

Christliches Ägypten in der spätantiken Zeit

Akten der 2. Tübinger Tagung zum Christlichen
Orient (7.–8. Dezember 2007)

herausgegeben von

Dmitrij Bumazhnov

Mohr Siebeck

Der Reigentanz der zwölf Tugenden in der Seele eines Demütigen: eine Plotinreminiszenz bei dem koptischen Mönch Paulus von Tamma?

Zum Problem der Traditionszuordnungen im frühen ägyptischen Mönchtum*

DMITRIJ F. BUMAZHNOV

Der vorliegende Aufsatz ist als Beitrag zur Diskussion über die im ägyptischen Mönchtum des 4.–5. Jahrhunderts rezipierte(n) theologische(n) Tradition(en) zu verstehen.¹ In meiner Monographie über die Gottes- und Engelschau in den sogenannten Antoniusbriefen² habe ich *De humilitate* 4–8 des Paulus von Tamma als Beispiel einer monastischen Tradition angeführt, die deutlich auf Unmittelbarkeit der Gottesschau insistiert.³ Als solche steht diese Passage den platonisierenden Texten eines Evagrius Ponti-

* Ich möchte Luise Abramowski, Ilinca Tanaseanu-Döbler und Heinzgerd Brakmann für ihre bereitwillige Hilfe herzlich danken, die sie mir zu unterschiedlichen Phasen der Vorbereitung dieses Artikels geleistet haben.

¹ Zur Diskussion siehe 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, STAC 52, Tübingen 2009, 6–9.

² Zum Problem der Autorschaft der Briefe siehe BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 83–88 und 253–257. Obwohl ich die Hypothese von der antonianischen Verfasserschaft der Briefe 2–7 zumindest für fragwürdig halte, werden diese Briefe im vorliegenden Aufsatz herkömmlicherweise als „Antoniusbriefe“ angesprochen. Die Briefe 1 und 2–7 gehen mit großer Wahrscheinlichkeit auf zwei unterschiedliche Autoren zurück, siehe hierzu BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 83–88.

³ Vgl. die Betonung der Gottesschau „mit eignen Augen“ in Paul. Tamm., humil. 4–8: „4. Es steht auch geschrieben: „Siehe meine Demut und meine Mühsal <und> erlasse alle meine Sünden“ (Ps 24,18 LXX). 5. Schau, welcher Art die Demut ist: wenn du sie dir erworben hast, hast du dir alles erworben. 6. Gib auch Acht auf deinen Körper, dass er heilig sei, damit die heiligen Engel zu dir kämen <und> dich erfreuten. Und <so> wirst du Gott sehen. 7. Es steht geschrieben: „Ich habe den Herrn Zebaoth mit meinen Augen gesehen“ (Jes 6,5). 8. Es steht auch geschrieben: „Ich hörte Dich zwar durch den Laut des Ohres, jetzt aber haben Dich meine Augen gesehen“ (Hi 42,5).“ Siehe BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 190–191. Wenn nicht extra vermerkt, stammen die Übersetzungen von mir.

cus oder des unbekanntenen Autors der Antoniusbriefe 2–7 deutlich gegensätzlich gegenüber, die die Gottesschau als eine intellektuelle auffassen.⁴

Mit diesen Ausführungen blieb die an sich außerhalb des Horizontes meiner Arbeit gelegene Frage nach der eigentlichen Traditionszugehörigkeit *des überlieferten Korpus* des Paulus von Tamma unbeantwortet. Ohne dieser Frage in ihrer ganzen Tragweite hier nachgehen zu können, möchte ich am Beispiel von *De humilitate* 4–12 untersuchen, welche Traditionen Paulus von Tamma in diesem Stück verwertet, und wie er sie miteinander verbindet. Diese ideengeschichtliche Analyse soll in die abschließende Reflektion über eine sinnvolle traditionsgeschichtliche Zuordnung des zu behandelnden Stückes innerhalb des frühen ägyptischen Mönchtums (4.–5. Jahrhundert) münden. Vorausgeschickt seien zwei Abschnitte einmal zum Leben und Werk des Paulus von Tamma und ferner zur aktuellen Diskussion über die Traditionszugehörigkeit seines Œuvres.

1. Das Leben und Werk des heiligen Paulus von Tamma

Paulus von Tamma ist einer der wenigen ägyptischen Mönchsväter des 4.–5. Jahrhunderts, die uns allein durch die koptische bzw. die von ihr abhängige arabische Überlieferung bekannt sind. Sein Name taucht in keiner griechischen oder lateinischen Quelle der spätantiken Zeit auf, eine Überlieferungslage, die Paulus übrigens mit dem Abt des Weißen Klosters Schenute teilt, der mit Recht als bedeutendster koptischer Schriftsteller gilt.

Von dem Leben des heiligen Paulus berichten die Bruchstücke einer sahidischen Vita,⁵ zwei arabische Viten⁶ und eine kurze Notiz im arabischen

⁴ Siehe BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 94–118 und 183–193.

⁵ E. AMÉLINEAU (HRSG.), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*, MMAF 4/2, 1885–1886, Paris 1888, 515–516 (Einführung), 759–769, 835–836 (koptischer Text und französische Übersetzung). Einige Fragmente der sahidischen Vita sind publiziert von T. ORLANDI (HRSG.), *Koptische Papyri theologischer Inhalts/Papiri copti di contenuto teologico*, MPSW, Neue Serie, IX. Folge, Wien 1974, 155–158 und Tavola 25. Siehe auch M. PEZIN, *Nouveau fragment copte concernant Paul de Tamma* (P. Sorbonne inv. 2632), in: *Christianisme d'Égypte. Hommages à R.-G. Coquin*, CBCo 9, Paris 1995, 15–20 und E. LUCCHESI, *Trois nouveaux fragments coptes de la vie de Paul de Tamma par Ézéchiél*, in: U. ZANETTI, E. LUCCHESI (HRSGG.), *Ægyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, CoR 25, Genève 2004, 211–224.

⁶ Kurze arabische Fassung: A. WADI, *La recensione breve della vita araba di Paolo di Tamma*, in: U. ZANETTI, E. LUCCHESI (HRSGG.), *Ægyptus Christiana* (wie Anm. 5), 195–210. Französische Übersetzung der kurzen Fassung: N. VANTHIEGHEM, *Traduction de la Recension brève de la vie de Paul de Tamma*, SOC.C 41, 2008, 103–115. Lange arabische Fassung: A. WADI, *La recensione lunga della vita araba di Paolo di Tamma*. Presen-

Synaxarion.⁷ Laut der sahidischen Vita wurde Paulus (wohl in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts) im mittelägyptischen Ort Tamma in relativer Nähe von Oxyrhynchus geboren.⁸ Achtzehn Jahre soll er an diesem Ort gelebt haben, in denen er sich geheimen asketischen Übungen hingab.⁹ Nach der kurzen arabischen Vita ist Paul schon 54 Jahre lang Mönch gewesen, als ein jünger Mann namens Ezechiel zu seinem Schüler wird.¹⁰ Mit diesem durchwandert Paulus die mittelägyptische Wüste in südlicher Richtung bis Akhmim. Ezechiel, der in der Vita über diese Reise in Ich-Form erzählt, beschreibt die Begegnungen mit unterschiedlichen, zum Teil auch aus anderen Quellen bekannten Eremiten, die er und sein Lehrer Paulus unterwegs trafen.¹¹

Derselbe Ezechiel tritt als Zeuge der außerordentlichen Liebe des heiligen Paulus zu Christus auf, die Paulus – so der Bericht des Synaxarion –

tazione, edizione e indice, SOC.C 38, 2005, 115–178. Italienische Übersetzung der langen Fassung: B. PIRONE, *Traduzione della Vita di Anbā Paolo di Tamma*, SOC.C 38, 2005, 73–114. Allgemein zur arabischen Vitenüberlieferung siehe A. WADI, *Le recensioni arabe della vita di Paolo di Tamma*, in: D. RIGHI (HRSG.), *La letteratura arabo-cristiana e le scienze nel periodo Abbaside (750-1250 d.C.)*. Atti del 2^o convegno di studi arabo-cristiani, Roma 9-10 marzo 2007, *Patrimonio culturale arabo-cristiano* 11, Torino 2008, 325–332.

⁷ Siehe R. BASSET (HRSG.), *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*. Text arabe, PO I, fasc. 3, Paris 1904, 321–323 (7. Babeh = 4. Oktober). Ausführlich zur Synaxarientradition siehe A. WADI, *Paolo di Tamma*, in: *Bibliotheca Sanctorum Orientalium*. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese Orientali, vol. 2, Roma 1999, 782–783.

⁸ AMÉLINEAU, *Monuments* (wie Anm. 5), 765,8–9. Nach S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit. Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Dēr Abū Mina), der Skētis (Wādī n-Naṭrūn) und der Sinai-Region, Teil 6 (T–Z)*, BTAVO.B 41/6, Wiesbaden 1992, 2487–2489 lag der Geburtsort des Apa Paulus im Gau (koptisch πταφ) Koeis (nicht zu verwechseln mit Tamma im Gau Memphis), im heutigen Kreis Banī Mazār.

⁹ Über die vormonastische Zeit des Paulus siehe A. WADI, *La recensione lunga* (wie Anm. 6), 171–172, ١٢١–١٢٢. Interessanterweise enthält sowohl die arabische Kurzvita (Kap. 15 und 25) als auch der Synaxarionbericht (R. BASSET, *Le synaxaire arabe* [wie Anm. 7], 322) Hinweise auf die Mönchssiedlung Sketis in Niederägypten. Ob da die Mönchswelche des Paulus vollzogen sein könnte? Die sahidische Vita behauptet dies in bezug auf den anderen mittelägyptischen Asketen, Apa Aphu von Pemje, vgl. *Vita copt. Pauli Tamm*. (MMAF 4/2, 762,5–6 Amélineau).

¹⁰ A. WADI, *La recensione breve* (wie Anm. 6), 202, ٣٦.

¹¹ Aus der Begegnung mit dem in einer Antilopenherde lebenden Anachoreten Aphu (E. AMÉLINEAU, *Monuments* [wie Anm. 5], 761,14–762,14; vgl. auch A. WADI, *La recensione lunga* [wie Anm. 6], 145–147, ١٢–١٣) ergibt sich möglicherweise die Datierung dieser Episode, weil das Leben des Apa Aphu mit den Antilopen auf jeden Fall vor 399 zu datieren ist, siehe dazu D. BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten. Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.–5. Jahrhunderts*, STAC 34, Tübingen 2006, 138–144.

sechs Mal auf dem Höhepunkt jeweils unterschiedlicher überharter asketischer Leistung sterben lässt.¹² Jedes Mal wird Paulus von Christus wieder zum Leben gerufen. Nach der letzten Auferweckung sagt Christus, dass diese Kasteiungen nun wohl genügen, worauf Paulus seinen Herrn bietet, für Ihn wiederholt sterben zu dürfen, wie auch Er sich für die Sünden der Menschen in den Tod gegeben hätte.¹³

Der siebte, natürliche Tod des Paulus war nach dem Synaxarion der letzte, er starb und wurde begraben am 7. Babeh, d.h. 4. Oktober wohl im frühen 5. Jahrhundert.¹⁴

Das 130. Kapitel der langen arabischen Vita berichtet darüber, dass Paulus kurz vor seinem Tode Ezeiel beauftragt hat, seine geistlichen Anweisungen¹⁵ niederzuschreiben. Einige der in der Vita genannten Titel dieser Schriften lassen sich problemlos mit den uns bekannten Werken des Paulus von Tamma identifizieren.¹⁶ Seit 1988 sind vier koptische Schriften des Paulus zugänglich, die der italienischen Koptologe Tito Orlandi herausgegeben hat.¹⁷ Es handelt sich dabei um die von dem Herausgeber so

¹² Das Synaxarion berichtet von sechs asketischen Toden des Heiligen für Christus, siehe R. BASSET, *Le synaxaire arabe* (wie Anm. 7), 321–322 (Paul hängt sich an einem Baum mit dem Kopf nach unten, legt sich mit dem Gesicht aufs Wasser, begräbt sich im Sand, wirft sich von großer Höhe auf messerscharfe Felsen bzw. auf einen Stein, der die Form eines Schwerts hat, und bleibt schließlich vierzig Tage lang bewegungslos mit dem Kopf zwischen den Beinen). Die lange arabische Vita beschreibt sieben asketische Tode.

¹³ BASSET, *Le synaxaire arabe* (wie Anm. 7), 322,1–4.

¹⁴ In der langen arabischen Vita (Kap. 126–136) ist der natürliche Tod der achte.

¹⁵ Der arabische Text (WADI, *La recensione lunga* [wie Anm. 6], 171,10) liest *waṣāyāya* („meine <geistlichen> Ratschläge“).

¹⁶ Vgl. z.B. die von dem Herausgeber Tito Orlandi als *De cella* betitelte Schrift des Paulus (T. ORLANDI [HRSG.], Paolo di Tamma. *Opere*. Introduzione, testo, traduzione, Unione Accademica Nazionale, *Corpus* die Manoscritti Copti Letterari, Roma 1988, 102–115) und das Werk *li-ʿaḡli al-ḡulūs fi l-qillāya* („Über das Sitzen in der [Mönchs]zelle“, Vita ar. long. Pauli Tamm. 130 [SOC.C 38, 170,11 Wadi]). Das von PEZIN, *Nouveau fragment copte* (wie Anm. 5), 16 publizierte Papyrusfragment bezeugt eine – bis heute verschollene – Schrift des Paulus ⲈⲦⲄ ⲦⲘⲚⲦⲐⲦⲚⲁ [2]ⲦⲈ („Über das Unglauben“). Zu vergleichen damit wäre der Titel „Über vielfältige <sündhafte> Gedanken“ (*min ʿaḡli l-fikar al-kaṭīr*, Vita ar. long. Pauli Tamm. 130 [SOC.C 38, 170,11–171,1 Wadi]). Unter den darin behandelten „Gedanken“ nennt die Vita *allaḡi li qilla l-ʿīmān*, („der der Kleingläubigkeit“, Vita ar. long. Pauli Tamm. 130 [SOC.C 38, 171,1–2 Wadi]). Die inhaltliche Nähe ist offenbar.

¹⁷ Siehe ORLANDI (HRSG.), Paolo di Tamma (wie Anm. 16). Allgemein zu dieser Edition siehe E. LUCCHESI, *A propos d'une édition récente des œuvres de Paul de Tamma*, SOC.C 28, 1995, 161–166. Auf handschriftliche Fragmente aus der paulinischen Schrift „Entretiens de notre cher père apa Paul sur le discernement“ (auf dieses Dokument unter dem koptischen Titel ⲈⲦⲄ ⲦⲘⲚⲦⲐⲦⲚⲁ verweist ORLANDI (HRSG.), Paolo di Tamma (wie Anm. 16), 13–14) macht E. LUCCHESI, *Entretiens d'apa Paul sur le discernement*, in: L. PAINCHAUD, P.-H. POIRIER (HRSG.), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à W.-P. Funk*, BCNH.E 7, Louvain u.a. 2006, 529–533 aufmerksam.

betitelten asketischen Traktate *De cella* und *De pauperitate*, einen kurzen Brief und die ebenfalls für die Erbauung der Mönche bestimmte Schrift *De humilitate*.¹⁸ Ein 1995 von Michel Pezin publiziertes Fragment aus der bisher unbekanntem Vita des Heiligen bezeugt die Existenz weiterer Schriften, von denen uns bis heute lediglich die Titel überliefert sind.¹⁹

2. Einige Traditionszuordnungen des Korpus des Paulus von Tamma

Der Herausgeber der Werke des heiligen Paulus Tito Orlandi hat ihnen eine Sonderstellung in der Geschichte der koptischen Literatur zugewiesen. Nach Orlandi gehörte Paulus einer Gruppe von mittelägyptischen Mönchen an (die meisten von ihnen werden von Paulus und seinem Schüler Ezeiel während ihrer Wüstenreise aufgesucht), die sich möglicherweise in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Mittelägypten gebildet hat und neben der pachomianischen Tradition im Süden (Oberägypten) und der sketiotischen Tradition im Norden (Niederägypten) als eine dritte gesonderte Bewegung im ägyptischen Mönchtum anzusehen ist.²⁰ Im Unterschied zu den beiden zuletzt genannten Traditionen, von denen ein reichhaltiges Schrifttum überliefert ist, machen die Werke des Paulus – neben dem hagiographischen Material²¹ – die wenigen Dokumente des frühen mittelägyptischen Mönchtum aus, die wir heute haben.

¹⁸ Das fünfte, von Orlandi als *Opus sine titulo* genannte Werk (siehe T. ORLANDI [HRSG.], Paolo di Tamma [wie Anm. 16], 116–120) wurde von E. LUCCHESI, *Une version copte du Sermo asceticus d'Étienne le Thébain*, AnBoll 115, 1997, 252 mit dem Λόγος ἀσκητικός identifiziert, der Stephan von Theben zugeschrieben wird.

¹⁹ Siehe PEZIN, *Nouveau fragment copte* (wie Anm. 5).

²⁰ T. ORLANDI, *Introduzione*, in: DERS., Paolo di Tamma (wie Anm. 16), 12. Ausführlich zum Orlandis Konzept der mittelägyptischen christlichen Literatur 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 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; zu den Werken des Paulus von Tamma siehe ebd., 194. Vgl. auch T. ORLANDI, *Egyptian Monasticism and the Beginnings of the Coptic Literature*, in: P. NAGEL (HRSG.), *Carl-Schmidt-Kolloquium an der Martin-Luther-Universität 1988*, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, *Wissenschaftliche Beiträge 1990/23* (K 9), 137–138.

²¹ ORLANDI, *The forgotten Names* (wie Anm. 20), 177–182 nennt *Vita Apolonis*, *Vita Aphu*, *Vita Aronis*, *Vita Onophrii*, *Vita Pauli* (scil. Tammensis) und *Vita Panine et Panneu*.

Ein weiterer Zuordnungsversuch Orlandis betrifft die Betrachtung der Werke des Paulus von Tamma im Rahmen der sogenannten asiatischen Strömungen in der koptischen Literatur.²² Mit dem Begriff „asiatisch“ nimmt Orlandi Bezug auf das von Manlio Simonetti entwickelte Konzept der christlichen „asiatischen Kultur“ des 2.–3. Jahrhunderts, welche Simonetti als eine „materialistische“²³ versteht und in Konkurrenz mit der platonisierenden „alexandrinischen Kultur“ sieht.²⁴ Nach Orlandi lebt die „asiatische Kultur“ in den mönchischen Kreisen Mittelägyptens weiter. In der Nachfolge Simonettis stellt Orlandi der „asiatischen Strömung“ die „origenistische Strömung“ im ägyptischen Mönchtum mit den niederägyptischen Zentren in Nitria, Sketis und Kellia gegenüber.²⁵

Im Gegensatz zu Orlandi, der eine Pluralität der monastischen Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum voraussetzt, wurde von Mark Sheridan eine monistische Theorie entwickelt. Sheridan demonstriert, dass Paulus von Tamma eine Reihe von vor allem exegetischen Überlieferungen²⁶ kennt, die auch bei Philo von Alexandrien, Origenes, Didymos von Alexandrien und Euseb von Cäsarea vorkommen.²⁷ Seine Bilanz lautet.²⁸

The writings of Paul of Tamma represent a type of monasticism not notably different from that of the Antony of the *Letters* or even the ideal represented by the *Vita Antonii*. The notion of a native Coptic monasticism untouched by hellenistic influences is certainly not supported by these documents. Indeed it is difficult to find any documents that do support it. <...> 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 hy-

²² Siehe T. 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, 127–128 und T. ORLANDI, Coptic Literature, in: B.A. PEARSON, J.E. GOEHRING (HRSGG.), The Roots of Egyptian Christianity, Studies in Antiquity and Christianity, Philadelphia 1986, 58–59.

²³ Der Materialismus der „Asiaten“ kann nach Simonetti auf jüdische, stoische oder aristotelische Einflüsse zurückgehen, wähen die Alexandriner in der platonischen Tradition stehen, vgl. M. SIMONETTI, Il Millenarismo in Oriente da Origene a Metodio, in: Corona gratiarum. FS E. Dekkers, vol. 1, Brugge 1975, 40 und M. SIMONETTI, Modelli culturali nella cristianità orientale del II–III secolo, in: DERS., Ortodossia e Eresia tra I e II Secolo, Rubbettino Editore 1994, 327.

²⁴ Ausführlich zum Kulturmodell Simonettis siehe BUMAZHNOV, Der Mensch als Gottes Bild (wie Anm. 11), 11–15.

²⁵ ORLANDI, Koptische Literatur (wie Anm. 22), 129–133.

²⁶ Siehe dazu auch L.S.B. MACCOUL, Paul of Tamma and the Monastic Priesthood, VigChr 53, 1999, 316–320.

²⁷ M. SHERIDAN, The Development of the Interior Life in Certain Early Monastic Writings in Egypt, in: M. STAROWIEYSKI (ED.), 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, 95–103.

²⁸ SHERIDAN, The Development (wie Anm. 27), 103–104.

pothesis to assume that there was a common tradition about the nature of the spiritual life, understood perhaps in varying degrees <...>

Sheridan unternimmt keinen Versuch, die Werke des Paulus von Tamma mit anderen monastischen Schriften aus Ägypten zu vergleichen. Ausgehend vom aktuellen Stand der Diskussion kann man nur sagen, dass zumindest eine seiner Thesen, nämlich dass die Werke des Paulus ein Mönchtum „not notably different from that of the Antony of the *Letters*“ repräsentieren,²⁹ einer Korrektur bedarf: die Antoniusbriefe 2–7 und Paulus von Tamma vertreten radikal verschiedene Konzepte der Gottesschau.³⁰

Bevor der zur Diskussion stehende Text des Paulus und seine Deutung vorgestellt werden können, ist eine kurze methodologische Reflektion angebracht. Zunächst muss festgestellt werden, dass sich die Traditionszuordnungen von Orlandi und Sheridan nicht unbedingt ausschließen, weil sie z.T. auf unterschiedlichen Ebenen liegen. Zweitens ist darauf hinzuweisen, dass ein sachgemäßer wissenschaftlicher Begriffsapparat für die Beschreibung der frühmönchischen Traditionen in Ägypten fehlt.³¹ Unter diesen Umständen kann die Aufgabe der folgenden Ausführungen nicht darin liegen, ein neues Lable für das Werk von Paulus von Tamma zu entwickeln oder sich auf die Seite des einen oder des anderen Forschers zu schlagen. Vielmehr geht es darum, einen komplexen Text *De humilitate* 4–

²⁹ SHERIDAN, The Development (wie Anm. 27), 103.

³⁰ Vgl. oben, Anm. 3 und 4.

³¹ Ich erlaube mir, das eigene Fazit zu den bisherigen Traditionszuordnungen eines anderen frühen ägyptischen Mönchsvaters, des Antoniuschülers Ammonas zu zitieren (BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 218–219): „Diese Übersicht zeigt noch einmal <...>, daß für eine sachgemäße Beurteilung des Problems der Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum die Grundlagen fehlen. Denn wenn für Brakke der alexandrinische Charakter der Werke des hl. Ammonas offenbar keines Nachweises bedarf, entdeckt Williams in ihnen gar keine oder höchstens „indeed little“ Spuren von jeglicher philosophischen Gelehrsamkeit. Dahinter mögen nicht allein unterschiedliche eigene Interessen an den untersuchten Texten, sondern auch tiefgreifende Differenzen im Verständnis dessen stehen, was genau als „alexandrinisch“ und „philosophisch“ im ägyptisch-monastischen Bereich des 4. Jahrhunderts zu gelten hat. Dieser Unsicherheit entspringen letztlich Schwankungen zwischen „nichtorigenistisch und nichtevagrianisch“ (Klejna), „nichtgelehrt“ (Lemaitre), „nichtplatonisch und nichtneoplatonisch“ (Giardini), „zum antonianischen und evagrianischen Vorstellungskreis gehörig“ (Frank), „nichtevagrianisch aber vielleicht doch origenistisch“ (B. Outtier und L. Regnault), „nichtantonianisch und nichtphilosophisch“ (Williams) und „alexandrinisch“ (Brakke) als allgemeine Charakteristiken der Briefe des hl. Ammonas. Neben diesen Definitionsversuchen ist ebenfalls als ein weiter zu prüfendes Konstrukt „a much more diversified tradition with a large number of individual expressions“ von S. Rubenson anzusehen, der er zugleich die Ammonas- und die Antoniusbriefe zuordnet. Ob „eine Art ‚Urasketikon‘ der Sketis“ (Frank) tatsächlich existierte, und ob ihm der hl. Ammonas tatsächlich verpflichtet war, sind zwei anregende Fragen, von deren Beantwortung wir aber genauso weit entfernt sind wie ihr Urheber 1964.“

12 im Hinblick auf die darin enthaltenen Traditionsstränge zu analysieren und ihre Verknüpfung zu bewerten.

3. *De humilitate* 4–12: Text, Übersetzung und Komposition

4. ζCH_2 ON $\chi\epsilon$ ANAY EPAT θ BVIO MN PAZICE NGKW EBOA HNAHOB ϵ THPOY:
 5. ANAY $\chi\epsilon$ OYAY N θ OT PE PE θ BVIO· EK ψ ANXPE PAI NAK AKXPE ΠTHPQ NAK:
 6. AYW ON ZAPEZ EP ϵ KC ω MA EFOYAAV TAP ϵ NEAGG ϵ LOC ETOYAAV EI ψ APOK NCE† OYPOY NAK AYW KNAHAY EPNOYTE:
 7. ζCH_2 $\chi\epsilon$ AINAY EPXO ϵ IC CAVAW θ ZH NABAΛ:
 8. ζCH_2 ON $\chi\epsilon$ NEIC ω TH MEN EPOK ZH OYCMH MMAAXE TENOY ΔE AΠA-
 BAA HAY EPOK:
 9. AYW PEΠH(EY)MA ETOYAAV NATEK AKTIN EBOA ZH NEKM ϵ LOC THPOY ||
 AYW TMHTCNOOYC [E]NAPETH NAX(O)PEYE³² ZH TMHTE NTEK†YXH AYW
 NEXEPLOYH MN NE(C)EPAPHN NACKEPAZE MHOK ZH NEYTENZ:
 10. ζCH_2 GAP $\chi\epsilon$ NAIATOY NN ϵ C ω MA H(M)HNAPO θ ENOC $\chi\epsilon$ PB(E)KH MPEY-
 TBBO HAZ ϵ EBOA AN· AYW XPE OYKAPWQ NAK:
 11. HANOYQ NTAP ϵ PEKZICE $\delta\omega$ EQTOYXHY NAK:
 12. ζCH_2 GAP NTEIZE $\chi\epsilon$ PETZAPEZ EPQ EQZAPEZ ETEQ†YXH ET-
 MELETA MN PE ψ ANA· $\delta\omega$ EKCOBTE NZHTOY HPEZOY MN TE(O)YWH.³³

4. Es steht auch geschrieben: „Siehe meine Demut und meine Mühe an <und> erlasse alle meine Sünden.“³⁴

5. Schauge, welcher Art die Demut ist: wenn du sie dir erworben hast, hast du dir alles erworben.

6. Gib auch Acht auf deinen Körper (σῶμα), dass er heilig sei, damit die heiligen Engel (ἄγγελος) zu dir kämen <und> dich erfreuten. Und <so> wirst du Gott sehen.

7. Es steht geschrieben: „Ich habe den Herrn Zebaoth mit meinen Augen gesehen.“³⁵

8. Es steht auch geschrieben: „Ich hörte Dich zwar (μέν) durch einen Laut des Ohres, jetzt aber (δέ) haben Dich meine Augen gesehen.“³⁶

³² So die Emendation von T. Orlandi, wohl als NAX(O)PEYE zu lesen.

³³ Paul. Tamm., hum. 4–12 (126,11–128,7 Orlandi).

³⁴ Ps 24,18 LXX.

³⁵ Is 6,5.

9. Und der Heilige Geist (πνεῦμα) wird alle deine Glieder (μέλος) durchstrahlen (ἀκτίς),³⁷ und zwölf Tugenden (ἀρετή) werden inmitten deiner Seele (ψυχή) tanzen (χορεύω), und die Cherubim und die Sera-
 phim werden dich mit ihren Flügeln beschirmen (σκεπάζω).

10. Denn (γάρ) es steht geschrieben: „Selig sind die Leiber (σῶμα) der Jungfrauen (παρθένος), denn der Lohn ihrer Reinheit wird nicht verloren gehen.“³⁸ Erwerbe dir auch Schweigen.

11. Gut <wäre es, wenn> deine <asketische> Mühe dich heiligend <ständig bei dir> bliebe.

12. Denn (γάρ) es steht Derartiges geschrieben: „Wer auf sich selbst achtgibt, indem er seine Seele (ψυχή) durch das Hersagen (μελετάω) <der Heiligen Schrift> und das Gebet beobachtet, bleibe in diesen beiden³⁹ Tag und Nacht bereit.“⁴⁰

Die Komposition der Verse 4–12 lässt sich anhand von zwei Schemen – eines kurzen und eines ausführlichen – anschaulich machen.

3.1. Kurzes Kompositionsschema

Das kurze Kompositionsschema lässt vier Hauptteile des Stückes erkennen, wobei Teile II und IV die beiden Hauptbegriffe des Schriftzitats im Teil I „Demut“ und „Mühe“ entfalten, und Teil III ein Zwischenglied darstellt. Die Zuordnung der Nebenthemen macht deutlich, dass es sich im Abschnitt V. 6–10, um den es uns vornehmlich gehen wird, primär um den Leib handelt.

I. 4 Schriftzitat: Demut und Mühe

II. 5–10a Demut und Heiligung des Leibes

III. 10b Schweigen

IV. 11–12 <asketische> Mühe und Heiligung der Seele

³⁶ Hi 42,5. ZH OYCMH MMAAXE wird von ORLANDI (HRSG.), Paolo di Tamma (wie Anm. 16), 127 als „con una voce udibile“ übersetzt. T. VIVIAN, Saint Paul of Tamma. Four Works Concerning Monastic Spirituality: „On Humility“, „On Poverty“, A Letter, and „An Untitled Work“, CCR 17, 1996, 110 bietet „with the hearing of the ears“.

³⁷ Wörtlich: „Der Heilige Geist wird in alle deine Glieder Strahl aussenden <...>“

³⁸ Das als Schriftzitat eingeführte Stück ist den *Acta Pauli et Theclae* 6 entnommen, vgl. A. Paul. et Thecl. gr. 6 (AAAp I 240, 2–3 Lipsius): μακάρια τὰ σώματα τῶν παρθένων ὅτι αὐτὰ εὐαρεστήσουσιν τῷ Θεῷ καὶ οὐκ ἀπολέσουσιν τὸν μισθὸν τῆς ἀγνείας αὐτῶν und die achmimische Fassung, A. Paul. et Thecl. achm. 6 (6*,17–19 Schmidt): η̄σειετοῦ η̄η̄ς[ω]μα η̄η̄παρ[ε]η̄νος $\chi\epsilon$ σενᾱβενε̄η̄ η̄η̄ποῦτε· ἀγῶ η̄βενε̄ η̄η̄εῦτοῦβο η̄ᾱᾱε̄ιε̄ ᾱβαλ' ἐν:

³⁹ Nämlich beim Hersagen und Gebet.

⁴⁰ Die Quelle des Zitats ist nicht bekannt.

3.2. Ausführliches Kompositionsschema

4. Schriftzitat (Ps 24,18 LXX).

Themen: Demut (ἄσβησις), Mühe (πορεία); vgl. V. 11

5. Interpretation des Schriftzitats:

5a. Aufforderung, die Demut zu erwerben (ἄσβησις), vgl. V. 10b.

5b. Durch Demut wird alles erworben.

6a. Zusätzliche Forderung: Heiligung (ἁγιασμός) des Leibes, vgl. V. 12.

6b. Sie und die Demut führen zu Englerscheinungen und Schau Gottes.

7.–8. Die die Möglichkeit der Gottesschau begründenden Zitate (Is 6,5, Hi 42,5).

9. Folgen der Gottesschau:

9a Heiliger Geist lässt alle Glieder des Leibes erstrahlen.

9b Zwölf Tugenden (ἀρεταί) tanzen (χορεύω) in der Seele.

9c Cherubim und Seraphim schirmen den Asketen mit ihren Flügeln ab.

10a. Begründung der Belohnung für die Heiligung des Leibes durch das Zitat aus *Acta Pauli et Theklae* 6.

10b. Aufforderung, das Schweigen zu erwerben (ἄσβησις), vgl. V. 5a.

11. Bejahung der fortdauernden heiligenden Mühen (πορεία); vgl. V. 4.

12. Begründung von 11 durch ein unbekanntes Zitat: Heiligung (ἁγιασμός) der Seele durch das Hersagen der Heiligen Schrift und durch das Gebet, vgl. V. 6a.

Anhand des ausführlichen Kompositionsschemas kann man die Struktur des Textes und dessen Aufbau eingehender studieren. Das Stück stellt ein wohl durchdachtes Ganzes dar, das durch die Wiederholung der thematisch bedeutsamen Stichworte organisiert ist, was die Entfaltung von anvisierten Themen erlaubt.⁴¹ Verse 6–9 illustrieren V. 5, indem sie zeigen, wozu der Erwerb von Demut (V. 5) führt. Für die weitere Analyse ist wichtig, dass der Vers 6a, der eine Aufforderung zur Heiligung des Leibes darstellt, eine zusätzliche Forderung zum Vers 5a (Erwerben der Demut) ist. Nur diese beiden Bedingungen zusammen, nämlich die Demut und die Heiligung des Leibes, führen nach Paulus zu den Erscheinungen der Engel und zur Schau Gottes (Vers 6b).

Der Vers 10a begründet die im Vers 9a explizit genannte Beteiligung des Leibes an der – wohl durch die Schau Gottes vermittelten – Herrlichkeit (vgl. V. 9a: „Und der Heilige Geist [πνεῦμα] wird alle deine Glieder [μέλος] durchstrahlen [ἀκτινίζει]“) durch ein Zitat, bei dem es sich um einen Makarismus aus den *Acta Pauli et Theklae* 6 handelt.

⁴¹ Gegen ORLANDI, Koptische Literatur (wie Anm. 22), 127: „Kennzeichnend für den Stil des Paulus ist die Unterteilung des Textes in einzelne Sätze, die scheinbar ohne sinnmäßige Beziehung zusammengefügt werden.“

Der Vers 10a hängt also mit dem Vers 6a eng zusammen: V. 6a führt das Thema der Heiligung des Leibes ein, V. 10a begründet mit einem Zitat, welches für Paulus annähernd die Autorität der Heiligen Schrift besitzt, das in V. 9a benannte Durchstrahlen der Glieder des Leibes und andere in Vers 9 b–c genannten Phänomene sowie die in V. 6b angesprochene Schau Gottes.

4. Deutung von *De humilitate* 9b

Neben dem unbekanntem Zitat in V. 12⁴² bereitet der Vers 9b „und zwölf Tugenden (ἀρεταί) werden inmitten deiner Seele (ψυχῆ) tanzen (χορεύω)“ Schwierigkeiten für die Bestimmung seiner Quelle(n). Im Unterschied zu V. 12 handelt es sich dabei nicht um ein Zitat, das gebrauchte Bild ist aber spezifisch genug, um nach seiner Herkunft zu fragen.

Eine der nächsten Parallelen, die ich finden konnte, ist *Quis rerum divinarum heres* 88 des Philon von Alexandrien. In den unmittelbar vorausgehenden Kapiteln kommentiert Philon Gen 15,5, wo erzählt wird, wie Gott Abram auf den gestirnten Himmel blicken lässt und ihm verheißt, dass seine Nachkommenschaft so sein wird.⁴³ Diese Stelle veranlasst Philon zur Bemerkung, dass Gott hier nicht die Zahl, sondern die Beschaffenheit der künftigen Kinder Abrahams meint:⁴⁴

„So wird sie (d.h. die Nachkommenschaft, D.B.) sein,“ sagt er, wie das sichtbare Ätherische, ebenso himmlisch, ebenso voll schattenlosen reinen Glanzes – denn verbannt ist aus dem Himmel die Nacht und aus dem Äther die Finsternis – vollends den Sternen gleichend, schön verteilt, in unverrückbarer, sich stets gleich bleibender Ordnung.

⁴² Paulus gebraucht die Formel „es steht geschrieben“ (ἔχει γράφειν) regelmäßig für die Zitate aus der Heiligen Schrift (vgl. z.B. *De hum.* 2, 3, 4, 7, 8, 13, 15 und passim; alle zwölf Belege für ἔχει γράφειν im überlieferten Korpus des Paulus finden sich in *De hum.*). Mit dem gleichen Wort wird aber auch das Zitat aus den *Acta Pauli et Theklae* im V. 10 eingeführt. Dass die Theklaakten für Paulus von Tamma den Status der Heiligen Schrift hätten, ist nicht unmöglich (in *De cella* 117 verweist er auf die Andreasakten, allerdings nicht mit der Formel ἔχει γράφειν), wahrscheinlicher scheint aber, dass Paulus mit ἔχει γράφειν Zitate aus angesehenen aber nicht unbedingt kanonischen Schriften einleitet (vgl. *De hum.* 23). Handelt es sich beim Zitat in V. 12 um einen Text aus einem monastischen Werk? Der Gebrauch des typisch monastischen Begriffs μελετα < μελετάω und gewisse Unsicherheit bei dem Gebrauch der Formel ἔχει γράφειν (ἔχει γάρ ἠρτοίσε, wörtlich: „denn es steht in dieser Weise geschrieben“) scheinen dafür zu sprechen.

⁴³ Gen 15,5 nach Ph., her. 86 (Philonis opera III, 20,15–17 Wendland): ἀνάβλεψον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἀρίθμησον τοὺς ἀστέρας, ἐὰν δυνηθῆς ἐξαριθμῆσαι αὐτούς. οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου.

⁴⁴ Ph., her. 87, Übersetzung nach I. HEINEMANN, Die Werke Philon von Alexandria. Fünfter Teil, Breslau 1929, 243.

Bereits hier ist die Idee einer Entsprechung zwischen dem Mikro- und Makrokosmos deutlich formuliert. In Kap. 88 bekommt dieser Gedanke eine weitere Entwicklung:⁴⁵

βούλεται γὰρ ἀντίμιμον οὐρανοῦ, εἰ δὲ χρῆ καὶ προσυπερβάλλοντα εἰπεῖν, οὐρανὸν ἐπίγειον ἀποφῆναι τὴν τοῦ σοφοῦ ψυχὴν ἔχουσαν <ἐν ἑαυτῇ καθάπερ> ἐν αἰθέρι καθαρὰς φύσεις, τεταγμένας κινήσεις, χορείας ἔμμελεῖς, θείας περιόδους, ἀρετῶν ἀστεροειδεστάτας καὶ περιλαμπεστάτας αὐγάς.

Denn er (nämlich Gott, D.B.) will, daß die Seele des Weisen ein Ebenbild des Himmels, ja, wenn man es übertreibend aussprechen darf, einen irdischen Himmel darstellen soll, daß sie gleichwie in Äther in sich habe reine Wesen, geordnete Bewegungen, harmonische Reigentänze, göttliche Kreisläufe, sternengleiche, leuchtende Strahlen von Tugenden.

Die Seele des Weisen (σοφός) wird hier als Ebenbild⁴⁶ des Himmels⁴⁷ verstanden. Ihre Bewegungen sind wie die des Himmels kreisförmig (περιόδους) und regelmäßig (τεταγμένας). Diese beiden Charakteristika werden durch die Fügung „harmonische Reigentänze“ (χορείας ἔμμελεῖς) mit dem Bild des Reigentanzes in Verbindung gebracht, das auch in *De hum.* 9b vorliegt, und zwar – genauso wie in *Her.* 88 – geht es hier um den Reigentanz *inmitten der Seele eines besonderen Menschen*.⁴⁸ *Her.* 88 kennt auch von der Präsenz von Tugenden in der Seele des Weisen (ἀρετῶν <...> αὐγάς), ihre Zahl wird aber – anders als in *De hum.* 9b – nicht spezifiziert. Der weitere Unterschied besteht darin, dass *Her.* 88 von dem Tanz *der Tugenden* nichts weiß. Die Lichtmetaphorik, die *Her.* 88 mit den Tugenden verbindet, bietet *De hum.* 9a.

Obwohl die Übereinstimmungen zwischen *Her.* 88 und *De hum.* 9a–b auffallend sind, kann wohl kaum davon die Rede sein, dass Paulus von Tamma direkt von Philon abhängt.⁴⁹ Vielmehr ist die Zugehörigkeit des

⁴⁵ Ph., her. 88 (Philonis opera III, 21,4–8 Wend.). Übersetzung mit geringfügigen Änderungen nach HEINEMANN, Die Werke Philon (wie Anm. 44), 243.

⁴⁶ Ἀντίμιμον, wörtlich: „<dem Himmel> genau nachgebildet“.

⁴⁷ In *De opificio mundi* 82 nennt Philon den Menschen „kleinen Himmel“ (βραχὺν οὐρανόν, Ph., op. 82 (Philonis opera I, 28,22 Cohn/Wendland)). Die Idee geht zurück auf Platon, vgl. Tim. 90c–d und R.P. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, vol. 2 Le Dieu cosmique, Paris 1949, 328–331.

⁴⁸ Generell zu diesem Thema siehe J. MILLER, Measures of Wisdom. The Cosmic Dance in Classical and Christian Antiquity, Toronto u.a. 1986.

⁴⁹ In *De hum.* 9 fehlt z.B. völlig der „makrokosmische“ Teil, auf der anderen Seite lässt sich von *Her.* 88 weder die Zwölfzahl der Tugenden noch ihre kreisförmige Bewegung im Reigentanz ableiten. Gleichzeitig ist äußerst bezeichnend, dass Philon von der Seele *des Weisen* (σοφός) als Gegenpart der makrokosmischen Bewegungen spricht: zwar fehlt diese Bezeichnung in *De hum.*, sie (koptisch ⲥⲁⲢⲈ) kommt aber in *De cella* immer wieder vor, um den in seiner Mönchszelle bleibenden Asketen zu bezeichnen, vgl.

Apa Paulus zum gleichen Vorstellungskreis festzustellen. Mit den nächsten Parallelen soll dieser Kreis erweitert werden.

Eine weitere Parallele aus dem dritten Buch der Eneaden des Plotin verdeutlicht, was Paulus von Tamma mit *De hum.* 9b eigentlich sagen wollte. In III 6,2 behandelt Plotin die Frage, ob Laster und Tugenden von außen in die Seele gelangen oder nicht; dies führt ihn zur folgenden Überlegung:⁵⁰

εἰ γὰρ συναρμοσθέντα μὲν κατὰ φύσιν τὰ μέρη τῆς ψυχῆς πρὸς ἄλληλα ἀρετὴ ἐστὶ, μὴ συναρμοσθέντα δὲ κακία, ἐπακτὸν οὐδὲν ἂν οὐδὲ ἐτέρωθεν γίνουτο. ἀλλ' ἕκαστον ἦκοι ἂν οἶόν ἐστιν εἰς τὴν ἀρμογὴν καὶ οὐκ ἂν ἦκοι ἐν τῇ ἀναρμοστίᾳ τοιοῦτον ὄν, οἶον καὶ χορευταὶ χορεύοντες καὶ συνᾶδοντες ἀλλήλοις, εἰ καὶ μὴ οἱ αὐτοὶ εἰσι, καὶ μόνος τις ἄδων τῶν ἄλλων μὴ ἄδόντων, καὶ ἑκάστου καθ' ἑαυτὸν ἄδοντας· οὐ γὰρ μόνον δεῖ συνᾶδεν, ἀλλὰ καὶ ἕκαστον καλῶς τὸ αὐτοῦ ἄδοντα οἰκεῖα μουσικῇ ὥστε κάκει ἐπὶ τῆς ψυχῆς ἀρμονίαν εἶναι ἑκάστου μέρους τὸ αὐτῷ προσήκον ποιούντος.

Wenn nämlich die naturgemäße Harmonie der Seelenteile miteinander Tugend ist, die Disharmonie aber Laster, so braucht nichts mehr von außen und anderswoher hinzutreten. Indessen, der einzelne Teil fügt sich ja, so wie er ist, in die Harmonie, oder fügt sich nicht (bei der Disharmonie), ohne seine Art zu ändern; so wie Tänzer, die ihren Reigen tanzen und dabei singen im gegenseitigen Einklang, auch wenn nicht immer dieselben singen, und manchmal nur einer allein singt, und die andern schweigen, jeder einzelne aber singt dabei nach seinem Wissen; denn das bloße Zusammensingen genügt nicht, sondern es muß jeder einzelne seinen eigenen Part schön singen nach der ihm eigenen Musik. Dementsprechend besteht auch in der Seele die Harmonie darin, daß jeder einzelne Teil das ihm Zukommende tut.

Plotin beschreibt in diesem Abschnitt die Tugend als Harmonie der Seelenteile miteinander. Die auf diese Weise geordnete Seele wird im zweiten Schritt mit den im Reigen tanzenden Sängern (χορευταὶ χορεύοντες) verglichen, deren Gesang harmonisch wirkt, weil jeder von ihnen seine Partie gut und rechtzeitig singt. Zusammen mit dem wohlklingenden Gesang ist hier die kreisförmige Bewegung des Reigentanzes ein Sinnbild für die Harmonie der Seele. Ähnliches scheint auch Paulus von Tamma sagen zu wollen, wenn er den nach der Gottesschau (*De hum.* 6–8) und der Heiligung durch den Gottes Geist (9a) eintretenden Zustand des Demütigen als Reigentanz (gräko-koptisch χορεύω/χορεύε) von zwölf Tugenden in seiner Seele beschreibt (9b); dadurch soll offenbar die innere Harmonie des Mystikers versinnbildlicht werden.

z.B. *De cella* 68, 73, 75, 76 und 77. Wiederum lässt es sich von einem gemeinsamen, von der griechischen Philosophie geprägten Diskurs sprechen.

⁵⁰ Plot. III 6,2,8–18 (PhB 212a Plotin IIa, 104,8–18 Beutler), Übersetzung nach Richard Harder im gleichen Band.

Ein weiterer Aspekt von *De hum.* 9b kann durch den Vergleich mit der Schrift 9 aus der sechsten Enneade verdeutlicht werden:⁵¹

κάκεινο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται ὥστε περὶ ἡμᾶς εἶναι, ἡμεῖς δὲ ἐκείνου ὥστε ἡμεῖς περὶ ἐκεῖνο. καὶ αἰεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτό βλέπομεν· ἀλλ' οἷον χορὸς † ἐξάδων καίπερ ἔχων περὶ τὸν κορυφαῖον τραποῖτῃ ἂν εἰς τὸ ἐξω τῆς θέας, ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ, ἄδει τε καλῶς καὶ ὄντως περὶ αὐτὸν ἔχει, οὕτω καὶ ἡμεῖς αἰεὶ μὲν περὶ αὐτὸν (καὶ ὅταν μὴ, λύσις ἡμῖν παντελής ἐστὶ καὶ οὐκέτι ἐσόμεθα), οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτόν· ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτὸν ἴδωμεν, τότε ἡμῖν τέλος καὶ ἀνάπαυλα καὶ τὸ μὴ ἀπάδειν χορευούσιν ὄντως περὶ αὐτὸν χορείαν ἔνθεον. ἐν δὲ ταύτῃ τῇ χορείᾳ καθορᾶ πηγὴν μὲν ζωῆς, πηγὴν δὲ νοῦ, ἀρχὴν ὄντος, ἀγαθοῦ αἰτίας, ὄζαν ψυχῆς <...>

Jenes (d.h. das Eine, D.B.) verlangt nicht nach uns, daß es etwa um uns wäre, aber wir nach ihm, auf daß wir um es sind. Um es sind wir immer, aber wir blicken nicht immer auf es hin. So wie ein singender Reigen, um den Chorführer geschart, sich doch einmal umdrehen mag und <damit> aus der Schau <des Chorführers herausgerät>,⁵² wenn er sich aber zu <ihm> zurückwendet, dann singt er schön und ist eigentlich um ihn geschart. So sind auch wir immer um ihn⁵³ (sonst würden wir uns gänzlich auflösen und nicht mehr existieren können), <blicken> aber nicht immer zu ihm hin. Aber wenn wir zu ihm hinsehen, dann sind wir am Ziel und dürfen rasten, und kreisen um ihn ohne Mißklang im wahrhaft gotterfüllten Reigen. Und bei diesem Reigen erschaut die Seele nun den Quell des Lebens und den Quell des Geistes, den Urgrund des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele <...>

Eines der wichtigsten Themen der die Enneaden abschließenden Schrift VI 9, der der oben zitierte Text entnommen wurde, ist die „Schau“ des Einen,⁵⁴ die die Seele durch das alle äußere Wahrnehmung ausschließende Zurückwenden nach innen⁵⁵ erreichen kann, wobei die Seele als sich um ihren eigenen Mittelpunkt drehend vorgestellt wird.⁵⁶ Der Gegenstand der „Schau“, das Eine, befindet sich in diesem Mittelpunkt, wie es in unserem Text unmissverständlich heißt. Daraus entspringt die Metapher des um das Eine tanzenden Reigenchors (χορευούσιν ὄντως περὶ αὐτὸν χορείαν ἔνθεον). Der Höhepunkt dieses Tanzes ist die „Schau“ des Einen: „Und bei diesem Reigen erschaut (καθορᾶ) die Seele nun den Quell des Lebens

⁵¹ Plot. VI 9,8,35–9,2 (PhB 211a Plotin Ia, 196,35–2 Beut.), Übersetzung mit kleinen Änderungen nach Richard Harder im gleichen Band.

⁵² Man sollte hinzudenken so etwas wie: „und singt dann schlecht“.

⁵³ Nämlich um das Eine, welches bei Plotin zwischen Maskulinum und Neutrum schwankt.

⁵⁴ Schon in VI 9,3 wird das Ziel der Seele als τούτῳ (d.h. durch den Geist) θεᾶσθαι τὸ ἔν beschrieben, Plot. VI 9,3,25 (PhB 211a Plotin Ia, 178,25 Beut.). In VI 9,11,23 bemerkt allerdings Plotin, dass es sich bei dieser „Schau“ um ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν handelt, den er an der gleichen Stelle u.a. auch als Extase beschreibt. Aus diesem Grund scheint es angebracht, von einer gewissen Schau oder „Schau“ zu sprechen.

⁵⁵ ἐπιστραφεῖναι πρὸς τὸ εἶσω πάντῃ, Plot. VI 9,7,17–18 (PhB 211a Plotin Ia, 192,17–18 Beut.).

⁵⁶ Vgl. VI 9,8,1–25.

und den Quell des Geistes, den Urgrund des Seienden, die Ursache des Guten, die Wurzel der Seele <...>“⁵⁷

Dass bei Plotin der Reigentanz der Seele zur Gottesschau⁵⁸ führt, scheint auch für den Kontext von *De hum.* 9b nicht ohne Relevanz zu sein. Zwar sind nach Paulus von Tamma die Voraussetzungen der Gottesschau das Erwerben der Demut und die Heiligung des Leibes (V. 5–6), dass er aber im Zusammenhang mit der Gottesschau von dem Reigentanz in der Seele spricht, könnte als ein schwaches, wie auch immer an den hl. Paulus vermitteltes Echo aus der plotinischen Gedankenwelt gedeutet werden.

Mit dieser Beobachtung verknüpft sich gleich eine andere: Man kann nicht übersehen, dass die Rolle des Leibes in der Gottesschau bei beiden Autoren radikal verschieden ist. Platon folgend⁵⁹ betont Plotin, dass der Leib ein Hindernis⁶⁰ bei der „Schau“ ist. Paulus von Tamma macht dagegen die Schau von einem besonderen Zustand des Leibes abhängig⁶¹ und führt zwei Bibelzitate an, die die Schau Gottes mit leiblichen Augen thematisieren.⁶²

Schließlich noch einige Bemerkungen zur Zwölfzahl der Tugenden, die ein gewisses Problem darstellt. Eine Parallele dazu stellt die frühe christliche Schrift *Pastor des Hermas* (Mitte des 2. Jahrhundert) dar. In Herm. sim. IX 2,3 handelt es sich um zwölf Jungfrauen, die Hermas kennenlernt; in Herm. sim. IX 11,5 heißt es, dass etliche von ihnen im Reigen tanzten.⁶³ Später werden die Namen der Jungfrauen genannt, wobei klar wird, dass sie christliche Tugenden versinnbildlichen.⁶⁴ Der Reigentanz geschieht

⁵⁷ Vgl. auch: καὶ αἰεὶ μὲν περὶ αὐτό, οὐκ αἰεὶ δὲ εἰς αὐτό βλέπομεν· und ἀλλ' ὅταν εἰς αὐτὸν ἴδωμεν.

⁵⁸ Plotin nennt das Eine hin und wieder „Gott“, vgl. z.B. mehrmals in VI 9,9.

⁵⁹ Die klassische Stelle ist Phd. 65b.

⁶⁰ ἐνόχησιν τοῦ σώματος, Plot. VI 9,10,4 (PhB 211a Plotin Ia, 200,4 Beut.), vgl. auch παρεμπροσθῆσα ἢ σώματος φύσις, Plot. VI 9,9,8–9 (PhB 211a Plotin Ia, 198,8–9 Beut.) und VI 9,8,16–25.

⁶¹ Vgl. V. 6: „Gib auch Acht auf deinen Körper (σῶμα), dass er heilig sei“ und V. 10: „Denn (γάρ) es steht geschrieben: ‚Selig sind die Leiber (σῶμα) der Jungfrauen (παρθένος), denn der Lohn ihrer Reinheit wird nicht verloren gehen.“

⁶² Vgl. V. 7–8: „Es steht geschrieben: ‚Ich habe den Herrn Zebaoth mit meinen Augen gesehen.‘ Es steht auch geschrieben: ‚Ich hörte Dich zwar durch einen Laut des Ohres, jetzt aber haben Dich meine Augen gesehen.“

⁶³ Herm., sim. IX 11,5 (GCS 48, 85,15–16 Whittaker): αἱ μὲν γὰρ ἐχόρευον, αἱ δὲ ὄρχοῦντο.

⁶⁴ Herm., sim. IX 15,2: „Die erste (heißt) Glaube, die zweite Enthaltbarkeit, die dritte Stärke und die vierte Geduld; die übrigen, die zwischen ihnen standen, haben folgende Namen: Lauterkeit, Unschuld, Keuschheit, Freude, Wahrheit, Einsicht, Eintracht, Liebe.“ Übersetzung nach N. BROX, *Der Hirt des Hermas*, KAV 7, Göttingen 1991, 415. Plotin und Philon kennen vier klassische platonische Kardinaltugenden, die auch christlichen Autoren wie Klemens von Alexandrien oder Origenes wohl bekannt waren, ohne dass diese sich an die Vierzahl unbedingt hielten, siehe dazu C.J. CLASSEN, *Der platonisch-*

hier zwar nicht in der Seele, aber die Zwölfzahl wird eindeutig mit den Tugenden assoziiert. Norbert Brox attestiert der Tanzszene die Präsenz von nicht weiter definierten „vorchristlichen Vorstellungen“.⁶⁵ Ob Pastor des Hermas eine Rolle für *De hum.* 9b spielen könnte, ist schwer zu sagen, die Parallele ist etwas vage.

Etwas mehr Klarheit besteht mit der Frage nach dem Nachleben der zwölf Tugenden in Ägypten. 1974 hat René-Georges Coquin die als Inschriften überlieferten acht Litaneien aus den mittelägyptischen Klöstern untersucht, die auf Gründungen des hl. Apollon von Bāwīt (zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts) zurückgehen. In allen acht Litaneien werden die zwölf Tugenden (gräko-koptisch: ἀρεταί/ἀρετή) des Heiligen Geistes zusammen mit Gott dem Vater, Gott dem Sohn, der Gottesmutter, den Erzengeln Michael und Gabriel und anderen Engeln angerufen.⁶⁶ Nach Coquin handelt es sich bei diesen zwölf Tugenden um „une classe particulière des hiérarchies célestes“.⁶⁷ Coquin verweist auch auf die durch Ausgrabungen im Apollonkloster in Bāwīt sowie im Apa-Jeremias-Kloster in Saqqāra bekannt gewordenen bildlichen Darstellungen von Frauenfiguren, die sich aufgrund von Beischriften mit christlichen Tugenden identifizieren lassen.⁶⁸ Insgesamt kommen Namen von fünfzehn Tugenden vor, aber nie mehr als zwölf in einem Zusammenhang.⁶⁹

Zwei koptische literarische Quellen, auf die Coquin aufmerksam macht, bezeugen ebenfalls die Existenz der Vorstellung von zwölf Tugenden des Heiligen Geistes im christlichen Ägypten.⁷⁰ Schließlich ist der liturgische

stoische Kanon der Kardinaltugenden bei Philon, Clemens Alexandrinus und Origenes, in: A.M. RITTER (HRSG.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum.* FS C. Andresen zum 70. Geburtstag, Göttingen 1979, 68–88.

⁶⁵ N. BROX, *Der Hirt* (wie Anm. 64), 411; die Formulierung geht zurück auf O. LUSCHNAT, *Die Jungfrauenszene in der Arkadienvision des Hermas*, *ThViat* 12, 1974/74, 68, Anm. 12 (non vidi).

⁶⁶ R.-G. COQUIN, *Les vertus (ARETAÍ) de l'Esprit en Égypte*, in: *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech sous le patronage et avec le concours du Collège de France et de la Section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études*, Paris 1974, 447–457. Nach Coquin ist nur eine der Inschriften datierbar und zwar in die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts.

⁶⁷ COQUIN, *Les vertus* (wie Anm. 66), 449.

⁶⁸ Siehe hierzu auch C. NAUERTH, *Die Tugend des Gebets – Personifikationen im spätantiken Ägypten*, in: E. CAMPI U.A. (HRSGG.), *Oratio. Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht*, FKDG 76, Göttingen 1999, 113–115. Vgl. auch den Aufsatz von B. Dümmler in diesem Band, S. 237.

⁶⁹ COQUIN, *Les vertus* (wie Anm. 66), 453–454.

⁷⁰ Vgl. *Liber Bartholomaei* 42 (*Orientalia Biblica et Christiana* 11, 122, 15 Westerhoff): ἡντιανοὺς ἡρετη ἡτε περὶ ἡ ετοῦααβ. „Der LB wurde im 8. oder 9. Jh. im südlichen Oberägypten in einem der dortigen Klöster verfaßt“, M. WESTERHOFF, *Auferstehung und Jenseits im koptischen „Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn“*,

Ritus von zwölf Tugenden in Ägypten bezeugt, der während der Bischofsweihe eingesetzt wird.⁷¹ Coquin bedauert das Fehlen von schriftlichen Quellen, die die Verehrung von zwölf Tugenden in dem Schülerkreis des Apollon von Bāwīt bezeugen würden.⁷² Die Kapitel 53–61 der langen arabischen Vita berichten von der Begegnung von Paulus von Tamma mit Apollon und von ihren freundschaftlichen Beziehungen,⁷³ so dass es sehr wahrscheinlich scheint, dass wir in *De hum.* 9 b ein Zeugnis von zwölf Tugenden haben, welches aus dem Kreis des hl. Apollon von Bāwīt kommt.⁷⁴ Obwohl sich aus dem Kontext von *De hum.* 9b keine besonders weit reichenden Konsequenzen ziehen lassen, kann man zumindest anmerken, dass sich die Verse 9a⁷⁵ und 9c⁷⁶ auf den Heiligen Geist und die Engel⁷⁷ beziehen, welche grundsätzlich zu der in Bāwīt und Saqqāra bezeugten Tradition von zwölf Tugenden des Heiligen Geistes⁷⁸ gehören. Die

Orientalia Biblica et Christiana 11, Wiesbaden 1999, 227. Die zweite Quelle ist ein Encomium auf die hl. Jungfrau Maria überliefert in Cod. Orient. Berlin. in fol. 1606 fol. 1. Die Jungfrau trägt ἡντιανοὺς ἡρετη ἡτε περὶ ἡ ετοῦααβ, siehe O. VON LEMM, Zu einigen Inschriften im Kloster von Bawīt, in: *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de S.-Petersbourg* 1906, V^e Série, T. 25, № 5, Kleine koptische Studien von O. von Lemm, № XLVII, 433.

⁷¹ Der älteste Zeuge des Ritus ist nach COQUIN, *Les vertus* (wie Anm. 66), 457 die „Lampe der Finsternis“ des Abū l-Barakāt ibn Kabar (†1324). Siehe auch BISHOP GREGORIOS, *Art. Virtues, the Twelve*, *Coptic Encyclopedia* 7, New York u.a. 1991, 2310 (ohne Verweise auf Quellen oder Sekundärliteratur) und G. VIAUD, *La prière d'Abou Ghalumsis dans la liturgie copte*, *OrSyr* 12, 1967, 111 Anm. 15.

⁷² COQUIN, *Les vertus* (wie Anm. 66), 456.

⁷³ Siehe dazu R.-G. COQUIN, *Art. Paul of Tamma, Saint*, *Coptic Encyclopedia* 6, New York u.a. 1991, 1924 und R.-G. COQUIN, *Art. Bāwīt, History*, *Coptic Encyclopedia* 2, New York u.a. 1991, 362, hier auch Literatur zur Person des hl. Apollon von Bāwīt.

⁷⁴ Das Lehrer/Schüler-Verhältnis zwischen Paulus und Apollon ist allerdings nicht geklärt.

⁷⁵ „Und der Heilige Geist wird alle deine Glieder durchstrahlen.“

⁷⁶ „Und die Cherubim und die Seraphim werden dich mit ihren Flügeln beschirmen.“

⁷⁷ Der Engelreigentanz im frühen christlichen Mönchtum ist ein Thema, das mit *De hum.* 9a–c sicherlich verwandt ist und eine eingehende Untersuchung verdient. Ich bringe hier nur zwei Belege aus Ps.-Makarius und Hyperechius (nach J. PAULI, *Art. Hyperechius*, in: S. DÖPP, W. GEERLINGS (HRSGG.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg u.a. 2002, 345 sollte Hyperechius im 4.–5. Jahrhundert vermutlich in Ägypten gelebt haben). Vgl. *Mac. Aeg.*, hom 28,1 (PTS 4, 231, 11–14 Dörries): οὕτω καὶ ψυχὴ ἡ μὴ ἔχουσα τὸν δεσπότην αὐτῆς μετὰ τῶν ἀγγέλων ἐν ἑαυτῇ χορεύοντα σκοτούς ἀμαρτίας καὶ αἰσχύνης παθῶν καὶ πάσης ἀτιμίας ἐμπύλαται und *Hyper.*, adhor. 27 (PG 79, 1476C Combefis): γαλένη δὲ ἀγγέλων παρὰ μοναχοῖς χορεύετω. Siehe auch J. MILLER, *Measures of Wisdom* (wie Anm. 48), 358–359 und C. ANDRESEN, *Altchristliche Kritik am Tanz – ein Ausschnitt aus dem Kampf der alten Kirche gegen heidnische Sitten*, *ZKG* 72, 1961, 241–243.

⁷⁸ *Herm.*, sim. IX 13,2 (GCS 48, 87, 15–16 Whit.) nennt die als Tugenden ausgewiesenen Jungfrauen „heilige Geister“.

zwölf Tugenden in *De hum.* 9b sollen somit vor dem Hintergrund der – zwar späteren – Tradition von zwölf Tugenden *des Heiligen Geistes* betrachtet werden.

5. Zur Traditionszuordnung von *De hum.* 4–12

Was ergibt sich aus diesen Ausführungen für die Frage nach den theologischen Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum?

Zum einen scheint die These von Tito Orlandi von einem besonderen mittelägyptischen Mönchtum mit den Zentren in Bāwīṭ und Saqqāra⁷⁹ eine gewisse Bestätigung bekommen zu haben. Die ansonsten sehr schwach bezeugte Vorstellung von zwölf Tugenden (des Heiligen Geistes) kann für diese Region von sowohl ikonographischen als auch schriftlichen Quellen belegt werden.⁸⁰ Um auf diesem Gebiet zu sicheren Ergebnissen zu gelangen, muss allerdings die regionale Verbreitung dieses Theologumenons in Ägypten auf breiterer Basis untersucht werden.

Zweitens kann kaum bezweifelt werden, dass sich *De hum.* 4–12 und insbesondere *De hum.* 9b an das hellenistisch-philosophische Motiv der Entsprechung zwischen Mikro- und Makrokosmos anschließt und seine besondere, um das makrokosmische Element gekürzte Form darstellt. Insofern muss man Mark Sheridan rechtgeben, dass Paulus von Tamma nicht frei von hellenistischen Einflüssen ist.⁸¹

Dieses Motiv erfährt, drittens, eine signifikante christianisierende Umprägung. Durch die Platzierung von *De hum.* 9b zwischen 9a (Wirkung des Heiligen Geistes) und 9c (Erscheinen der Engel) wird das hellenistische Motiv im christlichen Diskurs der zwölf Tugenden *des Heiligen Geistes* kontextualisiert.⁸²

Schließlich ist von entscheidender Bedeutung, dass Paulus von Tamma, die auch bei Plotin im Zusammenhang mit dem fraglichen Motiv vorkommende Gottesschau,⁸³ auf eine radikale nicht hellenistische Weise umdeutet, indem er sie von der Heiligung des Leibes abhängig macht und die Beteiligung der leiblichen Augen an der Gottesvision betont. Diese Um-

⁷⁹ ORLANDI, *The forgotten Names* (wie Anm. 20), 185–189.

⁸⁰ Ein anderes Beispiel vom Zusammenspiel dieser beiden Quellenarten stellt der Aufsatz von Bärbel Dümmler in diesem Sammelband dar.

⁸¹ Vgl. oben, Anm. 28.

⁸² Ein anderes Beispiel der christianisierenden Verwendung einer ursprünglich hellenistischen Tradition bei Paulus von Tamma ist *De cella* 2, wo Paulus die Mönchszelle mit dem Acherusischen See vergleicht; siehe dazu K.B. COPELAND, *Sinners and Post-Mortem 'Baptism' in the Acherusian Lake*, in: J.N. BREMMER, I. CZACHESZ (EDS), *The Apocalypse of Peter, Studies on Early Christian Apocrypha* 7, Leuven 2003, 103–104.

⁸³ Vgl. oben, S. 106 mit Anm. 51.

deutung fußt auf alttestamentlichen Überlieferungen⁸⁴ und wird von einem Zitat aus *Acta Pauli et Theclae* unterstützt.

Ein derartiges Verständnis der Gottesschau widerspricht den bedeutendsten Grundlagen der platonischen Philosophie und wurde in den monastischen Kreisen Ägyptens im 4.–5. Jahrhundert einer ebenfalls mönchischen platonisierenden Auffassung der *visio Dei* gegenübergestellt, die die Gottesschau den Augen des Geistes zuschrieb.⁸⁵ Für die künftige Erforschung der Frage nach den theologischen Traditionen im frühen ägyptischen Mönchtum soll festgehalten werden, dass nicht nur platonisch geprägte Mönche, sondern auch ihre die Beteiligung des Leibes an der Gottesschau betonenden Opponenten in einem hellenisierten Milieu anzusiedeln sind, was wir am Beispiel von Paulus von Tamma gesehen haben.⁸⁶ Das Besondere dieser letzten Gruppe lag in der Verwertung von anderen, nicht platonisch geprägten Quellen,⁸⁷ denen sie in bestimmten Fällen den Vorrang gegenüber den palatonisierenden Auffassungen gaben.

⁸⁴ Vgl. alttestamentliche Zitate in V. 7 und 8.

⁸⁵ Siehe dazu ausführlich BUMAZHNOV, *Visio* (wie Anm. 1), 185–209. Diese Gegenüberstellung ist wesentlich für den Streit der als Anthropomorphiten und Origenisten bekannten Mönchsgruppen im späten 4. Jahrhundert, vgl. zu diesem Streit BUMAZHNOV, *Der Mensch als Gottes Bild* (wie Anm. 11), 1–2.

⁸⁶ Man könnte vermuten, dass eine der möglichen Quellen, durch die sich Paulus von Tamma Elemente hellenistischer Bildung aneignete, mit seinen hypothetischen Kontakten zu Sketis zusammenhängen könnte; siehe dazu oben, Anm. 9.

⁸⁷ Im Fall von dem hl. Paulus von Tamma sind das Hi 42,5, Is 6,6 und *Acta Pauli et Theclae* 6.