVILLOUT (Anm. 1), 28.

4. Sokrates, *HE* VI, 7, 1-10; Sozomenus, *HE* VIII, 11, 1-5.

5. In diesem Sinne z.B. F. HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen*, Leipzig 1925, 201.

6. Siehe E. DRIOTON, *La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie*, in *ROC* 20 (1915-1917) 92-100, 113-128; G. FLOROVSKY, *Theophilus of Alexandria and Apa Aphu of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert, Part II*, in *Collected Works of Georges Florovsky*, IV, Belmont 1975, 97-129, 290-296 (Erstpublikation: *Theophilus of Alexandria and Apa Aphu of Pemdje. The Anthropomorphites in the Egyptian Desert II*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, I, Jerusalem 1965, 275-310); J. JARRY, *Une sémiherésie syro-égyptienne: l'audianisme*, in *BIFAO* 63 (1965) 173-175; E. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992, 51, 64, 74-75; G. GOULD, *The Image of God and the Anthropomorphite Controversy in Fourth Century Monasticism*, in *Orig.* V, 550-552; A. GOLITZIN, *Mistagogia – experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, Sibiu 1998, 192-196.

7. DRIOTON (Anm. 6), 115ff.

unter anderem auch das anthropomorphe Gottesbild gehörte, von der Kirche abgespalten hat⁸.

Die These Driotons wurde von dem russischen Patrologen Georgij Florovsky 1965 hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit eines geschichtlichen Zusammenhangs zwischen den Audianern und dem sel. Aphu überzeugend kritisiert⁹. Obwohl Florovsky klar formulierte, daß in der *Vita* die Frage nach der Gestalt Gottes nicht behandelt wird¹⁰, blieb die Argumentation Driotons zugunsten der anthropomorphistischen Prägung der Gottesvorstellungen des Apa Aphu ohne explizite und von einer Textanalyse unterstützte Antwort.

Diesem Tatbestand und der Nachwirkung der These Driotons ist zu verdanken, daß Apa Aphu in der wissenschaftlichen Literatur der 60-90er Jahre des letzten Jh. – sei es mit gewisser Zurückhaltung, wie z.B. bei Elisabeth Clark¹¹, sei es direkt wie bei Jacques Jarry¹² – als «Anthropomorphit» bezeichnet wurde. Eine originelle Entwicklung erfuhr jedoch die Position Driotons erst in der zweiten Hälfte der 90er Jahre in den Arbeiten des amerikanischen Gelehrten Alexander Golitzin. Unter ausdrücklichem Bezug auf Drioton schlägt Golitzin vor, Apa Aphu als Mystiker der präinkarnierten menschlichen Gestalt der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit, also als Anthropomorphiten *sui generis* zu verstehen¹³.

Eine weitere Auswirkung der folgenschweren Publikation Driotons war die Benutzung durch alle genannten Forscher seiner Edition der Auseinandersetzung zwischen dem sel. Aphu und Theophilus, die allerdings etwa die Hälfte des gesamten Textes fortläßt und sich insofern als desorientierend erweist.

Ohne hier die Frage nach dem Gottesbild des Apa Aphu im Kontext seiner ungekürzten Lebensbeschreibung behandeln zu können, möchten wir im folgenden die Analyse eines für Drioton und Golitzin zentralen Stückes der *Vita* anbieten, aus dem sie ihre jeweils unterschiedlich akzentuierten Anthropomorphismusthesen ableiten.

Bei dem genannten Stück handelt es sich um das sog. Kaiserbildargument des sel. Aphu¹⁴, mit dem er seine Rede zugunsten des unlöschbaren Charakters der menschlichen Gottebenbildlichkeit abschließt¹⁵. Unmittelbar darauf bekennt

8. Die umfassendste Information über die Audianer bietet der Lexikonartikel von H.-CH. PUECH, *Audianer*, in RAC I (1950) 910-915; neuere Literatur ist verzeichnet bei G.G. STROUMSA, *Jewish and Gnostic Traditions among the Audians*, in A. KOFSKY – G.G. STROUMSA (eds.), *Sharing the Sacred. Religious Contacts and Conflicts in the Holy Land, First-Fifteenth Centuries CE*, Jerusalem 1998, 98, Anm. 2.

9. FLOROVSKY (Anm. 6), 109-112.

10. «In his conversation with the Archbishop he (i.e. Apa Aphu) was concerned solely with the concept of God's image in man. He did not develop or defend any "Anthropomorphite" thesis. The sting of his argument was directed against the denial of God's image in man, and there was no word whatever about any "human form" in God» (ebenda, 119; Hervorhebung des Autors).

11. CLARK, *The Origenist Controversy* (Anm. 6), 51, Anm. 52 (die Bezeichnung des Apa Aphu als «Anthropomorphit» wird hinterfragt), 74-74 (die Position des sel. Aphu wird «anthropomorphistisch» genannt); vgl. auch S. 64.

12. JARRY (Anm. 6), 173-175.

13. GOLITZIN (Anm. 6), 192-196.

14. ROSSI (Anm. 2), 74, 1.22-75, 2.11.

15. Siehe den Text im Anhang.

Theophilus seinen Fehler und läßt ein neues Sendschreiben abschicken, wo er im Sinne des Apa Aphu seine Leugnung der Gottebenbildlichkeit des Menschen zurücknimmt¹⁶.

Das Wesen des Kaiserbildargumentes macht den Vergleich zwischen zwei Relationsverhältnissen aus: «Kaiser – sein Bild» einerseits und «Gott – Mensch als Sein Bild» andererseits. Die Schlußfolgerung des Apa Aphu (V.8)¹⁷ ist einfach: wenn das Kaiserbild trotz Unähnlichkeit mit dem Kaiser aus Furcht vor dem letzteren als solches verehrt und anerkannt wird, dann kann man auch dem Menschen seine Gottebenbildlichkeit nicht absprechen, der als Ebenbild seinem Vorbild viel näher steht, als das Bild dem Kaiser.

Für Drioton und Golitzin gilt diese Schlußfolgerung als Nachweis für den anthropomorphistischen Gottesglauben des ägyptischen Asketen. Ausgehend von der Aussage von dem «unbegreiflichen Licht» (siehe Anhang, V. 1; vgl. *ITim* 6, 16) wird von ihnen folgender Vorstellungskreis rekonstruiert: Apa Aphu glaubt an einen göttlichen Lichtleib, der als Vorbild für den menschlichen Leib gedient hat und zu diesem im gleichen Verhältnis steht wie der Kaiser zu seinem Bild¹⁸. Der Unterschied zwischen Drioton und Golitzin liegt, wie bereits angedeutet, darin, daß der erstere den rekonstruierten Lichtleib mit Gott dem Vater und der letztere mit dem Sohn Gottes in Verbindung bringt.

Es ist unschwer einzusehen, daß die Stichhaltigkeit der dargelegten Rekonstruktion davon abhängt, ob das Verhältnis zwischen dem Kaiser und seinem Bild auch nach dem Text der *Vita* als ein Ähnlichkeitsverhältnis gedacht und dargestellt wird. Gehen wir dieser Frage nach.

Bestimmen wir zunächst die Stellung des Kaiserbildargumentes innerhalb der gesamten Rede des Apa Aphu. Wesentlich dabei ist der Zusammenhang mit dem unmittelbar bevorstehenden sog. eucharistischen Argument¹⁹. Dieses stellt ein Hinweis des Mönches auf die eucharistischen Gaben dar, die Leib und Blut Christi sind, obwohl sie äußerlich ihnen unähnlich bleiben. Die Verneinung der menschlichen Gottebenbildlichkeit würde nach Apa Aphu auch den Glauben an die Realpräsenz Christi in Brot und Wein in Frage stellen.

Theophilus läßt das Argument nicht gelten, indem er bemerkt, daß die hl. Gaben nach den Konsekrationsworten wirklich, d.h. dem Wesen nach Leib und Blut Christi sind. Dies ist mit dem Bild Gottes im Menschen nicht der Fall, so ist der Einwand des Erzbischofs zu verstehen.

Apa Aphu begegnet dem Einwand mit dem Hinweis, daß sowohl der Glaube an die Realpräsenz Christi in den Hl. Gaben, als auch der an die Gegenwart des göttlichen Bildes im Menschen auf der Autorität des Wortes Gottes, d.h. der Bibel beruht. Somit bleibt das eigentliche Gegenargument des Theophilus (das wesensgleiche Verhältnis zwischen dem eucharistischen Brot und dem Leib Christi sei ein anderes als das wesensungleiche zwischen Mensch und Gott) noch unbeantwortet. Der Klärung dieser Frage dient nun das zu besprechende Kaiserbildargument.

16. ROSSI (Anm. 2), 75, 2.12 ff.

17. Siehe Anhang.

18. DRIOTON (Anm. 6), 126-127; GOLITZIN (Anm. 6), 194.

19. ROSSI (Anm. 2), 73, 1.24-74, 1.21.

Den Sinn des Überganges von dem eucharistischen Argument zu dem Kaiserbildargument kann man also folgenderweise umschreiben: nachdem im eucharistischen Argument festgestellt wurde, daß für Theophilus der Glaube an die Identität der zwei äußerlich unterschiedlichen, aber im Wesen gleichen Dinge (eucharistisches Brot und Leib Christi) möglich ist, wird nun im Kaiserbildargument besprochen, warum an die εἰκόν-Relation zweier wesensunterschiedlichen und äußerlich unähnlichen Dinge (Mensch und Gott) ebenfalls geglaubt werden kann. Im Mittelpunkt der Beweisführung des Apa Aphu steht also die Vorstellung von der äußerlichen Unähnlichkeit und dem Unterschied zwischen Gott und Mensch dem Wesen nach.

Der Aspekt der Unähnlichkeit zwischen Gott und Mensch tritt bereits im ersten Satz des Kaiserbildargumentes auf den Plan (V.1). Gegenübergestellt werden «die Herrlichkeit der Größe Gottes» und sein «unbegreifliches Licht» einerseits und die «Schwäche und Geringfügigkeit» der menschlichen Natur andererseits. Die beiden sind voneinander denkbar weit entfernt; man kann sogar formulieren: sie sind ontologisch grundverschieden²⁰. Inhaltlich knüpft Apa Aphu an eine frühere Bemerkung des Theophilus²¹ an: «Wenn er (d.h. der Mensch) außerhalb sitzt und seine Notdurft verrichtet, wie würdest du an ihn <im Zusammenhang> mit dem wahren unerreichbaren Licht²² denken?».

Eben diese Relation der ontologischen Grundverschiedenheit wird ferner auch für das Paar «Kaiser – sein Bild», das das Ebenbildverhältnis zwischen Gott und Mensch verdeutlichen soll (V.1), eindrücklich betont. Bei der Kaiserdarstellung unterstreicht Apa Aphu ihr stoffliches Anderssein im Unterschied zu dem Kaiser:

- V. 2-3: «Zugleich aber wissen alle, daß es ein Stück Holz mit Farben ist».
 V. 7: «die Obrigkeiten verehren aus Furcht vor dem König ein Holzbrett mit Farben».
 V. 8: das Kaiserbild ist «geist- und bewegungslos», es «kann nichts [wahr]nehmen».

Die Ähnlichkeit zwischen dem Kaiser und seinem Bild wird ferner direkt bestritten, vgl.

- V. 4: «Denn weder die Nase darauf steht auf die gleiche Weise vor wie die menschlichen, noch die Ohren da wie die auf dem Kopf des Königs, noch spricht es nach seiner Art».

Um die Akzentuierung des Kaiserbildvergleiches in der *Vita* des sel. Aphu zu verdeutlichen sei hier auf die Benutzung desselben Vergleiches in den trinitarischen Auseinandersetzungen des 4. Jh. hingewiesen, wo der Vergleich mit dem Bild des Königs für die Erklärung des Verhältnisses des Vaters zu dem Sohn nicht selten verwendet wurde. Der hl. Athanasius von Alexandrien schreibt z.B. (Dritte Rede gegen die Arianer, 5):

Denn in dem Sohn wird die Gottheit des Vaters gesehen. Dies wird man leichter von dem Beispiel des Bildes des Königs her verstehen können. Denn in dem Bild ist die Gestalt und Form des Königs und in dem König ist die Gestalt, die in dem Bilde ist²³.

20. Vgl. V.1: «Schwäche und Geringfügigkeit gemäß der Gebrechlichkeit der Natur (φύσις)».

21. Rössl (Anm. 2), 73, 1.15-23.

22. Vgl. *ITim* 6, 16.

23. Ἐν γὰρ τῷ Υἱῷ ἡ τοῦ Πατρὸς θεότης θεωρεῖται. Τοῦτο δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ παραδείγματος τῆς εἰκόνας τοῦ βασιλέως προσεχέστερόν τις κατανοεῖν δύνησεται. Ἐν γὰρ τῇ εἰκόνι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή τοῦ βασιλέως ἐστὶ καὶ ἐν τῷ βασιλεῖ δὲ τὸ ἐν τῇ εἰκόνι εἶδος ἐστίν, zitiert

Ist also für den hl. Athanasius das Bild die malerische Darstellung des Königs, seine Gestalt, so betrachtet Apa Aphu das Königsbild primär als «ein Holzbrett mit Farben», also in seinem «stofflichen» Unterschied von dem Urbild. Die Gründe dieser unterschiedlichen Auffassung eines und desselben Beispiels liegen auf der Hand: der hl. Athanasius will mit dem Vergleich die Wesensgleichheit des Vaters und des Sohnes versinnbildlichen, Apa Aphu geht es umgekehrt um Wesensungleichheit und äußere Unterschiede zwischen Gott und Mensch.

Apa Aphu sieht also in seiner Beschreibung des Königsbildes völlig von dem Aspekt der Ähnlichkeit zwischen dem Bild und dem König ab. Diese massive Betonung der Andersartigkeit im Paar «König – sein Bild» braucht der Verfasser, um mit desto größerem Nachdruck das εἰκόν-Verhältnis zwischen den beiden Komponenten in Abhängigkeit von dem Willen des Königs zu setzen, vgl. V.1-2, 5,7.

Zwischenergebnis: nach der Sicht des Apa Aphu wird die Bildrelation zwischen dem Kaiser und seinem Bild nicht aufgrund ihrer Ähnlichkeit, sondern allein durch den Willen des Kaisers konstituiert.

Im Paar «Gott – Mensch als Gottes Ebenbild» gründet das Bildverhältnis auf der Autorität des Wortes Gottes – dies wollte Apa Aphu mit seinem Kaiserbildvergleich herausstellen. Es ist aber nicht zu übersehen, daß Apa Aphu die Unähnlichkeit zwischen Kaiser und seinem Bild als Hintergrund benutzt, vor dem er die größere Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch als seinem Ebenbild betonen kann; vgl. V. 8: «Wenn es also mit dem geist- und bewegungslosen Bild, das nichts [wahr]nehmen kann, so beschaffen ist, um wieviel mehr <muß man als Ebenbild Gottes> den Menschen <anerkennen>, in dem der Geist Gottes <wohnt>, der handelt und mit einer größeren Ehre ausgezeichnet ist als alle Lebewesen auf der Erde?». Die drei Aspekte dieser Ähnlichkeit sind:

- der Besitz des Geistes Gottes
- die Fähigkeit zum Handeln
- die größere Ehre des Menschen gegenüber den Tieren.

Alle diese Aspekte lassen, nach dem sel. Aphu, das εἰκόν-Verhältnis zwischen Gott und Mensch viel leichter begreifen, als dies mit dem Kaiser und seinem Bild der Fall ist. Man kann deswegen folgern, daß alle drei genannten Eigenschaften des Menschen laut Apa Aphu mit seiner Gottebenbildlichkeit zusammenhängen. Zumindest bei dem letzteren Aspekt (die größere Ehre gegenüber den Tieren) lassen sich Parallelen aus den kirchlichen Schriftstellern des 4.-5. Jh. anführen, die das Herrschen über die Tiere direkt mit dem Gottebenbildlichkeit in Verbindung bringen²⁴.

nach PG 26, 332 A. Vgl. auch Basilius von Cäsarea, Hom. 24 *Contra sabellianos*, 4 (PG 31, 608 A-B) und die Benutzung desselben Bildes in einem anderen Zusammenhang bei (Ps.?) Severianus von Gabala (*In cruce*, PG 94, 1409 A): Εἰ γὰρ βασιλέως ἀπόντος, εἰκὼν ἀναπληροῦ χόρων βασιλέως, καὶ προσκυνοῦσιν ἄρχοντες καὶ ἱερομηναῖα ἐπιτελοῦνται καὶ ἄρχοντες ὁπαντῶσι καὶ δῆμοι προσκυνοῦσιν οὐ πρὸς σανίδα βλέποντες, ἀλλὰ πρὸς τὸν χαρακτῆρα τοῦ βασιλέως...

24. Vgl. Severianus von Gabala, *De mundi creatione* V, 4 (PG 56, 475); hl. Johannes Chrysostomus, *In Gen hom VIII*, 3 (PG 53, 72); Didymus der Blinde, *In Gen* 60 (SC 233, 152.14-15). Eine besondere Beachtung verdient die Tatsache, daß in allen drei Fällen die genannte Auslegung im Kontext der Polemik gegen das anthropomorphistische Verständnis von Gen 1, 26 vorkommt.

Zusammenfassung: im Kaiserbildargument des Apa Aphu läßt sich die Vorstellung von der menschlichen Gestalt Gottes nicht nachweisen. Das Argument demonstriert Berührungen mit den zeitgenössischen nichtanthropomorphistischen Auffassungen der menschlichen Gottebenbildlichkeit und – breiter – mit der griechischen christlichen Literatur des 4.-5. Jh. Stichhaltige Gründe, um Apa Aphu als Anthropomorphiten zu bezeichnen, fehlen.

*
* *

Anhang. Das Kaiserbildargument des sel. Aphu (Rossi 74,1,22-75,2,11).

1. ετβε πεοου δε ἄπμεγεθος ἄπνουτε παῖ ε[τε μῆν]²⁵ φβομ ετρε-
λααυ η[αυ ε]ροῦ ετ[βε] πεῖου[οεῖν] ἄπ[ταροῦ] αἰω ετβε τμντῶω
μῆ τμντευτελς ἄπρωμε κατὰ ἄωῶω ἄπτεφύςςς ετνσοοῦν
ἄ[μο]ου. εἰμμεεγε ἄπτεῖρε ἄε ἄε ἄπρωρρο εῖνακελεγε ἄπσεωγραφί
ἄπρωρικων. 2. αἰω ον φаре оуон ннм зомологеи ἄπμοσ ἄε οἰκων
ἄπῖρρο τε. 3. зана де он сецооун тнроу ἄε оуе те мн зенпазре.
4. оуде гар ншаантс хосе ан ἄε мпаπρωме оуде несмаахе ἄε
ннапзо мπρρο оуде он несψахе ан нтеφρε. 5. αἰω νεῖδωῶω
тнроу εтμμοσ мере лаау р πεῖμμεεγε εγρзоте знтс ἄπтаποφасис
ἄπῖρρο ἄε αῖῖоос ἄε таῖ те тазикων. 6. μαλλον δε ερψανογα
τοлма еарна ἄπμοσ ἄε ἄπκων ан те ἄπῖρρο ψαγμοοῦτῖ ἄε
αῖῖιοга ероῦ. 7. малиста ἄε φареἄεзоуsia сwoуz ерос еуφеооу
ἄπзенпаде ἄπψε мн зенпазре εтβε ооте ἄπῖρρο. 8. еψхе φаре наῖ бе
ψωπε ἄπρωρικων εμн мῆа ἄπмоσ оуде мескнм есо ἄа...θεотс
πικ[им] μαλλον πρωме ере пе ἄπῖρρο ἄπноυτε ἄπнтῖ еφенергеи αἰω
εῖταιнγ παρὰ ἄπζωων тнроу εтзидῖ πкаz.

Übersetzung

1. Was aber (δέ) die Herrlichkeit der Größe (μέγεθος) Gottes betrifft, die von [k]einem [gesehen werden] kann we[gen] ihres un[begreiflichen] Li[chtes], sowie im Bezug auf die menschliche Schwäche und Geringfügigkeit (εὐτελής) gemäß (κατά) der Gebrechlichkeit der Natur (φύσις), welche beide wir kennen, denken wir also, wie wenn ein König gebieten (κελεύειν) würde und ein Bild (εἰκών) gemalt (ζωγραφεῖν) würde. 2. Jedermann ist ferner damit einverstanden (ὁμολογεῖν), daß es das Bild (εἰκών) des Königs ist. 3. Zugleich aber (ἅμα δέ) wissen alle, daß es ein Stück Holz mit Farben ist. 4. Denn (γάρ) weder (οὐδέ) die Nase darauf steht auf die gleiche Weise vor wie die menschlichen, noch (οὐδέ) die Ohren da wie

25. Übersetzt nach den Emendationsvorschlägen von O. VON LEMM, *Zur Vita des h. Aphu*, in *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* 1908, *Koptische Miscellen* XLI-XLVI. Von Oscar von Lemm, 597 [Reprint in: DERS., *Koptische Miscellen I-CXLVIII*. Unveränderter Nachdruck der 1907-1915 im *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg* erschienenen Stücke, hrsg. v. P. NAGEL, Leipzig 1972, 72-74].

die auf dem Kopf des Königs, noch (οὐδέ) spricht es nach seiner Art. 5. Aber keiner denkt an alle diese seine Mängel, weil man sich vor der Erklärung (ἀπόφασις) des Königs fürchtet, der sagte, daß dies sein Bild (εἰκών) sei. 6. Oder vielmehr (μᾶλλον δέ) wenn jemand sich zu leugnen (ἄρνεῖσθαι) erkühnt (τολμᾶν), daß es das Bild (εἰκών) des Königs sei, pflegt man ihn hinzurichten, weil er ihn (d.h., den König) verschmäht hat. 7. Und noch mehr (μάλιστα): davor versammeln sich die Obrigkeiten (ἐξουσία) und verehren aus Furcht vor dem König ein Holzbrett mit Farben. 8. Wenn es also mit dem geist- (πνεῦμα) und (οὐδέ) bewegungslosen Bild (εἰκών), das nichts [wahr]nehmen kann (αἰσθητός), so beschaffen ist, um wieviel mehr (μᾶλλον) <muß man als Ebenbild Gottes> den Menschen <anerkennen>, in dem der Geist (πνεῦμα) Gottes <wohnt>, der handelt (ἐνεργεῖν) und mit einer größeren Ehre ausgezeichnet ist als (παρά) alle Lebewesen (ζῶον) auf der Erde?

Grazhdanskij pr. 15-1-117
195220 St.-Petersburg
Rußland
<bumazhnov@bsr.spb.ru>

Dmitrij F. BUMAZHNOV