

Studia Ephemeridis Augustinianum 125

**CHRISTIANITY IN EGYPT:
LITERARY PRODUCTION AND
INTELLECTUAL TRENDS
STUDIES IN HONOR OF TITO ORLANDI**

Edited by
PAOLA BUZI and ALBERTO CAMPLANI

ISBN: 88-7961-135-6

Institutum Patristicum Augustinianum
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma
2011

KANN MAN GOTT FESTHALTEN? EINE FRÜHCHRISTLICHE DISKUSSION UND DEREN HINTERGRÜNDE

In meiner durch den Jubilar mit Wohlwollen begleiteten Habilitationsschrift bin ich einer frühchristlichen Diskussion über die Möglichkeit, Gott festzuhalten, auf die Spur gekommen, deren Hintergründe mir damals nicht klar waren¹. In diesem Beitrag möchte ich eine Vermutung zum möglichen Ursprung dieser Idee formulieren. Zunächst seien die bereits herausgearbeiteten Gegebenheiten der gemeinten Polemik skizziert, im zweiten Schritt wird auf die plausibel scheinenden Wurzeln der Vorstellung vom Festhalten Gottes eingegangen.

Der sogenannte VI. *Antoniusbrief* (Vers 54) fragt²:

¹ Die Arbeit ist inzwischen gedruckt, vgl. D. Bumazhnov, *Visio mystica im Spannungsfeld frühchristlicher Überlieferungen. Die Lehre der sogenannten Antoniusbriefe von der Gottes- und Engelschau und das Problem unterschiedlicher spiritueller Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 52], Tübingen 2009, 160-165.

² Zur verwickelten Echtheitsfrage des Korpus von sieben sog. Antoniusbriefe siehe D. Bumazhnov, *Visio mystica*, 12-17, 83-88, 153-157, 257. Aufgrund dieser Ausführungen läßt sich zumindest behaupten, daß die Briefe I und II-VII auf zwei unterschiedliche Autoren zurückgehen und die Dämonologie der zweiten Briefgruppe mit den für den historischen Antonius zu rekonstruierenden Vorstellungen inkompatibel ist. Die Briefe werden mit dem Kürzel *ep. Anton.* und der Nummer des jeweiligen Briefes nach der Zählung der kopto-arabischen Fassung zitiert. Zur Überlieferung des Korpus siehe S. Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* [Studies in Antiquity and Christianity], Minneapolis 1995, 15-22.

³ Der Text ist in drei Versionen überliefert: L (versio latina), S. Champerius, *Epistolae Sanctissimorum*, Paris 1516, 16,24-27, vgl. auch PG 40,984B-C; G (versio georgica), G. Garitte (Hrsg.), *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes* [CSCO 148, Iber. 5], Louvain 1955, 23,22-25 und A (versio arabica), Anbā Murqus al-Anṭūnī, *Kitāb rauḍat al-nufūs fī rasā'l al-qiddīs Anṭūniyūs*, Kairo 1899, 35,9-11, vgl. auch die lateinische Übersetzung aus dem Arabischen in PG 40,1013B. Die Originale aller drei Versionen wurden textkritisch verglichen und besprochen in D. Bumazhnov, *Visio mystica*, 120-127. Wir zitieren nach dem *ibid.*, 127 angebotenen Arbeitstext.

Denn wer hat jemals Gott gesehen und wird sich bei/mit Ihm freuen und Ihn bei sich verweilen lassen, so daß Er <vor> ihm nicht fliehe, sondern ihm helfe <als> dem, der sich in seiner großen Schwere befindet?

Dem deutschen „verweilen lassen“ entsprechen folgende Verben:

L – fehlt

G – ԳճԳԵԴԵԾ (zurück-, festhalten, verhindern)

A – مسك (ergreifen, fassen, halten, festhalten)

Aufschlussreich ist ein Vergleich zwischen dem Text von *ep. Anton. VI 54* und dem 10. *Apophthegma* des hl. Arsenius⁴:

Εἶπε πάλιν· Ἐὰν τὸν Θεὸν ζητήσομεν, φανήσεται ἡμῖν· καὶ ἐὰν αὐτὸν κατὰσχῶμεν, παραμεινεί ἡμῖν.

Wiederum sagte er: Wenn wir Gott suchen, wird Er sich uns zeigen, und wenn wir Ihn festhalten, wird Er <mit/bei> uns bleiben

Es läßt sich eine genaue Entsprechung zwischen drei Elementen dieser Texte feststellen, die in *ep. Anton. VI 54* und in dem 10. *Arsenius-apophthegma* in gleicher Reihenfolge vorkommen. Diese Entsprechung sei hier durch eine Tabelle veranschaulicht⁵:

	Sichtbarkeit Gottes	Möglichkeit, Gott festzuhalten	Verweilen Gottes bei/mit dem Menschen
<i>Ep. Ant. VI 54</i>	Nein (Verb: sehen; L aspectare, videre; G ԲՈԳԵԾ; A رأى)	Nein (Verb: festhalten, ergreifen, aufhalten; L fehlt; G ԳՃԳԵԴԵԾ; A مسك)	Nein (Verb: fliehen; L aufugere; G ԶԵԾՇՈԼԳԵ; A بعد (weit entfernt sein))
<i>Apophth. Arsenii 10</i>	Ja (Verb: erscheinen, φαίνεσθαι)	Ja (Verb: festhalten, κατέχειν)	Ja (Verb: bleiben, παραμένειν)

Die unweigerliche Schlussfolgerung, daß zwischen diesen Texten ein Abhängigkeitsverhältnis besteht, führt zur Frage danach, welcher der beiden primär ist und welcher darauf reagiert⁶. Weil die Struktur einer

⁴ Zitiert nach *Apophth. Patr.*, Arsenius 10 (PG 65, 89C Cotelier). Übersetzung nach B. Miller (Übers.), *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* [Sophia 6], Freiburg/Br. 1965, 26.

⁵ Die Tabelle übernehme ich von D. Bumazhnov, *Visio mystica*, 160-161.

⁶ Chronologisch ist das um das Jahr 430 zu datierende *Apophthegma* – vorausgesetzt, daß die Zuschreibung an Arsenius echt ist – viel jünger als das bereits 393 durch Hieronymus, *De viris illustribus* 88 bezeugte Briefkorpus. Nach S. Rubenson, *The Letters of St. Antony*, 45 «the letters were written in the fourth or at

rhetorischen Frage mit vorausgesetzter negativen Antwort (*ep. Anton. VI 54*) mehr für eine polemische Situation spricht als eine gelassene Feststellung (*Apophth. Arsenii*), scheint die Annahme wahrscheinlicher, daß *ep. Anton. VI 54* auf eine theologische Aussage Bezug nimmt, die uns durch das 10. *Apophthegma* des hl. Arsenius überliefert ist⁷.

Als Parallele zu *Apophth. Arsenii 10* habe ich die von Theodoret von Kyros überlieferte Aussage des syrischen Mönchs Makedonius angeführt, der auf die Frage eines Jägers, warum er sich in den Bergen aufhalte, antwortete⁸:

Καγὼ τὸν ἐμὸν θηρεύω θεὸν καὶ λαβεῖν ἐπίεμαι καὶ θεωρῆσαι ποθῶ καὶ τῆς καλῆς ταύτης οὐκ ἀφέξομαι θήρας

Auch ich jage meinen Gott und wünsche <Ihn> zu fassen und zu sehen begehre, und ich lasse nicht ab von dieser schönen Jagd.

Wie *Apophth. Arsenii 10* verbindet dieser Spruch den Gedanken des Festhalten/Anfassen Gottes mit dem der Gottesschau. Als mögliche biblische Vorbilder für die Idee des Festhaltens wurde Gen. 32,27 und Lc. 24,29 erwogen⁹. Soweit die schon publizierten Ausführungen.

Zunächst sei herausgestellt, daß als Objekt der mystischen Erfahrung sowohl im *Apophth. Arsenii 10* als auch in *ep. Anton. VI 54* «Gott» als solcher auftritt. Dabei ist höchstwahrscheinlich an Gott als Trinität oder an Gott den Vater zu denken. Das ungewöhnliche, ja unbegreifliche an dem *Apophthegma* ist nun, daß es für möglich hält, diesen Gott, dem in der patristischen Theologie solche Epitheta wie ἀπερίληπτος (unumgreifbar), ἀχώρητος (unfaßbar), ἀπρόσιτος (unzugänglich), ἀνέφικτος (unerreichbar), ἀναφής (unberührbar) und ἀπερίγραπτος (unumschrieben) beigelegt wurden, an einem umgrenzten Ort¹⁰ mit menschlichen Mitteln (mit den Händen?) festzuhalten (κατέχειν).

Der Nachteil der zum Verständnis von *Apophth. Arsenii 10* und *ep. Anton. VI 54* herangezogenen Parallelen besteht vor diesem Hintergrund darin, daß sie – obwohl an und für sich als Parallelen durchaus in Frage kommend – keine eigentliche Einsicht in die Genese der Vorstellung vom

the latest the fifth decade of the fourth century». Für die Entscheidung der Abhängigkeitsfrage ist dies aber insofern nicht maßgebend, als das *Apophthegma* pseudonym sein kann bzw. ältere Tradition überliefern könnte.

⁷ Siehe D. Bumazhnov, *Visio mystica*, 165-167.

⁸ Theod., *philoth.* XIII,6 (Sch 234, 486,8–10 Canivet/Leroy-Molinghen). Vgl. D. Bumazhnov, *Visio mystica*, 164 Anm. 151.

⁹ Ibid., 164 Anm. 151.

¹⁰ Wahrscheinlich haben wir an eine Mönchszelle zu denken.

Festhalten Gottes gewähren¹¹. Etwas weiter kommt man, wie es scheint, mit zwei im Folgenden vorzustellenden Texten.

Bei den zwei Texten handelt es sich um *Sermo de virginitate* (CPG 2145)¹² und *Epistula ad virgines syriace* (CPG 2146)¹³, die unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien auf uns gekommen sind. David Brakke, der sich als letzter zu der Verfasserschaftsfrage der beiden Werke geäußert hat, hält den *Sermo* für «authentic with hesitation»¹⁴ und die Epistel für «most likely authentic».¹⁵ Trotz gewisser Unsicherheit hinsichtlich der Verfasserschaft des *Sermo* werden wir beide Werke als athanasianisch ansprechen¹⁶. In beiden Fällen ist eine genauere Datierung innerhalb des Leben des Athanasius (†373) unmöglich, während die Entstehungszeit im 4. Jh. wahrscheinlich scheint¹⁷. Wenden wir uns zunächst dem *Sermo* zu.

Der *Sermo* ist eine Ermahnung an Jungfrauen, die möglicherweise durch ein sexuelles Vergehen einer von ihnen veranlasst wurde¹⁸. Gegen

¹¹ Zwar könnte man geltend machen, daß der Jagdtopos platonische Wurzeln hat, vgl. z.B. Platon, *Phd.* 66c: νόσοι <...> ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν, «Krankheiten <...> hindern unsere Jagd nach dem Sein». Für weitere Platonstellen mit dem Jagdtopos siehe H. Perls, *Lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern-München 1973, 191-192. Perls fasst den Inhalt des Topos folgenderweise zusammen: «Wir haben die Jagd mit dem Suchen der Begriffe gleichgesetzt, die erfolgreiche Jagd ist dem Finden der Begriffe gleich», *ibid.*, 192. Der Topos fehlt aber sowohl in *Apophth. Arsenii* 10 als auch in den Antoniusbriefen. Die Beobachtungen von P. Canivet – A. Leroy-Molinghen, *Histoire des moines de Syrie. "Histoire philothée" I-XIII* [Sch 234], Paris 1977, 200-201 Anm. 2 und 486 Anm. 3 zu dem Jagdmotiv in der *Historia religiosa* des Theodoret führen bei unserer Fragestellung ebenfalls nicht weiter.

¹² Der *Sermo* ist auf Armenisch und Syrisch überliefert, siehe R.P. Casey, *Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat ΠΕΡΙ ΠΑΡΘΕΝΙΑΣ*, in *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* 33 (1935), 1026-1034 (armenischer Text), 1035-1045 (deutsche Übersetzung) und J. Lebon, *Athanasiana syriaca I. Un λόγος περί παρθενίας attribué à saint Athanase d'Alexandrie*, in *Le Muséon* 40 (1927), 209-218 (syrischer Text), 219-226 (französische Übersetzung).

¹³ Für die Epistel besitzen wir nur eine syrische Übersetzung, siehe J. Lebon, *Athanasiana syriaca II. Une lettre attribuée à saint Athanase d'Alexandrie*, in *Le Muséon* 41 (1928), 170-188 (syrischer Text), 189-203 (französische Übersetzung). Die weiteren Übersetzungen der beiden syrischen Werke (des *Sermo* und der Epistel) sind meine; den armenischen Traktat zitiere ich in der Übersetzung von Robert Casey.

¹⁴ D. Brakke, *The Authenticity of the Ascetic Athanasiana*, in *Orientalia* 63 (1994), 30.

¹⁵ D. Brakke, 27.

¹⁶ Als ein Argument dafür kann man die Ähnlichkeiten zwischen dem *Sermo* und der Epistel betrachten, die im Folgenden gezeigt werden sollen.

¹⁷ Siehe D. Brakke, 26-27, 29-30.

¹⁸ Siehe R.P. Casey, *Der Traktat*, 1027,27f; J. Lebon, *Athanasiana syriaca I*, 210,33f.

Ende des Traktats kommt Athanasius auf die Belohnung zu sprechen, die eine vollkommene Jungfrau erwartet. Dabei sagt er:

Sermo de virg. syr. 217,178-196
(*Muséon* 40, Lebon)

Sermo de virg. arm. 1042-1043 (SPAW 33)¹⁹

Wenn du die Tugenden [wie] ein Kleid anziehst [.....] und wie einen Mantel [.....] durch die Kraft des Heiligen Geistes, dann wird der König <auf> [dich] schauen und [deine] Schönheit begehren²⁰, weil du so angekleidet und mit unterschiedlichen Tugenden geschmückt bist. Dann wirst du an ihn herangeführt werden, denn er hat deine Schönheit gesehen und dich lieb gewonnen. Dann wird er dich in das Brautgemach geleiten, das nicht mit <menschlichen> Händen geschaffen ist, zum Hochzeitsmahl, das nicht [.....], zum Himmelsreich, [zum] ewigen [Leben], zur Stätte [.....], zum Erbe der Gerechten, [zu] der Heiligen, zum Pa[st] des Königs, zu [.....] der Fürstentümer und Gewalten und Mächte und Herrschaften, wo die Cherubim die Macht der Dreifaltigkeit lobpreisen. Dort <wirst> du von Angesicht zu Angesicht die Söhne [.....] sehen, die weder verheiratet noch verheiratet sind²¹, dort wirst du von Angesicht zu Angesicht den Herrn deinen Gott sehen, den, der dich geschaffen hat. Dann wirst du in Reinheit des Herzens ausrufen und sagen: «Möge er mich küssen mit den Küssen Seines Mundes!»²² Du wirst Ihn mit den Händen der Bräute ergreifen und ausrufen und

Wenn du diese Tugenden angelegt (und) wie ein Mantel in der Kraft des Heiligen Geistes angetan hast, dann wird der König, wenn er dich sieht, deine Schönheit begehren²⁴, die mit Tugenden so geschmückt und bekleidet ist. Dann wird er dazu sprechen und sagen, daß er, als er deine Schönheit sah, dich liebte. Dann führt er dich in das Brautgemach des nicht mit Händen gemachten Zelt, in die unzerstörbare Hochzeitskammer, ins Himmelreich, ins ewige Leben, in die Ordnung der Engel, in den festen Stand der Gerechten, auf die Plätze des Königs der Könige, in die Wohnungen der Fürstentümer und Herrschaften und Mächte und Herrschertümer, wo die Cherubim die Trinität preisen. Da wirst du von Angesicht zu Angesicht den Engelchor sehen, da sie nicht Weiber nehmen noch heiraten. Dann wirst du das Angesicht des Herrn deines Gottes sehen, der dich erschaffen hat. Dann wirst du die Reinheit deines Leibes künden, indem du sagst: 'Er wird mich küssen mit den Küssen seines Mundes';²⁵ und du wirst sie mit reinen Händen empfangen, kühn rufend und sagend: 'Ich ergriff ihn und ließ ihn nicht los, bis daß ich ihn ins Haus meines Vaters geführt hatte und in das Gemach derer, die mich empfing.'²⁶ <...> Dann wirst du mit

¹⁹ Der armenische Text findet sich in R.P. Casey, *Der Traktat*, 1031,144-1032,161.

²⁰ Ps. 44,12 (LXX).

²¹ Vgl. Mt. 22,30.

²² Ct. 1,1.

sagen: «Ich habe dich ergriffen und werde dich nicht loslassen, bis ich dich in das Haus meines Vaters geleite und in das innere Gemach von der, die mich geboren hat.»²³ <...> Dann <wirst> du zusammen mit Christus leben. Dann <wirst> du sehen deinen Bräutigam, deinen Bruder, deinen Vater, deinen Herrn, deinen König, deinen Herrn Gott Zebaoth, Adonai, El, der ist und war und ist immerdar.

Christus zusammenwohnen; dann wird der Bräutigam Christus nahen, der Bruder, Vater, Herr, König, Herr Gott Zebaoth, Adonai, Eloï, der da ist, der da war und der da sein wird.

Der Text hat die Folgen eines tugendhaften jungfräulichen Lebens zum Thema, das mit der Metapher des Anlegens der Tugenden unter Mitwirkung des Heiligen Geistes umschrieben wird. Diese Folgen werden als mystische Hochzeit der Jungfrau mit Gott beschrieben, wobei anfänglich Bezug auf Ps. 44,12 (LXX) und des Weiteren auf Ct. 1,1 und 3,4 genommen wird. Als Bräutigam gilt nach A (= versio armenia) Christus: «dann wird der Bräutigam Christus nahen, der Bruder, Vater, Herr, König, Herr Gott Zebaoth, Adonai, Eloï». In S (= versio syriaca) ist die Identität des Bräutigams aus dem Kontext der beiden letzten Sätze mehr oder minder deutlich: «Dann <wirst> du zusammen mit Christus leben. Dann <wirst> du sehen deinen Bräutigam, deinen Bruder, deinen Vater, deinen Herrn, deinen König, deinen Herrn Gott Zebaoth, Adonai, El», wobei die Bezeichnung Christi als «Herr Gott Zebaoth» oder «Adonai, Eloï» eher ungewöhnlich ist. Noch weniger eindeutig ist die Aussage «Dann wirst du das Angesicht des Herrn deines Gottes sehen, der dich erschaffen hat»²⁷, die sich als auf Gott den Vater bezogen verstehen läßt. Auf diesen nicht weiter definierten «Gott, der dich erschaffen hat» bezieht sich in den beiden Fassungen das Zitat aus Ct. 3,4: «Ich habe dich ergriffen und werde dich nicht loslassen» (so S, A sehr ähnlich)²⁸.

Anschließend an das zitierte Stück betont Athanasius, daß die Ehre, Gott zu schauen, nur einer Jungfrau zusteht, und setzt dann fort:

²⁴ Ps. 44,12 (LXX).

²⁵ Ct. 1,1.

²⁶ Ct. 3,4.

²⁷ Ct. 3,4.

²⁸ So A, vgl. S: «dort wirst du von Angesicht zu Angesicht den Herrn deinen Gott sehen, Den, Der dich geschaffen hat».

²⁹ Zum Vergleich mit dem 10. *Arseniusaphrothegma*, wo «festhalten» mit κατέχειν ausgedrückt ist, sei gesagt, daß der Septuaginatext von Ct. 3,4 für «ergreifen» κρατεῖν hat.

Sermo de virg. syr. (*Muséon* 40, 218,201-202 Leb.)

Sermo de virg. arm. (SPAW 33, 1043)²⁹

Dann <wird> sie (d.h. die Jungfrau) in Herrlichkeit in die Hände klatschen, ausrufen und sagen: «Der König hat mich in sein inneres Gemach gebracht!»³⁰

<...> dann klatscht sie (d.h. die Jungfrau) in die Hände beim Lobpreis, indem sie ruft und sagt: 'Der König hat mich in sein Gemach geführt.'³¹

Diese Passage soll demonstrieren, daß Athanasius die Beschreibung der mystischen Ehe der Jungfrau vor allem unter Benutzung der Bilderwelt des Hohen Liedes gestaltet. Noch umfassender läßt sich diese These mithilfe von *Epistula ad virgines* belegen. Nach einem Zitat aus Ct. 4,12-14³², wo die Jungfrau mit einem verschlossenen Garten verglichen wird³³, entfaltet der alexandrinische Bischof eine längere Ermahnung zur geistigen Liebe, die durch und durch aus den Bildern des Hohen Liedes gewoben ist³⁴:

Nimm also Abstand von der fleischlichen und menschlichen Liebe, o Jungfrau. Wandle nun <und> suche Ihn, den deine Seele liebt³⁵, <da>, wo Er weidet, wo Er am Mittag ruht³⁶, bis du gefunden hast Ihn, den deine Seele liebt³⁷, und <bis> Er dir Seine Gestalt zeigt und dich Seine Stimme hören läßt, denn schön ist Seine Gestalt und süß Seine Rede³⁸. Wenn du Ihn gefunden hast, ergreife Ihn und lass Ihn nicht los³⁹, bis Er dich in Sein inneres Gemach geleitet hat⁴⁰. Er ist dein Bräutigam, Er ist derjenige, der dich krönt, Er bereitet dir das Hochzeitsgewand vor.

Fragt man nach der Identität des Bräutigams in diesem Zitat, so soll die Antwort davon abhängen, ob wir von dem Text als solchem ausgehen,

²⁹ Für den armenischen Text siehe R.P. Casey, *Der Traktat*, 1032,165-166.

³⁰ Ct. 1,4.

³¹ Ct. 1,4.

³² *Epistula ad virgines* 187,384-388 (*Muséon* 41, Lebon).

³³ Zu nennen in diesem Zusammenhang ist auch *Epistula ad virgines* 187,393 (*Muséon* 41, Leb.), wo im Anschluß an Ct. 2,15 die den Weingarten verwüstenden Füchse erscheinen.

³⁴ *Epistula ad virgines* 187,397-188,403 (*Muséon* 41, Leb.).

³⁵ Vgl. Ct. 3,2.

³⁶ Ct. 1,7.

³⁷ Ct. 1,7.

³⁸ Ct. 2,14.

³⁹ Ct. 3,4.

⁴⁰ Vgl. Ct. 1,4.

oder ihn durch die Brille der christlichen Exegese des Hohen Liedes im 3.–4. Jh. lesen. Im zweiten Fall kommt man unweigerlich zur Einsicht, daß der Bräutigam Christus sein soll⁴¹. Bei der *Rezeption* eines solchen Textes in der Spätantike, wenn er also nicht in einem exegetischen Kontext, sondern an und für sich gelesen wurde, ließ aber sein Schweigen hinsichtlich der Person des Bräutigams viel Platz für Interpretationen, die von der traditionellen Identifikation mit Christus abweichen könnten⁴². Es ist m.E. durchaus im Rahmen des Möglichen, daß ein ähnlicher Vorgang für die Entstehung des 10. *Arseniusapophthegma* verantwortlich ist.

Vergleichen wir den zitierten Text von *Epistula ad virgines* mit dem 10. *Apophthegma* des Arsenius, so fällt nämlich auf, daß in beiden Fällen die Reihenfolge (1) *suchen* – (2) *erscheinen/schauen* – (3) *ergreifen/festhalten* – (4) *bleiben* vorliegt. Vgl. *Apophth. Arsenii* 10:

Wiederum sagte er: Wenn wir Gott *suchen*, wird Er *sich* uns *zeigen*, und wenn wir Ihn *festhalten*, wird Er <mit/bei> uns *bleiben*.

und *Epistula ad virgines*:

Wandle nun <und> *suche* Ihn <...> <bis> Er dir Seine *Gestalt zeigt* <...>
Wenn du Ihn gefunden hast, *ergreife* Ihn und *lass Ihn nicht los* (Ct. 3,4), bis Er *dich in Sein inneres Gemach geleitet* hat (Ct. 1,4).

Im *Sermo de virginitate* fehlt das erste Element (das Suchen), während die drei anderen mit leichter Akzentverschiebung zu erkennen sind, vgl.:

2) A: Dann wirst du das Angesicht des Herrn deines Gottes *sehen*. S: dort wirst du von Angesicht zu Angesicht den Herrn deinen Gott *sehen*.

⁴¹ Vgl. z.B. den Kommentar zu Ct. 1,4 von Hippolyt, *Interpretatio Cantici canticorum* 3,1: «Wer ist der König, wenn nicht Christus selbst?» (für den altgeorgischen Text siehe *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist, version géorgienne*, Hrsg. G. Garitte [CSCO 263, Iber. 15], Louvain 1965, 42,14-15). Methodius von Olymp, *conviv.* 7,1 schreibt nach dem Zitat aus Ct. 4,9-12: ταῦτα Χριστὸς ταῖς ἐπὶ παρθενίας ἐλθοῦσαις τὰ ἐγκώμια ψάλλει (Methodius, Hrsg. D.G.N. Bonwetsch [GCS 27], Leipzig 1917, 72,9-10; wichtig ist in unserem Zusammenhang der Hinweis auf die Jungfrauen). Vgl. auch Origenes, *comm. Ct.* IV 2,30 in bezug auf Ct. 2,13-14: «Illuc ergo evocat sponsam suam Christus» (Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. II, éd. L. Brésard, H. Crouzel [Sch 376], Paris 1992, 716,1). Für weitere Beispiele siehe R.J. DeSimone, *The Bride and the Bridegroom of the Fathers. An Anthology of Patristic Interpretations of the Song of Songs* [Sussidi patristici 10], Roma 2000, 28 (Tertullian und Cyprian von Carthago) und *passim*.

⁴² Dies gilt gleichermaßen auch für den *Sermo de virginitate*.

3) A: Ich *ergriff* ihn und ließ ihn nicht los (Ct. 3,4). S: Ich habe dich *ergriffen* und werde dich nicht loslassen (Ct. 3,4).

4) A: Dann wirst du mit Christus *zusammenwohnen*. S: Dann <wirst> du *zusammen* mit Christus *leben*.

Die zitierten Passagen aus dem *Sermo de virginitate* und der *Epistula ad virgines* und insbesondere die dort im Kontext der Beschreibung der mystischen Ehe zwischen Jungfrau und Gott gebrauchten Zitate aus Ct. 3,4 lassen m.E. erklären, warum sich das *Apophth. Arsenii* 10 vor der dogmatisch-theologisch unerhörten Idee des Festhalten Gottes nicht scheut: dahinter steht die Autorität der Heiligen Schrift und – möglicherweise – einer mystischen Tradition⁴³, die uns durch die beiden Werke des Athanasius zugänglich ist⁴⁴. Ferner liefern der *Sermo de virginitate* und die *Epistula ad virgines* zwei Belege für die Vorstellung vom Festhalten Gottes, die älter als das *Apophth. Arsenii* 10 sind.

Will man die Wurzeln der angesprochenen mystischen Tradition noch weiter verfolgen, so findet sich in der ersten Hoheliedhomilie des Origenes eine Stelle, wo der Alexandriner auf seine eigenen mystischen

⁴³ Dabei wäre vielleicht zu gewagt, eine direkte Abhängigkeit des *Apophthegma* von Athanasius zu postulieren. Arsenius könnte eine verwandte Tradition der mystisch-asketischen Auslegung von Ct. 3,4 gekannt haben.

⁴⁴ In *Sermo de virginitate* 218,207 (*Muséon* 40, Leb.) sagt Athanasius: «Denn wir wiederholten euch <diese Lehre> so, wie wir <sie> empfangen hatten», was man als einen Hinweis auf die Tradition, in der er steht, betrachten muß. In *Epistula ad virgines coptice* (CPG 2147, nicht zu verwechseln mit der oben behandelten syrischen Epistel) bringt Athanasius eine längere Ermahnung an die Jungfrauen, die er von dem hl. Alexander von Alexandrien gehört hat (*S. Athanase, Lettres festales et pastorales en copte*, Hrsg. L.-Th. Lefort [CSCO 150, Copt. 19], Louvain 1955, 91,4-94,29; zur Echtheit des Briefes siehe D. Brakke, *The Authenticity*, 24). Severus ibn al-Muqaffa' (2. Hälfte des 10. Jh.) zitiert in seiner *Geschichte der Patriarchen Alexandriens* einen Brief des Athanasius, in dem dieser berichtet, daß er Zeuge des Besuches einer Gruppe Jungfrauen bei dem hl. Alexander gewesen ist, bei dem der Bischof ihre Fragen beantwortete, vgl. *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, part II: *Peter I to Benjamin I (661)*, Hrsg. B. Evetts, [PO I,4], Paris 1907, 405. In *Epistula ad virgines coptice* 92,29-30 redet Alexander von Alexandrien die Jungfrauen mit «ihr, Töchter Jerusalems» an, indem er auf Ct. 1,5; 2,7 u.a. bezug nimmt. Alexander ist also mit der Tradition der asketischen Exegese des Hohen Liedes wohl vertraut. In *Epistula ad virgines coptice* 88,16ff rekurriert Athanasius selber reichlich auf das Hohelied. Obwohl wir nicht wissen, wie Alexander Ct. 3,4 deutete, kann man aufgrund dieses Befundes annehmen, daß das athanasianische Verständnis von Ct. 3,4 u.a. auch auf den hl. Alexander zurückgehen bzw. durch ihn vermittelt sein könnte. Außerdem kann man den Gebrauch von Ct. 3,4 im Kontext der Jungfrauenermahnung im *Sermo de virginitate* 217,178-196 als ein Argument für die athanasianische Verfasserschaft dieses Werkes betrachten.

Erfahrungen zu sprechen kommt, was er äußerst selten macht. Die Passage, die als eine beiläufige Bemerkung zu Ct. 1,7 eingestreut wird, lautet wie folgt:

Dann sieht <die Braut> den Bräutigam, der sich verbirgt, wenn er gesehen worden ist. Und das macht er oft in dem ganzen Lied. Allerdings kann man das nicht erkennen, wenn man es selbst nicht erleidet. Häufig, Gott ist mein Zeuge, sah ich den Bräutigam sich mir nahen und ganz nah bei mir sein. Doch plötzlich zog er sich zurück, und ich konnte ihn dann nicht finden, den ich suchte. Daher sehne ich mich von neuem nach seiner Ankunft, manchmal kommt er wieder. Und wenn er erschienen ist und ich ihn mit meinen Händen erfasst habe, dann entgleitet er wieder. Wenn er entglitten ist, wird er von mir wieder gesucht. Und das tut er häufig, bis ich ihn wirklich festhalte und hinaufsteige, «gestützt auf meine Neffen».⁴⁵

Die tragenden Bausteine der in der *Epistula ad virgines* und im 10. *Apophthegma* des Arsenius nachgewiesenen Stufen der mystischen Erfahrungen lassen sich auch im Text des Origenes belegen:

(1) *suchen*: Ich konnte ihn dann nicht finden, den ich suchte (invenire non potui, quod quaerebam)

(2) *erscheinen/schauen*: Häufig <...> sah ich den Bräutigam sich mir nahen (saepe <...> sponsum mihi adventare conspexi)

(3) *ergreifen/festhalten*: wenn er erschienen ist und ich ihn mit meinen Händen erfasst habe <...> (cum apparuerit meisque manibus comprehensus <...>)

(4) *bleiben*: Häufig <...> sah ich den Bräutigam sich mir nahen und ganz nah bei mir sein (saepe <...> sponsum mihi adventare conspexi et mecum esse quam plurimum)

Weil sowohl die *Epistula ad virgines* als auch die Notiz des Origenes auf den Text des Hohelieds Bezug nehmen, wäre anzunehmen, dass Athanasius die Praxis des auf Ct. 3,4 basierenden mystischen Festhaltens des Bräutigams aus der alexandrinischen Schultradition gekannt haben dürfte, die ihm möglicherweise über den hl. Alexander von Alexandrien zugänglich war.⁴⁶

Schließlich bleibt die Frage, was für ein Gottesbild sich hinter der Vorstellung von dem Festhalten Gottes verbirgt. Mit dem Verweis auf den Hoheliedkommentar des Origenes bemerkt Frédéric Bertrand, dass das

⁴⁵ Übersetzung nach *Das Hohelied, Origenes und Gregor der Große*, eingeleitet und übersetzt von K.S. Frank, Einsiedeln 1987, 53. Den lateinischen Text siehe bei Orig., *hom. Ct. I, 7*, ed. O. Rousseau (SCH 37, 75) und Orig., *hom. Ct. I, 7*, ed. W.A. Baehrens (GCS 33, 39).

⁴⁶ Vgl. die Fußnote 44.

Festhalten in seiner Hoheliedhomilie «l'introduction de l'âme aux contemplations du Verbe les plus communes» bedeute⁴⁷. Origenes bedient sich also für die Beschreibung seiner mystischen Erfahrungen der biblischen Ausdrucksweise vom Festhalten in Ct. 3,4, ohne daraus Konsequenzen über die eventuelle Körperlichkeit Gottes zu ziehen⁴⁸. Gleiches wäre auch in bezug auf Athanasius anzunehmen. Das 10. *Apophthegma* des Arsenius ist in seiner Formulierung so knapp, dass es kaum weitreichende Schlüsse bezüglich der Gotteslehre seines Autors erlaubt. Wichtig dabei ist, dass sich alle drei Quellen so deuten lassen, als ob sie die Körperlichkeit Gottes bzw. des durch die mystische Erfahrung erscheinenden Christus voraussetzten.

Es scheint ferner sehr wahrscheinlich, daß eine derartige theologische Sprache von dem Autor von *ep. Anton. VI* als anthropomorphistisch (miß)verstanden wurde⁴⁹. Somit ist es gut möglich, daß wir bei dem *Sermo de virginitate* und der *Epistula ad virgines* mit zwei neuen Texten zu tun haben, die zum Ausbruch des ersten Origenistischen Streites in Ägypten beigetragen haben könnten⁵⁰. Dass Athanasius (und möglicherweise Arsenius) sich dabei auf eine Tradition stützte, die auf Origenes selbst zurückgeht, belegt noch einmal, wie groß die Distanz zwischen Origenes und seinen Nachfolgern im 4. Jh. gewesen war⁵¹.

⁴⁷ F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène* [Théologie 23], Paris 1951, 127. Verwiesen wird auf Orig., *comm. Ct. 3*, PG 13, 200-201.

⁴⁸ Dies wird von Origenes in bezug auf die biblischen Ausdrücke vom Sehen Gottes in *princ. I* 1,8-9 ausführlich dargelegt.

⁴⁹ Siehe dazu ausführlich D. Bumazhnov, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts* [Studien und Texte zu Antike und Christentum 34], Tübingen 2006, 129-137, 168.

⁵⁰ Eine ähnliche Rolle könnten auch die koptisch überlieferten Schriften des hl. Meliton von Sardes gespielt haben, siehe dazu D. Bumazhnov, *Der Mensch als Gottes Bild*, 69. Der Streit brachte zwei Mönchsparteien – die der sogenannten Origenisten und die der sogenannten Anthropomorphiten – gegeneinander. Im Zentrum der Kontroverse stand die Frage nach der eventuell menschlichen Gestalt Gottes, nach der der Mensch geschaffen worden war.

⁵¹ Man kann zwar nicht ausschließen, dass *Ep. Anton. VI* 54 auf Origenes selbst reagiert, weil aber die sogenannten Antoniusbriefe von der Theologie des Origenes vielfach abhängen, muß diese These besonders sorgfältig nachgewiesen werden. Als erste Beobachtung, die zur Klärung dieser Frage beitragen kann, kann gelten, dass Origenes in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift von dem Bräutigam redet, während bereits Athanasius den Bräutigam «Gott» nennen kann, vgl. *Sermo de virginitate*: «dort wirst du von Angesicht zu Angesicht den Herrn deinen Gott sehen, den, der dich geschaffen hat. Dann wirst du in Reinheit des Herzens ausrufen und sagen: „Möge er mich küssen mit den Küssen Seines Mundes!“» Das *Apophthegma* des Arsenius spricht dann einfach von «Gott», und

Zusammenfassung. Ep. Anton. VI 54 und *Apophthegma Arsenii* 10 enthalten gegenteilige Aussagen zur Möglichkeit, Gott festzuhalten. Im Artikel wird angenommen, daß die zustimmende Position des Arsenius in dieser Frage auf *Sermo de virginitate* und *Epistula ad virgines* des Athanasius von Alexandrien oder eine verwandte Überlieferung (Origenes?) zurückgehen kann, wo die Vision Christi und die Fähigkeit, Ihn bzw. Gott festzuhalten im Anschluß auf Ct. 3,4 als eine Belohnung für das tugendhafte Leben den Jungfrauen versprochen wird. Eine der Schlussfolgerungen daraus ist, daß ep. Anton. nicht auf das Arsenius-*apophthegma*, sondern auf die beiden Athanasiuschriften oder eine ähnliche Tradition reagiert.

DMITRIJ F. BUMAZHNOV
Georg-August-Universität Göttingen
Courant Forschungszentrum
"Bildung und Religion"

ist in dieser Hinsicht näher an Athanasius als an Origenes. Die Kritik von Ep. Anton. VI, wie übrigens bereits auch das *Apophthegma Arsenii*, läßt überhaupt nicht mehr erkennen, dass im Hintergrund dieses theologischen Denkens das Hohelied steht.

MISCELLANEE E FLORILEGI.
OSSERVAZIONI PRELIMINARI PER UNO STUDIO
DEI CODICI COPTI PLURITESTUALI:
IL CASO DELLE RACCOLTE DI *EXCERPTA*¹

Nonostante l'innegabile crescente attenzione riservata negli ultimi due decenni agli aspetti codicologici della tradizione manoscritta copta, è evidente che molto resta ancora da fare in quest'ambito di ricerca, soprattutto se si guarda agli ulteriori e significativi passi in avanti – rispetto a una tradizione già ampiamente consolidata – compiuti in tempi recenti nell'analogo studio dei manoscritti greci e latini².

Nel 1993, S. Emmel sottolineava come i ricercatori impegnati «in the field of White Monastery library reconstruction share a methodological orientation that is basically uniform, largely based in science of codicology in general – that is, codicology that is not specifically Coptological – with its detailed attention to quire structure, page format, decoration, and so on. But the presuppositions and methods of this orientation, particularly as they apply to the reconstruction of the White Monastery Library, have

¹ Sono profondamente grata a tutti coloro che hanno voluto condividere con me le loro riflessioni su questo mio lavoro, contribuendo così a renderlo migliore: *in primis*, e come sempre, Tito Orlandi, e poi ancora Gianfranco Agosti, Alessandro Bausi, Alberto Camplani e Marilena Maniaci.

² Per la bibliografia relativa allo sviluppo degli studi codicologici in ambiente greco e latino si rimanda a M. Maniaci, *Archeologia del manoscritto*, Roma 2002, 186-189, 191-193, 195, 201-206, 221-233. Cfr. inoltre M.L. Agati, *Il libro manoscritto: introduzione alla codicologia*, Roma 2004 e Ead., *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente: per una codicologia comparata*, Roma 2009; *Lire le manuscrit médiéval*, ed. P. Géhin, Paris 2005 e *The early Christian book*, ed. W.E. Klingshirn, L. Safran, Washington 2007. Per l'ambito egiziano cfr. anche R.S. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt*, Princeton 2009 (uscito contemporaneamente in edizione francese: *Livres chrétiens antiques d'Égypte*, Genève 2009). Per gli sviluppi più recenti degli studi sui codici miscellanei cfr. *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale, Cassino 14-17 maggio 2003*, ed. E. Crisci, O. Pecere = *Segno e Testo* 2 (2004) e F. Ronconi, *I manoscritti greci miscellanei. Ricerche su esemplari dei secoli IX-XII*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2007. Per i problemi relativi alla catalogazione dei codici miscellanei cfr. P. Andrist, *La descrizione scientifica dei manoscritti complessi: fra teoria e pratica*, in *Segno e Testo* 4 (2006), 299-356 e B.A. Shailor, *A Cataloger's View*, in *The Whole Book. Cultural Perspectives on the Mediaeval Miscellany*, ed. S.G. Nichols - S. Wenzel, Ann Arbor 1996, 153-167.