

DMITRIJ BUMAZHNOV

Visio mystica
im Spannungsfeld
frühchristlicher
Überlieferungen

*Studien und Texte zu
Antike und Christentum*

52

Mohr Siebeck

Studien und Texte zu Antike und Christentum

Studies and Texts in Antiquity and Christianity

Herausgeber/Editors

CHRISTOPH MARKSCHIES (Berlin) · MARTIN WALLRAFF (Basel)

CHRISTIAN WILDBERG (Princeton)

Beirat/Advisory Board

HUBERT CANCIK (Berlin) · GIOVANNI CASADIO (Salerno)

SUSANNA ELM (Berkeley) · JOHANNES HAHN (Münster)

JÖRG RÜPKE (Erfurt)

52



Dmitrij 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

Mohr Siebeck

DMITRIJ BUMAZHNOV, geboren 1967; 2001 Promotion im Fach „Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients“ in Tübingen; 2008 Habilitation für das Fach; zur Zeit Privatdozent für das Fach „Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients“ in Tübingen.

e-ISBN PDF 978-3-16-151351-0

ISBN 978-3-16-149729-2

ISSN 1436-3003 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2009 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Times gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Held in Rottenburg / N. gebunden.

τῷ πατρὶ τῶν μοναχῶν

Vorwort

Dem vorliegenden Buch liegt meine im Sommer 2007 von der Kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Tübingen angenommene Habilitationsschrift zugrunde, die für den Druck unbedeutend überarbeitet und durch neuere Literatur ergänzt wurde. Ihre erste Fassung entstand 2004–2005 dank der Förderung durch die Alexander von Humboldt-Stiftung, der ich meine tiefe Erkenntlichkeit zum Ausdruck bringen möchte.

Eingeführt in die Problematik der sogenannten Antoniusbriefe wurde ich durch die Publikationen von und die persönlichen Gespräche mit Dr. habil. Alexander L. Khosroyev. Sein Name sei an erster Stelle unter denen genannt, an die ich mit Dankbarkeit nach der Beendigung der Arbeit denke. Mannigfaltige und langjährige Unterstützung durch meine Tübinger Lehrer Frau Prof. Dr. Luise Abramowski und Prof. Dr. Stephen Gerö bedeutete für mich mehr, als ich in Worte zu fassen vermag. An dieser Stelle sei nur herzlichster Dank gesagt.

Prof. Dr. Christoph Marksches danke ich für die Aufnahme des Buches in die Reihe „Studien und Texte zu Antike und Christentum“. Für kompetente und wohlwollende Gutachten, die zu zahlreichen inhaltlichen Verbesserungen führten, bin ich Prof. Dr. Bernhard Maier, Prof. Dr. Volker H. Drecoll, Prof. Dr. Hans-Reinhard Seeliger und Prof. Dr. Jürgen Tubach zu innigem Dank verpflichtet. Der orthodoxe Priester Paul Sohnle († am 13.07.2008) unterzog sich trotz schwerer Krankheit der Mühe sprachlicher Korrektur und war mir auch geistlich eine Stütze, deren Fehlen nun kaum zu ersetzen ist. Requiescat in pace. Frau Monika Merkle war bereits zum zweiten Mal bereit, meine Texte durch ihre Kunst der Korrektur zu schleifen: für ihre Arbeit an den beiden Büchern danke ich herzlich. Prof. Dr. Hermann Lichtenberger hatte während des Korrekturprozesses immer Zeit und einen guten Rat für mich, was ich dankend als eine großzügige Gabe empfinde. Prof. Dr. Samuel Rubenson, Dr. Grigorij Kessel und Dr. Alexander M. Schilling haben mir geholfen, die schwer zugängliche Fachliteratur und orientalischen Texte zu beschaffen. Dieses Buch konnte ohne sie nicht geschrieben werden. Vielen herzlichen Dank! Meine georgischen Kollegen Dr. Nugzar Papuaschvili und Levan Abaschidze haben mir den Zugang zu der nicht edierten altgeorgischen Fassung der Ammonasbriefe ermöglicht, Zelimkhan Udzilauri scheute keine Mühe, um mir bei der Entzifferung der Handschrift beizustehen, und hat außerdem die zitierten altgeorgischen Texte überprüft. დიდი მადლობა! Abdessalem Aloui danke ich vielmals für gewissen-

hafte Überprüfung arabischer Texte und seine Unterstützung bei ihrer elektronischen Bearbeitung. Dr. Nestor Kavvadas verdanke ich zahlreiche inhaltliche Impulse und Einsichten; ich bin dankbar, daß ich von seinem vielseitigen Wissen profitieren durfte. Sir Erzbischof Rowan Williams danke ich für seine Briefe, die mich ermutigten, mich mit den Antoniusbriefen zu befassen.

Freundliche, geduldige und kompetente verlegerische Betreuung durch Herrn Dr. Henning Ziebritzki und Herrn Matthias Spitzner ist ein Geschenk, für welches ich unendlich dankbar bin.

Der Name des heiligen Antonius des Großen, dem der Autor sein Werk gewidmet wissen möchte, sei zuletzt mit Ehrfurcht und Liebe genannt.

Dmitrij Bumazhnov

Tübingen, im März 2009

Inhalt

<i>Einführung</i>	1
1. Das Buch von Samuel Rubenson über die Antoniusbriefe und seine Rezeption. Ein Überblick	1
2. Die Diskussion über die Frage nach den spirituellen Traditionen des frühen ägyptischen Mönchtums in der neueren Forschung	6
3. Problemstellung und Problembegrenzung der vorliegenden Arbeit	9
4. Einige Probleme der Erforschung der Briefe des (Ps.?) Antonius und ihre Konsequenzen für die Ausführung der vorliegenden Arbeit	12
5. Vorbemerkung zum Zitieren der Briefkorpora des (Ps.?) Antonius und des hl. Ammonas	17
<i>Kapitel I. Schöpfung, Sündenfall und Erlösung in den Antoniusbriefen</i>	19
1. Schöpfung des Menschen und Sündenfall	19
2. Das Modell des geistlichen Fortschritts und die Aneignung des Erlösungs- werks Christi	34
2.1. Das Modell des geistlichen Fortschritts	35
2.2. Die Aneignung des Erlöserwerks Christi	43
2.2.1. Befreiung	43
2.2.2. Tod und Auferstehung	52
3. Der Status des Autors	62
4. Erlösung und Strafe	67
4.1. Die heilsgeschichtliche Perspektive von Erlösung und Strafe	67
4.2. Einige Zusammenhänge zwischen dem in den Briefen entwickelten heilsgeschichtlichen Modell und der darin empfohlenen asketischen Praxis	73
5. Zusammenfassung	81
Anhang. Zur Frage nach dem Ursprung und der Bewertung der Leiblichkeit in ep. Ant. I und ep. Ant. II–VII	83
<i>Kapitel II. Mentale Gottesschau in den Antoniusbriefen</i>	89
1. Belege	89
1.1. Ep. Ant. III 3–6 und V 1 im Kontext des AntK	89
1.1.1. Ep. Ant. III 3–6. Der Text	90

1.1.2. Ep. Ant. V 1. Der Text	92
2. Allgemeine Beobachtungen	93
3. Mentale Gottesschau im AntK	94
3.1. Ep. Ant. III 5b: die Selbsterkenntnis und ihre Folgen	94
3.2. Mentale Gottesschau im AntK	98
3.3. Der Israelitentitel	106
3.4. Die Rolle der Leiblichkeit	111
3.5. Zur Herkunft der Theologie der Gottesschau im AntK	114
3.6. Abschließende Bemerkungen zu ep. Ant. III 3–6	117
4. Zusammenfassung	118

*Kapitel III. Die durch den Leib vermittelte mystische Schau
in den Antoniusbriefen*

1. Beleg	120
1.1. Ep. Ant. VI 50–56: Text	120
1.2. Ep. Ant. VI 50–56: textkritische Analyse	123
2. Struktur und Aussage des Textes	127
2.1. Komposition von ep. Ant. VI 50–56	127
2.2. Aktueller Anlaß von ep. Ant. VI 50–56	128
2.3. Unsichtbarkeit Gottes im Kontext von ep. Ant. VI 50–56	129
2.4. Grundsätzliche Unsichtbarkeit der Dämonen nach ep. Ant. VI 50–56 ..	131
3. Ep. Ant. VI 50–56 im zeitgenössischen Kontext	137
3.1. Grundsätzliche Unsichtbarkeit der Dämonen in ep. Ant. VI 50–56 und die <i>Vita Antonii</i> . Stellungnahmen von S. Rubenson und D. Brakke	137
3.2. Grundsätzliche Unsichtbarkeit der Dämonen in ep. Ant. VI 50–56 im Kontext zeitgenössischer dämonologischer Vorstellungen	139
3.2.1. Die sinnliche Wahrnehmbarkeit der Dämonen in der Beurteilung einiger paganer Autoren des 2.–4. Jahrhunderts	139
3.2.2. Sinnliche Wahrnehmbarkeit der Dämonen in der Beurteilung einiger christlicher Autoren des 2.–4. Jahrhunderts	144
3.2.3. Sinnliche Wahrnehmbarkeit der Dämonen in der monastischen Literatur des 4.–5. Jahrhunderts	149
3.2.4. Optische Wahrnehmbarkeit der Dämonen in der mit dem hl. Antonius zusammenhängenden Tradition	153
3.3. Ep. Ant. VI 50–56 in ihrem ideengeschichtlichen Kontext	157
3.3.1. Einfluß des Origenes?	157
3.3.2. Vergleich mit der Tradition der <i>Apophthegmata Patrum</i>	159
3.3.2.1. Ep. Ant. VI 54 und das 10. Apophthegma des hl. Arsenius: thematischer Vergleich	160
3.3.2.2. Einige Parallelen zum <i>Apophth. Arsenii</i> 10	161
3.3.2.3. Zur Datierung und Authentizität des 10. Arsenius- apophthegma	165

3.3.2.4. Ep. Ant. VI 55 und 10. Apophthegma des hl. Arsenius: zur Frage der Abhängigkeit	167
3.3.3. Ep. Ant. VI 55 als eine Reaktion auf den Topos der Dämonener- scheinungen	168
4. Zusammenfassung	168

*Kapitel IV. Die die visio mystica betreffenden Ideen des AntK
im Kontext des frühen ägyptischen Mönchtums*

1. Das Zeugnis des hl. Epiphanius von Salamis	171
1.1. Kompositionsschemata von anc. 53,1–57,6 und haer. 70,2,5–8,10	172
1.1.1. anc. 53,1–57,6	172
1.1.2. haer. 70,2,5–8,10	174
1.2. Allgemeine Beobachtungen	176
1.3. Die Auffassung von der Gottebenbildlichkeit	177
1.3.1. Apophatische Hermeneutik	177
1.3.2. Vermittelnde Position	178
1.3.3. Annäherung an eine historische Einordnung	181
1.4. Prophetische Gottesschau	183
1.4.1. Auseinandersetzung um die prophetische Gottesschau im <i>Ancoratus</i> und <i>Panarion</i>	183
1.4.2. Platonisierende Christen als Objekt der Polemik des hl. Epiphanius	185
1.5. Mentale und unmittelbare Gottesschau im christlichen Ägypten des 4. Jahrhunderts	189
1.6. Zusammenfassung	193
2. Der Titel „Israelit“ im pachomianischen Mönchtum	194
2.1 Die Quellen	194
2.1.1. Der Bericht von S ⁵	195
2.1.2. Der Bericht von G ¹ und Am	199
2.2. Die Erklärung des Titels „Israelit“ in S ⁵ 127 im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um die mystische Gottesschau in Ägypten ..	206
2.3. Zusammenfassung	208
3. <i>Visio mystica</i> im Briefkorpus des hl. Ammonas	209
3.1. Der hl. Ammonas und seine Briefe	209
3.1.1. Biografisches	209
3.1.2. Die Briefe des hl. Ammonas: Editionen und Übersetzungen	211
3.1.3. Die Ammonasbriefe im Kontext der frühchristlichen Literatur: Wege der Forschung	215
3.2. <i>Visio mystica</i> in den Briefen des hl. Ammonas	219
3.2.1. Einige Besonderheiten der anthropologischen Sprache der Ammonasbriefe	220
3.2.2. Das Subjekt des Aufstiegs zu Gott in den Ammonasbriefen	224

3.2.3. Das Subjekt der mystischen Schau in den Ammonasbriefen	229
3.2.4. Die Rolle der Leiblichkeit bei der mystischen Schau in den Ammonasbriefen	235
3.3. Zusammenfassung	236
4. Visio Dei in <i>De patientia</i> des Ps.-Ammonas	236
4.1. Zum Ursprung von <i>De patientia</i> des Ps.-Ammonas	237
4.1.1. Allgemeine Berührungen mit Coll. X 6 des hl. Johannes Cassianus	238
4.1.2. Gemeinsamkeiten in der Lehre von der Schau Christi	241
4.2. Mystische Schau bei dem hl. Ammonas und Gottesschau bei Ps.-Ammonas	247
4.3. Zusammenfassung	248
5. Theologiegeschichtliche Verortung der Ergebnisse des IV. Kapitels	248
 <i>Allgemeine Zusammenfassung und Ausblick</i>	253
 Bibliographie	259
Stellenregister	285
Register moderner Autoren	298
Personen-, Orts- und Sachregister	303

Einführung

Diese Arbeit versteht sich als ein Versuch, zwei unterschiedliche Traditionen der mystischen Schau im ägyptischen Mönchtum des 4. Jahrhunderts zu verfolgen. Unter der mystischen Schau wird eine durch spezielle Offenbarung ermöglichte und eventuell durch asketische Anstrengungen vorbereitete Engel- oder Gotteschau verstanden. Bei den zwei zu untersuchenden Traditionen handelt es sich um die rein mentale Kontemplation und die unmittelbare Augenschau¹.

Angeregt wurde die Arbeit durch die wissenschaftliche Diskussion der letzten Jahre, die einerseits das Problem der Ursprünge der frühesten ägyptisch-mönchischen spirituellen Lehren zum Gegenstand hatte und andererseits die Ergebnisse der Monographie von Samuel Rubenson über die Briefe des hl. Antonius des Großen evaluierte. Der folgende Überblick über die geäußerten Meinungen soll in die Problematik der vorliegenden Studie einführen und ihre Ziele genauer bestimmen.

1. Das Buch von Samuel Rubenson über die Antoniusbriefe und seine Rezeption. Ein Überblick

Die sieben Briefe, die der Begründer des anachoretischen Mönchtums in Ägypten, der hl. Antonius der Große (†356), geschrieben haben soll, werden zum ersten Mal im mit dem Jahr 393 zu verbindenden 88. Kapitel von *De viris*

¹ Eine monographische Abhandlung über die mystische Schau im frühen ägyptischen Mönchtum fehlt. Hinzuweisen ist auf die der monastischen mystischen Tradition gewidmeten Kapitel in K. E. KIRK, *The Vision of God. The Christian Doctrine of the *summum bonum**. The Bampton lectures for 1928, London u. a. 1931, 174–207 (unsystematisch und veraltet), W. LOSSKY, *Schau Gottes*, BOTK 2, Zürich 1964, 81–94, A. LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Oxford 1981, 98–131 und B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*. Bd. 1: Ursprünge, Freiburg/Basel/Wien 1994, 196–272. Als Beispiel eines ägyptischen monastischen Autors wird in den genannten Abschnitten hauptsächlich Evagrius Ponticus behandelt, der durch seine Lehre von der rein mentalen Kontemplation bekannt ist, während die Tradition der unmittelbaren Gottes- bzw. Engelschau nicht berücksichtigt wird. Eine in vieler Hinsicht weiterführende allgemeine Darstellung der mit der Theologie der Schau Gottes im christlichen und paganen Milieu zusammenhängenden Fragen bietet A. H. ARMSTRONG, Art.: *Gottesschau (Visio beatifica)*, in: RAC 12, 1983, 1–19. Die Untersuchungen unterschiedlicher Aspekte des Themas der *visio mystica* im frühen Christentum sind zahlreich und können hier nicht aufgezählt werden.

illustribus des sel. Hieronymus erwähnt. Vollzählig ist das Korpus in der altgeorgischen², lateinischen³ und arabischen⁴ Übersetzung erhalten. Die überlieferte koptische Fassung umfaßt einen vollständigen Brief und Fragmente von zwei weiteren⁵. Der erste Brief der altgeorgischen, lateinischen und arabischen Fassungen ist auch auf Syrisch bekannt⁶.

Die lange Zeit nicht eingehend erforschte Frage nach der Authentizität der Briefe blieb bis in die 90-er Jahre des letzten Jahrhunderts umstritten⁷. Eine

² G. GARITTE (Hrsg.), *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, CSCO 148 Iber. 5, Louvain 1955.

³ Die aus dem Griechischen (die Vorlage ist verschollen) 1475 angefertigte Übersetzung von Valerio de Sarasio wurde von S. CHAMPERIUS, *Epistolae Sanctissimorum*, Paris 1516, 8–42b und danach in zahlreichen Nachdrucken, zuletzt in PG 40, 977–1000, veröffentlicht.

⁴ Das arabische Korpus enthält 20 Antoniusbriefe, darunter 7, die denen der übrigen Fassungen entsprechen. Eine kritische Edition der in mehreren Manuskripten überlieferten arabischen Fassung fehlt. Die Ausgabe von Kairo (ANBĀ MURQUS AL-ANṬŪNĪ, *Kitāb rauḍat al-nufūs fī rasā'il al-qiddīs Anṭūniyūs*, Kairo 1899) und die des Makariusklosters (Rasā'il al-qiddīs Anṭūniyūs, Dayr al-qiddīs Anbā Maqār, 1979) waren nach einer Handschrift des Koptischen Patriarchats bzw. nach der Handschrift des Makariusklosters gemacht. Zu den relevanten Handschriften siehe S. RUBENSON, *The Arabic Version of the Letters of St. Antony*, in: KH. SAMIR (Hrsg.), *Actes du deuxième congrès international d'études arabes chrétiennes* (Oosterhesselen, septembre 1984), OCA 226, Roma 1986, 19–29. Gut zugänglich ist die nach dem Codex Vat. ar. 398 gemachte lateinische Übersetzung des gesamten arabischen Korpus in PG 40, 999–1066.

⁵ G. GARITTE, *Lettres* (wie Anm. 2) und E. O. WINSTEDT, *The Original Text of One of St. Antony's Letters*, JTS 7, 1906, 541–545.

⁶ Eine kritische Edition aufgrund der sieben bis jetzt bekannten Handschriften lieferte F. NAU, *La version syriaque de la première lettre de saint Antoine*, ROC 14, 1909, 282–297. Zahlreich sind die Übersetzungen in die modernen Sprachen. *Saint Antoine, Lettres*, Introduction par dom A. Louf. Traduction française par les Moines du Mont des Cats, *Spiritualité orientale* 19, Abbaye de Bellefontaine 1976 und S. Atanasio. *Vita di Antonio, apoftegmi, lettere*. Introduzione, traduzione e note a cura di L. CREMASCHI, LCO 19, Roma 1984, 199–240 basieren auf der lateinischen Übersetzung der georgischen Fassung von Garitte, siehe *Lettres de Saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes traduits par G. GARITTE*, CSCO 148 Iber. 5, Louvain 1955. Die englische Übersetzung von S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, *Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis 1995, 197–231 berücksichtigt alle überlieferten Fassungen. M. EL-MASKĪNE, *Saint Antoine ascète selon l'Évangile suivi de Les vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe*. Traduction, *Spiritualité orientale* 57, Abbaye de Bellefontaine 1993, 81–119 bietet die Übersetzung der arabischen Fassung der Briefe. Zu nennen sind außerdem die Übersetzungen von Ch. Wagenaar und D. J. Chitty ins Holländische bzw. Englische, siehe *Leven, getuigenissen, brieven van den heilige Antonius abt. Inleidingen, vertaling, voetnoten, bibliografie en registers van CH. WAGENAAR*, *MonCah* 17, Bonheiden 1981, 275–346 und *The Letters of Saint Antony the Great. Translated with an Introduction by D. J. CHITTY*, Oxford 1975.

⁷ So sind sie z. B. für OTTO BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Bd. 3, Das vierte Jahrhundert mit Ausschluss der Schriftsteller syrischer Zunge, Freiburg im Br. 1912, 81 „fast zu lang, zu theoretisch, zu saft- und kraftlos, als daß man sie einem Mann wie Antonius zueignen könne“. FRANZ KLEJNA, *Antonius und Ammonas*. Eine Untersuchung über Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe, ZKTh 62, 1938, 340 wollte dagegen die Briefe mit „ziemlicher Sicherheit dem Antonius“ zuschreiben. Eine kurze Übersicht der Forschungsgeschichte der Briefe bietet K. S. FRANK, *Antonius von Ägypten und seine Briefe*, in: M. SCHMIDT, F. DOMÍNGUEZ REBOIRAS (Hrsgg.), *Von der Suche nach Gott*. FS H. Riedlinger, MyGG 15, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998, 67–71.

Wende zugunsten der Echtheit brachte die inzwischen zum zweiten Mal aufgelegte Studie von Samuel Rubenson⁸. Rubenson, der die verzweigte Überlieferung des Antoniuskorpus als erster in den entsprechenden christlich-orientalischen Sprachen studiert hat und eine Übersetzung der Briefe aufgrund aller vorhandenen Versionen bietet, spricht sich entschieden für ihre antonianische Verfasserschaft aus.

Diese Entscheidung hatte zur Folge, daß das vertraute Antoniusbild der *Vita Antonii* des hl. Athanasius von Alexandrien, der den Mönch Antonius als einen Illiteraten und des Griechischen nicht kundig darstellt, in Konflikt mit der Gestalt des Autors des Briefkorpus geraten ist, denn der Antonius der Briefe ist der Analyse von Rubenson zufolge ein – wenn auch gemäßiger – Nachfolger der gelehrten alexandrinischen Tradition und insbesondere des Origenes gewesen⁹. Die Kollision der beiden Quellen wird von S. Rubenson im Sinne der nachträglichen Überarbeitung durch den Verfasser der *Vita* des historischen, anhand der Briefe noch zum Teil rekonstruierbaren Antoniusbildes, gedeutet¹⁰.

Diese Sicht hat gleich nach der Erscheinung der ersten Auflage des Buches in 1990 eine breite Akzeptanz erfahren und in mehrere Nachschlagwerke und repräsentative Darstellungen des ägyptischen Christentums Eingang gefunden¹¹.

⁸ S. RUBENSON, *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition, and the Making of a Saint*, Lund 1990. Zweite Auflage: *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint, Studies in Antiquity and Christianity*, Minneapolis 1995. Im weiteren wird die zweite Auflage zitiert.

⁹ S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 59–88.

¹⁰ Nach S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 144 ist in der *Vita* „a major shift from the image produced by the letters“ festzustellen. „The teacher of *gnosis* has become a saint <...> In the same way as the theology of Antony, implicit in his letters, is preserved in the *Vita*, but developed along the lines of Athanasius’ own theology, the historical Antony is not eradicated in the biography, but made to serve the needs of the Church“, ebd.

¹¹ Als Beispiel seien die freundliche Besprechung von U. ZANETTI, *Les Letters de saint Antoine et la naissance du monachisme: à propos d’un ouvrage récent*, *NRTh* 113, 1991, 87–93 und drei folgende Autoren angeführt: H. BRAKMANN, *Die Kopten – Kirche Jesu Christi in Ägypten. Ihre Geschichte und Liturgie*, in: A. GERHARDS, H. BRAKMANN (Hrsgg.), *Die koptische Kirche. Einführung in das ägyptische Christentum*, Stuttgart u. a. 1994, 199, Anm. 26: „Das herkömmliche Bild des angeblich ungebildeten, bildungsfeindlichen und menschen-scheuen „Sterns der Wüste“ Antonios wird nicht wenig modifiziert durch S. Rubenson <...>“; P. MARAVAL, *Das Mönchtum im Osten*, in: CH. und L. PIÉTRI (Hrsgg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430), Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, dt. Ausg. hrsg. von N. BROX u. a., Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1996, 820: „Aus den Briefen geht hervor <...>, daß die Mönche in ihrer Mehrzahl (sic!) keineswegs illiterate und ungebildete koptische Bauern waren, sondern oft Intellektuelle, die durch die alexandrinische Theologie geprägt waren, insbesondere durch Origenes“, M. PUZICHA, Art.: *Antonius der Einsiedler*, in: S. DÖPP/W. GEERLINGS (Hrsgg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg/Basel/Wien 1998, 36: „Die Briefe korrigieren das Bild des A(ntonius) als eines ungebildeten Mönchs und weisen ihn als Kenner platonischer und gnostischer Tradition aus. Beeinflußt von der bibl(ischen) Theologie des Origenes, wirkt A(ntonius) auf Evagrius Ponticus, Johannes Cassian, Macarius und Dorotheus v(on) Gaza.“

Die zur Vorsicht mahnenden Stimmen waren nicht zahlreich. Ihre fehlende Übereinstimmung mit den Thesen von Rubenson meldeten Alexandr Khosroyev¹² und Graham Gould¹³. Obwohl Rubenson die Kritik Khosroyevs zurückweist¹⁴ und diese letztere auch nicht unangefochten blieb¹⁵, kann das Problem der Briefe auch nach der Untersuchung Rubensons nicht als befriedigend gelöst gelten¹⁶. Der erste sachliche Ansatz, der die Deutung Rubensons unter Heranziehung von neuen Quellen modifiziert und präzisiert, wurde 1999 von Rowan D. Williams in seinem Festvortrag anlässlich der Ehrenpromotion durch die Theologische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg formuliert¹⁷.

¹² A. KHOSROYEV, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte, Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7, Altenberge 1995, 158–166 und DERS., Iz istorii rannego hristianstva v Egipce. Na materiale koptskoj biblioteki iz Nag-Hammadi (Aus der Geschichte des frühen Christentums in Ägypten (auf der Basis des Materials der koptischen Bibliothek aus Nag Hammadi), russisch), Moskau 1997, 286–311. Khosroyev nimmt gegen Rubenson das durch die *Vita Antonii* des hl. Athanasius geprägte Antoniusbild in Schutz und spricht die Briefe dem Antonius ab.

¹³ G. GOULD, The Influence of Origen on Fourth-Century Monasticism. Some further Remarks, in: G. DORIVAL, A. LE BOULLUEC (Hrsgg.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum*. Chantilly, 30 août–3 septembre 1993, BETHL 118, Leuven 1995, 592, n. 9, 598. Nach Gould „it seems at least questionable whether the parallels adduced by him (d. h. S. Rubenson) are of any great worth, even taken together, as evidence of direct dependence on Origen’s writings,“ a. a. O., 592, n. 9. Ähnlich äußert sich auch CH. KANNENGISSER, Origen’s Doctrine Transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria, in: L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (Hrsgg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origène e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*, Vol. II, BETHL 164, Leuven 2003, 889: „The hermit seems to witness Egyptian traditions broader, if not older, than Origen himself.“ Siehe auch G. GOULD, Recent Work on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson’s *The Letters of St. Antony*, StPatr 25, 1993, 405–416, besonders 412.

¹⁴ S. RUBENSON, Origen in the Egyptian Monastic Tradition of the fourth Century, in: W. A. BIENERT, U. KÜHNWEG (Hrsgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BETHL 137, Leuven 1999, 321, n. 7.

¹⁵ Siehe PH. LUISIER, Autour d’un livre récent et des Lettres de saint Antoine, OCP 61, 1995, 203–213.

¹⁶ Bezeichnend ist z. B. die Stellungnahme des italienischen Koptologen TITO ORLANDI, Koptische Literatur, in: M. KRAUSE (Hrsg.), *Ägypten in spätantik-christlicher Zeit. Einführung in die koptische Kultur, Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 7*, Wiesbaden 1998, 130: „Wenn auch Rubensons Meinung diskutiert werden und – teilweise – einer ausgeglicheneren Betrachtung der Probleme weichen sollte, trägt sie zu einer sehr wohlthuenden Erneuerung bei.“

¹⁷ R. D. WILLIAMS, Faith and Experience in early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas. Festvortrag von Rowan Douglas Williams anlässlich seiner Ehrenpromotion am Freitag, den 02.07.1999 in der Aula des Erlanger Schlosses, in: Faith and Experience in early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas. Laudatio und Festvortrag anlässlich der Ehrenpromotion von Rowan Douglas Williams durch die Theologische Fakultät der Universität Erlangen-Nürnberg am 02.07.1999 in der Aula des Erlanger Schlosses, (Akademische Reden und Kolloquien. Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg 20, Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg 2002, 19–36.

Williams übernimmt zunächst die von der Arbeit Rubensons angeregte allgemeine Korrektur an dem „by scholars like Festugière“ eingebürgerten Bild eines angeblich völlig ungebildeten koptischen Mönchs und fragt im zweiten Schritt nach der theologischen und mystischen Tradition der nichtorigenistischen, als Anthropomorphen geltenden Gruppe im sogenannten ersten Origenistischen Streit am Ende des 4. Jahrhunderts¹⁸. Die Analyse des von Williams ausgewählten eventuellen Beispiels dieser Tradition – des in der Forschung zu Unrecht sehr wenig beachteten Briefkorpus des hl. Ammonas – könnte nach seiner Meinung zur Lösung des Problems der Antoniusbriefe insofern beitragen, als der hl. Ammonas als Schüler des hl. Antonius gilt¹⁹. Das jede ideengeschichtliche Kontinuität ausschließende Ergebnis des Vergleiches der beiden Korpora läßt Williams das von S. Rubenson vertretene Modell der „straightforward authenticity“ der Antoniusbriefe in Frage stellen²⁰. Als Arbeitshypothese schlägt er vor, die überlieferte Fassung der Antoniusbriefe als Ergebnis einer origenistisch interessierten Redaktion zu betrachten²¹. Die andere Hauptthese seines Aufsatzes besteht in der Hervorhebung der Bedeutsamkeit der nichtorigenistischen monastischen Tradition, zu der nach der Meinung von Williams u. a. auch die Briefe des hl. Ammonas zählen²².

Das von Williams angesprochene Problem der unterschiedlichen Traditionen innerhalb des frühen ägyptischen Mönchtums wurde in den letzten Jahren auch unabhängig von der Frage nach den Antoniusbriefen diskutiert. Im Folgenden seien die beiden vertretenen Positionen vorgestellt.

¹⁸ Siehe R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17), 19–22: „What if the anti-Origenist monks too looked to a tradition with a literature and theology?“ (Zitat a. a. O., 22). Als erster Origenistischer Streit gilt die Auseinandersetzung um die strittigen Punkte in der Theologie des Origenes, die sich hauptsächlich in Ägypten, Palästina und Rom an der Wende zum 5. Jahrhundert abspielte. Die letzte umfassende Untersuchung der theologischen Seite des Konflikts ist die Monographie von E. CLARK, *The Origenist Controversy. The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton 1992. Die Fragestellung von Williams betrifft die mönchische Gruppe der am Streit in Ägypten beteiligten sogenannten Anthropomorphen, denen eine andere Mönchsgruppe der „Origenisten“ gegenüberstand.

¹⁹ R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17), 22–24.

²⁰ R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17), 31: „But if Ammonas is supposed to be the pupil and heir of Antony, it is bewildering that Ammonas’s letters show not a single trace of influence from Antony.“ Rubenson reagiert auf diese Kritik in S. RUBENSON, *Antony and Ammonas. Conflicting or Common Tradition in Early Egyptian Monasticism?*, im Druck in der Festschrift für Stephen Gerö.

²¹ R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17), 33–34.

²² R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17), 34: „My main point, however, is to reinforce the intellectual and literary seriousness of the non-Origenists“. S. RUBENSON, *Argument and Authority in Early Monastic Correspondence*, in: A. CAMPLANI, G. FILORAMO (Hrsgg.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004*, OLA 157, Leuven u. a. 2007, 86–87 bestreitet diese These, gibt aber zu, daß seine Analyse „very preliminary“ und das Material „still very much underresearched“ ist, a. a. O., 85.

2. Die Diskussion über die Frage nach den spirituellen Traditionen des frühen ägyptischen Mönchtums in der neueren Forschung

Die Frage nach der im ägyptischen Mönchtum des 4. Jahrhunderts vorherrschenden spirituellen Tradition wurde neuerdings von Mark Sheridan im Anschluß an zwei frühere Studien gestellt und beantwortet²³. Sheridan greift auf die Aufsätze von W. Schneemelcher und Th. Baumeister zurück, in denen zwei diametral gegensätzliche Positionen hinsichtlich des Traditionsproblems vertreten werden²⁴.

Schneemelcher stellt das Verdienst des Origenes heraus, das nach seiner Meinung in der „Klärung der asketischen Idee der Kirche“ liegt; „mag er (d. h. Origenes, D. B.) direkt oder indirekt gewirkt haben: durch seine theologische Arbeit war denkerisch der Weg (d. h. für das Mönchtum, D. B.) bereitet.“²⁵ In seinem Schlußurteil führt der Forscher den entscheidenden und prägenden Impuls, der zum Entstehen des ägyptischen Mönchtums geführt hat, auf die Einflüsse der alexandrinischen Schule zurück²⁶.

Baumeister untersucht die „Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums“ nach den Antoniusapophthegmen und dem sogenannten *Liber Orsiesii*²⁷ und kommt im Unterschied zu Schneemelcher zum Schluß, daß „es falsch ist, die Anfänge des ägyptischen Mönchtums auf die alexandrinische Theologie zurückzuführen. In beiden Fällen stoßen wir auf eine einfache, in der christlichen Landbevölkerung Ägyptens gewachsene Spiritualität ohne Vollkommenheitsbewusstsein und allegorische Schrifterklärung.“²⁸ Hinsichtlich der Einflüsse

²³ Siehe M. SHERIDAN, *The Development of the Interior Life in Certain Early Monastic Writings in Egypt*, in: M. STAROWIEYSKI (Hrsg.), *The Spirituality of Ancient Monasticism. Acts of the International Colloquium held in Cracow-Tyniec 16–19th November 1994*, Pontificia Academia Theologica Cracoviensis Facultas Theologica, *Studia IV/1*, Cracow 1995, 91–104 und M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale e intellettuale del primo monachesimo egiziano*, in: A. CAMPLANI (Hrsg.), *L’Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica*, SEAug 56, Roma, 189–216.

²⁴ M. SHERIDAN, *The Development* (wie Anm. 23), 93–95 und M. SHERIDAN, *Il mondo spirituale* (wie Anm. 23), 190–192.

²⁵ W. SCHNEEMELCHER, *Erwägungen zu dem Ursprung des Mönchtums in Ägypten*, in: K. WESSEL (Hrsg.), *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur Ausstellung „Koptische Kunst“*, Essen, Villa Hügel, 23.–25. Juli 1963, Recklinghausen 1964, 139.

²⁶ W. SCHNEEMELCHER, *Erwägungen* (wie Anm. 25), 140: „Wichtiger als alle äußeren Anlässe und wichtiger als alle religionsgeschichtlichen Einflüsse ist die Erfassung der theologischen Arbeit der großen Alexandriner, die – auf mancherlei Kanälen – die christliche Verkündigung so geprägt hat, daß Menschen von ihr erfasst und in die Wüste getrieben wurden.“

²⁷ TH. BAUMEISTER, *Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums*, ZKG 88, 1977, 148–158, Zitat a. a. O., 148.

²⁸ TH. BAUMEISTER, *Die Mentalität* (wie Anm. 27), 158. U. a. knüpft Baumeister a. a. O., 147, Anm. 9 an H. BACHT, *Zur Typologie des koptischen Mönchtums. Pachomius und Evagrius*, in: K. WESSEL (Hrsg.), *Christentum am Nil. Internationale Arbeitstagung zur*

des Origenes auf die frühe monastische Spiritualität warnt Baumeister vor vorschnellen Pauschalisierungen: „Das christliche Mönchtum ist eine Frucht der christlichen Askese, deren großer Theoretiker Origenes war. Doch ist damit nicht schon ein Ursache-Wirkung-Verhältnis zwischen Origenes und dem beginnenden Mönchtum gegeben.“²⁹

Sheridan nimmt die Diskrepanz zwischen Schneemelcher und Baumeister zum Anlaß, um seine eigene Sicht des Problems zu entfalten, und stellt sich entschieden auf die Seite Schneemelchers. Sein programmatisches Urteil, das Sheridan durch die Analyse der Werke des hl. Paulus von Tamma zu untermauern sucht, lautet: „Rather than to assume that there were radically different types of monasticism in Egypt with different sources of inspirations, it might be a better working hypothesis to assume that there was a common tradition about the nature of the spiritual life, understood perhaps in varying degrees <...>“³⁰. Diese eine gemeinsame monastische Tradition ist nach Sheridan die alexandrinische, ein von ihr unabhängiges koptisches Mönchtum gab es nicht: „The writings of Paul of Tamma represent a type of monasticism not notably different from that of the Antony of the *Letters* <...> The notion of a native Coptic monasticism untouched by hellenistic influences is certainly not supported by these documents (d. h. von den Werken des hl. Paulus von Tamma, D. B.). Indeed it is difficult to find any documents that do support it.“³¹

Die Thesen Sheridans³² haben eine Reaktion des italienischen Koptologen Tito Orlandi hervorgerufen, der ein Bild des frühen ägyptischen Mönchtums entwirft, das dem Sheridans in vieler Hinsicht entgegengesetzt ist³³. Anstelle

Ausstellung „Koptische Kunst“, Essen, Villa Hügel, 23.–25. Juli 1963, Recklinghausen 1964, 142–157 an, der in Folge seines Vergleichs der Spiritualität des pachomianischen Mönchtums mit der Theologie des Evagrius zum Schluß kommt, daß „vom hellenistischen Geist <...> dort (d. h. bei den Pachomianern, D. B.) wenig zu spüren“ ist, a. a. O., 152.

²⁹ TH. BAUMEISTER, Die Mentalität (wie Anm. 27), 147.

³⁰ M. SHERIDAN, The Development (wie Anm. 22), 104, wiederholt wörtlich in italienischer Übersetzung in M. SHERIDAN, Il mondo spirituale (wie Anm. 23), 215.

³¹ M. SHERIDAN, The Development (wie Anm. 23), 103, vgl. M. SHERIDAN, Il mondo spirituale (wie Anm. 23), 207.

³² Im Grunde formuliert Sheridan einen Konsens, der sich nach der Studie Rubensons etabliert hat, vgl. z. B. D. BRAKKE, The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance, ChH 70, 2001, 21: „In the cities of the Roman empire, ad hoc study circles formed and disbanded around charismatic philosopher-teachers <...> In Christian Egypt such figures included Clement of Alexandria, Valentinus, Origen, and Arius. While it may once have been possible to consider monks of Middle and Upper Egypt such as Antony to be clearly distinct from such Alexandrian intellectuals, it is so no longer.“ Im gleichen Sinne äußert sich auch Rubenson selbst, vgl. S. RUBENSON, Wisdom, Paraenesis and the Role of Monasticism, in: J. STARR, T. ENGBERG-PEDERSEN (Hrsgg.), Early Christian Paraenesis in Context, BZNW 125, Berlin/New York 2004, 528: „early Egyptian monastic tradition must be regarded as dependent on the Hellenistic philosophical tradition and its forms of transmission and the Christianisation of it in Alexandria and the Greek cities of Egypt.“

³³ Siehe T. ORLANDI, Coptic Monastic Literature: the forgotten Names, in: M. BIELAWSKI, D. HOMBERGEN (Hrsgg.), Il monachesimo tra eredità e aperture. Atti del simposio „Testi e temi

„einer gemeinsamen Tradition“ Sheridan finden wir bei Orlandi den Vorschlag, das ägyptische Mönchtum als „varied phenomenon“ zu verstehen³⁴. Gegen Sheridans Zweifel, daß es „radically different types of monasticism in Egypt“ gegeben habe, verweist Orlandi auf eine ganze Reihe hauptsächlich nur durch koptische Quellen bekannter mittelägyptischer Mönche, deren „style of monastic life“ er nicht allein mit dem der Evagrianer, sondern auch mit der pachomianischen Lebensweise kontrastiert³⁵. Sheridan findet im frühen ägyptischen Mönchtum keine „different sources of inspirations“ außer der alexandrinischen Theologie und Exegese, während für Orlandi als solche die koptischen Übersetzungen des hl. Meliton von Sardes und manche anderen koptisch überlieferten Texte gelten, in denen theologische Positionen vertreten waren, „to which the Alexandrian school was strongly opposed“.³⁶

Orlandi setzt die Zirkulation dieser in Ägypten belegten christlichen Literatur nichtalexandrinischen Ursprungs³⁷ mit den von ihm vorgestellten mittelägyptischen monastischen Zentren³⁸ in Verbindung³⁹ und nimmt an, daß u. a. auch von diesen Kreisen eine dem „alexandrinisch“ geprägten Mönchtum oppositionelle Bewegung hervorging, die wir als die sogenannten Anthropomorphen⁴⁰ kennen⁴¹.

Schließlich ist auf den von manchen Forschern vertretenen „Pluralismusanatz“ hinzuweisen, der unabhängig von der oben beschriebenen Diskussion vor allzu simplen Interpretationsmodellen und Gegenüberstellungen auf dem Gebiet der Erforschung des frühen ägyptischen Mönchtums warnt und an den

nella tradizione del monachesimo cristiano“ per il 50° anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’ Anselmo, Roma, 28 maggio–1° giugno 2002, *StAns* 140, *AnMo* 8, Roma 2004, 175–195. M. SHERIDAN, *The Development* (wie Anm. 23) wird a. a. O., 192, Anm. 41 erwähnt, sonst vermeidet Orlandi eine offene Polemik.

³⁴ T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 191.

³⁵ T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 177–191, Zitat a. a. O., 191.

³⁶ T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 193.

³⁷ Orlandi übernimmt dafür den von M. Simonetti eingeführten Terminus „asiatische Literatur“ bzw. „asiatische Schule“, siehe darüber M. SIMONETTI, *Modelli culturali nella cristianità orientale del II–III secolo*, in: M. SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia tra I e II Secolo*, Rubbettino Editore 1994, 315–331 und T. ORLANDI, *Koptische Literatur* (wie Anm. 16), 125–133.

³⁸ Es handelt sich vor allem um das Kloster des Apa Apollon (Bawit) und um das Jeremias-kloster bei Saqqara, siehe T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 185–189. Die Hypothese von einem besonderen, von alexandrinischen Einflüssen weitgehend unabhängigen mittelägyptischen Mönchtum wurde von Orlandi schon früher vorgeschlagen, siehe T. ORLANDI, *La tradizione di Melitone in Egitto e l’omelia De anima et corpore*, *Aug.* 37, 1997, 37–50.

³⁹ T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 194.

⁴⁰ Zu den unterschiedlichen Deutungen der theologischen Hintergründe dieser Gruppe siehe D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten*. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.–5. Jahrhunderts, *STACH* 34, Tübingen 2006, 15–21.

⁴¹ T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 194: „who were the main representants of the Asiatic-anthropomorphite current? I think that, after what we have noted on the monastic centers and texts examined above, the obvious conclusion is that just they are to be considered the most important part of the anti-Origenistic groups <...>“

komplexen Charakter dieses Phänomens erinnert⁴². Obwohl an das Problem der geistesgeschichtlichen Wurzeln der monastischen Spiritualität nicht eigentlich angewandt, mahnt dieser Ansatz ganz allgemein zur Vorsicht gegenüber den „monistischen“ Theorien im ägyptischen frühmonastischen Kontext, zu denen die von Sheridan, Rubenson und Brakke⁴³ zählen.

3. Problemstellung und Problembegrenzung der vorliegenden Arbeit

Sowohl Orlandi als auch Williams verweisen also auf den quellenmäßig relativ gut belegten mönchischen Konflikt⁴⁴ im Zuge des ersten Origenistischen Streites, um ihre jeweils unterschiedlich orientierten Thesen über das Vorhandensein eines „nichtalexandrinischen“ ägyptischen Mönchtums historisch zu begründen und die Frage nach seinem Charakter zu stellen.

Weil wir über die Ursprünge und die frühesten Entwicklungswege des Mönchtums in Ägypten beinahe nichts oder nur sehr wenig Sicheres wissen, scheint diese Verankerung ein methodisch wichtiger und historisch legitimer Ansatzpunkt für eine sachliche Diskussion über die spirituelle(n) monastische(n) Tradition(en) in Ägypten. Denn spätestens gegen 399 zeichneten sich in den niederägyptischen Klöstern zwei zumindest zu jenem Zeitpunkt schon kompromissunfähige Auffassungen von wichtigen theologischen Fragen ab, die das Problem der jeweiligen denkerischen Modelle und ihrer Vorbilder unübersehbar in den Vordergrund rücken⁴⁵.

Allerdings hat die Stunde für eine umfassende Untersuchung des umrissenen Problems offensichtlich noch nicht geschlagen. Abgesehen von dem „nichtalexandrinischen“ Mönchtum, das in vieler Hinsicht weitestgehend eine hypotheti-

⁴² Vgl. z. B. J. E. GOEHRING, *Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth-Century Christian Egypt*, in: DERS., *Ascetics, Society, and the Desert. Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, 198: „The evidence increasingly indicates the diversity of ascetic paths available in early Christian Egypt and suggests that interaction across such paths was more common than previously thought“ und J. R. LYMAN, *Origen as Ascetic Theologian: Orthodoxy and Authority in the Fourth-Century Church*, in: W. A. BIENERT, U. KÜHNWEG (Hrsgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BEThL 137, Leuven 1999, „we must accept theological and ascetical diversity within the desert as well as in the urban centres.“ Die die sogenannten Antoniusbriefe betreffenden Thesen von Rubenson werden dabei von beiden Autoren übernommen, siehe J. E. GOEHRING, a. a. O., 215 und J. R. LYMAN, a. a. O.

⁴³ Siehe oben Anm. 31.

⁴⁴ Die wichtigsten Quellen zu dem Mönchsstreit samt einer Auswahl der relevanten Literatur zum Thema sind genannt in D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild* (wie Anm. 40), 1–2.

⁴⁵ Siehe zu diesem Fragenkomplex D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild* (wie Anm. 40), 14–22.

sche Größe bleibt, wissen wir auch über das origenistisch geprägte Mönchtum in Ägypten vor Evagrius († 399) so gut wie nichts⁴⁶. Unklar bleibt auch, was überhaupt als „alexandrinischer Einfluß“⁴⁷ in der monastischen Literatur gelten kann, und wie die unterschiedlichen „Einflüsse“ hierarchisch zu systematisieren wären, um oberflächliche Entlehnungen oder Gemeinsamkeiten und theologisch und theologiegeschichtlich gewichtige, „traditionsbildende“ Elemente auseinanderzuhalten⁴⁸. Vor diesem forschungsgeschichtlichen Hintergrund muß man anerkennen, daß selbst der bereits mehrfach gefallene Begriff „Tradition“, bezogen auf das christlich-monastische Ägypten des 4. Jahrhunderts, ungeklärt und insofern willkürlich ist. Multipliziert werden diese ungelösten Probleme natürlich, wenn man versucht, sie chronologisch – d. h. projiziert auf die erkennbaren Perioden der Mönchtumsgeschichte im 4. Jahrhundert – oder im Zusammenhang mit bestimmten geographischen Regionen zu betrachten.

Unmittelbar einleuchtend scheint dagegen die Notwendigkeit, die uns zugänglichen monastischen Quellen des 4. Jahrhunderts nach ihren Aussagen zu den Themen zu untersuchen, die zu den Streitfragen des Mönchskonflikts von 399 in Beziehung stehen und dessen Gründe und Hintergründe klären helfen können. Dabei wäre auf die voneinander abweichenden Stellungnahmen zu achten, was eventuell auf die „Traditionsfrage“ ein gewisses neues Licht werfen könnte.

Wie die Kirchenhistoriker des 5. Jahrhunderts berichten⁴⁹, stand im Mittelpunkt des mönchischen Streites von 399 die Frage nach der eventuellen anthropomorphen Gestalt Gottes, die – nach einer anderen Quelle⁵⁰ – die Verfechter dieser Auffassung, die sogenannten Anthropomorphiten⁵¹, im Gebet zu betrachten pflegten. Einen Zugang zum Verständnis dieser uns weitestgehend unbekanntem Spiritualität der „Anthropomorphiten“ hat man in den letzten Jahren – zwar ohne greifbare Ergebnisse – über die Gottesvisionen in der Literatur

⁴⁶ In der eingangs erwähnten Monographie von S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8) wird auf die Frage nicht eigens eingegangen.

⁴⁷ Man darf hier darauf hinweisen, daß das früheste alexandrinische Christentum keineswegs ein einheitliches Phänomen gewesen ist, was bei der Untersuchung der Ursprünge des ägyptischen Mönchtums berücksichtigt werden muß. Zur Zusammensetzung des alexandrinischen Christentums im 2.–3. Jahrhundert siehe R. VAN DEN BROEK, *Juden und Christen in Alexandria im 2. und 3. Jahrhundert*, in: J. VAN AMERSFOORT, J. VAN OORT (Hrsgg.), *Juden und Christen in der Antike*, Kampen 1990, 103.

⁴⁸ So ist für M. SHERIDAN, *The Development* (wie Anm. 23), 103 der hl. Paulus von Tamma ein „alexandrinischer“ Autor, während T. ORLANDI, *Forgotten Names* (wie Anm. 33), 194 zwar bereit ist, ihm „some features of the Origenistic exegesis“ zu bescheinigen, die paulinischen Werke aber als repräsentativ für „the pre-Origenistic theological and exegetical thought“ gelten läßt, a. a. O., 194.

⁴⁹ Siehe Socr., h. e. VI 7,1–29 (GCS Sokrates I, 322,7–324,24 Hansen) und Soz., h. e. VIII 11,1–12,12 (GCS Sozomenus IV, 363,26–366,12 Bidez/Hansen).

⁵⁰ Cassian, Coll. X 2–3 (SC 54, 75–78 Pichery).

⁵¹ Der Name wurde der Gruppe von ihren Gegnern, den sogenannten Origenisten, gegeben.

des antiken Judentums und im Alten Testament gesucht, wobei die evagrianische Mystik gestaltloser Schau als Beispiel einer entgegengesetzten Frömmigkeit angeführt wurde⁵².

Bei allen Einwänden, die manche Textinterpretationen A. Golitzins hervorgerufen⁵³, scheint sein Ansatz, der die mystischen Praktiken der „Anthropomorphen“ und „Origenisten“ in den Vordergrund stellt, eine fruchtbare und vielversprechende Forschungsrichtung zu sein. In die gleiche Richtung weisen auch einige von uns publizierte Beobachtungen, die unterschiedliche, ja gegensätzliche frühmonastische Vorstellungen vom Wert des menschlichen Leibes und seiner Rolle beim Beten betreffen⁵⁴.

Damit hoffen wir die Aktualität und Bedeutung einer Untersuchung der mit der Theologie der mystischen Schau zusammenhängenden Vorstellungen im ägyptischen Mönchtum des 4. Jahrhunderts ausreichend begründet zu haben. Eine solche Untersuchung soll sich an der theologischen Problematik des Mönchskonflikts von 399 orientieren und sucht über die Rekonstruktion einiger Fragmente seiner hypothetischen Vorgeschichte der Lösung der Frage nach dem Vorhandensein und dem eventuellen Charakter einer von maßgeblichen Einflüssen der alexandrinischen theologischen Schule nicht entscheidend geprägten mönchischen Spiritualität beizutragen.

Im Mittelpunkt unserer Studie sollen die sogenannten Antoniusbriefe stehen, deren Lehre über die Schau Gottes und der Engel herausgearbeitet werden soll (siehe Kap. II und III). Danach sei versucht, diese Lehre im frühmonastischen

⁵² So A. GOLITZIN, „The Demons suggest an Illusion of God’s Glory in a Form“: Controversy over the Divine Body and Vision of Glory in some late fourth, early fifth Century monastic Literature, *StMon* 44, 2002, 20–33 und DERS., The Vision of God and Form of the Glory: Reflections on the Anthropomorphic Controversy of AD 399, in: A. LOUTH, J. BEHR (Hrsgg.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West*. FS Bishop Kallistos (Ware) of Diokeleia, Chesterwood 2003, 276–294. Siehe auch A. GOLITZIN, „Earthly Angels and Heavenly Men“: The Old Testament Pseudepigrapha, Niketas Stethatos, and the Tradition of „Interiorized Apocalyptic“ in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature, *DOP* 55, 2001, 125–153 sowie für das breitere Umfeld der Suche nach den Wurzeln der frühen christlichen spirituellen Traditionen die Beiträge von A. Golitzin und seines Schülers A. Orlov in B. LOURÍÉ, A. ORLOV (Hrsgg.), *Scrinium. Revue de patrologie, d’hagiographie critique et d’histoire ecclésiastique*. Tome 3. The Theophaneia School: Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism, Saint-Pétersbourg 2007.

⁵³ Siehe D. F. BUMAZHNOV, Zur Interpretation der *Vita des seligen Aphu von Pemdje*, in: L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (Hrsgg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la tradizione alessandrina*, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, Vol. II, *BETHL* 164, Leuven 2003, 987–993 und D. BUMAZHNOV, Der Mensch als Gottes Bild (wie Anm. 40), 192–215.

⁵⁴ Siehe dazu D. BUMAZHNOV, Die Erschaffung des Menschen und ihre Implikationen in der koptischen Homilie des Ps.-Athanasius *De anima et corpore*, in: I. Z. DIMITROV, J. D. G. DUNN u. a. (Hrsgg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*. Zweite europäische orthodox-westliche Exegetenkonferenz im Rilakloster vom 8.–15. September 2001, *WUNT* 174, Tübingen 2004, 68–73 und D. BUMAZHNOV, Der Mensch als Gottes Bild (wie Anm. 40), 69–108.

ägyptischen Milieu zu kontextualisieren (siehe Kap. IV). Eine umfassende religions- und theologiegeschichtliche Verortung der Auffassung der Briefe von der *visio mystica* im spätantiken Kontext war nicht angestrebt, sehr wohl aber waren wir um eine primäre Orientierung bemüht (siehe Kap. IV 5), die weitere Schritte für ein allseitiges Verständnis des fraglichen Phänomens ermöglichen würde. Weil unsere Aufmerksamkeit zunächst dem Antoniuskorpus gelten soll, wird als erstes auf die Probleme seiner Erforschung eingegangen.

4. Einige Probleme der Erforschung der Briefe des (Ps.?) Antonius und ihre Konsequenzen für die Ausführung der vorliegenden Arbeit

Die sieben Briefe des sogenannten Antoniuskorpus bilden zwei Gruppen, die sich inhaltlich voneinander deutlich unterscheiden. Während in den Briefen 2–7⁵⁵ oft wörtlich die gleichen Gedanken wiederholt werden, bildet Brief 1 eine Sondertradition, die sowohl terminologisch als auch theologisch mit dem Rest des Korpus sehr wenig Berührung hat⁵⁶. Dieser Befund ruft wenigstens zwei grundsätzliche Fragen hervor, nämlich: warum die Briefe 2–7 so ähnlich sind und warum Brief 1 ihnen unähnlich ist?

Auf die beiden Fragen ist als erster F. Klejna in dem oben schon genannten Artikel eingegangen. Die inhaltlichen Überschneidungen in den Briefen 2–7 erklärt Klejna mit den Erfordernissen der antiarianischen Propaganda⁵⁷. Der Schwachpunkt dieser These, der Klejna wohl auch bewußt war⁵⁸, besteht darin, daß die Briefe Arius und seine Lehre nur einmal erwähnen⁵⁹ und nirgendwo sonst Spuren einer Polemik gegen oder einer Reaktion auf ihn aufweisen. Ob der in den Briefen nicht selten vorkommende Hinweis auf die herausragende heilsgeschichtliche Bedeutung des einziggeborenen Sohnes Gottes tatsächlich

⁵⁵ Es ist üblich, die Briefe nach der Zählung der koptisch-arabischen Fassung zu nummerieren.

⁵⁶ Dazu kommt, daß die syrische Überlieferung lediglich den ersten Brief kennt.

⁵⁷ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 337–338: „Fassen wir die so gewonnenen zeitgeschichtlichen Erkenntnisse in ein Gesamtbild zusammen, dann wird uns klar, warum Antonius überallhin an die verschiedenen Mönchsgruppen das gleiche schreibt, und warum gerade dies. Er wollte die Gefahr, die den Mönchen von jenen herumziehenden Propagandaleuten der Arianer drohte, wirksam begegnen. Nicht in apologetisch-polemischer Form, sondern positiv den bäuerlich einfachen Glauben seiner Fellachen-Aszeten festigend; daß sie jeden, der sich mit anderer Lehre an sie heranmachen will, sofort durchschauen und aus ihrer Gemeinschaft weisen.“

⁵⁸ Vgl. das Zitat in der letzten Fußnote oben. Fraglich ist, ob die Briefe 2–7, so wie sie sind, den Glauben der „Fellachen-Aszeten“ gerade in der Abgrenzung gegen den Arianismus gefestigt haben könnten. Nirgends heißt es z. B., daß der Einziggeborene wesensgleich oder gleichewig mit dem Vater oder einfach Gott ist.

⁵⁹ Ep. Ant. IV 17–20.

antiarianisch zu verstehen ist⁶⁰, müßte durch systematische Analyse der Theologie der Briefe bzw. durch überzeugende Parallelen aus der zeitgenössischen christlichen Literatur nachgewiesen werden, was Klejna in seinem relativ kurzen Aufsatz nicht tun konnte⁶¹. Somit sind sowohl die These über den antiarianischen Charakter der Briefe 2–7 als auch die Erklärung ihrer inhaltlichen Wiederholungen als fraglich zu betrachten.

Die Verschiedenheit zwischen dem ersten und den letzten sechs Briefen sieht Klejna als schwerwiegend genug, um in Frage zu stellen, ob „man sie alle dem gleichen Verfasser zuschreiben könne.“⁶² Der Hauptunterschied ist für ihn aber ein stilistischer: während „die Gedankenführung“ des ersten Briefes „straffer und die Ausdrucksweise knapper“ ist, wird die „Redeweise“ in den Briefen 2–7 „oft weitschweifig, der Gedankengang ist nicht mehr durchsichtig, er (d. h. der Verfasser, D. B.) kommt von einem ins andere und greift dann wieder zurück.“⁶³ Damit steht für Klejna fest, daß ep. 2–7 „typische Altersbriefe sind“, während Brief 1 „aus einer früheren Zeit des hl. Antonius“ stammt⁶⁴. Paradoxiere Weise leitet Klejna von den genannten stilistischen Eigentümlichkeiten des ersten Briefes ab, daß „wir in dem ‚Brief‘ S 1 einen schriftlich festgehaltenen Einführungunterricht für Anfänger <...> vor uns haben.“⁶⁵ Wie wir weiter unten sehen werden, hat diese in keiner Weise begründete oder gar nachvollziehbare These trotzdem eine unkritische Rezeption erfahren. Das Argument aufgrund des Befundes der syrischen Tradition, die lediglich den ersten Brief kennt, verabschiedet Klejna mit der Bemerkung, daß nur dieser den Syrern „als wirklich asketisch wertvoll erschien“.⁶⁶

Wie unsere weiteren Ausführungen zeigen werden, ist der Unterschied zwischen den von Klejna angesprochenen Teilen des sogenannten Antoniuskorpus nicht bloß stilistischer, sondern durchaus theologischer Art⁶⁷. Bei aller Oberflächlichkeit seiner Beobachtungen muß man jedoch Klejna Recht geben, wenn er sagt, daß mit dem Relationsproblem Brief 1 versus Briefe 2–7 die Frage nach der Verfasserschaft des ganzen Korpus zusammenhängt. Ähnliche Dimension

⁶⁰ Das ist die These Klejnas, siehe F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 336–338.

⁶¹ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 338 begründet das Fehlen der gelehrten Polemik in den Briefen damit, daß „das Mönchtum <...> damals noch nicht so ‚fachtheologisch‘ interessiert wie später vielfach“ war. Dem widerspricht der auffallend gelehrte Charakter des theologischen Diskurses der Briefe. Die Briefe vertreten eine bestimmte theologische Position und setzen deutliche Prioritäten in der Glaubenslehre und zwar, wie Klejna a. a. O. selber sagt, „mit innerer Glut“, diese haben aber mit der antiarianischen Polemik kaum etwas zu tun.

⁶² F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 340.

⁶³ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 339.

⁶⁴ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 339.

⁶⁵ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 340.

⁶⁶ F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 340.

⁶⁷ Siehe unten Anhang zum Kapitel I, Zur Frage nach dem Ursprung und der Bewertung der Leiblichkeit in ep. Ant. I und ep. Ant. II–VII.

hat ebenfalls das Problem der Wiederholungen in den Briefen 2–7, denn diese können einerseits auf spätere Redaktionsprozesse und eventuell Fortschreibungen hinweisen⁶⁸ und andererseits über die wirkliche literarische und theologische Absicht und die Empfänger der Briefe aussagefähig sein, was Material zum Nachdenken über die Echtheitsfrage liefern könnte.

Bis zum Erscheinen der Monographie von S. Rubenson wurde das Plädoyer Klejnas zugunsten der antonianischen Authentizität der sieben Briefe zwar nicht selten wiederholt, ohne daß man sich aber auf die von Klejna aufgestellten Probleme und deren Lösungen im Einzelnen eingelassen hat⁶⁹. Rubenson erweitert auf der einen Seite die Zahl der Beobachtungen, die den unterschiedlichen Charakter des ersten und der restlichen Briefe unterstreichen⁷⁰, findet auf der anderen Seite aber auch Gemeinsamkeiten, unter denen er „the same references to the author’s own ideas, the same emphasis on the need for the readers to understand, and the same method of quoting the Bible“⁷¹ namhaft macht. Wesentlich bedeutsamer ist die Bemerkung, daß in beiden Teilen des Korpus der Terminus „das Gesetz der Verheißung“ bzw. „das Bundesgesetz“ belegt ist⁷².

Als Ergebnis wiederholt Rubenson die These Klejnas über die unterschiedlichen Zielgruppen des ersten Briefes und der Briefe 2–7: „While in the other letters Antony speaks in general terms about the history of salvation and the need for knowledge, he here (d. h. im 1. Brief) sets out to give precise instructions,

⁶⁸ Klejna begegnet dem textkritischen Problem mit Desinteresse, vgl. F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 339–340: „Merkwürdig ist allerdings, daß sich manche dieser Parallelen (d. h. in den Briefen 2–7, D. B.) sogar im gleichen Briefe wiederholen. Ob wir dann doch annehmen müssten, Antonius habe mehr als sechs solcher Briefe geschrieben, die erst beim Sammeln miteinander verbunden wurden, ist für den Echtheitsbeweis unserer Briefe eine ziemlich belanglose Frage.“

⁶⁹ Siehe z. B. J. KRAUS, Gedanken über den Heiligen Geist in den Briefen des Einsiedlers Antonius d. Gr., in: Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel Wien-Mödling, StGSt 8, Wien 1939, 118, J. QUASTEN, *Patrology*. Vol. III *The Golden Age of Greek Patristic Literature. From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Utrecht / Antwerp 1963, 150, A. LOUF, Introduction, in: *Saint Antoine, Lettres*, SpOr 19, Abbaye de Bellefontaine 1976, 14–15 und W. MYZOR, Antonius-Briefe und Nag-Hammadi-Texte, JAC 32, 1989, 74. Bezeichnend ist die Bemerkung von G. COUILLEAU, *La liberté d’Antoine*, in: J. GRIBOMONT (Hrsg.), *Commandements du Seigneur et libération évangélique. Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme*, 15–17 février 1976, StAns 70, Roma 1977, 14: „Il est étonnant <...> que l’étude de Klejna <...> ait si peu contribué à attirer l’attention sur elles (d. h. die Antoniusbriefe) et à stimuler la recherche.“

⁷⁰ Außer der bereits bei Klejna aufgeführten Tatsache, daß die syrische Fassung nur den 1. Brief überliefert, macht S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 51–52 darauf aufmerksam, daß der erste Brief im Unterschied zu den anderen die Empfänger seltener anspricht, keine direkten Ermahnungen, keinen formalisierten Schluß und eine viel kürzere Begrüßung enthält. Ferner weist Rubenson darauf hin, daß die leitenden Themen des ersten Briefes in den restlichen fehlen und umgekehrt, und bemerkt, daß dies auch für die Bibelzitate gilt.

⁷¹ S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 52.

⁷² S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 52.

apparently to monastic novices.⁷³ Wie bei Klejna bleibt dieses Postulat ohne eigentliche Begründung⁷⁴, genauso wie der deutsche Forscher ist Rubenson an theologischen Differenzen zwischen dem ersten Brief und dem Rest des Korpus nicht interessiert. Seine Schlußfolgerung „there is no need to look for a different author (d. h. des 1. Briefes)“⁷⁵ kann also nicht als eine endgültige Lösung der Frage gelten.

Offen für die Kritik ist auch der Umgang Rubensons mit dem Problem der Gemeinsamkeiten in den Briefen 2–7. Der einzige Satz, den er dem komplizierten Befund widmet, lautet: „The only convincing explanation for this fact is that they (d. h. die Briefe 2–7) were written by the same writer, most probably at the same time, for the same purpose, and to similar audiences.“⁷⁶ Jede dieser Behauptungen könnte man mit einem Fragezeichen versehen⁷⁷. Wie schon oben gesagt, dürften die Antworten auf diese Fragen unter Umständen auch für die Lösung des Echtheitsproblems relevant sein⁷⁸.

Obwohl weder A. Khosroyev noch R. Williams in ihren oben genannten Publikationen⁷⁹ sich auf die angesprochenen Fragen konzentrieren, zeigt der Blick in die Forschungsgeschichte zweier Probleme der sogenannten Antoniusbriefe,

⁷³ S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 52. Der Hinweis auf Klejna fehlt.

⁷⁴ Im Unterschied zu Klejna ist für Rubenson evident, daß die Briefe nicht antiarianisch ausgerichtet sind, vgl. S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 45. Während die antiarianische These bei Klejna die Überlappungen in den Briefen 2–7 erklärte, bleiben diese bei Rubenson letztlich gar nicht erklärt.

⁷⁵ S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 52. Die Studie Rubensons sorgte indes dafür, daß sich die Hypothese von Klejna über den ersten Brief als eine Schrift für Anfänger in den patristischen Nachschlagewerken fest eingebürgert hat, siehe z. B. M. PUZICHA, Art.: Antonius der Einsiedler (wie Anm. 11), 36: „Dabei unterscheidet sich der erste Brief als Einführung für Novizen grundlegend von der christologisch-soteriologischen Sprache der anderen“ und L. BROTTIER, *Antoine l'ermite à travers les sources anciennes: des regards divers sur un modèle unique*, REAug 43, 1997, 20: „La Lettre I est un exposé sur la conversation à l'ascèse s'adressant à des novices. Les six autres <...> visent un public de moines plus avancés.“

⁷⁶ S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 54.

⁷⁷ Für A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek* (wie Anm. 12), 161, Anm. 454 sind z. B. die Wiederholungen in den Briefen 2–7 ein mögliches Indiz für die Fälschung.

⁷⁸ Die meisten Forscher nach Rubenson übernehmen seine Echtheitsthese als bestehenden Konsensus, so z. B. P. BRIGHT, *The Church as „The House of Truth“ in the Letters of Antony of Egypt*, in: L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI (Hrsgg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina*, Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, Vol. II, BETHL 164, Leuven 2003, 977–986, obwohl manchmal mit der Bemerkung, daß die Frage eigentlich offen ist, so P. BRIGHT, *The Combat of the Demons in Antony and Origen*, in: W. A. BIENERT, U. KÜHNEWEG (Hrsgg.), *Origeniana Septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*, BETHL 137, Leuven 1999, 339. Zuweilen wird auch das Problem des ersten Briefes mit der Lösung von Klejna-Rubenson angesprochen, vgl. z. B. CH. KANNENGIESSER, *Antony, Athanasius, Evagrius: the Egyptian Fate of Origenism*, CCR 16, 1995, 5.

⁷⁹ Siehe A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek* (wie Anm. 12) und R. WILLIAMS, *Faith and Experience* (wie Anm. 17).

daß sich die Bedenken dieser Forscher hinsichtlich der Echtheit des Korpus erweitern und vertiefen lassen.

Im Kontext der vorliegenden Untersuchung soll diese Übersicht als Rechtfertigung für unseren Umgang mit den Briefen dienen. Erstens sei gesagt, daß wir die Frage nach der Echtheit für offen halten. Alle Referenzen zu den sogenannten Antoniusbriefen sind also unter diesem Vorzeichen zu sehen: wir wissen nicht, wer die Briefe geschrieben hat, und legen dieser Arbeit keine der möglich scheinenden Antworten zugrunde. Unser eigener Beitrag zur Lösung dieses Problems⁸⁰ ist als Nebenprodukt der eigentlichen, der Erforschung der Theologie der mystischen Schau in ihrem ägyptischen Kontext des 4. Jahrhunderts gewidmeten Bemühungen entstanden. Damit wollten wir die Diskussion um die Probleme der Briefe sachlich anregen; unsere eigene Sicht ist nicht mehr als eine – immerhin nicht unbegründete – Arbeitshypothese.

Zweitens scheint es uns zu unkritisch, von dem gleichen Autor des ersten und der weiteren der sieben Briefe auszugehen. Einen literaturkritisch sicheren Boden bieten lediglich die mit Sicherheit aus der gleichen Feder hervorgegangenen Briefe 2–7. Weil ferner der 1. Brief keine Aussagen zur *visio mystica* enthält, scheint uns ratsam, ihn gänzlich aus unserer Untersuchung auszuschließen. Das Kürzel AntK (Briefkorpus des Antonius) und die Bezeichnung „Briefe“ bzw. „Antoniusbriefe“ benutzen wir also nur für die letzten sechs Briefe, wobei – wie im vorigen Absatz bereits betont – diese Bezeichnungen als ein Tribut an die antike Tradition der Zuschreibung der Briefe an den hl. Antonius zu gelten haben und keine Aussage über ihre tatsächliche Verfasserschaft bezwecken.

Aus dem letzten Punkt folgt, drittens, daß die bisherigen Versuche, die Theologie des Antoniuskorpus zu beschreiben⁸¹, insofern nicht übernommen werden dürfen, als sie den ersten Brief gleichberechtigt mit dem Rest des Korpus berücksichtigen. Außerdem wurden solche in den Briefen vertretenen und für unsere Fragestellungen bedeutsamen Themen wie die Schöpfung der Welt und des Menschen, der Sündenfall, die Erlösung und die Auferstehung zum Teil überhaupt nie, zum Teil auch nicht als zusammenhängende Teile des theologischen Systems der Antoniusbriefe und auf der Grundlage aller zugänglichen Versionen analysiert.

⁸⁰ Siehe Anhang zu Kap. I und Abschnitt 3.2.4. des III. Kapitels.

⁸¹ Zu nennen wären folgende Publikationen: F. KLEJNA, Antonius und Ammonas (wie Anm. 7), 341–343 (mystische Lehre), J. KRAUS, Gedanken über den Heiligen Geist (wie Anm. 67), 121–131 (nur Pneumatologie), F. GIARDINI, La dottrina spirituale di S. Antonio Abate († 356) nelle sue sette lettere autentiche, in: DERS., La dottrina spirituale di S. Antonio Abate e di Ammonas nelle loro lettere, RAMi 9, 1957, 1–16, V. DESPREZ, Saint Antoine et les débuts de l’anachorèse, Lettre de Ligugé 238, 1986, 10–15 und S. RUBENSON, The Letters (wie Anm. 8), 59–88. Die Beobachtungen von P. WADID, L’essentiel de la vie monastique d’après les Lettres de saint Antoine, Irén. 70, 1997, 363–376 sind wertlos, weil der Autor von der Echtheit aller zwanzig unter dem Namen des Antonius überlieferten Briefe ausgeht.

Um also eine geeignete Basis für die Vorstellung der Lehre des AntK über die mystische Schau zu schaffen, sehen wir uns genötigt, der eigentlichen Behandlung unseres Themas eine Skizze der Lehre des AntK über die Schöpfung des Menschen, seinen Sündenfall und seine Erlösung vorzuschicken (siehe Kap. I).

5. Vorbemerkung zum Zitieren der Briefkorpora des (Ps.?) Antonius und des hl. Ammonas

Die beiden in der Überschrift zu diesem Abschnitt genannten Korpora der Mönchsbriefe wurden noch nie ins Deutsche übersetzt, eine zuverlässige textkritische Untersuchung dieser Textsammlungen⁸² fehlt genauso wie die kritischen Editionen einiger wichtiger Textfassungen⁸³. Weil sowohl die sogenannten Antoniusbriefe als auch die Briefe des hl. Ammonas in mehreren Textfassungen in unterschiedlichen alten Sprachen überliefert sind, ist man unter den gegebenen Umständen im Unklaren, welche Version oder welche Versionen der Briefe beim Zitieren der zu untersuchenden Stücke vorzuziehen sind. Deswegen schien uns unumgänglich, bei der Analyse der beiden Korpora alle uns zugänglichen Fassungen der Briefe heranzuziehen und miteinander zu vergleichen. Ein ausführlicher textkritischer Vergleich aller Fassungen in ihrem vollen Umfang mit dem Ziel der Herausarbeitung eines Textes, der die ursprüngliche Authentizität beanspruchen könnte, bzw. die Bestimmung der textgeschichtlichen Verhältnisse der überlieferten Versionen waren wegen des Fehlens der kritischen Editionen der oben genannten Fassungen nicht durchführbar.

Deswegen haben wir einen Mittelweg eingeschlagen, der darin bestand, daß wir die nach mehreren Fassungen angeführten Textabschnitte mit einem Vergleich der abweichenden Varianten versehen haben, dessen Ziel es war, einen deutschen Arbeitstext für die anschließende inhaltliche Analyse zu erarbeiten. Auf einen solchen Vergleich wurde in den Fällen verzichtet, wenn die Fassungen nahe genug beieinander lagen, um den uns interessierenden Gedanken einheitlich illustrieren zu können. Diese Vergleiche können zwar eine übergreifende textkritische Untersuchung aller überlieferten Fassungen nicht ersetzen und sollen deswegen nicht für vollwertige Rekonstruktionen des Urtextes gehalten

⁸² Ein nennenswerter Versuch, die Ammonasbriefe textkritisch zu untersuchen, bleibt bis heute aus. Das Stemma der Antoniusbriefe in S. RUBENSON, *The Letters* (wie Anm. 8), 34 wurde, wie es scheint, mit guten Gründen in seinem zentralen Punkt – der Priorität der koptischen Fassung – in Frage gestellt, vgl. A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek* (wie Anm. 12), 159–160 und PH. LUISIER, *Autour d’un livre récent* (wie Anm. 15), 211–212.

⁸³ Z.B. der arabischen Fassung der Antoniusbriefe und der georgischen der Ammonasbriefe.