



FACHBEREICH PHILOSOPHIE UND GEISTESWISSENSCHAFTEN
INSTITUT FÜR GRIECHISCHE UND LATEINISCHE PHILOLOGIE - BYZANTINISTIK

Die geistigen Sinne in der ostsyrischen christlichen Mystik

*Wahrnehmung und Gotteserkenntnis
in der griechischen und syro-orientalischen
asketischen Literatur der Spätantike*

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Philosophie
des Fachbereichs Philosophie und Geisteswissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Adrian C. Pirtea
geb. in Satu Mare (Rumänien)

Berlin

2017

[Online-Veröffentlichung 2020]

©Adrian C. Pirtea, 2020 (Kontakt: adrian.pirtea@fu-berlin.de). Diese Fassung der November 2016 am FB Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin vorgelegten und am 17. Februar 2017 verteidigten Dissertation wurde für die Online-Veröffentlichung im ReFUBium (<https://refubium.fu-berlin.de/>) sprachlich und stilistisch leicht überarbeitet.

Erstgutachter: Prof. Dr. Johannes Niehoff-Panagiotidis

Zweitgutachter: Prof. Dr. Shabo Talay

Tag der Disputation: 17. Februar 2017

Für Arda

*

*τελείων δέ ἐστὶν ἡ στερεὰ τροφή,
τῶν διὰ τὴν ἔξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων
πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ.*

(Heb 5, 14)

*

*Dimineața, la ceasul rugăciunii,
când pe ramuri sta încă proaspătă roua,
am auzit lângă mine cântecul păsării unice.
Iată! se înalță așa de minunat, așa de limpede,
și răsună în atâta ecou încât pare că lumea,
marea și larga Lume, toată îl ascultă,
firea toată îl aude și îi răspunde,
îl aude și-l însotește până sus de tot,
la Dumnezeu.*

*Privesc, pe mlădița unei ramuri,
într-o picătură limpede de rouă
și ascult cântecul de lumină al păsării.*

*În liniștea lungă a clipei acesteia atât de înalte,
fără voie îmi închipui bucuria cerească;
fără de voie o descopăr acum,
în pacea stării de rugăciune la care mă aflu
și care mă stăpânește deplin.*

*O descopăr nu ca o oprire și încercare în simțire,
nu ca o pierdere a uitării de sine în extaz,
ci ca o ascuțime de înțeles trăit, limpede și curat,
ca o necurmată și nemărginită suire, tot mai
apropiată,
tot mai crescută – la inima cea tainică și sfântă
a Domnului.*

Sandu Tudor (1896–1962)

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht (sprachlich und stilistisch) überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Februar 2017 am Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin angenommen wurde. Ich konnte die seitdem erschienene relevante Forschungsliteratur nur in beschränktem Maße berücksichtigen. Ich möchte mich ganz herzlich bei allen Professoren, Kollegen, Freunde und bei meiner Familie für ihren Beistand auf diesem langen aber lohnenden Weg zur Promotion bedanken.

In erster Reihe danke ich meinem Lehrer und Betreuer Prof. Dr. Jannis Niehoff-Panagiotidis, der mich von Anfang an in meiner Forschung zum spätantiken Mönchtum und zur syrischen Mystik unterstützt hat. Für die zahlreichen Diskussionen und Ratschläge sowie für die jetzige und zukünftige Zusammenarbeit am Lehrstuhl bin ich ihm sehr dankbar.

Auch bedanke ich mich bei Prof. Dr. Shabo Talay, der als zweiter Gutachter mit vielen wertvollen Vorschlägen zur Verbesserung meiner Dissertation beigetragen hat. Ferner danke ich allen anderen Mitgliedern der Prüfungskommission: Prof. Dr. Bernd Roling, PD Dr. Michael Krewet und Dr. Stefanie Rudolf.

Diese Arbeit wäre ohne ein Promotionsstipendium (Oktober 2012 bis März 2016) des *Deutschen Akademischen Austauschdienstes* nicht möglich gewesen. Ich danke dem DAAD ganz herzlich für die großzügige finanzielle Unterstützung und besonders Frau Irina Petzold-Turcanu für die exzellente Betreuung während der gesamten Stipendienlaufzeit.

Die zahlreichen Seminare, Kolloquien, Workshops und persönlichen Gespräche mit Professoren und Mitarbeitern im *Institut für griechische und lateinische Philologie* haben seit meinem ersten Semester 2007/8 an der FU wesentlich zu meinem akademischen Werdegang beigetragen. Ich danke vor allem den Prof. Christoph Koch, Prof. Gyburg Uhlmann und PD Dr. Jürgen Wiesner, sowie den jetzigen und ehemaligen wissenschaftlichen Mitarbeitern Gunna Bendtfeld, Saskia Dönitz, Sandra Erker, Michael Krewet und Christian Vogel. Ich bin außerdem allen DoktorandInnen der Byzantinistik für die vielen hilfreichen Diskussionen in den Forschungskolloquien zwischen 2012 und 2016 dankbar, vor allem meinem Kollegen Manolis Ulbricht („Damianos“), sowie Yun-Seung Lyu, Nils Purwins, Brigitta Schrade, und Douglas Watson. Mein besonderer Dank gilt unserer Sekretärin Regina Davis.

Dankbar bin ich außerdem Prof. Dr. Arbogast Schmitt, dessen Seminar zur aristotelischen Erkenntnislehre (SoSe 2013) einen Wendepunkt in meiner Forschung zu den geistigen Sinnen im spätantiken Christentum darstellte.

Die enge Zusammenarbeit und der freundliche Austausch mit den Kollegen aus anderen Instituten waren ebenfalls für den erfolgreichen Abschluss meiner Arbeit entscheidend. Vor allem bin ich meinem Syrischlehrer Dr. Yousef Kouriyhe verpflichtet. Mein besonderer Dank gilt auch den Kollegen der Institute für Semitistik und Arabistik, Alte und Mittelalterliche Geschichte, Iranistik, Judaistik, sowie des Sprachenzentrums: Florentina Badalanova-Geller, Andrée Bichara, Bogdan Burtea, Giulio Busi, Iris Colditz, Stefan Esders, Shervin Farridnejad, Mark Geller, Klaus Geus, Angelika Neuwirth, Stefanie Rudolf, Søren Lund Sørensen, Farifteh Tavakoli, Matthias Thumser und Rainer Voigt.

Von dem Kontakt mit den unterschiedlichen Vorhaben des Zentrums „Alte Welt“ der BBAW habe ich in den letzten Jahren sehr viel profitiert. Ich danke vor allem Michael Marx und allen Kollegen aus dem Vorhaben *Corpus Coranicum*, sowie Dieter Harlfinger, Lutz Koch und Nikos Agiotis aus dem Vorhaben *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina*. Nicht zuletzt sei dem gesamten Team *Turfanforschung*, insbesondere aber meinem Lehrer in mitteliranischen Sprachen, Desmond-Durkin

Meisterernst, ganz herzlich gedankt. Für die freundliche Unterstützung und enge Zusammenarbeit bin ich außerdem Sonja Brentjes vom Max-Planck Institut für Wissenschaftsgeschichte sehr dankbar.

Zahlreiche Freunde und Kollegen in Berlin haben mich ebenfalls auf diesem Weg unterstützt. Insbesondere bedanke ich mich bei Ionuț Băncilă, Rareș Dumitrașcu, Raphael Ebgi, Emiliano Fiori, Ghassan el Masri, Eleni Pappa und Laura Ștefănescu. Für einzelne Hinweise und für die Kollegialität danke ich auch: Adam Benkato, Islam Dayeh, Soheil Delshad, Federico Dragoni, Carsten Hoffmann, Anna Jouravel, Alexander und Nora Kalbarczyk, Michael Kardamitsis, Tomoki Kitazumi, Martin Klement, Feras Krimsti, Xue Li, Johannes Lotze, Paula Manstetten, Betül Özbay, Qian Ran, Yusef Saadat, Ali Sakr, Daniele Salvoldi, Nicola Sarracco, Nora K. Schmid, Nora Schmidt, Till und Reka Stüber, Mihaela Timuș, Falco Weber, Zeus Wellnhofer, Yunus Yaldiz und Artem Yovenko.

Dank eines Henri Frankfort/Grete Sondheimer Fellowships am Warburg Institute konnte ich im Jahre 2016 für vier Monate in London forschen und die syrischen Handschriften in der British Library, sowie in Oxford und Cambridge einsehen. Ich möchte mich auf diesem Weg erneut recht herzlich bei Charles Burnett und allen Kollegen für die sehr schöne und produktive Zeit am Warburg Institute bedanken. Insbesondere danke ich Juan Acevedo, Anna Chisena, Husaini Jamil A. Hayyan, Sébastien Moureau, Michael Noble und Anna-Katharina Strohschneider, wie auch Charalambos Dendrinis (Royal Holloway) und Gregor Schwarb (SOAS).

Den letzten Teil der Arbeit habe ich mit Hilfe eines Junior Fellowships am *Centre d'études en sciences sociales du religieux* (CéSor), EHESS, in Paris abgeschlossen. Hierfür sei Prof. Joachim Küpper und dem *Principles of Cultural Dynamics Network* der FU Berlin herzlich gedankt. Für die äußerst ertragreiche Zeit in Paris bedanke ich mich bei meinem dortigen Betreuer Filippo Ronconi und bei den Kollegen des *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (IRHT) André Binggéli und Paul Géhin.

Während meiner Arbeit zum spätantiken und syrischen Mönchtum entstanden viele Kontakte und Freundschaften mit Syrologen und Forschern anderer Disziplinen, die mich oft mit Gesprächen, Literaturhinweisen und Antworten auf Detailfragen weitergeholfen haben. Ich danke Yuri Arzhanov, Vittorio Berti, Sebastian Brock, Juan Felipe González Calderón, Sabino Chialà, Chip und Sarah Coakley, Emily Cottrell, Alice Croq, Valentina Duca, Maksim Kalinin, Grigory Kessel, Sergey Kim, Sergey Minov, Salam Rassi, Nicholas Sims-Williams, Columba Stewart, David Taylor, Andrei und Emanuela Timotin, Massimo Villa und Emilie Villey.

Unerwähnt bleiben darf auch nicht das freundliche Personal der Bibliotheken und Handschriftensammlungen die ich im Laufe meiner Arbeit besucht habe: die *Philologische Bibliothek* und die *Campusbibliothek* der Freien Universität, die *Staatsbibliothek zu Berlin*, die *Warburg Institute Library*, die *British Library*, die *Bodleian Library*, die *University Library Cambridge*, die *Hill Museum & Manuscript Library*, die *Bibliothèque Nationale de France*.

Nora K. Schmid gebührt meine Dankbarkeit für ihre aufmerksame Lektüre und Korrektur der Arbeit, wie auch für ihre wertvollen Hinweise.

Schließlich gilt mein Dank meiner lieben Frau Arda, die immer fest an mich geglaubt hat und mir mit Liebe, Geduld und Verständnis beigestanden ist. Für ihre unerschöpfliche Geduld und Hingabe bin ich auch meinen Eltern und meiner gesamten Familie zutiefst verpflichtet. Es schmerzt daher umso mehr, dass mein lieber Vater Ioan-Cornel (1959-2018) mit mir die Freude über den Abschluss und die Veröffentlichung dieser Arbeit nicht mehr teilen kann. *În veci pomenirea lui!*

A.C.P.
Berlin, Fest der Epiphanie 2020

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG	11
1. THEMA UND ZIEL DER ARBEIT	11
2. ZUR FORSCHUNGSGESCHICHTE	12
3. GLIEDERUNG	19
TEIL I: WAHRNEHMUNG UND GOTTESERKENNTNIS IN DER ASKETISCHEN LITERATUR DES 4. JAHRHUNDERTS	23
TEIL I, KAPITEL 1: EVAGRIOS PONTIKOS.....	23
I.1.1 Forschungsüberblick	25
I.1.2 Evagrius' Biographie	27
I.1.3 Ein biographisches Detail: Evagrius' Gabe der Unterscheidung	28
I.1.4 Überblick über Evagrius' Werke	30
Exkurs: Zur orientalischen Evagrius-Überlieferung	32
I.1.5 Von der Wahrnehmung zur Gottesschau – die geistigen Sinne bei Evagrius	36
I.1.5.1 Wahrnehmen und Denken als Unterscheidungsakte	38
I.1.5.2 Begriffe und Leidenschaften – Zur evagrianischen Seelenlehre	49
I.1.5.3 Die geistige Wahrnehmung	62
I.1.5.4 Die einzelnen Sinne	65
I.1.6 Die Gottesschau	70
I.1.7 Zusammenfassung	73
TEIL I, KAPITEL 2: PSEUDO-MAKARIOS	77
I.2.1 Makarios der Ägypter, Makarios von Alexandrien und Pseudo-Makarios	77
I.2.2 Das Corpus Macarianum (CM)	80
I.2.2.1 Die griechischen Sammlungen	82
I.2.2.2 Die orientalische Überlieferung	84
I.2.3 Die geistigen Sinne bei Pseudo-Makarios	89
I.2.3.1 Forschungsgeschichte	89
I.2.3.2 Die pseudo-makarianische Anthropologie. Das Unterscheidungsvermögen	91
I.2.3.3 Die einzelnen Sinne	100
a) Das Sehen	101
b) Das Hören	104
c) Das Schmecken	105
d) Riechen und Tasten	108
e) Die Seelenglieder	110
I.2.4 Pseudo-Makarios und der Messalianismus	112
I.2.5 Zusammenfassung	118

TEIL II: GEISTIGE SINNE UND GEISTIGE WAHRNEHMUNG IN DER OSTSYRISCHEN MYSTIK	121
TEIL II, KAPITEL 1: DIE GEISTIGEN SINNE IN DER FRÜHSYRISCHEN LITERATUR	121
II.1.1 Polemische und apologetische Texte in Edessa	122
II.1.1.1 Die Abgarlegende und die antijüdische Polemik in Edessa	122
II.1.1.2 Die Abgarlegende und die manichäische Mission in Edessa	127
II.1.1.3 Doctrina Addai, die Scharbil-Akten, Mara bar Serapion, Meliton von Sardes	134
II.1.2 Die Oden Salomos und die paradisische Sinneslust des Gerechten	140
Exkurs: Die Oden Salomos und Qumran	152
II.1.3 Bardaisāns Anthropologie und Erkenntnislehre	157
II.1.3.1 Forschungshistorischer Überblick	157
II.1.3.2 Der menschliche Körper und die Finsternis	164
II.1.3.3 Die Seele und die Wahrnehmung	166
II.1.3.4 Geist und Erkenntnis	168
II.1.4 Zusammenfassung	173
TEIL II, KAPITEL 2: BABAI DER GROßE	177
II.2.1 Babai der Große: Zu seinem Leben und seinem Werk	177
II.2.2 Babais Evagrius-Kommentar: Anthropologie und Erkenntnislehre	180
II.2.2.1 Die Dreiteilung der Seele	183
II.2.2.2 Die Wahrnehmung	184
II.2.2.3 Die Stufen der Erkenntnis	187
II.2.2.4 Die Gottesschau	201
II.2.2.5 Das Problem der göttlichen Transzendenz	209
II.2.3 Zusammenfassung	211
TEIL II, KAPITEL 3: ISAAK VON NINIVE.....	215
II.3.1 Einleitung	215
II.3.1.1 Zur Biographie	216
II.3.1.2 Die Schriften	217
II.3.2 Zu Isaaks Anthropologie	219
II.3.2.1 Körper und Materie	220
II.3.2.2 Die Seele und ihre Teile	221
II.3.2.3 Die unterschiedlichen Erkenntnisarten	226
II.3.3 Wahrnehmung und Erkenntnis	230
II.3.3.1 Der Übergang zur Theoria	234
II.3.3.2 Das geistige Auge	237
II.3.3.3 Die zweite natürliche Theoria und das neue Leben	239
II.3.3.4 Die erste Theoria: Die Schau des eigenen Wesens	241
II.3.3.5 Die Wahrnehmung Gottes	243
II.3.4 Zusammenfassung	250
TEIL II, KAPITEL 4: JOSEPH ḤAZZĀYĀ	253
II.4.1 Josephs Biographie	253
II.4.2 Die Schriften Josephs	257
II.4.3 Joseph Ḥazzāyā: Werk- und Handschriftenverzeichnis	261
I) Brief über die drei Stufen (= <i>BdS</i>)	261
II) Brief über die verschiedenen Wirkungen der Gnade (= <i>BWG1</i>)	266
III) Ein weiterer Brief über die Wirkungen der Gnade (= <i>BWG2</i>)	270
IV) Der fünfte Brief an einen Freund (= <i>5BF</i>)	272
V) Über die geistige Kontemplation (= <i>GK</i>)	274
VI) Über das Gebet, das dem Intellekt am Ort der Lauterkeit zuteil wird (= <i>GOdL</i>)	275

VII)	Über das Wirken der Regungen (= <i>WR</i>)	276
VIII)	Über das geistige Gebet (= <i>GGb</i>)	276
IX)	Kephalaia Gnostika (= <i>KG</i>)	277
X)	Buch der Fragen und Antworten (= <i>BFA</i>)	285
XI)	Memrā über die göttliche Natur (= <i>MGM</i>)	287
XII)	Die Kontemplation der sieben Augen des Herrn	288
XIII)	Gebete	288
XIV)	Der Kommentar zu Evagrius' <i>Kephalaia Gnostika</i> (= <i>KEv</i>)	289
XV)	Neue und noch nicht identifizierte Fragmente	290
II.4.4	Die geistigen Sinne im Werk Joseph Ḥazzāyās	292
II.4.4.1	Zu Josephs asketischem System	293
II.4.4.2	Die Erkenntnis	295
II.4.4.3	Einfachheit und Unterscheidung	297
II.4.4.4	Die geistige Wahrnehmung	299
a)	Das Sehen	300
b)	Das Hören	301
c)	Das Riechen	305
d)	Das Schmecken	307
e)	Das Tasten	309
II.4.5	Die Gottesschau	311
II.4.6	Zusammenfassung	315
SCHLUSSBEMERKUNGEN		319
BIBLIOGRAPHIE		331
	Abkürzungen	331
	Quellen	333
	Sekundärliteratur	340
	Handschriftenkataloge	361

Einleitung

1. Thema und Ziel der Arbeit

Die vorliegende Arbeit setzt sich zum Ziel, das für die christliche Mystik zentrale Problem der Möglichkeit einer direkten und unvermittelten Gotteserkenntnis am Beispiel der Theorie der *geistigen Wahrnehmung* (= GW) und des zugrundeliegenden *αἴσθησις*-Begriffs (gr. *αἴσθησις*, „Wahrnehmung“) historisch zu untersuchen. Die spätantiken Autoren, die hier analysiert werden sollen, sind für die Geschichte der christlichen Askese und Mystik im östlichen Mittelmeerraum und in Mesopotamien/Persien äußerst wichtige, aber im Hinblick auf die Frage der geistigen Wahrnehmung nur ungenügend erforschte Figuren. Es handelt sich einerseits um *Evagrius Pontikos* und *Pseudo-Makarios*, zwei griechische Schriftsteller des 4. Jh., sowie andererseits um *Babai den Großen*, *Isaak von Ninive* und *Joseph Ḥazzāyā*, drei ostsyrische¹ Asketen des ‚goldenen Zeitalters‘ der syrischen Mystik (7.–8. Jh.).² Mein Hauptanliegen bei dieser Auswahl der Autoren ist es zu beweisen, dass die griechische und die ostsyrische asketische Tradition in der Zeitspanne zwischen dem 4. und dem 8. Jh. trotz der sprachlichen, kulturellen und konfessionellen Grenzen eine bemerkenswerte Kontinuität hinsichtlich der mystischen Theologie (und insbesondere der Theorie der geistigen Wahrnehmung) aufweist. Ferner möchte ich die These aufstellen, dass das erkenntnistheoretische Fundament dieser Kontinuität eine methodisch hinreichend begründete Konzeption von *αἴσθησις* (syr. ܐܝܫܬܝܘܬܐ) voraussetzt, die auf den philosophischen Prinzipien der platonischen und vor allem aristotelischen Wahrnehmungslehre beruht, oder mit diesen zumindest zu einem hohen Grad kompatibel ist.

Bestimmend für dieses gemeinsame Verständnis von *αἴσθησις* ist die Annahme, dass die Wahrnehmung kein rein passiv-rezeptiver Vorgang ist, bei dem die Sinnesorgane einen ‚Eindruck‘ von außen empfangen, sondern dass die Seele beim Wahrnehmen auch einen spontanen Akt des *erkennenden Unterscheidens* (*κρίνειν*) durchführt, bei dem eine bestimmte wahrnehmbare Qualität unmittelbar und täuschungsfrei erfasst wird.³ Wie ich vor allem

¹ Ich benutze ‚ostsyrisch‘ in dieser Arbeit als Bezeichnung für die Mitglieder der *Apostolischen Kirche des Ostens*, um den älteren, ungenauen und irreführenden Terminus ‚nestorianisch‘/ ‚Nestorianer‘ zu vermeiden. Zu diesem Problem, siehe BROCK 2006, S. 1–14.

² Für eine systematische Bibliographie zu diesen Autoren, siehe KESSEL/PINGGÉRA 2011.

³ Diese Interpretation des Wahrnehmungsaktes beruht v.a. auf Arbogast SCHMITTS Forschungen zu Platon und Aristoteles, sowie auf Wolfgang BERNARDS ausführlichen Analyse des aristotelischen Traktats *De anima*

anhand der Werke des Evagrius und Pseudo-Makarios zeigen möchte, ist es gerade diese Auffassung der Sinneswahrnehmung, zuerst von Platon im *Theaitetos* und *Philebos* und von Aristoteles in *De anima* wissenschaftlich begründet, die von vielen christlichen Theologen der Spätantike (Klemens, Origenes, Gregor von Nyssa, u.a.) geteilt und für die Erklärung des *geistigen* Analogons der Wahrnehmung – die αἴσθησις θεία oder αἴσθησις νοερά – herangezogen wurde. Die anschließende Untersuchung der ostsyrischen Mystiker soll zeigen, dass dieser epistemologische Konsens auch nach der Übernahme der evagrianischen und pseudo-makarianischen GW-Lehre bei den syrischen Kirchenvätern in Mesopotamien und Persien erhalten blieb.

2. Zur Forschungsgeschichte

Anfang des 20. Jhs., als sich ein wissenschaftliches Interesse an der Frage der Wahrnehmung im Kontext der „religiösen Erfahrung“ (religious experience) entwickelte, standen sich zwei methodologisch divergierende Ansätze gegenüber: Auf der einen Seite wurde das Problem aus einer philosophisch ‚säkularen‘ bzw. positivistischen Perspektive in Angriff genommen. Beispielhaft könnte man auf William JAMES' bekannte Gifford-Vortragsreihe *Varieties of Religious Experience* (1901–1902) verweisen, wo u.a. die mystischen Erfahrungen philosophisch und psychologisch behandelt werden.

Auf der anderen Seite erkennt man in der katholischen Theologie derselben Periode – insbesondere bei den Jesuiten – eine Zunahme an Studien und Publikationen, die diesem Thema gewidmet sind. Äußerst einflussreich war z.B. Auguste POULAINS Werk *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, das zwischen 1901 und 1931 in nicht weniger als elf Auflagen erschienen ist. Gleichzeitig finden sich auch Versuche, diese theologische Perspektive mit Ansätzen aus dem Feld der experimentellen Psychologie zu bereichern. Ein markantes Beispiel dafür sind die gesammelten Aufsätze des belgischen Jesuiten Joseph MARÉCHAL (1878–1944), die unter dem Titel *Études sur la psychologie des mystiques* (Bruges/Bruelles 1924–1937) herausgegeben wurden.

Ab den 1930er Jahren waren es schließlich zwei andere jesuitische Theologen, die sich im Gefolge von POULAIN und MARÉCHAL auf die Frage der geistigen Sinne (fr. „les sens spirituels“) bei den griechischen und lateinischen Kirchenvätern konzentriert haben: Karl RAHNER (1904–1980) und Hans Urs VON BALTHASAR (1905–1988). RAHNERs Aufsätze „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène“ (1932) und „La doctrine des sens spirituels au Moyen-Âge, en particulier chez saint Bonaventure“ (1933) werden inzwischen als die ersten historischen Untersuchungen der GW-Theorie im engeren Sinne angesehen, obwohl sich RAHNERs Interessen nach diesen frühen Veröffentlichungen in eine andere Richtung bewegten. Erst in der Theologie Hans Urs VON BALTHASARS gewann die ‚Doktrin‘ der geistigen Wahrnehmung eine zentrale Stellung, v.a. in seiner theologischen Ästhetik, die in der Trilogie *Herrlichkeit* kulminierte.⁴

(BERNARD 1988). Wie BERNARD u.a. zeigt, folgen auch die spätantiken Kommentatoren des Aristoteles (Alexander von Aphrodisias, Themistios, Johannes Philoponos) derselben Interpretation.

⁴ VON BALTHASAR 1961–1969.

VON BALTHASAR versucht im ersten Band dieses Werkes, eine Geschichte der GW-Theorie im Christentum zu skizzieren. Dabei nimmt der Theologe RAHNERS Hypothese auf, dass der Begründer dieser Tradition Origenes gewesen sei, und dass es vor Origenes im Christentum keine kohärente Doktrin der geistigen Sinne, sondern nur Vorstufen derselben gegeben habe. Wie jedoch Mark MCINROY in einer neu erschienenen Studie zu VON BALTHASARS Ästhetik gezeigt hat,⁵ stammt diese Präferenz der beiden Theologen für Origenes aus einer allzu eng gefassten Definition der geistigen Wahrnehmung. Nach dieser Definition gilt als ‚Doktrin‘ der geistigen Sinne nur jene Lehre, die explizit von *fünf* geistigen Korrespondenten zu den fünf körperlichen Sinnesorganen und ihrer jeweiligen Aktivität spricht. Dahinter steht offenbar die Annahme, dass diejenigen Autoren, die nur *einen* geistigen Sinn (z.B. das Sehen) postulieren, oder einen Sinn besonders hervorheben (wie z.B. das Schmecken im Falle Diadochs von Photike), eher einen metaphorischen als einen streng analogischen Zugang vertreten hätten.⁶ Wie es aber gerade das Beispiel des Diadoch nahelegt, trifft diese Einteilung in den meisten Fällen nicht zu: Diadochos bezeichnet zwar das Schmecken (γεῦσις) als den *primären* geistigen Sinn; gleichzeitig unterliegt seinem asketischen Werk aber eine philosophisch fundierte Theorie der ἀσθησις, die eine große Nähe zur Lehre des Pseudo-Makarios aufweist.⁷

Ein anderer problematischer Punkt in VON BALTHASARS historischer Rekonstruktion ist der unterstellte *lineare Fortschritt* dieser Lehre innerhalb der christlichen Theologie: So teilt VON BALTHASAR die Geschichte der GW-Theorie in drei Phasen ein, von denen die ersten zwei (1. Origenes und 2. Bonaventura) letztlich die asketische Theologie des Gründers des jesuitischen Ordens, Ignatius von Loyola (1491–1556), vorbereiten. Das Hauptproblem bei dieser Perspektive ist die Annahme, dass Origenes, Bonaventura, und Ignatius von Loyola dieselben anthropologischen und epistemologischen Prämissen teilten und z.B. die Rolle des Körpers und der Sinne im spirituellen Leben gleich einschätzten. VON BALTHASAR versucht zum Beispiel, den platonischen ‚Dualismus‘ zwischen Seele und Körper bei Origenes abzumildern und auf die positive Rolle der Körperlichkeit hinzuweisen. Das Vorhandensein einer GW-Theorie, die auf fünf verschiedenen, den körperlichen Sinnen strikt analogen geistigen Sinnen insistiert, wird von dem katholischen Theologen in dieselbe Richtung einer positiven Deutung des Körpers interpretiert, wohl unter dem Einfluss der Spiritualität des Ignatius von Loyola, bei dem die körperlichen Sinne eine wichtige Rolle spielen.⁸ Entsprechend werden Autoren wie Evagrius Pontikos oder Diadoch bei VON BALTHASAR eher negativ bewertet, weil sie angeblich den originellen Gedanken des Origenes (sc. die positive Rolle des Körpers und der Sinne) ignoriert hätten und zur klassischen platonischen Dichotomie zurückgekehrt seien.⁹

Ein Überblick über die neuere Forschungsliteratur zur Beziehung zwischen Sinnlichkeit und mystischer Erfahrung zeigt, dass VON BALTHASARS Neubewertung der Sinne

⁵ MCINROY 2014.

⁶ Zu dieser Unterscheidung siehe weiter unten.

⁷ Zu Diadochos siehe PLESTED 2004, S. 133–175.

⁸ Zu Ignatius siehe MARYKS 2014, bes. die Beiträge von Moshe SLUHOVSKY und David MARNO.

⁹ Siehe MCINROY 2014, S. 37–39. Zu VON BALTHASARS Bewertung der evagriusianischen Lehre siehe auch PIRTEA (i.E.).

und des Körpers im geistigen Leben ausschlaggebend für einen sog. ‚sensual turn‘ in der Theologie und in den Kulturwissenschaften der letzten Jahrzehnte gewesen ist. Begriffe wie ‚Körperlichkeit‘/‚Verkörperung‘ (embodiment), ‚Wahrnehmung‘ (perception/ sensation) und ‚Sinnlichkeit‘ (sensuality), usw. werden in der historischen Mystikforschung (insbes. für das westliche Mittelalter und für die Frühmoderne) zunehmend diskutiert.¹⁰ Diese Studien heben meistens die bislang unterschätzte Rolle der materiellen, körperlichen und sinnlichen Aspekte der religiösen Praxis hervor, die für das Verständnis des mittelalterlichen Christentums mindestens genauso wichtig seien wie die scholastische Theologie.

Die Legitimität und der Nutzen dieser Zugänge ist sicherlich nicht zu bestreiten, jedoch stellt sich gleichzeitig die Frage, inwiefern es die modernen Kategorien der Körperlichkeit und der Sinnlichkeit erlauben, etwa die theologische Anthropologie des Origenes, Evagrius, oder anderer Kirchenväter der Spätantike adäquat einzuschätzen.

Wie Hans BOERSMA in einer neuen Studie zu Gregor von Nyssa überzeugend argumentiert hat,¹¹ kann eine zu starke Betonung des Körperlichen und des Sinnlichen besonders in der patristischen Theologie dazu führen, den für die Kirchenväter unbestreitbaren Vorrang der *jenseitigen Existenzweise*, die in der *immateriellen* Kontemplation Gottes und der *Vergeistigung* des Körpers besteht, zu übersehen.¹² Mehr noch gilt dies für die asketische und mystische Literatur der Spätantike: Es wäre daher m.E. falsch, die zahlreichen unzweideutig *negativen* Aussagen der Wüstenväter und monastischen Autoren über den Körper und über die Lust am Sinnlichen herunterzuspielen (so wie es auch falsch wäre, darin einen radikalen gnostischen oder manichäischen Dualismus sehen zu wollen). Das Fleisch ist aus der Sicht der christlichen Asketen zwar nicht ‚böse‘, aber auch nicht ohne Einschränkung ‚gut‘, es ist vielmehr – um ein berühmtes Wort aus dem Evangelium zu zitieren – *schwach* (vgl. *Matth. 26, 41*) und kann deswegen leicht den Versuchungen anheimfallen. Die Aufforderung Jesu an der selben Stelle beschreibt daher in prägnanter Weise das Ziel der christlichen Askese: γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον ἢ δὲ σὰρξ ἀσθενής „*Wacht und betet, damit ihr nicht in Versuchung geratet*, denn der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach“ (ebd.). „Wachen“ muss man auch über die Aktivität der eigenen Sinne, insofern sie auf die Erfüllung der sinnlichen Lüste abzielen. Immer wieder betonen die asketischen Schriftsteller der Spätantike, dass die geistigen Sinne erst nach der Beruhigung oder dem Abschalten der körperlichen Sinne aktiviert werden können. Statt jedoch darin einfach eine Geringschätzung des Körpers, oder eine Abwertung des Sinnlichen an sich zu sehen, muss eher die Frage

¹⁰ Siehe z.B. RUDY 2002, JAEGER/KASTEN 2003, WALKER BYNUM 2011. Auch im Bereich der Byzantinistik werden diese Fragen in der neueren Literatur behandelt. Siehe z.B. die Tagung „Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium“, Dumbarton Oaks, April 2014 (Akte erschienen in: MULLETT/HARVEY 2017).

¹¹ BOERSMA 2013.

¹² Ebd., S. 9–12. BOERSMA fasst das Argument des Buches folgendermaßen zusammen: „we should not so highlight Gregory’s positive appreciation of embodiment as to lose sight of the profoundly otherworldly cast of his overall theology. I will highlight the fact that Gregory consistently aims for anagogical progression in the divine life and that this almost always implies a turn away from the material toward the spiritual“ (S. 9). Dasselbe gilt m.E. auch für Origenes, Evagrius, oder Isaak von Ninive.

gestellt werden, *was genau* für die christlichen Asketen und Mystiker die eigentliche Leistung der αἴσθησις ist und in welchem Sinne man auch von einer *geistigen αἴσθησις* sprechen kann.

Erstaunlicherweise wurde diese Frage in der bisherigen Forschung nur selten ernsthaft gestellt. Generell wird angenommen, dass die Vergleiche zwischen den körperlichen und den geistigen Sinnen auf einem „*common sense*-Verständnis“ der Sinneswahrnehmung beruhen: ‚Sinnlich‘ ist das, was uns unmittelbar als ‚Eindruck‘ von außen begegnet, die Wahrnehmung ist eine konkrete, inhaltsreiche und intuitive Erfahrung des jetzt und hier Vorhandenen; sie stellt unsere engstmögliche Verbindung, durch unseren Körper, mit der materiellen Umwelt her, usw. Wenn jedoch die christlichen Theologen ihren Diskurs über die geistigen Sinne allein auf diese unreflektierte, alltägliche Definition der Wahrnehmung gestützt hätten, so könnte man dies schwer als eine wirkliche *Theorie* der geistigen Wahrnehmung bezeichnen. Eher würde man in diesem Fall von metaphorischem Gebrauch, oder von Tropen, literarischen Stilmitteln usw. sprechen.

Es gab jedoch eine signifikante Anzahl von christlichen Autoren, sowohl in der Antike als auch im westeuropäischen und byzantinischen Mittelalter, die sich gerade um eine solche *erkenntnistheoretische Begründung* der religiösen und mystischen Erfahrung bemühten und dabei die αἴσθησις in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen stellten. Viele dieser Autoren wurden in einem rezenten Sammelband als Vertreter einer solchen genuinen *GW-Theorie* oder ‚Doktrin‘ eingehend behandelt.¹³ Die Herausgeber, Paul GAVRILYUK und Sarah COAKLEY, schlagen in der Einleitung eine Zweiteilung der Diskurse über mystische Sinnlichkeit vor, je nachdem ob ein ‚analogischer‘ oder ein ‚metaphorischer‘ Gebrauch der Sprache vorliegt. Diese Einteilung könnte man auch als eine Differenzierung zwischen einem rhetorischen und einem epistemologisch fundierten Ansatz beschreiben.

Nach diesen Kriterien würde allein der zweite, analogische Ansatz als eine authentische, philosophisch begründete Theorie der geistigen Sinne gelten. Dabei wird die Analogie von COAKLEY und GAVRILYUK folgendermaßen definiert: „Analogy obtains when the operation of the spiritual senses is described *in terms akin to the operation of physical sensation*“ (meine Hervorhebung, AP).¹⁴ Diese Definition trifft natürlich zu; merkwürdig ist jedoch, dass die antiken philosophischen Theorien über die epistemische Leistung der Wahrnehmung in dem erwähnten Band eben nicht, wie erwartet, zur Erklärung der *GW-Theorie* herangezogen werden. Die Frage, was eigentlich die „operation of physical sensation“ ausmacht, wird nicht näher behandelt. Aristoteles wird zwar in der Einleitung als eine mögliche Quelle für die christlichen Theologen erwähnt, jedoch nur insofern er den Gedanken einer Abstufung der fünf Sinne eingeführt habe.¹⁵

Man könnte daher zusammenfassend behaupten, dass selbst die neuesten Studien zum Thema der geistigen Wahrnehmung die Möglichkeit, dass Origenes, Gregor von Nyssa, und ihre Nachfolger eine wissenschaftlich fundierte Auffassung von Wahrnehmung ihrer *GW-Theorie* zugrunde gelegt hätten, nicht wirklich in Betracht gezogen wird. Dabei existierten in der griechischen Philosophie schon sehr früh komplexe Behandlungen der αἴσθησις, welche

¹³ COAKLEY/GAVRILYUK 2012.

¹⁴ Ebd., S. 6.

¹⁵ Ebd., S. 8.

von den christlichen Denkern gerade für diesen Zweck umgearbeitet werden konnten. So findet man bereits in der vorsokratischen Philosophie Versuche, die *Physiologie* der Wahrnehmung zu erklären (z.B. Empedokles, Demokrit, Alkmaion),¹⁶ während Philosophen wie Xenophanes und Parmenides auch erkenntnistheoretische Probleme angesprochen zu haben scheinen.¹⁷

Später haben sich auch die Stoiker und Epikureer intensiv mit der Frage der Wahrnehmung und der Erkenntnis auseinandergesetzt.¹⁸

Wie eingangs angedeutet, war es jedoch die Wahrnehmungslehren von Platon und Aristoteles, die schließlich von den frühen Kirchenvätern in Alexandrien bevorzugt wurden und als theoretische Ausgangspunkte für die Herausbildung einer christlichen GW-Theorie dienten. Die Gründe für diese Affinität zwischen der platonisch-aristotelischen und der christlichen Position sind vielfältig. Generell ließe sich sagen, dass die philosophischen Begriffe Platons und Aristoteles' mehr als andere geeignet waren, um auf schwerwiegende Fragen der christlichen Theologie zu antworten. So ist z.B. die platonische Seelenteilung (λογιστικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) und die platonisch-aristotelische Tugendlehre von den meisten asketischen Autoren im Christentum (darunter auch Evagrius) übernommen worden, weil sie eine adäquate Erklärung des Ursprungs der Leidenschaften und Richtlinien für eine ethische Praxis, die zur Befreiung von diesen führt, liefern konnte.¹⁹ Ähnlich stellt der platonische und aristotelische νοῦς-Begriff eine wichtige Grundlage für die Besprechungen des menschlichen Erkenntnisvermögens in der christlichen Metaphysik und Theologie dar.²⁰ Die vorliegende Untersuchung soll eben zeigen, dass dies auch beim ἀΐσθησις-Begriff der Fall gewesen ist.

Für die Erschließung der aristotelischen Wahrnehmungstheorie, die wegen ihres systematischen Charakters am besten für den hier intendierten Vergleich mit den patristischen Theorien geeignet ist, beziehe ich mich auf die Arbeiten von Arbogast SCHMITT,²¹ Stefan BÜTTNER,²² Wolfgang BERNARD²³ u.a., welche die innere Kohärenz der aristotelischen Lehre, sowie ihre weitgehende Übereinstimmung mit der Lehre Platons hervorheben.

¹⁶ Für eine übergreifende Analyse der empedokleischen Theorie der Wahrnehmung, siehe SCHIRREN 1998, S. 213-236. Alkmaion von Kroton gibt seinerseits eine sehr interessante physiologische Beschreibung der Wahrnehmung als eines vom Gehirn abhängigen Prozesses (DK 14 A 5, vgl. Platon, *Phd.*, 96b).

¹⁷ Zu Xenophanes, siehe SCHIRREN 1998, S. 135-154; zu Parmenides, ebd., S. 181-212. Äußerst relevant ist die im Fr. B 24 und B 25 bei Xenophanes anzutreffende Beschreibung der Gottheit (οὐλος ὄρα, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει). Diese göttliche Eigenschaft steht im Kontrast zu der menschlichen Unfähigkeit „das Genaue (τὸ σφαιρὸν) zu sehen“ (DK 21 B 34); vgl. auch Alkmaion, DK 14 B1. Parmenides knüpft möglicherweise an diese Dichotomie an, wenn er ebenfalls zwischen den „zwei Wegen“ und ihrer Erkenntnisform unterscheidet (z.B. DK 28 B 2, B6, etc.); vgl. dazu SCHMITT 2007. Siehe auch Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII.111-114, wo Sextus eine (wohl überlieferte und keine eigene) allegorische Interpretation zu Parmenides' *Proömium* gibt. Demnach sind die „Mädchen“ die fünf Sinne, die aber laut Parmenides kein *kriterion* für die Wahrheit sein können. Diese Leistung kommt allein dem νοῦς zu.

¹⁸ Zur Wahrnehmungslehre der Stoa siehe LØKKE 2008. Zu den Epikureern siehe STRIKER 1996, S. 77-91.

¹⁹ Siehe unten, Kap. I.1.5.

²⁰ Siehe dazu WILLIAMS 2007.

²¹ SCHMITT 1973, SCHMITT 2006, SCHMITT 2008 (engl. Übs. SCHMITT 2012), SCHMITT 2011.

²² BÜTTNER 2000.

²³ BERNARD 1988, siehe auch CESSI 1987.

Ich fasse hier BERNARDS detaillierte Analyse der αἴσθησις bei Aristoteles kurz zusammen. Aristoteles unterscheidet drei Arten der Wahrnehmung, je nachdem welche Erkenntnisgegenstände wahrgenommen werden:

a) *die Wahrnehmung der sinnspezifischen Qualitäten* (τὸ ἴδιον), die von anderen Sinnen nicht erfasst werden können (Sehen der Farben, Hören der Töne, usw.); diese werden unmittelbar erfasst (BERNARD nennt sie eine ‚analytische Erkenntnis‘);²⁴

b) *die Wahrnehmung der gemeinsamen Qualitäten* (τὰ κοινά), d.h. jener Qualitäten, die mehreren Sinnen gemeinsam sind (wie z.B. Bewegung, Stillstand, Zahl, usw.); diese werden durch die *Synthese* mehrerer sinnspezifischen Qualitäten wahrgenommen;

c) *die akzidentelle Wahrnehmung*, in der Wahrgenommenes und Erkenntnisse der höheren Vermögen (Meinung, Phantasie, usw.) synthetisiert werden (z.B. ‚dieser Mensch‘).²⁵

Von diesen drei Arten ist besonders (oder sogar ausschließlich) die Wahrnehmung des ἴδιον für die Aufstellung eines analogischen Verhältnisses mit der geistigen Wahrnehmung geeignet. Worin diese Art von Wahrnehmung besteht, wird ausführlich in *De anima* III.2 erklärt. Dafür bedient sich Aristoteles der Differenzierung zwischen Vermögen (δύναμις) und Akt (ἐνέργεια), die er bereits in *De an.* II.5 eingeführt hatte und die es ihm erlaubt, die Täuschungsfreiheit des Wahrnehmungsaktes zu postulieren. BERNARD fasst Aristoteles' Argument wie folgt zusammen:

Er (sc. Aristoteles) zeigt, dass die aktuelle Wahrnehmung und das aktual Wahrgenommene identisch sind, da die Aktualität der Wahrnehmung das erkennende Halten des wahrnehmbaren Eidos ist, und die Aktualität des Wahrgenommenen das Als-Erkanntes-Gehalten-Werden ebendesselben wahrgenommenen Eidos. Damit ist auch die Untäuschbarkeit der Wahrnehmung des Idion (außer in Ausnahmefällen) begründet.²⁶

Die aktuelle Wahrnehmung besteht also in einer Angleichung des wahrnehmenden Vermögens an dem sinnspezifisch wahrnehmbaren Formen (Farbe, Ton, Geschmack, Geruch, usw.), das im Akt der Wahrnehmung von dem ‚Träger‘, d.h. der Materie, losgelöst wird.²⁷

Die *Identität* mit dem Wahrgenommenen und die sich daraus ergebende *Täuschungsfreiheit* des Wahrnehmungsaktes ist für die Herstellung einer Analogie zur geistigen Wahrnehmung essentiell: So wie z.B. das aktuelle Hören mit dem aktuellen Ton identisch wird (das ist Aristoteles' eigenes Beispiel, 425b26–426a1), so bildet auch das aktuelle ‚geistige Hören‘ mit dem aktual ‚geistig Gehörten‘ (bei Evagrius sind es z.B. die *Logoi* der Schöpfung)²⁸ eine *Einheit*, womit eben die *genaue und gesicherte Erkenntnis* jenes erkannten Inhalts zum Ausdruck gebracht werden soll: Wenn Identität zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten besteht, so ist auch keine Distanz zwischen Subjekt und Objekt und damit keine Täuschung darüber möglich. Dieses Kriterium hilft Evagrius, Pseudo-Makarios u.a., wie wir noch sehen werden, zwischen wahren und falschen geistigen Erkenntnissen und

²⁴ BERNARD 1988, S. 175, Anm. 1, S. 237, Anm. 9.

²⁵ Aristoteles, *De an.* II.6, III.1. BERNARD 1988, S. 237.

²⁶ Ebd.

²⁷ Bei Platon wird diese Idee z.B. in *Theaitetos* und *Philebos* eingehend besprochen (*Tht.*, 156d3–e7, *Phlb.* 33d2–34a6), dazu BÜTTNER 2000, S. 66–74.

²⁸ Siehe unten, Kap. I.1.5.5.

Erfahrungen zu unterscheiden. Pseudo-Makarios spricht etwa von der *Unterscheidung der Wirkungen* (ἐνέργεια), an dem der gute oder böse Ursprung einer geistig wahrgenommenen Realität erkannt wird.²⁹ Dabei ist zu bemerken, dass Aristoteles selbst die Aktivität der Wahrnehmung mit der Aktivität des νοῦς vergleicht und damit bereits die erkenntnistheoretische Basis für das Konzept einer *geistigen* Wahrnehmung vorgibt.³⁰

Ein weiterer und für das richtige Verständnis der aristotelischen Wahrnehmungslehre notwendiger Punkt ist die bereits erwähnte Charakterisierung der αἴσθησις als *Akt der Unterscheidung*. Aristoteles benutzt oft das Wort κρίνειν für die Aktivität der Wahrnehmung, weil sie ein dem νοῦς analoges Urteils-/Unterscheidungsvermögen besitzt.³¹ Ähnlich beschreibt schon Platon die Sinneswahrnehmung mit dem Verb κρίνειν, „unterscheiden“ (vgl. *Rep.* 523b). Wie zahlreiche Aussagen aus den Schriften des Evagrius, Pseudo-Makarios, Babai, u.a. zeigen, wird diese Auffassung von den Kirchenvätern geteilt, nicht zuletzt weil auch im Neuen Testament die Aktivität der Sinne als ein Unterscheiden beschrieben wird.³²

Zuletzt ist noch die von Aristoteles erläuterte Verknüpfung zwischen dem Wahrnehmungsakt und dem Gefühl der Lust und der Unlust zu erwähnen. Für Aristoteles besteht die Wahrnehmung nicht nur aus einem *epistemischen*, sondern auch aus einem *hedonischen* Aspekt. In *De an.* II.2 wird z.B. gesagt, dass beim Wahrnehmen notwendig *Lust und Unlust* (ἡδονή καὶ λύπη) entstehen, und, davon abhängig, auch ein *Verlangen* (ἐπιθυμία), das Aristoteles als „Streben nach dem Lustvollen“ (ἡδέος ὄρεξις) definiert.³³ Lust setzt nach Aristoteles gleichzeitig mit dem jeweiligen Erkenntnisakt ein, sei es eine Wahrnehmung oder ein Akt des noetischen Erfassens. Die wahre und höchste Form von Lust ist folglich für Aristoteles diejenige, bei der sich *der Tätige* bei bester Verfassung auf das vornehmste Objekt bezieht:

Da jeder Sinn sich mit Bezug auf sein Objekt betätigt, und zwar vollkommen dann, wenn er selbst in guter Verfassung und sein Objekt das schönste und angemessenste ist, das er wahrnehmen kann – so etwas ist doch wohl wesentlich die vollkommene Tätigkeit; ob wir aber sagen, der Sinn sei tätig oder das Wesen, das ihn hat, steht uns gleich –, *so ist also bei aller Tätigkeit diejenige die beste, bei der das Tätige in bester Verfassung und das Objekt das Vollkommenste ist, das in den Bereich der betreffenden Tätigkeit fällt. Diese beste Tätigkeit muß wie die vollkommenste so auch die genußreichste sein.* Jeder Sinn hat nämlich seine Lust, und ebenso gibt es eine Lust des Denkens und Betrachtens, *und die höchste Lust liegt in der vollkommensten Tätigkeit, und am vollkommensten ist die Tätigkeit eines in guter Verfassung befindlichen Tätigen gegenüber seinem vornehmsten Gegenstand.*³⁴

Die Beziehung zwischen Wahrnehmung und Lust/Unlust ist für die im Folgenden behandelten Kirchenväter in zweierlei Hinsicht relevant: Erstens liefert die aristotelische Argumentation eine Erklärung für die Entstehung der seelischen Leidenschaften, die letztlich

²⁹ Siehe unten, Kap. I.2.3.3 c).

³⁰ Vgl. Aristoteles, *De an.* III.4 (BERNARD 1988, S. 238).

³¹ Z.B. in Aristoteles, *De an.* III.3 (427a17–29). Siehe BERNARD 1988, S. 239, Anm. 14 für mehrere Belegstellen aus *De anima* und anderen Werken.

³² Siehe bes. *Hebr* 5,14, ein grundlegender Vers für die christliche GW-Lehre.

³³ Aristoteles, *De an.* II.2 (413b21–24, vgl. 414b4–6), BERNARD 1988, S. 37.

³⁴ Aristoteles, *EN* X.4 (1174b), übs. ROLFES 1911.

von der Lust bzw. Unlust an der Wahrnehmung abhängig sind; zweitens wird die aristotelische Definition der ‚wahren‘ Lust als einer Aktivität des höchsten Vermögens (d.h. des νοῦς), das seine Tätigkeit auf den ‚vornehmsten Gegenstand‘ richtet, in der christlichen Theologie auf die *Gotteserkenntnis* übertragen: Die wahre Freude und die wahre Lust bestehen in der Kontemplation des Intellektes, die auf Gott gerichtet ist. Die Freude an der geistigen Erkenntnis, die von Evagrius, Pseudo-Makarios u.a. oft als das Resultat der geistigen Wahrnehmung (bes. das Schmecken und das Riechen) dargestellt wird, findet damit, neben ihrem biblischen Fundament (z.B. *Psa 34,8*), auch eine philosophische Begründung in der Wahrnehmungs- und Lusttheorie des Aristoteles.

Die hier skizzierten Parallelen zwischen der aristotelischen und christlichen Wahrnehmungslehre sollten zunächst hinreichend sein, um den wissenschaftlichen Wert eines systematischen Vergleichs zwischen dem αἴσθησις-Begriff der griechischen Philosophie und der patristischen Adaptierung dieses Konzepts hervorzuheben. Ein umfassender Vergleich hätte allerdings den Rahmen dieser Arbeit gesprengt, besonders weil neben Platon und Aristoteles auch die Entwicklungen im späteren Platonismus und Aristotelismus berücksichtigt werden müssten. Die griechischen und ostsyrischen Autoren, die ich in den folgenden Kapiteln behandle, können jedoch als aussagekräftige Fallbeispiele für diese positive Synthese zwischen der platonisch-aristotelischen Erkenntnislehre und der religiösen Epistemologie der Kirchenväter angesehen werden, und bilden eine geeignete Grundlage für erste Studien, die einer übergreifenden vergleichenden Analyse der αἴσθησις in der spätantiken Philosophie und im Christentum dienen.

3. Gliederung

Ich habe die Arbeit in zwei Hauptteile gegliedert. Der *erste Teil* konzentriert sich auf zwei griechische asketische Autoren des 4. Jh., deren Einfluss auf die christliche Mystik in Byzanz und im Christlichen Orient einzigartig gewesen ist: Evagrius Pontikos und Pseudo-Makarios. Beide Autoren haben ein umfangreiches Werk hinterlassen, das eine breite handschriftliche Bezeugung im griechischsprachigen Raum (Byzanz, Palästina, Sinai, Süditalien) aufweist und das sehr früh in die meisten Sprachen des christlichen Orients übersetzt wurde.

Obwohl für Evagrius und Pseudo-Makarios der αἴσθησις-Begriff eine zentrale Stellung in ihrer asketischen und mystischen Theologie einnimmt, gibt es bislang nur wenige Studien, die diesem spezifischen Problem gewidmet sind: In der Evagrius-Forschung ist mir keine Detailstudie zum Problem der Wahrnehmung bekannt, obwohl sich in der wachsenden Sekundärliteratur zu diesem Autor viele wichtige Bemerkungen zu diesem Thema finden.

Für Pseudo-Makarios stellt Columba STEWARTS hervorragende Monographie (STEWART 1991) eine bedeutende Ausnahme dar. Die Tatsache, dass weder Evagrius noch Pseudo-Makarios in COAKLEYS und GAVRILYUKS Sammelband behandelt werden, ist ein Beweis dafür, dass ihre formative Rolle für die Entwicklung der GW-Lehre im christlichen Osten noch nicht richtig eingeschätzt wird.

In der älteren Forschungsliteratur liest man gelegentlich die Bemerkung, dass die evagrianische und die makarianische Mystik zwei entgegengesetzte Strömungen der christlichen Spiritualität darstellen: Nach dieser Auffassung wäre Evagrios mehr an einer ‚intellektualistischen‘ Mystik interessiert, die hauptsächlich aus der griechischen Philosophie schöpfe und dem biblischen Weltbild dementsprechend fremd wäre, während Makarios als ‚Mystiker des Herzens‘ eine genuin biblische Anthropologie vertreten hätte. Obzwar die neuere Forschung diese vereinfachende Lektüre wiederholt kritisiert hat, wurden die erkenntnistheoretischen Positionen der zwei Autoren nie nebeneinandergestellt. Die hier vorgeschlagene Analyse des Evagrios und Pseudo-Makarios ist somit ein Versuch, die grundsätzliche Übereinstimmung zwischen der evagrianischen und der makarianischen Position aus der Perspektive der Epistemologie und der Wahrnehmungslehre erneut zu beweisen. Wie ich in Kap. 1 und 2 zeigen werde, decken sich sowohl Evagrios‘ als auch Pseudo-Makarios‘ Auffassung von der Wahrnehmung mit der aristotelischen Position, was es mir erlauben wird, die in Analogie mit der körperlichen Wahrnehmung entworfene GW-Theorie rational zu begründen.

Der zweite Teil der Arbeit behandelt die Rezeption der GW-Lehre im syrischen Christentum. Das erste Kapitel soll zunächst eine Übersicht über die theologischen Diskurse über Sinnlichkeit und (geistige) Wahrnehmung in der frühsyrischen Literatur verschaffen. Die Hauptfrage, die dabei im Hintergrund steht, ist folgende: Wie wurde das Problem der geistigen Wahrnehmung bei den Syrern *vor dem Ansetzen des Einflusses der griechischen Patristik und Asketik* behandelt?

Einige repräsentative Beispiele wurden dafür ausgewählt: [1] die Analyse einiger früher polemischer und apologetischer Texte aus Edessa soll zeigen, wie wichtig das Problem der Sinne und der Wahrnehmung in den Kontroversen zwischen den heidnischen, gnostisch-manichäischen und christlichen Gemeinden in Edessa gewesen ist. Selbst in diesen frühen Texten finden sich wichtige Differenzierungen zwischen den körperlichen und den geistigen Sinnen; sie reflektieren auch ein markantes Interesse an der komplexen Beziehung zwischen Erkenntnis und Glauben. [2] Ein zweites Beispiel sind die *Oden Salomos*, eine Sammlung frühchristlicher Poesie aus demselben edessenischen Umfeld. Die Sinnlichkeit und die Gotteswahrnehmung sind in den *Oden* zentrale Begriffe und werden oft mit einer reichen Garten- und Paradiessymbolik verknüpft. Bestimmte Motive und Symbole weisen sogar auffällige Parallelen zur älteren jüdischen Hymnik auf und bleiben auch in der späteren mystischen Literatur der Syrer beliebt. [3] Zuletzt wird in diesem Kapitel die Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre des frühsyrischen Philosophen Bardaišān (2.–3. Jh.) analysiert. Bezeichnend für das Denken des Bardaišān ist sein radikaler Materialismus und Atomismus, die auch die Analyse der Wahrnehmung und des Denkens prägen. Diese für den syrischen Raum einzigartige Lehre, die später von Ephrem als häretisch bekämpft wurde, ergänzt das vielfältige Bild der frühsyrischen Überlegungen zur Wahrnehmung und Erkenntnis.

In Teil II, Kapitel 2 behandle ich die Werke des ostsyrischen Theologen Babai des Großen. Babai verfasste Anfang des 7. Jh. den ersten ausführlichen Kommentar zu Evagrios‘ *Kephalaia Gnostika* und leitete damit die Evagrios-Rezeption in der Apostolischen Kirche des Ostens ein. Auf der Grundlage der *Kephalaia* entwickelt Babai eine systematische Erkenntnis-

und Wahrnehmungslehre, die bislang nur selten näher untersucht wurde. Eine sorgfältige Lektüre des Kommentars wird zeigen, dass Babai seine GW-Theorie konsequent auf derselben theoretischen Basis wie Evagrius und Pseudo-Makarios aufbaut: Die spezifische Aktivität des menschlichen Intellektes ist das *Unterscheiden*, das auf verschiedenen Stufen zum Ausdruck kommt: Von dem einfachen Unterscheidungsakt beim Wahrnehmen, über das rationale Denkvermögen, das Begriffe unterscheidet, bis hin zum unmittelbaren Erfassen der Herrlichkeit Gottes im Akt der Kontemplation. Wie zumindest eine Passage aus dem Kommentar anzudeuten scheint, äußert sich Babai nicht nur ‚theoretisch‘ als ein systematischer Theologe, sondern auch als Mystiker, auf der Basis seiner persönlichen Erfahrung.

Der wohl bekannteste ostsyrische Mystiker des 7. Jh., Isaak von Ninive, wird in Kapitel 3 des zweiten Teils behandelt.³⁵ Isaaks *Asketische Reden* wurden früh in mehrere Sprachen übersetzt (Griechisch, Arabisch, Georgisch usw.) und übten einen enormen Einfluss auf die Geschichte der byzantinischen und post-byzantinischen Mystik aus. Isaaks Asketik und Mystik sind sehr originell, obzwar auch stark traditionsgebunden. Anders als Babai und Joseph legt Isaak weniger Wert auf die Beschreibung der einzelnen geistigen Sinne; vielmehr konzentriert er sich auf die verschiedenen Stufen der Erkenntnis (γνώσις, ܩܕܝܫܐ, *īda‘tā*). Dabei betont Isaak die Notwendigkeit einer absoluten Abgeschlossenheit und Entfernung vom Weltlichen und Materiellen, die eine adäquate Form der Gnosis möglich machen. Neben dem offensichtlichen evagriusianischen Einfluss lässt sich im Falle Isaaks auch eine wichtige pseudo-dionysianische Komponente erkennen.

Im letzten Kapitel behandle ich die asketische und mystische Lehre Joseph Ḥazzāyās. Zusammen mit Johannes von Dalyātā war Joseph der wichtigste ostsyrische Mystiker des 8. Jh. Für die historische Untersuchung der GW-Lehre ist Joseph wahrscheinlich der interessanteste Autor im syrischsprachigen Raum, weil er Evagrius’ Bemerkungen zu den geistigen Sinnen viel mehr als andere Autoren zu systematisieren versucht. In seiner Erarbeitung der evagriusianischen Theorie entwickelt Joseph durchaus seine eigene Perspektive und setzt seine Akzente anders als etwa Babai der Große oder Isaak dies tun. Die Erforschung der Theologie Josephs wird allerdings dadurch erschwert, dass viele seiner Schriften entweder vollständig oder teilweise als verloren gelten, oder dass sie bislang nur handschriftlich vorliegen.³⁶

Damit ist zugleich das letzte Problem angesprochen. Die Schriften mancher der hier behandelten Autoren haben eine sehr komplexe Überlieferungsgeschichte und sind in mehreren Fällen noch nicht in modernen Editionen zugänglich. Aus diesem Grund habe ich es für notwendig gehalten, v.a. in den Kapiteln zu Evagrius, Pseudo-Makarios, und Joseph Ḥazzāyā der eigentlichen Analyse ihres theologischen Denkens eine längere Besprechung der Quellenlage voranzustellen.

³⁵ Ein großer Teil der Ergebnisse meiner Untersuchung zu Isaak verdankt sich der fruchtbaren Zusammenarbeit mit Valentina DUCA (Oxford) in einem Forschungsprojekt im Sommersemester 2016, das vom Dahlem Humanities Center im Rahmen des *Dahlem Junior Host Program* finanziell unterstützt wurde.

³⁶ Zu den neuesten Editionen der Werke Josephs gehören Nestor KAVVADAS’ kritische Ausgabe des wichtigen *Memrās über die göttliche Vorsehung* (KAVVADAS 2016) und Maksim KALININS Edition einer Reihe von neu entdeckten *Kephalaia*. Siehe weiter unten, Kap. II.4.3.

Bei den ersten zwei Autoren spielt z.B. die orientalische Überlieferung ihrer Werke (Syrisch, Armenisch, Arabisch) eine äußerst wichtige Rolle, nicht nur für ihre Rezeptionsgeschichte im syrischen Raum, sondern auch für die Bestimmung des eigentlichen Umfangs ihres literarischen Werks im Original: Ein großer Teil der evagrianischen Schriften ist z.B. auf Griechisch verloren und nur in verschiedenen orientalischen Übersetzungen vollständig erhalten.

Ebenso wichtig für die Erschließung des authentischen *Corpus Macarianum* sind die signifikanten Unterschiede, die man jeweils zwischen der griechischen, der syrischen und der arabischen Sammlung der pseudo-makarianischen Schriften konstatieren kann.

Schließlich ist bei Joseph Ḥazzāyā die Lage noch komplizierter: Die meisten seiner Schriften sind unter anderen Namen tradiert; es bestehen noch viele Unklarheiten bezüglich der handschriftlichen Überlieferung und manche Texte, die als verloren gelten, könnten noch aufgefunden werden. Deswegen habe ich in dem Kapitel zu Joseph ein *Werk- und Handschriftenverzeichnis* erstellt, das alle heute bekannten Texte Josephs, ihre handschriftliche Bezeugung sowie die alten Versionen (Arabisch, Äthiopisch, Armenisch) und ggf. moderne Ausgaben auflistet. Die Liste erhebt natürlich keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sie bietet aber einen ersten Orientierungspunkt. Unabhängig von der Analyse der GW-Lehre Josephs soll daher das Verzeichnis, neben den umfassenden Bibliographien von Grigory KESSEL und Karl PINGGÉRA, bzw. Sergey MINOV,³⁷ als zusätzliches Werkzeug für das philologische Studium dieses wichtigen ostsyrischen Mystikers dienen.

³⁷ KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 157–164. Vgl. die von Dr. Sergey MINOV (Oxford) betriebene Online-Bibliographie „A Comprehensive Bibliography on Syriac Christianity“, unter dem Schlüsselwort „Joseph Hazzaya“. Online unter: <http://www.csc.org.il/db/db.aspx?db=SB> (zuletzt abgerufen am 26.04.19).

TEIL I: WAHRNEHMUNG UND GOTTESERKENNTNIS IN DER ASKETISCHEN LITERATUR DES 4. JAHRHUNDERTS

Teil I, Kapitel 1: Evagrius Pontikos

Dieses Kapitel soll einerseits eine kurze Übersicht über das Leben und die Lehre von Evagrius Pontikos (c. 345/6–399) geben, andererseits auf einige zentrale Themen seiner Epistemologie der mystischen Erfahrung eingehen, v.a. auf seine Lehre vom νοῦς und von der ἀσθησις θεία, die in vielerlei Hinsicht Origenes' Gedanken fortsetzt. Ein adäquates Verständnis der evagrianischen Position bezüglich der Gotteserkenntnis ist für die hier intendierte Analyse der ostsyrischen asketischen und mystischen Literatur nicht nur notwendig, weil Evagrius bei weitem der „von den nestorianischen Mystikern am meisten zitierte Autor“ ist,¹ sondern auch, weil ein Großteil der technischen Terminologie der syrischen mystischen Theologie auf zentrale evagrianische Begriffe zurückgeht.

Aus mehreren Gründen ist Evagrius in der modernen Forschung zu einem sehr umstrittenen Autor geworden, dessen Vermächtnis von unterschiedlichen Seiten und mit unterschiedlichen Zielen in Anspruch genommen wird. Ohne dass im Einzelnen auf diese Debatte eingegangen wird, müssen zunächst jedoch die zwei Hauptströmungen in der Evagrius-Forschung kurz vorgestellt werden. Eine Auseinandersetzung mit der neueren Forschungsliteratur ist schon deshalb notwendig, weil sich die umstrittene Frage nach Evagrius' Orthodoxie/Heterodoxie – neben zentralen Streitpunkten wie seiner Christologie, Protologie und Eschatologie, die 553 in Konstantinopel wahrscheinlich anathematisiert wurden² – auch auf den Bereich seiner Epistemologie und GW-Lehre niederschlägt. Dabei sind die möglichen Beziehungen zwischen Evagrius' Denken und dem (ersten sowie zweiten) Origenismusstreit erneut zu untersuchen. Denn während in der zweiten origenistischen

¹ So GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1952, S. 156, und BEULAY 1987, S. 16: „L'auteur le plus cité par les mystiques nestoriens est incontestablement Évagre le Pontique“.

² Es gibt in der Forschung Diskussionen, ob 1) die 15 Anathemata tatsächlich beim Constantinopolitanum II veröffentlicht wurden, oder ob die Liste nachträglich den Akten hinzugefügt wurde, und 2) ob dabei Origenes, Didymos, und Evagrius namentlich genannt wurden. Wie KONSTANTINOVSKY 2009 (S. 1–2, Anm. 2) erneut betont hat, stellt das Zeugnis Georgs des Priestermonches (*De haeres.*, 9.16) aus dem 7. Jh. ein starkes Indiz dafür dar, dass die Liste ursprünglich ist und dass Evagrius von dem allgemeinen Konzil explizit verdammt wurde (vgl. aber CASIDAY 2004, S. 293–295).

Kontroverse das Problem der geistigen Wahrnehmung offenbar keine große Rolle spielte,³ hat Elizabeth CLARK in *The Origenist Controversy* (1992) bekanntlich argumentiert, dass Evagrios' Theologie (seine *Kephalaia Gnostika*), aber auch seine Erkenntnislehre (das Problem des ‚bildlosen‘ Gebetes) zentral für die historische Rekonstruktion des ersten Origenismusstreites und insbesondere der anthropomorphitischen Kontroverse (399-400) in Ägypten sind.⁴ CLARKS These wurde von späteren Forschern unterschiedlich aufgenommen und teilweise kritisiert,⁵ jedoch bleibt ihr Beitrag insofern zentral, als er in der Folgezeit (und bis heute) ein erneutes Interesse an Evagrios' komplexer Erkenntnislehre und ihrer Auswirkung auf die Frage der *visio Dei* und der geistigen Wahrnehmung geweckt hat.

Außerdem wirft das Thema der Bildlosigkeit der Gottesschau die interessante Frage auf, ob und inwiefern der Anthropomorphitenstreit mit der etwas früher angebrochenen, jedoch zeitgenössischen Debatte um den Messalianismus in Syrien und Kleinasien in Zusammenhang steht.⁶ Obwohl der Unterschied zwischen den anti-messalianischen Listen (4.–7. Jh.)⁷ und den anti-origenistischen Anathemata der Jahre 543/553 in vielerlei Hinsicht markant ist,⁸ lässt sich unschwer erkennen, dass doch die fundamentale Frage nach der Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Gotteswahrnehmung in beiden Fällen eine Rolle spielte. Auf diese spannende Parallele zwischen den Anthropomorphiten und den Messalianern haben u.a. Alexander GOLITZIN und Guy STROUMSA hingewiesen und in diesem Zusammenhang teilweise eine positive Neudeutung dieser beiden Gruppen und ihrer theologischen Position unternommen.⁹ Im Rahmen dieser Arbeit wäre eine Behandlung dieses Themenkomplexes unmöglich, doch werde ich sowohl in diesem Kapitel als auch im Kapitel zu Pseudo-Makarios (unten, Teil I, Kap. 2) einige erkenntnistheoretische Aspekte ansprechen, und damit die These untermauern, dass Evagrios und Ps.-Makarios keine in einem fundamentalen Widerspruch stehende Positionen vertreten.

Nach einem kurzen Abriss von Evagrios' Biographie werde ich eine Übersicht zu seinem umfangreichen asketischen und exegetischen Werk geben, wobei ich auf die wichtigsten edierten sowie die nur handschriftlich vorliegenden griechischen Schriften und ihre frühen Übersetzungen besonderen Wert legen möchte. Um dann im Hauptteil des

³ Die fünfzehn Anathematismen von 553 enthalten nichts, was auf Diskussionen um die Stellung der *ἀσθησις νοητῆ/θεία/νοερά* als solche hindeuten würde. Die Erwähnung der *θεωρία* (Gottes) im 2. bzw. im 6. Anathema hängt dabei mit der Präexistenz der Seelen zusammen, wie auch mit dem *christologischen* Gedanken, dass die Seele Christi als einzige aus dem Zustand der Gottesschau nicht ‚gefallen‘ sei. Siehe Texte in GÖRGEMANN/KARPP 1976, S. 824–826.

⁴ CLARK 1992, S. 43–85. Zur Kontroverse siehe STROUMSA 1983, STROUMSA 2006, GOULD 1992, FLOROVSKY 1975a, FLOROVSKY 1975b, GOLITZIN 1998, S. 184–267. Zum Patriarchen Theophilos und seiner Rolle in der Kontroverse siehe LAZZATI 1935, FAVALE 1958, und bes. RUSSELL 2007.

⁵ Siehe z.B. KONSTANTINOVSKY 2009, S. 27–29, CASIDAY 2012, S. 247.

⁶ Antoine GUILLAUMONT bemerkt, dass die von Henri-Charles PUECH vorgeschlagene Parallele zwischen den Anthropomorphiten und den Audianern in Edessa „historisch schwer zu bestimmen ist“ (GUILLAUMONT 1962, S. 61, Anm. 62 mit Verweis auf PUECH 1941).

⁷ Siehe unten, Kap. I.2.4.

⁸ So spielen in allen anti-messalianischen Listen Fragen der Wahrnehmbarkeit Gottes, des Hl. Geistes usw. eine äußerst wichtige Rolle, was in Kontrast zu den anti-origenistischen Listen steht.

⁹ Siehe etwa GOLITZIN 1998, S. 217–218, wo der Autor auch einige Ähnlichkeiten mit den Audianern aus Edessa (ebd., 188–192) anspricht, vgl. STROUMSA 2006, S. 78.

Kapitels Evagrius' einflussreiche Theorie der geistigen Wahrnehmung adäquat darzustellen, gehe ich zuvor auf einige grundlegende Aspekte der evagrianischen Anthropologie und Asketik ein – auf die dreistufige Struktur des Aufstiegs zur Gottesschau (πρακτική – φυσική – θεολογική), auf die Natur der Leidenschaften (πάθη) und ihre Bekämpfung, sowie auf die Wechselwirkung zwischen dem asketischen Fortschritt des Individuums (die Erlangung der ἀπάθεια) und dem Erkenntnisprozess (die ‚Qualität‘ der Erfassung von νοήματα). Mit der Behandlung dieser Punkte ist m.E. eine hinreichende Basis gelegt, um den Charakter der αἰσθησις-Lehre bei Evagrius und seine Positionierung gegenüber der Epistemologie der antiken Philosophenschulen aufzudecken. Die so erschlossene Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre des Evagrius kann als wichtige Grundlage für die sich anschließende Behandlung der ostsyrischen Mystiker des 7. und 8. Jh. und ihrer Bezugnahme auf das evagrianische (alexandrinische) Modell dienen.

1.1.1 Forschungsüberblick

Die Forschung zu Evagrius Pontikos im 20. Jh. ist mit der allmählichen Entdeckung und Veröffentlichung der *orientalischen* Übersetzungen von Evagrius' verschollenen griechischen Werken untrennbar verbunden, beginnend mit SARGISIANs Ausgabe der armenischen *Evagriana* (Venedig, 1907), über Joseph MUYLDERMANS' und Irenée HAUSHERRS Studien zum syrischen und arabischen Material,¹⁰ bis hin zu Antoine und Claire GUILLAUMONTs Entdeckung einer zweiten syrischen Version (S₂) der *Kephalaia Gnostika* im Jahre 1952 (dazu weiter unten).¹¹ Die *Kephalaia* lieferten zum ersten Mal einen möglichen Hintergrund für die Verurteilung des Origenismus beim Konzil in Konstantinopel in 553, da einige Aussagen in S₂ fast wörtlich in den Anathemata des Konzils wiederkehrten.¹² GUILLAUMONTs erschöpfende philologische und theologische Studien ließen offenbar keine andere Deutung zu, als dass Evagrius die Hauptquelle für den Origenismus des 6. Jhs. gewesen war. Die Mehrheit der Forscher folgte seit den 1960er Jahren dieser Interpretation.¹³ Andererseits lieferten seit den 1980er Jahren die sorgfältigen Untersuchungen von Gabriel BUNGE eine andere Interpretation der evagrianischen Theologie. BUNGE unternahm es, Evagrius vom Vorwurf der Häresie zu entlasten und ihn als Meister einer im Grunde orthodoxen Spiritualität zu rehabilitieren.¹⁴

Diese anfangs isolierte Position hat in den letzten Jahren eine beachtliche Anhängerschaft gefunden, die auch die „benediktinische Interpretations-schule“ bezeichnet

¹⁰ HAUSHERR 1931, MUYLDERMANS 1932, MUYLDERMANS 1952.

¹¹ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1952.

¹² Vgl. CASIDAY 2012, S. 243.

¹³ Mit der einflussreichen Dissertation von Michael O'LAUGHLIN (O'LAUGHLIN 1987) entwickelte sich eine Tendenz in der Forschung, so zumindest das Urteil von Casiday (CASIDAY 2012), Evagrius' Heterodoxie *als das eigentlich Interessante und Originelle* in seinem Werk anzusehen (vgl. auch O'LAUGHLIN 1992, O'LAUGHLIN 1997). Eine ähnliche Position vertritt m.E. auch Ilaria RAMELLI, wenn sie Evagrius eine zentrale Rolle in ihrer historischen Rekonstruktion der christlichen Apokatastasis-Lehre zuspricht. Siehe RAMELLI 2013, S. 461–514.

¹⁴ Siehe v.a. BUNGE 1983, BUNGE 1986a, BUNGE 1986b, BUNGE 1989a, BUNGE 1989b, BUNGE 2009. Zu BUNGES Forschung und deren Nachwirkung siehe CASIDAY 2004.

wird.¹⁵ Dazu zählen v.a. Columba STEWART,¹⁶ Luke DYSINGER¹⁷ und Jeremy DRISCOLL (die alle Benediktiner sind).¹⁸ Seitens der orthodoxen Kirche verteidigen z.B. Augustine CASIDAY¹⁹ und Ioan ICĂ Jr. in der Nachfolge BUNGES die grundsätzliche Orthodoxie der evagrianischen Schriften.²⁰ Andere Forscher wie Julia KONSTANTINOVSKY,²¹ Kevin CORRIGAN,²² David BRAKKE,²³ Monica TOBON,²⁴ Christoph JOEST²⁵ und Brouria BITTON-ASHKELONY²⁶ vertreten z.T. eine verhältnismäßig distanzierte, aber mit der orthodoxen Evagrios-Auslegung zumindest teilweise vereinbare Position.

Von den hier zitierten Studien zu Evagrios – die freilich nur einen Bruchteil der bis heute erschienenen Bibliographie zu diesem Autor darstellen²⁷ – behandeln wiederum nur wenige Studien die evagrianische Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre im engeren Sinne. Nach CLARKS Behandlung der evagrianischen Haltung zum ‚Bildhaften‘ (*image*) sind detaillierte Studien zu diesem Thema besonders bei STEWART, KONSTANTINOVSKY, CORRIGAN, BITTON-ASHKELONY sowie bei GIBBONS zu finden.²⁸ Im Hinblick auf die Rezeption dieser Lehren in der syrischen Mystik bleiben die Arbeiten von Robert BEULAY immer noch wegweisend.²⁹

Meine Ziele in diesem Kapitel sind folgende: a) die evagrianische Seelen- und Tugendlehre (einschließlich der Frage der *πάθη* bzw. der *ἀπάθεια*) an platonische und aristotelische Modelle anzubinden und damit die immer noch verbreitete These eines primär stoischen Einflusses auf Evagrios³⁰ zu entkräften; b) die spezifische epistemische Leistung der körperlichen und der geistigen *αἴσθησις* bei Evagrios herauszuarbeiten; c) die enge Korrelation

¹⁵ Nach der Charakterisierung CASIDAYS (CASIDAY 2004, S. 251).

¹⁶ Siehe u.a. STEWART 2000, STEWART 2001, STEWART 2005, STEWART 2010, STEWART 2011, und STEWART 2014.

¹⁷ Siehe DYSINGER 2005 (eine ausgezeichnete Studie der Psalmen-Rezeption bei Evagrios) sowie DYSINGER 2013. DYSINGER betreibt außerdem eine den auf Griechisch erhaltenen evagrianischen Schriften gewidmete Webseite: http://www.ldysinger.com/Evagrios/ooa_start.htm (zuletzt abgerufen am 18.04.2019).

¹⁸ Siehe z.B. seine Monographie zum evagrianischen *Ad Monachos* (DRISCOLL 1991) sowie die gesammelten Studien des Autors in DRISCOLL 2005. Zu DRISCOLLS Evagrios-Interpretation siehe CASIDAY 2004, S. 263–269.

¹⁹ Neben den schon erwähnten Studien CASIDAYS zur Evagrios-Forschung (CASIDAY 2004, CASIDAY 2012) siehe auch CASIDAY 2006 und CASIDAY 2013.

²⁰ Zur Kontroverse zwischen der Position Ioan ICĂS und jener des rumänischen Patrologen Cristian BĂDILIȚĂ siehe ICĂS Einführung zu BUNGE 1997 (S. 5–16), dagegen BĂDILIȚĂ 2003, und die Besprechung der Kontroverse bei CASIDAY 2012.

²¹ KONSTANTINOVSKY 2009. Allerdings ist die von der Autorin vorgeschlagene Rekonstruktion der evagrianischen Christologie m.E. etwas problematisch und schwer mit der orthodoxen Position des 4. Jh. vereinbar.

²² CORRIGAN 2009, CORRIGAN 2013. Zur Frage der evagrianischen Orthodoxie siehe z.B. CORRIGAN 2009, S. 207.

²³ Siehe BRAKKE 2006, BRAKKE 2009, BRAKKE 2013.

²⁴ Siehe TOBON 2010, TOBON 2013.

²⁵ Siehe die Einleitung in JOEST 2012, S. 9–125, besonders seine Position zur evagrianischen Christologie, ebd., S. 104–123. Vgl. ferner JOEST 1993 und JOEST 2000.

²⁶ BITTON-ASHKELONY 2011.

²⁷ Eine ausführliche und systematische Online-Bibliographie zu Evagrios bietet Joel KALVESMAKI (Dumbarton Oaks). Siehe <http://evagriusponticus.net> (zuletzt abgerufen am 18.04.2019).

²⁸ GIBBONS 2011, GIBBONS 2015.

²⁹ BEULAY 1990, siehe auch BEULAY 1987, S. 16–34.

³⁰ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1966, SORABJI 2000, S. 357–371. SORABJI räumt ein, dass sowohl die Stoa als auch der Platonismus Evagrios beeinflusst haben; allerdings sieht er in dem evagrianischen *ἀπάθεια*-Begriff besonders eine Nachwirkung der stoischen und nicht der platonischen Ethik.

zwischen dem asketischen Fortschritt, der jeweiligen Qualität der νοήματα (welche die menschliche Seele auf die verschiedenen Stufen ihres Aufstiegs aufnimmt) und der αἴσθησις aufzuzeigen. Zuletzt werde ich kurz die Frage nach dem Kataphatismus und Apophatismus bei Evagrius aufgreifen, bei der die Wahrnehmung eine wichtige Rolle spielt.

1.1.2 Evagrius' Biographie

Wir sind über Evagrius' Leben dank mehrerer früher Quellen (*Historia monachorum*, Palladios, Sokrates Scholasticus, Sozomenos) relativ gut informiert.³¹ Evagrius wurde in einer christlichen Familie in Ibora, in der oströmischen Provinz Helenopontus, im Jahre 345 oder 346 geboren.³² In seiner Jugend wurden Evagrius in Neocäsarea von Basileos dem Großen die Grundlagen des christlichen Glaubens und der klassischen *paideia* vermittelt. Er zog nach Basileos' Tod (379) nach Konstantinopel, wo er das erste *Constantinopolitanum* im Jahr 381 miterlebte und von Gregor von Nazianz zum Diakon geweiht wurde. Infolge einer Affäre³³ floh Evagrius zunächst nach Palästina, wo er von Melania der Älteren (†420) und Rufinus (†410) in ihrer monastischen Siedlung auf dem Ölberg freundlich aufgenommen wurde. Nach seiner Tonsur (durch denselben Rufinus) zog Evagrius weiter nach Ägypten (383), um dort als Eremit zu leben. Nach zwei Jahren in der nitrischen Wüste siedelte Evagrius schließlich nach Kellia um, wo er Schüler Makarios des Großen und des Makarios von Alexandrien wurde.³⁴ In Kellia machte Evagrius weiterhin die Bekanntschaft der „langen Brüder“ (Ammonios,³⁵ Dioscorus, Eusebius und Euthymios), die nach Evagrius' Tod im Jahr 399 in die erste origenistische Kontroverse verwickelt wurden. Palladios, der ca. 390/1 nach Kellia kam, wurde Schüler des Evagrius³⁶ und hinterließ eine sehr positive Beschreibung des Lebenwandels seines Meisters in der *Historia Lausiaca* (*HL*). Ganz ähnlich äußern sich Sokrates Scholasticus und Johannes Kassian zu Evagrius' Leben und Werk. Unter den frühen Quellen kritisiert allein Hieronymos Evagrius für dessen origenistische Sympathien.³⁷ Erst in späteren Berichten finden sich mehrere äußerst kritische Bemerkungen zu Evagrius' Heterodoxie/Häresie, darunter die

³¹ Siehe *HistMon.* §20.15–16 (FESTUGIÈRE 1961, S. 123), Palladius, *HL* §38 (BUTLER 1967, Bd. 2, S. 116–123), *et passim*, Socrates Scholasticus, *HE* IV.XXIII.34–80 (PÉRICHON/MARAVAL 2004–2007, Bd. 3, S. 90–99).

³² Palladius, *HL* §38.1–2 (BUTLER 1967, Bd. 2, S. 116–117).

³³ Ebd., §38.3–6 (BUTLER 1967, Bd. 2, S. 117–118).

³⁴ Dazu BUNGE 1983. Zu Makarios und Pseudo-Makarios, siehe unten Kap. I.2.1.

³⁵ Evagrius habe über Ammonios gesagt, dass dieser der Leidenschaftslosigkeit am nächsten stand (ἀπαθέστερον ἄνθρωπον, *HL* §11.5, BUTLER 1967, Bd. 2, S. 34).

³⁶ Socrates, *HE* IV.XXIII.34–80 (PÉRICHON/MARAVAL 2004–2007, Bd. 3, S. 90–99).

³⁷ Siehe insbes. Hieronymus, *Ep.* 133 (*ad Ctesiphontem*) [ed. HILBERG 1918, S. 246,1], *Adv. Pelag.*, Pref. 1 (*PL* 23, 496a), *In Hier. Proph.*, IV.1 (ed. REITER 1913, S. 221,1). Hieronymos' Zeugnis ist aus mehreren Gründen äußerst relevant: als der einzige noch zeitgenössische Autor, der Evagrius der Häresie beschuldigt, spielt er eine wichtige Rolle in der Argumentation GUILLAUMONTS (GUILLAUMONT 1962, S. 65–69, *et passim*). Da andererseits Hieronymos kaum als unparteiisch bezeichnet werden kann, wird er von anderen Forschern als eine wenig zuverlässige Quelle angesehen. Es bleibt jedenfalls bezeichnend, dass bei Hieronymos der Wüstenvater und dessen Origenismus vornehmlich im Kontext der pelagianischen Häresie erwähnt werden. Der lateinische Kirchenvater kritisiert dabei vor allem das evagrianischen Konzept der ἀπάθεια, wobei er diesen Begriff *stoisch* deutet und damit, wie wir sehen werden, der Lehre des Evagrius nicht gerecht wird.

berühmte Geschichte bei Johannes Moschos (c. 550–620) über Evagrius' Zelle in Kellia, die noch ca. 200 Jahre nach seinem Tod von einem Dämon heimgesucht worden sein soll.³⁸

Im christlich-orientalischen Raum stützen sich die erhaltenen *Viten* des Evagrius vornehmlich auf Palladios' *Historia Lausiaca* und spiegeln entsprechend ein sehr positives Bild des Wüstenvaters. Die syrischen Übersetzungen folgen getreu dem griechischen Text der *Historia Lausiaca*, wobei die *Evagriusvita* oft als selbständiger Text die Schriften des Evagrius begleitet.³⁹ Eine ebenfalls von Palladios abhängige *Vita* ist auch im Armenischen erhalten.⁴⁰ Allein eine auf Koptisch überlieferte Version der *HL* enthält zusätzliches Material und zeichnet Evagrius als einen standhaften Verteidiger der Orthodoxie gegen die verschiedenen Häresien des 4. Jh. (Arianer, Eunomianer, Apollinarianer).⁴¹

1.1.3 Ein biographisches Detail: Evagrius' Gabe der Unterscheidung

An mehreren Stellen beschreiben diese biographischen Quellen Evagrius als einen weisen Mann (σοφός), der die Gabe der Unterscheidung (διάκρισις) besaß: Der Autor der *Historia monachorum* sagt z.B., dass Evagrius eine „hinreichende Unterscheidungsfähigkeit bezüglich der (bösen) Gedanken“ gehabt habe (ὅς τῶν λογισμῶν ἱκανὴν εἶχεν διάκρισιν), die auf Erfahrung beruhe (ἐκ πείρας);⁴² bei Palladios ist Evagrius πνευματοφόρος καὶ διακριτικός,⁴³ Tugenden die der Wüstenvater nach strenger Askese erreicht haben soll: „Nachdem er innerhalb von fünfzehn Jahren den Intellekt aufs Äußerste gereinigt hatte, wurde er der Gnadengabe (χάρισμα) der Erkenntnis, der Weisheit und der Unterscheidung der Geister (διάκρισις πνευμάτων) würdig befunden.“⁴⁴ In der koptischen Fassung wird letztere Tugend dann mit

³⁸ Ioannes Moschos, *Part. spirit.* § 177 (PG 87, 3048A–B). Dazu GUILLAUMONT 2004, S. 77–95, bes. 81. Er setzt den Ursprung dieser Geschichte Ende des 5. Jh. an, d.h. vor dem Anathema im Jahr 553.

³⁹ Siehe BUTLER 1967, Bd. 1, S. 77–96, besonders S. 88–89, wo die unabhängig tradierten *Evagriusviten* auf Syrisch aufgelistet werden. Die acht bekannten Hss. der syrischen *Vita* überliefern nach BUTLER drei unterschiedliche Übersetzungen der *HL*, ohne dabei neues Material (wie etwa das Koptische) zu beinhalten. In der ältesten Hs. (*BM Add 12,175*, 6. Jh.) ist die *Vita* anachronistisch Basileos dem Großen zugeschrieben.

⁴⁰ BUTLER 1967, Bd. 1, S. 97–106. Der armenische Text ist in SARGISIAN 1907, S. 1–8 und in BLANCHARD ET AL. 2000/2001 (mit engl. Übs.) abgedruckt. Zu den arabischen und äthiopischen Übersetzungen siehe BUTLER 1967, Bd. 1, S. 155–171.

⁴¹ Ausgabe bei AMÉLINEAU 1887, S. 104–124. Der koptische Text in *Borg. copt.* 71 (10. Jh., Kat. ZOEAGA 1810, S. 132) bricht ab bei der Episode, in der drei Dämonen (Stellvertreter der drei jeweiligen Häresien) sich Evagrius als Kleriker zeigen (vgl. *HL* §38, *PG* 34, 1194B 11–15). Diese Geschichte ist in der koptischen Fassung wesentlich länger als in der *HL* und enthält gerade die Einzelheiten der Polemik, in der Evagrius als Verteidiger der nicänischen Orthodoxie auftritt. BUTLER (1967, Bd. 1, S. 131–148) verweist auf eine griechische Version dieses Textes, gedruckt bei COTELIER 1677–1686, Bd. 3, S. 117–120 (= *Par. gr.* 1220, fol. 271^v, 14. Jh., beschrieben bei GÉHIN 2004), die dem koptischen Text als Vorlage gedient haben könnte. BUTLER referiert außerdem die verschiedenen Meinungen zum Verhältnis zwischen der *HL* und der längeren (griechisch-koptischen) Version und kommt zu dem Schluß, dass die zuletzt genannte Variante eine spätere Erweiterung des kürzeren Urtextes sei, nicht umgekehrt (BUTLER 1967 [1898–1904], Bd. 1, S. 143–148).

⁴² *HistMon.* §20.15 (FESTUGIÈRE 1961, S. 123).

⁴³ Palladius, *HL* §11 (BUTLER 1967, Bd. 2, S. 34).

⁴⁴ Ebd., §38.10 (BUTLER 1967, Bd. 2, S. 120). Gr. Text: ἐντὸς οὖν δεκαπέντε ἐτῶν καθαρεύσας εἰς ἄκρον τὸν νοῦν κατηξιώθη χάρισματος γνώσεως καὶ σοφίας καὶ διακρίσεως πνευμάτων.

εμφωρξ εβολ ννιρβηογι ντε νλαεμων („er unterschied/beurteilte die Werke der Dämonen“) erklärt, offenbar ein Hinweis auf die evagrianische Achtlasterlehre.⁴⁵

Die koptische *Vita* überliefert außerdem eine Anekdote, in der Evagrios' διάκρισις in einem konkreten Fall zur Geltung kommt: Ein alter Mann und sein Schüler sollen sich auf den Weg zu Evagrios gemacht haben und seien dabei in der Wüste fast verhungert. Ein Engel soll ihnen zwei Stück Brot gebracht haben, welche die zwei Männer dann auch aßen. Wieder gestärkt hätten sie Evagrios' Zelle erreicht. Der Wüstenvater wird daraufhin gefragt, ob nur Engel oder auch Dämonen zu so einer Wundertat imstande seien. Als Antwort erzählt Evagrios einen Vorfall aus seinem Leben und zieht dann die Schlussfolgerung:

Es ist für Dämonen möglich, einige Stücke Brot zu stehlen und dann zu jemandem zu bringen, aber solche Brotlaiber werden den Körper nicht nähren, weil jene Dinge, die den Dämonen angehören, faul riechen; und wenn etwas von den Dämonen herrührt, dann ist die Seele verwirrt, wenn sie es sieht. Wenn aber (etwas) von den Engeln kommt, dann ist die Seele nicht verwirrt, sondern sie bleibt beständig und hat Frieden in jenem Moment. Die Person, die würdig ist, Nahrung von den Engeln zu bekommen, ist deshalb in Besitz von Unterscheidungsvermögen (ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ), wenn wir an das Wort des Apostels denken, das besagt: „Feste Speise ist für Erwachsene, deren Sinne durch Gewöhnung geübt sind, Gut und Böse zu unterscheiden“ (*Hebr 5,14*).⁴⁶

Viele Jahre asketischer Erfahrung und Mühe sind erforderlich, um die Wirkungen der Dämonen – die manchmal angenehm oder gut erscheinen mögen – von den genuin guten Wirkungen der Engel, die von der Vorsehung Gottes herrühren, zu differenzieren. Entscheidend für Evagrios ist zum einen die kritische Selbstbetrachtung des Asketen: Er muss den Zustand seiner eigenen Seele korrekt beurteilen können (Verworrenheit vs. geistige Ruhe), aber auch seine geistigen Sinne richtig anwenden lernen, um eben „Gut und Böse zu unterscheiden“. Die Tatsache, dass hier der *faule Geruch* als hauptsächliches Erkennungszeichen der Dämonen präsentiert wird, verknüpft Evagrios' Lehre nicht nur mit der früheren Tradition der Wüstenväter, sondern auch mit der GW-Lehre des Pseudo-Makarios, die ich im nächsten Kapitel behandeln werde.

Selbst aus dieser kurzen Anekdote kann man deutlich erkennen, dass eine Epistemologie, die auf der klaren inneren Repräsentation äußerer Wirklichkeiten beruht, keineswegs für die philosophische und theologische Reflexion über die Entfaltung der *geistigen Sinne* ausreichen kann. Gilt die Phantasia als Kriterium der Erkenntnis, so können die Täuschungen der Dämonen, die durchaus physisch ‚real‘ sein können (z.B. physisch real vorhandenes Brot, eine Lichtvision usw.), von engelhaften Erscheinungen nicht mit absoluter Sicherheit getrennt werden. Es ist vielmehr die spezifische Wirkung, die ἐνέργεια, die vom gereinigten und geübten Intellekt des Asketen unterscheidend erfasst werden kann, die aus Evagrios' Sicht (und der der späteren Tradition) als einzig sicheres Kriterium betrachtet werden kann. Ferner umfasst, in Einklang mit der aristotelischen Erkenntnislehre, auch bei Evagrios die Unterscheidung der Wirkungen einen zweifachen Aspekt: einen *epistemischen* (die Erkenntnis selbst) und einen *hedonischen* (die Lust/Unlust an der Erkenntnis). Diese und

⁴⁵ AMÉLINEAU 1887, S. 113.

⁴⁶ Ebd.

weitere wichtige Elemente der evagrianischen Lehre sollen unten noch eingehend besprochen werden.

1.1.4 Überblick über Evagrius' Werke

Evagrius hinterließ ein sehr umfangreiches Werk auf Griechisch, das nicht nur im hellenophonen Mittelmeerraum, sondern darüber hinaus im lateinischen Westen, in Syrien, Mesopotamien und Persien eine beeindruckende Nachwirkung entfaltete. Einige dieser Schriften sind relativ leicht chronologisch zu ordnen, da sie mit bestimmten Ereignissen aus Evagrius' Leben verbunden sind, wie z.B. die Basileos dem Großen zugeschriebene *Epistula de fide* (CPG 2439),⁴⁷ die Evagrius wohl noch in Konstantinopel (d.h. um 381) verfasst hat.⁴⁸ Den überwiegenden Teil seiner Werke hat Evagrius jedoch während seiner Zeit in Kellia (385–399) verfasst, von wo aus er eine lebhaftige Korrespondenz mit Melania, Rufinus, Johannes von Jerusalem u.v.a. unterhielt. Die oben angeführten frühen biographischen Quellen erwähnen die Titel einiger wichtiger Traktate (*Praktikos*, *Gnostikos*, *Antirrhethikos*), und Hieronymos konnte um 414–415 schon von Rufinus' lateinischen Übersetzungen sprechen.⁴⁹ Hinzu kommt, dass einige von Evagrius' Schülern eine Sammlung verschiedener Kephalaia nach dem Tod ihres Meisters zusammenstellten.⁵⁰

All diese Zeugnisse weisen auf eine große Beliebtheit der evagrianischen Schriften hin, die im Laufe des 5. Jh. mit einer weiteren lateinischen (durch Gennadios von Marseilles), einer syrischen und einer armenischen Übersetzung in signifikanter Weise zunahm.⁵¹ Erst im Laufe des 6. Jh. kamen die evagrianischen Schriften im Kontext der zweiten origenistischen Kontroverse unter Kritik, was schließlich zu den Anathematismen von 543 und 553 führte. Selbst danach blieben jedoch Evagrius' Werke im byzantinischen Raum sehr einflussreich und

⁴⁷ Evagrius, *Ep.fid.* (= Basil. Caes., *Ep.* 8). Gr. Text bei DEFERRARI 1926, S. 47–93, syr. Text bei FRANKENBERG 1912, S. 620–635 (auf Grund von *BMAdd.* 17,167, f. 94^r–105^v), dt. Übs. bei BUNGE 1986, S. 284–302, engl. Übs. bei CASIDAY 2006, S. 45–58.

⁴⁸ Luke DYSINGER gibt eine mögliche chronologische Einteilung der Werke. Siehe DYSINGER 2005, S. 24–27.

⁴⁹ Hieronymus, *Ep.* 133 (*ad Ctesiphontem*), siehe oben, Anm. 37.

⁵⁰ Die sog. „Kephalaia der Schüler des Evagrius“ (κεφάλαια τῶν μαθητῶν τοῦ Εὐαγρίου), hg. GÉHIN 2007.

⁵¹ Das genaue Datum der ersten syrischen und armenischen Übersetzungen ist allerdings umstritten. Seit SARGISIANs Ausgabe wird angenommen, dass die Armenier Evagrius kurz nach 450 übersetzten (SARGISIAN 1907, S. 162–175, der Autor schlägt den Mesrop-Schüler Koriwn als möglichen Übersetzer vor). Da die arm. Übs. eindeutig auf einer syrischen Vorlage beruht, muss die syr. Übs. notwendig um einige Jahre früher angesetzt werden (siehe WATT 1980, WATT 1982, s. auch GÉHIN 2011). Doch hält z.B. GUILLAUMONT die Argumente SARGISIANs für eine so frühe Datierung für problematisch; der französische Forscher vermutet eher eine Übs. im frühen 6. Jh., oder frühestens Ende des 5. Jhs. (GUILLAUMONT 1962, S. 202–206; vgl. aber CASIDAY 2013, S. 68–69). Tatsache ist jedoch, dass schon im 6. Jh. mindestens drei verschiedene Evagrius-Übersetzungen im Syrischen vorlagen, was ebenfalls für eine frühe Entstehung der ersten Übersetzungen (etwa in der 2. Hälfte des 5. Jh.) spricht (siehe auch GÉHIN 2010, S. 285–286). Siehe den *Exkurs* weiter unten.

wurden unter verschiedenen Namen tradiert, insbesondere dem des Hl. Neilos von Ankyra († ca. 430).⁵²

Insgesamt zählt die *Clavis Patrum Graecorum* zweiundfünfzig Evagrius zugeschriebene Titel (CPG 2430–2482), darunter allein über sechzig Briefe (CPG 2437). Viele dieser Texte sind uns in vollständiger Form jedoch nur in syrischen, armenischen und/oder arabischen Übersetzungen bekannt. Für den Zweck der vorliegenden Arbeit können diese Werke in folgende Hauptgruppen eingeteilt werden:

a) Kephalaia und Sentenzen⁵³

- *Praktikos* [CPG 2430, gr. syr. arm. ar. georg.]
- *Gnostikos* [CPG 2431, *gr. syr. arm. ar. georg.]
- *Kephalaia Gnostika* [CPG 2432, *gr. syr. arm. ar. georg.]
- *Skemmata/Capita cognoscitiva* [CPG 2433, gr. syr. arm.]⁵⁴
- *Ad Monachos* [CPG 2435, gr. lat. syr. arm. äth. georg.]
- *Ad Virginem* [CPG 2436, gr. lat. syr. arm.]
- *Rerum monachalium rationes* [CPG 2441, gr. syr.]
- *Ad Eulogium* [CPG 2447, gr. syr. arm. georg. ar.]
- *De vitiis quae opposita sunt virtutibus* [CPG 2448, gr. syr. ar. georg.]
- *De oratione* [CPG 2452, gr. syr. ar. arm. georg.]⁵⁵
- *De malignis cogitationibus* [CPG 2450, gr. syr. ar.]
- *De octo spiritibus malitiae* [CPG 2451, gr. syr. arm. ar. lat. kopt. äth. georg. aks.]
- weitere *capitula* [CPG 2442–2446, 2453, 2480]

b) Briefe

- *Epistula ad Melaniam* [CPG 2438, syr.]
- *Epistula de fide* (= Ps.–Basileios, *Epistula* 8) [CPG 2439, gr. syr.]
- weitere 62 Briefe [CPG 2437, *gr. syr.]

c) biblische Scholien und Exegese

- *Antirrheticus* [CPG 2434, syr. arm. arab. sogd.]⁵⁶
- *Expositio in Prouerbia Salomonis* [CPG 2456, gr.]
- *Expositio in Parabolas et in Prouerbia Salomonis* [CPG 2457, syr.]
- *Scholia in Prouerbia Salomonis* [CPG 2458(4), gr.]
- *Scholia in Ecclesiasten* [CPG 2458(5), gr.]

⁵² So sind z.B. viele von Evagrius' Schriften unter dem Namen Neilos' von Ankyra in der Ausgabe SUAREZ 1673 und später in PG 79 veröffentlicht worden.

⁵³ Ich gebe stets in eckigen Klammern die CPG-Nummer jedes Werkes, sowie die Sprachen, in die der Text übersetzt wurde und in denen er entweder vollständig oder teilweise erhalten ist. Fragmentarisch erhaltene Fassungen sind mit einem Sternchen versehen (z.B. *gr.). Die jeweiligen Editionen sind der CPG und der Bibliographie (s. unten) zu entnehmen.

⁵⁴ Columba STEWART hat argumentiert, dass die *Skemmata*, zusammen mit dem *De malignis cogitationibus* und *De Oratione*, eine weitere Trilogie bilden. Siehe STEWART 2003, KONSTANTINOVSKY 2009, S. 25.

⁵⁵ Siehe dazu GÉHIN 2005 und die neue kritische Ausgabe in GÉHIN 2017.

⁵⁶ Angeregt wurde dieses Werk angeblich von einem Briefwechsel zwischen einem gewissen Loukios und Evagrius. Zu Loukios' Brief siehe HAUSHERR 1940, zu Evagrius' Antwort siehe Evagrius, *ep.* 4 (FRANKENBERG 1912, S. 568, für die gr. Urfassung dieses Briefes, siehe GUILLAUMONT 1987).

- *Scholia in Psalmos* [CPG 2455, gr.]
- *Scholia in Iob* [CPG 2458(2), gr.]
- Scholienfragmente (*Gen., Num., Reges, Canticum canticorum, Lucas*) [CPG 2458(1, 3,6), gr.]⁵⁷
- *De prouerbiis et eorumdem expositionibus* [CPG 2477, gr. syr. arm.]

d) *Opuscula* (inkl. *Dubia et Spuria*)

- *De Seraphim* [CPG 2459, syr. arm.]
- *De Cherubim* [CPG 2460, syr.]
- Weitere kürzere syrische Texte [CPG 2467, 2468, 2470–2476, 2478–2480]⁵⁸
- *Expositio in orationem dominicam* [CPG 2461, kopt. ar.]
- *Fragmenta* [CPG 2481, syr. arm. kopt. äth. georg.]

Für die Erschließung von Evagrius' Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre sind v.a. die Schriften der ersten Gruppe zentral, da Evagrius in ihnen – obzwar oft in lapidarer Weise – die Grundannahmen seines asketischen Systems bespricht. Die exegetischen Werke und die Korrespondenz bauen dabei meistens auf den in den *Kephalaia* entwickelten Konzepten auf, enthalten aber auch Aussagen, die einige undeutliche Aspekte der Sentenzen beleuchten können. Daher müssen auch diese Schriften hier untersucht werden. Ich habe dagegen die *Opuscula* weitgehend unberücksichtigt gelassen, da diese Gruppe für die Frage der αἰσθησις nur wenig relevantes Material bietet. Dank der Arbeiten von Irenée HAUSHERR, Joseph MUYLDERMANS, Antoine und Claire GUILLAUMONT, Paul GÉHIN u.a. ist eine ausführliche Beschreibung jeder Schrift und ihrer Überlieferungsgeschichte auf Griechisch an dieser Stelle nicht notwendig. Ich möchte allerdings im folgenden Exkurs die orientalische Überlieferung der evagrianischen Schriften etwas näher besprechen, nicht nur weil die ältesten Übersetzungen für die Rekonstruktion des evagrianischen Systems vonnöten sind, sondern auch, weil die ostsyrische Evagrius-Rezeption eben auf dieser Tradition basiert.

Exkurs: Zur orientalischen Evagrius-Überlieferung

Der syrische *Praktikos* ist in drei verschiedenen Übersetzungen erhalten, die jeweils unterschiedliche Zweige der Überlieferung widerspiegeln, wie die ausführlichen Studien von Antoine und Claire GUILLAUMONT gezeigt haben.⁵⁹ Die erste Übersetzung ist die sog. *versio communis* (S_i) und in mindestens 11 Hss. erhalten,⁶⁰ darunter die wichtige *BMAdd 12,175* (J 534), die auch die ältesten pseudo-makarianischen Texte enthält.⁶¹ Die Anordnung des Werkes unterscheidet sich vom griechischen Original erstens dadurch, dass der *Praktikos* und der *Gnostikos* meistens zusammen als ein einziges Werk von 150 Kapiteln tradiert sind, und zweitens dadurch, dass der einführende *Brief an Anatosios* in manchen Hss. fehlt und in

⁵⁷ Siehe dazu VON BALTHASAR 1939.

⁵⁸ Alle diese Traktate sind ediert bei MUYLDERMANS 1952.

⁵⁹ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971.

⁶⁰ Für eine Beschreibung der Hss. siehe ebd., Bd. 1, S. 321–327.

⁶¹ Siehe unten, Kap. I.2.2.2.

anderen an falscher Stelle steht.⁶² Diese Version war schon Philoxenos von Mabbug (gest. 523) bekannt, der aus dem *Praktikos* (§§ 15, 79) wörtlich zitiert.⁶³ GUILLAUMONT bemerkt zu diesem ersten Übersetzer, dass er manche Termini des griechischen Originals abmildert und/oder ändert, wie z.B. ἀπάθεια oder θεωρία, was darauf hinweisen könnte, dass der gleiche Übersetzer auch für die Fassung S₁ der *Kephalaia Gnostika* verantwortlich war.⁶⁴

In zwei weiteren Hss. der British Library ist eine zweite Fassung des *Praktikos* überliefert (S₂), die hier als eigenständiges Werk präsentiert wird und – wie im Griechischen – auch den Prolog (*Brief an Anatolios*) und den Epilog (die Apophthegmata) enthält. Merkwürdig ist dabei, dass der *Brief an Anatolios* des Übersetzers S₂ auch in *BM Add 12,175* kopiert wurde, zusammen mit der Übersetzung S₁ des *Praktikos*. Dies beweist, dass die zweite Übersetzung ebenfalls sehr alt ist und, genau wie S₁, wohl auf die zweite Hälfte des 5. Jh. zurückgeht.⁶⁵ Eine dritte Übersetzung (S₃) ist uns unvollständig überliefert und scheint von den zwei anderen Übersetzungen (S₁ und S₂) abhängig zu sein. Von den zwei Hss., welche diese Version enthalten, geht eine Hs. (*BM Add 17,166*) ebenfalls auf das 6. Jh. zurück. Es ist daher äußerst bemerkenswert, dass schon im 6. Jh. offenbar *drei verschiedene Übersetzungen* dieses Hauptwerkes von Evagrius im Umlauf waren. Obwohl alle drei syrischen Fassungen bei der Vorbereitung der kritischen Ausgabe von Antoine und Claire GUILLAUMONT herangezogen wurden,⁶⁶ liegen Editionen dieser Übersetzungen bislang nicht vor. David TAYLOR und Valentina DUCA bereiten jetzt eine kritische Ausgabe des *Praktikos* und des *Gnostikos* vor.⁶⁷

Der zweite Teil der evagrianischen Trilogie – der *Gnostikos* – ist ebenfalls in drei syrischen Fassungen bekannt. Die Fassung S₁ geht auf denselben Übersetzer wie im Falle des *Praktikos* zurück, der die beiden Schriften als eine Einheit aufgefasst hat. Zitate davon finden sich ebenfalls bei Philoxenos in seinem *Brief an Patrikios von Edessa*.⁶⁸

Was die zweite Übersetzung des *Gnostikos* (S₂) anbelangt, die in zwei Hss. der British Library aus dem 6. bzw. 7. Jh. kopiert wurde, so ist auch hier von demselben Übersetzer wie bei Fassung S₂ des *Praktikos* auszugehen. GUILLAUMONT macht außerdem auf eine Fassung S₃ aufmerksam, die in derselben Hs. überliefert ist wie die Version S₂ der *Kephalaia Gnostika* (*BM Add 17,167*). Diese Übersetzung folgt ganz nah dem griechischen Text und ist wahrscheinlich das Werk ein und desselben Übersetzers wie der *Kephalaia* (nach GUILLAUMONT vielleicht Sergios von Reš‘aynā); der Übersetzer muss jedoch mit Sicherheit von dem der Version S₃ des *Praktikos* unterschieden werden.⁶⁹

⁶² So steht in *BM Add 12,175* der Brief an Anatolios als Einführung zum *Antirrhetikos* (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 321).

⁶³ Philoxenos von Mabbug, *Ep. ad. Patr.*, §65, §133 (LAVENANT 1963, S. 93, 152–153).

⁶⁴ Ebd., S. 327. Allerdings konnte GUILLAUMONT'S Vermutung, dass es sich dabei um Philoxenos selber handeln könnte, nicht bestätigt werden (vgl. WATT 1982).

⁶⁵ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, Bd. 1, S. 328–331.

⁶⁶ Siehe v.a. ebd., Bd. 2, S. 717–735.

⁶⁷ Der *Praktikos* wurde außerdem ins Armenische, Arabische und Georgische übersetzt, anscheinend in allen Fällen aufgrund einer griechischen Vorlage (ebd. Bd. 1, S. 334–337).

⁶⁸ Philoxenos von Mabbug, *Ep. ad. Patr.*, §112 (LAVENANT 1963, S. 135–136), wo Evagrius, *Gnost.* §36 und §25 zitiert werden (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1989, S. 125, 155).

⁶⁹ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 58–60.

Das dritte und wichtigste Werk der Trilogie – die *Kephalaia Gnostika* – hat wegen den origenistisch anmutenden Aussagen darin bekanntlich eine komplexere Geschichte. In seinem *Brief an Anatolios*, der als Einleitung zum *Praktikos* diente, bemerkt Evagrius, dass er im Folgenden „das praktische und das gnostische Leben“ erklären wird, gemäß der von den Wüstenvätern überlieferten Lehre. Die beiden Teile – die *πρακτική* und die *γνωστική* – habe der Autor dann in „ehundert Kapiteln“ bzw. in „fünfzig und noch sechshundert“ zusammengefasst,⁷⁰ d.h. im *Praktikos* (100 Kapitel), im *Gnostikos* (50 Kapiteln), und in den *Kephalaia Gnostika* (600 Kapitel), wobei 60 Kapitel aus letzterem Werk wohl mit Absicht fehlen. Der Text der *Kephalaia* ist im Griechischen nur fragmentarisch erhalten, meistens in mittel- und spätbyzantinischen Florilegien und monastischen Anthologien.⁷¹ Einige Zitate werden seit ca. Mitte des 6. Jh. bei byzantinischen Autoren zitiert; die älteste Erwähnung findet sich in dem asketischen Werk von Barsanuphius und Johannes von Gaza.⁷²

Mit der Veröffentlichung von Babais *Kephalaia*-Kommentar durch FRANKENBERG⁷³ wurde eine vollständige syrischen Fassung der sechs Zenturien für Forscher zugänglich. Nach FRANKENBERG, der sich für seine Ausgabe auf dem *Vat. Syr. 178* gestützt hatte, wurden weitere Hss. mit derselben syrischen Übersetzung der *Kephalaia Gnostika* identifiziert. Zu einem Umbruch in der Evagrius-Forschung kam es dann 1952, als Antoine und Claire GUILLAUMONT eine zweite Übersetzung der *Kephalaia* in einer Londoner Handschrift entdeckten (*BM Add 17,167*). In einem langen Aufsatz aus demselben Jahr⁷⁴ argumentierten dann die beiden Gelehrten, dass diese zweite Übersetzung (S₂) den einzigen authentischen Text der griechischen *KG* enthält, während der Übersetzer von S₁ seine Vorlage stark modifiziert habe, um den häretischen Inhalt zu beseitigen. Dieses Argument wurde in GUILLAUMONTs 1962 erschienenen Buch wiederholt und bildete auch das grundlegende editorische Prinzip für seine kritische Ausgabe aus dem Jahr 1958.

Diese Position wurde seitdem nicht mehr in Frage gestellt, da GUILLAUMONT ein scheinbar unschlagbares Argument hatte: Die erhaltenen griechischen Fragmente des *KG* stimmten *in jedem einzelnen Fall* mit S₂ und nicht mit S₁ überein.⁷⁵ Der einzige mir bekannte Autor, der bislang Zweifel an der Beweiskraft dieses Arguments geäußert hat, ist Augustine CASIDAY, der kürzlich auf einige Schwierigkeiten in GUILLAUMONTs Position aufmerksam gemacht hat: So geben die anderen Schriften Evagrius keinen Hinweis darauf, dass „die charakteristischen Züge von *KG-S*₂ den anderen authentischen Werken des Evagrius näher als *KG-S*₁ sind.“⁷⁶ Außerdem scheinen die eigentümlichen origenistischen Merkmale von *KG-S*₂ viel besser zum „zweiten Origenismus“ des 6. Jh. zu passen als zum ersten Origenismus des späten 4. Jh., wie mehrere Studien zur ersten origenistischen Kontroverse nach GUILLAUMONT

⁷⁰ Evagrius, *Prakt., Prol. §9* (= *Brief an Anatolios*), GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 492.

⁷¹ Gesammelt bei MUYLDERMANS 1931, HAUSHERR 1939a.

⁷² Dies ist natürlich problematisch für das Argument der Authentizität. Gerade Anfang des 6. Jh. hätte ein Redaktor mit radikal-origenistischen Tendenzen Evagrius' *KG* umarbeiten können. GUILLAUMONT erwägt kurz diese Möglichkeit, nur um sie als „bien invraisemblable“ abzutun (GUILLAUMONT 1962, S. 30).

⁷³ FRANKENBERG 1912. Zu Babais *GW*-Lehre in diesem Kommentar siehe unten, Kap. II.2.

⁷⁴ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1952.

⁷⁵ Siehe die Vergleiche in GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1952, GUILLAUMONT 1962, S. 25–29.

⁷⁶ CASIDAY 2013, S. 10.

gezeigt haben sollen.⁷⁷ Wenn GUILLAUMONTS These richtig wäre – so CASIDAY – dann müsste der Redaktor von S₁ schon in der ersten Hälfte des 5. Jh. (das angebliche Datum der ersten syrischen Übersetzung) mit äußerster Präzision vorhergesehen haben, welche origenistischen Thesen in 553 anathematisiert werden würden.⁷⁸ Ich glaube, dass dies eine stichhaltige Kritik ist; vorauszusetzen ist allerdings, dass die syrische Übersetzung von S₁ tatsächlich so früh angefertigt wurde. Diese Annahme beruht jedoch allein auf SARGISIANs früher Datierung der armenischen Übersetzung aus dem Syrischen,⁷⁹ eine Datierung, die z.B. GUILLAUMONT nicht ohne weiteres annehmen möchte.⁸⁰ John WATT bevorzugt auch eine frühe Datierung von S₁ (gegen GUILLAUMONT) und schließt Philoxenos als Übersetzer von S₁ aus.⁸¹ Ein weiteres Problem mit GUILLAUMONTS These, das CASIDAY jedoch nicht anspricht, ist die Tatsache, dass die griechischen Fragmente, die mit S₂ übereinstimmen, *nicht vor den 40er Jahren des 6. Jh. bezeugt sind*, sodass eine frühere, origenistisch geprägte Redaktion des KG kurz vor 540 als reale Möglichkeit in Betracht gezogen werden sollte, wofür auch CASIDAY plädiert.⁸²

Ob CASIDAYS immer noch alleinstehende Kritik infolge der zukünftigen Forschungen zu den syrischen und armenischen *Evagriana* GUILLAUMONTS bisherige Resultate in Frage stellen wird, ist noch ungewiss. Es steht jedoch fest, dass die These der Authentizität von S₂ zu einer fast vollkommenen Vernachlässigung der Fassung S₁ in der Forschung geführt hat.⁸³ Dabei ist bekanntlich S₁ die einzige Version, die im syrischen, armenischen und koptisch-arabischen Christentum rezipiert und kommentiert wurde.⁸⁴ Im Kapitel zu Babai dem Großen ziehe ich daher die Fassung S₁ als Grundlage meiner Diskussion der GW-Lehre Babais heran, wobei ich gelegentlich auch die Variante S₂ einbeziehen werde.

Eine Reihe anderer evagrianischer Texte muss an dieser Stelle erwähnt werden. Weil die KG in beiden Fassungen nur 540 Kapitel enthalten, wurde im Laufe der Zeit ein „Supplement“ von 60 Kapiteln aus verschiedenen anderen evagrianischen Schriften kompiliert. Babai erkennt die Authentizität dieses Supplements an und kommentiert diese Extra-Kapitel ebenfalls. Im Griechischen ist ein Teil dieser Kephalaia unter dem Namen des

⁷⁷ Ebd., S. 11, mit Verweis auf neuere Literatur zur ersten origenistischen Kontroverse. Nach Meinung CASIDAYS kann KG-S₂ wertvolle Informationen gerade *über die zweite origenistische Kontroverse* geben, weil die Fassung in diesem Milieu entstanden sei. Zum Origenismus im 6. Jh. siehe GUILLAUMONT 1962 und HOMBERGEN 2001.

⁷⁸ Ebd., S. 11: „Guillaumont’s reconstruction in effect asks us to suppose that the redactors who produced KG-S₁ were prescient enough to anticipate the themes and topics that would be contested in Palestine roughly a century later and to expurgate them from their translation.“

⁷⁹ SARGISIAN 1907, S. 162–175.

⁸⁰ Siehe oben, Anm. 51.

⁸¹ WATT 1982.

⁸² CASIDAY 2013, S. 11. Siehe auch die Diskussion in SCULLY 2017, S. 1–26.

⁸³ Eine Ausnahme sind die Aufsätze von BUNDY 1992 und YOUNG 1992.

⁸⁴ Bislang sind zwei syrische Kommentare zu Evagrius’ KG bekannt: Babai der Große (7. Jh.) und Dionysios bar Šalibī (12. Jh.). Im Armenischen ist ein Kommentar von Kirakos von Erzinjan (13.–14. Jh.) erhalten. Für das Arabische verzeichnet GRAF (GRAF 1944, Bd. 1, S. 393) zwei Hss., die Evagrius’ KG enthalten: Kairo, *Kopt. Patr., Graf 622* (J 1739), ff. 147^r–177^v [komplett?] und *Mingana chr. arab. 212* (J 1300). Davon ist die erste Hs. offenbar verloren (GUILLAUMONT 1958, S. 9–10, Anm. 4). Bei der letzteren Hs. handelt es sich eigentlich um ein Bruchstück von Maximus’ *Zenturien über die Liebe* (CPG 7693). Fragmente des verlorenen Kommentars von Joseph Ḥazzāyā könnten jedoch noch handschriftlich vorliegen. Zu dieser Hypothese siehe unten, Kap. II.4.3, Nr. XIV.

Neilos von Ankyra (†430) überliefert und heute generell unter dem Titel *Skemmata* bekannt. Andere Teile waren im Syrischen auch als selbständige Sentenzsammlungen im Umlauf, während ein kleiner Teil dieser Kephalaia uns nur in Babais Kommentar begeben.

Ferner ist die Sammlung von Evagrius' 62 Briefen – auf Griechisch nur fragmentarisch erhalten – äußerst relevant für die evagrianische GW-Lehre, da der Autor an mehreren Stellen auf theologische und epistemologische Fragen eingeht (v.a. in seinem *Brief an Melania*). Ein weiterer wichtiger Text für Evagrius' Erkenntnislehre sind seine 153 Kapitel über das Gebet (*Capita De Oratione*, CPG 2452). Dieses Werk ist auf Griechisch unter dem Namen des Neilos von Ankyra in mehr als 100 Hss. Enthalten und liegt jetzt in einer neuen kritischen Ausgabe vor.⁸⁵ Der Text ist unter demselben Namen (*Երասնելի Ներնու*) auch im Armenischen überliefert und wurde wohl aus diesem Grunde von SARGISIAN in seiner Evagrius-Ausgabe ignoriert.⁸⁶ Außerdem hat Irénée HAUSHERR neben einer unvollständigen syrischen auch eine fast vollständige arabische Übersetzung von *De Oratione* entdeckt und herausgegeben.⁸⁷ Nicht zuletzt sind eine Serie von Kephalaia „über die Gedanken“ (*περὶ λογισμῶν*, im Lateinischen als *De malignis cogitationibus* bekannt, CPG 2450) zu erwähnen, in denen Evagrius' Abhängigkeit von stoischer und aristotelischer Epistemologie, aber auch seine Originalität besonders deutlich werden. Dieser Text ist unvollständig auf Syrisch erhalten, u.a. in derselben Hs. *BM Add 12,175* (ff. 123^v–128^v); er wurde z.B. auch von Joseph Ḥazzāyā benutzt.⁸⁸

Obwohl das Studium der orientalischen Überlieferung der evagrianischen Werke nun bereits mehr als 100 Jahre alt ist, fehlen immer noch übergreifende Studien zu diesem Thema sowie moderne kritische Ausgaben einiger nur auf Syrisch erhaltener Werke. Das Beispiel des umfangreichen *Antirrhetikos*, der in mehreren syrischen Hss. sowie in armenischen, arabischen und sogdischen Fassungen vorliegt, zeigt außerdem, dass zukünftige Editionen dieses Korpus auf enge philologische Zusammenarbeit angewiesen sind.⁸⁹

1.1.5 Von der Wahrnehmung zur Gottesschau – die geistigen Sinne bei Evagrius

Evagrius gibt in *KG* I.37 eine knappe, aber aussagekräftige Definition der geistigen Wahrnehmung (syr. ܠܗܘܘܐܝ ܠܗܘܘܘܝܢܐ, gr. αἴσθησις θεία)⁹⁰, indem er diese schlechthin mit der Leidenschaftslosigkeit (syr. ܠܗܘܘܘܘܘ ܠ, gr. ἀπάθεια) identifiziert:

⁸⁵ GÉHIN 2017.

⁸⁶ Ediert von Nerses SARGISIAN (1800–1866) in der berühmten Anthologie *Vitae Patrum*, SARGISIAN 1855, Bd. 1, S. 700–716. Barseł SARGISIAN (1852–1921) hat dementsprechend diesen Text in seiner Ausgabe des armenischen Evagrius nicht herausgegeben. Siehe dazu MUYLDERMANS 1943, S. 100–102.

⁸⁷ HAUSHERR 1939.

⁸⁸ Siehe GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998, S. 185.

⁸⁹ Für eine ausführlichere Diskussion der orientalischen Überlieferung des *Antirrhetikos*, siehe PIRTEA (i.E. 2).

⁹⁰ Vgl. FRANKENBERG 1912, S. 155, der mit αἰσθητήρια πνευματικά übersetzt (das arm. hat einfach *գորմաբիւ* ‚Kräfte‘, *KG^{arm}* II.35, SARGISIAN 1907, S. 161). Siehe jedoch den gr. Urtext der *KG* II.35 und die Diskussion weiter unten. Dies macht es wahrscheinlich, dass Evagrius an dieser Stelle bewusst auf den origenisch umgeformten Begriff aus *Spr* 2,5 Bezug nimmt. Dagegen könnte jedoch sprechen, dass in seinen Scholien *ad loc.* Evagrius die αἴσθησις nicht anspricht. GÉHIN 1987, 112 gibt in seiner kritischen Ausgabe der *Schol.Prov.* die Lesart der

Die geistige Wahrnehmung ist die Leidenschaftslosigkeit der rationalen Seele, die aus der Gnade Gottes entsteht.⁹¹

Diese karge Aussage könnte zunächst befremdlich klingen: Was bleibt von der Wahrnehmung in einer von jeglichen Affekten freien Seele übrig? Kann denn eine ‚gefühllose‘ Seele überhaupt etwas ‚fühlen‘? Ist die Wahrnehmung hier eine Metapher für einen bloß mentalen Prozess? Soll die Rede von einer ‚geistigen Sinnlichkeit‘ eine gewisse Konkretetheit der (an sich abstrakten) intellektuellen Schau suggerieren, die in irgendeiner Weise mit unserer konkreten Sinnlichkeit analog sein soll? Jedenfalls wird angesichts einer solchen Aussage verständlich, warum Evagrius einst des ‚Intellektualismus‘ beschuldigt werden konnte. In seiner Definition der geistigen Erkenntnis scheint es keinen Platz für Emotion, Gefühl, Sinnlichkeit, o.Ä. zu geben. Dagegen versuchen einige Forscher zu zeigen, dass Denker wie Origenes oder Evagrius trotz der scheinbaren ‚Körperfeindlichkeit‘ dem Körper und der Sinnlichkeit eine positive Rolle zuweisen.⁹²

Sofern wir die einzelnen Termini dieses Kephalaions genau verstehen und im theologischen System des Evagrius korrekt einordnen, können wir tatsächlich aus diesem einen Satz eine kohärente und komplexe evagriusische GW-Lehre ableiten. Mit anderen Worten muss untersucht werden, was Evagrius genau mit Begriffen wie (normale bzw. geistige) *Wahrnehmung* oder *Leidenschaftslosigkeit* meint, wie die zwei Termini mit der Seelenlehre des Evagrius zusammenhängen, und schließlich, welche Rolle die göttliche Gnade in der Erlangung der besagten Wahrnehmungsfähigkeit spielt. Mit der Erklärung der ἀπάθεια geht dabei nicht nur eine Untersuchung der Natur der Leidenschaften (πάθη) und ihrer Entstehung in der menschlichen Seele einher, sondern auch eine Diskussion des Prozesses, der nach Evagrius' Ansicht zu ihrer Beseitigung führt, also der sog. πρακτική. Auf der anderen Seite setzt eine Analyse der Wahrnehmungslehre auch eine Diskussion der allgemeinen Erkenntnislehre des Evagrius voraus: Wie entstehen Konzepte (νοήματα) in der menschlichen Seele und was für Arten von νοήματα gibt es? Welche Rolle spielt der Intellekt im normalen Erkenntnisakt bzw. in der geistigen Kontemplation?

Bei der Beantwortung dieser Fragen werde ich folgendermaßen vorgehen: Aufbauend auf einer Analyse des einfachen Wahrnehmungsaktes werde ich die Entstehung der Begriffe und der damit zusammenhängenden leidenschaftlichen Neigungen in der menschlichen Seele erklären. Zugleich werde ich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Wahrnehmungs- und dem Denkart als solchen aufzeigen.

In einem zweiten Schritt werde ich die Dreiteilung der Seele bei Evagrius darstellen, weil sich daraus u.a. Evagrius' Einteilung des christlichen Lebens in drei Stufen und die

Septuaginta (ἐπίγνωσιν θεοῦ) wieder. Es ist jedoch nicht auszuschließen, dass Evagrius auch Zugang zu dem klementinisch-origenischen Text der *Sprüche Salomos* hatte.

⁹¹ Evagrius, *KG* I.37 (GUILLAUMONT 1958, S. 34): *ἡ δὲ ἀπάθεια ἐστὶν ἡ ἀνεπιθυμία τῶν παθῶν καὶ ἡ ἀνεπιθυμία τῶν ἀπάθειαν ἰσχυροῦσάντων. Die Versionen S₁ und S₂ sind in diesem Fall fast identisch. Die armenische Fassung lautet: *Իմացութիւն հոգևոր ի շնորհաց Աստուծոյ պարզելի և յանգամ հոգի բնակի* (*KG^{arm}* I.40, SARGISIAN 1907, S. 151).*

⁹² Siehe, als Beispiel, die Besprechung des Origenes in MCINROY 2012.

zentrale Rolle der ἀπάθεια erklären lässt. Wie das Erreichen der Leidenschaftslosigkeit mit einer *geistigen* Art der Wahrnehmung zusammenhängt und in welchem Sinne diese Wahrnehmung der körperlichen Wahrnehmung *analog* ist, werde ich dann in einem dritten Schritt zu zeigen versuchen.

Auf dieser Grundlage werde ich die weiteren Differenzierungen der geistigen Sinne, die Evagrios z.B. in *KG* II.35 vornimmt, eingehend besprechen, um schließlich die höchste Stufe der geistigen Wahrnehmung – die Gottesschau – darzustellen.

1.1.5.1 Wahrnehmen und Denken als Unterscheidungsakte

Was können wir aus den etwas verstreuten Aussagen des Evagrios über die Funktion der αἴσθησις und über das Verhältnis zwischen Wahrnehmen und Denken schließen? Können diese Aussagen zu einem besseren Verständnis der geistigen Wahrnehmung beitragen? Wo positioniert sich Evagrios gegenüber der antiken Wahrnehmungslehren von Platon, Aristoteles und der Stoa? Diese Fragen, auf welche die Forschung bislang entweder wenig geachtet, oder auf die sie widerstreitende Antworten gegeben hat,⁹³ sollen im Folgenden behandelt werden.

Es ist zunächst bemerkenswert, dass sich Evagrios überhaupt an zahlreichen Stellen spezifisch zum Wahrnehmungsprozess äußert, sowohl in seinen *Kephalalaia*, als auch in den *Scholien* und *Briefen*. Besonders die Äußerungen in den *KG* zur αἴσθησις sind zum Teil sehr detailliert und bieten philosophische Definitionen und Differenzierungen zu diesem Begriff. Es ist daher erstaunlich, wie wenig diese Aspekte in der Forschung bislang beachtet wurden. Dabei können gerade diese Überlegungen des Evagrios – die sich, wie wir sehen werden, konsequent auf die aristotelische Epistemologie stützen – zu einem tieferen Verständnis seiner GW-Lehre beitragen. Ich beginne mit zwei aufschlussreichen Sätzen aus den *Scholien zu Proverbia* bzw. aus den *Kephalalaia Gnostika*, in denen sich Evagrios explizit zur Funktion der beiden Erkenntnismodi (αἰσθάνεσθαι und νοεῖν) äußert:

Der Vers „das Urteil (τὸ κρίμα) zu richten“ (*Spr* 1,3) bedeutet, dass das Urteilsvermögen (τὸ κριτήριον) richtig und unverfälscht sein (soll). *Denn es gibt drei Urteilsvermögen in uns: Wahrnehmung, Vernunft, Intellekt.* Die Wahrnehmung (als Urteilsvermögen) der wahrnehmbaren (Dinge), der Logos (als Urteilsvermögen) der Namen, Wörter und der ausgesagten (Dinge), der Intellekt (als Urteilsvermögen) der Intelligiblen.⁹⁴

Wahrnehmung (αἴσθησις) und Sinnesorgan (αἰσθητήριον) sind nicht dasselbe, auch nicht das Wahrnehmende (αἰσθητικόν) und das Wahrnehmbare (αἰσθητόν). Die Wahrnehmung ist die Fähigkeit (δύναμις), mit der wir die Materien zu erfassen pflegen, das Sinnesorgan ist das

⁹³ Ansätze zur einer Untersuchung der evagrianischen Epistemologie finden sich u.a. bei: KONSTANTINOVSKY 2009, S. 27–47.

⁹⁴ Evagrios, *Schol.Prov.* §4 *ad Prov* 1,3 (GÉHIN 1987, S. 94). Gr. Text: τὸ κρίμα κατευθύνειν ὀρθὸν καὶ ἀδιάστροφον εἶναι τὸ κριτήριον δηλοῖ. Τρία δὲ κριτήρια ἐν ἡμῖν, αἴσθησις, λόγος, νοῦς καὶ αἴσθησις μὲν τῶν αἰσθητῶν, λόγος δὲ ὀνομάτων καὶ ῥημάτων καὶ τῶν λεγομένων, νοῦς δὲ τῶν νοητῶν.

Hiob 12,11 (LXX): Denn das Ohr unterscheidet (διακρίνει) die Wörter, der Gaumen schmeckt aber das Weizen(brot).

[9.32] Denn so wie wir den Gaumen für die Unterscheidung (διάκρισις) der Speisen bekommen haben, so auch den Intellekt (νοῦν) für die Erkenntnis Gottes (εἰς γνώσιν θεοῦ).

[9.33] Der Intellekt unterscheidet (διακρίνει) die intelligiblen, die Wahrnehmung aber die wahrnehmbaren (Dinge).¹⁰⁰

Sowohl unsere Vernunft als auch die fünf Sinne erkennen ihre jeweiligen Inhalte (intelligible bzw. wahrnehmbare Dinge), indem sie diese *unterscheidend erfassen*. Anhand der Benennung gerade dieser κριτήρια der Erkenntnis lässt sich leicht ersehen, dass Evagrius die Grundprämisse der stoischen Epistemologie gerade *nicht* teilt, denn in der klassischen Stoa ist das wichtigste κριτήριον des Erkennens die φαντασία καταληπτική, die „erfassende Vorstellung“, ein Terminus, der für Evagrius offenbar keine bedeutende Rolle spielt.¹⁰¹ Diese Präzisierung ist wichtig, weil man bei den philosophischen Termini stoischen Ursprungs, die Evagrius manchmal verwendet, leicht zu dem Schluss kommen könnte, es handle sich dabei um genuin stoische Einflüsse bei Evagrius. Geht man jedoch davon aus, dass Evagrius sich um eine einigermaßen *einheitliche* Erkenntnislehre bemüht hat, so muss sorgfältig geprüft werden, inwieweit Evagrius die Grundannahmen der Stoa auch tatsächlich geteilt hat. Wenn Evagrius bereits den Grundakt des Erkennens platonisch-aristotelisch als ein Unterscheiden beschreibt, so kann man mit Recht bezweifeln, dass Evagrius die aus diesem Grundakt sich ergebenden Folgerungen für die Erkenntnistheorie ignoriert und trotzdem einem (damit inkompatiblen) stoischen Erkenntnismodell folgt. Ob sich andererseits Evagrius' Lehre auch konsequent und in jeder Hinsicht mit dem platonisch-aristotelischen Verständnis von Wahrnehmung und Erkenntnis deckt, muss noch im Folgenden geklärt werden. Dafür wende ich mich zunächst der evagrianischen Aussagen über die αἴσθησις zu, wie auch der Frage, wie diese überhaupt funktioniert und worin ihr Unterscheidungsakt besteht.

Näheres dazu erfahren wir zunächst in *KG* I.36, wo Evagrius einige terminologische Differenzierungen trifft, die auf Aristoteles zurückgehen: Evagrius bemerkt hier, dass die vier Begriffe αἴσθησις, αἰσθητήριον, αἰσθητικόν, bzw. αἰσθητόν jeweils unterschiedliche Bedeutungen haben. Ein ähnliches Glossar dieser Termini findet sich z.B. in den pseudogalenischen

¹⁰⁰ Evagrius, *Schol. In Iob* 9.32–33 (HAGEDORN/HAGEDORN 1994–2000, Bd. 2, S. 104–105). Gr. Text: <οὐς μὲν γὰρ ῥήματα διακρίνει, λάρυγγξ δὲ σίτα γεύεται>. [9.32] ὥσπερ γὰρ ἐλάβομεν λάρυγγα πρὸς διάκρισιν βρωμάτων, καὶ νοῦν εἰς γνώσιν θεοῦ. [9.33] νοῦς μὲν γὰρ τὰ νοητά, αἴσθησις δὲ τὰ αἰσθητά διακρίνει. Das Scholion 9.32 wird von den Herausgebern mit Fragezeichen dem Olympiodor zugeschrieben. Ich folge hier jedoch CASIDAY, der auf Grund der ältesten hss. Evidenz Evagrius die Scholie zuschreibt (siehe CASIDAY 2006, S. 224, Anm. 24).

¹⁰¹ Zur „erfassenden Vorstellung“ als Kriterium siehe z.B. Diogenes Laertios VII.48–54 (HÜLSER Frg. §255), Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII.248–258, 401–405, XI.183 (HÜLSER Frg. §333, 334, 336). Manche Stoiker bezeichnen die Wahrnehmung auch als κριτήριον, jedoch auch nur insofern die Wahrnehmungen zu einer Vorstellung verarbeitet werden. Bei Evagrius kehrt andererseits der Gedanke eines ‚Eindrucks‘ (τύπωσις) durch die äußeren Objekte zwar wieder, jedoch benutzt er den Terminus in seiner aristotelischen Bedeutung.

Definitiones medicae, die Evagrius an dieser Stelle wahrscheinlich benutzt hat, obwohl er z.T. etwas ausführlicher als die *Definitiones* ist.¹⁰²

Diese Definitionen gehen jedoch im Grunde auf Aristoteles selbst zurück, der in *De anima* ganz ähnlich wie Pseudo-Galen und Evagrius die vier Termini erklärt. So ist die αἴσθησις für Aristoteles das, was die wahrnehmbaren Formen aufnehmen kann (τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν, 424a18–19), für Evagrius ist es die Fähigkeit <etwas an> Materie¹⁰³ zu erfassen (ἢ δύναμις, καθ' ἣν εἰώθαμεν ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ὑλῶν); Ps.-Galen nennt sie lediglich eine ἐνεργοῦσα δύναμις.¹⁰⁴ Das Sinnesorgan (αἰσθητήριον) ist für Aristoteles das, worin sich die Fähigkeit (δύναμις) des Wahrnehmens befindet (αἰσθητήριον δὲ πρῶτον ἐν ᾧ ἢ τοιαύτη δύναμις, 424a25–26), nach Evagrius ist es „das Organ, in dem diese <sc. Fähigkeit> angesiedelt ist“ (αἰσθητήριον δὲ τὸ ὄργανον ἐν ᾧ καθίδρυται αὕτη <ἢ δύναμις>); Ps.-Galen nennt es „das Organ, dem ein bestimmter Sinn anvertraut wird“ (τὸ αἰσθητὸν τινὰ ἐμπεπιστευμένον ὄργανον). Die Beschreibung des ‚Wahrnehmungsfähigen‘ (αἰσθητικόν) hängt mit der aristotelischen Definition des Lebewesens (ζῶον) als eines mit αἴσθησις begabten Organismus¹⁰⁵ zusammen. Während die Pflanzen bekanntlich nur eine ‚vegetative‘ Seele besitzen, sind die Tiere nach Aristoteles mit einer wahrnehmungsfähigen Seele versehen (allein der Mensch besitzt auch eine rationale Seele).¹⁰⁶ Diese aristotelische Korrelation zwischen dem Pflanzen-, dem Tierreich, der Menschheit und ihren spezifischen seelischen Vermögen findet man übrigens auch bei Evagrius in *KG* III.76 (S₂), wo die Ursache/das Prinzip (αἴτιον) des „tierischen Lebens“ (ἢ τῶν ζῴων ζωή) mit der Sinnlichkeit (αἰ αἰσθήσεις) identifiziert wird.¹⁰⁷

Schließlich erklärt Evagrius den Begriff des *Wahrnehmbaren* (αἰσθητόν) in *KG* I.36 als „das was veranlagt ist, unter die Sinne zu fallen“ (τὸ πεφυκὸς ταῖς αἰσθήσεσιν ὑποπίπτειν). Diese Standarddefinition findet sich fast wörtlich in den pseudogalenischen *Definitiones* wieder: αἰσθητόν δὲ τὸ τῇ αἰσθήσει ὑποπίπτον.¹⁰⁸ Was Evagrius damit genau meint, erschließt sich aus der längeren Fassung des Kephalaions I.36, die in der anonymen Anthologie *Doctrina Patrum*

¹⁰² Pseudo-Galen, *Def. Med.* §115 (KÜHN 1821–1833, Bd. 19, S. 378–379). Gr. Text: τί διαφέρει αἴσθησις καὶ αἰσθητήριον καὶ αἰσθητόν καὶ αἰσθητικόν; διαφέρει. αἴσθησις μὲν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐνεργοῦσα δύναμις, αἰσθητήριον δὲ τὸ αἰσθητὸν τινὰ ἐμπεπιστευμένον ὄργανον, αἰσθητόν δὲ τὸ τῇ αἰσθήσει ὑποπίπτον, αἰσθητικόν δὲ αὐτὸ τὸ αἰσθανόμενον [...].

¹⁰³ Im eigentlichen Sinne wird natürlich nicht die Materie erfasst, sondern die Qualitäten *an der Materie*. Dass Evagrius tatsächlich letzteres meint und nicht etwa ein materialistisches Verständnis von Wahrnehmung vertritt, kann man aus den anderen Aussagen zur αἴσθησις ersehen. Vgl. *KG* II.83 (gr. Text in HAUSHERR 1939, S. 230), wo Evagrius sagt, dass die Sinne, indem sie sich ‚ändern‘ (ἀλλοιοῦνται, dazu weiter unten), die *unterschiedlichen Qualitäten* (διαφόρων ποιότητων) erfassen (ἀντιλαμβάνονται). Das Verb ἀντιλαμβάνεσθαι für das wahrnehmende Erfassen in *KG* I.36 und II.83 benutzt in derselben Bedeutung auch Alexander von Aphrodisias in seinem Kommentar zu *De anima*, u.z. gerade zusammen mit dem Verb κρίνειν. Siehe z.B. Alexander, *In De an.* 39, 4–5 (dazu CASTON 2012, S. 139–140, Anm. 346, mit anderen Belegstellen). Dasselbe Paar erscheint bezeichnenderweise auch bei Themistios: διὸ καὶ εἰς κρίσιν καὶ εἰς ἀντιληψὶν τελευτῶσιν (sc. αἰ αἰσθήσεις), (*Paraphr. in De an.* 78, 10–11). Siehe auch *KG* VI.72 wo Evagrius zwischen der Bestimmung (λόγος) der Materie (S₂ αἰσθητὸν ὄργανον, S₁ αἰσθητὸν ὄργανον) und der „Bestimmung der erkennbaren Qualität“ (S₂ αἰσθητὸν ὄργανον ὡς αἰσθητὸν ὄργανον, S₁ αἰσθητὸν ὄργανον) unterscheidet (GUILLAUMONT 1958, S. 247).

¹⁰⁴ Pseudo-Galen, *Def. Med.* §115 (KÜHN 1830, S. 378).

¹⁰⁵ Vgl. z.B. Aristoteles, *De sens.*, 436b11–13.

¹⁰⁶ Vgl. etwa Aristoteles, *EN* I.7.11–13 (1097b29–1098a7) und die Diskussion in *De an.*, II.2–3.

¹⁰⁷ Evagrius, *KG* III.76 (GUILLAUMONT 1958, S. 129, MUYLDERMANS 1931, S. 59).

¹⁰⁸ Ps.-Galen, *Def. Med.* §115 (KÜHN 1830, S. 378).

erhalten ist. Dort wird in Anschluss an den zitierten Text noch gesagt: „Unter die Sinne fallen: Farbe, Gestalt, Gewicht, Größe, Widerstand, Laute, Ausdünstungen, Säfte, Feinheit, Rauheit, und dergleichen.“¹⁰⁹

Damit knüpft Evagrius direkt an die aristotelische Diskussion der Wahrnehmung in *De an.* II.6 an, wo Aristoteles das eigentlich Wahrnehmbare als das, was jedem Sinn eigentümlich ist (ἴδιον ἐκάστης αἰσθήσεως, 418a10–11) definiert. ‚Eigentümlich‘ sind solche Qualitäten, die jedem Sinn spezifisch sind und nicht von anderen Sinnen wahrgenommen werden können (ὃ μὴ ἐνδέχεται ἐτέρα αἰσθήσει αἰσθάνεσθαι). Das Sehvermögen etwa kann nur Farben unterscheiden, das Hörvermögen Töne usw. (*De an.* II.6, 418a12–14). Diesselbe Auffassung des Wahrnehmbaren artikuliert Evagrius in der *Epistula fidei* XII.38, wo er die Sinne wiederum ‚natürliche Urteilskriterien‘ (φυσικά κριτήρια) nennt:

Ich halte es nämlich für ungereimt, wenn wir es zulassen, dass unsere Sinne sich ungehindert mit ihren eigenen Materien (τῶν ἰδίων ὑλῶν)¹¹⁰ anfüllen, wenn wir den Intellekt allein aber von seiner eigenen Tätigkeit (τῆς οἰκείας ἐνεργείας) aussperren. *Denn wie die Sinneswahrnehmung der sinnlichen Dinge mächtig ist, so der Intellekt der intelligiblen.* Zugleich aber ist dies zu sagen, dass Gott, als er uns zu Anfang erschuf, die physischen Kriterien unlernbar (ἀδίδακτα) gemacht hat. *Niemand lehrt ja das Gesicht Farben und Formen wahrzunehmen, noch das Gehör Geräusche oder Stimmen, den Geruch wohlriechende oder übelriechende Düfte, den Geschmack, Säfte und Flüssigkeiten, oder das Gefühl weich oder hart, warm und kalt.* So braucht auch niemand den Intellekt zu lehren, sich den intelligiblen Dingen zuzuwenden. Und gleichwie die Sinnesorgane, wenn sie irgendwie krank sind, nur gepflegt werden müssen und dann leicht ihre eigene Tätigkeit erfüllen, ebenso bedarf auch der an das Fleisch gebundene und mit den aus diesen stammenden Bildern angefüllte Intellekt des Glaubens und eines geraden Lebenswandels, die seine „Füße wie die des Hirsches bereiten und ihn auf die Höhen stellen“ (Psa 17,34)¹¹¹ (meine Hervorhebungen, AP).

¹⁰⁹ *Doctr. Patr.* §33: ὑποπίπτει δὲ ταῖς αἰσθήσεσι χρῶμα καὶ σχῆμα καὶ ὄγκος καὶ πηλικότης καὶ ἀντιτυπία καὶ ψόφοι καὶ ἀτμοὶ καὶ χυμοὶ, λειότης, τραχύτης καὶ τὰ τοιαῦτα (DIEKAMP 1907, S. 250). Ähnlich auch bei Ps.-Galen, *Def. Med.* §115 (KÜHN 1830, S. 378–379).

¹¹⁰ Zur Bedeutung des hier vorkommenden ὑλη-Begriffs siehe oben, Anm. 103.

¹¹¹ Pseudo-Basileios von Cäsarea, *Ep.* 8 (= Evagrius, *Ep. Fid.*, XII.32, DEFERRARI 1926, S. 90, übs. BUNGE 1986, S. 301–302, leicht modifiziert). Gr. Text: καὶ γὰρ ἄτοπον κρίνω τὰς μὲν αἰσθήσεις ἐὰν ἀκωλύτως τῶν ἰδίων ἐμπίπλασθαι ὑλῶν, τὸν δὲ νοῦν μόνον εἴργεσθαι τῆς οἰκείας ἐνεργείας. ὡς γὰρ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν, οὕτως ὁ νοῦς τῶν νοητῶν ἐπιβολὸς ἐστίν. Ἄμα δὲ καὶ τοῦτο λεκτέον, ὅτι τὰ φυσικά κριτήρια ἀδίδακτα πεποίηκεν ὁ κτίσας ἡμᾶς Θεός. οὐδεὶς γὰρ διδάσκει τὰς ὄψεις χρωμάτων ἢ σχημάτων ἀντιλαμβάνεσθαι, οὐδ' ἀκοὴν ψόφων τε καὶ φωνῶν, οὐδ' ὄσφρησιν ἀτμῶν εὐωδῶν τε καὶ δυσωδῶν, οὐδὲ γεύσιν χυμῶν καὶ χυλῶν, οὐδ' ἀφήν μαλακῶν καὶ σκληρῶν, ἢ θερμῶν καὶ ψυχρῶν. οὐδὲ τὸν νοῦν ἐπιβάλλειν τοῖς νοητοῖς διδάξοι τις ἄν. καὶ ὡσπερ εἴ τι πάθειεν αὐταί, ἐπιμελείας μόνον προσδέονται, καὶ τὴν οἰκείαν ἐνεργεῖαν εὐκόλως ἀποπληροῦσιν οὕτως καὶ ὁ νοῦς, σαρκὶ συνδεθεὶς καὶ τῶν ἐκ ταύτης φαντασιῶν πληρωθεὶς, πίστεως δεῖται καὶ πολιτείας ὀρθῆς, αἵτινες καταρτίζουσι τοὺς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἐλάφου καὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ ἰστώσιν αὐτόν. Siehe eine ähnliche Beschreibung schon bei Philon, *De somn.* I.27. Ich halte es für sehr plausibel, dass Evagrius als Teil seiner Ausbildung (in Pontos oder in Konstantinopel) mit den Grundlagen der aristotelischen Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre, vielleicht unter Themistios (?), vertraut gemacht wurde. Jedenfalls scheint er sich in seiner frühesten Schrift (381) schon darauf zu beziehen. Es fällt auch auf, dass er in seinem Spätwerk (etwa im *KG*) die Prinzipien der aristotelischen Lehre nicht aufgibt, sondern sie seinem asketischen System einverleibt. Zur ‚profanen Ausbildung‘ des Evagrius siehe LACKNER 1966.

Mit jedem Sinnesorgan kann der Mensch primär die ihm entsprechenden wahrnehmbaren Qualitäten erkennen: Das Gesicht unterscheidet Farben und Formen, das Gehör Geräusche und Stimmen usw. Diese Qualitäten werden durch die Aufnahme der wahrnehmbaren εἰδή, ohne die Materie, erkannt und bestimmt. Zwischen jedem Sinn und seinen Objekten besteht ferner eine natürliche Symmetrie, so dass jeder Sinn für das Erfassen der ihm spezifischen sinnlichen Qualität *angemessen* ist.

Analog dazu befindet sich der Intellekt in einer symmetrischen Beziehung zu den intelligiblen Dingen. Auch der Intellekt nimmt die noetischen εἰδή auf; allerdings sind diese letzteren keine Qualitäten einzelner Körper, sondern Formen, d.h. universale, wesensbestimmende εἰδή.

Natürlich besteht jeder Wahrnehmungsakt sowohl aus einem passiven als auch aus einem aktiven Moment, denn das Vorhandensein von externen Objekten, mit denen der Mensch in Kontakt tritt, ist die notwendige Bedingung für das ‚Aktivieren‘ des Wahrnehmungsvermögens.¹¹² Daher muss geklärt werden, wie genau die αἴσθησις in Berührung mit dem Sinnesobjekt ‚aktiviert‘ wird und wie die wahrgenommene Information zur Seele hin übertragen wird. Um dies zu erläutern, bedient sich Aristoteles in *De anima* des δύναμις–ἐνέργεια Schemas, zwei Begriffe deren Bedeutung Aristoteles gerade für diesen Zweck präzisiert.¹¹³ Demnach muss man zwischen zwei Bedeutungen von δύναμις und ἐνέργεια unterscheiden: Ein Kind das z.B. lesen lernen kann, besitzt in anderer Hinsicht ein Lesevermögen (δύναμις) als ein Erwachsener, der bereits lesen kann, diese Tätigkeit aber etwa zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht ausübt. Den ersten Zustand (des Kindes) nennt Aristoteles die *erste Dynamis*, den zweiten dagegen die *zweite Dynamis* (= die *erste Energeia*). Während das Kind eine genuine Änderung seines Zustands erfahren muss (vom Nicht-Lesen-Können zum Lesen-Können), macht der zum Lesen fähige Erwachsene keine solche Änderung durch, wenn er etwa gerade anfängt zu lesen.

Für diesen letzteren Prozess (der Leser, der gerade anfängt zu lesen) kann man daher nicht die Begriffe ‚Änderung‘ oder ‚Erleiden‘ im selben Sinne verwenden, obzwar auch hier ein Übergang stattfindet, u.z. von der zweiten Dynamis (= erste Energeia) zur zweiten Energeia, d.h. zur eigentlichen Tätigkeit, welche die Vollendung (ἐντελέχεια) des Vermögens an sich/schlechthin darstellt. Weil man wegen des Fehlens eines präzisen Terminus für diesen zweiten Übergang weiterhin einen Begriff wie ‚Änderung‘ verwenden muss, bedarf es laut Aristoteles einer terminologischen Präzisierung: Es ‚ändert‘ sich das Vermögen in diesem Fall nur im übertragenen Sinne, denn es geht nicht zugrunde (wie der Zustand des Analphabetismus, wenn man lesen lernt), sondern das Vermögen kommt erst dadurch zu sich selbst, es wird in dem Ausüben der ihm zukommenden Aktivität vollendet.¹¹⁴ Wenn Evagrius in der Nachfolge des Aristoteles in *KG* II.83 die Akte des Denkens und des Wahrnehmens als ‚Änderungen‘ beschreibt, so steht gerade die hier skizzierte Differenzierung im Hintergrund:

¹¹² Zur Notwendigkeit eines externen Objektes für das Entstehen von Wahrnehmung siehe Aristoteles, *De an.*, II.5 (417b16–28), dazu BERNARD 1988, S. 63–64.

¹¹³ Aristoteles, *De an.*, II.5 (bes. 417a21–417b15), BERNARD 1988, S. 49–68, CESSI 1987, S. 59–63.

¹¹⁴ Aristoteles, *De an.*, II.5.

sein und mit Absicht die Grundsätze der aristotelischen Lehre in sein asketisches System einfügen zu wollen. Dazu gehören

a) die Auffassung der Wahrnehmung als eine aktive unterscheidende Tätigkeit der Seele,

b) die Einschränkung der eigentlichen Leistung der αἴσθησις auf das Wahrnehmen ‚wahrnehmbarer εἰδή‘,

c) die Übernahme des aristotelischen Begriffs der ‚Änderung‘ für den Übergang des Wahrnehmungs- und Denkvermögens von der Potenz zur Aktualität.

Zweitens erschließt sich daraus, in welcher Hinsicht für Evagrios eine Analogie zwischen Denk- und Wahrnehmungsvermögen besteht: Beide leisten Unterscheidungsakte, die auf ihre jeweiligen artverwandten Objekte gerichtet sind und mit denen sie mit Bezug auf ihre *zweite Energeia* identisch werden. Mit diesem ‚eidetischen Einswerden‘ hängt für Aristoteles ferner die Behauptung zusammen, dass diese beiden Arten von unmittelbarer Erkenntnis grundsätzlich *täuschungsfrei* sind, gerade weil man von einer *Identität* des Erkennenden und des Erkannten sprechen kann (es findet also keine Synthese statt).¹²³

Auch in diesem Punkt besteht eine wichtige Gemeinsamkeit zwischen dem Wahrnehmen (αἰσθάνεσθαι) und dem Denken (νοεῖν), denn beide erreichen sichere Erkenntnis durch ein direktes und unmittelbares Erfassen einer Sache. Evagrios' Zeitgenosse Themistios (c. 317–388 n.Chr.), von dem noch die Rede sein wird, bringt diese von Aristoteles herausgearbeitete Analogie zwischen Wahrnehmung und Denken in seiner Paraphrase zu *De an. III.7* auf den Punkt:

Wenn auch der Intellekt um vieles besser ist als das Vermögen der Wahrnehmung, besteht mit Bezug auf viele (Aspekte) eine Analogie zur Wahrnehmung, da auch ihre Energeia weder ein Erleiden, noch eine Änderung ist; eigentlich ist sie ganz und gar keine Bewegung. Die Bewegung ist nämlich etwas Unvollkommenes, das ständig dieses und jenes nacheinander aufnimmt, während die Energeia der Wahrnehmung immer vollkommen ist, weswegen sie keine Bewegung ist, oder eben eine andere Form von Bewegung. So auch ist das Begreifen der Intelligiblen durch den Intellekt, u.z. für den, der die Hexis besitzt – wie das Begreifen des Erkennenden mit Bezug auf die Objekte seiner (spezifischen) Sachkenntnis –, keine Bewegung, sondern eine Energeia, weil es einem Vollkommenen gehört und (selbst) vollkommen ist.¹²⁴

Die grundsätzliche Analogie zwischen Denken und Wahrnehmen ist damit aus Evagrios' Sicht mittels aristotelischer Terminologie untermauert. Wie jedoch Themistios bemerkt, unterscheidet sich unser Denkvermögen von der Sinneswahrnehmung und ist ihr in vielerlei Hinsicht überlegen (βέλτιον). Während die Wahrnehmung nur die akzidentellen Eigenschaften eines einzelnen Objektes erkennen kann und von der Struktur des

¹²³ BERNARD 1988, S. 87–90.

¹²⁴ Themistios, *Paraphr. in de an.*, ed. HEINZE 1899, 112,25–32. Gr. Text: ὅμως δὲ εἰ καὶ πολὺ βέλτιον ὁ νοῦς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως, τὰ πολλὰ αὐτῷ ὑπάρχει ἀνάλογον καὶ τῇ αἰσθήσει. ὡς γὰρ ἡ ἐκείνης ἐνέργεια οὐ πάθος ἐστὶν οὐδὲ ἀλλοίωσις, ἀλλ' οὐδὲ κίνησις ὅλως (ἀτελοῦς γὰρ ἢ γε κίνησις καὶ αἰεὶ προσλαμβάνοντος τὸ ἄλλο καὶ ἄλλο, ἢ δὲ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργεια αἰεὶ τελεία· διόπερ οὐδὲ κίνησις ἢ ἕτερον εἶδος κινήσεως), οὕτως καὶ ἡ τοῦ νοῦ πρὸς τὰ νοητὰ ἐπιβολή [οὐδὲ] ἢ τοῦ τὴν ἕξιν ἔχοντος ἤδη, ὥσπερ τοῦ ἐπιστήμονος ἢ περὶ τὰ ἐπιστητὰ ἐνέργεια καὶ ἐπιβολή οὐ κίνησις ἀλλ' ἐνέργεια, διότι τελείου καὶ αὐτῇ τελεία.

Die etwas merkwürdige Formulierung in *KG IV.59*, dass „die Wahrnehmung die Wahrnehmung nicht unterscheidet“ (sondern nur Sinnesorgane), könnte als Kehrseite der intellektuellen Erkenntnis verstanden werden. Anders als der νοῦς, der wahrnehmbare Qualitäten als Bestimmtheiten erkennen und von ihrer Materie abstrahieren kann, ist die Wahrnehmung (obwohl sie ja ebenfalls die Qualitäten von den Körpern abstrahiert) trotzdem auf ihr Sinnesorgan angewiesen (da das Vorhandensein von äußeren Objekten Voraussetzung ist, damit sie aktiv werden kann). Wenn ich die Stelle richtig interpretiere, so steht hier die von Aristoteles in *De an. II.5* angesprochene Frage im Hintergrund, weshalb es keine Wahrnehmung der Sinne selber geben kann (417a2–10). Wie Aristoteles dort bemerkt, müssten die Sinne – da sie genau wie die Außenwelt etwas von den vier Elementen beinhalten (Feuer, Erde, Luft, Wasser) – auch ohne die Einwirkung eines aus denselben Elementen bestehenden externen Objektes aktiv werden.¹³⁰ Obwohl Aristoteles hier offenbar über die materielle Komposition der Sinne (αἰσθήσεις) als *Organe* spricht, erwähnt er den Begriff αἰσθητήριον gerade nicht. Evagrius greift diesen Gedanken in *KG IV.59* auf und formuliert ihn etwas anders: Die Wahrnehmung unterscheidet nicht die Wahrnehmung, sondern das Wahrnehmungsorgan, aber nur insofern dieses aktual (im Akt der Wahrnehmung) zum Träger eines von außen gekommenen wahrnehmbaren Eidos geworden ist. Interessant ist dabei, dass Themistios in seiner Paraphrase von *De anima II.5* den bei Aristoteles impliziten Begriff „Wahrnehmungsorgane“ (αἰσθητήρια) ausdrücklich erwähnt:

Wenn nun die Wahrnehmung die wahrnehmbaren (Dinge) erfasst, aber jedes der Sinnesorgane auch wahrnehmbar ist (denn jedes ist ein Körper und <besteht> aus den Elementen, wie das Auge, die Zunge, das Ohr), warum erfasst die Wahrnehmung nicht auch die Wahrnehmungsorgane, so dass sie, auch wenn nichts außerhalb anwesend ist, von den Wahrnehmungsorganen bewegt wird?¹³¹

Themistios' Antwort auf die Frage ist, dass das Wahrnehmbare und die Wahrnehmung in dem Sinnesorgan nicht der Aktualität, sondern *der Potenz nach* verbunden sind: δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητὸν καὶ ἡ αἴσθησις συνείληπται ἐν τοῖς ὀργάνοις καὶ δυνάμει ἐστὶν ἐκάτερον, οὐκ ἐνεργεῖα.¹³² Dieser Zusatz steht so nicht bei Aristoteles,¹³³ trägt aber gerade in dieser Form zur Verdeutlichung der evagriusianischen Aussage in *KG IV.59* bei. Die Wahrnehmung unterscheidet

wahrnehmbaren (Dingen) zu „abstrahieren“ und gibt die „Stumpfnasigkeit“ (τὸ σιμόν) als Beispiel: qua „hohl“ (ἡ κοῖλον) erkennt der Intellekt die allgemeine Qualität für sich, ohne Materie; insofern „stumpf“ aber diese Nase beschreibt (ἡ σιμόν), kann die Qualität nicht als von einer bestimmten Nase abstrahiert gedacht werden.

¹³⁰ Aristoteles, *De an. II.5* (417a2–10): ἔχει δ' ἀπορίαν διὰ τί καὶ τῶν αἰσθήσεων αὐτῶν οὐ γίνεται αἴσθησις, καὶ διὰ τί ἄνευ τῶν ἔξω οὐ ποιοῦσιν αἴσθησιν, ἐνόητος πυρὸς καὶ γῆς καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, ὧν ἐστὶν ἡ αἴσθησις καθ' αὐτὰ ἢ τὰ συμβεβηκότα τούτοις.

¹³¹ Themistios, *Paraphr. in de an.*, ed. HEINZE 1899, 54,21–25. Gr. Text: Εἰ τοίνυν ἡ αἴσθησις ἐστὶν ἡ ἀντιληπτικὴ τῶν αἰσθητῶν, ἔστι δὲ καὶ τῶν αἰσθητηρίων ἕκαστον αἰσθητὸν (σῶμα γὰρ ἕκαστον καὶ ἐκ τῶν στοιχείων, οἷον ὀφθαλμὸς καὶ γλῶττα καὶ οὖς)· διὰ τί οὐχὶ καὶ τῶν αἰσθητηρίων αὐτῶν ἡ αἴσθησις ἀντιλαμβάνεται, ὡς καὶ μηδενὸς ἔξωθεν παρόντος ὑπὸ τῶν αἰσθητηρίων κινεῖσθαι;

¹³² Ebd., 54, 28–29.

¹³³ Aristoteles, *De an. II.5* (417a7–8): δῆλον οὖν ὅτι τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἐστὶν ἐνεργεῖα, ἀλλὰ δυνάμει μόνον.

Begriff (νόημα) bringt. Man konnte schon an den oben zitierten Passagen sehen, dass νόημα für Evagrios eben ‚Begriff‘, ‚Konzept‘ bedeutet. Da wiederum die Gefühlstheorie des Evagrios bei den νοήματα und ihren Kategorien ihren Anfang hat, muss zunächst die Entstehung der Begriffe in der Seele untersucht werden.

1.1.5.2 Begriffe und Leidenschaften – Zur evagrianischen Seelenlehre

Für Aristoteles ist jeder Wahrnehmung- und Erkenntnisakt mit einem unmittelbaren Gefühl der Lust bzw. der Unlust verbunden. Diese Auffassung hatte auch Auswirkungen auf die ethische Lehre im Aristotelismus und im Neuplatonismus, so dass sie auch ein Licht auf Evagrios' Achtlasterlehre und generell sein Verständnis von Leidenschaften (πάθη, παθήματα) und bösen Gedanken (λογισμοί) werfen kann. Dies ist insofern zentral für unsere Untersuchung, weil es gerade die Befreiung von Leidenschaften ist (d.h. die ἀπάθεια), die Evagrios an mehreren Stellen mit der geistigen Wahrnehmung (αἴσθησις θεία) gleichsetzt. Wenn also die geistige αἴσθησις für Evagrios eng mit der Leidenschaftslosigkeit zusammenhängt, setzt eine adäquate Erklärung der geistigen Wahrnehmung ein richtiges Verständnis der Natur der Leidenschaften voraus. Ferner ist auch hier die Frage zu stellen, wie Evagrios sich philosophisch positioniert, d.h. ob er die aristotelische Wahrnehmungslehre konsequent auch im Bereich der Ethik weiterdenkt, oder ob er z.B. Elemente der stoischen πάθη-Lehre für seine eigenen Zwecke einführt.

Bereits Evagrios' Auffassung vom philosophischen Leben weist Ähnlichkeiten mit dem Aristotelismus und dem Platonismus auf. Eine Einteilung des geistlichen Lebens nimmt Evagrios gleich im ersten Kapitel seines *Praktikos* vor: „Das Christentum ist die Lehre Christi, unseres Erlösers, bestehend aus der *praktischen*, *physischen*, und *theologischen* (Erkenntnis)“.¹³⁹

Die letzten zwei Teile fasst Evagrios jedoch an anderen Stellen generell unter γνωστική zusammen (als Gegenstück zur πρακτική),¹⁴⁰ eine allgemeinere Einteilung, die der aristotelischen, mittel- und neuplatonischen Zweiteilung in πρακτική und θεωρητική nahekommt. Dies lässt schon erste Zweifel an einem primär ‚stoischen‘ Charakter dieser evagrianischen Kategorien – für den z.B. GUILLAUMONT einst argumentierte¹⁴¹ – aufkommen. Tatsächlich weist das zwei- und dreigliedrige Schema bei Evagrios mehr Gemeinsamkeiten mit der Einteilung der Philosophie im mittleren Platonismus in *Ethik – Physik – Epoptik* auf (z.B. Plutarch),¹⁴² die über Philon, Klemens von Alexandrien und Origenes¹⁴³ zu Evagrios

¹³⁹ Evagrios, *Prakt.* §1 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 498). Gr. Text: Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστός.

¹⁴⁰ Evagrios, *Prakt. Prolog.* §9 (GUILLAUMONT 1958, S. 492). Gr. Text: Περὶ δὲ τοῦ βίου τοῦ τε πρακτικοῦ καὶ τοῦ γνωστικοῦ νυνὶ διηγούμεθα.

¹⁴¹ Siehe GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 38 und Anm. 1.

¹⁴² Plutarch, *De Iside* 382d, dazu HADOT 1979, bes. S. 218, vgl. BUCUR 2009, S. 326–329.

¹⁴³ Siehe Klemens, *Strom.* I, 28, 176, 1–3, Origenes, *In Cant., prol.*, (ed. BAEHRENS 1925, S. 75,6). Siehe diesbezüglich schon die Diskussion bei VON BALTHASAR 1939, S. 95–99.

gelangte, als mit der stoischen Einteilung in *Ethik – Physik* (einschließlich *Theologie*)¹⁴⁴ – *Dialektik* (d.h. Logik).¹⁴⁵ Wie im Platonismus beschreiben die drei Teile im evagrianischen System einen inneren Aufstieg zur Gotteserkenntnis und somit einen philosophischen Lebensweg, in *Prakt.* §1 explizit als *χριστιανισμός*, als die christliche Lebensführung schlechthin, definiert. Ferner ist Evagrius’ „gnostische Trilogie“ offenbar genau mit dieser Einteilung im Blick aufgebaut, ähnlich wie vor ihm Origenes die Trilogie Salomos (d.h. *Sprüche, Ecclesiastes, Hohelied*) als biblische Analoga zu den drei Stufen des Seelenaufstiegs ansah.¹⁴⁶

Wie ich zeigen werde, hängt mit jeder dieser Stufen eine ganz bestimmte Erkenntnisweise zusammen, für welche Evagrius eine ausdifferenzierte Terminologie einzuführen versucht und bei der die äußere sowie die geistige Wahrnehmung jeweils spezifische Funktionen haben. Diese Korrelation zwischen den ‚Reinheitsstufen‘ der Seele und der ihnen eigentümlichen Erkenntnisweise wurde in der Forschung schon öfter hervorgehoben,¹⁴⁷ jedoch wurde nur selten Rücksicht auf die *αἴσθησις* als eigenständiges Element genommen. Erst wenn all diese Faktoren zusammen betrachtet werden, kann auch die genaue Stellung der geistigen Sinne im evagrianischen System richtig eingeschätzt werden. Zuerst werde ich die drei Stufen im Allgemeinen beschreiben, um dann auf die epistemologische und ästhetische Komponente näher einzugehen.

Als erste Stufe ist die Ethik, oder die *πρακτική*, mit der Bekämpfung und Entfernung der Leidenschaften und Laster beschäftigt. Dadurch soll der leidensfähige Teil der Seele (*τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς*, syr. ܩܘܢܝ ܩܘܢܝܘܢܝ ܩܘܢܝܘܢܝ),¹⁴⁸ den Evagrius, seinem Lehrer Gregor von Nazianz folgend,¹⁴⁹ mit den platonischen Begriffen *ἐπιθυμία* (syr. ܩܘܢܝܘܢܝ) und *θυμός* (syr. ܩܘܢܝܘܢܝ)¹⁵⁰ bezeichnet, zum natürlichen, d.h. tugendhaften, Zustand gebracht werden:

Weil die rationale Seele drei Teile hat, nach Meinung unseres weisen Meisters, (folgt): wenn die Tugend in dem rationalen Teil entsteht, wird sie Einsicht, Verständnis und Weisheit genannt. Wenn (sie) im begehrenden Teil ist, (heißt sie) Mäßigkeit, Liebe und Enthaltbarkeit.

¹⁴⁴ Zur stoischen Identifizierung der Physik mit der Theologie siehe HADOT 1979, S. 208–212; eine neuere Übersicht geben WHITE 2003 und ALGRA 2003.

¹⁴⁵ STEWART 2011, S. 267 erwähnt sowohl die stoischen als auch die platonischen Einteilungen als mögliche Quellen für Evagrius, wobei die Unterschiede zwischen den beiden philosophischen Schulen etwas heruntergespielt werden.

¹⁴⁶ Siehe CORRIGAN 2009, KONSTANTINOVSKY 2009.

¹⁴⁷ Siehe z.B. die neueste Besprechung bei KONSTANTINOVSKY 2016.

¹⁴⁸ Evagrius, *Gnost.* §2 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1989, S. 90–91), syr. nach S1 (*Add 14,578*, f. 12^r); siehe auch *Schol. In Psa.* 2, 12 (4), *ibid.* 25,2,2 (1): «πύρωσον τοῦ νεφροῦς μου καὶ τὴν καρδίαν μου»: *νεφροὶ μὲν σύμβολόν εἰσι τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς, τουτέστιν θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας, καρδία δὲ τοῦ λογιστικοῦ* (RONDEAU [s.a.], S. 27). Siehe GUILLAUMONT 2004, S. 209, Anm. 2, für andere Belege und alternative Bezeichnungen des *παθητικὸν μέρος* bei Evagrius. Die Wendung erscheint z.B. bei Plotin (*Enn.* III.6.4.1-2) und Porphyrios (*De abst.* I.33.1, BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977–1995, Bd. 1, S. 67).

¹⁴⁹ Der „weise Meister“ (*σοφὸς διδάσκαλος*) im Text bezieht sich auf Gregor von Nazianz, bei dem Evagrius in Konstantinopel gelernt hatte (für diese Identifikation siehe GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 683–684). RAMELLI 2018 schlägt dagegen vor, diesen *διδάσκαλος* mit Gregor von Nyssa zu identifizieren.

¹⁵⁰ Vgl. Evagrius, *KG* III.59 (dazu GUILLAUMONT 2004, S. 208, Anm. 7).

Wenn im muthaften Teil, Tapferkeit und Geduld. In der ganzen Seele (heißt die Tugend) Gerechtigkeit.¹⁵¹

Daraufhin beschreibt Evagrius das spezifische ἔργον jeder Tugend, wenn sie in der Seele wirkt. Die Funktion der Mäßigkeit (σωφροσύνη) z.B. ist es, „in leidenschaftsloser Weise die Dinge zu schauen, die in uns der Vernunft entgegenstehende Phantasiebilder erregen“ (τὸ βλέπειν ἀπαθῶς τὰ πράγματα τὰ κινουῦντα ἐν ἡμῖν φαντασίας ἀλόγους).

Diese Auffassung von drei Seelenteilen mit jeweils spezifischen ἀρεταί und ἔργα geht unmittelbar auf das pseudo-aristotelische *De virtute* zurück, in dem platonische und aristotelische Konzepte synthetisiert werden.¹⁵² Der Asket, der vollkommen über seine unteren Seelenteile verfügt, wird von Evagrius somit πρακτικός genannt und sein Zustand wird von ἀπάθεια charakterisiert.¹⁵³ Die „Nähe zur Leidenschaftslosigkeit“ bewirkt dann, dass der Mönch Schritt für Schritt zur Kontemplation der Natur (θεωρία φυσική) aufsteigt, um schließlich zur *visio Dei* zu gelangen.

Die Übernahme des Terminus ἀπάθεια hat die meisten Forscher dazu bewegt, die evagrianische Lehre hauptsächlich als eine christliche Umformung der stoischen Ethik zu charakterisieren.¹⁵⁴ Obwohl es stimmt, dass ἀπάθεια vor allem als ein wichtiger Begriff in der Stoa bekannt ist,¹⁵⁵ existierten in der Spätantike auch nicht-stoische Konzepte der Leidenschaftslosigkeit, auf die sich Evagrius bei der Erarbeitung seines ethischen Systems potentiell stützen konnte. Eine adäquate Bestimmung der Herkunft des Begriffs ἀπάθεια bei Evagrius hat daher Konsequenzen für unsere allgemeine Einschätzung der evagrianischen Tugend- und GW-Lehre. Antoine GUILLAUMONT argumentiert z.B. dezidiert für einen stoischen Einfluss, vermittelt durch Klemens von Alexandrien:

[...] on sait que l'idéal du sage stoïcien était de devenir *apathès*, de se libérer des quatre passions fondamentales, tristesse, crainte, désir et plaisir, l'*apatheia* devant le rendre semblable aux dieux et heureux comme eux. *C'est sur ce point que l'influence stoïcienne chez Évagre est le plus évident et le plus indiscutable* (meine Hervorhebung, AP). En définissant l'impassibilité comme la „santé de l'âme“: τὴν μὲν ἀπάθειαν ὑγείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς (ch. 56),¹⁵⁶ il ne fait que reprendre la conception familière aux stoïciens, pour qui les passions étaient les maladies de l'âme et l'impassibilité leur guérison.¹⁵⁷

¹⁵¹ Evagrius, *Prakt.* § 89 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 680–682): Τριμερούς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὕσης κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον, ὅταν μὲν ἐν τῷ λογιστικῷ μέρει γένηται ἡ ἀρετὴ, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ, σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῷ θυμικῷ, ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη.

¹⁵² Die Tugenden der drei Seelenteile werden insbesondere im vierten Buch der platonischen *Politeia* besprochen (dazu BÜTTNER 2000, S. 64–121). In Pseudo-Aristoteles, *De virt.* I.3 (1249a31–1249b29, ed. SUSEMIHL, S. 181) wird dasselbe Konzept schematisch dargestellt.

¹⁵³ Zum Problem der Leidenschaften/Gefühle und der Leidenschaftslosigkeit in der Spätantike siehe SORABJI 2000, BRENNAN 2003, BRENNAN 2005, BRENNAN 2009, KREWET 2011, KREWET 2013. Wie Michael KREWET in seinen Studien zeigt, beruhen die stoischen und die aristotelischen Theorien auf ganz unterschiedlichen (und miteinander kaum kompatiblen) philosophischen Prämissen. Siehe die Diskussion weiter unten.

¹⁵⁴ Z.B. SORABJI 2000, S. 367. STEWART 2011 (S. 269) nennt es „a repurposed Stoic term“.

¹⁵⁵ Siehe dazu NUSSBAUM 1996, bes. das Kapitel „Extirpation of the Passions“, S. 359–401.

¹⁵⁶ D.h. Evagrius, *Praktikos* § 56.

¹⁵⁷ GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 100.

Die zwei Annahmen, auf die sich GUILLAUMONT für seinen Schluss stützt, weisen jedoch einige Probleme auf:

a) Die *ἀπάθεια* war als Begriff schon vor Aristoteles im Umlauf und wurde u.a. in der Alten Akademie diskutiert (etwa bei Speusipp).¹⁵⁸ Wenn Evagrius den Terminus tatsächlich in seiner *stoischen* Auffassung versteht, müsste die *ἀπάθεια* für ihn eben die Entfernung derselben vier Hauptleidenschaften bedeuten, so wie sie die klassische Stoa definiert.¹⁵⁹ GUILLAUMONT vertritt offenbar diese Meinung und argumentiert, dass Evagrius' Verständnis der Gefühle/Leidenschaften tatsächlich stoischer Herkunft ist.¹⁶⁰ Wie ich im Folgenden dagegen zeigen möchte, ist dies nicht der Fall, denn die evagrianische *πάθη*-Lehre folgt anderen Prinzipien.¹⁶¹

b) Ebenso ist die Wendung „Gesundheit der Seele“ nicht exklusiv ein Merkmal der stoischen Schule. Die Analogie zwischen der Gesundheit des Körpers und jener der Seele geht bekanntlich auf Platons *Politeia* zurück (*Rep.* 444C–E)¹⁶² und klingt auch in Aristoteles' ethischen Schriften an.¹⁶³ Auch für Philon besteht die Gesundheit der Seele in Schönheit, Gutsein und Gerechtigkeit (*καλοκάγαθία και δικαιοσύνη*).¹⁶⁴ Es stimmt zwar, dass die *sanitas animi* vornehmlich in der Stoa diskutiert wurde, aber wie bei der Apathie verstehen die Stoiker etwas anderes als Platon und Aristoteles: In der klassischen Stoa wird die seelische Gesundheit als „eine gute Mischung der in der Seele vorhandenen *Meinungen und Überzeugungen* (*εὐκρασίαν τῶν ἐν τῇ ψυχῇ δογμάτων*)“¹⁶⁵ definiert, was impliziert, dass der stoische *ἀπαθής* niemals falsche Urteile trifft. Damit verlagert die stoische Position das Ideal der Leidenschaftslosigkeit gänzlich in den kognitiven/logisch-rationalen Bereich.

Dagegen ist für Platon, Aristoteles und später für Evagrius die seelische Gesundheit vor allem mit dem richtigen *Wollen und Handeln* verbunden, Tätigkeiten die nicht nur mit

¹⁵⁸ Siehe Aristoteles, *Eth.Nic.*, II, 1104b, vgl. *Eth.Eud.*, II, 1222a. Im ersten Text spricht Aristoteles „gewissen Leuten“ (*τινέες*) die Definition der Tugend als Leidenschaftslosigkeit zu. Es gibt mehrere Interpretationen, wen Aristoteles hier meinen könnte (z.B. Pyrrhon, die Kyniker, die Schule des Demokrit, die Akademie, usw.; dazu SORABJI 2000, S. 194, Anm. 757). Sorabji selbst denkt an Speusipp, der sowohl Lust als auch Unlust verworfen habe (ebd., S. 195, vgl. Speusipp, *Frg.* 77, 80a, 81a, 84, Zählung nach TARÁN 1981). Die pseudo-platonischen *Definitiones*, manchmal demselben Speusipp zugeschrieben, enthalten eine Definition der *ἀπάθεια*: *Ἀπάθεια ἔστις καθ' ἣν ἀνέμπρωτοί ἐσμεν εἰς πάθη* (*Def.*, 413a5).

¹⁵⁹ Siehe z.B. *SVF* III, 391, 397, 401, 409, 414, SORABJI 2000, S. 29–32, *et passim*. Poseidonios scheint sich von dieser klassischen stoischen Doktrin (Chrysipp, Zenon) zu entfernen und eine (zumindest scheinbar) platonisierende Position zu vertreten.

¹⁶⁰ So z.B. GUILLAUMONT 2004, S. 209: „Quant à la nature des passions, Évagre se conforme à l'opinion des stoïciens et les considère comme des maladies de l'âme, l'impassibilité étant définie comme ‚la santé de l'âme‘.“

¹⁶¹ Evagrius folgt nirgends dem 4-er Schema der Stoiker bei der Einteilung der Leidenschaften. Er geht vielmehr von seinem bekannten 8-er Schema aus, für das früher ein stoischer Ursprung angenommen wurde, das in der neueren Forschung jedoch als Evagrius' originelle Entwicklung präsentiert wird.

¹⁶² Platon, *Rep.* IV, 444D–E: [...] ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίειά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἰσχος καὶ ἀσθένεια.

¹⁶³ Siehe z.B. Aristoteles' Diskussion in *Eth. Eud.*, Buch II, dazu PREUS 1986.

¹⁶⁴ Philon, *De congr.*, §31.

¹⁶⁵ Siehe *SVF* III.278 = Stobaeus, *Ecl.* II, S. 62, 15–63,5 (hg. bei NICKEL 2014, Nr. 798, Bd. 2, S. 844–845).

dem rationalen Teil der Seele, sondern auch mit dem begehrenden und dem muthaften Teil ausgeführt werden.¹⁶⁶ Die Gesundheit der Seele besteht somit nach dieser letzteren Auffassung darin, dass alle Seelenteile ihre eigene, vorherbestimmte Aktivität unbehindert ausführen können und gerade deshalb *tugendhaft* – d.h. ihre ‚Bestheit‘ entfaltend – agieren; als Ganzes wird dieser Zustand der Seele *Gerechtigkeit* (δικαιοσύνη) genannt.

Evagrios' Position bezüglich des Begriffs der Leidenschaftslosigkeit kann erst durch eine Analyse des zugrundeliegenden Konzeptes der πάθη/παθήματα geklärt werden. Was versteht Evagrios genau unter Leidenschaften und an die Lehre welcher philosophischen Schule lehnt er sich an?¹⁶⁷ Die Frage, ob die evagrianische Lehre stoischen oder platonischen Ursprungs ist, stand bereits Anfang des 20. Jh. unter Debatte.¹⁶⁸ Der lutheranische Theologe Otto ZÖCKLER (1833–1906) versuchte das für ihn allzu formalistisch wirkende Schema der sieben bzw. acht Laster als eine Zusammenfügung der vier stoischen Hauptleidenschaften (gr. λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἡδονή)¹⁶⁹ und der aus den platonischen Kardinaltugenden resultierenden vier Kardinallaster (ἀφροσύνη, δειλία, ἀκολασία, ἀδικία) zu erklären.¹⁷⁰ Diese Hypothese kritisierte der katholische Priester und Gymnasiallehrer Stephan SCHIWETZ (1863–1941)¹⁷¹ in seiner übergreifenden Studie, *Das morgenländische Mönchtum*.¹⁷² SCHIWETZ fand ZÖCKLERS Erklärung nicht überzeugend¹⁷³ und wies stattdessen auf den engen Zusammenhang zwischen den evagrianischen Lastern und der platonischen Dreiteilung der Seele hin.¹⁷⁴ Später stellte Anton VÖGTLE dagegen die persönliche Erfahrung der ägyptischen Asketen als wichtigste Inspirationsquelle für diese Lehre heraus.¹⁷⁵ In seiner Monographie zu Maximus Confessor stimmte Lars THUNBERG der letzteren Erklärung zu, wobei er ähnlich wie SCHIWETZ die einzigartige Rolle der platonischen ‚Trichotomie‘ in der Einteilung der Laster hervorhob.¹⁷⁶ Obwohl GUILLAUMONT – wie bereits erwähnt – von der stoischen Herkunft der πάθη-Lehre überzeugt ist, ignoriert er keineswegs die Bedeutung der platonischen Dreiteilung der Seele für Evagrios. Gleichzeitig erkennt der französische Forscher an: „Le nombre huit (sc. der Laster, AP) reste donc inexplicé.“¹⁷⁷

Statt hier eine weitere Hypothese zum Ursprung der Liste der acht Laster vorzuschlagen, möchte ich versuchen, eine hinreichende Bestimmung des Wesens und der Ursachen der Leidenschaften überhaupt, so wie sie Evagrios verstanden hat, aus

¹⁶⁶ Siehe Aristoteles, *Eth.Eud.*, II, 1221b.

¹⁶⁷ Siehe die ausführliche Behandlung der stoischen und der aristotelischen Theorie der Gefühle bei KREWET 2011, KREWET 2013. Weitere Studien in FITZGERALD 2008.

¹⁶⁸ Für diese und weitere Literaturangaben zum Thema siehe STEWART 2005, S. 4–5, Anm. 2.

¹⁶⁹ Siehe z.B. Arius Didymus, *Epit.* §10 (= SVF 1.205/LS 65A), ed. POMEROY 1999, S. 56–57.

¹⁷⁰ ZÖCKLER 1893, Teilbd. 3, S. 18.

¹⁷¹ Zur Person, siehe HARTELT 2008, S. 20.

¹⁷² Drei Bände: Mainz 1904, 1913, Mödling bei Wien 1938.

¹⁷³ SCHIWETZ 1904–1938, Bd. 1, S. 265, siehe auch STEWART 2005, S. 33.

¹⁷⁴ SCHIWETZ 1904–1938, Bd. 1, S. 265–274, Bd. 2, S. 80–84.

¹⁷⁵ VÖGTLE 1941, VÖGTLE 1950, vgl. THUNBERG 1995, S. 250–251, GUILLAUMONT 2004, S. 217, Anm. 3.

¹⁷⁶ THUNBERG 1995, S. 251–259. THUNBERG kritisiert jedoch die Schlussfolgerungen SCHIWETZS als etwas voreilig (ebd., S. 251, Anm. 120): „His conclusions about the origin of the hierarchy are too quickly drawn (...)“.

¹⁷⁷ GUILLAUMONT 2004, S. 215. Ganz ähnlich drückt sich STEWART 2005, S. 34, aus: „Why Evagrius himself chose eight, however, remains his secret.“

philosophischer und psychologischer Perspektive zu geben. Diese Untersuchung schließt auch die Frage mit ein, ob und in welchem Maße Evagrius sich mit den πάθη-Lehren der antiken philosophischen Schulen auseinandergesetzt hat. Denn obwohl Evagrius offensichtlich besonderen Wert auf die eigene Erfahrung und auf die Erfahrung seiner Vorgänger in der ägyptischen Wüste gelegt hat, bemühte er sich, seine Lehre in einer rational nachvollziehbaren Form auszudrücken und sich dabei auf frühere philosophische Modelle im Bereich der Ethik zu stützen. Mein Hauptanliegen ist es daher zu beweisen, dass sich die evagrianische Konzeption der Leidenschaften konsequent aus seiner (im Prinzip aristotelischen) Wahrnehmungslehre ableiten lässt. Außerdem glaube ich zeigen zu können, dass die Prämissen der stoischen Affekte-/Gefühlstheorie mit der von Evagrius vertretenen Position unvereinbar sind, so dass GUILLAUMONTS Annahme von einem vorwiegend stoischen Einfluss auf die πάθη und ἀπάθεια-Lehre des Evagrius revidiert werden sollte.

Zunächst sollte jedoch der grundsätzliche Unterschied zwischen der Lehre der Stoiker und jener des Aristoteles verdeutlicht werden. Dafür stütze ich mich vorwiegend auf die Arbeiten von Michael KREWET, der in zwei neu erschienenen Monographien zur stoischen und zur aristotelischen Theorie der Gefühle die fundamentalen Unterschiede gründlich herausgearbeitet hat. Eine grundlegende Differenz besteht demnach darin, dass Aristoteles (wie auch Platon) die Gefühle wesentlich auf komplexe seelische Aktivitäten, die gleichermaßen Formen des Wollens/Strebens, des Begehrens und des Erkennens voraussetzen, zurückführt. Im zweiten Buch der *Eudemischen Ethik* gibt Aristoteles eine gute Übersicht darüber, wie die Tugenden und Laster mit den Gefühlen zusammenhängen: πάθη sind für Aristoteles jene Phänomene, die „an sich gewöhnlich wahrnehmbare Lust und Schmerz begleiten“ (ὅλως οἷς ἔπεται ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἢ αἰσθητικῇ ἡδονῇ ἢ λύπῃ).¹⁷⁸ Der gute oder schlechte Charakter eines Menschen wird jedoch nicht von den Gefühlen als solchen definiert, sondern von den seelischen Vermögen (δυνάμεις), die mit Bezug auf das eine oder andere Gefühl in ihm wirken (ἐνεργοῦντες), sei es gemäß der maßvollen Bestimmtheit eines Gefühls oder dieser zuwider (ἢ κατὰ λόγον ἢ ἐναντίως).¹⁷⁹ Es ist gerade durch das richtige ‚Wirken‘ und Ausüben eines Vermögens, dass die Tugend und damit die *eudaimonia* erreicht werden.

Ob ein Mensch also tugendhaft oder lasterhaft handelt, hängt mit seinem freien Wählen und Handeln gegenüber *Lust* und *Schmerz* (ἡδονῇ καὶ λύπῃ) zusammen: Wenn er das, was wirklich lustvoll ist, zum richtigen Zeitpunkt und auf richtige Weise verfolgt und das, was wirklich schmerzvoll ist, vermeidet, dann handelt er für Aristoteles *gut*. Um jedoch stets das wirklich Lustvolle zu wählen, muss der Mensch zunächst jenes wirklich Lustvolle richtig *erkennen* lernen, was für Aristoteles (Platon folgend) die Rolle der richtigen Erziehung (ὀρθῇ παιδείᾳ) ist.¹⁸⁰ Die gute oder schlechte Wahl in jeder gegebenen Situation hängt folglich von dem (richtig oder falsch erzogenen) Charakter (ἦθος) des Menschen ab. Das wiederholte Streben und Verlangen nach einer schlechten Form von Lust entwickelt sich mit der Zeit zu einer schlechten seelischen Disposition und zu einer *Leidenschaft* (πάθος), sodass die richtige

¹⁷⁸ Aristoteles, *Eth.Eud.*, II.2 (1220b13–14).

¹⁷⁹ Ebd., 1220b14–20.

¹⁸⁰ Aristoteles, *Eth.Nic.*, II.3 (1104b11–12).

Wahl und das richtige Handeln in der Zukunft für jene Person immer schwieriger werden.¹⁸¹ Wenn schließlich das *eigentümliche Werk* der Seele (τὸ ἔργον τῆς ψυχῆς) in der Ausübung der Tugend (ἀρετή) besteht, das Werk eines jeglichen Dinges jedoch von der Qualität seines Zustands (ἔξις) abhängt, so muss sich auch die Seele in ihrem besten Zustand befinden, um ihr Werk in der bestmöglichen Weise auszuüben und damit ihr Endziel (τέλος), die Vollkommenheit und das Glück, zu erreichen. Das Ändern des seelischen Zustands bedarf allerdings der Zeit und der Anstrengung, weil gute sowie schlechte Charakteranlagen tief in uns verwurzelt sind. Weil ferner Lust und Schmerz immer das Leben des Menschen begleiten, bildet der richtige Umgang mit den wahrnehmbaren Lüsten und Schmerzen den Anfang der ethischen Disziplin.

Zuletzt ist noch zu erwähnen, dass Aristoteles eine wichtige Unterscheidung trifft, die später noch für unsere Diskussion der Leidenschaftslosigkeit relevant sein wird: Aristoteles beginnt seine Behandlung der ethischen Tugend mit einer Zweiteilung der Seele; beide partizipieren an der Vernunft, jedoch in unterschiedlicher Weise. Der eine Teil lenkt und gibt Befehle aus, der andere Teil lässt sich vom anderen Teil überzeugen und gehorcht seinen Befehlen.¹⁸² Gemäß dieser Zweiteilung muss auch zwischen zwei Formen der Tugend unterschieden werden, der ethischen und der dianoetischen Tugend.¹⁸³ Für Aristoteles ist vor allem die ethische Tugend mit der wahrnehmbaren Lust und Unlust verbunden, weil der ihr entsprechende Seelenteil (die Begierde) im Bereich der wahrnehmbaren Welt agiert. Dagegen sind die dianoetischen Tugenden spezifisch für die Vernunft; ihre Aufgabe ist *die Wahrheit* (ἀλήθεια), nicht das Verfolgen der richtigen Form von Lust.¹⁸⁴

Die Positionen der alten Stoa gehen generell von anderen Grundprämissen aus als die aristotelische Tugendlehre und unterscheiden sich auch untereinander erheblich.¹⁸⁵ Nach Chrysipp sind Gefühle rein kognitiv als falsche Meinungsurteile zu verstehen. Vor Chrysipp hatte Zenon eine hauptsächlich physiologische Erklärung der πάθη als jene Effekte, die den Urteilen folgen, gegeben: „Chrysipp versucht nun in seinem ersten Buch über die Affekte zu zeigen, dass die Affekte bestimmte Urteile des vernünftigen Denkens (κρίσεις τινὰς ... τοῦ λογιστικοῦ) sind. Zenon hingegen glaubt, dass nicht die Urteile selbst, sondern die diesen nachfolgenden (τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς) Verkrampfungen und Ausschüttungen, Lockerungen und das Zusammenfallen der Seele Affekte seien.“¹⁸⁶

¹⁸¹ Vgl. ebd., 1105a1–12. Siehe auch die detaillierte Untersuchung der Entstehung der Leidenschaften und des Strebens bei CESSI 1987, S. 127–183.

¹⁸² Aristoteles, *Eth. Eud.*, II.1 (1219b27–31). Gr. Text: ἐπεὶ δ' ἀνθρωπίνην ἀρετὴν ζητοῦμεν, ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τῷ μὲν τὸ ἐπιτάττειν τῷ δὲ τὸ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι (εἰ δὲ τι ἐστὶν ἑτέρως ἄλογον, ἀφείσθω τοῦτο τὸ μόριον).

¹⁸³ Aristoteles, *Eth. Eud.*, II.1 (1220a4–13).

¹⁸⁴ Ebd., II.4 (1221b27–1222a5).

¹⁸⁵ Siehe KREWET 2013, S. 62: „Die Stoa vertritt keine in allen Punkten einheitliche Lehre hinsichtlich der Gefühle. Schon Zenons und Chrysipps Positionen sind nicht völlig einheitlich. Die Gemeinsamkeiten ihrer Positionen unterscheiden sich in zentralen Punkten wiederum von denen des Poseidonios, gegenüber dessen Gefühlslehre sich dann etwa Seneca wieder absetzt“.

¹⁸⁶ *SVF* III, 461. Gr. Text: Χρύσιππος μὲν οὖν ἐν τῷ πρώτῳ περὶ παθῶν ἀποδεικνύουσι πειράται, κρίσεις τινὰς εἶναι τοῦ λογιστικοῦ τὰ πάθη, Ζήνων οὐ τὰς κρίσεις αὐτὰς ἀλλὰ τὰς ἐπιγιγνομένας αὐταῖς συστολάς καὶ διαχύσεις ἐπάρσεις τε καὶ [τὰς] πτώσεις τῆς ψυχῆς ἐνόμιζεν εἶναι τὰ πάθη. (Übs. nach KREWET 2013, S. 71, Anm. 205).

In der Lehre der jüngeren Stoa bei Seneca, die von SORABJI und KREWET treffend als eine gewisse Rückkehr zur alten Stoa bewertet wird, findet sich eine weitere Differenzierung, die an Chrysipp und Zenon anknüpft. Sie ist als Konter zu Poseidonios' mittelstoischer Position zu betrachten. Seneca versteht die irrationalen Gefühlsbewegungen, die nicht unserer Vernunft unterliegen und von Poseidonios schon als πάθη definiert wurden, gerade nicht als Gefühle, sondern als ‚Voraffekte‘, die der kognitiven Zustimmung bedürfen, um im eigentlichen Sinne Gefühle zu werden.¹⁸⁷

Was ist nun Evagrius' Position zum Problem der πάθη? Allein die Tatsache, dass Evagrius durchgehend und konsequent von der platonischen Dreiteilung der Seele in Vernunft, Begierde und Mut Gebrauch macht, sollte eine Annäherung zwischen seiner ethischen Lehre und jener der alten und der jüngeren Stoa ausschließen. Nirgendwo hinterlassen die evagrianischen Texte z.B. den Eindruck, eine rein ‚kognitive‘ Definition der Gefühle/Leidenschaften wie etwa bei Chrysipp liefern zu wollen. Die Entstehung der Gefühle geht für Evagrius nicht auf falsche Meinungen (δόξαι) oder Urteile (κρίσεις)¹⁸⁸ des leitenden Seelenteils (ἡγεμονικόν) zurück und es gibt auch keine Indizien für eine Vierteilung der πάθη nach stoischem Muster. Ebenso wenig ist Evagrius an der zenonischen Theorie über Ausdehnung und Zusammenziehung interessiert. Ferner sind die (möglichen) Ähnlichkeiten zu Seneca für eine adäquate Erklärung der Gefühlslehre des Evagrius keineswegs zentral.

Eine für Evagrius relevante Stellung innerhalb der Stoa vertritt dagegen der mittelstoische Philosoph Poseidonios von Apamea (ca. 135–51 v.Chr.), der eine umfassende Kritik an Chrysipp verfasst hat und die platonische Trichotomie der Seele in sein System der Ethik einzubauen versuchte. Unter den stoischen Philosophen ist Poseidonios wohl der einzige, dessen Theorie der Gefühle mit Evagrius gewisse Ähnlichkeiten aufzuweisen scheint. Wir sind dank Galen relativ gut über Poseidonios' Kritik an Chrysipps Theorie der Gefühle informiert¹⁸⁹ sowie über dessen Versuch, die „unvernünftigen“ Seelenteile der platonischen Anthropologie in sein philosophisches System einzufügen. Poseidonios' Einfluss auf die frühchristliche Theologie¹⁹⁰ könnte somit die Aufnahme des platonischen Seelenbegriffs *durch stoische Vermittlung* auch bei Evagrius erklären. Wie jedoch SCHMITT, KREWET u.a. Forscher argumentiert haben, bedeutet die poseidonianische Aneignung der platonischen Begriffe zugleich eine Umformung ihrer ursprünglichen Bedeutung bei Platon, denn während Poseidonios dem begehrenden und dem muthaften Teil überhaupt keine Rationalität zuweist, behalten alle drei Seelenteile bei Platon ihre eigene Form von Denken, Fühlen/Empfinden und Wollen.¹⁹¹ Diese Unterscheidung hat ihre Konsequenzen für jeden Versuch, eine präzise *Kausalkette* für Gefühle und Leidenschaften in der menschlichen Seele herauszuarbeiten, und implizit auch für die seelische Therapeutik.

¹⁸⁷ Siehe insbesondere Senecas Dialog *De ira* (dazu SORABJI 2000, S. 56–75), vgl. KREWET 2013, S. 133–140.

¹⁸⁸ Anders als das Unterscheiden als spontaner Erkenntnisakt der Seele im Platonismus, wird in der Stoa unter dem Begriff des „Urteils“ die Zustimmung des rationalen Vermögens zu den bereits passiv rezipierten Eindrücken von außen verstanden.

¹⁸⁹ Galen, *PHP*, Bücher IV–V (DE LACY 1978–1984).

¹⁹⁰ Die Frage des poseidonianischen Einflusses auf das frühe Christentum wurde besonders in der Forschung des frühen 20. Jh. aufgegriffen, angeregt von den Studien Karl REINHARDTS (REINHARDT 1921, REINHARDT 1926).

¹⁹¹ Siehe KREWET 2013, S. 102–133.

Obwohl Poseidonios und Platon sich einig sind, dass die πάθη wesentlich mit den zwei unteren Seelenteile¹⁹² zusammenhängen, verstehen sie den Mechanismus ihrer Entstehung und ihrer Heilung jeweils anders. Für Poseidonios scheinen ἐπιθυμία und θυμός vollkommen vernunftlose, triebhafte Kräfte zu sein, wenn er z.B. behauptet, dass das leidensfähige Element der Seele (τὸ παθητικόν) deshalb durch irrationale Bewegungen (διὰ κινήσεων ἀλόγων) erregt und beruhigt werden kann, weil es selbst irrational (ἄλογον) ist. Zur Veranschaulichung gibt Poseidonios das Beispiel der unterschiedlichen Effekte, die verschiedene Tonarten haben können: Der phrygische Modus erregt starke Emotionen, während der dorische Modus beruhigt.¹⁹³ Das Beispiel soll zeigen, dass gewisse sinnliche Stimuli (wie z.B. die Musik) einen starken Effekt auf den leidenschaftlichen Teil der Seele haben können, oder dass sie eine gewisse Stimmung herbeizuführen vermögen, ohne dass die Vernunft in irgendeiner Weise partizipiert.

Diese Position unterscheidet sich von der platonischen, weil gemäß Platon selbst beim Hören eines einzelnen Tons der Hörsinn unterscheidend erkennen muss, damit in dem Akt Lust oder Unlust zu verspüren sind. Musikalische Töne selbst können für Platon nicht bloße „irrationale Bewegungen“ sein, weil sie ebenfalls von einem *logos* bestimmt werden müssen, um als Töne wahrgenommen werden zu können. Der Unterschied zwischen dem phrygischen und dem dorischen Modus setzt sowohl eine epistemische als auch eine hedonische Aktivität der Seele voraus und kann nicht als bloß mechanisches, von unserem Erkenntnisvermögen unabhängiges Beweg- oder Erregtwerden aufgefasst werden. Damit übergeht Poseidonios' Erklärung, aus platonischer Perspektive, wesentliche Aspekte der im Wahrnehmungsakt entstehenden Erkenntnis.

Weil der irrationale Teil der Seele laut Poseidonios von der Ratio gänzlich getrennt ist, bleiben für Poseidonios für die Therapie der Affekte im Grunde zwei Möglichkeiten:¹⁹⁴ Zum Einen empfiehlt er, den Trieben freien Raum zu lassen, bis sie erschöpft werden und selbst nachgeben;¹⁹⁵ zum anderen würden diese Regungen durch die Gewöhnung an gute Tätigkeiten „abstumpfen“.¹⁹⁶ Der Vergleich, den Poseidonios anstellt, ist sehr aufschlussreich, denn er ähnelt in gewisser Weise der platonischen Metapher aus dem Dialog *Phaidros* (vgl. *Phdr.* 246A–254E, bes. 253D–E):

[...] der leidenschaftliche Teil der Seele wird mit der Zeit teilweise gesättigt durch das eigene Verlangen, teilweise wird er müde durch die länglichen Bewegungen, und aus diesen zwei Gründen beruhigt er sich und die Vernunft kann wieder die Kontrolle übernehmen. Es ist wie wenn ein loses Pferd seinen Reiter mit Gewalt wegträgt, wenn es aber ermüdet und sein Verlangen befriedigt, dann übernimmt der Reiter wieder die Kontrolle [...].¹⁹⁷

¹⁹² Egtl. vermeidet Poseidonios die Bezeichnung „Seelenteil“ und zieht den Begriff „Kraft“, „Vermögen“ (δύναμις) vor, um der stoischen Doktrin von der Einheit der Seele gerecht zu werden. Siehe KREWET 2013, S. 112.

¹⁹³ Poseidonios, Fr. 168 (EDELSTEIN/KIDD 1972–1999) [= Galen, *PHP*, V.6.21 (DE LACY 1978–1984, S. 330.6–21)].

¹⁹⁴ Siehe KREWET 2013, S. 118–121.

¹⁹⁵ Siehe Poseidonios, *Frag.*, 166 (EDELSTEIN/KIDD 1972–1999, Bd. 1, S. 156–157).

¹⁹⁶ Poseidonios, *Frag.*, 169G (EDELSTEIN/KIDD 1972–1999, Bd. 1, S. 158–162).

¹⁹⁷ Poseidonios, *Frag.* 166 (EDELSTEIN/KIDD 1972–1999, Bd. 1, S. 156–157). Gr. Text: τὸ τοίνυν παθητικόν τῆς ψυχῆς ἐν τῷ χρόνῳ τοῦτο μὲν ἐμπίπλεται τῶν οικειῶν ἐπιθυμιῶν, τοῦτο δὲ κάμνει ταῖς πολυχρονίοις κινήσεσιν, ὥστε διὰ ἄμφω καθησυχάσαντος αὐτοῦ καὶ μέτρια κινουμένου κρατεῖν ὁ λογισμὸς ἤδη δύναται, ὥσπερ εἰ καὶ ἵππου τινὸς ἐκφόρου

Aus Galens Paraphrase des Poseidonios an dieser und an anderen Stellen wird deutlich, dass Poseidonios seinen Vergleich in Anlehnung an Platons Metapher entwickelt hat. Obwohl die zwei Darstellungen sprachlich sehr ähnlich sind, besteht zwischen dem Stoiker Poseidonios und Platon eine nicht zu unterschätzende Differenz bezüglich der Rationalität der unteren Seelenteile. In einem anderen Zitat aus Poseidonios' verlorenem Buch gegen Chrysipp wird ausdrücklich gesagt, dass in den „irrationalen Kräften der Seele keine Erkenntnisse auftreten“ (ἐν γὰρ ταῖς ἀλόγοις τῆς ψυχῆς δυνάμεσιν ἐπιστήμας οὐκ ἐγγίνεσθαι), ebensowenig wie bei den Tieren.¹⁹⁸ Selbstverständlich besitzen für Platon die Tiere ebenfalls keine *rationale Seele*, sondern nur den begehrenden und den muthaften Teil; allerdings bedeutet dies nicht, dass Tiere (oder die zwei unteren Seelenteile des Menschen) überhaupt keine Form von Intelligenz besitzen. Deswegen kann das Pferd bei Platon sehr wohl *überzeugt* werden, dem Reiter zu folgen und diesem zu gehorchen. Dieser Unterschied hat Konsequenzen für die Ethik und für die Askese: Wenn der leidensfähige Teil der Seele einfach eine irrationale Kraft ist, die man sich selbst überlassen muss, dann kann das Erreichen der Leidenschaftslosigkeit nur ein völliges Abschalten der Aktivität dieses Teils bedeuten. Begierde und Mut müssen entweder unterdrückt oder ignoriert werden. Wenn jedoch die zwei Seelenteile auf Grund von komplexen Erkenntnis- und Entscheidungsprozessen ihre Tätigkeit ausüben, so können sie unter die Leitung des rationalen Teils gebracht und sie ihr spezifisches Werk im Auftrag des Guten und des Tugendhaften verrichten.¹⁹⁹

Obwohl Evagrius' Gedanken zum Problem der Gefühle und Leidenschaften disparat und manchmal rätselhaft sind, dürfte nach einer aufmerksamen Lektüre seiner Schriften kaum ein Zweifel daran bestehen, wie Evagrius das Wesen und die Funktion der ἐπιθυμία und des θυμός auffasst. Unlängst hat auch Kathleen GIBBONS gegen einen vorwiegenden Einfluss der Stoa bei Evagrius argumentiert, indem sie ebenfalls die platonischen und aristotelischen Elemente der evagrianischen Laster- und πάθη-Lehre aufzeigte.²⁰⁰

Einer von Evagrius' Schlüsseltexten, in dem die Entstehung der Leidenschaften und des Verlangens mit dem einfachen Akt der Wahrnehmung in Zusammenhang gebracht wird, findet sich am Anfang des *Praktikos*. Die Kausalkette, die Evagrius hier entwirft, ergibt m.E. nur Sinn, wenn der Argumentation das eingangs diskutierte platonisch–aristotelische

τὸν ἐπιβάτην ἐξενεγκόντος βιαίως, εἶτα κάμνοντός τε ἅμα τῷ δρόμῳ καὶ προσέτι καὶ ἐμπλησθέντος ὧν ἐπεθύμησεν αὐθις ὁ ἡνίοχος ἐγκρατῆς κατασταίη.

¹⁹⁸ Ebd., *Frag.* 31, 148 (EDELSTEIN/KIDD 1972–1999, Bd. 1, S. 50–51, 136–137).

¹⁹⁹ Siehe auch Aristoteles, *Eth. Eud.* II.4 (1221b27–1222a5).

²⁰⁰ Siehe GIBBONS 2011, bes. S. 117–153, und GIBBONS 2015. GIBBONS' Ansatz unterscheidet sich allerdings von meinem darin, dass die Autorin die Leidenschaften bei Evagrius nicht (stoisch) als „judgemental“ oder als Meinungen („beliefs“) definiert, sondern als „perspectival“, im Sinne einer *subjektiven* Lusterfahrung des Individuums, wenn er etwas als angenehm o.Ä. wahrnimmt (GIBBONS 2015, S. 321–322). M.E. sollte der Terminus ‚subjektiv‘ hier vermieden werden, weil er einen modernen Subjektivismus rückprojiziert und sein Gebrauch zu Missverständnissen führen kann. Denn obwohl die Lust-/Unlusterfahrung sicherlich persönlich und individuell sind, hat die Gefühlslehre des Evagrius doch einen *universalen Anspruch*: Das wahrhaft Gute ist das in jeder Erfahrung Gesuchte; es reicht nicht aus, dass ein Individuum die eine oder andere Sache als gut ‚für sich‘ empfindet (dies wäre bloß ein *scheinbar Gutes*, τὸ φαινόμενον ἀγαθόν). Das Ziel ist, jenes wahrhaftig Gute unterscheiden zu können und daran teilzuhaben.

Hier gibt es „zwei Quellen“ (Plat., *Leg.* 636D), die herausströmen, um die Seele zu fesseln; von diesen (Quellen) wie von tödlichen Gebräuen gefüllt, gerät (die Seele) in Vergessenheit der eigenen Objekte der Kontemplation (θεάματα): (diese Quellen sind) Lust und Schmerz (ἡδονή και λύπη). Die hervorbringende (Ursache) von diesen sind die Wahrnehmung und das Erfassen beim Wahrnehmen²⁰⁴ sowie das, was die Wahrnehmungen begleitet, u.z. Vorstellungen, Meinungen, Erinnerungen. Von all diesen werden die Leidenschaften geweckt und die erschwerende Vernunftlosigkeit führt die Seelen hinab und wendet sie von ihrer Liebe zum Seienden ab. Man muss sich also von diesen mit Kraft loslösen. Die Loslösung (erreicht man) durch das Vermeiden der Leidenschaften, die den Wahrnehmungen und den unvernünftigen (Gedanken) folgen. Die Wahrnehmungen (entstehen) aber entweder durch das Gesehene, oder das Gehörte, oder das Geschmeckte, oder das Geruchene, oder das Getastete. Die Wahrnehmung ist wie eine Metropole, die in uns eine fremde Kolonie der Leidenschaften (gründen möchte).²⁰⁵

Man könnte nach diesem Bericht des Porphyrios zwei wesentliche Momente in der Entstehung der Leidenschaften in der Seele unterscheiden: Erstens ist der Wahrnehmungsakt an sich der Auslöser einer unmittelbaren Erfahrung der Lust oder Unlust. Nach diesem Prinzip orientieren sich alle wahrnehmenden Lebewesen, indem sie das, was sie als lustvoll empfinden, verfolgen, was aber als schmerzvoll empfunden wird, vermeiden. Eine zweite Phase tritt ein bei jenen Lebewesen, welche das Vermögen besitzen, die einmal empfundene Lust und Unlust im Gedächtnis zu behalten und die in der Lage sind, lange Zeit nach dem eigentlichen Wahrnehmungsakt jene Erfahrung in der Phantasie nachzubilden. Die so entstandenen φαντάσματα können dabei das Verlangen und das Streben nach dem wahrgenommenen Objekt erregen.²⁰⁶ Nachdem Porphyrios deshalb im darauffolgenden Kapitel einige Gefühle aufgezählt hat, die direkt von der Wahrnehmung herrühren (Hören von Musik, Riechen von Düften, Schmecken von Speisen usw.), beschreibt er ausführlich, was auf solche Erfahrungen notwendig folgt:

Indem sich aus diesen (Wahrnehmungen) die Erinnerungen, Vorstellungen und Meinungen (αἱ μνήμαι και αἱ φαντασίαι αἵ τε δόξαι) ansammeln, erwecken sie das Gewimmel der Leidenschaften (ἔσμον τῶν παθῶν) und hinterlassen (die Seelen) voll von Ängsten, Begierden,

δει και ὁπότε και ὁπόσον εὐδαιμονεῖ, και πόλις ὁμοίως και ἰδιώτης και ζῶον ἅπαν, ὁ δ' ἀνεπιστημόνως ἅμα και ἐκτὸς τῶν καιρῶν τάναντία ἂν ἐκείνῳ ζῶῃ.

²⁰⁴ Zum Begriff der ἀντίληψις siehe Porphyrios, *De abst.* I.43.1 (BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977–1995, Bd. 1, S. 76).

²⁰⁵ Porphyrios, *De Abstin.* I.33.2–5 (BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977–1995, Bd. 1, S. 67–68). Gr. Text: Δύο πηγαὶ ἀνεῖνται πρὸς δεσμὸν τῆς ψυχῆς ἐνταῦθα, ἐξ ὧν ὡσπερ θανασίμων πομάτων ἐμπιπλαμένη ἐν λήθῃ τῶν οἰκείων γίγνεται θεαμάτων, ἡδονὴ τε και λύπη. Ὡν παρασκευαστικὴ μὲν ἡ αἴσθησις και ἡ κατὰ τὴν αἴσθησιν ἀντίληψις, αἵ τε συνομαρτοῦσαι ταῖς αἰσθήσεσι φαντασίαι τε και δόξαι και μνήμαι, ἐκ δὲ τούτων ἐγειρόμενα τὰ πάθη και πᾶσα ἡ ἀλογία παχυνομένη κατὰ τὴν ψυχὴν και τοῦ οἰκείου περὶ τὸ ὄν ἀποστρέφει ἔρωτος. Ἀποστατέον ἄρα εἰς δύναμιν τούτων. Αἱ δὲ ἀποστάσεις διὰ τῶν ἐκκλίσεων τῶν κατὰ τὰς αἰσθήσεις παθῶν και τῶν κατὰ τὰς ἀλογίας. Αἱ δὲ αἰσθήσεις ἢ διὰ τῶν ὄρατῶν ἢ τῶν ἀκουστῶν ἢ γευστῶν ἢ ὄσφραντῶν ἢ ἀπτῶν. Οἶον γὰρ μητρόπολις ἡ αἴσθησις ἦν τῆς ἐν ἡμῖν ἐκφύλου τῶν παθῶν ἀποικίας.

²⁰⁶ Zum φαντασία-Begriff bei Aristoteles und dessen Relevanz für die Entstehung des Verlangens, der zur Handlung führt, siehe CESSI 1987, S. 104–126.

Zorn- und Liebesgefühlen, Liebeszauber, Schmerzen, Eifersucht, Sorgen, Krankheiten und ähnlichen Leidenschaften.²⁰⁷

Das philosophische Leben besteht dementsprechend darin, sich von diesen Leidenschaften fernzuhalten, um sich der Kontemplation hinzugeben. Jedoch ist das theoretische Leben nach Porphyrios *nicht* innerhalb der πόλις möglich. Es wäre naiv zu glauben, man könne inmitten der „Mengen“ leidenschaftslos bleiben, denn die Sinne werden unablässig weltlichen Dingen ausgesetzt. Die körperlichen Sinne sind von Natur aus so beschaffen, dass sie beim Wahrnehmen dem Wahrgenommenen gegenüber Lust oder Schmerz empfinden. Deswegen behauptet Porphyrios, dass der Rückzug aus der Gesellschaft, aus der Stadt, eine notwendige Voraussetzung für die Philosophie ist. Er führt als Beispiel die Pythagoräer und Platon an. Evagrius und die frühe monastische Tradition hätten dem vollkommen zugestimmt. Das Verlassen der Welt und der Rückzug in die Wüste zielen gerade darauf ab, sich von der sinnlichen Welt abzuwenden. Nur wenn man den Sinnen keine tägliche ‚Nahrung‘ mehr gibt, lässt die Wirkkraft der αἴσθησις nach, so dass man allmählich den leidenschaftlichen Teil der Seele unter die Herrschaft der Vernunft bringen kann.

Dies führt nun zu der Frage des richtigen Verständnisses von ἀπάθεια. Ich hatte eingangs die Behauptung aufgestellt, dass der vermeintliche stoische Ursprung dieses Konzeptes bei Evagrius sich erst dann bestätigen oder zurückweisen lässt, wenn wir eine adäquate Definition der πάθη in Evagrius' Denken besitzen. Inzwischen hoffe ich gezeigt zu haben, dass sich für Evagrius die Ursache der Leidenschaften aus dem unmittelbaren Lust-/Unlusterlebnis erklären lässt, das untrennbar mit dem Erkenntnisakt der αἴσθησις selbst (das Unterscheiden von wahrnehmbaren εἰδή) verbunden ist. Die „Freiheit von Leidenschaften“, die Evagrius sucht, deckt sich deshalb mehr oder weniger mit dem Ideal des βίος θεωρητικός bei den Neuplatonikern. Hier ist außerdem wichtig anzumerken, dass die Einteilung in ein praktisches und ein theoretisches Leben auch den vermeintlichen Gegensatz zwischen dem aristotelischen Ideal der Metriopathie und dem Ideal der Apathie erklären kann.

Bei manchen mittel- und neuplatonischen Autoren werden die zwei Termini mit unterschiedlichen Stufen des philosophischen Lebens assoziiert. Dies ist z.B. der Fall bei Plotin, den SORABJI als gutes Beispiel für diese Art von Synthese hervorhebt.²⁰⁸ Für Plotin entspricht die Mäßigung der Leidenschaften dem *politischen* Leben, d.h. der Stufe der πρακτική. Das wahrhaftig philosophische und theoretische Leben (*vita contemplativa*), muss auf etwas Höheres zielen, u.z. die Erlangung vollkommener Leidenschaftslosigkeit, in Nachahmung des göttlichen Intellektes.²⁰⁹ Ausführlich befasst sich auch Porphyrios in *Sententiae* §32 mit den unterschiedlichen Formen und Graden von Tugend.²¹⁰ Die strukturellen und terminologischen Ähnlichkeiten zwischen Plotin, Porphyrios und Evagrius zeigen, dass die evagrianische ἀπάθεια in vielerlei Hinsicht dem neuplatonischen Ideal analog

²⁰⁷ Porphyrios, *De Abstin.* I.34.7 (BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977–1995, Bd. 1, S. 69). Gr. Text: Ἐξ ὧν αἱ μνήμαι καὶ αἱ φαντασίαι αἱ τε δόξαι ἀθροιζόμεναι, ἐσμὸν τῶν παθῶν ἐγγείρουσαι, φόβων, ἐπιθυμιῶν, ὀργῶν, ἐρώτων, φίλτρων, λυπῶν, ζήλων, μεριμνῶν, νοσημάτων, τῶν ὁμοίων παθῶν πλήρη ἀπέδειξαν.

²⁰⁸ SORABJI 2000, S. 197, *et passim*.

²⁰⁹ Siehe insbesondere Plotins Traktat über die Tugenden, *Enn.* I.2 (19).

²¹⁰ Porphyrios, *Sent.* §32 (LAMBERZ 1975, S. 22.14–35.3).

ist und dass sich beide in gleichem Maße vom stoischen Begriff der ἀπάθεια unterscheiden.²¹¹ Die Präsenz eines vergleichbaren Konzeptes schon bei Klemens²¹² weist außerdem darauf hin, dass Plotin ebenfalls aus älteren Quellen schöpft. Tatsächlich entwickelte bereits Philon von Alexandrien eine der plotinischen Synthese ähnliche Lehre. In *Legum Allegoriae* III interpretiert Philon etwa die Opfer von Moses und Aaron allegorisch und verknüpft Aaron mit dem Ideal der Metriopathie, Moses aber – als den überlegenen Philosophen – mit dem Ideal der ἀπάθεια.²¹³

Ein weiterer zentraler Punkt ist mit dem Erreichen der Leidenschaftslosigkeit verbunden: Wenn die Gefühle/Leidenschaften auf Grund ihrer Beziehung zum Wahrnehmbaren für die *unteren Seelenteile* charakteristisch sind, so stellt sich die Frage nach der positiven Rolle der ἐπιθυμία und des θυμός. Bedeutet die ἀπάθεια ihre vollständige Ausschaltung? Es wurde bereits gezeigt, dass bei Evagrios – ähnlich wie bei Platon und Aristoteles – keine Rede von einer Dichotomie zwischen der reinen Ratio, und einem völlig irrationalen ‚triebhaften‘ Teil der Seele sein kann. Wenn selbst der einfachste Akt der Erkenntnis (sc. die sinnspezifische Wahrnehmung) ein epistemisches und ein hedonisches Moment umfasst, um so mehr ist dies der Fall bei komplexen Gefühlen wie Zorn, Neid, Hochmut usw. Diese komplexe Wechselbeziehung zwischen den drei Seelenteilen ist auch der Grund, weswegen z.B. Platon von der Überzeugung der unteren Seelenteile spricht. Wenn Begierde und Mut gemeinsam ihre natürliche Funktion ausüben, dann können sie sogar der Vernunft helfen, ihr Ziel zu erreichen. Den Zustand der vollkommenen Harmonie zwischen den Teilen nennen sowohl Platon als auch Evagrios „Gerechtigkeit“ – δικαιοσύνη.²¹⁴ Konzis findet sich der Gedanke auch in den Kapiteln der Schüler des Evagrios: „Der muthafte Teil wurde uns gegeben, um gegen die Dämonen zu zürnen, die Begierde aber, um die Tugend und die Wahrheit zu lieben.“²¹⁵

1.1.5.3 Die geistige Wahrnehmung

Der eingangs zitierte Satz aus Evagrios' *Kephalaia Gnostika*, in dem die Äquivalenz zwischen der ἀπάθεια und der geistigen αἴσθησις artikuliert wurde, sollte inzwischen etwas anschaulicher/verständlicher geworden sein: Wenn die körperliche Askese für Evagrios den Rückzug aus der Welt, die Abgeschiedenheit von der Sinnlichkeit und den Kampf gegen die Leidenschaften (die auf die Wahrnehmung zurückzuführen sind) bedeutet, so wird mit der Annäherung an den Zustand der Leidenschaftslosigkeit eine *andere Art von Wahrnehmung* in der Seele aktiv. Die menschliche Seele hat ein natürliches Erkenntnisvermögen (die syrischen

²¹¹ Siehe dazu CORRIGAN 2009, S. 54–57, GIBBONS 2015, S. 298, Anm. 3.

²¹² Siehe Klemens von Alexandrien, *Strom.* VI.9, SORABJI 2000, S. 386–391.

²¹³ Philon, *Leg. All.*, III.131–132 (COHN/WENDLAND 1896–1915, Bd. 1, S. 142).

²¹⁴ Zu Platon siehe v.a. *Rep.* IV, 440a–d, 441d–e, VI, 485d; IX, 586e–587a. Zu Evagrios siehe bes. *Prakt.* §89 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, S. 680–682).

²¹⁵ Evagrios, *Disc.*, §96. Weitere Stellen sind *Prakt.* §24 und §86, sowie *KG* IV.73.

Mystiker nennen es später „das heilige Unterscheidungsvermögen der Seele“),²¹⁶ mit dem sie der Schöpfung gewahr werden kann. Auf Grund der Leidenschaften, die einen notwendigen Bestandteil des sinnlichen/körperlichen Lebens sind, kann dieses Vermögen jedoch nicht unbehindert agieren. Je mehr sich deshalb der Mensch von der Leidenschaftlichkeit entfernt, desto klarer wird seine Erkenntnis der Welt sein.

In Einklang mit seinem dreistufigen Schema des asketischen Aufstiegs (πρακτική – φυσική – θεολογική), in dem die ἀπάθεια gewissermaßen als Schwelle zwischen der ‚praktischen‘ und der ‚theoretischen‘ γνώσις dient, entfaltet Evagrius eine differenzierte Wahrnehmungs- und Erkenntnislehre, die es uns erlaubt, die unterschiedliche ‚Qualität‘ der erfassten noetischen Inhalte und ihren Zusammenhang mit den geistigen Sinnen innerhalb der mystischen Theologie des Evagrius besser zu verstehen. Schon bei der Behandlung der Leidenschaften wurde deutlich, dass die äußere/körperliche αἴσθησις – wenn die Aufmerksamkeit des Menschen vorwiegend auf sie und auf die damit verbundene Lust gerichtet ist – ein großes Hindernis für den Aufstieg zu Gott darstellt. In diesem Zustand handelt der Mensch auf Grund einer *leidenschaftlichen* Aufnahme der Erkenntnisinhalte, die Evagrius νοήματα ἐμπαθή oder λογισμοί nennt.²¹⁷ Richtet sich ein solcher Mensch nach dem Prinzip der *Sinnlichkeit*, so geht zwangsläufig damit eine geistige ‚Gefühllosigkeit‘ (ἀναίσθησια, syr. ܐܢܝܫܘܬܐ ܕܠܘܓܝܘܬܐ) einher, die ihn daran hindert, sein lasterhaftes Verhalten einzusehen und diesem durch Askese abzuweichen.²¹⁸ Der Dämon, der diesen Zustand der Gefühlslosigkeit unterhalten möchte, hindert die Seele daran, den Unterschied zwischen Gut und Böse zu erkennen, so dass sie den Sünden gegenüber gleichgültig wird.²¹⁹ Um auf den Weg der πρακτική aufzubrechen, muss der Mensch daher zuerst Reue fühlen und umkehren wollen. Evagrius gibt einige Beispiele, wie ein gleichgültiger Mensch wieder ‚zu Sinnen‘ kommen kann; das Leiden der Anderen (Krankheit, Gefangenschaft, usw.) kann z.B. sein Mitgefühl erregen und ihn zur Buße bewegen.²²⁰ Die erste Stufe der Askese involviert dann, wie bereits angemerkt, ein Bemühen, die unteren Seelenteile zu reinigen, d.h. ihr Streben nach sinnlicher Lust, Ehre usw. in Einklang mit dem Wesen des νοῦς zu bringen, indem die Aufmerksamkeit auf die ewigen Güter gelenkt wird. Diese erste Stufe besteht vornehmlich in asketischen Praktiken: Fasten, Wachen, Psalmodieren usw. Je mehr der Mönch auf diesem Weg Fortschritte macht und sich der Leidenschaftslosigkeit nähert, umso ‚reiner‘ wird auch seine Erkenntnisweise, so dass ein Asket der tatsächlich ἀπαθής geworden ist, die Dinge nicht mehr als νοήματα ἐμπαθή, sondern als ψιλὰ νοήματα aufnimmt. Diese ‚einfachen Begriffe‘ und ihr Erkennen sind für den Menschen *qua* Mensch charakteristisch, d.h. sie sind gewissermaßen mit der Erkenntnisweise Adams vor dem Fall analog. Dies wird von Evagrius zwar nicht explizit gesagt, jedoch lassen einige seiner Aussagen darauf schließen. Mehrere Forscher haben z.B. auf *De mal. cogit.* §17 hingewiesen,²²¹ wo Evagrius den Menschen mit einem Hirten der νοήματα vergleicht:

²¹⁶ Siehe unten, Kap. II.2.

²¹⁷ Siehe z.B. Evagrius, *De Mal. Cogit.* §§ 2, 3, 19, 22, 36, *Skemm.* §36.

²¹⁸ Siehe z.B. Evagrius, *KG V.41* (GUILLAUMONT 1958, S. 194–195).

²¹⁹ Vgl. Evagrius, *De Mal. Cogit.* § 11 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998, S. 188–193).

²²⁰ Ebd., S. 190–191.

²²¹ Siehe KONSTANTINOVSKY 2009, S. 40 et passim, TOBON 2010, S. 245–247, GIBBONS 2011, S. 130–135.

„leidenschaftlich“ (ἐμπαθῆ), sondern „einfach“ (ψιλά) sind, d.h. auf den Erkenntnisakt folgt keine leidenschaftliche Begierde oder Vorstellung bezüglich des erkannten Objektes.²³⁰

Allerdings ist diese ‚einfache Erkenntnis‘ noch nicht identisch mit der wahren Kontemplation (θεωρία), denn das Sehen gibt laut *KG* II.35 keinen Aufschluss über den *Logos*, den Seinsgrund der erfassten πράγματα. Diese Rolle kommt dem geistigen Hören zu, durch welches der Intellekt die *Logoi* der Dinge hört bzw. aufnimmt. Diese Stufe geht in gewisser Weise über die rein menschliche Erkenntnismöglichkeit hinaus, denn wenn die *Logoi* gehört werden sollen, so müssen sie von einem höheren Wesen der Seele verkündet werden. Sehr wahrscheinlich denkt Evagrios hier an die Engel, die nach demselben Kapitel in *De mal. cog.* für die Vermittlung der *Theoria* verantwortlich sind.²³¹

Spiegeln die ersten zwei Sinne eher den *epistemischen* Aspekt der geistigen Wahrnehmung wieder, so werden das Riechen und das Schmecken offenbar mit dem *hedonischen* Aspekt verknüpft. Die durch das Sehen und Hören vermittelte Erkenntnis ruft eine geistige Lust, ein Vergnügen usw. an dieser Erkenntnis hervor. Der ‚Trug‘, die ‚Falschheit‘, von denen das Riechvermögen frei ist, könnten sich dabei auf die Immaterialität der erfassten Begriffe beziehen; so scheint es wenigstens der Übersetzer S, aufgefasst zu haben: Der Duft ist frei von jeglicher „trägerischen Mischung“ (sc. der Materie). Der geistige „Gaumen“ (سوء سوءال) bzw. der Mund (στόμα) genießt dabei die Süße dieser Erkenntnis.²³² Den fünften und letzten Sinn, das Tasten, fasst Evagrios als eine höhere, die Erkenntnis der anderen Sinne zusammenfassende Form des *Begreifens*; die Seele bekommt die volle Gewissheit (πληροφορία)²³³ durch den „genauen Beweis“ (τὴν ἀκριβῆ ἀπόδειξιν) über die erfassten πράγματα. Diese Priorität des Tastens ist etwas ungewöhnlich und tritt an sehr wenigen Stellen des evagrianischen Korpus auf. Neben dem offensichtlichen biblischen Bezug (z.B. *Joh 1,1*) könnten hier auch Aristoteles' Aussagen über den Tastsinn in *De anima* im Hintergrund stehen. Aristoteles hält ihn für den „genauesten Sinn“ (τὴν αἰσθησιν τὴν ἀκριβεστάτην), mit dem der Mensch viel mehr als andere Lebewesen zu unterscheiden weiß, weshalb er ihnen an Intelligenz überlegen ist.²³⁴

²³⁰ Siehe Evagrios' grundlegende Unterscheidung zwischen den drei Arten von Gedanken (menschlich, engelhaft, dämonisch) in *De mal. cog.* §8 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998, S. 176–179). Den spezifisch menschlichen Erkenntnisakt, der weder ‚leidenschaftlich‘ (d.h. dämonisch) noch ‚symbolisch‘ (engelhaft) ist, beschreibt Evagrios am Beispiel des Goldes folgendermaßen: „Der menschliche Gedanke sucht weder den Erwerb (des Goldes), noch ist das Gold (für ihn) ein Symbol, das man erforschen muss, sondern er führt in die Vernunft die einfache Form des Goldes ein, abgesondert von der Leidenschaft der Begierde“ (ebd.).

²³¹ Ebd. Wie die Herausgeber bemerken, geht diese Dreiteilung der λογισμοί auf Origenes (*De Princ.*, III,2,4) zurück (ebd., S. 176–177, Anm. 2). Siehe ebd., Anm. 3, für weitere Stellen aus Evagrios' Werk, an denen das Thema entfaltet wird.

²³² Für Aristoteles ist der Geschmackssinn bei Menschen sehr genau im Vergleich zu anderen Sinnen (*De an.* II,9, 421a17–19); erklärt wird dies mit dessen Verwandtschaft mit dem Tastsinn, der beim Menschen der genaueste Sinn überhaupt ist.

²³³ Die Präsenz dieses Terminus bei Evagrios ist bemerkenswert. Er tritt sonst in seinen Schriften selten auf und ist eher für die GW-Lehre des Ps.-Makarios spezifisch, bei dem πληροφορία fast immer gepaart mit αἰσθησις erscheint. Siehe unten, Kap. I.2.3.

²³⁴ Aristoteles, *De an.*, II,9 (421a20–23).

Hoheliedes mit der Parabel der zehn Jungfrauen und mit dem Thema der geistigen Wahrnehmung verbindet: „Jungfräuliche *Augen* werden den Herrn sehen und jungfräuliche *Ohren* werden seine Worte hören. Der *Mund* der Jungfrau wird den Bräutigam küssen und die *Nase* der Jungfrauen wird von seinem Duft angezogen; jungfräuliche *Hände* werden den Herrn berühren [...]“.²³⁸ Auch hier wird eine steigende Vertrautheit zwischen der Jungfrau und dem Bräutigam suggeriert, angefangen mit dem *Sehen, Hören*, bis hin zum *Berühren* des Herrn. Die Reihenfolge in diesem frühen Text des Evagrius erinnert sowohl an *Joh 1,1* („was wir gesehen, gehört, mit den Händen berührt haben“), als auch an Origenes’ Dialog *Herakleides*, und scheint erneut das Hören über das Sehen zu stellen.

Wenn aber das geistige Sehen eine ‚niedrigere‘ Erkenntnisform als das geistige Hören darstellt, wie sind die anderen Aussagen des Evagrius zu verstehen, in denen von der höchsten Form von *γνώσις* als *Gottesschau* die Rede ist? Evagrius’ Lösung ist etwas überraschend, weil sie offenbar die strikte Analogie zwischen der Funktionsweise der körperlichen und der geistigen Sinne aufgibt. In *De mal. cogit.* §42 führt Evagrius eine eigenartige Abstufung des geistigen Sehens ein, derzufolge die Seele ein „linkes“ und ein „rechtes“ seelisches Auge besitzt, die jeweils *verschiedene* Funktionen erfüllen. Während das linke Auge für die Kontemplation der Natur geschaffen wurde (und somit ‚nach unten‘ gerichtet ist), schaut das rechte Auge durch die Gnade Gottes die Heilige Dreifaltigkeit:

Die dämonischen Gedanken (*λογισμοί*) verblenden *das linke Auge der Seele*, welches die Kontemplation der geschöpften Dinge begreift. Die Begriffe aber (*νοήματα*) hinterlassen einen Eindruck auf unserem leitenden Seelenteil, zeichnen (darin) Formen und stören *das rechte Auge*, das zur Zeit des Gebetes das selige Licht der Hl. Dreifaltigkeit schaut; durch dieses Auge hat auch die Braut dem Bräutigam im Hohelied „das Herz genommen“ (*Hoh 4,9, LXX*).²³⁹

Obwohl die körperlichen Augen selbstverständlich den gleichen Sehakt vollziehen, stuft Evagrius die Funktionen des rechten und des linken seelischen Auges hier ab, gemäß dem traditionellen Vorrang, der in biblischer Sprache generell der ‚rechten Seite‘ verliehen wird und den Evagrius zumindest an einer weiteren Stelle thematisiert.²⁴⁰ Wenn die linke Seite die Laster symbolisiert, so muss die Reinigung des linken Auges mit der Leidenschaftslosigkeit koinzidieren. Dies erklärt auch, warum Evagrius hier die ‚dämonischen Gedanken‘ in Zusammenhang mit dem linken Augen erwähnt: Der Kampf gegen die *λογισμοί* ist der Aufgabenbereich/das Betätigungsfeld der *πρακτική*, deren Ziel eben die *ἀπάθεια* und die leidenschaftslose Schau der Schöpfung sind. Auf den höheren Stufen, auf denen die Seele von der ersten natürlichen *Theoria* zur *Gottesschau* hinaufsteigt, ist das Hindernis entsprechend

²³⁸ Evagrius, *Ad Virg.*, §55 (GRESSMANN 1913, S. 164). Gr. Text: Παρθένοι ὀφθαλμοὶ ὄψονται κύριον. ἀκοαὶ δὲ παρθένων ἀκούσονται λόγων αὐτοῦ. παρθένον στόμα φιλήσει νυμφίον αὐτοῦ. ὄσφρησις δὲ παρθένων ἐπ’ ὀσμὴν μύρων αὐτοῦ δραμεῖται. χεῖρες παρθένοι ψηλαφήσουσι κύριον.

²³⁹ Evagrius, *De mal. cog.* §42 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998, S. 296–297). Gr. Text: Οἱ μὲν δαιμονιώδεις λογισμοὶ τὸν εὐώνυμον ὀφθαλμὸν τῆς ψυχῆς ἐκτυφλοῦσι τὸν ἐπιβάλλοντα τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων · τὰ δὲ νοήματα τυποῦντα τὸ ἡγεμονικὸν ἡμῶν καὶ σχηματίζοντα τὸν δεξιὸν ὀφθαλμὸν ἐκθολοῖ τὸν θεωροῦντα κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὸ μακάριον φῶς τῆς ἀγίας τριάδος, δι’ οὗ ὀφθαλμοῦ καὶ τὸν νυμφίον αὐτὸν ἐκαρδίωσεν ἢ νύμφη ἐν τοῖς ἄισμασι τῶν ἁσμάτων.

²⁴⁰ Siehe Evagrius, *Exp. in Prov. Sal.*, §5 (*ad Prov.* 4,27), MUYLDERMANS 1952, S. 133 (nur auf Syrisch erhalten).

nicht mehr der ‚leidenschaftliche Gedanke‘ (der schon beseitigt wurde), sondern stellen die Begriffe (νοήματα) schlechthin das Hindernis dar, denn auf der letzten Stufe der *theologikē* wird sogar die Noesis überwunden.

1.1.6 Die Gottesschau

Die Gottesschau im eigentlichen Sinne – die Kontemplation der Heiligen Dreifaltigkeit – wird an mehreren Stellen in Evagrius’ Werk angesprochen. Diese Texte erwecken einerseits den Eindruck, dass Evagrius das Sehen des göttlichen Wesens in irgendeiner Form für möglich hielt. Dies führte in der älteren Forschung dazu (HAUSHERR, VON BALTHASAR), dass Evagrius die Apophatik späterer Mystiker wie Ps.-Dionysios abgesprochen wurde. Die evagrianische mystische Theologie sei vollkommen kataphatisch und ende in der *γνώσις*, d.h. *die Erkenntnis* sei für ihn das höchste Ziel des menschlichen Strebens gewesen, im Gegensatz etwa zur Liebe, oder zur göttlichen ‚Unwissenheit‘.²⁴¹ Andererseits spricht Evagrius an manchen Stellen ausdrücklich von der *ἀγνώσις* in Bezug auf Gott,²⁴² so dass man die Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis erneut stellen sollte. Tatsächlich scheinen Evagrius’ Aussagen etwas widersprüchlich zu sein. Dies beruht jedoch nicht auf Inkonsistenz; vielmehr entspringt die Notwendigkeit einer paradoxalen Sprache der Kluft zwischen Gottes Unendlichkeit und der Geschöpflichkeit und Begrenztheit des menschlichen Intellektes. Es ist jedoch nicht nur ein *scheinbarer* Widerspruch, denn das Paradox ist real: Das endliche Wesen nimmt am Unendlichen teil, ohne selbst unendlich zu werden.

Was bislang bei der Besprechung dieser Spannung zwischen Kataphatismus und Apophatismus kaum beachtet wurde, ist die Tatsache, dass die geistige Wahrnehmung auf ihrer höchsten Stufe (der Stufe der Gotteswahrnehmung) für Evagrius ebenfalls einen doppelten Aspekt involviert. Den positiven, kataphatischen Aspekt der Gotteserkenntnis drückt Evagrius als ein Sehen mit dem *rechten* Augen der Seele aus; nach dem Aufstieg vom ‚linken Sehen‘, über das geistige Hören, bis hin zum ‚Berühren‘ der Wahrheit, kehrt Evagrius hiermit zum Visuellen und zur Lichtmystik zurück.

Dies erklärt sich aus Evagrius’ Auffassung von der ersten natürlichen Kontemplation. Dieser Zustand beschreibt nicht nur die Kontemplation der unkörperlichen Wesen (der Engel usw.), sondern sie bedeutet für Evagrius auch ein Erkennen des Selbst, eine Selbstschau. Wenn die Seele diese Stufe erreicht, ist sie im Grunde von der Materialität losgelöst und wird

²⁴¹ Siehe KONSTANTINOVSKY 2009, S. 47, Anm. 2, über die zwei Forschungspositionen, für bzw. gegen die Existenz des Apophatismus bei Evagrius. Die Autorin gibt bibliographische Angaben zu beiden Positionen.

²⁴² KONSTANTINOVSKY 2009, S. 64–65. Die Texte von KG III.63 und III.88 sind in dieser Hinsicht aufschlussreich, obwohl das letztere Kephalaion textuelle Probleme aufweist: Der zentrale Ausdruck in III.88 (S₁) ist „unbegrenzte Unkenntnis“ (ܐܘܢܘܨܝܬܐ ܕܐܘܢܘܨܝܬܐ), wobei in S₂ an der selben Stelle „unbegrenzte Erkenntnis“ steht. GUILLAUMONT (1958, S. 134–135) hält die Variante S₂ für ursprünglich und sieht in S₁ eine Fehillesung: ܐܘܢܘܨܝܬܐ ܕܐܘܢܘܨܝܬܐ statt ܐܘܢܘܨܝܬܐ ܕܐܘܢܘܨܝܬܐ (man kann „Erkenntnis“ sowohl mit als auch ohne *ālāp* schreiben). Die ostsyrische Tradition (Babai, Isaak) hat allerdings das Kephalaion stets im Sinne einer „unbegrenzten Unkenntnis“ gedeutet. Siehe unten, Kap. II.2.2.3.

deswegen in gewissem Sinne ‚transparent‘ und lichthaft. Auf diese Qualität der reinen Seele beziehen sich auch Evagrius' berühmte biblische Bilder des saphirblauen Himmels, bzw. des Kristalls, die in der Forschung oft besprochen wurden.²⁴³ Ich gebe hier nur die zwei wichtigsten Stellen wieder:

Wenn der Intellekt den alten Menschen abgelegt hat und jenen aus Gnade geborenen angezogen hat, dann wird er seinen eigenen Zustand (κατάστασις) zur Stunde des Gebetes ähnlich dem Saphir oder der Farbe des Himmels sehen, (einen Zustand,) den die Schrift auch „den Ort Gottes“ (τόπον θεοῦ) nennt, der von den Ältesten auf dem Berg Sinai gesehen wurde.²⁴⁴

Will jemand den Zustand (κατάστασις) des Intellektes sehen, so entziehe er sich aller Begriffe (νοήματα), und dann wird er sich selbst ähnlich wie Saphir oder die Farbe des Himmels schauen. Dies ohne die Leidenschaftslosigkeit zu tun, ist unmöglich. Es bedarf nämlich der Mitwirkung Gottes, der ihm das artverwandte Licht einhaucht.²⁴⁵

Die enge Verbindung zwischen diesem Zustand, in dem das *eigene* Licht innerlich gesehen wird, und der Schau des *göttlichen* Lichtes hat nicht nur Forscher dazu bewegt, von einer Aufhebung der Unterschiede zwischen Intellekt und Gott zu sprechen, sondern sie wurde auch zu Evagrius' Zeiten in den monastischen Kreisen kontrovers diskutiert. Der *Antirrhethikos* erzählt von Evagrius' Reise nach Thebais, die dieser mit dem Ziel durchführte, dort Johannes den Seher gerade nach dem Ursprung jenes Lichtes zu befragen.²⁴⁶ Ohne hier das Problem erneut anzusprechen zu wollen, möchte ich auf einen Punkt hinweisen, den Evagrius offenbar unstrittig findet: Der Zustand der Seele auf der Stufe der ersten natürlichen Kontemplation macht den Intellekt *aufnahmefähig* für das Licht Gottes. Die vollkommene ‚Transparenz‘ des immateriell gewordenen Intellektes, in dem keine ‚Eindrücke‘ von außen und keine materiellen Gedanken mehr aktiv sind, macht es möglich, dass das Licht der Dreifaltigkeit ohne Hindernis hineinscheint.

Die Lichtschau schließt jedoch nicht nur eine epistemische Dimension ein. Für Evagrius ist diese Erleuchtung des Intellektes nur „in der Stunde des Gebetes“ möglich, weil das Beten das eigentliche Werk des νοῦς darstellt; der Intellekt ist dann am meisten ‚er selbst‘ wenn er zu Gott betet, und *betend erkennt*.²⁴⁷ Weil aber für Evagrius, wie für Aristoteles,²⁴⁸ das Ausüben des eigenen Werkes (ἔργον), die ἐνέργεια eines seelischen Vermögens, auch im Fall des noetischen Erkennens unmittelbar mit Lust (oder Unlust) verbunden ist, je nachdem *was* erkannt wird und *wie* es erkannt wird, so folgt daraus, dass die

²⁴³ Siehe GUILLAUMONT 1996, HARMLESS/FITZGERALD 2001, STEWART 2001.

²⁴⁴ Evagrius, *De mal. cogit.*, §39 (GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998, S. 286–288). Gr. Text: "Ὅταν ὁ νοῦς τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποδυσάμενος τὸν ἐκ χάριτος ἐπενδύσῃται, τότε καὶ τὴν ἑαυτοῦ κατάστασιν ὄψεται κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς σαπφείρω ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερέῃ, ἥντινα καὶ τόπον θεοῦ ἢ γραφὴ ὀνομάζει ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων ὀφθέντα ἐπὶ τοῦ ὄρους Σινᾶ. Fast identisch in Evagrius, *Briefe* §39.5 (FRANKENBERG 1912, S. 592).

²⁴⁵ Evagrius, *Skemm.* §2 (= *KG-Suppl.*, §2, FRANKENBERG 1912, S. 425). Gr. Text: Εἴ τις βούλοιο ἰδεῖν τοῦ νοῦ κατάστασιν, στερησάτω ἑαυτὸν πάντων τῶν νοημάτων, καὶ τότε ὄψεται ἑαυτὸν σαπφείρω ἢ οὐρανίῳ χρώματι παρεμφερέῃ· τοῦτο δὲ ποιῆσαι ἄνευ ἀπαθείας, τῶν ἀδυνάτων ἐστὶ· Θεοῦ γὰρ χρεῖα συνεργούντος τοῦ ἀναπνέοντος αὐτῷ τὸ συγγενὲς φῶς (MUYLDERMANS 1931, S. 51).

²⁴⁶ Siehe Evagrius, *Antirrheth.*, VI.16 (FRANKENBERG 1912, S. 524).

²⁴⁷ Zum engen Zusammenhang zwischen Beten und Erkennen im Platonismus, siehe UHLMANN 2008.

²⁴⁸ Siehe Aristoteles, *E.N.* X, 4–5 (1174a13 ff.).

I.1.7 Zusammenfassung

Als wichtigste Punkte aus diesem Kapitel lassen sich die folgenden festhalten:

[1] Zur Forschungsgeschichte: Der Überblick über die akademische Forschung zu Evagrios im 20. Jh. hat gezeigt, dass sich hauptsächlich zwei Interpretationsschulen des evagrianischen Denkens entwickelt haben:

(a) eine ‚häresiologische‘ Schule (GUILLAUMONT, CLARK, O’LAUGHLIN), die auf Evagrios’ Affinität mit dem Origenismus des 4. bzw. des 6. Jh. insistiert und damit Evagrios’ Lehren im Grunde heterodox sieht;

(b) die ‚orthodoxe‘ Interpretation (BUNGE, STEWART, DYSINGER, CASIDAY u.v.a.), die Evagrios nicht auf seine origenistischen Züge reduzieren will und sein Denken als übereinstimmend mit der Orthodoxie des 4. Jh. ansieht.

[2] Zur orientalischen Überlieferung: Die syrischen Übersetzungen der evagrianischen Schriften sind für eine Analyse der Theologie des Evagrios von erstrangiger Bedeutung. Erstens sind im Syrischen (aber auch im Armenischen und Arabischen) Werke erhalten, die im griechischen Original verloren sind, wie z.B. die 62 *Briefe*, der *Antirrhetikos*, die *Kephalaia Gnostika* und mehrere kleinere Schriften. Zweitens ist die Tatsache, dass bereits im frühen 6. Jh. drei verschiedene syrische Übersetzungen von Evagrios’ asketischen Werken im Umlauf waren, ein unstrittiger Beweis für den großen Einfluss des Wüstenvaters auf die asketische und mystische Literatur der Syrer.

[3] Die geistige Wahrnehmung ist für Evagrios *identisch mit dem Zustand der Leidenschaftslosigkeit* (ἀπάθεια). Um daher die genaue Bedeutung des αἴσθησις-Begriffs bei Evagrios herausarbeiten zu können, bedarf es zunächst einer Untersuchung der Natur der Leidenschaften (πάθη, παθήματα). Eins der Hauptziele meiner Analyse der evagrianischen Gefühlslehre war dabei, die These eines primär stoischen Einflusses auf Evagrios’ Gefühls- und Apatheia-Lehre in Frage zu stellen und die Nähe des evagrianischen philosophischen Denkens zur aristotelischen Philosophie zu beweisen.

[4] Anhand des zentralen vierten Kapitels des *Praktikos* kann man die Kausalität der Leidenschaften, so wie Evagrios sie verstanden hat, rekonstruieren. Dabei stellt sich heraus, dass Evagrios’ πάθη-Lehre eine große Nähe zur aristotelischen Lehre aufweist. Das erste Element in dieser Kausalkette ist der normale Wahrnehmungsakt selbst. An vielen Stellen in seinen Schriften beschreibt Evagrios den Wahrnehmungsakt als ein Erfassen von wahrnehmbaren Unterschieden oder ein Unterscheiden von Qualitäten: Die Augen unterscheiden Farben, das Ohr unterscheidet Töne usw. Bei der Erklärung dieses einfachen Erkenntnisaktes bedient sich Evagrios einer rein aristotelischen Terminologie (δύναμις - ἐνέργεια, αἰσθητήριον, αἰσθητικόν, αἰσθητόν, διαφορά, ἀλλοίωσις, usw.).

[5] Der Akt des Wahrnehmens ist ferner mit einem unmittelbaren Lust- oder Unlustgefühl verbunden. Die erfahrene Lust bzw. Unlust kann vom Menschen mittels des Gedächtnisses aufbewahrt und später beliebig wieder vorgestellt werden. Der Mensch kann sich dann nach derselben Erfahrung sehnen, bei der er zuvor Lust empfunden hat. Sind diese Lüste körperlicher Art (d.h. mittels der körperlichen Wahrnehmung erfasst), dann entsteht in der Seele eine leidenschaftliche Neigung. Diese Neigungen haben ihren Ursprung im ‚leidenschaftlichen Teil‘ der Seele, der bei Evagrios – ebenso wie bei Platon und Aristoteles – in einen ‚begehrlichen‘ und einen ‚muthaften/zornigen‘ Teil zerfällt. Die Übernahme des platonischen Seelenmodells durch Evagrios ist ein weiteres Argument dafür, dass Evagrios’ Gefühlslehre nicht stoischer Herkunft ist.

[6] Weil die Sphäre des Wahrnehmbaren immer von der Dichotomie zwischen Lust und Unlust/Schmerz beherrscht ist, muss sich der Asket, der die Freiheit von Leidenschaften anstrebt, ganz von der sensiblen Welt befreien. Dieses Ideal der ἀπάθεια deckt sich einigermaßen mit dem Ideal des „theoretischen Lebens“ in manchen philosophischen Schulen der Antike. So sehen auch die Neuplatoniker die ἀπάθεια als das Ziel des wahren Philosophen, etwa im Gegensatz zur Metriopathie, die dem politischen Leben eigen ist. Evagrios’ Lehre weist Parallelen mit Plotins und Porphyrios’ Lehre auf und unterscheidet sich von Poseidonios’ Ethik und jener der Stoiker. Die Leidenschaftslosigkeit bedeutet nicht, dass die Aktivität der unteren Seelenteile ausgeschaltet wird, sondern dass jeder Seelenteil seine eigentümliche Funktion (sein ‚Werk‘) verrichtet.

[7] Für Evagrios besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Leidenschaftlichkeit der Seele und der Erkenntnis der Wahrheit eines Sachverhalts: Ist der Mensch von Leidenschaften beherrscht, so sind auch die Begriffe (νοήματα), die er sich von den Dingen macht, *leidenschaftlicher Natur*. Erst wenn er den Zustand der Leidenschaftslosigkeit erreicht, erkennt er die Dinge als ‚reine Begriffe‘.

[8] Zu den geistigen Sinnen: Wenn Evagrios über die einzelnen geistigen Sinne spricht, scheint er eine gewisse Hierarchie aufstellen zu wollen. So wird z.B. eine merkwürdige Unterscheidung zwischen dem ‚linken‘ und dem ‚rechten‘ Auge der Seele gemacht, wobei jedes Auge eine andere Funktion übernimmt. Das linke Auge ist für die natürliche Kontemplation bestimmt, während das rechte Auge das Licht der Dreifaltigkeit schauen kann. Auch die Aktivität der anderen Sinne versteht Evagrios hierarchisch. Das Hören ist dem Sehen überlegen, das Tasten ist allen anderen Sinnen überlegen (außer dem ‚rechten‘ Auge). Ferner werden manche Sinne eher mit dem *epistemischen* Aspekt des geistigen Wahrnehmens assoziiert (Sehen, Hören, Tasten), während andere mit dem *hedonischen* Aspekt verbunden sind (Riechen, Schmecken). Diese Abstufung wird in der syrischen Mystik generell übernommen – man trifft sie, obzwar mit einigen Unterschieden, bei Isaak, Babai und Joseph Hazzāyā wieder.

[9] Auch wenn Evagrius sehr viel Wert auf die Gnosis legt, finden sich auch apophatische Akzente in seinem Werk. In der syrischen Tradition wurden einige seiner gnostischen Kephalaia tatsächlich als Indizien für eine negative Theologie und für den Begriff der über alle Erkenntnis erhabene *ignorantia* interpretiert.

TEIL I, KAPITEL 2: Pseudo-Makarios

I.2.1 Makarios der Ägypter, Makarios von Alexandrien und Pseudo-Makarios

Die vollständige Erfassung der mehrsträngigen und mehrsprachigen Überlieferung der dem ägyptischen Wüstenvater Makarios zugeschriebenen Werke beschäftigt Forscher seit knapp einem Jahrhundert und ist noch längst nicht abgeschlossen. Im Rahmen der sich anschließenden Untersuchung zur geistigen Wahrnehmung bei Pseudo-Makarios ist jedoch zumindest eine Einführung in die philologischen Aspekte des *Corpus Macarianum* (= *CM*) notwendig, um bei der Vielfalt der relevanten Stellen aus dem umfangreichen makarianischen Korpus den Überblick nicht zu verlieren.¹

Da die griechischen und syrischen Asketen und Theologen, die sich des *CM* in ihren Schriften bedienten, die Autorenschaft Makarios' des Ägypters (bzw. im Syrischen auch jene des Makarios von Alexandrien)² nie in Frage gestellt haben,³ ist es vielleicht sinnvoll, mit der uns historisch fassbaren Person des Asketen Makarios anzufangen, zumal seine spirituelle Autorität beispielsweise jener des Hl. Antonios in nichts nachsteht. Makarios' asketische Tugenden, die jedem Mönch der späteren Generationen wohlvertraut gewesen sein müssen, trugen sicherlich zur Verbreitung und Würdigung der pseudo-makarianischen Schriften bei.

Bereits die *Historia monachorum in Aegypto* (Ende des 4. Jh.) berichtet über Makarios den Ägypter und Makarios von Alexandrien, jedoch scheint der anonyme Autor der *Historia* die zwei Mönche gelegentlich zu verwechseln.⁴ Die wichtigste frühe Quelle für das Leben Makarios des Ägypters ist die *Historia Lausiaca* des Palladios von Helenopolis († um 430), die ca. 30 Jahre nach dem Tod des Wüstenvaters (391) verfasst wurde.⁵ Eine syrische Redaktion dieses Textes wurde im 7. Jh. von 'Enānišō' von Bēt 'Ābē angefertigt und in sein asketisches Kompendium *Das Paradies der Väter* integriert.⁶ Gleich am Anfang bemerkt Palladios, dass der selige Makarios, über den er viel Großartiges und Unglaubliches (πολλά και μεγάλα και δύσπιστα) gehört habe, sehr früh nach seinem Rückzug in die Wüste (im Alter von 30 Jahren)

¹ Siehe auch FITSCHEN 1998, S. 145–175, für eine ausführliche Darstellung der Pseudo-Macariana.

² Siehe unten, Kap. I.2.2.2. Zu den beiden *Macarii* und zu den Problemen der literarischen Überlieferung ihrer Biographien siehe GUILLAUMONT 1975.

³ Anders als beim *Corpus Dionysianum*, dessen Authentizität schon in frühesten Zeiten in Frage gestellt wurde, werden nur selten Zweifel bezüglich des *Corpus Macarianum* geäußert. Der einzige Beleg aus byzantinischer Zeit stammt von einem Kopisten/Leser des *CM* im 14. Jh., der den messalianischen Charakter einiger Aussagen von Pseudo-Makarios erkannt und dies in der Hs. *Atheniensis gr. 423* am Rande angemerkt hat. Siehe dazu DARROUZÈS 1954, FITSCHEN 1998, S. 172–173.

⁴ Siehe *Hist. monach.* §§21, 23 (Ed. FESTUGIÈRE 1961, S. 123–128, 130–131), vgl. GUILLAUMONT 1975, S. 44–46.

⁵ Ausgabe: BUTLER 1898–1904. Eine neuere Ausgabe des Palladius liegt mit BARTELINK 1974 vor (mit italienischer Übs. von Marino BARCHIESI). Zu den ältesten Übersetzungen der *HL* siehe WELLHAUSEN 2003, S. 42–59.

⁶ Zu 'Enānišō' siehe KESSEL/PINGGÈRA 2011, S. 74–76. Zur syrischen Tradition der *Apophthegmata* siehe RUBENSON 2011.

unmittelbar eintretende Freude am göttlichen Erkenntnisinhalt und darf von dem vollzogenen Akt des Erkennens nicht getrennt werden.

Makarios von Alexandrien hatte ein ähnlich hohes Ansehen in den monastischen Kreisen Ägyptens und Syriens; 'Enānišō' behauptet sogar, dieser jüngere Makarios habe seinen älteren Zeitgenossen und die anderen Einsiedler an prophetischem Vorherwissen übertroffen.¹⁴ Weil zumindest die syrische Überlieferung manche Briefe und Reden aus dem CM Makarios von Alexandrien zuschreibt, dürfte seine *Vita* auch eine gewisse Rolle für diese Zuschreibung gespielt haben. Über diesen Makarios, den Palladios noch persönlich in Kellia kennenlernte, wird z.B. Folgendes berichtet:

Wiederum ein andermal erzählte Makarios (von Alexandrien): „Nachdem ich alle frommen Übungen versucht hatte, nach denen es mich verlangte, regte sich der Wunsch in meiner Seele, fünf Tage nichts anderes zu tun *als unverwandt meinen Verstand (νοῦς)*¹⁵ auf Gott zu richten. Ich schloss den Zugang meiner Zelle, um keinem Menschen Rede stehen zu müssen. So verblieb ich bereits den zweiten Tag und mahnte meine Seele: ‚Steige nicht herab vom Himmel! Da hast du die Engel und Erzengel, die hocherhabenen Kräfte, die Cherubim und Seraphim, den Gott, der alles erschaffen hat. Steige also nicht herab vom Himmel!‘ Nachdem ich zwei Tage und zwei Nächte lang ausgehalten hatte, geriet der Teufel in solche Wut, dass er zur Feuerflamme wurde/sich in eine Feuerflamme verwandelte und alles verbrannte, was in meiner Zelle war; auch die Matte, auf der ich stand, fing Feuer und ich selbst glaubte, verbrannt zu werden. *Endlich, am dritten Tag, ließ ich ab aus Furcht, ich könnte meinen Geist nicht mehr gänzlich gesammelt halten, und musste zur Betrachtung der Welt herabsteigen, damit es mir nicht als Stolz angerechnet werde.*¹⁶

Diese beeindruckende Episode, die von Palladios als ein persönliches Geständnis des jüngeren Makarios präsentiert wird, gibt Aufschluss über die außergewöhnlichen Fähigkeiten eines geübten Asketen, aber auch über die Grenzen und Schwächen des menschlichen νοῦς. Ein zentraler Punkt des Berichtes ist sicherlich auch der freie Wille des Menschen; Makarios entscheidet sich *selbst* dafür, dem „Wunsch in seiner Seele“ nachzugehen (ἐπιθυμία hier durchaus als Verlangen nach Gott zu verstehen) und die Kräfte seines Verstandes so lange wie möglich zu sammeln (ἀπερίσπαστον τὸν νοῦν ποιῆσαι) und auf Gott zu richten.

Makarios' geistige Größe tritt jedoch nicht primär in Form seiner Visionen zu Tage, sondern in Form der Erkenntnis seiner eigenen Grenzen und des Bewusstwerdens über die Gefahr der Hochmut (τύφος). Indem Makarios von Alexandrien somit die höchste Form der Kontemplation und die inbrünstige Liebe zu Gott mit einer vollkommenen Demut vereint, ist er zusammen mit dem älteren Makarios ein exzellentes Vorbild und eine hochrangige

¹⁴ Ebd., S. 139. Diese Bemerkung fehlt im griechischen Text.

¹⁵ Lat.: *sensum cordis* (WELLHAUSEN 2003, S. 544).

¹⁶ Palladius, *Hist.Laus.*, §18.17 (BARTELINK 1974, S. 88, BUTLER 1898–1904, Bd. 2, 53–54). Gr. Text: Ἄλλοτε πάλιν διηγῆσατο ὅτι πᾶσαν πολιτείαν ἦν ἐπεθύμησα κατορθώσας, τότε εἰς ἄλλην ἦλθον ἐπιθυμίαν ὅθεν ἠθέλησά ποτε πέντε ἡμέρας μόνον τὸν νοῦν μου ἀπερίσπαστον ἀπὸ τοῦ θεοῦ ποιῆσαι. Καὶ κρίνας τοῦτο ἀπέκλεισα τὴν κέλλαν καὶ τὴν αὐλήν, ὥστε μὴ δοῦναι ἀνθρώπῳ ἀπόκρισιν, καὶ ἔστην ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς δευτέρας. Παραγγέλλω οὖν μου τῷ νῷ εἰπῶν· Μὴ κατέλθῃς ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ. καὶ διαρκέσας ἡμέρας δύο καὶ νύκτας δύο, οὕτω παρώξυνα τὸν δαίμονα ὡς φλόγα πυρὸς γενέσθαι καὶ κατακαύσαι μου πάντα τὰ ἐν τῷ κελλίῳ, ὡς καὶ τὸν ψιᾶθιον ἐν ᾧ εἰστήκειν πυρὶ καταφλεχθῆναι καὶ νομίσαι με ὅτι ὅλως ἐμπέπρησμαι. τέλος πληγεις φόβῳ ἀπέστην τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, μὴ δυνηθεὶς ἀπερίσπαστόν μου τὸν νοῦν ποιῆσαι, ἀλλὰ κατῆλθον εἰς θεωρίαν τοῦ κόσμου, ἵνα μὴ μοι λογισθῇ τύφος.

Autorität für die monastischen Kreise Ägyptens und Syriens. Die Aussagen über das geistige Leben in den syrischen *Homilien* und *Briefen* der beiden Väter konnten somit stets mit ihrem persönlichen Beispiel konfrontiert werden.

Die Autorschaft des *CM* wird daher die syrischen Leser der makarianischen Schriften vermutlich deswegen nicht interessiert haben, weil die Syrer eine grundsätzliche Übereinstimmung zwischen den asketischen Leistungen der beiden ‚Makarii‘ und Pseudo-Makarios‘ mystagogischen Lehren feststellen konnten. Diese Kompatibilität zwischen Makarios dem Ägypter, Makarios von Alexandrien und Pseudo-Makarios ist freilich keine ‚dogmatische‘ Koinzidenz im modernen Sinne, sondern beruht vielmehr auf gemeinsamen Zielen des geistigen Lebens, die sowohl bei den zwei Wüstenvätern als auch im *CM* als vollkommen realisiert angesehen wurden.

Wenn die *Historia Lausiaca*, trotz ‚Enānišō‘’s Erweiterungen, noch eine einheitliche und frühe Quelle zur historischen Person von Makarios von Ägypten darstellt, erweist sich der historisch-biographische Wert der *Apophthegmata Patrum* hingegen als fraglich. Paul GÉHIN hat in seiner Analyse der Hs. *Athen, Nationalbibliothek, gr. 2492* (12. Jh.) nachgewiesen,¹⁷ dass schon die älteren Schichten dieser einflussreichen Sentenzensammlungen teilweise Material enthalten, das sich auch in bestimmten pseudo-makarianischen Texten wiederfindet. Mit anderen Worten ist uns selbst bei der Lektüre der *Apophthegmata* nicht der „reine“ historische Makarios fassbar, sondern eben der spätere ‚Pseudo-Makarios‘, dessen Schriften in die unterschiedlichen Redaktionen der *Apophthegmata* eingeflossen sind. Noch komplizierter wird die Lage dadurch, dass wahrscheinlich der in den *Apophthegmata* zitierte Pseudo-Makarios von dem Pseudo-Makarios des übrigen *CM* unterschiedlich ist. Wie GÉHIN zeigt, stammen die ‚makarianischen‘ Textauszüge in den *Apophthegmata* aus den auf Syrisch erhaltenen „acht Briefen“ des Pseudo-Makarios, die von STROTHMANN als „nicht authentisch“ bezeichnet wurden,¹⁸ d.h. der Autor dieser Briefe ist nicht identisch mit Pseudo-Makarios aus Mesopotamien, sondern ist eher im palästinensischen Milieu des frühen 5. Jh. zu verorten.¹⁹

1.2.2 Das Corpus Macarianum (CM)

Keine der heute erhaltenen Sammlungen, die unter Makarios‘ Namen kursieren, kann dem berühmten Wüstenvater zugeschrieben werden. Diese Tatsache haben Forscher bereits im letzten Jahrhundert anhand von unterschiedlichen Kriterien festgestellt.²⁰ Entsprechend wurden verschiedene Versuche unternommen, den eigentlichen Autor dieses umfassenden und einflussreichen Korpus zu identifizieren. Auf Grund der Erwähnung des Namens

¹⁷ GÉHIN 1999.

¹⁸ Vgl. STROTHMANN 1981, Bd. 2, S. XXIV–XXIX.

¹⁹ GÉHIN 1999, S. 96–97, 102–103.

²⁰ Dazu FITSCHEN 1998, S. 144–149.

„Symeon“ (gr. Συμεών, ar. *Sim‘ān*) in einigen Handschriften des *CM*²¹ stellte Hermann DÖRRIES die These auf, dass ein gewisser *Symeon von Mesopotamien* als Verfasser des Korpus zu gelten habe.²² Dieser Symeon soll laut DÖRRIES mit einem bei Theodoret von Kyrrhos (ca. 393–460) erwähnten Leiter der „messalianischen Sekte“ namens Symeon identisch gewesen sein,²³ was zu dem damals allgemein akzeptierten messalianischen Charakter des *CM* hervorragend passte (dazu weiter unten, Kap. I.2.4). Aufgrund dieser Hypothese erscheint auf dem Titelblatt der von Heinz BERTHOLD, Hermann DÖRRIES, Erich KLOSTERMANN und Matthias KROEGER herausgegebenen Schriften der Name *Makarios/Symeon*. Im französischen und im englischen Sprachraum zog man dagegen die Bezeichnung *Pseudo-Makarios* vor, die sich allmählich auch in der deutschen Forschungsliteratur durchsetzte. Klaus FITSCHEN schlägt einen bei demselben Theodoret erwähnten „Symeon den Älteren“ (Συμεώνης ὁ παλαιός) aus Antiochien (der weder mit dem Messalianer Symeon noch mit Symeon Stylites identisch ist)²⁴ als möglichen Verfasser vor, benutzt aber weiterhin den konventionellen Namen „Pseudo-Makarios“. Im Folgenden werde ich ebenfalls bei dieser letzten Variante des Namens bleiben und anhand der Gesamtheit des Korpus versuchen, die pseudo-makarische Lehre der geistigen Wahrnehmung und der geistigen Sinne zu rekonstruieren.

²¹ Für das Arabische siehe z.B. *Paris, Arab. 149, Vat. Arab. 80* (dazu STROTHMANN 1934, S. 27–31), vgl. JAEGER 1954, S. 152, Anm. 2, STAATS 1968, S. 7, VÖÖBUS 1958–1988, Bd. 3, S. 51. Allerdings ist mit *Sim‘ān* in den arab. Hss. stets Symeon Stylites (ar. سمعان العامودي) gemeint (mit einer Ausnahme: TV 27, vgl. FITSCHEN 1998, S. 171). Im Griechischen erscheint der Name Συμεών einmal in Zusammenhang mit II.5.6 (in *Mosq. gr. 178* in einer Randnotiz) und einmal mit II.22, was für DÖRRIES als gutes Argument für die Verfasserschaft des Messalianer Symeon galt (DÖRRIES 1941, S. 7–8). Diese Annahme ist jedoch problematisch: II.22 ist ein sehr kurzes Stück, das bekanntlich auch unabhängig vom *CM* im Umlauf war und laut FITSCHEN Symeon Stylites dem Jüngeren (!) zuzuschreiben ist (s. FITSCHEN 1998, ebd.). Der Text wird sonst auch Makarios dem Alexandriner zugeschrieben, wobei in 2 Hss. Symeon Logothetes (= Metaphrastes?) als Autor erscheint (*Mosq. gr. 350, 351*). In der *Hs. Athos, Dionysiou 3803* (15. Jh.) lautet der Titel: Συμεών Μεσοποτάμου Περι ἐξόδου ψυχῆς (DÖRRIES 1941, S. 302). Dieser Text wurde vor Kurzem samt der aks. und der georg. Übs. neu ediert (siehe DUNAËV/DESPREZ 2015). Es ist m.E. sehr problematisch, von diesem kurzen Stück auf das ganze *CM* zu schließen, besonders weil II.22 – anders als die meisten Stücke der zweiten Sammlung – *keine Parallelen* in den anderen Sammlungen aufweist. DÖRRIES’ Argumente für die Echtheit dieser Homilie sind m.E. nicht beweiskräftig genug (vgl. DÖRRIES, ebd.). In der anderen griechische Homilie (II.51), die Symeon von Mesopotamien erwähnt, ist er einmal der Autor (*Mosq. gr. 177*), ein andermal jedoch der Adressat (*Oxon. Barocc. 213*): Τοῦ αὐτοῦ μοναχοῦ θείου πατρὸς Μακαρίου ἐπιστολὴ δευτέρα πρὸς τὸν ἀββᾶν Συμεών τὸν ἀσκητὴν τὸν ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας [...]. Der Brief beginnt sogar mit der Formel: „*Makarios*, an die geliebten und gleichgesinnten Brüder im Herrn“ (Μακάριος τοῖς ἀγαπητοῖς καὶ ὁμοψύχοις ἀδελφοῖς ἐν Κυρίῳ). DÖRRIES verbessert kurzerhand „*Makarios*“ zu „*Symeon*“ auf Grund der Moskauer Hs. (DÖRRIES 1941, S. 323–324, Anm. 2).

²² DÖRRIES 1941.

²³ Theodoret v. Kyrrhos, *Haer.fab.comp.*, IV.11.2 (vgl. K MOSKO 1926, S. CC).

²⁴ FITSCHEN 1998, S. 174–175, mit Verweis auf Theodoret, *HR VI* (CANIVET/LEROY-MOLINGHEN 1977–1979, Bd. 1, S. 346–365). Es sei hier angemerkt, dass der andere Symeon, nämlich Symeon Stylites, laut Theodoret, *HR XXVI.25* (ebd., Bd. 2, S. 210–211), die „Gabe des Lehrens“ (τὸ δῶρον τῆς διδασκαλίας) besessen und täglich Mahnreden vor einem Publikum gehalten haben soll. So fände die Zuschreibung des *CM* zu Symeon dem Styliten mindestens einen konkreten Anhaltspunkt in der ältesten *Vita* des Säulenheiligen.

1.2.2.1 Die griechischen Sammlungen

Bei den griechisch überlieferten Werken des Pseudo-Makarios unterscheidet man zwischen vier Großsammlungen, die uns in mehreren mittel-, spät- und nachbyzantinischen Handschriften vorliegen.

Die erste Sammlung (Typ I oder B), die als umfangreichstes Korpus insgesamt 64 Reden und Briefe enthält, hat als Primärzeugen die Hs. *Vaticanus Graecus 694* (13. Jh.),²⁵ findet sich aber vollständig in einer weiteren Hs. (*Athen, Nationalbibliothek 423*, 13./14. Jh.) und ist in vielen Exzerpten anderweitig verbreitet.²⁶ Der erste Brief dieser Sammlung ist die sog. *Epistula Magna* (CPG 2415,2), die sich wegen ihrer wörtlichen Überschneidungen mit einem späten Werk Gregors von Nyssa (*De instituto christiano*, CPG 3162), in der bisherigen Forschung besonderer Aufmerksamkeit erfreut hat.²⁷ Von den übrigen 63 Reden (λόγοι) dieser Sammlung sind 26 aus der älteren Sammlung des Typs IV (= W, siehe unten) übernommen worden,²⁸ während andere Logoi sich auch in den Sammlungen II (H) und III (C) wiederfinden. Für die später noch zu behandelnde Frage des pseudo-makarianischen ‚Messalianismus‘ ist es wichtig anzumerken, dass nach DÖRRIES und BERTHOLD besonders die Logoi 2 bzw. 4 bis 8 der ersten Sammlung mit dem mehrfach anathematisierten, aber heute verlorenen *Asketikon* der Messalianer in Verbindung gebracht werden könnten.²⁹

Zur Sammlung des Typs II gehören die 50 sog. „geistlichen Homilien“ (ὁμιλῖαι πνευματικαί)³⁰ des Pseudo-Makarios, die (zumindest in Westeuropa) mehr Einfluss erlangten und eine größere Verbreitung erfuhren als alle anderen Sammlungen.³¹ Die handschriftliche Lage für diese Sammlung ist etwas besser als für die anderen Typen, mit zwei aus insgesamt acht Hss., die auf das 11./12. Jh. zurückgehen.³² Dieselbe Sammlung enthält in manchen Hss. auch einen Anhang von sieben weiteren Stücken.³³ Viele der geistlichen Homilien weisen

²⁵ Textausgabe BERTHOLD 1973, dt. Übs. FITSCHEN 2000.

²⁶ Siehe dazu BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. XXVI–XXXVIII.

²⁷ Zum Verhältnis zwischen der *Epistula Magna* und Gregors *De instituto christiano* siehe JAEGER 1954, STAATS 1963, CANÉVET 1969, DESPREZ/CANÉVET 1980 und FITSCHEN 1998, S. 239–245. Während JAEGER von der Priorität des Werkes Gregors überzeugt ist, argumentiert STAATS für den zeitlichen Vorrang von Pseudo-Makarios' *Epistula*. CANÉVET bestreitet dagegen die Echtheit von *De instituto*. FITSCHEN folgt der Auffassung STAATS' und versteht *De instituto* als ein authentisches Werk Gregors, das von der *Epistula* des Pseudo-Makarios abhängig ist.

²⁸ Vgl. BERTHOLD 1973, S. LIV–LXIII.

²⁹ Ebd., S. XXXVIII, DÖRRIES 1941, S. 9–143. Die Existenz eines messalianischen *Asketikons* wird von mehreren Quellen bezeugt, v.a. im Kontext der unterschiedlichen Verurteilungen der Sekte. Obwohl DÖRRIES' Versuch die Urform des *Asketikon* zu rekonstruieren im Nachhinein viel zu optimistisch scheint, ist eine gewisse Beziehung zwischen den messalianischen Listen und dem *CM* nicht zu bezweifeln (siehe FITSCHEN 1998, S. 176–218).

³⁰ Textausgabe DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964.

³¹ Zur Rezeptions- und Publikationsgeschichte dieser pseudo-makarianischen Sammlung siehe DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. XLII–LI.

³² *Istanbul (Halki), Panhagias (Kamariotisses) 75* (11./12. Jh.), *Moskau, Synodbibliothek gr. 177* (12. Jh.). Siehe dazu DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. XII–XLII.

³³ Herausgegeben in MARRIOTT 1918, dt. Übs. in ILLERT 2013, S. 37–71. Der Anfang von II,53 ist auch in einer äthiopischen *Collectio Monastica* überliefert (ARRAS 1963, Bd. 1, S. 176–179, Bd. 2, S. 129–131). Zwei weitere

Parallelen in anderen Sammlungen auf.³⁴ Nach Meinung der Herausgeber haben wir es bei Typ II mit einer Redaktion aus dem 10.-11. Jh. zu tun, die möglicherweise mit dem geistigen Umkreis Symeons des Neuen Theologen in Verbindung zu bringen ist.³⁵

Mit der dritten Sammlung (Typ III oder C) reicht die Makarios-Überlieferung in das 11. Jh. zurück, als der älteste Zeuge dieser Textform kopiert wurde.³⁶ Die meisten Logoi dieser Sammlung sind in I und II enthalten und wurden daher bei den bisherigen kritischen Ausgaben dieses Typs ausgelassen. Auch scheint sich diese Textform keiner besonderen Popularität erfreut zu haben. Außer der besagten Hs. C (11. Jh.) sind bislang nur zwei weitere vollständige Zeugen bekannt, die erst im 15. bzw. im 18. Jh. auf dem Berg Athos kopiert wurden.³⁷

Die letzte der großen Sammlungen in griechischer Sprache (Typ IV oder W) enthält 26 Logoi, welche jedoch, wie bereits erwähnt, auch in der Tradition des Typs I zu finden sind.³⁸ Zunächst nur in einer arabischen Fassung bekannt (*Vaticanus arab.* 84 = W), wurde im Laufe des Göttinger Editionsprojekts zum CM auch eine griechische Handschrift dieser Sammlung entdeckt: der *Par. Gr.* 973. Dieser Kodex ist aus mehreren Gründen wertvoll für die Makariostradition: Er gehört zu den ältesten, sicher datierten griechischen Zeugen überhaupt (aus dem Jahre 1045) und wurde im Xerochoraphion Kloster bei Milet hergestellt. Außerdem stellt *Par. Gr.* 973 ein wichtiges Bindeglied zur arabischen Überlieferung des CM dar, wobei die Einzelheiten dieser Beziehung noch unklar sind.³⁹ Weitere griechische Texte des CM wurden unter den Spuria mehrerer Kirchenväter identifiziert, v.a. Ephrems des Syrers,⁴⁰ aber eben auch Basileos des Großen u.a.

Neben den genannten Sammlungen sind weitere dem Wüstenvater Makarios zugeschriebene *Opuscula* erhalten (*PG* 34, 821–968). Außer dem ersten dieser Werke (*De custodia cordis*, *CPG* 2413.1), das von Vincent DESPREZ 2015 neu untersucht und teilweise kritisch herausgegeben wurde,⁴¹ bleiben die übrigen sechs Texte nur in der mangelhaften

Texte aus diesem Supplement sind nicht authentisch: II.57 ist eigentlich ein Brief des Ammonas und II.54 ein Ausschnitt aus der *Historia Lausiaca*.

³⁴ Siehe die Tabelle in DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. LIX–LXII.

³⁵ Ebd., S. XI, FITSCHEN 1998, S. 160. Zu Makarios, Symeon dem Neuen Theologen und dem monastischen Umkreis in Konstantinopel im 10.-11. Jh. siehe HATZOPOULOS 1991, CHIALÀ 2003.

³⁶ Die Hs. *Athen, Nationalbibliothek*, 272 (= C, 11. Jh.). Textausgabe KLOSTERMANN/BERTHOLD 1961, DESPREZ 1980. Zu dieser Sammlung siehe ILLERT 2013, S. 30–32.

³⁷ *Athos, Panteleimon* 129 (15. Jh.), *Athos, Iviron* 1318 (18. Jh.); siehe DESPREZ 1980, S. 16. Drei weitere Hss. überliefern einzelne Homilien dieser Sammlung: Hom. III.28 in *München, Bayr. Staatsbibliothek, gr.* 063 (J 1552) (vgl. MOLIN-PRADEL 2013), Hom. III.12 in *Athos, Vatopedi* 48 (17. Jh., vgl. LAMBERZ 2006, S. 222), Hom. III.2 in *Venedig, Biblioteca Marciana, gr. Z. 575* (MIONI 1985, S. 488).

³⁸ Siehe DÖRRIES 1941, S. 478–479, BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. LXXI–LXXV. Vincent DESPREZ bereitet seit mehreren Jahren eine kritische Ausgabe dieser Sammlung vor.

³⁹ So bemerkt BERTHOLD (1973, Bd. 1, S. LVII, Anm. 1) einerseits, die Hss. W (= *Vat. Arab.* 84) und X (= *Par. Gr.* 973) seien *unabhängig voneinander* (meine Hervorhebung, AP), was auf die „zahlenmäßige Stärke der Überlieferung“ hinweise. Andererseits behauptet STROTHMANN (1975, S. 5), W sei eine *wörtliche Übs.* (meine Hervorhebung, AP) der Sammlung A (wobei statt „A“, wie VAN ESBROECK bemerkt, egtl. die Hs. X gemeint ist, vgl. VAN ESBROECK 1977, S. 434).

⁴⁰ Siehe STROTHMANN 1981a.

⁴¹ DUNAEV/DESPREZ 2015, S. 826–834.

Ausgabe bei MIGNE zugänglich. DÖRRIES erkannte schon die Abhängigkeit des *Op. I* von *Vat. Gr. 710 (A)* und die der *Op. II-VII* von der Sammlung IV (W).⁴² Gerade die letzteren sechs *Opuscula* erlangten in Form von 150 Kephalaia⁴³ eine herausragende Bedeutung für die byzantinische Mystik zur Zeit des Hesychastenstreites. Durch die spätere Aufnahme dieser Kephalaia in Makarios' von Korinthos und Nikodemos' Hagiorites⁴⁴ *Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν* spielte Pseudo-Makarios ferner eine wichtige Rolle für die orthodoxe Spiritualität im 19. und 20. Jh. Von dieser ersten Sammlung abhängig sind noch 45 weitere Kephalaia in einigen Hss. überliefert, die vor Kurzem von Vincent DESPREZ kritisch herausgegeben wurden.⁴⁵ Die Nachwirkung dieser makarianischen Kephalaia und der darin enthaltenen GW-Lehre in Byzanz bedürfte einer separaten Studie, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann.⁴⁶

Im Folgenden müssen auch die orientalischen Übersetzungen des *CM* behandelt werden, nicht nur weil der Einfluss des Pseudo-Makarios im christlichen Orient mindestens genauso groß wie im byzantinisch-griechischen Raum war, sondern auch weil die unterschiedlichen Versionen auf Syrisch, Arabisch und Georgisch teilweise auf Griechisch verlorenes Material enthalten. Darüber hinaus legen die koptischen, äthiopischen und sogdischen Fragmente des *CM* Zeugnis von der einzigartigen Wirkung des makarianischen Denkens auf die christliche Askese und Mystik ab.

1.2.2.2 Die orientalische Überlieferung

Im *Syrischen* lässt sich die pseudo-makarianische Literatur zunächst in zwei Gruppen einteilen, je nach dem vermeintlichen Verfasser, der in den Hss. angegeben wird: Makarios der Große (†391) bzw. Makarios von Alexandrien (†395).⁴⁷ Jedem der beiden Wüstenväter werden sowohl *Homilien* als auch *Briefe* zugeschrieben, die inzwischen vollständig auch auf Griechisch wiederentdeckt wurden. Makarios der Große (abgekürzt *Aeg*) hätte demnach *drei Homilien (Aeg h 1-3)*⁴⁸ und *acht Briefe (Aeg ep 1-8)* geschrieben, sein etwas jüngerer Zeitgenosse aus Alexandrien (abgekürzt *Al*) ebenfalls *drei Homilien (Al h 1-3)* und *neun Briefe (Al ep 1-9)*.⁴⁹ Von diesen Texten sind jedoch nicht alle unserem Pseudo-Makarios zuzuschreiben. Während *Aeg h 1* auszugsweise den *Großen Brief* überliefert und sich *Aeg h 2-3* in den anderen

⁴² DÖRRIES 1941, S. 419–420.

⁴³ Die Redaktion dieser Kephalaia wird gelegentlich Symeon Metaphrastes zugeschrieben (z.B. *Moskau, Sinod. Gr. 312*, fol. 268r, *apud* KLOSTERMANN 1950, S. 33). Zu dieser zweifelhaften Zuschreibung siehe HØGEL 2002, S. 86.

⁴⁴ Ed. TZELATÈS 1893 (2. Auflage).

⁴⁵ DUNAEV/DESPREZ 2015, S. 803–825.

⁴⁶ Ansätze zur Erforschung der pseudo-makarianischen Nachwirkung auf den Hesychasmus finden sich bei FITSCHEN 1998, S. 332–342, siehe auch BEYER 1981.

⁴⁷ STROTHMANN untersuchte für seine Edition 26 syrische Handschriften, darunter fünf, die vor dem Jahr 800 n. Chr. kopiert wurden. Vgl. STROTHMANN 1981, S. X–XIV.

⁴⁸ Da *Aeg h 4* identisch mit *Al ep 2* ist (= II.25,56–155), wird sie nicht mehr zum syrischen *CM* gezählt.

⁴⁹ Zu den Entsprechungen zwischen diesen syrischen Texten und dem übrigen *CM* siehe die Tabellen von STROTHMANN in DÖRRIES 1941, S. 476–479.

Sammlungen wiederfinden und damit sicherlich zum *CM* gehören, streitet STROTHMANN die Zugehörigkeit aller acht Briefe (*Aeg ep 1-8*) zum eigentlichen *CM* ab. Unter diesen Briefen ist der erste (*Aeg ep 1*) identisch mit der berühmten *Epistula ad filios Dei* (*CPG* 2415.1), die auch in anderen Sprachen als Werk Makarios' des Großen tradiert wurde, jedoch von einem anderen Autor als Pseudo-Makarios verfasst worden sein muss. Im Falle der anderen sieben Briefe habe ich schon darauf hingewiesen, dass GÉHIN die griechischen Originalfassungen wiederentdeckt und herausgegeben hat. Ihr Ursprung dürfte im monastischen Milieu Palästinas zu suchen sein. Die Homilien und Briefe unter dem Namen Makarios' von Alexandrien finden ebenfalls ihre Entsprechung in den anderen Sammlungen des pseudo-makarianischen Schrifttums: *Al h 1-2* und *Al ep 1-2, 5, 7-9* sind in TV und II (H) erhalten, *Al h 3* und *Al ep 3* entsprechen dem 64. bzw. Teilen des 33. Logos der 1. Sammlung (B), und *Al ep 6* findet sich wiederum in II (H) wieder.⁵⁰

Neben diesen Texten existiert eine weitere von der ersten syrischen Sammlung unabhängige Übersetzung pseudo-makarianischen Materials. Sie wird allein von der Hs. *Sinaiticus syrus 14* (10. Jh.) repräsentiert und enthält 23 Texteinheiten, die ohne Ausnahme Ausschnitte aus den griechischen Sammlungen I (B), II (H) und III (C) in syrischer Fassung tradieren. Diese Handschrift, die aus einem melkitischen Umfeld stammt, erlaubt in einigen Fällen einen Vergleich zwischen der griechischen und der syrischen Terminologie der pseudo-makarianischen Theologie. Des Weiteren finden sich drei pseudo-makarianische Homilien der zweiten Sammlung (H) im Syrischen unter anderen Verfasseramen: H 5 als Werk des Markus Eremites⁵¹ und H 3 sowie H 19 als Logoi 1 und 3 des *Asketikons* des Abba Jesaja.⁵²

Mit dem syrischen *CM* hängt auch das von Nicholas SIMS-WILLIAMS erschlossene *sogdische* Fragment des Pseudo-Makarios zusammen. In der fragmentarisch erhaltenen asketischen sogdischen Sammelhandschrift E27 (olim C2)⁵³ folgt einer Homilie des Abba Jesaja (fol. *91V.10-11)⁵⁴ ein Text (fol. *94R.1-28), der sich mit dem 6. syrischen Brief Makarios des Großen deckt (*Aeg ep 6*),⁵⁵ wobei dieser Brief – wie bereits angemerkt – nicht von *unserem* Pseudo-Makarios stammt. Sowohl Jesajas Text als auch der Auszug aus ‚Makarios‘ handeln von der Demut (syr. *makkikūtā*, sogd. *nyznty*), was möglicherweise auf eine thematische Kollektion von asketischen Sentenzen hindeutet.⁵⁶ Im sogdischen Text sind längere Zitate aus den *Apophthegmata Patrum* enthalten, die nach SIMS-WILLIAMS' Meinung der armenischen und nicht der syrischen Fassung der *Apophthegmata* näher verwandt sind.⁵⁷ Leider sind die heute

⁵⁰ Vgl. STROTHMANN'S Tabelle ebd., sowie STROTHMANN 1981, Bd. 2, S. XLII–XLIV.

⁵¹ STROTHMANN 1972, S. 44, gibt drei handschriftliche Zeugen an, *Vat. Syr. 121*, *Vat. Syr. 122*, und *BM Add. 12,163*. Er erwähnt diese Übersetzung in seiner Ausgabe der syrischen *Macariana* (STROTHMANN 1981, Bd. 1, S. XXI–XXII), bietet jedoch keine Edition des Textes.

⁵² Ausgabe: DRAGUET 1968, Bd. I.1, S. 1–8, 14–19.

⁵³ Die Fragmente stammen aus dem ostsyrischen Kloster bei Bülayıq, nördlich der Turfan-Oase. Vgl. SIMS-WILLIAMS 1985, S. 13–21.

⁵⁴ In der Hs. ist nur das *Incipit* erhalten. Dieses ist jedoch nachweisbar mit dem 4. Logos des syrischen *Asketikons* von Abba Jesaja identisch (SIMS-WILLIAMS 1985, S. 165).

⁵⁵ Ausgabe bei STROTHMANN 1981, Bd. 1, S. 111–116 (Text), Bd. 2, S. 73–76 (Übs.).

⁵⁶ SIMS-WILLIAMS 1985, S. 165.

⁵⁷ SIMS-WILLIAMS 1985, S. 165. Vom syrischen Text dieser Zitate behauptet STROTHMANN, dass er „eine wörtliche Übersetzung der griechischen Apophthegmen-Tradition ist“ (STROTHMANN 1981, Bd. 2, S. XXIX).

erhaltenen Zeugnisse der sogdisch-christlichen Literatur viel zu spärlich, um die Existenz anderer Pseudo-Makarios zugeschriebener Texte annehmen zu können. Signifikant ist jedoch, dass selbst das kurze makarianische Fragment auf denselben Grundbestand des syrischen *CM* zurückgeht und dass Pseudo-Makarios sogar in Zentralasien und Turfan rezipiert wurde.

Neben der syrischen Überlieferung stellt das arabische Textmaterial die umfangreichste orientalische Sammlung der *Macariana* dar. Die arabischen Übersetzungen wurden von Werner STROTHMANN untersucht⁵⁸ und ebenfalls in zwei Gruppen klassifiziert. Zur ersten Gruppe gehört eine ältere arabische Handschrift, *Vaticanus Arab. 84* (J 1055) [= W], die mit der griechischen Sammlung IV (*Par. Gr. 973*, J 1045) verwandt zu sein scheint.⁵⁹ Sie fügt dem *CM* damit keine neuen Texte hinzu, bleibt jedoch interessant für die Rezeptionsgeschichte des Makarios im arabischen Christentum und für die Eigenheiten in der Anordnung des Textmaterials.

Die zweite Gruppe der arabischen *Macariana* wurde von STROTHMANN mit den Initialen TV bezeichnet, nach den zwei Primärzeugen dieser Sammlung, *Vaticanus Arabicus 70* (T) und *Vaticanus Arabicus 80* (V). Zu dieser Gruppe gehören noch eine Pariser Handschrift, eine weitere aus dem Vatikan sowie zwei Karšūnī-Handschriften aus der British Library.⁶⁰ Makarios' Texte in diesen Handschriften teilt STROTHMANN in 36 Homilien, 20 kurze Abhandlungen und 41 Fragen mit Antworten; der größte Teil dieses Materials findet sich in verschiedenen griechischen Fassungen wieder.⁶¹ Das sog. „Sondergut“ dieser Sammlung TV – die Texte also, die im griechischen *CM* fehlen – übersetzte STROTHMANN ins Deutsche, ohne jedoch den arabischen Text zu edieren.

Unberücksichtigt müssen hier sämtliche arabische Sammelhandschriften vom Sinai bleiben, die STROTHMANN lediglich in einer Fußnote erwähnt.⁶² Es handelt sich dabei um wenigstens 13 arabische Hss. aus dem Katharinenkloster,⁶³ die Texte in Makarios' Namen (ar. *maqārīyūs*) oder in Symeon Stylites' Namen (ar. *sim'ān al-'āmūdī*)⁶⁴ tradieren. In diesen Hss. könnte sich möglicherweise auch neues Material verbergen. Eine kritische Ausgabe des gesamten arabischen *CM*, einschließlich der zuletzt erwähnten sinaitischen Hss., sowie ein ausführlicher Vergleich mit den anderen Versionen würden sicherlich die Makariosforschung in signifikanter Weise vorantreiben. Bisher anscheinend unbeachtet, werden in der Pariser Hs. *BnF, syr. 239* (karš.) die syrischen Briefe und Homilien der beiden Macarii in einer sonst nicht bezeugten arabischen Übersetzung tradiert.

⁵⁸ STROTHMANN 1934, STROTHMANN 1975.

⁵⁹ STROTHMANN 1975, S. 5, vgl. VAN ESBROECK 1977, S. 434, oben, Anm. 290. Die arabische Hs. *Sinai arab. 358* (12./13. Jh.) scheint dieselben Texte zu enthalten (vgl. GIBSON 1894, S. 57, KAMIL 1970, S. 38, unter Nr. 485).

⁶⁰ *Paris, BnF Arab. 149* (13. Jh.), *Vatikan, Sbath Arab. 133* (J 1779), *London, BM Or. 2322* (18. Jh.), *BM Or. 4092* (J 1803).

⁶¹ STROTHMANN 1975, S. 5.

⁶² STROTHMANN 1975, S. 6, Anm. 32.

⁶³ Es handelt sich um *Sinaiticus Arab. 356, 357, 358, 428, 446, 476, 486, 569, 578* (unter Makarios) und *Sinaiticus Arab. 235, 328, 352, 386* (unter Symeon), nach der Zählung in GIBSON 1894. Ich bereite zur Zeit eine ausführliche Studie der sinaitischen arabischen Sammlungen des *CM*.

⁶⁴ Dazu VILLECOURT 1918/1919. Unter dem Namen Symeons des Säulenheiligen kursieren auch andere (wahrscheinlich pseudepigraphische) Schriften, etwa im Syrischen (dazu TORREY 1899).

Weitere pseudo-makarianische Schriften sind im christlichen Kaukasus (Armenien, Georgien),⁶⁵ in Äthiopien⁶⁶ sowie in der slawischen Welt zu finden.⁶⁷ Die umfangreichste Übersetzung solcher Schriften ist die georgische, die Euthymios Hagiorites Ende des 10. Jh. /Anfang des 11. Jh. unternahm und die die 26 Homilien der Sammlung IV umfasst. Darüber hinaus sind im Altgeorgischen zwei makarianische Briefe erhalten, die wahrscheinlich im Kloster des Hl. Sabas Anfang des 8. Jh. übersetzt wurden.⁶⁸ Bis vor kurzem war keine direkte Entsprechung dieser Briefe im Griechischen bekannt, sondern nur eine kürzere arabische Fassung.⁶⁹ Paul GÉHIN konnte allerdings in der Hs. *Lavra I 17* zumindest das griechische Original des ersten Briefes identifizieren.⁷⁰

Im Gegensatz zu dieser breiten Rezeption im Georgischen sind in der armenischen Literatur nur wenige Spuren makarianischen Materials zu finden. Die Untersuchungen Bernard OUTTIERS haben jedoch gezeigt,⁷¹ dass das armenische *Paterikon* einige Fragmente des *CM* enthält, welche z.T. auf verschiedene Übersetzungen aus dem Griechischen und Syrischen zurückgehen.⁷² Ein anderer Teil des *CM* war unter dem Namen des Hl. Neilos auf Armenisch im Umlauf.⁷³ Da die asketischen Sammelhandschriften im Armenischen zum größten Teil noch unerforscht sind, könnte eine systematische Suche nach *Macariana* auch in dieser Sprache zu neuen Funden führen.

Die kirchenslawische Tradition des Pseudo-Makarios wurde nach den vorbereitenden Studien KLOSTERMANNs mit wenigen Ausnahmen in der Forschung ignoriert. REINHART, THOMSON und BERNATSKI haben in den letzten Jahren lediglich einen unter dem Namen Ephrems des Syrers überlieferten *Sermo de habenda semper in mente die exitus vitae* (CPG 4035) in ihrer kirchenslawischen Fassung ediert und übersetzt.⁷⁴ KLOSTERMANNs Inventar zufolge waren jedoch sowohl makarianische Kephalaia als auch Homilien des Typs II⁷⁵ in slawischer Übersetzung im Umlauf. Diese Bestände sind m.W. bislang unerforscht und müssen leider auch in der vorliegenden Arbeit unbeachtet bleiben.

⁶⁵ Siehe CPG 2423, 2426. Vgl. auch DESPREZ 1980, S. 24.

⁶⁶ CPG 2427, Textausgabe TURAEV 1916.

⁶⁷ Zur kirchenslawischen Überlieferung siehe KLOSTERMANN 1950.

⁶⁸ Siehe die kritische Ausgabe von NINUA 1982, dazu ZANETTI 1986, S. 319-322.

⁶⁹ ZANETTI 1986.

⁷⁰ Siehe GÉHIN 1999, S. 94, Anm. 25.

⁷¹ OUTTIER 1971.

⁷² Das armenische *Paterikon* ist in der Ausgabe der Mekhitaristen zugänglich (Venedig 1855). OUTTIER bemerkt (ebd.), dass für manche Fragmente zwei Übersetzungen im Text angegeben werden, die jeweils auf eine Übersetzung des 12. Jh. aus dem Syrischen, bzw. auf eine Übs. des 14. Jhs. (wohl aus dem Griechischen) zurückgehen.

⁷³ MUYLDERMANS 1943, DESPREZ 1980, S. 24.

⁷⁴ REINHART 2001, THOMSON 2006, M. BERNATSKI in: DUNAEV/DESPREZ 2015, S. 933-962. Die georgische Übersetzung wurde von Sergey KIM im selben Band samt russischer Übersetzung publiziert (DUNAEV/DESPREZ 2015, S. 962-965). Wie bereits angemerkt, ist dieser Text auszugsweise in II.22 enthalten (siehe DÖRRIES 1941, S. 301-302 und oben, Anm. 272).

⁷⁵ *Moskau, Čudov-Kloster 215* (J 1599), vgl. KLOSTERMANN 1950, S. 36-37. Siehe ebd.: „Der Codex 251 bringt unter anderem Reden eines Simeon von Mesopotamien, die vielleicht auch auf die Makariusschriften zurückzuführen sind.“ Außerdem: *Lwiv, St. Onuphrius Kloster, Nr. 37* (17. Jh.).

Für das Koptische hat Alin SUCIU unlängst drei Folia einer sicherlich umfangreicheren sahidischen Übersetzung des *CM* identifiziert, die Stücke aus III.26 (= TV h 13) bzw. III.6 (= TV h 16) umfasst.⁷⁶ Es handelt sich dabei erstens um ein Bifolio aus der Nationalbibliothek in Neapel (*copt IB.16*, foll. 4-5), das von Émile AMÉLINEAU bereits 1914 unter den Werken Schenutes von Atripe (†466) herausgegeben, offenbar bislang jedoch von der Makarios-Forschung ignoriert wurde.⁷⁷ Das dritte Folio befindet sich in der Hs. *BnF, copte 102*, fol. 12. Nach SUCIUS vorläufiger Analyse der Pagination scheint diese Handschrift ein wertvoller Zeuge der Sammlung TV zu sein, die bislang nur auf Arabisch erhalten ist. Eine ebenfalls umfangreiche, jedoch mit Pseudo-Makarios nur zum Teil verwandte makarianische Sammlung trägt den Titel *Die Tugenden unseres gerechten Vaters Hl. Makarios (= Virtutes)* und ist in einer einzigen koptischen Hs. aus dem 10. Jh. (*Vaticanus copt. 64*, fol. 57-112) überliefert.⁷⁸ Teilweise hat GÉHINS Studie zur Hs. *Athen. Gr. 2492* die Beziehungen zwischen den *Virtutes* und dem pseudo-makarianischen Briefkorpus erhellt.⁷⁹ Auch hier kann man in der Zukunft neue Funde erwarten.

Eine umfassende altäthiopische Sammlung von *Apophthegmata*⁸⁰ enthält neben dem sog. „2. Brief des Makarios“, der uns aus georgischen und arabischen Hss. bekannt ist,⁸¹ auch noch Teile der Homilie II.53, die zum griechischen Supplement der zweiten Großsammlung gehört. Das Auftreten desselben Briefes im Kaukasus und in Äthiopien deutet auf eine alte gemeinsame Quelle hin, die im Hl. Sabas Kloster nicht nur ins Georgische, sondern möglicherweise auch ins Arabische übersetzt wurde und ihren Weg von dort nach Oberägypten und Äthiopien fand.

Für das hier zu behandelnde Problem der geistigen ἀσθησις und der „geistigen Sinne“ bei Pseudo-Makarios werde ich mich hauptsächlich auf die *griechischen* (Sammlungen I-IV) und die *syrischen* Textkorpora beziehen. Gelegentlich werde ich auch auf das arabische ‚Sondergut‘ zurückgreifen, wobei das Fehlen einer kritischen Ausgabe des arabischen Textes einen tiefgehenden terminologischen Vergleich zu diesem Zeitpunkt verhindert.⁸² Die sonstigen christlich-orientalischen Fassungen (Sogdisch, Georgisch, Armenisch, Gəʿəz, Koptisch) sind für die GW-Lehre des Pseudo-Makarios nur in geringem Maße relevant und werden daher mit wenigen Ausnahmen nicht berücksichtigt.

⁷⁶ Siehe SUCIU 2011.

⁷⁷ AMÉLINEAU 1907–1914, Bd. 2, S. 487–491.

⁷⁸ Ausgabe AMÉLINEAU 1894, 118–202.

⁷⁹ Siehe GÉHIN 1999, S. 92, 95, 123, 136.

⁸⁰ ARRAS 1967.

⁸¹ ZANETTI 1986.

⁸² Ansätze für einen Vergleich zwischen der griechischen und der arabischen Terminologie finden sich bei DESPREZ 2016.

1.2.3 Die geistigen Sinne bei Pseudo-Makarios

1.2.3.1 Forschungsgeschichte

Obwohl die Frage der *αἴσθησις* seit der Entdeckung der ‚messalianischen‘ Elemente im *CM* durch Louis VILLECOURT⁸³ fortwährend die Forschung zu Pseudo-Makarios begleitet hat, kamen die erkenntnis- und wahrnehmungstheoretischen Auswirkungen dieses pseudo-makarianischen Grundbegriffes erst relativ spät in den Fokus. Die Selbstverständlichkeit, mit der DÖRRIES, STAATS, STROTHMANN u.a. den Begriff *αἴσθησις* bei Pseudo-Makarios messalianisch⁸⁴ deuteten, verhinderte in diesem Zusammenhang lange Zeit die Entwicklung einer anderen Perspektive auf die Frage der geistigen Wahrnehmung und der ‚geistigen Sinnlichkeit‘. Selbst nach der Veröffentlichung der drei griechischen Großsammlungen I (B), II (H) und III (C) konzentrierten sich die meisten Forscher zunächst auf andere (zweifelloso wichtige) Aspekte des pseudo-makarianischen Denkens, etwa auf seine Pneumatologie, Ekklesiologie und Bibelexegese,⁸⁵ auf seine Lehre vom Gebet⁸⁶ und vom Bösen,⁸⁷ auf den syrisch-mesopotamischen Hintergrund seiner theologischen Sprache⁸⁸ usw. Gleichzeitig hielt man lange Zeit in der theologischen und historischen Erforschung der byzantinischen Mystik an einer Unterscheidung zwischen der „semitischen Herzensmystik“ des Pseudo-Makarios und dem „hellenischen Intellektualismus“ des Evagrius fest, was ebenfalls für das Problem der geistigen *αἴσθησις* im *CM* nicht ohne Folgen blieb.⁸⁹

Unter den bisherigen Studien zu Pseudo-Makarios konnte ich nur zwei Studien finden, die speziell dem Problem der „geistigen Sinne“ gewidmet sind. Es handelt sich einerseits um einen Aufsatz von Reinhart STAATS, in dem das Gleichnis der klugen und der törichten Jungfrauen (vgl. *Matth.* 25) in seiner allegorischen Auslegung bei Pseudo-Makarios näher betrachtet wird. Bei der Besprechung der sog. „Seelenglieder“, die im *CM* den Jungfrauen angeglichen werden, werde ich STAATS' Untersuchung wieder aufgreifen (s. unten, 1.2.4). Es sei jedoch vorweggenommen, dass auch STAATS wenig Interesse an der erkenntnistheoretischen Bedeutung des *αἴσθησις*-Begriffs zeigt. Der zweite Aufsatz zu diesem Thema hat Udo SCHULZE in den Akten des 5. Makarios-Symposium (Preetz, 1995) vorgelegt,

⁸³ VILLECOURT 1920, VILLECOURT 1920a.

⁸⁴ Was dieser ‚Messalianismus‘ mit Bezug auf die Frage der *αἴσθησις* bedeutet, versuche ich unten zu klären (siehe Kap. 1.2.4).

⁸⁵ Siehe z.B. CLEVE 1989, KVIST 1992, KVIST 2004.

⁸⁶ MARTIKAINEN 1989.

⁸⁷ STROTHMANN 1983.

⁸⁸ Siehe etwa QUIPEL 1967, VÖÖBUS 1958–1988, Bd. 3, S. 50–67.

⁸⁹ Eingeführt wurde diese Differenzierung von Irénée HAUSHERR (HAUSHERR 1935). Sie wurde von orthodoxen Theologen wie Vladimir LOSSKY, John MEYENDORFF und Andrew LOUTH übernommen. Siehe dazu jetzt KONSTANTINOVSKY 2009, S. 103–107, und unten, die Diskussion des Ansatzes von Columba STEWART.

ohne jedoch das Thema der αἴσθησις und der Erkenntnis aus philosophisch-theologischer Perspektive zu vertiefen.⁹⁰

Mit der Monographie Columba STEWARTS trat die Forschung zur GW-Lehre des Pseudo-Makarios in eine neue Phase. STEWART analysierte zum ersten Mal tiefgehend die Verwendung einiger Grundkonzepte der *religiösen Erfahrung* bei Pseudo-Makarios, πληροφορία, αἴσθησις, πείρα (bzw. die entsprechenden Verbformen πληροφορέω, αἰσθάνομαι usw.), und verglich sie mit der Sprache der Bibel und den von anderen griechischen und syrischen Kirchenvätern verwendeten Begrifflichkeiten. STEWART hebt die Eigentümlichkeit des makarianischen αἴσθησις-Begriffes unter den griechischsprachigen Theologen hervor, findet jedoch auch keine befriedigenden Parallelen dazu in der frühsyrischen Literatur. Aphrahat und das *Liber Graduum* benutzen zwar das Verb *rgaš* für die geistige Wahrnehmung und die Pluralform *regšē* für die geistigen Sinne,⁹¹ sie scheinen aber keine direkte Entsprechung zur makarianischen αἴσθησις zu bieten.

STEWARTS Lösung für diesen negativen Befund ist es, den Vergleich zwischen Pseudo-Makarios und der syrischen Literatur auf allgemeinere Bilder und Metaphern auszuweiten statt auf einzelne Begriffe zu beschränken.⁹²

Im letzten Kapitel seiner Arbeit untersucht dann STEWART drei sehr verbreitete Metaphern aus der frühsyrischen Theologie: die Vermischung, die Einwohnung und das Erfülltsein/-werden.⁹³ Obwohl der Autor dadurch wichtige Erkenntnisse über Pseudo-Makarios' theologische Sprache und z.B. über die Bedeutung von πληροφορία gewinnt, scheitert seine Analyse gerade am αἴσθησις-Begriff, für den keine wirklichen Entsprechungen im Syrischen geboten werden. Das makarianische Verständnis von αἴσθησις sei vielmehr singulär und originell, so STEWART, da es weder auf die syrische noch auf die griechische theologische Sprache reduziert werden könne.⁹⁴

⁹⁰ SCHULZE 1997. In seinem kurzen Beitrag gibt SCHULZE eine ganze Reihe von Beispielen aus dem *CM*, die das Problem der geistigen Sinne ansprechen. Allerdings geht der Autor nicht auf die erkenntnistheoretischen Aspekte der GW bei Pseudo-Makarios ein.

⁹¹ STEWART 1991, S. 164–166.

⁹² STEWART 1991, S. 168: „The experiential thrust of the Ps.-Macarian vocabulary is thoroughly characteristic of Syriac literature. Given the Syrian geographical roots of the ‚Messalian‘ movements with which the Ps.-Macarian writings were associated by early critics as well as by modern scholars, this kinship is understandable. *The search for Syriac inspiration must look then to images and metaphors rather than to individual words. If one seeks evidence of the effects of a broader cultural milieu, surely this investigation is better done on the level of imagery than of precise one-to-one correspondence of specific words*“ (meine Hervorhebung, AP).

⁹³ Ebd., S. 169–233.

⁹⁴ Siehe z.B. STEWART 1991, S. 236: „[...] the ways in which Ps.-Macarius uses the key words πληροφορία, αἴσθησις, and πείρα so frequently throughout the collections *are his own*. The words themselves can be found in other Greek texts, but Ps.-Macarius has adopted, and then adapted, them for his purposes. *No earlier or contemporary Greek Christian text within the compass of the survey undertaken in this study provides examples of similar usage*, and Gregory of Nyssa deliberately rejected Ps.-Macarian usage in his *De instituto*. One sees how Ps.-Macarius uses these words and images, and why they work for him, but the inspiration of his use of such language remains elusive if these words are isolated from other aspects of his spiritual vocabulary.“ STEWART bemerkt die größere Affinität zum syrischen Christentum, gesteht jedoch auch, dass der syrische Einfluss schwer zu fassen bleibt: „The mechanism for this Syriac influence *is impossible to identify*.“

Im Folgenden möchte ich einen anderen Zugang als Columba STEWART⁹⁵ vorschlagen, der sich weder auf einzelne Worte noch auf kulturell bedingte Bilder und Metaphern konzentriert, sondern die eigentliche epistemologische Tragweite von ἀσθησις und das Funktionieren der einzelnen Sinne im gesamten *CM* vor dem Hintergrund der philosophischen Prämissen der antiken Wahrnehmungslehre untersucht. Ich hoffe dadurch zu zeigen, dass Pseudo-Makarios' eigentümliche Sprache ihn nicht daran hindert, eine Theorie der geistigen Sinne zu entwickeln, die *sowohl mit der origenisch-evagrianischen (also ‚hellenischen‘) als auch mit der asketischen (‚semitischen‘) Tradition der Syrer in Einklang steht*. Dadurch wäre ein weiterer Grund gegeben, den ‚evagrianischen Intellektualismus‘ und die ‚makarianischen Herzens- oder Gefühlsmystik‘ als irreführende Kategorien zu überwinden und die starke und gleichzeitige Rezeption *beider* Autoren – Evagrios und Makarios – in der christlichen asketischen Tradition zu erklären.

1.2.3.2 Die pseudo-makarianische Anthropologie. Das Unterscheidungsvermögen

Eine erste Grundlage für das richtige Verständnis der GW-Lehre des Pseudo-Makarios liefern seine Bemerkungen über *Adam*, die zugleich als seine allgemeine theologische Anthropologie verstanden werden können. Pseudo-Makarios äußert sich oft zu der Erschaffung des ersten Menschen und zu den Qualitäten der erstgeschaffenen Seele.⁹⁶ Anhand einiger ausgewählter Stellen möchte ich zeigen, dass die Beschreibung des Urzustands des Menschen für die Frage der Gotteswahrnehmung bei Pseudo-Makarios zentral ist. Dafür möchte ich mit einer Passage ansetzen, die sich in zwei der vier griechischen Sammlungen (II, III) und im Arabischen (*Vh* 22) wiederfindet.⁹⁷ Die Sammlung III bietet für den Text wahrscheinlich die ursprünglichere Fassung (III.26.7.2-3), wogegen die entsprechende Stelle in II.46.5-6 leicht zensiert zu sein scheint:⁹⁸

[...] Ps.-Macarius *may have been bilingual*, bringing Syriac idioms to bear directly on his work, or the influence may have been less direct, through a teacher or a group of Christians who themselves had some connection with Syriac Christianity“ (ebd., S. 237) (meine Hervorhebungen, AP).

⁹⁵ Trotz des zunehmenden Interesses am *CM* nach STEWARTS Buch konnte ich keine neueren Studien zum ἀσθησις-Begriff bei Makarios finden. Sicherlich ist Klaus FITSCHENS Monographie zum Messalianismus die wichtigste Publikation nach STEWART, die das Thema der ἀσθησις aufgreift. Marcus PLESTED (PLESTED 2004) liefert seinerseits eine wichtige Übersicht über das Nachleben des pseudo-makarianischen Schrifttums in Byzanz, die jedoch die geistigen Sinne nur marginal behandelt. Die unveröffentlichte Dissertation von Susan RAMSEY (RAMSEY 2012) untersucht einen weiteren Grundbegriff im *CM* – die ἀνάπαυσις (‚Ruhe‘) – und erhellt dessen Bezug zur jüdisch-christlichen Sabbatsymbolik.

⁹⁶ Zu Pseudo-Makarios' Adam-Theologie siehe auch DAVIDS 1968, S. 35–42, RAMSEY 2012, S. 64–98.

⁹⁷ Vgl. DÖRRIES 1941, S. 357–359. Ferner zeigen die von SUCIU entdeckten Fragmente, dass der folgende Text auch im Koptischen in Umlauf gewesen sein muss. Leider sind bislang keine syrischen Fassungen bekannt, sodass die Kenntnis des Textes bei den Syrern nicht ohne Weiteres vorausgesetzt werden darf.

⁹⁸ Dazu DESPREZ 1980, S. 310–311, Anm. 1. In II.46.5–6 fehlen gerade die Zeilen, die als Anspielung auf die Präexistenz der Seelen interpretiert werden können.

[2] Ein großes, wunderbares und göttliches Werk also ist die Seele. Und wie es scheint, hat (Gott) sie vor der Formung des Körpers geschaffen, denn indem Er sagte ‚lass uns den Menschen nach unserem Ebenbild und Gleichnis machen‘ (*Gen 1,26*), wurde (zuerst) die Seele von Gott geschaffen und so nahm Er (danach) Staub von der Erde und formte den Körper und blies mit seinem Geiste die Seele, die er geschaffen hatte, in den Körper (hinein). Indem er die Seele aber erschuf, machte er sie so: Er legte in ihr Wesen nichts Böses, ihr Wesen kannte also nichts Böses, sondern Er schuf sie nach dem Ebenbild der Tugenden des Geistes. *Er setzte die Gesetze der Tugenden in sie: Unterscheidungsfähigkeit, Erkenntnis, Besonnenheit, Glauben, Liebe und die anderen Tugenden, nach dem Bild des Geistes.* [3] Auch jetzt besitzt sie noch Erkenntnis, Besonnenheit, Liebe und Glauben, und der Herr macht sich ihr offenbar. Er setzte Vernunft, Gedanken, Willen, den regierenden Intellekt in sie; er setzte auch eine andere, besondere Feinheit in sie. Er machte sie beweglich, beflügelt, unermüdlich zur Verfügung stehend, um sofort durch Gedanken zu dienen, dort wo der Geist es gerade will. Kurzum schuf er sie, damit sie zu seiner Braut und Gefährtin werde, damit er sich mit ihr vermische und damit sie mit ihm zu einem Geiste werde, wie (der Apostel) sagt: »Wer sich dem Herrn anhangt, ist ein Geist mit ihm« (*1Kor 6,17*).⁹⁹

Auf die interessante Frage der Präexistenz der Seelen, die in diesem Auszug offenbar behauptet wird, möchte ich an dieser Stelle nicht näher eingehen.¹⁰⁰ Dagegen ist Pseudo-Makarios' Verständnis der Ebenbildlichkeit der Seele, wie sie hier zu Tage tritt, aus mehreren Gründen bemerkenswert.

Zum einen erinnert die Hervorhebung der verschiedenen *Tugenden des Geistes* (αἱ ἀρεταὶ τοῦ πνεύματος)¹⁰¹ und ihre Gleichsetzung mit der εἰκὼν τοῦ πνεύματος an Gregor von Nyssas Tugendlehre, nach der die Ähnlichkeit der Seele zu Gott eben in ihrer Tugendhaftigkeit besteht.¹⁰² Noch wichtiger ist aber, dass die erste erwähnte Tugend des Heiligen Geistes, welche auch der menschlichen Seele ursprünglich zuteil wurde, gerade das *Unterscheidungsvermögen* (διάκρισις) ist. Dieses Vermögen befähigte Adam im Paradies, die

⁹⁹ CM III.26.7.2-3 (KLOSTERMANN/BERTHOLD 1961, S. 148.23–149.17). Gr. Text: Μέγα τοῖνον καὶ θαυμαστόν τι καὶ θεῖον ἔργον ἐστὶν ἡ ψυχὴ. Καὶ ὡς φαίνεται καὶ πρὸ τῆς τοῦ σώματος διαπλάσεως ἐδημιούργησεν αὐτὴν· ἐν γὰρ τῷ εἰπεῖν· «Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ ὁμοίωσιν» παρὰ θεοῦ ἡ ψυχὴ πεποιήται καὶ οὕτω λαβὼν χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς ἔπλασε τὸ σῶμα καὶ ἐνεφύσησε διὰ τοῦ πνεύματος ἢν ἔκτισε ψυχὴν ἐν τῷ σώματι. Ἐν δὲ τῷ δημιουργῆσαι τὴν ψυχὴν τοιαύτην αὐτὴν πεποίηκεν· ἐν τῇ φύσει αὐτῆς κακίαν οὐκ ἐπέθηκεν, οὐκ ἦδει κακίαν ἢ φύσις αὐτῆς, ἀλλὰ κατὰ τὴν εἰκόνα τῶν ἀρετῶν τοῦ πνεύματος ἐποίησεν αὐτὴν. Ἔθηκεν εἰς αὐτὴν νόμους ἀρετῶν, διάκρισιν, γνώσιν, φρόνησιν, πίστιν, ἀγάπην καὶ τὰς λοιπὰς ἀρετὰς κατὰ τὴν εἰκόνα τοῦ πνεύματος. [3] Ἔτι γὰρ καὶ νῦν τῇ γνώσει καὶ φρονήσει καὶ ἀγάπῃ καὶ πίστει εὐρίσκεται καὶ φανεροῦνται αὐτῇ ὁ κύριος. Ἔθηκεν εἰς αὐτὴν διάνοιαν, λογισμούς, θέλημα, νοῦν ἡγέμονα, ἐνθρονίσας ἐν αὐτῇ καὶ ἄλλην τινὰ πολλὴν ἴεχουσα ἐν αὐτῇ ἰεπτότητα. Ἐποίησεν αὐτὴν εὐκίνητον, εὐπτερον, ἄκοπον τὸ ἐν ῥοπῇ ἔρχεσθαι καὶ τοῖς φρονήμασιν διακονεῖν αὐτῷ ἔνθα τὸ πνεῦμα βούλεται, καὶ ἀπαξοπλῶς ἔκτισεν αὐτὴν τοιαύτην τοῦ γενέσθαι αὐτὴν νόμφην καὶ κοινωνικὴν ἑαυτοῦ, τοῦ αὐτὸν μετ' αὐτῆς κεκράσθαι καὶ εἰς ἓν πνεῦμα μετ' αὐτοῦ αὐτὴν γενέσθαι, ὡς φησιν· «Ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ εἰς ἓν πνεῦμά ἐστιν».

¹⁰⁰ DESPREZ 1980, ebd. Siehe auch Bas., *Hom. in Hexaem.* XI, 3 (SMETS/VAN ESBROECK 1970, S. 230–231).

¹⁰¹ Siehe auch *Aeg h 3.1* (STROTHMANN 1981, Bd. 1, S. 56): *καὶ τὰς ἀρετὰς* (= I.5.4.2, BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 153.6–18).

¹⁰² Ebd. Siehe auch BOERSMA 2013. Die Affinität zwischen Pseudo-Makarios und Gregor von Nyssa wurde schon im Kontext der Schriften *Epistola Magna* bzw. *De Instituto christiano* hervorgehoben. Auch kann eine gewisse Gemeinsamkeit in Bezug auf die geistigen Sinne beobachtet werden, trotz STAATS' Beobachtung, dass Gregor einige ‚messalianische‘ Elemente (wie z.B. die Rolle der αἴσθησις) aus seinen pseudo-makarianischen Quellen zu tilgen bemüht ist (siehe STAATS 1983).

Leidenschaften richtig zu unterscheiden (Adam war διακριτικὸς παθῶν)¹⁰³, ohne dabei seine Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) einzubüßen. Diese Vorstellung kommt dem origenischen (und schon philonischen) Konzept nahe, dass Adam vor dem Fall ‚perfekte‘ geistige Sinnesorgane hatte, mit denen er Gott und die ganze Schöpfung erkennen konnte. Selbst der Sündenfall änderte an diesem Wesensmerkmal Adams als ‚Urteilender‘ nichts. In der Liste der Eigenschaften der Seele nach dem Fall fehlt in diesem Text zwar die διάκρισις („auch jetzt besitzt sie noch Erkenntnis, Besonnenheit“ usw.), sie wird jedoch in der verwandten Stelle II.26.1 erwähnt: ἐν τινι οὕτως ἐστὶ καὶ ἐν τινι ζῆ καὶ διακρίνει καὶ ἔχει θέλημα „teils ist (der Nous) so (sc. tot, verwundet, verfinstert), teils lebt und unterscheidet er und besitzt einen Willen“.¹⁰⁴ Dies steht in Einklang mit Pseudo-Makarios’ Sündenlehre, nach der die Ebenbildlichkeit der Seele nach dem Fall nicht zerstört, sondern nur verfinstert/bedeckt wurde (dazu weiter unten).¹⁰⁵

Inwiefern jedoch Adam im paradiesischen Zustand Gott vollkommen erkennen und ihn geistig *wahrnehmen* konnte, fragt sich z.B. ein Schüler von Pseudo-Makarios in II.12.7: αἴσθησιν εἶχε (sc. ὁ Ἀδάμ) καὶ κοινωνίαν τοῦ πνεύματος; „Hatte (sc. Adam) die Wahrnehmung und die Gemeinschaft des Geistes?“ Die Antwort darauf ist eindeutig und leitet einen Grundgedanken der makarianischen Logos-Theologie ein:

Da der Logos selbst bei ihm war, *war er (für Adam) alles, sowohl Erkenntnis als auch Wahrnehmung*,¹⁰⁶ sowohl Erbe als auch Lehre (εἶτε γνῶσις εἶτε αἴσθησις εἶτε κληρονομία εἶτε διδασκαλία). Und was sagt Johannes über den Logos? ‚Am Anfang war das Wort‘ (Joh 1,1). Du siehst also, dass der Logos alles war. Und auch, wenn die Herrlichkeit von außen her bei ihm (sc. Adam) war (εἰ δὲ καὶ ἔξωθεν συνῆν αὐτῷ δόξα), sollten wir daran nicht Anstoß nehmen, denn er sagt, dass sie nackt waren (vgl. Gen 2,25) und einander nicht sahen. Erst als sie das Gebot übertraten, sahen sie sich nackt und schämten sich.¹⁰⁷

Das höchste ‚Objekt‘ der Erkenntnis, das dem Menschen zugleich die Möglichkeit des Erkennens überhaupt verleiht, ist Gott selbst, oder noch genauer: sein Logos und sein Geist. Das viel verbreitete Motiv des herrlichen Lichtgewandes Adams erhält hier somit auch eine epistemologische Bedeutung: Die göttliche δόξα, mit der Adam bekleidet ist, macht seinen Intellekt und seine Sinne für Gott empfänglich, so dass er sich in einer ununterbrochenen θεωρία Gottes befindet und aufgrund dieses ekstatischen Zustands seine eigene Nacktheit

¹⁰³ CM II.26.1 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 206.9), vgl. ILLERT 2013, S. 192, Anm. 560.

¹⁰⁴ Ebd. Siehe auch II.12.8: πλὴν καὶ μετὰ τὴν παραβάσιν ἔσχε γνῶσιν (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 11.96–97).

¹⁰⁵ Siehe auch DÖRRIES 1978, S. 41–58.

¹⁰⁶ Das Wort αἴσθησις fehlt in MIGNES Edition (PG 34, 561A) und in der dt. Übersetzung von STIEFENHOFER (STIEFENHOFER 1913, S. 103). Dies kann jedoch nur auf einem Druckfehler beruhen, denn die lat. Übs. im selben PG 34, 562A, enthält auch *sensus*, in Übereinstimmung mit allen griechischen Hss. (siehe DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 110.81 und Apparat).

¹⁰⁷ CM II.12.7 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 110.80–85). Gr. Text: αὐτὸς ὁ λόγος συνὼν πάντα ἦν αὐτῷ, εἶτε γνῶσις εἶτε αἴσθησις εἶτε κληρονομία εἶτε διδασκαλία. Καὶ Ἰωάννης τί λέγει περὶ τοῦ λόγου; »ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος«. ὁρᾷς ὅτι ὁ λόγος πάντα ἦν. εἰ δὲ καὶ ἔξωθεν συνῆν αὐτῷ δόξα, οὐ σκανδαλιζώμεθα ἐπὶ τούτῳ· καὶ γὰρ λέγει, ὅτι γυμνοὶ ἦσαν καὶ οὐκ ἔβλεπον ἀλλήλους, καὶ μετὰ τὸ παραβῆναι τὴν ἐντολὴν τότε εἶδον ἑαυτοὺς γυμνοὺς καὶ ἡσχύνθησαν.

(d.h. seine Nichtigkeit als Geschöpf) vergisst. Diese Idee ist sowohl bei griechischen als auch bei syrischen Autoren präsent und beweist Pseudo-Makarios' Treue zu früheren Traditionen.

Der Autor besteht jedoch darauf, dass der freie Wille Adams trotz seiner vollkommenen Gottesschau nicht ausgelöscht wird. Er kann sich weiterhin für oder gegen Gott entscheiden, wie es letztlich der Sündenfall beweist. Aus dem Verlust der δόξα infolge der Gesetzesübertretung folgt notwendig auch der Verlust der Fähigkeit, Gott zu sehen, zu hören, zu erkennen usw. Dies wird an mehreren Stellen ausdrücklich gesagt: „*Er wurde der Fähigkeit beraubt, seinen Herrn sehen zu können* (τοῦ ὁρᾶν τὸν ἴδιον δεσπότην στερηθέντος), *weil er das Gebot übertreten hatte*. So wurde er verführt und dann aus dem Paradies vertrieben“ (I.29.2.8). Andernorts werden die Zustände vor und nach dem Sündenfall kontrastiert: „Vor dem Fall Adams nämlich, als er von der Sünde noch rein war, *sah er seinen Herrn*, war der Gesellschaft des Herrn würdig und freute sich mit den Engeln. Danach aber wurde er vom Bösen gefangengenommen, *danach waren die Augen seiner Seele blind*, und sie sieht ihren Herr nicht mehr, der doch da ist, sondern er bleibt unsichtbar für sie“ (I.35.3).¹⁰⁸

Offenbar verliert Adam durch den Sündenfall nicht die διάκρισις oder die αἴσθησις schlechthin, sondern allein die reine und geistige Erkenntnis und Unterscheidungsfähigkeit, d.h. die Kenntnis der unsichtbaren, göttlichen Welt. Der Mensch bleibt weiterhin als Ebenbild Gottes mit einer rationalen, d.h. beim Denken unterscheidenden, Seele ausgestattet, die sich nun jedoch allein (oder vornehmlich) auf die äußere, materielle Welt richtet und zunächst nur diese erkennen kann. Es begegnet uns hier derselbe Gegensatz zwischen der weltlichen (alltäglichen) und der geistigen Erkenntnis, der auch in einigen Texten der frühsyrischen Literatur (Addai-Legende, Scharbil-Akten) wiederkehrt.¹⁰⁹

Die ‚geistige Schau‘ kann der gefallene Mensch nicht aus sich selbst heraus erreichen/vollziehen, sondern er bedarf einer Offenbarung, bzw. einer ‚Geburt von oben‘. Die Befähigung zur geistigen Schau wird dem Menschengeschlecht erst durch Christi Auferstehung und nach Entsendung des Hl. Geistes wiedergegeben, womit es zur Wiederherstellung des ursprünglichen Vermögens des inneren Menschen kommt. Das richtige Funktionieren der äußeren Wahrnehmung beim gefallenem Menschen beruht dabei auf dem menschlichen Geist (νοῦς) als beurteilender und leitender Instanz des „inneren Menschen“ (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), der durch den Eingriff Satans verfinstert und verwundet, aber nicht ausgeschaltet wurde.¹¹⁰

Zur eigentlichen Wahrnehmungsfähigkeit des gefallenem Menschen hat Pseudo-Makarios nur wenig zu sagen. So beobachtet auch STEWART, dass sich αἴσθησις im CM so gut

¹⁰⁸ CM I.35.3 (BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 42.19–23). Übs. FITSCHEN 2000, S. 324. Gr. Text: πρὸ γὰρ τοῦ παραβῆναι τὸν Ἀδὰμ καθαρὸς ὢν ἀπὸ ἁμαρτίας ἐώρα τὸν δεσπότην αὐτοῦ καὶ ὁμιλίας κατηξιοῦτο δεσποτικῆς καὶ μετὰ ἀγγέλων ἠγαλλιάτο. ἐξ οὗ δὲ ἠχμαλωτίσθη ὑπὸ τῆς πονηρίας, ἔκτοτε οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς ἐτυφλώθησαν, καὶ οὐκέτι ὁρᾷ τὸν κύριον αὐτῆς ἐνταῦθα ὄντα, ἀλλ’ ἀφανῆς αὐτῇ καθέστηκεν. Zur Sündenlehre im CM siehe DAVIDS 1968, S. 43–54.

¹⁰⁹ Siehe dazu unten, Kap. II.1.1.

¹¹⁰ Vgl. CM I.12.2.2 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 152.22–28). Gr. Text: Τοιοῦτον γὰρ ἐπετήδευσεν ὁ ἐχθρὸς ἐν τῇ τοῦ Ἀδὰμ παραβάσει, ὥστε τραυματίσαι καὶ σκοτίσαι τὸν ἔσω ἄνθρωπον, τὸν ἡγεμόνα νοῦν τὸν ὁρῶντα θεόν. Διέβλεψαν γὰρ τότε οἱ ὀφθαλμοὶ εἰς τὰ κακὰ καὶ τὰ πάθη, ἀποκλεισθέντες τῶν ἐπουρανίων ἀγαθῶν. Οὕτω γὰρ ἐτραυματίσθη, ὥστε μηδεὶν δυνατὸν ἰάσασθαι εἰ μὴ μόνω τῷ κυρίῳ τοῦτο δυνατὸν ἐστίν. αὐτὸς γὰρ ἐλθὼν ἤρε τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, τουτέστι τὴν ἀκάθαρτον πηγὴν τῶν πονηρῶν διαλογισμῶν τῆς ψυχῆς ἐξήρανεν.

wie nie auf die körperliche Wahrnehmung bezieht und dass nur einmal αἰσθητήριον als Bezeichnung für die körperlichen Sinnesorgane erscheint.¹¹¹

Trotzdem kann man an den Analogien zwischen der Funktionsweise der einzelnen äußeren Sinne und jener der geistigen Sinne erkennen, dass Pseudo-Makarios die αἴσθησις aristotelisch als einen Akt der *Unterscheidung* oder des *Urteilens* (κρίνειν) begreift.¹¹² Wenn dies zutrifft, dann wäre es nicht mehr verwunderlich, dass Pseudo-Makarios die äußeren Sinne (Schmecken, Hören, Tasten, Riechen, Sehen) für die Erklärung der geistigen αἴσθησις heranzieht.

Die Beziehung zwischen der Wahrnehmung und dem Unterscheidungsakt wird am Besten an einer Stelle deutlich, die STEWART ‚odd‘ nennt, weil darin Pseudo-Makarios „eine intellektuelle Fähigkeit durch eine sinnliche veranschaulicht“.¹¹³ STEWART kontrastiert zugleich Pseudo-Makarios' Ansatz mit dem des Origenes, der das Physische und Literale (etwa in der Bibel) abstrahiert und ‚spiritualisiert‘. Dagegen sei die Sprache im makarianischen Korpus vielmehr dem Sinnlichen und damit dem Unmittelbaren zugewendet. Eine aufmerksame Lektüre der gemeinten Passage kann jedoch zeigen, dass Pseudo-Makarios in keinem Gegensatz zu Origenes steht, sondern dass für beide Autoren das Analogon des νοῦς und der αἴσθησις gerade die διάκρισις, das *Unterscheiden* ist.¹¹⁴

Die erwähnte Stelle befindet sich ganz am Anfang der Sammlung I und bildet einen Teil der Antwort auf eine Frage der Schüler, die über Satans Trugbilder und Lichterscheinungen belehrt werden wollen.

An der Wirkung (ἐνέργεια) also erkennst du, ob das in deiner Seele leuchtende geistige Licht von Gott ist oder vom Satan. Wenn aber die Seele Unterscheidungsvermögen (διάκρισις) hat, erkennt sie sofort an der geistigen Empfindung (ἐκ τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως) den Unterschied (τὴν διαφορᾶν). Denn wie Lattich dem Bitterkraut oder Essig dem Wein zwar vom Aussehen her ähnlich sein kann, *der Gaumen aber am Schmecken den jeweiligen Unterschied* (διαφορᾶν)

¹¹¹ In CM I.25.1.11 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 240.23), u.z. als ‚Eingangstore‘ für die bösen Gedanken. Siehe STEWART 1991, S. 282–283.

¹¹² Vgl. Aristoteles, *De an.* III.2, 426b8–11.

¹¹³ STEWART 1991, S. 125: „Ps.-Macarius illustrates his teaching with sensual examples: whereas Origen begins with the physical/sensual language of Scripture and interprets it in a spiritual sense, Ps.-Macarius begins with a phrase from his technical spiritual vocabulary and explains it by appeal to analogies involving the physical senses. The perception he describes is *not coldly rational* [...]. The *richer, more immediate sense, that of taste*, is the analogue to the νοερὰ αἴσθησις; the cooler, more detached perception by sight is the lesser faculty. [...] *The illustration of an ‚intellectual‘ faculty by a (S. 126) sensate one may seem odd, but this is precisely what distinguishes the work of Ps.-Macarius*“ (meine Hervorhebung, AP). Wie ich zu zeigen hoffe, liegt Pseudo-Makarios' Originalität gerade *nicht* darin, denn sowohl Origenes und Evagrius als auch Pseudo-Makarios verstehen die Wahrnehmung als ein Unterscheiden, das letztlich auf die Aktivität des Nous zurückgeht. Ebenso problematisch, jedoch typisch für das *moderne* Verständnis von *ratio*, ist die Beschreibung der intellektuellen Sinne als „coldly rational“. Ganz im Gegenteil: Je höher die Erkenntnisweise, desto intensiver und unmittelbarer die Erfahrung des erkannten Objektes. Allein in der *noesis* werden ja Erkennender und Erkanntes *eins*. Derselbe Gedanke kehrt z.B. im Werk Babais wieder; siehe unten, Kap. II.2.2.3.

¹¹⁴ Eine nur auf Arabisch erhaltene Homilie der Sammlung TV (*TV h 1 §5*) nimmt die unterscheidende Tätigkeit des Verstandes (‘aql) als selbstverständlich an: „Bereitet eure Ohren, damit sie hören, *eure Sinne, damit sie wahrnehmen, euren Verstand, damit er unterscheidet*, euren Glauben, damit er glaube, und eure Seelen, damit sie annehmen“ (STROTHMANN 1975, S. 23).

erkennt, so erkennt auch die Seele an der geistigen Empfindung und der Wirkung die Gnadengaben des Geistes und die Trugbilder (φαντάσματα) des Satans.¹¹⁵

Die Art und Weise, in der Pseudo-Makarios hier das Schmecken und die geistige Wahrnehmung beschreibt, erinnert an die Terminologie der aristotelischen Seelenlehre.¹¹⁶ Die Bevorzugung des *Geschmacksinnes* (den ich noch eingehend besprechen werde) gegenüber dem Sehsinn beruht daher nicht etwa darauf, dass das Sehen „more detached“ und das Schmecken „richer“ und „more immediate“ sei.¹¹⁷ Worauf sich Pseudo-Makarios hier offenbar bezieht, ist etwas, das dem aristotelischen Konzept von ἴδιος ἐκάστης αἰσθήσεως gleichkommt: „Ich nenne eigentümlich *das, was durch keinen anderen Sinn wahrgenommen werden kann und worüber keine Täuschung möglich ist*, wie z.B. das Sehen bezüglich der Farbe, das Hören bezüglich des Lautes und das Schmecken bezüglich des Saftes“, so Aristoteles.¹¹⁸

Sowohl das körperliche als auch das geistige Sehen unterscheiden ihrerseits *richtig* das Gesehene Licht *qua* Licht. Aufgrund der scheinbar gemeinsamen *Qualität der Lichthaftigkeit*, die Gott und Satan teilen¹¹⁹ (vgl. 2Kor 11,14), bedarf es jedoch eines weiteren Kriteriums, um das Gesehene identifizieren und vollkommen erkennen zu können. Dies bedeutet allerdings nicht, dass das Sehen hier „zu abstrakt“ oder in irgendeiner Weise defizient sei, sondern allein,

¹¹⁵ CM I.2.10.5 (übs. FITSCHEN 2000, S. 58). Gr. Text: ἐκ τῆς ἐνεργείας οὖν γνώση τὸ ἐλλαμφθέν εἰς τὴν ψυχὴν σου νοερὸν φῶς, εἰ τοῦ θεοῦ ἐστίν, ἢ τοῦ σατανᾶ ἐστίν. ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐὰν ἔχη διάκρισιν, εὐθέως ἐκ τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως γινώσκει τὴν διαφορὰν. ὡσπερ γὰρ ὅμοιον θρίδαξ πικρίδι ἢ ὄξος οἴνω ὅμοιον μὲν εἶναι τῆ ὀράσει δύναται, ἀλλ' ἐκ τῆς γεύσεως ὁ λάρυγξ γνωρίζει τὴν ἐκάστου διαφορὰν, οὕτως ἡ ψυχὴ ἐκ τῆς αἰσθήσεως τῆς νοερᾶς καὶ τῆς ἐνεργείας γνωρίζει καὶ τὰ τοῦ πνεύματος χαρίσματα καὶ τὰ τοῦ σατανᾶ φαντάσματα.

¹¹⁶ Um diese Affinität zu veranschaulichen, seien hier der zentralen Aussage der oberen Passage einige Exzerpte aus *De Anima* zur Seite gestellt, wobei die Ähnlichkeiten – wie ich noch zeigen werde – nicht allein terminologischen Charakters sind:

CM I.2.10.5

ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐὰν ἔχη διάκρισιν,
 εὐθέως ἐκ τῆς νοερᾶς αἰσθήσεως γινώσκει τὴν
διαφορὰν.
 [...] ἐκ τῆς γεύσεως ὁ λάρυγξ γνωρίζει τὴν
ἐκάστου διαφορὰν,
 οὕτως ἡ ψυχὴ ἐκ τῆς αἰσθήσεως τῆς νοερᾶς καὶ τῆς
 ἐνεργείας γνωρίζει [...]

De an. III.2, 426b8–11

ἐκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου
 αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ἢ
 αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου
αἰσθητοῦ διαφορὰς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν
 ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεύσις [...].

(*De an.* III.3, 427a19–21)

[...] καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὡσπερ αἰσθάνεσθαι
 (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τοῦτοις κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ
γνωρίζει τῶν ὄντων) [...]

¹¹⁷ STEWART, ebd. (Siehe Anm. 94).

¹¹⁸ Aristoteles, *De an.* II.6 (418a11–13).

¹¹⁹ Freilich erscheinen die Lichthaftigkeit Gottes und die Satans nur dem spirituell Unerfahrenen verwandt. Siehe auch CM I.5.3.1–3. Daher besteht Pseudo-Makarios immer wieder auf der geistigen Unterscheidungsfähigkeit (διάκρισις), die der Mönch erst nach vielen Versuchungen und asketischen Bemühungen erlangt. Diese sorgfältige Prüfung der Natur der Lichtvisionen ist zugleich eines der Hauptmerkmale, das Pseudo-Makarios von den Messalianern unterscheidet.

dass es außer dem Licht eine weitere Qualität gibt, die den genauen Unterschied zwischen dem geistigen Licht Gottes (νοερὸν φῶς) und dem Licht Satans ausmacht.¹²⁰

Für diese weitere, eigentümliche Qualität hat die Seele ebenfalls einen zuständigen geistigen Sinn, der aufgrund seines Vermögens, jenen ausschlaggebenden Unterschied (διαφορά) ohne Täuschung zu erkennen, von Pseudo-Makarios als analog zum Geschmacksinn präsentiert wird: So wie zwei ähnlich aussehende Flüssigkeiten (Essig und Wein) am Besten anhand ihres spezifischen Geschmacks unterschieden werden können, so unterscheidet die geistige Wahrnehmung auch die spezifische Wirkung (ἐνέργεια) der jeweiligen Vision, welche der Seele erscheint.

Der Vorrang des Schmeckens gegenüber dem Sehen ist jedoch nicht als absolut zu verstehen. An anderer Stelle behauptet Pseudo-Makarios, dass auch beim geistigen Schmecken Fehler unterlaufen können. Es kommt also nicht auf die „Unmittelbarkeit“ des einen oder anderen Sinnes an, sondern eben auf die richtige Unterscheidung der *Wirkungen* (ἐνέργεια), die der erkennenden Seele zuteil werden. Die Vielfalt der geistigen Wirkungen und Qualitäten, welche in der unsichtbaren Welt der himmlischen Kräfte anzutreffen ist, erfordert somit von der aufsteigenden Seele ein großes Unterscheidungsvermögen (πολλὴ διάκρισις): „Denn jede *wirkende Wesenheit* (ὑπόστασις ἐνεργούσα) zieht zu der ihr eigenen Liebe und Natur. Der Satan, materiell und irdisch, treibt den Nous zur Liebe zur Welt und zu abscheulichen Dingen. Was aber von Gott aus wirkt, ist himmlisch und zieht den Nous von der Erde und den fleischlichen Dingen weg [...].“¹²¹ Selbst wenn der Feind eine angenehme Erfahrung in Form von Süße, Duft, Licht usw. vortäuschen kann, wird seine teuflische Natur letztlich an seiner *naturgemäßen Wirkung* offenbar: „Der Nous [...] freut sich an diesen (Erfahrungen), weil er *Süße* hat, *Duft des Herrn* und einen sehr lieblichen *Geschmack* und weil jene *Erscheinung* leuchtet. Weil sie aber keine Erquickung oder Freude enthält und den Leib und die Seele nicht erleichtert, wie es die Gnade tut, sondern sie eher beschwert, offenbart sich schon bald, dass sie vom Satan ist.“ Der Paragraph endet mit einer Frage: „Siehst du also, dass es ganz auf die Wirkung ankommt und dass der Nous *von der Wirkung her* bei den Visionen unterscheiden kann, welche vom Satan und welche von der Gnade kommen?“¹²²

Das entscheidende Wort hier ist ἐνέργεια – *Wirkung*. Obwohl Pseudo-Makarios den Terminus nicht immer als *terminus technicus* verwendet, ist die zentrale Rolle der

¹²⁰ In CM II.14.6 sagt z.B. Pseudo-Makarios, dass sowohl Satans als auch Gottes Reich für das fleischliche Auge unsichtbar sind: τοῖς δὲ πνευματικοῖς φαίνεται τῷ ὀφθαλμῷ τῆς καρδίας, καὶ ἡ σατανικὴ τοῦ σκότους καὶ ἡ φωτεινὴ τῆς θεότητος (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 125.49–51). Wie im Falle der Lichthaftigkeit wird hier eine gewisse Gemeinsamkeit der Qualitäten Gottes und des gefallenen Engels Satan vorausgesetzt (hier ihre noetische Natur), die jedoch keineswegs den Unterschied Schöpfer-Geschöpf aufhebt.

¹²¹ CM I.5.4.3 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 81.3–7). Gr. Text: πολλῆς διακρίσεως χρεῖα πρὸς τὸ συνιέναι ἕκαστον τῶν γινομένων. ἕκαστη γὰρ ὑπόστασις ἐνεργούσα εἰς τὴν ἰδίαν ἀγάπην καὶ φύσιν ἔλκει. ὁ σατανᾶς ὡν ὑλώδης καὶ γεώδης ἐλαύνει τὸν νοῦν εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ κόσμου καὶ εἰς μυσαρὰ πράγματα. Τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐνεργοῦν οὐράνιον ἔστι καὶ ἀποσπᾷ τὸν νοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τῶν σαρκικῶν πραγμάτων [...].

¹²² CM I.5.4.4 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 81.16–22). Gr. Text: καὶ ὁ νοῦς τούτοις μᾶλλον θαρρεῖ καὶ ἡδεται, ἐπειδὴ ἡδύτητα ἔχει καὶ νόστον τοῦ κυρίου καὶ γεῦσιν ἡδυτάτην κάκεινο δὴ ἔκλαμπρον ὀφθέν, ἐπειδὴ οὐκ ἔχει ἀνάπαυσιν ἢ χαρὰν οὔτε κουφίζει τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν, ὃν τρόπον ποιεῖ ἡ χάρις, ἀλλὰ μᾶλλον βαρύνει, καὶ ἤδη φανεροῦται ὅτι τοῦ σατανᾶ ἔστιν. ὁρᾷς οὖν ὅτι τὸ πᾶν ἢ ἐνέργειά ἔστι καὶ ἐκ τῆς ἐνεργείας δύναται ὁ νοῦς διακρίνει τὰς ὀπτασίας, ποία μὲν ἔστι τοῦ σατανᾶ, ποία δὲ τῆς χάριτος;.

„Wirkungen“ im *CM* durchaus auf der Grundlage der aristotelischen Epistemologie zu erklären. Nach Aristoteles kommt im Akt des Wahrnehmens zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten eine Identität mit Bezug auf die ἐνέργεια zustande.¹²³ Das Einswerden κατ' ἐνέργειαν bewirkt nicht nur die Erkenntnis als solche, sondern gleichzeitig auch die Erfahrung der Lust bzw. der Unlust beim Erkennenden, d.h. das unmittelbare Urteil darüber, ob das Erkannte ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ ist.¹²⁴

Dieses Qualitätsurteil kann durch Erfahrung und Schulung verbessert und verfeinert werden. Offenbar bezieht sich Pseudo-Makarios gerade auf dieses (erlernbare) Lustgefühl, wenn er seine Schüler über die Wirkungen Gottes und Satans unterweist. So wie das Prüfen der unterschiedlichen Getränke oder Speisen nicht nur den Akt des direkten Schmeckens erfordert (im Gegensatz etwa zur bloßen verbalen Beschreibung eines Geschmacks),¹²⁵ sondern auch eine langzeitige Erfahrung, so kann auch der geistig Erprobte mit einem geschulten inneren Sinn über bestimmte (übernatürliche) Erkenntnisinhalte *genau* (ἀκριβῶς)¹²⁶ urteilen. Was daher der Unerfahrene als ‚lieblichen Duft‘, Geschmack oder glänzendes Licht empfindet, kann der erfahrene Mönch durch das genaue Prüfen der Wirkungen als dämonische Täuschung bloßstellen. Pseudo-Makarios zählt eine ganze Reihe solcher Wirkungen auf, die stets eine göttliche Erscheinung, nie aber eine dämonische Erscheinung, begleiten: „Demut, Freude, Frieden, Beruhigung der Gedanken, Hass der (diesseitigen) Welt, geistige Ruhe bei Gott“ usw.¹²⁷ Man erkennt unschwer die Ähnlichkeit zur Liste der „Früchte“ des Geistes bei Paulus (vgl. *Gal* 5, 22–23), die der Autor wenige Zeilen weiter unten auch zitiert.

Die Erlangung dieser übernatürlichen Unterscheidungsfähigkeit hängt für Pseudo-Makarios nicht allein von der Einwirkung des Hl. Geistes ab, sondern auch von der asketischen Tugend des einzelnen Mönches. Der fort dauernde innere Kampf mit den Trieben und Leidenschaften der Seele ist im *CM* – im Einklang mit der Tradition der Wüstenväter – die erste Voraussetzung dafür, den Zustand der ἀπάθεια zu erreichen. Ein Auszug aus der *Epistola Magna* – den ich hier nach der griechischen und der etwas veränderten syrischen Fassung (*Aeg h 1*) anführe – gibt über die Rolle der διάκρισις in diesem spirituellen Kampf Aufschluss (die Unterschiede des Syrischen in *Kursivschrift*):

¹²³ Vgl. Aristoteles, *De an.* III.2 (425b26–28): ἡ δὲ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μὲν ἐστὶ καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς.

¹²⁴ Aristoteles, *De an.* III.7 (431a8–14).

¹²⁵ Pseudo-Makarios bespricht gerade diesen Unterschied zwischen dem ‚Diskurs über‘ und der direkten Erfahrung in I.16.3.1: „Jene, die ohne Erkenntnis und Erfahrung geistige Reden halten, gleichen dem Menschen, der nie die Qualität des Honigs geschmeckt hat und anderen über dessen Süße erzählt“ (ὅσοι λόγους πνευματικὸς λαλοῦσιν ἄνευ γνώσεως καὶ πείρας εἰκόσιν ... ἀνθρώπῳ ποτὲ μὴ γευσασμένῳ μέλιτος ποιότητα καὶ διηγουμένῳ ἑτέροις περὶ τῆς γλυκύτητος) [BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 183.8–14].

¹²⁶ *CM* I.2.10.4 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 16–18). Gr. Text: ἀλλὰ κἄν εἰς ὀράσεις λαμπρὰς μετασχηματιζόμενος φαντάζῃ τὴν ψυχὴν βουλόμενος πλανῆσαι, ἐνέργειαν ἀγαθὴν παρασχεῖν οὐ δύναται, δι' ἧς ἀκριβῶς γνωρίζεται. Die ἀκριβεία der Sinne diskutiert auch Aristoteles (vgl. z.B. *De an.* II.9, 421a20–26).

¹²⁷ Siehe ebd. (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 20.18–24).

ἀταραξία identisch sein kann, da in beiden philosophischen Lehrgebäuden die διάκρισις keine (zentrale) Rolle spielt. Wie bei der geistigen Wahrnehmung der göttlichen Welt kommt es bei der Unterscheidung der Gedanken auf die jeweilige ἐνέργεια bzw. διαφορά an, welche erkennen lässt, ob die Gedanken gut oder schlecht sind. Somit ist es gerade die Schulung der geistigen αἰσθητήρια, die dem Asketen den Weg zur inneren Reinheit öffnet und das Herz für den Geist Gottes empfänglich macht.

Das Empfangen des Geistes in den Seelen der Gläubigen stellt für Pseudo-Makarios das Eintreten in die neue Schöpfung dar. Die Erneuerung der menschlichen Natur durch die Teilhabe an Christus und am Geist Gottes schließt auch die ‚Vergeistlichung der Sinne‘ mit ein. Der Mensch erlangt seine ursprüngliche Reinheit wieder, ja, er übersteigt sogar die Würde der ersten Schöpfung. In einer ausdrucksvollen Passage der zweiten Sammlung (II.44.1) verbindet Pseudo-Makarios die von Jesus (durch den Geist) bewirkte Erneuerung der menschlichen Sinne mit dem Motiv der *sobria ebrietas*:

Einen neuen Intellekt, eine neue Seele, neue Augen, neue Ohren, eine neue geistige Zunge, kurzum neue Menschen, die an Ihn glauben: Um dies zu erschaffen kam (der Herr). Wahrlich (erschuf Er) neue Schläuche, gesalbt mit seinem Licht der Erkenntnis, damit er darin eingieße den neuen Wein, d.h. seinen Geist. Denn ‚den neuen Wein füllt man in neue Schläuche ein‘, sagt Er (vgl. *Mk 2,21–22, Matth 9,14–17, Lk 5,33–39*).¹³²

Pseudo-Makarios interpretiert hier den ‚neuen Wein‘ des Jesuswortes aus *Mk 2,21–22* allegorisch als Hinweis auf den Hl. Geist und spielt dadurch gleichzeitig subtil auf *Apg 2,14–17* und den dort zitierten Vers aus Joel an: „Ich werde von meinem Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und eure Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben“ (*Joel 2,28*, EIN). Das Ausgießen des Hl. Geistes bewirkt keine körperliche Trunkenheit, wohl aber eine geistige. Die Visionen und Träume werden durch die Teilhabe am Geiste möglich gemacht, eine Teilhabe, die ihrerseits die Sinne des Menschen erneuert.

1.2.3.3 Die einzelnen Sinne

Im Folgenden möchte ich aus dem umfangreichen makarianischen Korpus einige zentrale Aussagen zu den *einzelnen Sinnen* näher besprechen. Dabei soll überprüft werden, ob Pseudo-Makarios an den Stellen, an denen er das geistige Sehen, Hören usw. erwähnt, dem oben dargestellten epistemischen Prinzip treu bleibt, d.h. ob der Autor tatsächlich die individuellen Wahrnehmungsakte als Akte des *erkennenden Unterscheidens* auffasst. Insgesamt scheinen der Seh- und der Geschmackssinn im *CM* unter den fünf Sinnen vorzuherrschen. Man liest jedoch auch von den ‚inneren Ohren‘, oder von dem ‚geistigen Duft‘, und es gibt vereinzelt auch Formulierungen, die sich auf ein ‚geistiges Tasten‘ oder ‚Spüren‘ beziehen könnten.

¹³² *CM* II.44.1 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 291). Gr. Text: καινὸν νοῦν καὶ καινὴν ψυχὴν, καινοὺς ὀφθαλμοὺς, καινὰ ὠτα, καινὴν γλῶτταν πνευματικὴν, καὶ ἀπαξάπλως καινοὺς ἀνθρώπους τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ ἦλθεν ἀπεργάσασθαι, ἥτοι καινοὺς ἀσκούς, χρίσας αὐτοὺς τῷ ἑαυτοῦ φωτὶ τῆς γνώσεως, ἵνα βάλῃ νέον οἶνον, ὃ ἐστὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ· «οἶνον» γὰρ φησι «νέον εἰς ἀσκούς καινοὺς βλητέον».

a) Das Sehen

Obwohl der Begriff *θεωρία* an sich für Pseudo-Makarios keine wesentliche Rolle spielt, sind zahlreiche Anspielungen auf ein geistiges Sehen Gottes im *CM* zu finden: Der Autor erwähnt die „Augen der Seele“ (οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς ψυχῆς, I.3.1.8; I.35.3; I.63.2.4; II.1.5), die „inneren Augen“ (οἱ ἔσωθεν ὀφθαλμοί, I.3.3.1; I.10.3.4; ὀφθαλμοὶ ἐνδότεροι τῶν ὀφθαλμῶν τούτων, II.28.5; III.15.2), „die Augen des Herzens“ (οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας, I.7.18.8; I.30.4; I.44.2.3; I.63.1.5; III.16.8.2), die „reinen Augen“ des „inneren Menschen“ (καθαροὶ ὀφθαλμοί, I.16.1.5; τὰ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον καθαρὰ ὄμματα, III.28.4.5) sowie „geistige Augen“ (νοεροὶ ὀφθαλμοί, I.28.1.4; I.63.4.4; νοερά ὄμματα, I.64.1) oder die „Augen der Vernunft“ (οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας, II.25.1; ἀόρατος καὶ νοερός ὀφθαλμός, III.16.6.1, im Singular). Ebenso werden die äußeren, leiblichen Augen mit den „neuen Augen“ (καινοὶ ὀφθαλμοί, II.44.1) oder mit den „Augen des Verstandes“ kontrastiert usw. Die syrischen Übersetzer geben diese Vielfalt an Bezeichnungen z.T. getreu wieder: „Augen seines Herzens“ (*Aeg ep 1.12*, حنند لحنه); „Augen unseres Verstandes und unseres Glaubens“ (*Aeg h 3.9*, حنند حنننا وحنننا); „die reinen Augen der Seele“ (*Aeg ep 5.2*, حنننا نقاها وحنننا). Auch findet man die Gegenüberstellung der körperlichen und der geistigen Augen: „(Wir haben) andere Augen, die innerlicher sind als diese Augen des Körpers (حنننا لحنه وحنننا لحنه), mit denen wir (normal) sehen“ (*Aeg h 3.9*) usw.¹³³ Es fehlt andererseits eine direkte syrische Entsprechung zu den νοεροὶ ὀφθαλμοί.

Die zentrale Frage, die sich angesichts dieses Inventars stellt, betrifft Pseudo-Makarios' Auffassung des geistigen Sehens als Erkenntnisprozess. In direkter Nachfolge der griechischen Philosophen stellt auch Pseudo-Makarios zunächst eine wesentliche Verbindung zwischen dem menschlichen Sehvermögen und *dem Licht als Medium* für den Akt des Sehens fest. In vielen seiner Gleichnisse verknüpft Pseudo-Makarios die Fähigkeit bzw. Unfähigkeit zu sehen (und beim Sehen zu unterscheiden) mit der An- bzw. Abwesenheit des Tageslichtes. Die Dunkelheit der Nacht steht so in Analogie zur Dunkelheit der Sünde und der Leidenschaften (τὰ πάθη), die ein richtiges Sehen verhindert. Erst das Licht des Tages ermöglicht ein genaues Erkennen (ἀκριβῶς κατιδεῖν) der vielfältigen Umwelt, was übertragen auf eine geistige Ebene die wahre Unterscheidung (ἐν ἀληθινῇ διακρίσει) des Guten und des Bösen andeutet:

Deshalb müssen sie (sc. die Asketen), indem sie sich mit Mühe und großem Glauben in den Tugenden üben, den himmlischen Herrscher anflehen, damit sie, beim Aufgehen der Sonne der Gerechtigkeit (vgl. *Mal 3,20*) in ihren Herzen, alles ganz genau erblicken können (πάντα κατιδεῖν ἀκριβῶς δυνήσωνται), sowohl die Vielfalt der geistigen Tiere und den jeweiligen Schaden, (den sie anrichten können), als auch die unaussprechliche Vielfalt der Freuden und Güter in der unvergänglichen Welt sowie das schöne Übertreffen (unserer Natur?). (All dies) erkennen mit wahrer Unterscheidungsfähigkeit (γνωρίζουσιν ἐν ἀληθινῇ διακρίσει) die geistigen und vollkommenen Männer, in deren Herzen das intelligible Licht wirkend aufgegangen ist: Die Vorzüglichkeit der besseren (Dinge) und die Schrecklichkeit der Niedrigeren (erkennen sie), gemäß der unterschiedlichen Wirkung eines jeden (κατὰ τὴν ἐκάστου διάφορον ἐνέργειαν),

¹³³ Der Text ist eine syrische Übs. von *CM* II.28.5.

wie der selige Paulus auch sagte: „Den Vollkommenen gebührt die feste Speise, jenen, die durch Gewöhnung geübte Sinne für die Unterscheidung des Guten und des Schlechten besitzen“ (*Heb 5,14*). Der selige Petrus sagt aber: „Wir haben das prophetische Wort und ihr tut gut daran, darauf zu achten, wie auf eine Lampe an einem dunklen Ort, bis der Tag aufleuchtet und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen“ (*2Petr 1,19*) und anderswo: „Euch“ aber, die Gott „fürchten, wird aufgehen die Sonne der Gerechtigkeit, und in ihren Flügeln ist Heilung“ (*Mal 3,20*).¹³⁴

Das makarianische Verständnis des geistigen Sehens als ein Akt des Unterscheidens steht in direktem Bezug zum Konzept der ‚geistigen Sinnesorgane‘ im *Hebräerbrief* und spiegelt somit das Erkenntniskonzept des Neuen Testaments wider. Wie im sinnlichen Bereich wird auch in der geistigen Welt alles nach der jeweils unterschiedlichen Wirkung erkannt (*κατὰ τὴν ἐκάστου διάφορον ἐνέργειαν*), nur dass es sich im letzteren Fall um göttliche und nicht geschöpfliche Wirkungen handelt. Ähnlich zieht Pseudo-Makarios in II.34.1 eine Parallele zwischen den „körperlichen Augen, die alles deutlich sehen“ (*οἱ σωματικοὶ ὀφθαλμοὶ τηλαυγῶς πάντα βλέπουσιν*), und der „Schönheit der Gottheit“, die für die Seelen der Heiligen „offenbar und sichtbar“ ist (*οὕτω καὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἁγίων φανερὰ καὶ ὁρατὰ ἐστὶ τὰ κάλλη τῆς θεότητος*). Das ‚deutliche – τηλαυγῶς – Sehen‘ als Eigenschaft des gesunden Auges ist nicht nur eine weitere Beschreibung der sinnlichen ἀκριβεία, sondern auch ein Verweis auf *Mk 8,25*, wie die Herausgeber der Homilien richtig erkannt haben.¹³⁵

Jesus heilte in dieser Episode einen Blinden aus Bethsaida, so dass er wieder „scharf sehen konnte“ (*καὶ ἐνέβλεπεν τηλαυγῶς ἅπαντα*). Diesselbe ‚Schärfe‘ beim Sehen stellt Jesus auch in den Seelen der Gläubigen wieder her, wie Pseudo-Makarios an der zitierten Stelle betont. Als „Sonne der Gerechtigkeit“ (vgl. *Mal 3,20*) wirkt Christus gleichzeitig als Ursache, Medium und als Objekt des geistigen Sehens, d.h. der *visio Dei*. Das Einwirken des göttlichen Lichtglanzes auf die Seele vermittelt dem inneren Auge nicht nur Erkenntnis, sondern auch ewiges Leben, wahre Liebe, himmlische Speise, Verstand, Weisheit usw. (vgl. *CM I.10.3.4-5*), in einem Wort, die „Heilung“ (*ἴασις*) aus demselben Vers *Mal 3,20*.

Im Einklang mit seiner Trinitätstheologie beschreibt Pseudo-Makarios die Erleuchtung des inneren Menschen und die Teilhabe am göttlichen Leben nicht nur als Werk Jesu, sondern auch als Einwirkung des göttlichen Geistes. Die Herabsendung des Heiligen Geistes an Pfingsten öffnete den Aposteln die Augen des Herzens (*CM I.63.1.5*), ein Thema das

¹³⁴ *CM I.59.1.2* (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 187.10–188.3). Gr. Text: διὸ χρὴ αὐτοὺς πόνῳ καὶ πολλῇ πίστει ἐν ἀρεταῖς διάγοντας δεηθῆναι τοῦ ἐπουρανίου δεσπότητος, ἵνα διαυγασάσης τῆς ἡμέρας τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν πάντα κατιδεῖν ἀκριβῶς δυνήσωνται καὶ τῶν νοητῶν θηρίων τὴν ποικίλην καὶ διάφορον βλάβην καὶ τῶν ἐν τῷ ἀφθάρτῳ κόσμῳ ἀπολάυσωσιν τὴν ἄρρητον ποικίλειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ τὰ ἐξαισία κάλλη, ἅπερ οἱ πνευματικοὶ καὶ τέλειοι ἄνδρες, οἷς ἐνεργῶς τὸ νοητὸν φῶς ἐν ταῖς καρδίαις διηύγασεν, γνωρίζουσιν ἐν ἀληθινῇ διακρίσει, καὶ τῶν κρειττόνων τὰς ἀρετὰς καὶ τῶν χειρόνων τὴν δεινότητα κατὰ τὴν ἐκάστου διάφορον ἐνέργειαν, καθὼς ὁ μακάριος φησὶ Παῦλος· «τελείων ἐστὶν ἢ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἔχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ», καὶ ὁ μακάριος Πέτρος λέγει· «καὶ ἡμεῖς ἔχομεν τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες ὡς λύχνῳ φαινομένῳ ἐν ἀύχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡ ἡμέρα διαυγασῆ καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν», καὶ ἀλλαχοῦ· «ὕμιν» δὲ «τοῖς φοβουμένοις» τὸν κύριον «ἀνατελεῖ ἡλῖος δικαιοσύνης καὶ ἴασις ἐν ταῖς πτέρυξιν αὐτοῦ».

¹³⁵ DÖRRIES 1964, S. 260 (Apparat).

u.a. an die syrische *Didache* erinnert.¹³⁶ Die individuelle Erleuchtung der „wahren Christen“ steht somit nicht in Gegensatz zur historischen Kirche, sondern sie setzt die Existenz dieser voraus.¹³⁷ Ähnlich wie Jesus wird auch dem Geist Gottes als Analogon das Sonnenlicht gegenübergestellt: „Denn wie der Strahl des Glanzes (δόξα) dieser Sonne auf die fleischlichen Augen einwirkt, so wirkt auch die Herrlichkeit (δόξα) des Hl. Geistes auf die reinen Augen des inneren Menschen.“¹³⁸ Die vom Licht Gottes bewirkte innere Verwandlung und Verklärung der Seele, die in jenem Licht eine vollkommene θεωρία erreicht, veranlasst Pseudo-Makarios an einer berühmten Stelle, den gesamten inneren Menschen auf das innere Auge zu ‚reduzieren‘:

Denn die Seele, die gewürdigt worden ist, teilzunehmen an dem Geiste des Lichtes selbst, der sie auf seinen Thron und seine Wohnstätte vorbereitet, die durchleuchtet ist von der Schönheit seiner unaussprechlichen Herrlichkeit, wird ganz Licht, ganz Antlitz, ganz Auge; es ist keine Stelle mehr an ihr, die nicht voll geistiger Lichtaugen wäre, d.h. nichts ist finster, sie ist vielmehr ganz und gar Licht und Geist geworden, sie ist ganz voll Augen, sie hat darum keine hintere oder vordere Seite mehr, sondern auf allen Seiten ist sie Angesicht, wenn die unaussprechliche Lichtherrlichkeit Christi über sie gekommen ist und sie in Besitz genommen hat.¹³⁹

Was bedeutet es, dass die Seele in der *unio* mit Christus ganz ‚Gesicht und Auge‘ (πρόσωπον και ὀφθαλμός) wird? Als *locus* der wichtigsten Sinnesorgane ist das Gesicht wohl als Symbol der αἴσθησις insgesamt zu verstehen. Das Auge vertritt somit auch die anderen vier Sinne, da eben *alle* in der Anwesenheit des göttlichen Lichtes erleuchtet werden und aktiv wahrnehmen. Die ganze Aufmerksamkeit der erkennenden Seele ist auf Gott gerichtet, was zugleich die Wiedererlangung ihrer ursprünglichen Natur und das Erreichen ihrer wesentlichen Berufung als Geschöpf Gottes bedeutet.

¹³⁶ Siehe unten, Kap. II.1.1.1.

¹³⁷ In der älteren Forschung wurde Pseudo-Makarios' Schweigen gegenüber der Rolle der sichtbaren Kirche gelegentlich als Anzeichen für eine anti-ekklesiastische Tendenz interpretiert. Wie die neueren Studien zeigen, ist Pseudo-Makarios' Position viel komplexer.

¹³⁸ *CM* III.28.5 (DESPREZ 1980, S. 344). Gr. Text: “Ὡσπερ γὰρ ἐνεργεῖ τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ ἡλίου τοῦτου ταῖς σαρκικαῖς ὄψεσιν, οὕτως ἐνεργεῖ ἡ δόξα τοῦ ἀγίου πνεύματος τοῖς κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον καθαροῖς ὄμμασιν.

¹³⁹ *CM* II.1.2 (DÖRRIS/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 2, Übs. STIEFENHOFER 1912, S. 2). Gr. Text: ψυχὴ γὰρ ἡ καταξιοθεῖσα κοινωνῆσαι τῷ πνεύματι τοῦ φωτός αὐτοῦ καὶ καταλαμφθεῖσα ὑπὸ τοῦ κάλλους τῆς ἀρρήτου δόξης αὐτοῦ, ἐτοιμάσαντος αὐτὴν ἑαυτῷ εἰς καθέδραν καὶ οἰκητήριον, ὅλη φῶς γίνεται καὶ ὅλη πρόσωπον καὶ ὅλη ὀφθαλμός· καὶ οὐδὲν αὐτῆς μέρος μὴ γέμον τῶν πνευματικῶν ὀφθαλμῶν τοῦ φωτός, τουτέστιν οὐδὲν ἐσκοτισμένον, ἀλλὰ ὅλη δι' ὅλου φῶς καὶ πνεῦμα ἀπειργασθεῖσα καὶ ὅλη ὀφθαλμῶν γέμουσα, μὴ ἔχουσα δὲ ὑστερόν τι ἢ ὀπισθεν μέρος, ἀλλὰ πάντα κατὰ πρόσωπον τυγχάνει οὕσα ἐπιβεβηκότος ἐπ' αὐτὴν καὶ ἐπικαθεσθέντος τοῦ ἀρρήτου κάλλους τῆς δόξης τοῦ φωτός τοῦ Χριστοῦ. Vgl. auch II.33.2, wo auf diese Auslegung der Ezechiel-Vision Bezug genommen wird und wo die Seele wiederum „ganz Auge“ genannt wird. Zu dieser ersten Homilie und der Rolle der ‚verklärenden Schau‘ siehe bes. ORLOV/GOLITZIN 2001.

b) Das Hören

Ein ‚inneres‘ oder ‚geistiges‘ Hören kommt im *CM* zwar selten vor, dürfte jedoch ohne Weiteres immer zusammen mit den anderen Sinnen vorausgesetzt werden. So zählt Pseudo-Makarios in der Homilie II.44 die „neuen Ohren“ (καινὰ ὦτα) zu den übrigen geistigen Gliedern des erleuchteten Christen, die man – laut einer Aufforderung Jesu an anderer Stelle – für sich „erwerben“ muss (I.63.4.6): „Erwerbt euch Augen, die meine Herrlichkeit anschauen, erwerbt euch Ohren, die meine Lehren hören, erwerbt von mir das lebendige Wasser“, das für uns zur sprudelnden Quelle wird für das ewige Leben“.¹⁴⁰

In II.2.4 ist es sogar Jesus Christus selbst, den „neuen und himmlischen Menschen“ (τὸν νέον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν), den der Gläubige anziehen muss, um vom Erlöser neue Glieder und Sinne zu bekommen, denn: „Wenn der Apostel sagt: ‚Zieheth den alten Menschen aus‘ (*Eph 4,22*), so meint er den ganzen (Menschen), der Augen hat zu Augen, einen Kopf zum Kopfe, Ohren zu Ohren usw.“¹⁴¹ Anstelle dieser alten und von Sünden verfinsterten Glieder haben jene, die Christus anziehen, „wiederum Augen zu Augen, Ohren zu Ohren, einen Kopf zum Kopfe, so dass der ganze Mensch rein ist und das himmlische Bild trägt.“¹⁴²

Konkret werden die Ohren des ‚alten‘ und des ‚neuen Menschen‘ als geistige Organe beschrieben, die das Wort Gottes hören bzw. nicht hören können. Wenn an einer Stelle Pseudo-Makarios die Kirche insgesamt als Besitzerin von ‚inneren Augen‘ und ‚inneren Ohren‘ beschreibt¹⁴³ – in Gegensatz etwa zum Alten Israel –, so wirft der Autor an anderer Stelle gerade den Christen die geistige Blindheit und Taubheit vor:

Lass uns den Geist Christi erwerben, damit wir Ihm gehören. „Wer den Geist Christi nicht hat, der gehört nicht zu ihm“ (*Röm 8,9*). Lass uns vernichten die Völker in uns, lass uns zu Gott sagen: „Zerstreu die Völker, die Lust haben am Krieg“ (*Psa 68,31*), „schleudre Blitze und zerstreue sie“ (*Psa 144,6*). Wir verurteilen uns selbst und nicht die Israeliten, indem wir sagen: „Sie haben die Völker nicht vernichtet, wie ihnen der Herr befahl“ (*Psa 106,34*). Uns selbst

¹⁴⁰ *CM* I.63.4.6 (BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 215.24–26). Gr. Text: κτήσασθε ὀφθαλμούς τοὺς βλέποντάς μου τὴν δόξαν, κτήσασθε ὦτα τὰ ἀκούοντα τῆς ἐμῆς ὁμιλίας, κτήσασθε παρ’ ἐμοῦ ὕδωρ ζῶν, ὃ ἔσται ἡμῖν πηγὴ ἀλλομένη εἰς ζωὴν αἰώνιον. Sowohl die persönliche Rede Jesu als auch das ‚Erwerben‘ der Sinne erinnern an die poetische Sprache der *Oden Salomos*. Siehe unten, Kap. II.1.2.

¹⁴¹ *CM* II.2.2 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 14, Übs. STIEFENHOFER 1913, S. 12). Gr. Text: ὅταν γὰρ λέγει ὁ ἀπόστολος· »ἐκδύσασθε τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον«, τέλειον λέγει, ὀφθαλμούς ἔχοντα πρὸς ὀφθαλμούς, κεφαλὴν πρὸς κεφαλὴν, ὦτα πρὸς ὦτα, χεῖρας πρὸς χεῖρας, πόδας πρὸς πόδας.

¹⁴² *CM* II.2.4 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 18, Übs. STIEFENHOFER 1913, S. 15). Gr. Text: ... οὕτως πάλιν ἐναυθὰ ὅσοι ἀπεδύσαντο τὸν παλαιὸν καὶ καταχθόνιον ἄνθρωπον καὶ ὅσους ἂν ἐξέδυσεν Ἰησοῦς τὰ ἐνδύματα τῆς βασιλείας τοῦ σκότους, ἐνεδύσαντο τὸν νέον καὶ ἐπουράνιον ἄνθρωπον Ἰησοῦν Χριστόν (πάλιν ὁμοίως ὀφθαλμούς πρὸς ὀφθαλμούς, ὦτα πρὸς ὦτα, κεφαλὴν πρὸς κεφαλὴν), ἵνα ὄλος καθαρὸς ᾖ καὶ φορῶν τὴν ἐπουράνιον εἰκόνα.

¹⁴³ *CM* III.15.2 (DESPREZ 1980, S. 172). Gr. Text: Ὡς γὰρ οἱ πάλαι ἀπὸ τῆς παλαιᾶς διαθήκης ἀνεγίνωσκον τοῖς σωματικαῖς ὀφθαλμοῖς τὰ σωματικὰ γράμματα, οὕτως οἱ Χριστιανοὶ τοῖς ἔσωθεν ὀφθαλμοῖς τῆς ψυχῆς ἀναγινώσκουσι καὶ μανθάνουσιν ἐκ τῆς διαθήκης τοῦ πνεύματος καὶ τῆ ἔσωθεν γλώσση καινῆ λαλοῦσι καὶ τοῖς ἔσωθεν ὠσὶν ἀκούουσιν.

verurteilen wir, und nicht die Götzen, (wenn wir sagen): „Wir haben Ohren und hören nicht, haben Augen und sehen nicht, es gibt keinen Geist in uns“ (vgl. *Psa 114, 13–14*).¹⁴⁴

Solange der Mensch nicht wahrhaftig Christ ist – d.h. den Geist Christi besitzt –, kann er auch keine inneren Sinne besitzen und ist somit nicht besser als ein Götzendiener. So wie niemand „ohne Ohren hören kann“, so kann auch niemand „ohne den Herrn Jesus und ohne die göttliche Wirkung Gottes Geheimnisse und Weisheit erkennen“.¹⁴⁵ Aus theologischer Perspektive verweist diese Behauptung offenbar auf die Erlangung des ursprünglichen Zustands Adams, in dem er mit dem Logos bekleidet und durch den Logos der Gottesschau würdig war.

Zentral ist auch hier der Begriff der ‚Wirkung der göttlichen Kraft‘ (*ἐνέργεια τῆς θείας δυνάμεως*), der wiederum nicht nur theologisch, sondern auch *philosophisch* zu interpretieren ist. Christus ‚aktiviert‘ die Kräfte der Seele und ihre geistige Wahrnehmungsfähigkeit, so wie für Adam „der Logos alles war: Wahrnehmung, Erbteil, Belehrung.“¹⁴⁶ Von den zwei Grundbegriffen der pseudo-makarianischen GW-Lehre – *διάκρισις* und *ἐνέργεια* – wird im Falle des Hörens also nur der letztere näher behandelt.

c) Das Schmecken

Wie bereits angemerkt, spielt das Schmecken (*γεύσις*) im *CM* eine zentrale Rolle und wird im Diskurs oft den anderen geistigen Sinnen vorgezogen. In dieser Hinsicht steht übrigens Diadochos von Photike Pseudo-Makarios unter dessen asketischen Nachfolgern am nächsten.¹⁴⁷

Auf eine prägnante makarianische Definition des geistigen Schmeckens macht Mariette CANÉVET aufmerksam: „Es besteht aber dieses Schmecken in einer Kraft des Geistes (*δύναμις πνεύματος*), die in Gewißheit wirkt (*ἐνεργητική ἐν πληροφορία*) und im Herzen Dienste tut.“¹⁴⁸ CANÉVET betont ganz richtig, dass die Kraft des Hl. Geistes, die im Herzen „wirkt und

¹⁴⁴ *CM* III.28.3,6 (ebd., S. 340). Gr. Text: *κτησώμεθα ἐν ἑαυτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ, ἵνα ὦμεν αὐτοῦ· »εἴ τις γάρ φησι πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ«. Ἐξολοθρεύσωμεν τὰ ἐν ἡμῖν ἔθνη· εἴπωμεν τῷ θεῷ »Διασκορπίσον ἔθνη τὰ τοὺς πολέμους θέλοντα«, »ἄστραψον ἀστραπήν καὶ σκορπιεῖς αὐτούς«, ἑαυτῶν γὰρ κατηγοροῦμεν οὐ τῶν Ἰσραηλιτῶν, λέγοντες· »Οὐκ ἐξωλόθρευσαν τὰ ἔθνη, ἃ εἶπε κύριος αὐτοῖς«. Ἐαυτῶν κατηγοροῦμεν, οὐ τῶν εἰδώλων· ὧτα γὰρ ἔχομεν καὶ οὐκ ἀκούομεν, ὀφθαλμοὺς ἔχομεν καὶ οὐ βλέπομεν, οὐδὲ γὰρ ἔστι πνεῦμα ἐν ἡμῖν.*

¹⁴⁵ *CM* II.17.10 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 172). Gr. Text: *ὡσπερ γὰρ οὐκ ἔστι δυνατὸν ἰχθὺν ἄνευ ὕδατος ζῆσαι ἢ ἄνευ ποδῶν περιπατῆσαι τίνα ἢ ἄνευ ὀφθαλμῶν ἰδεῖν φῶς ἢ ἄνευ γλωσσης λαλεῖν ἢ ἄνευ ὠτων ἀκούειν, οὕτως ἄνευ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ τῆς ἐνεργείας τῆς θείας δυνάμεως οὐκ ἔστι γινώσκειν μυστήρια καὶ σοφίαν θεοῦ ἢ εἶναι τίνα πλούσιον καὶ Χριστιανόν.*

¹⁴⁶ Siehe *CM* II.12.7.

¹⁴⁷ Diadochos zeigt auch eine eindeutige Präferenz für den geistigen Geschmackssinn (*γεύσις*). Seine Definition des geistigen Schmeckens deckt sich mit der makarianischen Lehre. Zu Diadochos siehe HORN 1927, PLESTED 2004, S. 133–175.

¹⁴⁸ *CM* II.15.20 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 139). Gr. Text: *ἔστι δὲ ἡ γεύσις αὕτη ἐνεργητική ἐν πληροφορία δύναμις πνεύματος διακονοῦσα ἐν καρδίᾳ.*

dient“ (ebd.), nicht etwa „impressions subjectives et fantaisistes“ erzeugt. Vielmehr sei die Gnade vom Menschen „sentie comme réellement présente et efficace“.¹⁴⁹

Trotz dieser Präzisierung bleibt in der kurzen Beschreibung CANÉVETS unklar, *warum* die individuelle Erfahrung der Gnade wahr sein soll, denn auch Wahnvorstellungen o.Ä. können von einer einzelnen Person als ‚real‘ und ‚wirkungsvoll‘ gefühlt werden. Aufgrund der schon untersuchten Stellen, an denen sich Pseudo-Makarios zur Wahrnehmung, zum Schmecken und zur Erkenntnis äußert, wird deutlich, dass der Autor auch ein philosophisch fundiertes Kriterium bietet, das es erlaubt, zwischen subjektiver Vorstellung und wahrer Erkenntnis zu unterscheiden. Der Vergleich mit dem Schmecken des Weins macht dies deutlich: Der Mensch muss seine inneren Sinne erziehen, damit sie die Qualität der Wirkungen in der Seele genau (d.h. anhand ihrer *spezifischen Unterschiede* – *διαφοραί*) identifizieren können. Der erfahrene Asket erkennt, ob die Wirkung, die er empfängt, göttlicher oder dämonischer Natur ist. Über den epistemischen Aspekt hinaus verknüpft Pseudo-Makarios das Schmecken auch eng mit der Lusterfahrung (die göttliche Süße) und mit der ernährenden Rolle der Gnade, da wahre Süße und wahre Speise nur vom lebensspendenden Geist Gottes stammen können. Die himmlische Nahrung wird an zahlreichen Stellen im *CM* erwähnt, oft eben im Zusammenhang mit dem Empfangen der Gnade. So ist für die Christen „das heilige und himmlische Feuer die Nahrung (βρώσις)“¹⁵⁰, ja das Christentum selbst ist „wahrlich Speise und Trank“.¹⁵¹ Offensichtlich bedeutet hier „Christentum“ so viel wie Teilhabe am Hl. Geist und am Logos, da auch die Gerechten und Propheten des AT laut Pseudo-Makarios geistige Nahrung erhielten, wie z.B. Moses bei seinem vierzigstägigen Aufenthalt auf dem Berg Sinai.¹⁵²

Ein anderer wesentlicher Gedanke der pseudomakarianischen Mystik, der ebenfalls mittels der *γῆσις* zum Ausdruck gebracht wird, ist die *zeitliche und qualitative Unendlichkeit der Gnadenerfahrung im Eschaton*, die allerdings schon in diesem Leben verspürt werden kann. Die Nähe zum nyssenischen Konzept der *ἐπέκτασις* – des unendlichen Fortschritts in der Gotteserkenntnis – ist deutlich zu spüren, wie Ovidiu SFERLEA in einem Aufsatz erneut hervorgehoben hat.¹⁵³ Der Art der Lust und Freude, die Pseudo-Makarios etwa im folgenden Ausschnitt beschreibt, folgt – weil mit jeglicher Form der körperlichen Lust unvermischt – nie Unlust/Schmerz. Parallel zu Platons Lust am Intelligiblen und Aristoteles’ ‚höchster Freude‘ in der *Nikomachischen Ethik*, charakterisieren sowohl Gregor von Nyssa als auch Pseudo-Makarios die mystische Erfahrung Gottes als eine immer tiefere und reichere Erkenntnis durch Teilhabe.

Verwundet von himmlischer Sehnsucht, hungernd nach der Gerechtigkeit der Tugenden, empfangen sie (sc. die gottliebenden Seelen) die Erleuchtung des Geistes in glühendem, unersättlichem Verlangen. [...] *Und je mehr sie in sich einen geistigen Fortschritt erleben, umso*

¹⁴⁹ DESPREZ/CANÉVET 1980, col. 37.

¹⁵⁰ *CM* I.14.32 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 171.8). Gr. Text: οὕτως ἄρα καὶ οἱ Χριστιανοὶ τὸ ἐπουράνιον καὶ ἅγιον πῦρ ἐκεῖνο ἔχουσι βρώσιν.

¹⁵¹ *CM* I.16.3.2 (ebd., S. 183.19–20). Gr. Text: ἀληθῶς γὰρ ὁ Χριστιανισμὸς βρώσις ἐστὶ καὶ πόσις.

¹⁵² Siehe *CM* I.48.6.7.

¹⁵³ Siehe SFERLEA 2014.

größer werden ihr Hunger und Durst nach dem Empfang und der Vermehrung der Gnade. Und je höher ihr geistiger Reichtum ist, umso ärmer kommen sie sich selbst vor, da sie von unersättlichem, geistigem Verlangen nach dem himmlischen Bräutigam glühen, wie die Schrift sagt: „Wer mich kostet, hungert noch; und wer von mir trinkt, dürstet noch“ (Sir 24,20).¹⁵⁴

Vor allem das abschließende Zitat aus dem *Buch Sirach* zeugt vom exegetischen Genie des Autors. Der Vers stammt aus der langen persönlichen Rede der σοφία im *Buch Sirach*, Kap. 24, in der der unmittelbare Kontext gerade die Einladung an die Menschen ist, vom Reichtum der göttlichen Weisheit zu kosten:

¹⁷ Wie ein Weinstock trieb ich schöne Ranken, meine Blüten wurden zu prächtiger und reicher Frucht.

¹⁸ Kommt zu mir, die ihr mich begehrt, sättigt euch an meinen Früchten!

¹⁹ An mich zu denken ist süßer als Honig, mich zu besitzen ist besser als Wabenhonig.

²⁰ Wer mich genießt, den hungert noch, wer mich trinkt, den dürstet noch.

²¹ Wer auf mich hört, wird nicht zuschanden, wer mir dient, fällt nicht in Sünde.¹⁵⁵

Die gleichzeitige Anspielung auf *Joh 6,35* ist offensichtlich. Dort behauptet Jesus scheinbar genau das Gegenteil: „Wer zu mir kommt, *wird nie mehr hungern*, und wer an mich glaubt, *wird nie mehr Durst haben*“. Ähnlich sagt Jesus der samaritanischen Frau in *Joh 4,14*, dass jener, der aus dem Wasser trinkt, das er spendet, „niemals mehr dürsten wird“. Jedoch sind für Pseudo-Makarios sowohl die Aussage in *Sir 24,20* als auch die Aussagen im Johannesevangelium gleichermaßen wahr, denn die Teilhabe an und die Vereinigung mit der σοφία Gottes vollzieht sich in der Dialektik zwischen geistiger Erfüllung und geistigem Verlangen, analog zum platonischen (und nyssenischen) ἔρως. Das immer akutere Gewährwerden der göttlichen Fülle enthüllt die Dürftigkeit – ja sogar Nichtigkeit – der geschaffenen Natur, doch nimmt letztere im selben Prozess an jenem Reichtum Gottes teil, so dass sie – in diesem Sinne – nicht mehr dürstet.

¹⁵⁴ CM II.10.1 (DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964, S. 92–93, Übs. STIEFENHOFER 1912, S. 83). Gr. Text: τετρωμένοι δὲ τῷ οὐρανίῳ πόθῳ καὶ ἔκπεινοι οὖσαι περὶ τὴν δικαιοσύνην τῶν ἀρετῶν, τὴν ἔκλαμψιν τοῦ πνεύματος ἐν ἐπιθυμίᾳ πολλῇ καὶ ἀκορέστῳ ἔχουσιν. εἰ δὲ καὶ θείων μυστηρίων διὰ τῆς πίστεως αὐτῶν ἐπίγνωσιν λαβεῖν ἀξιῶνται εἴτε καὶ εὐφροσύνης ἐπουρανίου χάριτος μέτοχοι γίγνονται, οὐ πεποιθασιν ἐν ἑαυταῖς οἰόμεναι εἶναι τι, ἀλλ’ ὅσα πνευματικῶν χαρισμάτων καταξιῶνται, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἀκορέστως ἔχουσαι τοῦ οὐρανίου πόθου ἐμπόνως ἐπιζητοῦσι· καὶ ὅσον ἂν πνευματικῆς προκοπῆς ἐν ἑαυταῖς αἴσθησιν λάβωσι, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἔκπεινοι καὶ ἔκδιψοι εἰς τὴν μετάληψιν καὶ αὐξήσιν τῆς χάριτος ὑπάρχουσι, καὶ ὅσα πνευματικῶς πλουτοῦσι, τοσοῦτῳ μᾶλλον ὡς πενόμεναί εἰσι παρ’ ἑαυταῖς, ἀκορέστως ἔχουσαι τῷ πνευματικῷ πόθῳ πρὸς τὸν οὐράνιον νυμφίον, ὡς φησὶν ἡ γραφή· «οἱ τρώγοντές με ἔτι πεινάσουσι, καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν». Eine Parallelversion ist in I.51.1 zu finden (BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 135).

¹⁵⁵ *Sir 24,17–21* (Einheitsübs.). Gr. Text (LXX): ἐγὼ ὡς ἄμπελος ἐβλάστησα χάριν, καὶ τὰ ἄνθη μου καρπὸς δόξης καὶ πλούτου. προσέλθετε πρὸς με, οἱ ἐπιθυμούντές μου, καὶ ἀπὸ τῶν γενημάτων μου ἐμπλήσθητε· τὸ γὰρ μνημόσυνόν μου ὑπὲρ τὸ μέλι γλυκύ, καὶ ἡ κληρονομία μου ὑπὲρ μέλιτος κηρίον. οἱ ἐσθιοντές με ἔτι πεινάσουσιν καὶ οἱ πίνοντές με ἔτι διψήσουσιν.

d) Riechen und Tasten

Die zwei letzten der fünf Sinne – das Riechen und das Tasten/Berühren – werden im *CM* verhältnismäßig wenig thematisiert.¹⁵⁶ In einigen Fällen beschreibt Pseudo-Makarios den angenehmen oder üblen Geruch der Seele (εὐωδία bzw. δυσωδία), je nachdem ob sie ein Wohnsitz der Dämonen oder des Hl. Geistes ist, so etwa in I.7.16.4, I.29.2.5 oder I.61.1.10. Bemerkenswert ist die Metapher der ‚wohlriechenden Bäume‘ in I.14.25, die sehr stark an die Baum- und Paradiessymbolik der *Oden Salomos* erinnert und die ich im nächsten Kapitel analysieren werde. Auch bei Pseudo-Makarios wird die „Quelle aus dem Haus des Herrn“ (*Joel* 4,18) mit den „Quellen von lebendigem Wasser“ (*Joh* 7,38) verknüpft und auf die Seele der Gerechten und Heiligen des AT und des NT übertragen: „Es gibt, dem Propheten gemäß, eine Quelle aus dem Haus des Herrn, und über ihr befinden sich Bäume, deren Blätter nicht verwelken und deren Wohlgeruch nicht vergeht.“¹⁵⁷ [...] Die lebendige Quelle aus dem Haus des Herrn ist der Herr selbst, der in deinem Herzen zur lebendigen Quelle wurde. [...] Die Bäume, die über (der Quelle) stehen, sind die Gerechten, dank ihr gewachsen und von ihr bewässert, welche Früchte tragen und Wohlgeruch aussenden.“¹⁵⁸

Der Wohlgeruch ist eines der Erkenntnismerkmale der gottgefälligen Seele, so dass z.B. an anderer Stelle Pseudo-Makarios die Gläubigen auffordert, die guten Werke (Gebet, Wachen, Fasten usw.) als wohlriechenden Weihrauch zu Gott emporzusenden (vgl. *2Kor* 2,15). Gleichzeitig sind diese Werke ohne die Mitwirkung des Hl. Geistes nicht möglich. Um die aktive Rolle des Geistes hervorzuheben, entfaltet der Autor die Analogie mit dem Weihrauch weiter, wobei er erneut den ἐνέργεια-Begriff heranzieht:

Es komme also die Braut, die Seele, zu ihrem Bräutigam Christus, zu *Weihrauch verwandelt* durch ihre schönen und guten Taten. Wie aber dieser Weihrauch – wie zuvor gesagt –, wenn er nicht ins Feuer geworfen und nicht mit ihm vermischt ist, den Reichtum seines Wohlgeruchs nicht von sich gibt, sobald man ihn aber mit dem Feuer vermischt, er wirkt (ἐνεργεῖ) und den angenehmsten und stärksten Duft von sich gibt und sich als wahrer Weihrauch (ἀληθινὸν θυμίαμα) erweist, so auch alle guten Werke der Seele: das Gebet, das Weinen, das Fasten, die Wachsamkeit und die anderen Werke der Tugenden. Wenn das himmlische Feuer des Geistes dort nicht hineingeworfen und mit ihnen vermischt wird, so geben (die Werke) nicht die Wirkung des angenehmsten Duftes und *des geistigen Wohlgeruchs* von sich, die den vollkommenen Tugenden zukommt (ἐνέργειαν ὁσμῆς ἡδυτάτης καὶ εὐωδίας πνευματικῆς ἀρετῶν τελείων). Denn der Apostel sagt: „Wir sind Christi Wohlgeruch“ (*2 Kor* 2,15). Es wurde also zu Weihrauch die Braut, die Seele, durch ihre guten Werke, ergriffen vom himmlischen Feuer und zu geistigem Wohlgeruch verwandelt.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Vgl. SCHULZE 1997.

¹⁵⁷ Dieser letzte Teil stammt nicht aus dem Buch Joel.

¹⁵⁸ *CM* I.14.25 (BERTHOLD 1973, Bd. 1, S. 169.18–25). Gr. Text: "Ἔστι »πηγὴ ἐξ οἴκου κυρίου« κατὰ τὸν προφήτην καὶ ἐπάνω αὐτῆς δένδρα καὶ τὰ φύλλα αὐτῶν οὐ μαραίνονται καὶ ἡ εὐωδία οὐκ ἐκλιμπάνει. [...] ἡ πηγὴ ἡ ζῶσα ἐξ οἴκου κυρίου ὁ κύριός ἐστιν, ἐν τῇ καρδίᾳ σου γινόμενος πηγὴ ζῶσα. [...] τὰ δένδρα τὰ ἐφεστῶτα ἐπ' αὐτῆς οἱ δίκαιοι εἰσιν, οἱ πεφυτευμένοι καὶ ἀρδευόμενοι ἐξ αὐτῆς καρποφοροῦσι καὶ ἐκφέρουσιν εὐωδίαν.

¹⁵⁹ *CM* I.63.4.5 (BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 215.9–19). Gr. Text: Τοιγαροῦν ἐρχέσθω ἡ νύμφη ψυχὴ πρὸς τὸν ἑαυτῆς νυμφίον Χριστόν, τεθυμιαμένη ἐκ τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν αὐτῆς ἔργων. ἀλλ' ὡσπερ τὸ θυμίαμα τοῦτο – ὡς προειρήκαμεν – ἐάν μὴ βληθῆ καὶ μιχθῆ πυρὶ, πλουσίαν εὐωδίαν οὐκ ἀποδίδωσι, <<ἐπὶ δὲ μιχθῆ τῷ πυρὶ ἐνεργεῖ καὶ ἡ(δυτάτην) καὶ σφοδρῶτάτην εὐωδίαν ἀποδίδωσι>>, ἀληθινὸν θυμίαμα ἀποδείκνυται, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ καλὰ

Anders als beim Sehen und Schmecken, die Pseudo-Makarios vorwiegend als ‚aktive‘ Sinne des Menschen darstellt, werden hier die guten Werke der Seele – und gewissermaßen die Seele selbst – als ‚Sinnesobjekte‘ präsentiert, die *Gott* selbst wahrnimmt. Die Rolle des Hl. Geistes wird mittels eines Gleichnisses erklärt: So, wie die wahrnehmbare Qualität des Weihrauchs (der angenehme Geruch), eben durch das Einwirken des Feuers ‚aktiviert‘ und im Akt des Riechens zur Vollendung gebracht wird (*ἐνέργεια*), so aktiviert auch der Hl. Geist die Seelenkräfte, damit sie ihr eigenes Werk verrichten und damit vollendet werden.

Ich erinnere hier an Philon von Alexandrien und an die *Oden Salomos*, wo die wesentliche Beziehung zwischen den ‚Werken der Seele‘ und der vollkommenen Freude auch thematisiert wird.¹⁶⁰ Ebenso beschreibt Evagrius das spezifische ‚Werk‘ des νοῦς als Kontemplation und Gebet.¹⁶¹ Denselben Grundgedanken finden wir auch hier; die ‚guten Werke der Seele‘ (τὰ καλὰ ἔργα τῆς ψυχῆς) sind genau jene Aktivitäten, die der Seele wesentlich zukommen und ihr die höchste spirituelle Freude bereiten, sobald diese *in und durch den Hl. Geist* verrichtet werden. Der Bezug auf 2 Kor 2,15 („Wir sind Christi Wohlgeruch für Gott“) ist daher auch als Analogie zu verstehen: So wie der Wohlgeruch das direkte Resultat und *das Ziel* (τέλος) eines gottgefälligen Weihrauchopfers im Alten Israel war, so sind die Heiligen, als Glieder der Kirche, der aus Christus strömende geistige Wohlgeruch, an dem Gott der Vater Freude findet.

Für den Tastsinn konnte ich im *CM* lediglich eine einzige Stelle finden, die den Akt des ‚geistigen Berührens‘ behandelt. Darin unterscheidet sich Pseudo-Makarios sowohl von Origenes, der dem Tastsinn eine größere Rolle zuspricht, als auch von Evagrius, der in *KG* II.35 das Berühren als letzten und wohl wichtigsten Sinn anführt.¹⁶² Gemeinsam ist andererseits der biblische Bezugspunkt bei allen drei Autoren: Die Episode mit der Frau, die an Blutungen litt und den Saum des Gewandes Christi berührte (*Matth 9,20; Mk 5,25*). Wenn diese Frau durch eine einfache Berührung ihren Körper heilte, „um wieviel mehr wird die wahrhaftig gläubige Seele, wenn sie den Saum des Geistes der Gottheit Christi greift (ἀψαμένῃ), durch den reinen Glauben gesund werden und die unreine Quelle der unreinen Gedanken aufhalten?“¹⁶³ Wie im Evangelien-Bericht strömt auch bei der geistigen Berührung Christi eine heilende *Kraft* (δύναμις, *Mk 5,30*) aus Ihm, die in der Seele wirkt und sie reinigt.

ἔργα τῆς ψυχῆς πάντα· ἡ εὐχή, ὁ κλαυθμός, ἡ νηστεία, ἡ ἀγρυπνία, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν ἀρετῶν ἔργα, ἐὰν μὴ βληθῇ καὶ μιχθῇ ἐκεῖ τὸ πῦρ τοῦ πνεύματος τὸ οὐράνιον, οὐ δίδωσιν ἐνέργειαν ὁσμῆς ἡδυτάτης καὶ εὐωδίας πνευματικῆς ἀρετῶν τελείων. φησὶ γὰρ ὁ ἀπόστολος· »Χριστοῦ εὐωδία ἐσμέν«. Τεθυμιάται οὖν ἡ νύμφη ψυχὴ τοῖς ἑαυτῆς ἀγαθοῖς ἔργοις, τοῦ οὐρανοῦ πυρὸς ἐξάπτοντος καὶ εἰς πνευματικὴν εὐωδία ἀπεργαζομένου. Der Text zwischen den Klammern <<(...)>> ist nur in der Hs. *Athos, Dionysiou 269* (15. Jh.) überliefert (vgl. ebd., Apparat), der ich hier folge, da diese Variante dem Text einen höheren Grad an Kohärenz verleiht.

¹⁶⁰ Siehe unten, Kap. II.1.2.

¹⁶¹ Vgl. oben, Kap. I.1.5.

¹⁶² Siehe ebd.

¹⁶³ *CM* I.63.4.4 (BERTHOLD 1973, Bd. 2, S. 215,1–5). Gr. Text: (καὶ εἰ ἡ αἰμορροῦσα γυνὴ ἤψατο τοῦ κρασπέδου τοῦ ἱματίου αὐτοῦ καὶ παραχρήμα ἔστη ἡ ρεύσις αἵματος τῆς ἀκαθαρσίας αὐτῆς, πόσῳ μᾶλλον ψυχὴ πιστεύσασα ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀψαμένῃ τοῦ κρασπέδου τοῦ πνεύματος τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς εἰλικρινοῦς πίστεως ὑγιάνει καὶ σταλῇ ἡ πηγὴ τῆς ἀκαθαρσίας τῶν ἀκαθάρτων καὶ πονηρῶν λογισμῶν). Auch dieser Teil ist nur in der Hs. *Athos, Dionysiou 269* überliefert.

Damit sind alle fünf der geistigen Sinne im *CM* behandelt. Obzwar die allgemeine Wahrnehmungslehre des Pseudo-Makarios, die ich anhand des Begriffes αἰσθησις zu erklären versucht habe, nicht bei jeder einzelnen Erwähnung der Sinne aufgegriffen wird, lassen sich die Grundsätze dieser Lehre doch in einigen Fällen aus den gegebenen Beispielen ableiten. Unter den fünf Sinnen sind besonders das Sehen und das Schmecken für Pseudo-Makarios zentral. Diese werden viel öfter und ausführlicher thematisiert als das Hören, das Riechen oder das Tasten. Die Erfahrung des Schmeckens erwies sich als sehr geeignet, den Akt des Unterscheidens als solchen und die damit verbundene Lust/Unlust herauszustellen. Der wiederkehrende Begriff der ἐνέργεια dient gerade der Hervorhebung dieses epistemischen Prinzips, das Pseudo-Makarios mit anderen Kirchenvätern und – bis zu einem gewissen Grad – mit der aristotelischen Tradition zu teilen scheint.

e) Die Seelenglieder

Außer der Beschreibung der geistigen Sinne als Analoga zur körperlichen Wahrnehmung gibt es im *CM* auch vereinzelte Verweise auf die „Seelenglieder“ (τὰ μέλη τῆς ψυχῆς),¹⁶⁴ die uns in gnostischen, manichäischen, aber auch christlichen Texten begegnen. Der Bezug der *Seelenglieder* zu den fünf *inneren/geistigen Sinnen* ist nicht immer eindeutig und bedarf hier einer näheren Betrachtung, zumal die zwei Konzepte in der ostsyrischen Tradition bei manchen Autoren konvergieren.

In einem älteren Aufsatz hat Reinhart STAATS die wichtigsten Stellen aus dem *CM* zu diesem Problem identifiziert und kommentiert (STAATS 1969): Es handelt sich vor allem um die Deutung von *Matth 25* (die Parabel der zehn Jungfrauen), die bereits Origenes als einen Verweis auf die geistigen Sinne interpretierte.¹⁶⁵ Die pseudo-makarianische Auslegung kann in den Sammlungen I, II sowie in den *Opuscula* lokalisiert werden¹⁶⁶ und weist ein textgeschichtliches Problem auf: Während alle Hss. der Sammlung II an dieser Stelle allein von den „fünf rationalen Sinnen der Seele“ (αἱ πέντε λογικαὶ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς) sprechen, gibt der Hauptzeuge der Sammlung I (*Vat. Gr. 694*), in Übereinstimmung mit den Hss. der Sammlung IV und dem 5. *Opusculum (Liber de elevatione mentis)*, auch eine *Liste* dieser fünf Sinne wieder: σύνεσις, γνῶσις, διάκρισις, ὑπομονή, ἔλεος. Daraus ergeben sich einige Fragen. Ist die Liste ursprünglich? Wenn ja, was bedeutet dies für die GW-Lehre des Pseudo-Makarios? Sind die hier aufgelisteten fünf Sinne mit den bislang besprochenen „geistigen Sinnen“ identisch? Woher stammt die Liste und welche Seelen- bzw. GW-Lehre spiegelt sie wieder?

Die Frage der Ursprünglichkeit der Liste hat STAATS in seiner Arbeit bereits auf überzeugende Weise positiv beantwortet. Da die fünf Glieder sich in drei der vier

¹⁶⁴ Es gibt zahlreiche Verweise auf diesen Begriff im *CM*. Siehe z.B.: I.4.10–15, I.27.2.2–4, I.29.1.8–11, I.31.4.1–3, usw.

¹⁶⁵ Origenes, *In Matth.* §§ 63–64.

¹⁶⁶ Siehe *CM* I.49.2.2–3; II.4.7, *PG* 34, 893 A (*Liber de elevatione mentis*).

Verständnis der geistigen Wahrnehmung (Sehen, Hören, Schmecken usw.) scheint dadurch keine wesentliche Änderung zu erfahren. Die Tatsache, dass Pseudo-Makarios in der *Epistula Apostolorum* anstelle des „Gehorsams“ (ὕπακοή) die διάκρισις einführt, beweist wiederum die zentrale Bedeutung der Gabe der Unterscheidung für den Autor, ändert aber nichts an seiner allgemeinen Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre. Erst wenn man die Rezeptionsgeschichte der pseudo-makarianischen Schriften im ostsyrischen Christentum verfolgt, scheinen die fünf Seelenglieder eine größere Rolle zu spielen.

1.2.4 Pseudo-Makarios und der Messalianismus

Am Anfang dieses Kapitels hatte ich darauf hingewiesen, dass die Erforschung der pseudo-makarianischen Schriften und vor allem des αἴσθησις-Begriffes im *CM* lange Zeit eng mit der Frage des Messalianismus verbunden war. Die lange und komplexe Forschungsgeschichte zu diesem Thema muss an dieser Stelle nicht wiederholt werden, da Klaus FITSCHENS Monographie dies schon in exemplarischer Weise geleistet hat.¹⁷³ Daher möchte ich als Abschluss dieses Kapitels auf eine einzige Episode aus dem umfangreichen *dossier méssalien* eingehen, die jedoch bestens die wesentlichen Unterschiede zwischen der messalianischen GW-Lehre (insofern sie für uns rekonstruierbar ist) und der bisher untersuchten Lehre im pseudo-makarianischen Korpus aufzeigt.

Vorab muss gesagt werden, dass einer der Hauptgründe für die messalianische Deutung der pseudo-makarianischen αἴσθησις die unterschiedlichen anti-messalianischen Listen sind, in denen gerade das Problem der Wahrnehmbarkeit Gottes in den Vordergrund rückt. Auch die Untersuchung dieser Listen muss an dieser Stelle nicht im Einzelnen durchgeführt werden, da sowohl STEWART als auch FITSCHEN die relevanten Quellen untersucht und kommentiert haben.¹⁷⁴ Ich beschränke mich deshalb auf eine synoptische Darstellung des für die αἴσθησις relevanten Punktes in den antihäretischen Listen bei Theodoret von Kyrrhos (zwei Versionen aus den Jahren 450 bzw. 453), Timotheos von Konstantinopel (um 600)¹⁷⁵ und Johannes von Damaskus († 749).

Um zu zeigen, dass die in diesen Listen angesprochene αἴσθησις mit Pseudo-Makarios' Konzept nicht vereinbar ist, werde ich die Berichte über den Messalianerführer Adelphios bei Philoxenos von Mabbug († 523) heranziehen und den dortigen Bezug auf die Sinnlichkeit mit der GW-Lehre im *CM* vergleichen. Gewiss ist diese Herangehensweise methodologisch nicht einwandfrei, da die Berichte bei Theodoret und Philoxenos offensichtlich polemisch ausgerichtet sind. Andererseits sind diese Zeugnisse, zusammen mit den antimessalianischen Listen, die ja aus der Feder derselben Kirchenväter stammen, die einzigen uns erhaltenen Quellen für die Rekonstruktion der messalianischen Lehre.¹⁷⁶ Ferner gibt es gute Gründe

¹⁷³ FITSCHEN 1998, bes. S. 145–238.

¹⁷⁴ FITSCHEN 1998, ebd., STEWART 1991, S. 52–69, 241–279.

¹⁷⁵ Datierung nach FITSCHEN 1998, S. 69, STEWART 1991, S. 52.

¹⁷⁶ Schon K MOSKO hat in seiner Ausgabe des *Liber graduum* die relevanten antiken Quellen zusammengestellt (K MOSKO 1926, S. CLXX–CCXCIII). STROTHMANN'S und DÖRRIES' Annahme, dass Teile des *CM* das verlorene

anzunehmen, dass die Berichte über Adelprios' mystische Erfahrungen gerade zur Veranschaulichung der verurteilten Thesen über die αἴσθησις bestimmt sind. Wenn daher Adelprios' Verständnis der Wahrnehmbarkeit Gottes dem pseudo-makarianischen Begriff entgegengesetzt ist, so würde damit auch der wesentliche Unterschied zwischen dem Messalianismus und dem CM erneut (und auf einer erkenntnistheoretischen Grundlage) bestätigt.

Ich gebe zunächst die Punkte der unterschiedlichen antimessalianischen Listen wieder, die sich auf die umstrittene ‚sinnliche Wahrnehmung‘ des Hl. Geistes bzw. der Trinität beziehen:

Theodoret, HE 4.11 ¹⁷⁷	<p>[HE 9] Wenn diese (Dämonen) aber vom eifrigen Gebet ausgetrieben seien, komme dann der Allheilige Geist hinein, der seine eigene Gegenwart wahrnehmbar und sichtbar (αἰσθητῶς καὶ ὁρατῶς) anzeige [...].</p> <p>[HE 13] (Der Vollkommene) sieht auch klar die Zukunft voraus und erblickt die göttliche Trinität mit den eigenen Augen (τοῖς ὀφθαλμοῖς θεωρεῖ).</p>
Theodoret, HFC 4.11	<p>[HFC 9] Sie brüsten sich damit, den Vater und den Sohn und den allheiligen Geist mit den Augen des Körpers (τοῖς τοῦ σώματος ὀφθαλμοῖς) zu sehen und die sinnliche Wahrnehmung des sich vollziehenden Eingangs des Geistes zu empfangen (τὴν αἴσθησιν δέχεσθαι) (übs. modifiziert).</p>
Timotheos von Konstantinopel, Kephalaia, PG 86, 48A-52C	<p>[T 5] Wenn (die Vertreibung des inneren Dämons) geschieht, ereignet sich dann die Ankunft des Hl. Geistes im Betenden, wobei der Hl. Geist sinnlich wahrnehmbar einfährt und sichtbar (αἰσθητῶς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ὁρωμένου) wird.</p> <p>[T 6] Es heißt: ‚Nach der‘ von jenen so genannten ‚Leidenschaftslosigkeit empfindet die Seele ebensolche Gemeinschaft (τοιούτης αἰσθάνεται ἡ ψυχὴ κοινωνίας), die sich ihr von Seiten des himmlischen Bräutigams ereignet, wie sie die Frau im Zusammensein mit dem Mann empfindet (αἰσθάνεται)‘.</p> <p>[T 7] Sie sagen: ‚Die allheilige und lebendigmachende und selige Trinität, die jedem Geschöpf dem Wesen nach unsichtbar ist (κατ’ οὐσίαν ἀθέατος), wird durch die Augen des Fleisches natürlich gesehen (τοῖς τῆς σαρκὸς ὀφθαλμοῖς πέφυκε καθοράσθαι) von denen, die zu der‘ bei ihnen so genannten ‚Leidenschaftslosigkeit gelangt</p>

messalianische Asketikon darstellen, kann in dieser Form nicht mehr gehalten werden. FITSCHENS Schlussfolgerungen zur Beziehung zwischen Pseudo-Makarios und den Messalianern stellen bislang das wahrscheinlichste Szenario dar (FITSCHEN 1998, S. 238).

¹⁷⁷ Ich übernehme hier die Abkürzungen von FITSCHEN 1998 (HE = Theodoret, *Historia Ecclesiastica*, HFC = Theodoret, *Haereticarum Fabularum Compendium*, T = Timotheos' *Kephalaia*, J = Johannes von Damaskus, *De haeresibus*) sowie seine Übersetzung der Texte.

	<p>sind. Und allein solchen Menschen wird sie sichtbar (γίνεται θεατή) und fleischlich (σαρκικώς) von ihnen gesehen‘.</p> <p>[T 14] Sie sagen: ‚Nach der‘ von jenen so genannten ‚Leidenschaftslosigkeit können die Menschen dann auch das Zukünftige vorhersehen und die unsichtbaren Mächte sinnlich schauen (αίσθητῶς καθορώσι)‘.</p>
Johannes von Damaskus, <i>De Haer.</i> § 80	<p>[J 7] Es ist sowohl nötig, dass man Leidenschaftslosigkeit empfängt, als auch, dass Teilhabe am Heiligen Geist in ganzer Sinnlichkeit und Fülle (ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ) geschieht.</p> <p>[J 17] Es ist möglich, dass der Mensch sinnlich die Gestalt des Heiligen Geistes aufnimmt (δέξασθαι αἰσθητῶς) in ganzer Fülle und ganzer Wirkung (ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ πάσῃ ἐνεργείᾳ).</p> <p>[J 23] Sie sagten nämlich, so groß sei die Kraft ihres Gebetes, dass ihnen und den von ihnen Unterrichteten sinnlich (αἰσθητῶς) der Heilige Geist erscheine.</p>

Auf den ersten Blick scheint Pseudo-Makarios' Beharren auf die Rolle der αἴσθησις gut zu den hier aufgelisteten Punkten zu passen. Wir haben gesehen, wie der CM die Zentralität der direkten Erfahrung Gottes immer wieder hervorhebt, bis hin zur Behauptung, dass das eigentliche πράγμα des Christentums das „wahre Schmecken“ (γεύσις ἀληθινή) – also eine Form der αἴσθησις – sei (I.7.12.4).¹⁷⁸ Noch wichtiger ist der Gebrauch der berühmten Formel ἐν πάσῃ αἰσθήσει καὶ πληροφορίᾳ in den Listen des Johannes von Damaskus, eine Wendung, deren Auffälligkeit im CM entscheidend dazu beigetragen hat, dass die ‚messalianische Hypothese‘ von VILLECOURT u.a. aufgestellt wurde.

Bei näherer Betrachtung erweist sich jedoch der αἴσθησις-Begriff in den antimessalianischen Listen als mit Pseudo-Makarios inkompatibel. Die Wortwahl aller drei Häresiologen weist darauf hin, dass ihr Anliegen die *äußere/körperliche* Wahrnehmung Gottes ist. Mit anderen Worten leugnen sie nicht die Möglichkeit einer bestimmten Form der Gottesschau schlechthin, sondern alleine die Möglichkeit, eine körperliche Erfahrung des göttlichen Wesens zu haben. Aus Sicht der Kirchenväter geht die Annahme dieser Möglichkeit offenbar mit einer undifferenzierten und naiven Einstellung zur mystischen Erfahrung einher.

Nur jemand, der nicht über die wesentliche Unsichtbarkeit und Unbegrenztheit der οὐσία Gottes unterrichtet ist, kann die Meinung vertreten, dass ihm etwa die Hypostase des Hl. Geistes fleischlich (σαρκικώς), sichtbar (ὄρατῶς) oder allgemein sinnlich (αἰσθητῶς) erschienen ist.¹⁷⁹ Folglich sind auch die Kriterien, mittels derer die Messalianer angeblich über

¹⁷⁸ Siehe oben, I.2.3.3 (c).

¹⁷⁹ Der Messalianismus weist sowohl Ähnlichkeiten zur ersten origenistischen Kontroverse in Ägypten auf, als er sich auch davon unterscheidet. Diese können an dieser Stelle jedoch nicht im Einzelnen besprochen werden. Man erkennt z.B. den gemeinsamen Vorwurf seitens der Kirchenväter, dass ihre Gegner ungebildet gewesen seien, so z.B. bei Johannes Cassian, im Buch X der *Collationes*. Dieser *topos* wurde in der neueren Forschung analysiert und widerlegt, da inzwischen klar geworden ist, dass die Befürworter einer körperlichen *visio Dei* nicht einfach ‚ungebildete koptische Mönche‘ waren (dazu GOLITZIN 1998, S. 184–267). Zur origenistischen Kontroverse siehe das neulich erschienene Buch von Krastu BANEV (BANEV 2015). Im Fall des

ihre Erfahrungen urteilen, philosophisch und theologisch mangelhaft oder naiv: Das Vorkommen bestimmter (psycho-)somatischer Symptome – so etwa das (wohl wörtlich zu verstehende) ‚Aushusten und Ausspucken des Dämons‘¹⁸⁰ oder das sexuell konnotierte ‚Zusammensein‘ (κοινωνία) der Seele mit Gott (oben, Text T6), usw. – kann die Authentizität einer mystischen Erfahrung keineswegs beglaubigen. Nehmen wir jedoch die Berichte von Theodoret, Timotheos usw. wörtlich, so scheint für die Messalianer *der Körper qua Körper zum Kriterium der geistigen Erfahrung geworden zu sein*.¹⁸¹ Damit würde die messalianische αἴσθησις vorerst die körperliche Empfindung als solche bezeichnen, die vom νοῦς und seinem Urteilsvermögen nicht mehr geprüft werden müsste. Dies steht somit in direktem Gegensatz zur pseudo-makarischen Lehre der αἴσθησις als einem ‚inneren Sinn‘, der gerade wegen seiner noetischen Natur die wahren Ursachen bestimmter somatischer Symptome sowie den Wert verschiedener Visionen „an ihrer jeweiligen Energie“ erkennen kann.

Als erste und wichtigste historische Figur, die in den Quellen als Leiter (oder gar Urheber) der messalianischen Sekte dargestellt wird,¹⁸² kann Adelphios von Edessa betrachtet werden. Seine Biographie kann uns zu einem besseren Verständnis der messalianischen αἴσθησις-Lehre verhelfen. Von Theodoret erfahren wir, dass Flavian I von Antiochien (Bischof zw. 381–404) den damals schon alten Adelphios (ἄγαν ὄντα πρεσβύτην) zu einem Verhör nach Antiochien herbeirief.¹⁸³ In dem Gespräch soll Adelphios wieder behauptet haben, dass der Hl. Geist den Betenden in sinnlicher und sichtbarer Form heimsucht (ἐπιφοιτᾶν), sobald dieser die Leidenschaftslosigkeit erreicht hat. Ungefähr 50 Jahre nach Theodoret nimmt Philoxenos von Mabbug Adelphios' Geschichte wieder auf. In seinem Brief an Patrikios (*Responsio ad Quaesita Patricii Edesseni*) – übrigens ein zentrales Dokument für die GW-Lehre der miaphysitischen Syrer¹⁸⁴ – überliefert Philoxenos biographische Einzelheiten über Adelphios, die uns aus keinen anderen Quellen bekannt sind. Als Jugendlicher sei er mit seinem Lehrer, dem berühmten Julian Saba, nach Ägypten gereist, wo er den Hl. Antonios und andere Väter über Begriffe wie ἀπάθεια und θεωρία predigen hörte:

Er hörte von ihnen (sc. den Vätern) auch Folgendes: Der Intellekt hat nach (Erlangung) seiner Reinheit Visionen (θεωρίας) und die Seele kann durch die Gnade Gottes der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια) würdig werden, nach der Ablegung aller alten

Messalianismus – so wie er bei Theodoret, Philoxenos usw. dargestellt wird – kann man diesen Vorwurf jedoch nicht so leicht von der Hand weisen. Adelphios' Geschichte ist diesbezüglich ein einschlägiger Fall.

¹⁸⁰ Theodoret von Kyrrhos, *HFC* IV.10 (*PG* 83, 429 C): „Sie sagen: Der einwohnende Dämon fährt aus durch Schleim und die Auswürfe des Speichels“; Timotheos, *Keph.*, *PG* 86, 48A–B: „Sie sagen: Nur das beharrliche Gebet kann diesen Dämon austreiben, weil durch Husten und Spucken des Betenden dieser Dämon verjagt wird, wobei er wie Rauch erscheint oder wie eine Schlange, wenn er ausfährt.“ Übs. FITSCHEN 1998, S. 64, 70.

¹⁸¹ In diesem Sinne argumentiert auch FITSCHEN 1998, S. 130–131.

¹⁸² Neilos von Ankyra († c. 430), die älteste Quelle, die Adelphios namentlich erwähnt, stellt ihn in eine Reihe mit Alexander Akoimetos, da beide die körperliche Arbeit (der Mönche) abschätzig beurteilten und einen übertriebenen Wert auf das Beten legten (Nilus Ancyra., *De vol. Paup.* § 21, *PG* 79, 997 A, *apud* KMOSKO 1926, Sp. CLXXXI–CLXXXIV). Dazu STEWART 1991, S. 45–47.

¹⁸³ Theodoret von Kyrrhos, *HE* IV.10 (*apud* KMOSKO 1926, Sp. CXCIV–CXCv). Dazu FITSCHEN 1998, S. 25–29.

¹⁸⁴ Der Brief ist unter dem Namen Isaaks des Syrerers auch in einer griechischen Übersetzung erhalten (Ausgabe MAI 1871, Bd. VIII/3, S. 157–187).

- b) die *Sichtbarkeit* und *Gestalthaftigkeit* der Lichterscheinung, die sich als *Heiliger Geist* und *Paraklet* aus gibt;¹⁸⁹
- c) die *Visionen*, die dem Asketen versprochen werden;
- d) die (angebliche) Erlangung der *ἀπάθεια* und der *ἀνάπαυσις*;¹⁹⁰
- e) der Ausdruck „er empfing sein (Satans) Kommen“, der an die ‚Heimsuchung‘ (*ἐπιφοίτησις*) der Listen erinnert.

Ungeachtet dessen, ob diese Episode tatsächliches biographisches Material enthält oder nicht, geben die erwähnten gemeinsamen Elemente ein gutes Bild davon, was zumindest für Philoxenos als *typisch messalianisch* galt. Vergleicht man nun diesen Bericht mit den Passagen aus dem *CM*, in denen gerade solche Fälle von Lichterscheinungen problematisiert werden, so wird der fundamentale Unterschied zwischen Pseudo-Makarios und Adelfios' Anhängern deutlich: Wo Pseudo-Makarios die lange Erfahrung und die *διάκρισις* vor allen anderen Tugenden lobt, da der Asket dadurch die wahren von den falschen Visionen unterscheiden kann, haben die Messalianer einen rein ‚phänomenologischen‘ und ‚subjektiven‘ Zugang; die Lichtvision wird als solche akzeptiert, Phantasmata und wahre Kontemplation werden nicht differenziert. Letztendlich möchte Philoxenos gerade diesen Punkt hervorheben: Es kommt nicht auf die Visionen als solche an, weil diese verschiedene (etwa dämonische) Ursachen haben können, sondern auf die Demut¹⁹¹ und auf die ununterbrochene Schulung der geistigen Sinne.

Somit sehe ich gute Gründe dafür, Termini wie *αἰσθητῶς*, *ὄρατῶς* usw. bei Theodoret, Timotheos und Johannes von Damaskus eben im Sinne einer *gestalthaftigen* (d.h. umschriebenen, begrenzten) Erscheinung zu interpretieren. Pseudo-Makarios' GW-Theorie, mit ihrer nachdrücklichen Betonung der Bedeutung der *διάκρισις* und mit der vorsichtigen Haltung gegenüber Lichtvisionen, steht daher in krassem Gegensatz zur messalianischen *αἰσθησις*. Soweit wir die messalianische Lehre aus den (zugegeben ablehnenden) patristischen Quellen rekonstruieren können, scheint ihr eine Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre zugrunde zu liegen, die eben jenen für Pseudo-Makarios zentralen Begriff des ‚Urteilvermögens‘ vollkommen ignoriert. Sicherlich fällt der Schatten der messalianischen Häresie auch noch auf die Mönchsbewegungen zur Zeit des Hesychastenstreites, doch ist die theologisch-philosophische Fundierung des Hesychasmus durch Gregorios Palamas – die übrigens pseudo-makarianische Themen weiterdenkt – nicht in diesem Rahmen zu untersuchen.

¹⁸⁹ Vgl. auch Theodoret von Kyrrhos, *HE* IV.10 (229.7–9): „Sie werden nämlich Enthusiasten genannt, weil sie die Wirkkraft irgendeines Dämons aufnehmen und diese dann für die Gegenwart des Hl. Geistes halten“ (FITSCHEN 1998, S. 62). Die ‚Gestalthaftigkeit‘ des Parakleten ist theologisch und religionsgeschichtlich ein äußerst interessantes Phänomen: Man vergleiche z.B. die Vision des Adelfios mit Manis Anspruch, selbst der Paraklet zu sein (siehe unten, Kap. II.1.1.2). Im Grunde beruht dies auf einer Pneumatologie, die die Göttlichkeit des Hl. Geistes ablehnt und so den Parakleten als ein Geschöpf (Engel, Mensch) definiert.

¹⁹⁰ Vgl. Theodoret von Kyrrhos, *HE* 10–13, T 13–14, 16, 21, 24, J 7, 26 (FITSCHEN 1998, ebd.).

¹⁹¹ Siehe oben Kap. I.2.1, den Bericht über die Visionen Makarios des Alexandriner.

1.2.5 Zusammenfassung

[1] Die biographischen Informationen über Makarios den Ägypter und Makarios von Alexandrien liefern ein ideales Bild von den asketischen Tugenden dieser zwei Wüstenväter. Beide *Macarii* werden für ihre Gabe der Unterscheidung und für ihre mystischen Erfahrungen gepriesen. Es ist gut denkbar, dass die Verbreitung und Popularität der pseudo-makarianischen Schriften auch der hohen Wertschätzung ihrer vermeintlichen Autoren zu verdanken sind.

[2] Die Überlieferung des *Corpus Macarianum* hat eine sehr komplexe Geschichte, die hier nur in Kürze beschrieben werden konnte. Die griechische Manuskripttradition kennt vier Großsammlungen und viele kürzere Fragmente und Überarbeitungen. Im Syrischen wird nur ein Bruchteil des umfangreichen griechischen Korpus und in einer anderen Anordnung überliefert. Ein Teil der syrischen Texte gilt heute außerdem als nicht-authentisch. Wenig erforschte Überlieferungsketten des *CM* sind die arabischen und die kirchenslawischen Übersetzungen. Neben einer umfangreichen georgischen Übersetzung finden sich Spuren makarianischen Materials auch im Äthiopischen, Koptischen und Sogdischen.

[2] Ein erster Ausgangspunkt für die Untersuchung der pseudo-makarianischen GW-Lehre ist seine theologische Anthropologie, die z.B. in Pseudo-Makarios' Aussagen über Adam zu Tage tritt. Adam ist Gottes Ebenbild, weil er die Tugenden des Geistes besitzt und vollkommen frei von Leidenschaften ist. In dem paradiesischen Zustand *unterscheidet* Adam die Leidenschaften (d.h. er erkennt sie, ohne ihnen anheim zu fallen). Noch wichtiger ist die Aussage, dass Adam im Paradies eine ‚Gotteswahrnehmung‘ besaß. Selbst nach dem Sündenfall besitzt die menschliche Seele jedoch die Fähigkeit zu erkennen und zu unterscheiden. Der Intellekt und der freie Wille des Menschen verfinstern sich, werden aber nicht zerstört.

[3] Eine Untersuchung der philosophischen Terminologie, die Pseudo-Makarios für die Erklärung der Wahrnehmung heranzieht, zeigt eindeutig, dass der asketische Autor sich die aristotelische Begrifflichkeit zu eigen gemacht hat: Schlüsselbegriffe aus *De anima* kehren an mehreren Stellen im makarianischen *Corpus* wieder: δύναμις, ἐνέργεια, διαφοραί, usw. Pseudo-Makarios spricht oft vom Unterscheidungsvermögen (διάκρισις) der Seele, welches durch Askese geschult werden muss. Ein Vergleich zwischen der griechischen und der syrischen Fassung einiger Texte zeigt sogar, dass der syrische Redaktor absichtlich die Rolle des Unterscheidungsvermögens betont hat – stärker als dies im griechischen Original der Fall war.

[4] Das Sehen ist im *Corpus Macarianum* ohne Zweifel der wichtigste Sinn der Seele, obwohl Pseudo-Makarios sehr selten den evagrianischen Begriff der θεωρία verwendet. An vielen Stellen werden die „Augen des Herzens“, „Augen der Seele“ usw. erwähnt. Für Pseudo-

Makarios ist Jesus Christus, als „Sonne der Gerechtigkeit“ (Mal 3,20), das geistige Licht, das es uns erlaubt, die immateriellen Wahrheiten zu sehen. Die Erleuchtung der Seele durch das Licht Gottes bewirkt eine Verwandlung der Seele, die ‚ganz Auge‘ wird und alles deutlich erkennen kann. Ähnlich spricht Pseudo-Makarios von den „Ohren der Seele“, den „inneren Ohren“ usw. Jedoch spielt das geistige Hören nur eine sekundäre Rolle in seinem Werk.

[5] Das geistige Schmecken ist für Pseudo-Makarios dagegen zentral. An einer wichtigen Stelle wird das geistige Schmecken mit dem Schmecken des Weins verglichen, da im letzteren Fall unser Geschmacksinn eben genau den Unterschied zwischen Wein und anderen Flüssigkeiten (z.B. Essig) schmecken kann. Ähnlich muss auch der Asket die Wirkungen der Engel und der Dämonen genau schmecken können. Außerdem verbindet Pseudo-Makarios, ähnlich wie Evagrius, den geistigen Geschmackssinn mit der Lusterfahrung und mit der geistigen Speise, so dass das Christentum selbst als „wahre Speise und Trank“ definiert werden kann. Schließlich benutzt Pseudo-Makarios die Symbolik des Essens und Trinkens aus dem *Buch Sirach* und den Evangelien, um den Gedanken eines unendlichen Fortschritts der Gotteserkenntnis zu veranschaulichen: Je mehr man die göttliche Süße schmecken lernt, desto mehr wächst das Verlangen nach ihr.

[6] Das Riechen und das Tasten thematisiert Pseudo-Makarios eher selten. Meistens wird der geistige Wohlgeruch in Anlehnung an *2Kor 2,15* besprochen, wobei der Autor die Seele selbst als Weihrauch beschreibt, der durch das göttliche Feuer wohlriechend für Gott gemacht wird. Hierin liegt ein Unterschied zu den anderen Sinnen, die stets als *Aktivitäten* der Seele beschrieben werden. Diesmal wird die Seele selbst zu Duft. Auch in diesem Fall wird allerdings gesagt, dass die Seele durch ihre guten Taten *wirkt* und gerade dadurch zu Wohlgeruch für Gott wird. Das geistige ‚Tasten‘ erwähnt Pseudo-Makarios an einer einzigen Stelle und ist für seine GW-Lehre, im Vergleich zu Evagrius oder Origenes, wenig relevant.

[7] Neben den fünf geistigen Sinnen spricht Pseudo-Makarios auch von den „Gliedern der Seele“. Dieser Terminus findet sich in zahlreichen christlichen, aber auch gnostischen und manichäischen Texten wieder, welche die innere Struktur der Seele behandeln. Im Kontext einer allegorischen Auslegung der Parabel der zehn Jungfrauen (*Matth 25*) interpretiert Pseudo-Makarios die fünf klugen Jungfrauen als die „fünf Glieder“ oder die „fünf geistigen Sinne“ der Seele. In manchen Hss. werden diese auch einzeln aufgelistet. Ich argumentiere für die Ursprünglichkeit dieser Liste, die eine interessante Parallele mit dem frühen anti-gnostischen Werk *Epistula Apostolorum* aufweist.

[8] Der pseudo-makarianische ἀσθησις-Begriff wurde lange Zeit in der Forschung mit der messalianischen Häresie in Verbindung gebracht. Tatsächlich betonen die Berichte über die Messalianer bei Theodoret, Timotheos von Konstantinopel und Johannes von Damaskus die Eigenartigkeit der messalianischen Lehre über die Wahrnehmung Gottes mit Termini, die an Pseudo-Makarios erinnern. Die Ähnlichkeiten zwischen Pseudo-Makarios und den Messalianern erweisen sich bei einer näheren Betrachtung jedoch als oberflächlich. Während

die Gotteswahrnehmung im Messalianismus zweifellos als ein *körperliches Phänomen* zu verstehen ist (das dann als Kriterium für die Wahrheit der mystischen Erfahrung herangezogen wird), spricht Pseudo-Makarios ausdrücklich von einem geistigen/noetischen Akt des Wahrnehmens, der dem körperlichen Wahrnehmen analog, aber nicht mit ihm identisch ist. Der Unterschied zwischen dem pseudo-makarianischen und dem messalianischen Zugang kann ferner verdeutlicht werden, wenn man den Bericht des Philoxenos über den Messalianer Adelphios von Edessa untersucht: Adelphios hatte sich als unerfahrener Asket von einer Lichtvision täuschen lassen; dies ist jedoch genau das, was Pseudo-Makarios streng kritisiert. Die Visionen müssen mit großer Sorgfalt geprüft werden, die gute oder schlechte Wirkung einer Vision kann nur nach langer Askese richtig unterschieden werden.

TEIL II: GEISTIGE SINNE UND GEISTIGE WAHRNEHMUNG IN DER OSTSYRISCHEN MYSTIK

TEIL II, KAPITEL 1: Die geistigen Sinne in der frühsyrischen Literatur

In den folgenden Abschnitten soll ein Überblick über die wichtigsten Quellen der frühsyrischen Literatur (ca. 200–400 n.Chr.) gegeben werden, insoweit diese für die Frage der geistigen Sinne relevant sind. Ich habe dieses Material in drei Kategorien eingeteilt und jeweils einen repräsentativen Text unter dem Gesichtspunkt der Lehre von der geistigen Wahrnehmung (GW) näher analysiert. Es handelt sich um:

a) *Polemische und apologetische Texte* aus dem Umfeld Edessas: In diesen Texten grenzt sich das Christentum gegenüber Heiden, Manichäern usw. ab; unter ihnen habe ich die *Abgar-Legende*, die *Doctrina Addai* und einige kürzere Texte ausgewählt.

b) *Religiöse Dichtung*: Die *Oden Salomos* eignen sich gut für eine Diskussion der poetischen Bilder, die für das frühe Christentum im syrischen Sprachraum kennzeichnend waren; insbesondere die Eden-Symbolik wird für das Problem der geistigen Wahrnehmung von Bedeutung sein.

c) *Philosophische/kosmologische Werke*: Hier ist der Fall Bardaišāns zu untersuchen; sein Versuch, eine systematische Kosmologie zu entwerfen, gilt als das früheste Beispiel einer reflektierten (obzwar heterodoxen) GW-Lehre im syrischen Christentum.

Die Analyse dieser frühen syrischen Texte soll zeigen, dass das Problem der Gotteserkenntnis und der Rolle der Wahrnehmung im religiösen Leben bald nach der Einführung des Christentums in Edessa unter verschiedenen Gesichtspunkten diskutiert wurde. Bestimmte Symbole und Begriffe aus dem Bereich der Sinnlichkeit weisen außerdem eine außergewöhnliche Langlebigkeit auf. So verbindet die poetische Sprache in den *Oden Salomos* älteres, jüdisches Material mit späteren mystischen Schriften der syrischen Asketen, auch wenn die letzteren die mehr philosophisch orientierten GW-Lehren der griechischen asketischen Autoren Evagrius und Ps.-Makarios übernahmen.

II.1.1 Polemische und apologetische Texte in Edessa

Die Stadt Edessa¹ am Daiṣān, einem historischen Nebenflusse des Euphrat,² befand sich bekanntlich an der Kreuzung wichtiger Handelswege zwischen Kleinasien und Antiochien, Mesopotamien, Armenien und Persien, unterhielt aber auch Kontakte mit Indien und dem Hiḡāz. Ab dem 2. Jh. v. Chr. setzte sich in der Region die arabischstämmige Dynastie der Abgariden durch,³ die bis ins dritte nachchristliche Jahrhundert über ein erhebliches Territorium um Edessa herum herrschte und sowohl die frühe Phase der Christianisierung Nordmesopotamiens als auch die Etablierung des Syrischen als Schriftsprache erlebte und mitbeeinflusste.⁴ Die einzigartige geographische und politische Lage der Stadt Edessa begünstigte die Symbiose hellenistischer, aramäischer und arsakidisch-parthischer Elemente, was interessante Folgen für die spätere Entwicklung der syrischen Literatur und Kultur hatte.

II.1.1.1 Die Abgarlegende und die antijüdische Polemik in Edessa

Schon der berühmte Briefwechsel zwischen Abgar dem V. Ukkāmā („dem Schwarzen“, reg. 4 v. Chr.–7 n. Chr. und 13–50 n. Chr.)⁵ und Jesus von Nazareth, ein kleines Textkorpus, das zusammen mit dem berühmten *Mandyllion*⁶ zweifellos als die legendenhafte ‚Geburtsurkunde‘ der edessenischen Christenheit angesehen werden kann, gibt uns einen einzigartigen Einblick in die Mentalität und in das Selbstbild der Christen der Weltstadt Edessa. Zwar bleibt bis heute unklar, wann genau diese Legende entstanden ist (man vermutet z.B. eine Verwechslung zwischen Abgar dem V. und Abgar dem VIII.⁷) und unter welchen Umständen die zwei Briefe verfasst worden sind; fest steht jedoch, dass diese Geschichte spätestens im 4. Jh. n. Chr. im ganzen Mittelmeerraum verbreitet war und hoch geschätzt wurde. Neben dem ausführlichen Bericht bei Eusebios von Caesarea (260/4–339/40 n. Chr.)

¹ Heute *Şanlıurfa* (im SO der Türkei). In den verschiedenen Sprachen trägt die Stadt folgende Namen: Gr. Ἐδεσσα, Syr. *Urhay*, Ar. *al-ruhā*, Arm. *Ուրհու*. Zur Ortsbezeichnung siehe HARRAK 1992. Allgemein zur Geschichte der Stadt siehe SEGAL 1970, LIEU 1997, GREISIGER/RAMMELT/TUBACH 2009.

² Der Fluss wird noch von al-Masʿūdī († 346/957) als periodischer Fluss beschrieben (*K. al-tanbūh*, Ed. DE GOEJE, S. 130), er scheint aber in neuerer Zeit ganz ausgetrocknet zu sein. In den ersten christlichen Jahrhunderten zählte der Daiṣān jedoch zu den wichtigen Gewässern der Region und verursachte gelegentlich Überschwemmungen in und um Edessa. Vgl. *ChrEd.*, Ed. GUIDI, S. *1 (syr.)/ 3 (übs.), dazu RAMELLI 1999.

³ Zur Dynastie der Abgariden siehe die Zusammenfassung in SEGAL 2011, mit weiterer Bibliographie. In der armenischen Tradition (bei Movsēs Xorenacʿi) und bei Jakob von Edessa sollen die Abgariden auf einen armenischen Stamm zurückgehen. Vgl. VAN ROMPAY 1999.

⁴ Zur frühen Phase der Christianisierung Edessas siehe BAUER 1934, BARNARD 1968, TEIXIDOR 1992, S. 29–63, sowie die Studien I–III und VI in DRIJVERS 1984.

⁵ Diese traditionelle Datierung wurde in der neueren Literatur in Frage gestellt und durch die Periode 22–25 und 31/2–65/6 n. Chr. ersetzt. Siehe dazu RAMELLI 2006, S. 60–61, mit weiterführender Literatur.

⁶ Das *Mandyllion* oder sog. Abgar-Bild von Edessa war die auf einem Tuch abgedruckte Ikone Christi, die Abgar dem V. von Jesus geschickt wurde. Siehe dazu ILLERT 2007, S. 9–18, DRIJVERS 1998.

⁷ SEGAL 2011, ebd.

und der berühmten Beschreibung der Pilgerin Egeria⁸ (fl. 380) wurden im Laufe des 20. Jahrhunderts mehrere griechische Inschriften aus derselben Periode entdeckt, die den Wortlaut der zwei Briefe treu wiedergeben.⁹

Ähnlich wie eine Anzahl von griechischen Papyri, die ebenfalls mit dem Text der zwei Briefe beschrieben sind, werden diese Steine wohl u.a. eine apotropäische Funktion erfüllt haben. Solche Quellen können somit als Beweis dafür gelten, dass die syrische *Doctrina Addai*¹⁰ in ihrer Darstellung der Konversion Abgars zumindest teilweise auf frühere Materialien zurückgreift.¹¹ Die außerordentliche Bedeutung dieser Legende entspringt nicht ihrer zweifelhaften Historizität, sondern ihrer formativen Rolle für die orthodoxe Gemeinde in Edessa. Über Generationen hinweg wurden durch die Weitertradierung dieser Erzählung (und besonders durch ihre physische Präsenz in Steininschriften usw.) die Namen der Abgariden und der Edessener unmittelbar und unabhängig vom Neuen Testament mit der historischen Person Jesu Christi verbunden. Denn laut Legende wird König Abgar noch vor der apostolischen Verkündigung des Evangeliums nach Osrhoene von der Göttlichkeit Jesu überzeugt; die Mission Addais und die Bekehrung der ganzen Stadt dienen lediglich der Bestätigung dieser ursprünglichen Einsicht Abgars, dem hiermit als dem *ersten christlichen König* der absolute Vorrang sowohl vor Konstantin dem Großen als auch vor Tiridates dem III. von Armenien verliehen wird.¹²

Der mögliche Versuch seitens der edessensichen Herrscherdynastie oder der lokalen Kirchenstruktur, sich durch diese Art von Legenden religiöse und politische Legitimität zu verschaffen, soll hier nicht weiter problematisiert werden.¹³ Die Relevanz dieser Erzählung für unser Thema hängt vielmehr mit den rhetorischen Mitteln in den beiden Briefen zusammen, in denen gerade das Wahrnehmen und der Verstand eine zentrale Rolle spielen. Ich gebe hier den Anfang des Briefes Abgars bzw. der Antwort Jesu in der Version von Eusebios (*HE*, I,13,6-7) wieder:

Der Territorialherrscher Abgar Ukkāmā grüßt Jesus, den guten Erlöser, der zu Jerusalem erschienen ist. Ich habe von dir und deinen Heilungen gehört, wie du sie ohne Medikamente und Heilpflanzen vollbringst. Wie man nämlich erzählt, lässt du Blinde wieder sehen und Lahme umhergehen und reinigst Aussätzige und treibst unreine Geister und Dämonen aus und heilst Menschen, die seit langer Zeit an einer Krankheit leiden, und weckst Tote auf.
Als ich dies alles von dir hörte, kam ich zu dem Schluss, dass eine von beiden Annahmen zutrifft (κατὰ νοὸν ἐθέμην τὸ ἕτερον τῶν δύο): Entweder bist du Gott, der vom Himmel herabgestiegen

⁸ Egeria, *Itin.*, §17–19 (Text und Übs. bei ILLERT 2007, S. 120–131). Zu Egerias Pilgerfahrt nach Edessa siehe auch DEVOS 1967.

⁹ Diese sechs Inschriften (Alkat-Hadji-Kevi, Edessa, Gurdja, Philippi, Ephesus, Ankara) wurden erst unlängst zusammen herausgegeben und mit einer deutschen Übersetzung versehen bei ILLERT 2007, S. 178–197. Die Abgar-Legende wurde auch in den anderen Literaturen des Christlichen Orients rezipiert. Belege dafür sind im Arabischen, im Koptischen (ABD AL-MASIH 1947, COQUIN 1993), im Altäthiopischen (DESREUMAUX 1993, S. 147–152), im Armenischen (CALZOLARI 1997, 2005) und im Georgischen (CHKHIKVADZE 1996) erhalten.

¹⁰ Zur Datierung der *Doctrina Addai* siehe BAUMSTARK 1922, GRIFFITH 2003, RAMELLI 2006.

¹¹ Dazu RAMELLI 2006.

¹² Laut Tradition wurde der armenische König Tiridates III. im Jahre 301 n. Chr. von Gregor dem Erleuchter zum Christen getauft, wodurch Armenien das erste historisch bezeugte christliche Königreich wurde.

¹³ Siehe dazu WOOD 2010, bes. S. 82–100.

ist und dies alles tut, oder du bist der Sohn Gottes, der du dies tust [...] (Hervorhebung von mir).¹⁴

Anschließend lädt Abgar Jesus nach Edessa ein, nicht nur damit Jesus ihn heile, sondern damit der Messias von dem Komplott der Juden gegen ihn gerettet werde. Abgar erhält daraufhin einen Antwortbrief von Jesus, der „durch den Schnellläufer Ananias“ (διὰ Ἀνανίου ταχυδρόμου) dem König überbracht wird. Die ersten Zeilen der Antwort sind höchst signifikant (HE, I.13.10):

Selig bist du, weil du an mich glaubtest, obwohl du mich nicht gesehen hast. Es steht nämlich über mich geschrieben, dass diejenigen, die mich gesehen haben, nicht an mich glauben werden und dass diejenigen, die mich nicht gesehen haben, an mich glauben und leben werden (Übs. ILLERT).¹⁵

Die Authentizität des Briefes Jesu sollte schon deshalb in Frage gestellt werden, weil in diesem Fragment das Neue Testament offenbar schon als zum biblischen Kanon zugehörig angesehen wird: Die Passage fängt mit einer Widergabe von *Joh 20,29* an, in der Jesus dem ungläubigen Thomas sagt: μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες. Allerdings wird im Jesusbrief anstelle von ἰδόντες das auch in *Joh 20,29* vorkommende ἑώρακας benutzt: Μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑορακῶς με (vgl. ὅτι ἑώρακᾶς με πεπίστευκας bei Johannes). Der darauffolgende, von Jesus als Prophezeiung seiner irdischen Mission zitierte Vers („diejenigen, die mich gesehen haben, werden nicht an mich glauben und diejenigen, die mich nicht gesehen haben, werden an mich glauben und leben“) findet sich dagegen in dieser Form *nicht* in der Bibel. Zurecht verweist aber ILLERT auf mehrere neutestamentarische Aussagen, die den Hintergrund für dieses Zitat bilden könnten: *Joh 6,36*, *Matth 13,14–15*, *Mk 4,12*, *Lk 8,10*, *Apg 28,26*. Demnach hätte Jesus die nach ihm entstandenen und erst im Laufe des 2. Jh. endgültig kanonisierten Evangelien schon als Heilige Schrift zitiert.

Bei einem solchen offensichtlichen Anachronismus, der wohl keinem Theologen der Zeit hätte entgehen können, liegt jedoch die alternative Interpretation näher, dass der Verfasser des Jesusbriefes in dieser Passage eher eine Anspielung auf das Alte Testament machen wollte. Man kann nämlich die von ILLERT vorgeschlagenen Verweise aus dem Neuen Testament ohne Ausnahme auf denselben Vers in Jesaja (*Jes 6,9–10*) zurückverfolgen (den die Synoptiker sogar explizit nennen):

Da sagte (Gott zu Jesaja): „Geh und sag diesem Volk: hören sollt ihr, *hören, aber nicht verstehen*. Sehen sollt ihr, *sehen, aber nicht erkennen*. Verhärtete das Herz dieses Volkes, verstopf ihm die Ohren, verkleb ihm die Augen, damit es mit seinen Augen nicht sieht und mit seinen Ohren

¹⁴ Text u. Übs. ILLERT 2007, S. 104–105. Gr. Text: Ἄβγαρος Οὐχαμα τοπάρχης Ἰησοῦ σωτῆρι ἀγαθῷ ἀναφανέντι ἐν τόπῳ Ἱεροσολύμων χαίρειν. ἤκουσταί μοι τὰ περὶ σοῦ καὶ τῶν σῶν ἰαμάτων, ὡς ἄνευ φαρμάκων καὶ βοτανῶν ὑπὸ σοῦ γινομένων. ὡς γὰρ λόγος, τυφλοὺς ἀναβλέπειν ποιεῖς, χωλοὺς περιπατεῖν, καὶ λεπροὺς καθαρίζεις, καὶ ἀκάθαρτα πνεύματα καὶ δαίμονας ἐκβάλλεις, καὶ τοὺς ἐν μακρονοσίᾳ βασιανιζομένους θεραπεύεις, καὶ νεκροὺς ἐγείρεις. Καὶ ταῦτα πάντα ἀκούσας περὶ σοῦ, κατὰ νοῦν ἐθέμην τὸ ἔτερον τῶν δύο, ἢ ὅτι σύ εἶ ὁ θεὸς καὶ καταβάς ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ποιεῖς ταῦτα, ἢ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ ποιῶν ταῦτα.

¹⁵ Text u. Übs. ILLERT 2007, S. 106–107. Gr. Text: Τὰ ἀντιγραφέντα ὑπὸ Ἰησοῦ διὰ Ἀνανίου ταχυδρόμου τοπάρχῃ Ἀβγάρῳ. Μακάριος εἶ πιστεύσας ἐν ἐμοί, μὴ ἑορακῶς με. Γέγραπται γὰρ περὶ ἐμοῦ τοὺς ἑορακῶτας με μὴ πιστεύειν ἐν ἐμοί, καὶ ἵνα οἱ μὴ ἑορακότες με αὐτοὶ πιστεύσωσι καὶ ζήσονται.

nicht hört, damit sein Herz nicht zur Einsicht kommt und sich *nicht bekehrt und nicht geheilt wird*.¹⁶

Ähnlich findet sich diese Mahnrede auch bei Ezechiel (*Ezk 12,1–2*) wieder¹⁷; sie ist generell ein fester Bestandteil der für die Prophetenbücher typischen Kritik Gottes am Volke Israel aus dem Mund der Propheten.¹⁸ Es ist eben die Erfüllung dieser Prophezeiung, die dann Jesus in *Joh 6,36* ankündigt: Ἀλλ' εἶπον ὑμῖν ὅτι καὶ ἐώρακατέ με, καὶ οὐ πιστεύετε „Aber ich habe euch gesagt: *Ihr habt (mich) gesehen, und doch glaubt ihr nicht*“.

Woher stammt jedoch der zweite Teil des Zitats, der sich auf diejenigen bezieht, die Jesus nicht gesehen, aber trotzdem an ihn geglaubt haben? Wiederum wäre zunächst an *Joh 20,29* zu denken. Angesichts der durchgehenden Dichotomie zwischen Israel und „den Völkern“ (τὰ ἔθνη), die auch in *Joh 20,29* und im Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus implizit erscheint, könnte man außerdem an jene alttestamentliche Stellen denken, an denen die Völker, die des Gottes Israels unkundig sind, in der messianischen Zeit zum wahren Glauben bekehrt werden. Sehr deutlich tritt das vor allem am Ende des Buches Jesaja zutage, wo gesagt wird:

Ich stelle bei ihnen ein Zeichen auf und schicke von ihnen einige, die entronnen sind, zu den übrigen Völkern: nach Tarschisch, Pul und Lud, Meschech und Rosch, Tubal und Jawan und zu den fernen Inseln, *die noch nichts von mir gehört und meine Herrlichkeit noch nicht gesehen haben*. Sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkünden (*Jes 66,19*).¹⁹

Wenn man das am Ende angesprochene Motiv des „Sehens der Herrlichkeit Gottes“ mit einer anderen Schlüsselstelle, diesmal im Pentateuch, vergleicht (*Num 14,22*), so tritt der eigentliche Gedanke bei der Gegenüberstellung Israel *versus* die Heiden noch deutlicher ins Profil. Im Buch *Numeri* wendet sich Gott gegen die Generation der Israeliten, die Moses aus Ägypten hinausführte, und verweigert ihnen den Eintritt ins verheißene Land mit den Worten:

Alle Männer, *die meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben*, die ich in Ägypten und in der Wüste vollbracht habe, und die mich jetzt schon zum zehntenmal auf die Probe gestellt

¹⁶ *Jes 6,9–10*, gr. Text (LXX): καὶ εἶπεν πορεύθητι καὶ εἰπὸν τῷ λαῷ τούτῳ ἀκοῆ ἀκούσετε καὶ οὐ μὴ συνήτε καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε. ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου καὶ τοῖς ὠσίν αὐτῶν βαρέως ἤκουσαν καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν μήποτε ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσίν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνώσιν καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἴασομαι αὐτούς.

¹⁷ *Ezek 12,1–2* (LXX): καὶ ἐγένετο λόγος κυρίου πρὸς με λέγων, υἱὲ ἀνθρώπου ἐν μέσῳ τῶν ἀδικιῶν αὐτῶν σὺ κατοικεῖς οἱ ἔχουσιν ὀφθαλμοὺς τοῦ βλέπειν καὶ οὐ βλέπουσιν καὶ ὦτα ἔχουσιν τοῦ ἀκούειν καὶ οὐκ ἀκούουσιν διότι οἶκος παραπικραίνων ἐστίν.

¹⁸ Vgl. zu diesem Thema und speziell zu *Jes 6,9–10* die Dissertation von Michael DALING (DALING 2012) mit weiterführender Bibliographie. DALING untersucht den Vorwurf Jesajas an Israel unter dem Aspekt der als Idolatrie verstandenen Abkehr des Volkes Israel von Yahweh, die im Matthäusevangelium auf die Nichtanerkennung Jesu als Messias und Sohn Gottes übertragen wird.

¹⁹ *Jes 66,19* (LXX): καὶ καταλείψω ἐπ' αὐτῶν σημεῖα καὶ ἐξαποστελῶ ἐξ αὐτῶν σεσφωσμένους εἰς τὰ ἔθνη εἰς Θαρσις καὶ Φουδ καὶ Λουδ καὶ Μοσοχ καὶ Θοβελ καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα καὶ εἰς τὰς νήσους τὰς πόρρω οἱ οὐκ ἀκηκόασιν μου τὸ ὄνομα οὐδὲ ἐώρακασιν τὴν δόξαν μου καὶ ἀναγγελοῦσίν μου τὴν δόξαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

und doch nicht auf mich gehört haben, *sie alle werden das Land nicht zu sehen bekommen*, das ich ihren Vätern mit einem Eid zugesichert habe (*Num 14,22–23*).²⁰

Der Gegensatz ist eklatant: Israel, das die Herrlichkeit Gottes beim Auszug aus Ägypten tatsächlich *sah*, wird wegen seines Unglaubens das verheißene Land nicht erben; die Völker dagegen, die niemals Gottes Namen hörten und seine Herrlichkeit noch nie erblickten, werden in der messianischen Zeit laut Jesaja in einen neuen Bund aufgenommen und zu Priestern Gottes geweiht.

Der Wunsch des kranken Abgar, von Jesus geheilt zu werden, erinnert ferner an die unterschiedlichen Episoden aus den Evangelien, in denen verschiedene Personen, die von schweren Krankheiten betroffen sind, über Jesu Heilungen *hören* und mit erneuter Hoffnung Jesus persönlich aufsuchen. In den Evangelien werden diese Personen häufig als Vorbilder für den starken Glauben an den Messias und an seine göttliche Autorität dargestellt. Diese Personen sind meistens Juden, aber auch Samaritaner, Kanaaniter und Römer. Bekannte Beispiele sind etwa die Frau, die an Blutungen litt (*Matth 9,20–22; Luk 8,43–48*), die sich daran anschließende Auferweckung der Tochter des Jäirus (*Luk 8,41 und 49–56*), der Hauptmann/Zenturion aus Kapernaum (*Matth 8,5–13; Luk 7,6–10*), die kanaanitische Frau, deren Tochter schwer krank war (*Matth 15,22–28*), usw. Das erwartungsvolle Sendschreiben Abgars folgt im Großen und Ganzen demselben Muster.

Gleich zu Anfang betont Abgar, er habe zunächst über die Taten Jesu *gehört und sodann an diese geglaubt*. In der Aufzählung der geistigen Sinne bei Origenes findet man ebenfalls diesen „fideistischen“ Akzent des geistigen Hörens: Nicht das reine *Vernehmen* der Nachricht über Jesus ist entscheidend, sondern ihre hoffnungsvolle Annahme als heilsbringende Botschaft. Im *Dialog mit Herakleides* wird gerade die Episode mit der blutflüssigen Frau als Beleg für die „Berührung des Glaubens“ bzw. für das „spirituelle Fühlen/Tasten“ angeführt.²¹ Analog zu Origenes ist auch die Gegenüberstellung der Aufnahmebereitschaft der Heiden auf der einen Seite und der Sturheit und Eigensinnigkeit der Juden auf der anderen. In seiner Antwort an Abgar gibt Jesus somit einfach die Ermahnungen aus den Evangelien über die geistige Blindheit Israels wieder: „Denn sehen sollen sie, *sehen, aber nicht erkennen*; hören sollen sie, *hören, aber nicht verstehen*, damit sie sich nicht bekehren und ihnen nicht vergeben wird“ (*Mk 4,12*).

Umgekehrt müssen also das geistige Hören und Sehen der Heiden, neben dem Aspekt des Glaubens auch Erkenntnis und ein tieferes Verstehen der Mission Jesu beinhalten. Abgar kommt ja zu dem *rationalen Schluss* (*κατὰ νοῦν ἐθέμην*), dass Jesus „Gott selber oder der Sohn Gottes“ (*ἢ ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς ... ἢ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ ...*) sein muss, was an das Prinzip in Paulus' berühmtem Diktum erinnert: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit *an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen*“ (*τοῖς ποιήμασιν νοούμενα*

²⁰ *Num 14,22–23* (LXX): ὅτι πάντες οἱ ἄνδρες οἱ ὀρώντες τὴν δόξαν μου καὶ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησα ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ καὶ ἐπίερασάν με τοῦτο δέκατον καὶ οὐκ εἰσήκουσάν μου τῆς φωνῆς ἢ μὴν οὐκ ὄψονταί τὴν γῆν ἣν ὤμοσα τοῖς πατράσιν αὐτῶν ἀλλ' ἢ τὰ τέκνα αὐτῶν ἃ ἔστιν μετ' ἐμοῦ ὧδε ὅσοι οὐκ οἶδασιν ἀγαθὸν οὐδὲ κακὸν πᾶς νεώτερος ἀπειρος τοῦτοις δώσω τὴν γῆν πάντες δὲ οἱ παροξύναντές με οὐκ ὄψονται αὐτήν.

²¹ Origenes, *Heracl.*, §20–24 (SCHERER 1960, S. 94–103).

καθοράται, *Röm 1,20*).²² Wenn nach Paulus die Existenz Gottes schon an den natürlichen Werken der Schöpfung erkennbar ist, so müsste „seine ewige Macht und Gottheit“ (ἡ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θεϊότης, ebd.) umso mehr durch die übernatürlichen Taten Jesu Christi offenbar werden. Damit ist wieder der Kern der Kritik an den Israeliten erreicht: Trotz ihrer Anwesenheit bei den Wundertaten Jesu erkennen sie ihn nicht als Messias an, was zu der wiederholten Verdammung Israels in den Evangelien führt, wie etwa die folgende: „Weh dir, Chorazin! Weh dir, Betsaida! Wenn einst in Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind – man hätte dort in Sack und Asche Buße getan“ (*Luk 10,13*).²³

Diese Erwägungen zur Beziehung zwischen den Juden und den christianisierten Heiden bilden nur einen Bruchteil des Subtextes, der in dem knappen Briefwechsel zwischen Jesus und Abgar „mitgelesen“ werden sollte. Was das Problem der geistigen Wahrnehmung anbelangt, so kann man außerdem aus dieser Analyse schließen, dass die Möglichkeitsbedingung für das Sehen, Hören, Schmecken usw. Gottes eng mit dem Selbstverständnis der edessenischen Christen als „Neues Israel“ zusammenhängt – dass sie aber natürlich auch gegen das „Alte Israel“ polemisierend formuliert wird.

II.1.1.2 Die Abgarlegende und die manichäische Mission in Edessa

Eine andere polemische Komponente des Subtextes der Abgarlegende ist nach DESREUMAUX die im Verweis auf die Heilung „ohne Medikamente und Heilpflanzen“ (ἀνευ φαρμάκων καὶ βοτανῶν) verschleierte Kritik an den Manichäern und ihren Heilmethoden.²⁴ Obwohl ich DESREUMAUX zustimme, dass der Text an dieser Stelle mit einiger Wahrscheinlichkeit gegen die Manichäer polemisiert (s. unten), sehe ich den Kernpunkt dieses Zerwürfnisses nicht in der unterschiedlichen Heilpraxis – in der Benutzung bzw. im Verzicht auf Medikamente. Ein Vergleich zwischen der Abgarlegende und den manichäischen Quellen zeigt eine viel komplexere Beziehung zwischen der christlichen und der manichäischen Mission in Syrien und Edessa. Obwohl nur eine ausführliche historische und vergleichende Untersuchung der beiden Religionen und ihrer Verbreitung in Mesopotamien zu sicheren Ergebnissen führen könnte,²⁵ ist im vorliegenden Zusammenhang ein kurzer Vergleich mit den manichäischen Konversionslegenden dennoch lohnenswert.

Außerdem lässt sich dadurch das auf politischer und religiöser Ebene polemische Programm der Verfasser der Abgarlegende noch stärker erhellen: Auf die Kritik an den Juden

²² Ein daran anschließendes, aber weiter gefasstes Argument bringt Dionysius von Alexandrien († 264/5) in seinem fragmentarisch erhaltenen «Περὶ φύσεως» gegen Epikur vor (übs. BIENERT, S. 73–74).

²³ Gr. Text: Οὐαί σοι, Χοραζίν, οὐαί σοι, Βηθσαΐδά· ὅτι εἰ ἐν Τύρω καὶ Σιδῶνι ἐγενήθησαν αἱ δυνάμεις αἱ γενόμεναι ἐν ὑμῖν, πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῶ καθήμενοι μετενόησαν.

²⁴ DESREUMAUX 1993, S. 56, Anm. 19: „Il peut être aussi un trait de polémique anti-manichéenne, Mani et ses disciples étant connus comme médecins, qui utilisaient des herbes et des drogues.“ Vgl. auch ILLERT 2007, S. 105, Anm. 1. Illert sieht eine mögliche Anspielung auf die Heilung ohne Medikamente auch in der 51. Homilie (= II.51.1) des Pseudo-Makarios (vgl. ILLERT 2013, S. 38, Anm. 7).

²⁵ Ansätze dafür sind z.B. bei LIEU 1992 zu finden (bes. S. 33–150). Einen guten Überblick zur frühen manichäischen Mission gibt SUNDERMANN 2009 (mit weiterführender Literatur).

folgt eine Kritik an den Häretikern, darunter selbstverständlich an der Erzhäresie der Manichäer.

Es ist aus mehreren Quellen bekannt, dass Mani seine Jünger – darunter auch einen gewissen Mār Addā – als Missionare ins Römische Reich schickte. Laut der sogdischen Version der *Missionsgeschichte* soll Mār Addā schließlich „das große Alexandrien“ (sogd. [R]Bk' rxsynt'ykyrd)²⁶ erreicht haben, wobei die weiteren Einzelheiten der ägyptischen Mission immer noch schwer zu rekonstruieren sind. Es steht allerdings fest, dass der Manichäismus innerhalb kurzer Zeit die ersten Erfolge in Oberägypten erzielte, wie wir auch aus einigen nicht-manichäischen Berichten erfahren.²⁷ Werner SUNDERMANN fand ferner Indizien dafür, dass Mār Addā in manchen Texten als Missionar Manis in Palmyra beschrieben wird, womit auch das Eindringen des Manichäismus im westsyrischen Sprachraum seine Bestätigung findet. Es handelt sich um die berühmte Episode der Heilung Nafšās, der Schwester der Königin Taḏī/Tadmor (laut SUNDERMANN ist sie mit der palmyrenischen Königin Zenobia identisch).²⁸ Wie im Fall der Abgarlegende ist nicht so sehr die Historizität dieser Mission von Bedeutung, sondern der Aufbau und die rhetorischen Mittel der Erzählung. Gegen DESREUMAUXS Annahme operieren diese manichäischen Texte mit denselben Methoden wie die christlichen Erzählungen: Die kranke Prinzessin Nafšā wird vom Apostel des Lichts²⁹ durch eine bloße Berührung und eben *nicht* durch Medikamente geheilt:

[Lücke von 12–15 Zeichen] Nafšā selbst zu (Jesus) [flehte: Hilfe *brin]ge (?) mir, wohlthätiger Gott!, [11-14 Zeichen] deswegen, weil in dein [11-14 Zeichen] inmitten der Anhänger <fremder> Religionen und [3-5 Zeichen, der Herr Man]i (?), *der Apostel, stieg öffentlich und im Angesicht der Nafšā hinab, und er legte die Hand auf sie. Sogleich wurde Nafšā geheilt und sie wurde ganz vom Schmerz befreit. Und alle Menschen staunten über das große Wunder. Und <es gab> viele Personen, die erneut die Wahrheit annahmen.* Und auch die Königin Taḏī, der Nafšā Schwester, des Kaisers Gattin, mit groß [2-4 Zeichen] vor Mār Addā erschien und von ihm die [8-11 Zeichen] Wahrheit empfing (Übs. SUNDERMANN, leicht modifiziert, meine Hervorhebung, AP).³⁰

²⁶ MKG 3.2.395–396 (= M18220 = T.M. 389 α).

²⁷ Laut SUNDERMANN 2009 ist die wohl älteste Erwähnung der Manichäer in Ägypten im Brief eines anonymen ägyptischen Bischofs zu finden (*P. Rylands gr.* 469, Ed. ROBERTS 1938, III.38–46, Text auch bei LIEU/FOX/SHELDON 2010, S. 36–37). Schon um 300 n.Chr. entsteht die erste Widerlegung des Manichäismus von Hand Alexanders von Lykopolis (*C.Man.*, Ed. BRINKMANN).

²⁸ SUNDERMANN 1981, S. 41–42. Dies würde die Geschehnisse auf die Periode um 270 n. Chr. datieren. Nach TARDIEU 1982 soll Mar Addā Königin Zenobia im Jahre 268 n. Chr. auf ihrem Einzug nach Ägypten begleitet haben, was schon eine erfolgreiche Mission nach Palmyra voraussetzen würde, vgl. SUNDERMANN 2009. Der Name „Tadmor“ ist bekanntlich der antike (und im Arabischen auch heute verwendete) Name Palmyras.

²⁹ Im sogdischen Fragment ist der Name nicht erhalten. Sundermann rekonstruiert [mrm'n](y) „Herr Mani“. Es könnte jedoch ebenso gut [rxwšn]y βr'y-štk „Lichtapostel“ rekonstruiert werden. Da im Text davor Jesus explizit erwähnt wird, könnte man auch Jesus als Agenten der Heilung bezeichnen.

³⁰ MKG, Text 3.3 (Fr. 18223 + 18222, SUNDERMANN 1981, S. 42). Sogdischer Text: /1/ [12-15](y) nβš' xwty'kw ('yšw) /2/ [9-12] [β](r)'y-t ZY my šyr'krt'k βγ-'3/ [11-14] (.) cy-wy-δ py-δ'r p'rZY pr tw' /4/ [11-14] k ZKwy δyn'ykty my-δ'ny rty /5/ (3-5)[mrm'n]y (?) βr'yštk 'nkm'ny'wxšt ZKwy /6/ nβš' pt'y-cy rtxw δstw cwpr w'sty rty ywnyδ /7/ ZK nβš' py'mt' ZY 'krt' 'ny-t'kw 'pw /8/ xwy-ch rty ZK my-wn mrtxm'y-t pr RBk' wrz /9/ krz wyδ'(s)'nt rty γ-rβ "δ'y-t ky ZY ptnw'kw /10/ ršty'kh pcyγ-'z-'nt rtms ZKh t'δyyh xwt'ynh /11/ nβš' xw'rh ZKn kysr δβ'mpnwh pr RBk' /12/ [2-4] [Z](Kn) mr"tt' pt'y-cy "γ-t rtšc ZKwh /13/ [8-11] ršty'kh pcyγ-'z [...].

Wie SUNDERMANN bereits richtig erkannt hat, ist diese Episode die detaillierte Beschreibung einer Begebenheit, die im verwandten mittelpersischen Fragment M2 lediglich mit der flüchtigen Bemerkung abgetan wird, dass Addā „Nafšā zur [manichäischen] Religion erwählte“ (mp. *npš' w dyn wycyd*).³¹ Allerdings wird dort Alexandrien als Ort erwähnt, wenn auch nicht unbedingt in direkter Verbindung mit Nafšās Bekehrung.³² Trotz des fragmentarischen Charakters des Textes scheint der Sinn der Episode klar zu sein: Die kranke Schwester der Königin Tadmor richtet ihr Gebet an Jesus, den „wohltätigen Gott“ (sogd. *šyr'krt'k βγ-*), worauf der Lichtapostel hinabsteigt, die Hand auf Nafšā legt (sogd. *δstw cwpr w'sty*) und sie dadurch heilt. Die Rolle dieser letzteren Geste, die angesichts meiner Fragestellung hier entscheidend ist, wird erst ersichtlich, wenn man weitere manichäische Quellen heranzieht.

Das Wahrnehmen und die göttliche Berührung sind schon für die Uroffenbarung Gottes an Mani zentrale Elemente. Die wohl wichtigste griechische Quelle zum Manichäismus, der Kölner Mani Kodex (*CMC*), führt mehrere wörtliche Zitate aus dem *Lebendigen Evangelium* Manis an, welche die „aesthetische“ Dimension der manichäischen Offenbarung betonen. Mani versteht sich im *Evangelium* als Vermittler der von ihm erreichten Schau Gottes (θεωρία) an die Menschheit (*CMC*, 67.21–68.5). Zugleich lehrt ihn der berühmte „Gefährte“ (σύζυγος, 69.14) die „wahren Instruktionen“ (ὑποθήκας ἀληθείς, 70.1–2), die ihn von den Irrungen der Anhänger seiner ursprünglichen Sekte „freikaufte“ (ἐξαγοράζειν, 69.17–18). Hierauf folgt dann das wichtige Detail, dass uns wieder zur Nafšā-Legende und zum edessenischen Milieu zurückführt. Der himmlische Gefährte erteilt Mani „die Handauflegung von meinem Vater“ (ἡ χειροθεσία ἢ ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐμοῦ, 70.2–4), die analog zum Christentum das Fundament für die spätere ekklesiastische Hierarchie und die Sukzession der Bischöfe im Manichäismus wurde. Dieselbe für die Manichäer spezifische Cheirothesie erwähnt Mani in seinen (ebenfalls im *CMC* zitierten) *Schriften an Edessa* (συνγράμματα εἰς Ἔδε[σ]σαν) mit Nachdruck:

Die Wahrheit und die Geheimnisse, über die ich rede, und die Handauflegung, die ich besitze, habe ich nicht von Menschen empfangen oder von fleischlichen Geschöpfen, aber auch nicht durch die Lektüre der Schriften. Als mich vielmehr (mein) seligster Vater, der mich in seine Gnade berufen hat und mich und die anderen in der Welt nicht zugrundegehen lassen wollte, erblickte und sich meiner erbarmte, um denen, die bereit sind, sich für ihn aus den Religionen erwählen zu lassen, das selige Leben zu geben, da zog er mich in seiner Gnade aus der Gemeinde der Menge heraus, welche die Wahrheit nicht kennt. Er enthüllte mir seine Geheimnisse und die seines unbefleckten Vaters und der ganzen Welt [...].³³

³¹ ANDREAS/HENNING 1932–1934, Bd. II, S. 302. Für eine Beschreibung des Frg. M2, siehe ebd., S. 301. Eine neue Transkription des Fragmentes ist bei BOYCE 1975, Nr. 39, zu finden. Siehe auch SUNDERMANN 1981, S. 17–18.

³² Fr. M2/R/I/27–28 (= *MM* II, 302): „Bis nach Alexandria kam er. Die NPŠ' erwählte er zur Religion“ (Übs. ANDREAS/HENNING). Es handelt sich also um eine Aufzählung der verschiedenen Aktivitäten des Apostels im Römischen Reich und nicht um eine zusammenhängende Geschichte, die es etwa erlauben würde, Nafšā in Alexandrien zu lokalisieren.

³³ *CMC*, 64.8–65.12 (übs. HENRICHS/KOENEN). Gr. Text: τὴν ἀλήθειαν καὶ τὰ ἀπόρρητα ἅπερ διαλέγομαι καὶ ἡ χειροθεσία ἢ οὐσα παρ' ἐμοὶ οὐκ ἐξ ἀν(θρώπων) αὐτὴν παρέλαβον ἢ σαρκικῶν πλασμάτων, ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τῶν ὁμιλιῶν τῶν γραφῶν. ἀλλ' ὁπηνίκα θεωρήσας με οἴκτιρέν [με] ὁ μακαριώτατος [π(ατ)ῆρ] ὁ καλέσας με εἰς [τῆ]ν χάριν αὐτοῦ καὶ μὴ [βουλ]ηθεὶς με ἀπολέσθαι [καί] τοὺς λοιποὺς τοὺς [ἐν τῷ κ]όσμῳ, ὅπως ὀρέ[ξῃ τὴν] εὐζω[ίαν] ἐκείνοις τοῖς

Manis Anspruch ist es somit, ein Apostel in der Linie des Paulus zu sein, dessen Berufung direkt von Gott kam und sich nicht der Vermittlung der von Jesus Christus auf Erden ausgewählten Apostel verdankt (vgl. *Gal 1,1* und *11–15*).³⁴ Die apostolische Handauflegung, um deren Kraft noch Simon Magus in der *Apostelgeschichte* bittet (vgl. *Apg 8,18–19*), wird somit durch eine besondere Autorität, die des Syzygos, direkt an Mani verliehen. Freilich handelt es sich bei dieser Berührung nicht nur um die Weitergabe der bischöflichen (administrativen) Gewalt, sondern auch um die Übertragung göttlicher Heilkraft und die direkte Vermittlung von geheimem Wissen durch den Heiligen Geist.

Damit geht Mani weit über Paulus hinaus, da Mani auch den Titel des Parakleten beansprucht und allein aufgrund der eigenen Autorität die Gaben des Geistes verteilt.³⁵ Besonders deutlich tritt die spirituelle *Kraft der Berührung* in dem Fragment hervor, in dem Mani dem König Mihršāh von Mesene (Maišan) eine überwältigende Schau des Lichtparadieses verleiht und ihn durch eine Handauflegung wieder zu Bewusstsein bringt.³⁶ Mit großer Wahrscheinlichkeit ist folglich auch die Berührung Jesu/des Lichtapostels in der Nafšā-Legende als eine körperliche und zugleich spirituelle Heilung zu interpretieren, ganz analog zu der Geschichte Abgars, der ebenfalls von der körperlichen und der seelischen Krankheit geheilt wird.

Wollte man die Unterschiede zwischen der manichäischen und der christlichen Konversionslegende untersuchen, so fiel wohl am ehesten die Hervorhebung des Offenbarungscharakters des erlösenden Wissens im Nafšā-Text im Gegensatz zur Rationalität der Erschließung der erlösenden Wahrheit im Falle Abgars ins Auge. Wo bei Mani und seinen Jüngern die persönlich von Gott erteilte – und vollkommen passiv empfangene – Gnade betont wird, spricht der Abgar-Text von einer rational nachvollziehbaren Erkenntnis der christlichen Wahrheit. Allerdings sollte diese Dichotomie zwischen gnostischem Offenbarungswissen und griechischer Rationalität nicht unbedingt in Hans JONAS' Sinne als bezeichnend für den „spätantiken Geist“ verstanden werden. Nicht nur sind beide Erkenntniswege zur gleichen Zeit und in gleichen Kontexten anzutreffen, sondern sie tauchen vielmehr noch *innerhalb einer einzigen religiösen Gemeinde* nebeneinander auf.

ἐτοίμοις ἐκλεγῆναι αὐτῷ ἐκ τῶν δογμάτων, καὶ τότε τῇ αὐτοῦ χάριτι ἀπέσπασε με ἀπὸ τοῦ συνεδρίου τοῦ πλήθους τοῦ τὴν ἀλήθειαν μὴ γινώσκοντος καὶ ἀπεκάλυψε μοι τὰ τε αὐτοῦ ἀπόρρητα καὶ π(α)ρ(ὸ)ς αὐτοῦ τοῦ ἀχράντου καὶ παντὸς τοῦ κόσμου.

³⁴ Es ließen sich mehrere Parallelen zwischen dem Galaterbrief des Paulus und Manis Sendschreiben nach Edessa feststellen. Ähnlich wie Paulus aus der ungläubigen Gemeinde der Juden auserwählt wurde und persönlich die Gnade von Jesus Christus empfing (ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ θεὸς ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρὸς μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, *Gal 1, 15*), so wird auch Mani nach eigenen Angaben aus seiner Täufergemeinde ausgesondert und direkt von Gott berufen (τότε τῇ αὐτοῦ χάριτι ἀπέσπασέ με ἀπὸ τοῦ συνεδρίου τοῦ πλήθους τοῦ τὴν ἀλήθειαν μὴ γινώσκοντος ... *CMC*, 65.3–8).

³⁵ Mani beschreibt sich als „Apostel Jesu Christi“ (gr. Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀπόστολος, *CMC* 66,4–5; syr. *šliḥā d-išō' mšihā*, vgl. das sog. Mani-Siegel, PEDERSEN/LARSEN 2013); andererseits sieht er sich auch als „Paraklet“ und Vollender der früheren Offenbarungen. Aus diesem Grund könnte der Begriff ἀπόστολος/*šliḥā* im Fall Manis eben als Bezeichnung des Parakleten gemeint sein, da der Paraklet ja auch von Jesus *entsandt* wird (vgl. *Joh 16,7*: ἐὰν γὰρ μὴ ἀπέλθω, ὁ παρακλητος οὐκ ἐλεύσεται πρὸς ὑμᾶς· ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς). Dies geht z.B. deutlich aus dem koptischen manichäischen Psalm CCXXIII (9, 3–10) hervor.

³⁶ M 47/V/13–14 (MKG, Text 10, SUNDERMANN 1981, S. 103).

[Antwort Jesu:]
Wenn ich zu Ihm [d.h. zu Gott dem Vater] hinaufgestiegen bin, werde ich dir einen meiner Jünger senden, der deine Krankheit heilen und kurieren und einen jeden, der bei dir ist, zum ewigen Leben bekehren wird.⁴¹

Wenn ihr nun tatsächlich so wahrhaftig *Jünger Christi* seid und auch Christo gleicht und ähnlich seid, so tretet alle her und *heilet dieses Mädchen von* <seiner> *Krankheit*, so wie Jesus den Jüngern gesagt hat: ‚Wo ihr eure Hand auflegt, dort werde ich durch Gottes Hand Besserung schaffen‘ (Übs. SUNDERMANN).⁴³

Obwohl die Entsprechungen zwischen den beiden Texten nicht durchgängig wörtlich sind, existieren m.E. genug Ähnlichkeiten, die die These rechtfertigen, dass der Autor des Mār Gabryab-Textes bewusst auf den *Abgarbrief* oder einen ähnlichen programmatischen Text Bezug nimmt.⁴⁴ Der manichäische Text folgt rhetorisch genau derselben Ordnung wie der Brief Abgars an Jesus: Nach der begrüßenden Einleitung, die Jesus als Wundertäter beschreibt, werden seine Taten aufgezählt; Blinde, Lahme und andere Kranke werden geheilt. Beide Texte kulminieren in der Behauptung, dass Jesus sogar Tote auferstehen lässt. Im sogdisch-manichäischen Fragment wird diese Lobrede auf Jesus anschließend *gegen* die Jünger Christi gerichtet. Sie seien keine wirklichen Nachfolger Christi. Dies entspricht wiederum dem Endteil der Antwort Jesu an Abgar, in dem Jesus dem König verspricht, einen Jünger zu ihm zu schicken, der *die gleichen Wundertaten* wie er verrichten wird. Der Autor der Gabryab-Legende scheint seine Kritik an den Christen in Rēwan eben auf dieses Versprechen Jesu zu stützen. Wenn sie *authentische Christen* seien, so sollten sie jenes Versprechen des Messias erfüllen können.

Bezeichnend ist auch der Jesus von Mār Gabryab zugeschriebene Spruch, in dem erneut auf das Charisma der heilenden Berührung hingewiesen wird: „Wo ihr eure Hand auflegt, dort werde ich durch Gottes Hand Besserung schaffen“. Werner SUNDERMANN verbindet dieses „unbekannte Jesuswort“ zurecht mit *Mk* 16,18: ἐπι ἄρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν „den Kranken werden sie die Hände auflegen und sie werden gesund werden“.⁴⁵ Ausgehend jedoch von der möglichen Verflechtung zwischen dem manichäischen Text und der syrischen Abgarlegende könnte man an dieser Stelle auch einen Verweis auf die *Doctrina Addai* vermuten, in dem nach dem Glaubensbekenntnis des Königs folgendes berichtet wird:

⁴¹ Ebd., fol. 3vb, MEŠČERSKAYA 1984, S. 123. Syr. Text: ܟܘܨܟܘܢܐ ܕܥܡܢܘܟܘܢܐ ܕܝܗܘܫܘܥ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܘܟܘܠ ܕܡܘܬܝܘܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܢ. ܟܘܨܟܘܢܐ ܕܥܡܢܘܟܘܢܐ ܕܝܗܘܫܘܥ ܕܡܫܝܚܐ ܕܥܘܠܡܝܢ ܕܘܟܘܠ ܕܡܘܬܝܘܗܘܢ ܕܥܘܠܡܝܢ.

⁴³ *MKG* 3.4 /R/6–17/ (SUNDERMANN 1981, S. 46). Sogd. Text: /6/ (m)š’y-x’ ZY (w)rz-kr’k βγ-y w m’t rty ZKn kwrty ZY /7/ [Z]Kn ‘sk’nty ZY ZK wy’m’nty cnn r’βyh py’mtw /8/ δ’rt wβyw ZY ms ZKn mwrty-t ‘nz-wt δ’rt rty /9/ pδkh xcy ZY ZK z-’tk ZKn ‘ptry ‘nδ’ykh δ’r’y /10/ ZY ZK δrxwšky ZKn xwy-štk ‘xšnyrk pδy-š’y /11/ rtkδ’ šm’xw cnn ršty’ky m’yδ ‘mty-cw ZKn /12/ mš’y-x’ δrxwškt’ ‘nsδ’ ZY ZK mš’y-x’ /13/ ‘xšnyrk ZY ‘nδ’ykh pr šm’xw ‘skw’t rty ‘wšt’yδ /14/ sy-wtm’n rty ZKwh z-’k’nch cnn r’βyh py’mδ /15/ m’yδ c’nkw ZY ZK ‘yšw ZKwy δrxwšky’ pr m’t /16/ δ’rt kwrδ ZY šm’xw ZKw xy-pδ δstw ‘wšt’yδ rty /17/ ‘wrδ ‘z-w pr βγ-’n’yk δstw kwn’n ZKwh prtry’kh [...].

⁴⁴ Sicherlich befindet sich diese Liste der Wunder Jesu schon in *Matth* 11, 5 und *Lk* 7, 22 und wird als Erkennungsmerkmal Jesu in der mandäischen *Ginzā* zitiert (*GR* 29,5–21; 52,19–53,18, PETERMANN 1867, vgl. REITZENSTEIN/SCHAEDER 1926, S. 332–335).

⁴⁵ SUNDERMANN 1981, S. 46, Anm. 3.

Die sinnliche Erfahrung des Göttlichen wird in diesen Texten nicht konsequent in einem philosophischen Rahmen diskutiert. Dagegen lassen sich die polemischen Untertöne deutlich spüren. Mit einiger Wahrscheinlichkeit ist davon auszugehen, dass Missions- und Konversionslegenden wie die „Geschichte des Mär Gabryab“ intertextuell auf christliche Erzählungen wie die *Abgarlegende* verweisen. Sogar die Namensgleichheit des christlichen Apostels Addai und des manichäischen Jüngers Addā könnten möglicherweise auf Intertextualität deuten (wenn sie nicht schlichter Zufall ist). All diesen Texten gemeinsam ist ferner die Akzentuierung der „heilenden Berührung“ als ein konkreter, sinnlich zugänglicher Beweis der göttlichen Mission eines bestimmten Propheten. Die zwischen Christen und Manichäern umstrittene *Cheirothesie* erfüllt außerdem die Rolle der spirituellen Machtübertragung über die Generationen, was oft auch ein besonderes Charisma impliziert (Wunderheilung, Gnosis usw.). Ferner sind keine eindeutigen Spuren einer Zweiteilung „körperliche vs. spirituelle Sinne“ wie bei Origenes zu finden.

II.1.1.3 Doctrina Addai, die Scharbil-Akten, Mara bar Serapion, Meliton von Sardes

Eine gewisse Zahl anderer frühsyrischer Quellen aus dem edessenischen Umfeld beinhalten ebenfalls Ausdrücke, die, obgleich diese Texte noch keine systematische GW-Lehre vertreten, in vielerlei Hinsicht bereits die Herausbildung eines solchen Systems vorbereiten. Die genaue Datierung dieser Schriften (*Doctrina Addai*, *Thomasakten*, *Geschichte des Priesters Scharbil*, *der Brief Mara bar Serapions*, *Apologie Pseudo-Melitons* u.a.) ist umstritten, wobei einigen Texten mit gewisser Sicherheit ein relativ frühes Datum zugewiesen werden kann (*Brief Mara bar Serapions*, *Apologie*).⁴⁸ Andere entstammen dagegen mit hoher Wahrscheinlichkeit der Periode der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Heidentum zu Anfang des 5. Jh. n.Chr. und sind mit der Aktivität des Bischofs Rabbulā zu verknüpfen (*Doctrina Addai*, *Geschichte des Priesters Scharbil*).⁴⁹ Trotz ihrer späten Abfassung enthalten diese Texte jedoch nachweislich früheres Material. Da es für das Thema meiner Untersuchung weniger relevant ist, die exakte Chronologie und die Textgeschichte dieser literarischen Quellen zu erstellen, werde ich mich nur auf einige Passagen beschränken und die darin vorkommenden Formulierungen kommentieren. Es geht mir vorerst darum, in Anschluss an die *Abgarlegende*, das Selbstbild der christlichen Gemeinde in Edessa herauszustellen, insofern dieses die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer GW-Lehre innerhalb des syrischen Christentums beleuchten kann.

Ein zentraler Hintergrundgedanke ist dabei, wie schon gesehen, der Anspruch der christlichen Kirche, aufgrund des neuen Bundes mit dem Gott Israels in einer exklusiven persönlichen *und zugleich* gemeinschaftlichen Beziehung zu stehen. Von dieser Beziehung ausgehend, die ja einst das Privileg Israels war, durch Jesus Christus aber als Vermächtnis an

⁴⁸ Zu Meliton siehe RAMELLI 1999.

⁴⁹ Zur Datierung der *Doctrina Addai* siehe GRIFFITH 2003 und RAMELLI 2006. Zu Bischof Rabbulā siehe u.a. BLUM 1969, BRUNS 1995, BRUNS 1998, DRIJVERS 1999, DORAN 2006.

sogar der von Paulus in *Röm 1,20* gutgeheißenen *theologia naturalis* werden hier enge Grenzen gesetzt. Gemäß dem ebenfalls paulinischen Gedanken, dass die Götter der Heiden Dämonen (bzw. Götzen) sind (*1Kor. 10,20*; vgl. *Psa. 96,5*), kann nur das auserwählte Volk (sc. das Neue Israel) mit der wahren geistigen Erkenntnis (einschließlich der „geistigen Wahrnehmung“) begnadet werden.⁷⁴ Die Existenz eines neuen, „unveränderlichen Bundes“, in den sowohl Juden als auch Heiden eintreten können, wird somit *zur Bedingung der Möglichkeit einer „geistigen Wahrnehmung“ überhaupt*.

Dieser exklusive Charakter der Gotteserkenntnis, die bis zur Ankunft Christi ausschließlich dem Alten Israel vorbehalten war und danach unversehrt nur in der Kirche Jesu Christi weitertradiert wurde, sollte infolge dieser Untersuchung nicht heruntergespielt werden. Der Wahrheitsanspruch der frühchristlichen Kirche gegenüber anderen religiösen Gruppierungen (Manichäer, Zoroastrier usw.) wird fast immer – wenn auch implizit – durch diesen Gedanken fundiert, so dass z.B. die Ähnlichkeiten zwischen einzelnen GW-Theorien nicht unabhängig von dieser grundsätzlichen Trennung zwischen Christen und Nichtchristen interpretiert werden können. Ein pluralistischer Zugang, der von angeblichen phänomenologischen Übereinstimmungen zwischen verschiedenen religiösen Praktiken ausgeht und allein auf deren Basis komparativ arbeitet, könnte ohne Berücksichtigung der manchmal mitwirkenden antagonistischen Wahrheitsansprüche eine adäquate Auswertung des Materials in wesentlichen Aspekten verfehlen. Ein Vergleich der Aussage Melitons über die Zugehörigkeit zum „unveränderlichen Bunde“ mit anderen Texten aus der frühen edessenischen Literatur bestätigt die Annahme, dass die Fähigkeit Gott zu sehen unauflöslich mit dem Glauben an Jesus Christus verbunden ist. Es liegt also nahe, die Aussage (Pseudo)-Melitons vor dem Hintergrund dieses Gedankens einer radikalen, von oben bewirkten Änderung in dem menschlichen Gottesverständnis zu interpretieren, die ausschließlich durch die Bekanntschaft mit dem Kerygma der Apostel vermittelt werden kann.

Neben dem exklusiven Charakter dieser geistigen Erkenntnis ist noch die stark *gemeinschaftliche* Komponente zu erwähnen. Das geistige Sehen wird nicht primär als das Erkennungszeichen einer spirituellen Elite oder einzelner „holy men“ verstanden, sondern als das Gemeingut aller bekennenden Christen, insbesondere in Abgrenzung von den vorchristlichen Religionen aus Edessa, die allesamt als Götzendienst und geistige Blindheit disqualifiziert werden. In diesem früh-syrischen Kontext bezieht sich demnach die GW-Lehre hauptsächlich auf den in der *ganzen Kirche* präsenten Geist Christi, der gleichzeitig dem Individuum (z.B. dem Märtyrer) und der gesamten Gemeinschaft der Gläubigen innewohnt.

Weniger explizit aber ebenso relevant scheint der Bezug auf die Autorität der Apostel zu sein, d.h. auf die apostolisch vermittelte Erkenntnis und Wirkung des Heiligen Geistes innerhalb der kirchlichen Gemeinde. Äußerst bemerkenswert ist dabei die in der *Didache* überlieferte Beschreibung des Herabkommens des Geistes an Pfingsten, die ganz bewusst auf eine Form der geistigen Wahrnehmung Bezug nimmt:

Und als Simon Kephas diese (Dinge) seinen Gefährten, den Aposteln, gesagt hatte und sie (daran) erinnert hatte, da war eine verborgene Stimme für sie zu hören, ein angenehmer,

⁷⁴ Zu diesem Thema siehe jetzt NICHOLS 2014.

Spätantike kann an dieser Stelle natürlich nicht eingehend behandelt werden.⁷⁷ Übergehen darf man es andererseits schon deshalb nicht, weil die meisten literarischen Zeugnisse solcher Art explizit von einer *Wahrnehmung* der paradiesischen Verhältnisse (Düfte, Lichter, die Süße usw.) sprechen.⁷⁸ So nimmt auch schon Paulus Bezug auf diese *ästhetische* (in diesem Fall akustische) *Dimension* seiner Erfahrung, wenn er präzisiert: *καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι* „und er hörte unaussprechliche Worte, die auszusprechen einem Menschen nicht zusteht“ (2Kor 12,4). In den Werken Philons erweist sich z.B. das Symbol des Paradieses als sehr eng mit seiner Adam-Konzeption verbunden. Eden ist für Philon gleichzeitig ein realer Ort und das Symbol der unkörperlichen Weisheit (*ἡδυσμυνηθημιῦ, *σοφία*), die der „geformte Adam“ (*ὑπὸ τῆς ἀπειρίας ἡμῶν, *ὁ διαπλαθεὶς ἄνθρωπος*) aus Gen 2 erlangen konnte.⁷⁹

Um die Analyse dieser Thematik im syrisch-christlichen Raum einzuleiten, soll in diesem Abschnitt eine der wichtigsten Quellen des frühen syrischen Christentums näher betrachtet und teilweise mit weiteren verwandten Texten aus dem frühchristlichen Umfeld verglichen werden, nämlich die *Oden Salomos*. Durch ihr Alter, ihre einzigartige Metaphorik sowie durch einige in späterer Literatur wiederkehrende Motive eignen sich die *Oden* sehr gut für die Behandlung der Frage nach dem Verhältnis zwischen geistiger Wahrnehmung und paradiesischer Schau, ein oft wiederkehrendes Thema bei den syrischen Mystikern.

Die Geschichte der Entdeckung der *Oden Salomos* ist bekannt und kann hier in einigen Sätzen zusammengefasst werden.⁸⁰ Nachdem in dem koptischen *Codex Askewianus* (der das berühmte Werk *Pistis Sophia*⁸¹ enthält) fünf dem König Salomon zugeschriebene Oden identifiziert wurden,⁸² kamen Anfang des 20. Jh. zwei syrische Kodizes ans Licht, die diesen apokryphen Zyklus liturgischer Poesie zusammen in fast vollständiger Form enthielten.⁸³ Hinzu kam später ein wichtiges Fragment einer frühen griechischen Variante, die einmalig im *Papyrus Bodmer XI* überliefert ist und die für die folgende Diskussion relevant ist.⁸⁴ Die so erschlossenen Texte wurden seitdem mehrfach kritisch ediert, übersetzt und kommentiert.⁸⁵ Zahlreiche Fragen und Kontroversen bezüglich der Originalsprache,⁸⁶

⁷⁷ Das Thema des Paradieses in den antiken Religionen wurde in den letzten Jahren mit wachsendem Interesse behandelt. Siehe z.B. die gesammelten Studien in LUTTIKHUIZEN 1999, DECONICK 2006, BOCKMUEHL/STROUMSA 2010. Für die islamische Tradition siehe jetzt LANGE 2016.

⁷⁸ Zum epistemologischen Aspekt der Paradieserfahrung im antiken Judentum und Christentum siehe z.B. ROWLAND/GIBBONS/DOBRORUKA 2006.

⁷⁹ Philon, *Quaest. Gen.* I.6, I.8 (ad Gen 2,8) [nur auf Armenisch erhalten, AUCHER 1826, S. 3, MERCIER 1979–1984, Bd. 1, S. 70–71].

⁸⁰ Behandelt bei CHARLESWORTH 1973, S. 1–14. Eine ausführliche Beschreibung aller bekannter Hss. findet sich bei LATTKE 1979–1998, Bd. 1, S. 1–77.

⁸¹ Editionen des koptischen Textes: SCHMIDT 1925, dt. Übs. SCHMIDT 1905. Zum Verhältnis zwischen den *Oden* und *Pistis Sophia* siehe LATTKE 1998, S. 1–15.

⁸² Es handelt sich um *OdSal.* 1,5,1–11, 6,8–18, 22, 25.

⁸³ Es handelt sich um *John Rylands Library, Syr.* 9, 16. Jh. [Sigl. H] und *BM, Add.* 14538, 10. Jh. [Sigl. N, olim B].

⁸⁴ Erstausgabe TESTUZ 1959, siehe auch LATTKE 1999–2005.

⁸⁵ Die maßgeblichen Ausgaben sind HARRIS/MINGANA 1916–1920, CHARLESWORTH 1973, LATTKE 1979–1998, LATTKE 1999–2005.

⁸⁶ Eine gute Zusammenfassung der Forschungsgeschichte bei LATTKE 2007. Eine ausführlichere Behandlung, mit kommentierter Bibliographie findet sich bei LATTKE 1979–1998, Bd. 3. VÖÖBUS 1962, CHARLESWORTH 1998,

Entstehungsort sowie -zeit,⁸⁷ ‚Sitz im Leben‘ usw. kamen unmittelbar nach ihrer Veröffentlichung auf und haben bis heute nur in beschränktem Maße befriedigende Antworten erhalten.⁸⁸ Für das Thema der mystischen Sinneslust im Paradies, das uns hier interessiert, genügt allerdings die Erkenntnis, dass dieser Text als ein gesichertes Zeugnis für die im syrischen Raum verbreitete frühchristliche religiöse Poesie gelten kann.⁸⁹

Die insgesamt 42 Oden,⁹⁰ die mit Sicherheit einem (wie auch immer gestalteten) liturgischen Kontext entsprungen sind, greifen viele unterschiedliche Motive und Symbole auf, die auch sonst in der syrischen Kirchenliteratur beliebt waren: das Licht,⁹¹ das lebendige Wasser,⁹² der Kranz/die Krone,⁹³ das Gewand,⁹⁴ die geistige Milch⁹⁵ usw. Andere Elemente, wie die hier näher zu betrachtende Metapher des ‚Pflanzens‘ im Garten (Eden), sind uns u.a. auch aus dem jüdischen Umfeld vertraut.⁹⁶

Verglichen mit diesen in der Sekundärliteratur oft behandelten Themen der *Oden* scheint das Motiv des Paradieses *in Verbindung mit dem Problem der Sinnlichkeit* eher vernachlässigt worden zu sein. Die dafür zentrale Ode XI wurde zwar schon von A. BLÜCHER und J. CARMIGNAC in kurzen Beiträgen kommentiert,⁹⁷ aber viele Fragen bleiben noch offen.

S. 78–136 u.a. plädieren für ein aramäisches/syrisches Original, gegen die ältere Meinung, dass die *Oden* ursprünglich entweder auf Griechisch (z.B. HARRIS 1911², S. 46–48, CONNOLLY 1913) oder auf Hebräisch verfasst wurden (vgl. CARMIGNAC 1961, S. 71–72, CARMIGNAC 1963). Michael LATTKE hält die Frage für nicht mit Sicherheit beantwortbar, tendiert jedoch in Richtung eines griechischen Originals (LATTKE 2007, S. 290–292).

⁸⁷ Die Entstehungszeit der Oden variiert zwischen Ende des 1./erstes Viertel des 2. Jh. n.Chr. (CARMIGNAC 1961, CARMIGNAC 1963, LATTKE 2007) und Mitte oder Ende des 3. Jh. (DRIJVERS 1978, DRIJVERS 1981).

⁸⁸ So auch die Schlussfolgerung von FRANZMANN 1991, S. 311: „No doubt knowing the provenance and dating of the text and so on would be extremely helpful for interpretation, but over eighty years of research have thus far provided no certain answers to these questions, and so often researchers can be lured into a circular or limited methodological path if they begin from assumptions about these secondary questions.“

⁸⁹ DRIJVERS argumentiert in mehreren Aufsätzen (DRIJVERS 1978, DRIJVERS 1981), dass die *Oden* im Kontext einer polemischen Auseinandersetzung zwischen Christen und Markioniten, bzw. Manichäern, entstanden seien, was besonders Edessa als Entstehungsort nahelegen würde. Seine Beweisführung wurde jedoch zumeist als nicht beweiskräftig genug angesehen (vgl. LATTKE 1979–1997, Bd. 3, S. 337, 348, LATTKE 2007, S. 292–293). Dass jedoch die *Oden* im syrischen Raum bekannt waren, bezeugen schon gewisse literarische Parallelen bei Ephrem (siehe HARRIS/MINGANA 1916–1920, Bd. 2, S. 18–28).

⁹⁰ Die zweite Ode ist nicht erhalten, aber ihre Existenz erschließt sich aus dem Vergleich der durchnummerierten Oden im Koptischen und im Syrischen.

⁹¹ *OdSal.* 10.6, 12.7, 15.1–5 u.v.a., dazu LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 179–181.

⁹² *OdSal.* 6.8–18, 11.6–9, 12.2, 30.1–7, u.a., vgl. LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 84–86, und seinen Kommentar zu den jeweiligen Versen.

⁹³ *OdSal.* 1.1, 5.12, 9.8, 17.1, usw., vgl. LATTKE 1999–2005, FRANZMANN 1991, Kommentare *ad.loc.*

⁹⁴ Z.B. *OdSal.* 7.4–7, 11.11, 25.8, vgl. LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 37, und Kommentare *ad.loc.*

⁹⁵ Vor allem in *OdSal.* 19.1–5, dazu LATTKE 1999–2005, Bd. 3, S. 27–28. Zur Milchsymbolik im Christentum siehe ferner CORRINGTON 1989, ENGELBRECHT 1999, PIERRE 1999.

⁹⁶ Wichtige Bibelstellen sind *Ps* 1,3, *Jer* 17,8; *Ezek* 17,8 und 47,12; *Offb* 22,2 u.a. Hinzu kommen Begriffe wie „Spross“, „Zweig“ (Hebr. *šemah*) usw., die bekanntlich einen messianischen Bezug haben (*Jes* 11,1, *Jer* 23,5, usw.). Wichtig ist ferner der Gedanke einer „ewigen Pflanzung“ in Qumran. Dazu TILLER 2000, SWARUP 2006.

⁹⁷ BÜCHLER 1912, CARMIGNAC 1961, VÖÖBUS 1962. Siehe LATTKE 1995, S. 122, Anm. 1, für eine weiterführende Bibliographie zu dieser Ode, wobei der Fokus der meisten Studien textgeschichtlich und nicht theologisch/inhaltlich ist. Zum Problem der Erkenntnis generell in *OdSal.* siehe LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 101–104, sowie ebd., 158–162.

In der neueren Literatur bildete erst FRANZMANN'S Strukturanalyse der *Oden Salomos* eine solide Grundlage für die Behandlung dieses Textes und seiner spezifischen Probleme.⁹⁸ Einen ausführlichen Kommentar zu jeder einzelnen Ode mit zahlreichen wichtigen Exkursen hat auch Michael LATTKE in seiner letzten Ausgabe der *Oden* verfasst.⁹⁹

Meine Erwägungen an dieser Stelle basieren zunächst auf diesen Ergebnissen und werden die ausbleibenden Forschungslücken bei weitem nicht schließen können; jedoch hoffe ich durch die Miteinbeziehung der *Oden* in dieser übergreifenden Studie zur mystischen Wahrnehmung weitere und spezifischere Arbeiten anzuregen. Dasselbe gilt für die hier ansatzweise erbrachten Vergleiche mit der qumranitischen und der manichäischen Literatur der Spätantike.

Wie schon erwähnt, soll uns ein Teil der *elften Ode* (Strophen V–VII)¹⁰⁰ als Ausgangspunkt für die Untersuchung dienen. Dafür gebe ich hier den syrischen Text mit deutscher Übersetzung (nach LATTKE) sowie das textgeschichtlich und inhaltlich relevante griechische Fragment aus *P.Bod XI* wieder:

Syrisch (LATTKE 1979–1997, Bd. 1A, S. 20–21)	Griechisch (Papyrus Bodmer XI, Ed. LATTKE 1979–1997, Bd. 1, S. 108–112, vgl. TESTUZ 1959)	Deutsch (LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 206–213).
V	V	V
<p>ܠܘܐܬܝ ܠܝܝܩ ܘܦܩ ܕܘܥܡܐ 12 ܘܡܝܩܘܫܐ ܠܝܘܝܩܐ ܘܠܠܘܥܝ ܘܦܩ ܠܝܘܝܩܐ 13 ܠܝܝܩܝܐ ܘܡܝܩܘܫܐ ܥ ܘܝܦܝܩܐ ܥܡܝܩܝܐ 14 ܠܠܘܥܝ ܥܡܝܩܝܐ 15 ܠܝܘܝܩܝܐ ܠܘܥܡܐ ܡܡܝܩܝܐ</p>	<p>12b ἐγενόμην ὡς ἡ γῆ θάλλουσα καὶ γελώσα τοῖς καρποῖς αὐτῆς 13 [κα]ὶ ὁ κύριός μοι ἐγένετο ὡς ὁ ἥλιος ἐπὶ πρόσωπον τῆς γῆς 14 ἔστιλβον οἱ ὀφθαλμοί μου καὶ ἔδρυσίσθη τὸ πρόσωπόν μου 15 ἠὺφράνθη ἡ ἀναπνοή μου ἐν εὐωδίᾳ χρηστότητος κυρίου</p>	<p>12b Und ich war wie die Erde, die strotzt und lacht durch ihre Früchte, 13 und der Herr war wie die Sonne über dem Angesicht der Erde. 14 <i>Meine Augen machte er glänzend, und mein Gesicht nahm den Tau auf;</i> 15 <i>Und erfreut wurde mein Atem durch den milden Duft des Herrn.</i></p>
VI	VI	VI
<p>ܘܡܡܝܩܝܐ ܠܠܘܥܝܐ 16 ܠܝܘܝܩܝܐ ܡܡܡܝܩܝܐ ܠܝܘܝܩܝܐ ܠܘܥܝܐ [fehlt]</p>	<p>16 καὶ <ἐ>πήγαγέν με εἰς παράδεισον αὐτοῦ ὅπου ὁ πλοῦτος τῆς [τ]ρυφῆς κυρίου {{ ἔθεασάμην δένδρα ὠραῖα καὶ καρποφόρα / καὶ αὐτοφυῆς ἦν ὁ στέφανος αὐτῶν / <ἔθαλλε> τὰ ξύλα αὐτῶν καὶ ἐγέλων οἱ καρποὶ αὐτῶν / ἀπὸ ἀθανάτου γῆς αἱ ῥίζαι αὐτῶν / καὶ ποταμὸς χαρᾶς ἐπότιζεν αὐτάς / καὶ κύκλω τῆς γῆς ζωῆς αἰωνίας αὐτῶν }}</p>	<p>16 <i>Und er führte mich weg in sein Paradies, / wo die Fülle der Wonne des Herrn ist;</i> {{ Ich schaute reife und fruchtbare Bäume, / und von selbst gewachsen war ihre Krone. / Es strotzte¹⁰¹ ihr Gehölz, und es lachten ihre Früchte, / aus unsterblicher Erde [kamen] ihre Wurzeln, / und der Fluß der Freude bewässerte sie / und ringsum die Erde ihres ewigen Lebens. }}</p>
VII	VII	VII
		<p>17 Und ich verehrte den Herrn wegen seiner Herrlichkeit</p>

⁹⁸ FRANZMANN 1991, S. 83–99.

⁹⁹ LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 188–223.

¹⁰⁰ Nach der Einteilung in FRANZMANN 1991 und LATTKE 1999–2005, ebd.

¹⁰¹ An dieser Stelle emendiert Lattke das gr. θάλλει „es strotzt“ und ersetzt es mit der zu ἐγέλων im selben Vers passenden präteritalen Form <ἔθαλλε> „strotzte“ (LATTKE 1999, I, S. 209, 211).

bewässert wird (11.6). Das Trinken des Wassers bewirkt eine „nüchterne Trunkenheit“ und führt zur höheren Erkenntnis (κθαλεν κλι θαλα κλ ,θαλασία, και ή μέθη μου οὐκ ἐγένετο [εις] ἀλογιστία[ν]).¹⁰⁸ Der Erlöste wird dann verwandelt und erneuert durch die Gnade Gottes. Dies ist die Entfaltung des neuen Lebens, das bereits durch die geistige Beschneidung in Strophe I angefangen hat.

In diesem Kontext scheint die fünfte Strophe den Prozess des Heranwachsens und der Reifung zu beschreiben. So wie das Angesicht der Erde vom Himmel mit Wärme und Tau genährt wird, so empfindet auch das Gesicht des Psalmisten (damit sind implizit auch die Sinne gemeint)¹⁰⁹ Freude an der Gnadengabe (dem Duft, dem Tau, dem Licht) des Herrn. Als Resultat des Gedeihens dieser beschnittenen Pflanze wird sie in der 6. Strophe in den Garten Gottes eingeführt (εις παράδεισον), wo der Dichter andere „reife und fruchttragende Bäume“ (δένδρα ώραία και καρποφόρα) schaut, die ihm gleichen, womit wohl die anderen Gerechten und Heiligen gemeint sind, die des Paradieses würdig waren.¹¹⁰ Dieser Zusatz, der im Syrischen fehlt, leitet durch das vorangehende Verb ἐθεασάμην (< θεάομαι) den eigentlichen Kern der Vision ein. Der Schauende erfährt dabei die Freude/Lust der anderen Bäume und erkennt zugleich die Ursache dieser Freude: „Aus unsterblicher Erde ihre Wurzeln, und der Fluss der Freude bewässerte sie“ (ἀπὸ ἀθανάτου γῆς αἱ ρίζαι αὐτῶν / και ποταμός χαρᾶς ἐπότιζεν αὐτάς, *OdSol.* 11.6). Die Aufnahme in die Gemeinschaft der Heiligen führt anschließend zum Lobpreis in Strophe VII: „Glückseligkeit, Herr, denen, die gepflanzt sind auf deiner Erde“, usw. Es liegt nahe, in diesem paradiesischen Garten zugleich die „Gemeinde der Gerechten“ (תַּדְּוּ דִּקְיָדָצ) aus *Psa* 1,5 zu sehen, ein Text der m.E. mit Recht als wichtigste biblische Vorlage dieser Ode angesehen wird.¹¹¹

Obwohl wir es hier nicht mit einem persönlichen Zeugnis einer ‚ekstatischen Schau‘ wie in *2Kor* 2, sondern mit ‚formalisierter‘ Dichtung zu tun haben, ist der dadurch beschriebene Heilsweg, der zum Eintritt ins Paradies führt, nicht unbedingt als bloße literarische Fiktion anzusehen. Der tief religiöse Charakter der *Oden* hinterlässt vielmehr den Eindruck, dass diese *translatio* für die Gläubigen als *tatsächlich vollbracht* verstanden wird. Obwohl also die Distanz zwischen dem Psalmisten (als historischem Verfasser) und dem ‚Ich‘¹¹² der *Oden* irreduzibel ist, beweisen die ähnlichen *topoi* der Beschreibung der paradiesischen Schau bei den Mystikern, dass solche poetischen Bilder durchaus als *reale* Berichte verstanden werden konnten. Zwar ist die Sprache hier nicht mehr eine

¹⁰⁸ Der Begriff der μέθη νηφάλιος/*sobria ebrietas* ist schon bei Philon prominent (z.B. *Opif.* 1.71, *Leg.* 1.84 und 3.82, *Fug.* 1.66 usw.) und bleibt kennzeichnend für die ganze mystische Tradition (nicht nur im Christentum, sondern auch in der jüdische und islamischen Mystik). Siehe dazu die klassische Studie von LEWY 1929. Für die syrische Mystik siehe BROCK 2005.

¹⁰⁹ Vgl. z.B. Philon, *Quaest.Gen.* I.4 (ad *Gen* 2,7), Ed. MERCIER 1979–1984, Bd. 1, S. 66.

¹¹⁰ Vgl. LATTKE 1999, Bd. 1, S. 214.

¹¹¹ Siehe v.a. die Beschreibung des Gläubigen in *Psa* 1, 3: „Er ist wie ein Baum, gepflanzt an Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und dessen Laub nicht verwelkt; alles was er tut, gelingt ihm“ (Elberfelder).

¹¹² Zu der mehrdeutigen Ich-Form in den *Oden* ist viel geforscht worden. Problematisch ist vor allem der offenbar fließende Übergang zwischen der persönlichen Rede des Gläubigen und der des Messias. Siehe FRANZMANN 1991, S. 4, mit weiterführender Bibliographie.

externalisierte, wie bei den Aufstiegsapokalypsen (in den *Henoch-Büchern* oder bei Paulus),¹¹³ aber aus epistemologischer Perspektive durchaus vergleichbar mit diesen letzteren: Es wird einerseits eine Verwandlung des ‚inneren Selbst‘ beschrieben, andererseits eine qualitative Änderung der Sinnesorgane bzw. der Wahrnehmungsakte. In unserem Text wird das sehr deutlich geschildert: Seh-, Tast- und Riechvermögen erfahren eine unaussprechliche Lust durch das Wahrnehmen des paradiesischen *Lichtes*, des erfrischenden *Taus*, bzw. der himmlischen *Düfte*. Ähnlich muss man sich wohl auch die Erfahrung der anderen Sinne vorstellen, auch wenn diese nicht explizit genannt werden.¹¹⁴

Zentral für das Problem der GW-Lehre ist ein weiterer Terminus, der zwar in *Ode 11* nicht benutzt wird, der aber an mehreren verwandten Stellen vorkommt und dessen Bedeutung nicht immer eindeutig zu sein scheint – die „Glieder“ (ܠܘܝܐܘܬܐ),¹¹⁵ die sich z.T. auf den menschlichen Körper beziehen, sonst jedoch auch metaphorisch für die Mitglieder der Gemeinde stehen könnten.¹¹⁶ Eine erste Referenz für ein besseres Verständnis dieses Konzeptes ist wieder Paulus. Im paulinischen Gebrauch erscheinen die μέλη an einigen Stellen als die Glieder des menschlichen Körpers, *insofern sie Instrumente des guten oder schlechten Handelns* sind. Ein *locus classicus* dafür ist *Röm 7,5*:

Denn als wir noch dem Fleisch verfallen waren, wirkten sich die Leidenschaften der Sünden (τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν), die das Gesetz hervorrief, so in unseren Gliedern aus (ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν), dass wir dem Tod Frucht brachten (καρποφορήσαι τῷ θανάτῳ).¹¹⁷

In dieser Bedeutung können auch die Sinnesorgane (körperlich wie geistig) als „Glieder“ bezeichnet werden. Man denke nur an die Aussage Jesu in *Matth 5,29*: „Wenn dich dein rechtes Auge (ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιός) zum Bösen verführt, dann reiße es aus und wirf es weg! Denn es ist besser für dich, dass *eines deiner Glieder* (ἓν τῶν μελῶν σου) verlorengelht, als dass dein ganzer Leib (ὅλον τὸ σῶμά σου) in die Hölle geworfen wird“. Gemeint damit ist natürlich nicht die Vernichtung des Organs an sich, sondern die Austilgung der schlechten *Aktivität* bzw. *Handlung* desselben. Eine vergleichbare Terminologie kommt schon bei Philon

¹¹³ Zahlreiche Beschreibungen des Paradieses sind in den Apokrypha enthalten. CHARLESWORTH 1983–1985, Bd. 2, S. 745, Anm. q, listet einige Stellen auf, wie etwa *ApMos.* 38.5 und 40.2, *2En.* 8.1–7, *ApAb.* 2.21, *JosAs.* 2.17–20.

¹¹⁴ In dem pseudepigraphischen Werk *Joseph und Asenath* findet sich eine Beschreibung der *Süße* des Mannas im Paradies (*JosAs.* 2.17–20). Manna und Honig werden hier als von Bienen aus dem Tau der Rosen produziert dargestellt, womit auch eine Bemerkung im Talmud einhergeht, dass sich die „Mannamühlen“ im zweiten bzw. dritten Himmel befänden (bḤag 12b). Zugrunde liegt vor allem aber das biblische Konzept des „Engelbrotes“ (vgl. *Psa* 78,25) oder des „Brottes vom Himmel“, das ewiges Leben spendet (vgl. *Joh* 6,32ff.).

¹¹⁵ Z.B. in *OdSal.* 3.2, 6.2, 18.2–3 usw. Siehe LATTKE 1979–1998, Bd. 2, s.v. ܠܘܝܐܘܬܐ für ein vollständiges Register. Zur Bedeutung des Begriffs „Glieder“ in den *Oden* generell siehe LATTKE 1999–2005, Bd. 2, S. 70–72.

¹¹⁶ Etwa in *OdSal.* 17.15 („weil sie mir Glieder waren und ich ihr Haupt“), was auf paulinische Gedanken zurückgeht (z.B. *1Kor* 6,15 und 12,12; *Eph* 5,29ff.).

¹¹⁷ Weitere Stellen sind *Röm* 7,23, *Kol* 3,5 und *Jak* 4,1. Die Lüste, die „Krieg in unseren Gliedern führen“, könnten dabei mehr als Personifizierungen sein und ein Verständnis der Leidenschaften als *persönliche Agenten* verraten, was im Einklang nicht nur mit einigen Qumran-Texten (die ‚zwei Geister‘-Lehre, dazu LEVISON 2006), sondern mit der späteren asketischen Tradition im Christentum wäre.

von Alexandrien vor und begegnet uns ebenfalls bei Ephrem dem Syrer. Bemerkenswert ist auch die Nähe zum manichäischen Verständnis des Begriffs „Glieder“ (pth. *handām*).¹¹⁸

Der für uns entscheidende Zusammenhang zwischen der paradiesischen Schau und der Körperlichkeit erschließt sich nun, wenn wir auf die symbolischen Schemata achten, in die der Begriff der „Glieder“ in den *Oden* eingebaut wird. Wichtig sind v.a. folgende Aspekte:

a) Der Übergang *vom Dunklen in das Licht*, der auch in *OdSal* 11 den oben zitierten Strophen vorangeht, wird z.B. in *OdSal* 21 als ein Anziehen eines Lichtgewands beschrieben, wodurch der Erlöste zugleich auch neue „Glieder“ besitzt oder bekommt,¹¹⁹ „in denen es weder Schmerz gibt, noch Drangsal, noch Leiden“.¹²⁰ Dem entspricht die Verwandlung des Seh-, Tast-, und Geruchsinns in *OdSal* 11.14–15.

b) Die *geistige Nahrung*, die zugleich Lust bereitet und ewiges Leben spendet und die in *OdSal* 11 durch das lebendige Wasser symbolisiert war, stärkt in *OdSal* 8.16 als „heilige Milch“¹²¹ die Glieder der Gläubigen.¹²² An anderer Stelle werden von den Dienern des Trankes¹²³ sowohl die „gefallenen Glieder“ aufgerichtet, als auch die Augen erleuchtet.¹²⁴

c) Wie der im Paradies angelangte Erlöste in *OdSal* 11, preist auch der Psalmist in *OdSal* 6.2 oder 26.4 durch/mit seinen Gliedern die Gnade des Herrn. Das „gute Wirken“ der Glieder ist eben für den Psalmisten die im Heiligen Geist¹²⁵ verrichtete Lobpreisung Gottes.¹²⁶ Sie ist ‚spontan,‘¹²⁷ sie führt zu einer auf vollkommener Erkenntnis beruhenden *Vereinigung*

¹¹⁸ Die zwei Begriffe syr. *haddāmā* und pth. *handām* hängen auch etymologisch zusammen (vgl. CIANCAGLINI 2008, S. 160: aus Altpers. **handāma-*, schon im biblischen Aramäisch als *haddām* bezeugt, vgl. *Dan* 2,5; 3,29).

¹¹⁹ Die syr. Konstruktion an dieser Stelle hat den Übersetzern einige Probleme bereitet. Wenn auch das Syrische ܘܕܠ ܗܘܐ ܠܘܥܒܐ ܕܐܘܪܘܚܐ wörtlich mit „und es wurden mir Glieder an meiner Seele“ (BAUER 1933, S. 43) übersetzt werden kann, so ist jedoch die typisch syrische idiomatische Konstruktion *hʿwā + l-*, die einfach „haben, besitzen“ bedeutet, wohl der ersten Variante vorzuziehen (LATTKE 1999–2005, Bd. 2, S. 136–137). Ob auch *nafš(y)* nur das Reflexivum oder die „Seele“ bezeichnen soll, hängt davon ab, ob man diese syrische Version hier als redundante Verdoppelung ansieht, oder eben als einen Versuch, einen *terminus technicus* für die „Seelenglieder“ zu prägen. In beiden Fällen ist jedoch der gemeinte Sinn gleich: Die Unverweslichkeit der Glieder verdankt sich dem angezogenen Lichtgewand.

¹²⁰ Übs. LATTKE ebd. Derselbe Forscher führt die in den *Oden* singulären Termini *keʿbā*, *ʿulṣānā* und *ḥašṣē* auf *Röm* 8,22, 35, bzw. 18 zurück (ebd., S. 138).

¹²¹ Sicherlich ist hier auch an *1Kor* 3,2, *Heb* 5,12–13 oder *1Petr* 2,2 zu denken.

¹²² Kommentar bei LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 141–142. Vgl. auch *OdSal* 18.2–3.

¹²³ Mit dem Trank ist in diesem Kontext das Wasser gemeint, das die ganze Erde erfüllt – sehr wahrscheinlich ein Sinnbild für den Heiligen Geist, aus dem ja die Christen „getränkt“ werden (vgl. *1Kor* 10,4 und 12,13: καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν „und alle sind wir mit einem Geist getränkt worden“).

¹²⁴ *OdSal* 6.13–17, dazu LATTKE ebd., S. 86–93.

¹²⁵ Vgl. *OdSal* 6.1–2: „Wie der Wind durch die Kithara geht, und die Saiten tönen, so redet in meinen Gliedern (*b-haddāmay*) der Geist des Herrn, und ich rede in seiner Liebe.“ (Übs. LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 74).

¹²⁶ Ausdrücklich wird das besonders in *OdSal* 16.1 gesagt: „Wie das Werk (ܘܚܘܒܐ) des Bauern der Pflug ist und das Werk des Steuermanns die Lenkung des Schiffes, so ist auch mein Werk (ܘܚܘܒܐ) der Psalm des Herrn in seinen Hymnen“ (Übs. LATTKE 1999–2005, Bd. 2, S. 19, und Kommentar *ad loc.*).

¹²⁷ Die Spontaneität des Aktes der Lobpreisung wird besonders durch Konstruktionen wie ܠܘܥܒܐ ܕܐܘܪܘܚܐ ܕܘܚܘܒܐ „hervorquellen ließ ich Preis“ (*OdSal* 26.1) ausgedrückt (von √NB^c „quellen, sprudeln“, s. LATTKE 1979–1998, Bd. 2, s.v. ܘܚܘܒܐ). Der Ausdruck hat alttestamentarische Vorbilder (z.B. *Psa* 44,2 und 119,171), und hängt wie im AT auch hier eng mit dem Herz als geistigem Zentrum des Menschen zusammen.

Wie der Honig träufelt von der Wabe der Bienen
 und die Milch rinnt von der ihre Kinder liebenden Frau,
 so ist auch meine Hoffnung auf dich (gerichtet), mein Gott.
 Wie die Quelle ihr Wasser hervorsprudelt,
 so sprudelt mein Herz Preisungen des Herrn hervor,
 und meine Lippen lassen für ihn einen Hymnus herausgehen.¹³⁴

Das schon in *Joh 7,39* mit dem Heiligen Geist identifizierte Wasser, das in den *Oden* auch sonst mit der Milch und dem Honig assoziiert wird,¹³⁵ sprudelt also aus dem Herzen des Herrn hervor und indem es (wie der Tau in *OdSal 11.14* und die Tauwolke in 36.7)¹³⁶ auf die Gläubigen herniederträufelt, verwandelt es ihr Herz in eine zweite Quelle lebendigen Wassers (vgl. *Joh 4,14*). Diese *Gnadengabe* des Heiligen Geistes wird dann – vom Zentrum des Menschen ausgehend – in allen Gliedern (v.a. aber in den Sinnen) mittels der jeweils eigentümlichen Qualitäten erfahren: Die Augen werden erleuchtet, die Ohren hören die Wahrheit, die Zunge singt Hymnen usw. Das Innere des Menschen wird somit zum Garten Eden und der Körper zu einem *erkennenden* und *sprechenden* „Tempel“ für die göttliche Präsenz.

Wie verhalten sich aber diese verwandelten Sinne zur philosophischen Frage der Erkenntnis? Kann man aus diesem poetischen Text überhaupt eine einheitliche Lehre über die geistigen Sinne extrahieren, oder ist der Gebrauch dieser Termini – wie man oft im Falle von Dichtung annimmt – unpräzise? Tatsächlich scheint die genaue Definition von Erkenntnis (ܦܚܝܘܬܐ), die an mehreren Schlüsselstellen in den *Oden* erwähnt wird¹³⁷ und an der die Augen, Ohren usw. teilhaben, zunächst nicht in eine genaue philosophische Sprache übertragen werden zu können. Einen ersten Hinweis gibt uns jedoch der Papyrus *Bodmer* (zu *OdSal. XI,4*), in dem *īda t̄ā* mit σὺνεσις wiedergegeben wird. Dieser griechische Begriff bedeutet im biblischen Sprachgebrauch „Verstehen“, „Verständnis“ u.Ä. und enthält auch die Valenz der moralischen Entscheidung. Dies sollte ein Hinweis darauf sein, dass das hier angesprochene Wissen nicht unbedingt als „Gnosis“ aufzufassen ist. Hier möchte ich mich lediglich auf eine Stelle aus den *Oden* konzentrieren, die möglicherweise ein Licht auf die Beziehung zwischen Erkenntnis, Unterscheidung und der Vereinigung von Erkennendem und Erkanntem in einem mystischen Kontext werfen könnte. In *OdSal 3*, in der die Liebe zu Gott thematisiert wird, heißt es:

Denn ich wüsste nicht den Herrn zu lieben,
 wenn er mich nicht liebte.

¹³⁴ *OdSal. 40.1–2* (LATTKE ebd., S. 54). Syr. Text: ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ
 ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ
 ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ

¹³⁵ Für weitere Vergleiche zwischen der Wassersymbolik bei Johannes und in den *Oden* vgl. CHARLESWORTH, ebd., S. 236, 239–240, 242–243.

¹³⁶ Syr. Text: ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ | ܦܚܝܘܬܐ ܦܚܝܘܬܐ ܥܘܢ ܟܠܘܨ ܟܝܘܢ; Übs.: „Und geöffnet wurde mein Mund wie eine Wolke von Tau (*enānā d-tallā*, vgl. *āb ṭal/νεφέλη δρόσου/enānā d-tallā* in *Jes 18,4* TM/LXX/PEŠ), und es ergoß mein Herz einen Schwall von Gerechtigkeit“ (LATTKE 1999–2005, Bd. 3, S. 137). Vgl. auch *OdSal 4.10* und 35.1.

¹³⁷ Vgl. LATTKE 1999–2005, Bd. 1, S. 102, für eine Liste der Derivate von √YD⁵ in den *Oden* und ihre Häufigkeit. Die Form ܦܚܝܘܬܐ erscheint neunzehn mal in den *Oden* (s.auch LATTKE 1979–1998, Bd. 2, s.v. ܦܚܝܘܬܐ).

Wer kann die Liebe verstehen
Außer dem, der geliebt wird?¹³⁸

Die zwei Verse sagen inhaltlich im Wesentlichen das Gleiche aus: Die Voraussetzung dafür, die Liebe zu *unterscheiden* (sc. ihr Wesen zu erkennen), ist das Geliebtwerden. Somit verhalten sich die zwei Verben ܝܕܐ (*yd'*) „erkennen“ (v. 3) und ܦܪܫܐ (*prš'*) „unterscheiden“ (v. 4) wie Synonyme. Ferner scheint sich der Vers auf den Gedanken des *similis simili cognoscere* zu beziehen, wie auch etwa in *OdSal* 18,9–10: „Und Nichtigkeit kennst du nicht, weil auch sie dich nicht kennt. Und nicht kennst du Irrung, weil auch sie dich nicht kennt.“¹³⁹

Liebe und Erkenntnis drücken also auch in den *Oden* eine Form der Vereinigung aus, die zwar an die bekannte sexuelle Konnotation des biblischen ‚Erkennens‘ erinnert,¹⁴⁰ aber auch das eben genannte philosophische Prinzip des ‚Erkennens durch Ähnliches‘¹⁴¹ ausdrücken könnte. Die *Ode* beschreibt diese Vereinigung demgemäß als spirituelle Vermählung/Vermischung (vgl. „ich wurde vermischt/vereint“ in v. 7), mit einem Wort also, das für die syrische Mystik kennzeichnend wurde.¹⁴²

Infolge dieser *Angleichung* zwischen Erkennendem und Erkanntem empfängt der Geliebte die Sohnschaft¹⁴³ und das ewige Leben (v. 7–9), was eben eine Auswirkung auf alle Potenzen der Seele – einschließlich der Sinnlichkeit – hat. Es ist außerdem bemerkenswert, dass der reziproke Charakter der Gotteserkenntnis in analoger Weise bei Paulus beschrieben wird: ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην („Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt bin“, *1Kor* 13,12, vgl. auch *Gal* 4,9). Sowohl bei Paulus als auch in den *Oden* stellt also die Liebe Gottes zu den Menschen, die sich in der von Christus bewirkten Gabe des Heiligen Geistes manifestiert, die Grundlage dar, auf welcher der Gläubige selber eine Erkenntnis Gottes erreichen und die Liebe zu Ihm entfalten kann.¹⁴⁴

Damit ist auch der letzte noch zu behandelnde Aspekt der GW-Lehre der *Oden* erreicht – die Frage nach dem Gnadencharakter der hier beschriebenen mystischen Erfahrung. Viele Passagen in den *Oden* scheinen eben den *passiven* Aspekt der Verklärung der Sinne, der Pflanzung im Paradies usw. zu betonen. Die auf Gott gerichtete Erkenntnis und geistige Wahrnehmung werden dem Psalmisten durch eine *Gnadengabe* (ܟܪܝܫܡܐ, χάρισμα)

¹³⁸ *OdSal* 3,3–4 (LATTKE 1979–1998, Bd. 1a, S. 6). Syr. Text: ܟܝܢ ܠ ܗܘ ܐܠܐ | ܠܚܝܢ ܟܝܢ ܕܘܡܐ ܕܢܝܚܢ ܠ
ܟܝܢܝܗܘܐ ܗܘ ܠܐ | ܟܪܝܫܡܐ ܟܝܢܝܗܘܐ ܕܘܡܐ ܕܢܝܚܢ ܠ ܟܝܢܝܗܘܐ.

¹³⁹ *OdSal* 18,9–10, dazu LATTKE 1999–2005, Bd. 2, S. 81–83.

¹⁴⁰ Vgl. CROUZEL 1961, S. 496–523, FRAIGNEAU-JULIEN 1985, S. 39.

¹⁴¹ Dasselbe Prinzip vertritt auch Ephrem, vgl. POSSEKEL 1999, S. 197–203.

¹⁴² Für eine gute Übersicht zu diesem komplexen Thema siehe BLUM 2001, S. 25–45.

¹⁴³ *OdSal* 3,7: „Ich wurde vereint, weil der Liebende ihn, den Geliebten, fand, weil ich lieben sollte ihn, den Sohn, damit (auch) ich Sohn sei.“ Siehe im NT bes. *Gal* 4,6, wo das Verhältnis zwischen der Trinität und dem Gläubigen sehr deutlich dargestellt wird: Ὅτι δὲ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον· ἀββὰ ὁ πατήρ.

¹⁴⁴ Die deutliche eschatologische Ausrichtung der paulinischen Aussage (τότε) schließt die mystische Kenntnis Gottes in dieser Welt nicht aus, da die ‚neue Schöpfung‘ durch Christus *schon begründet wurde*, was sich auch in der häufigen Thematisierung der neuen Welt (ܟܪܝܫܡܐ ܟܝܢܝܗܘܐ) bei den syrischen Mystikern niederschlägt.

einzelnen Gläubigen als Wiederbetretung des Paradieses (geistige ‚Einpflanzung‘) erfahren wird. Die geistige Sinneserfahrung wird als ein Akt der erkennenden Unterscheidung dargestellt, zwar ohne die Terminologie der griechischen Philosophie, aber er ist in seinen Prinzipien durchaus mit jener vereinbar. Die höchste Form der Erkenntnis erlaubt/ wird möglich durch die Angleichung zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten und vollzieht sich durch das Ausströmen der göttlichen Liebe. Eine gewisse Kontinuität zwischen diesen Grundmotiven und der ausgereiften Terminologie der ostsyrischen Mystik des 7. und 8. Jh. wird sich bei der ausführlichen Behandlung ihrer Hauptvertreter aufzeigen lassen, wobei noch offen bleiben muss, ob dieselben Prinzipien der GW-Lehre bewahrt werden.

Im Übrigen wirft das Problem der *Kontinuität* der spirituellen Lehren zwischen den *Oden* und der späteren ostsyrischen Mystik auch die umgekehrte Frage auf: Wie lange geht die GW-Symbolik der *Oden* historisch zurück? Gibt es etwa Anzeichen der Kontinuität zwischen diesem frühchristlichen Text und der früheren jüdischen Mystik? Der alttestamentarische Gebrauch der Verba des Erkennens hat sich, wenn schon nicht als deckungsgleich, so zumindest doch als vereinbar mit dem Gebrauch von *īd'atā* in den *Oden* erwiesen. An einigen Stellen habe ich außerdem auf signifikante Ähnlichkeiten zu Philon von Alexandrien hingewiesen. Könnten also Analogien oder Parallelen zu diesem Salomo zugeschriebenen Pseudepigraph auch in jenem anderen wichtigen Korpus der antik-jüdischen spirituellen Praxis – den *Qumran-Schriften* – aufgezeigt werden? Die Frage an sich ist nicht neu; vor allem zwischen der qumranitischen Hymnik und den *Oden* wurden oft Ähnlichkeiten hervorgehoben. Dies hatte in der älteren Forschung sogar zur Folge, dass im Autor der *Oden Salomos* ein ehemaliges Mitglied der Qumran-Gemeinde vermutet wurde.¹⁴⁸

Exkurs: Die Oden Salomos und Qumran

Ohne erneut auf die Frage der möglichen historischen Verhältnisse zwischen den *Oden* und der Qumran-Gemeinde und ihrer Literatur einzugehen, steht mehreren Forschern zufolge die Existenz von Parallelen zwischen einigen Grundgedanken in den beiden Textkorpora außer Frage. Besondere Aufmerksamkeit wurde – mit gutem Grund – den in Qumran liturgisch gebrauchten *Hodayot*-Hymnen geschenkt.¹⁴⁹ Die Ähnlichkeiten in Gattung, Textgestalt und Funktion sowie das gemeinsame alttestamentarische symbolische Reservoir rechtfertigen jedoch nicht nur einen literarischen Vergleich, sondern auch einen theologischen.

¹⁴⁸ Vgl. RUDOLPH 1964.

¹⁴⁹ Siehe TESTUZ 1959, S. 56–58, und CARMIGNAC 1961, die schon auf die thematische Nähe der elften salomonischen Ode zu den Hymnen in Qumran aufmerksam gemacht haben. CHARLESWORTH 1983–1985, Bd. 2, S. 727, nennt die Parallelen zwischen den *Oden* und den *Hodayot* „extensive and pervasive“. Ich verdanke den Hinweis auf die Relevanz der Qumran-Literatur und insbesondere die der *Hodayot* für die christliche Mystik meinem Doktorvater Johannes NIEHOFF-PANAGIOTIDIS.

Da an dieser Stelle keine ausführliche komparative Analyse zwischen Qumran und den *Oden* möglich ist, werde ich mich auf das Motiv des ‚Einpflanzens‘ im Paradies beschränken, das an einigen Stellen der *Hodayot* thematisiert wird.¹⁵⁰ Obwohl keine wörtlichen Parallelen identifiziert werden können, lassen sich analoge Grundgedanken zur spirituellen Anthropologie und zur verinnerlichten Erfahrung des paradiesischen Gartens aus den *Hodayot* herauslesen. Fände man deshalb strukturelle Ähnlichkeiten zwischen den qumranitischen Texten und der frühen christlichen Hymnik der *Oden*, so gäbe dies einen weiteren Hinweis auf die existierende Kontinuität zwischen gewissen apokalyptischen Strömungen im Judentum in der Periode des Zweiten Tempels, dem philonischen Korpus und den Anfängen der christlichen mystischen Theologie.¹⁵¹

Als erstes ist zu bemerken, dass neuere Forschungsarbeiten zu den Texten am Toten Meer überzeugend gezeigt haben, dass sich in der Qumran-Gemeinde gewisse Spekulationen über Adam als archetypischen Menschen entwickelten, wodurch sich ein mit der paulinischen Adam-Christus-Typologie vergleichbarer heilsgeschichtlicher Rahmen herauszukristallisieren scheint.¹⁵² So spricht der Hymnendichter in 1QH^a (col. IV) von einer auf Grund der Sündenvergebung wiedergewonnenen „Glorie Adams“ (כבוד אדם) (ein wichtiger Begriff auch im *Damaskus-Dokument*¹⁵³), die den Gläubigen als „Erbe“ (הנחיל) gewährt wird.¹⁵⁴ Die anthropologische Erklärung für die Sündhaftigkeit bzw. für die Gerechtigkeit des Menschen wird im selben Psalm¹⁵⁵ als eine konkrete Einwohnung durch zwei Arten von

¹⁵⁰ Die *Hodayot* wurden in Höhle 1 und Höhle 4 in Qumran gefunden. Der längste Text, der uns hier hauptsächlich interessiert, trägt die Signatur 1QH^a und enthält 28 Spalten (col.). Hinzu kommen kleinere Fragmente: 1Q35 [1QH^b], bzw. 4Q427–431 [4QH^{a-f}]. Die maßgebliche kritische Ausgabe der gesamten *Hodayot*-Fragmente ist STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM 2009 (= *DJD*, Bd. 40); für eine gute Studienausgabe, vgl. SCHULLER/NEWSOM 2012.

¹⁵¹ Zum Verhältnis von Qumran und dem frühen Christentum gibt es eine reiche und oft kontroverse Forschungsliteratur. Eine bedeutende Zahl von Studien zu diesem Themenkomplex sind in CHARLESWORTH 2006² (3 Bde.) zusammengestellt; vgl. auch CHARLESWORTHS „Einleitung“, Bd. 1, S. xxxiii–xxxv, 1–25. Die hier festgestellten Analogien stellen also keinen Beitrag zu den spezifischen Problemen der Qumran-Forschung dar. Relevant für diese Untersuchung bleiben auch hier, wie bei anderen von mir durchgeführten Vergleichen, lediglich die möglichen Anknüpfungspunkte im Bereich der antiken GW-Lehren.

¹⁵² Vgl. v.a. FLETCHER-LOUIS 2002.

¹⁵³ CD-A III.18–20: ואל ברזי פלאו כפר בעד עונם וישא לפשעם ויבן להם בית נאמן בישראל אשר לא עמד כמהו למלפנים „Und Gott, in Seinen unsagbaren Mysterien, sühnte für ihre Verfehlungen und erhob ihre Sünden und errichtete für sie ein sicheres Haus in Israel, das seit je und bis jetzt nicht gestanden hat. Die darin standhaft sind, (werden) zum ewigen Leben (kommen) und die ganze Herrlichkeit Adams (wird) ihnen (gehören)“ (Text: CHARLESWORTH 1995, S. 16). CHARLESWORTH übersetzt hier „all (human) glory“, scheint also in der Bezeichnung *kabod adam* keinen Fachterminus zu sehen. García Martínez übersetzt dagegen „all the glory of Adam“ (GARCÍA MARTÍNEZ 1994, S. 35). Zum Problem der *kabod adam* und des ‚Angelomorphismus‘ des Menschen in der Qumran-Literatur siehe FLETCHER-LOUIS 2002.

¹⁵⁴ 1QH^a IV, 26–27: ושם[ותיהם] הקימותה | [...] פשע ולהשליה כול עוונותם ולהנחילם בכול כבוד אדם לרוב ימים: „und ihre Namen hast Du aufgerichtet | [...] Sünde und hast entfernt all' ihre Verfehlungen und gabest ihnen ein Erbe in aller Herrlichkeit Adams für viele Tage“ (Text: SCHULLER/NEWSOM 2012, S. 16).

¹⁵⁵ Der Text in col. IV wird durch Leerzeilen in drei Teile geteilt. Ich folge hier Stegemanns Argumentation, dass die Leerzeilen auf dieser Spalte nicht verschiedene Psalmen, sondern Abschnitte eines einzigen Psalmes darstellen (STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM 2009, S. 64–66; vgl. auch STEGEMANN 2003). Für eine Übersicht der Einteilung der gesamten *Hodayot* siehe SCHULLER/NEWSOM 2012, S. 9–10.

„Geistern“ (רוחות) geschildert. Einerseits können die (bösen) Geister „Herrschaft in den Gliedern des Knechtes“ ausüben, da er selber ein „fleischlicher Geist“ ist (ממ[שלתם בתכמו כי]);¹⁵⁶ andererseits lobt der Dichter Gott für die Befreiung von diesen schädlichen Geistern und der Einwohnung der Geister (sic!) Gottes: „[Gesegnet bist du, o Gott der Barmherzigkeit], wegen der Geister, die du mir verliehen hast“¹⁵⁷ und: „Gesegnet bist du, allhöchster Gott, da Du Deinen Heiligen Geist über deinen Knecht ausgebreitet [und] sein Herz von [?] gereinigt hast“.¹⁵⁸

Die qumranitische Hypostasierung des guten und des bösen Triebs¹⁵⁹ in diesen zwei Gattungen von Geistern hatte Auswirkungen nicht nur auf Mikro-, sondern auch auf Makroebene. In einer ausführlichen Studie zu *1QInstruction* hat z.B. Matthew GOFF gezeigt, dass zumindest in einigen Texten der Qumran-Gemeinde eine scharfe Trennung zwischen den ‚geistigen‘ und den ‚fleischlichen‘ Menschengruppen vollzogen wurde.¹⁶⁰ Demnach sei nur die Gemeinde der Geistigen imstande, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, aufgrund des von Gott verliehenen ‚Buches der Erinnerung‘ (ספר זכרון).¹⁶¹ Verschiedene andere Texte geben Indizien dafür, dass diese auserwählte Gruppe außerdem den Anspruch erhob, ähnlich wie Adam, die Herrschaft (המשיל) über das Paradies wiedererlangen zu können.¹⁶²

Eng mit diesen Gedanken verbunden erscheint in den Qumran-Schriften ein weiteres zentrales Thema – die ewige Pflanzung (מטעת עולם). Dieses komplexe Motiv wurde von Patrick TILLER als ein Symbol der eschatologisch wiederhergestellten und gereinigten Gemeinde Israels (oder auch nur der Qumran-Sekte) interpretiert (und ist insofern identisch mit dem messianischen „Rest“ – *šār* – aus *Jes 10,21–22*).¹⁶³ Auf Grund von *Jub 1, 16* ist wohl auch ein

¹⁵⁶ *Hodayot*, 1QH^a IV,37 (*DJD* 40, S. 63). *Ruah bašar* erscheint auch in V,15, 30 (*DJD* 40, S. 75–76). Dort wird ebenfalls gesagt, dass der Mensch von einem boshafte[n] Geist geleitet wird (ורוח נעוה משלה בו), v. 32–33, vgl. VIII,18, ebd., S. 108) und dass nur durch die Güte Gottes der Mensch rechtschaffen werden kann (רק בטובך (יש יצדק איש, V. 33–34, ebd., S. 76). Nach Matthew GOFF (2003, S. 94–99) unterscheidet sich der Begriff des „fleischlichen Geistes“ in den *Hodayot*, wo er einfach das menschliche Dasein beschreibt, von Texten wie *4QInstruction* (4Q415–418a, 423), in denen *ruah bašar* die unverständigen, sündhaften Menschen bezeichnet, etwa im Gegensatz zum ‚geistigen Volk‘ (‘*am ruah*’), sc. der auserwählten Gemeinde.

¹⁵⁷ *Hodayot*, 1QH^a IV,29 (*DJD* 40, S. 63); heb. Text: ברוך אתה אל הרהמי[ם] מרוחות אשר נתתה בי.

¹⁵⁸ Ebd., IV,38; Text: ברוך אתה אל עליון[ן] אשר הניפותה רוח קודשך על עבדך [ות]טהר מ[...]ח לבו.

¹⁵⁹ Seit BETZ 1960 geht man in der Forschung von einer immer größeren Vielfalt der Geist/Geisterlehre in Qumran aus (vgl. LEVISON 2006, S. 186–193). Die Frage nach dem Verhältnis zu späteren Lehren im Christentum und Judentum ist dabei noch offen (siehe u.a. PHILONENKO 1995). Zum Konzept von *yešer tob* und *yešer raʿ* siehe *EJ²* 9, S. 756–757. Antoine Guillaumont sah in dem evagrianischen Konzept von λογισμοί eine christliche Weiterentwicklung des jüdischen *yešer*-Begriffs (siehe GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971, GUILLAUMONT 2004).

¹⁶⁰ GOFF 2003, ebd. GOFF bezieht seine Analyse auf einen enigmatischen Text aus 4Q417, die sog. ‚Vision des Hagu‘ (חזון ההגוי), in dem diese Unterscheidung gemacht wird; vgl. ebd., S. 80–83 und die zitierte Bibliographie.

¹⁶¹ Siehe 4Q417 1 i 13–18 (*4QInstruction*).

¹⁶² GOFF 2003, S. 100–103 bespricht v.a. 4Q423 1 (*DJD* 34, S. 507–508), wo der Adam erteilte Auftrag Gottes, Eden zu pflegen (vgl. *Gen 2,9*), bzw. der auf den Fall folgende Fluch, die Erde solle „Dornen und Disteln tragen“ (*Gen 3,9*), anscheinend symbolisch auf die in *4QInstruction* angesprochene Gemeinde zu übertragen ist (siehe auch die Kommentare von ELGVIN in *DJD* 34, S. 509–513).

¹⁶³ TILLER 1997, S. 313 *et passim*, TILLER 2000.

enger Zusammenhang mit dem *Tempel* (äth. *mäqdäs*) impliziert.¹⁶⁴ Es ist besonders die Art, in der die *Hodayot* das Symbol der ‚ewigen Pflanzung‘ aufgreifen, die der Sprache der *OdSal* 11 nahe kommt.¹⁶⁵ Der Psalm auf 1QH^a XVI, 5 fängt mit einer Lobpreisung an, die an den dankbaren Ausruf in *OdSal* 11.8 erinnert:

Ich danke dir, Herr, dass du mich gestellt hast an eine Quelle von Strömen auf trockener (Erde) und an einen Wasserbrunnen im ausgedörrten Land, in einen bewässerten Garten und ein Becken [...] das Feld, eine Pflanzung von *Zypressen, Platanen und Eschen zugleich* (*Jes* 60,13), für deine Herrlichkeit; Bäume des Lebens an geheimer Quelle, verborgen unter den Bäumen am Wasser. Da waren sie, um wachsen zu lassen einen Spross (*nešer*, vgl. *Jes* 60,21: *nešer maṭṭā'ay*) zu einer ewigen Pflanzung (**maṭṭ'āt 'ōlam*) [...].¹⁶⁶

Obwohl viele Elemente aus *OdSal* 11 hier fehlen, bleibt das Grundmotiv erhalten, dass der Gläubige in einen bewässerten Garten gepflanzt wird und dafür Gott danken möchte. Ähnlich erklärt der Autor der *Oden* die im Paradies gepflanzten Bäume/Gläubige für „selig“. Die Anspielungen im Text auf *Jes* 60, ein Kapitel, das insgesamt starke messianische Züge aufweist,¹⁶⁷ sowie der deutliche Hintergrund von *Psa* 1,1–3 verweisen somit in beiden Fällen auf einen eschatologischen Kontext der Wiederherstellung Israels. Der Qumran-Psalm beschreibt jedoch den Gegensatz zwischen den paradiesischen Verhältnissen im Garten und dem als lebensfeindlich empfundenen Äußeren mit viel mehr Nachdruck als die *Oden*. Diese Dualität wiederholt sich mit einiger Variation in späteren Versen: Den „mächtigen Krieger“ (גבורי כוח), die den Garten beschützen, (sc. den Engeln) wird der „Fremde“ (heb. זר)¹⁶⁸ gegenübergestellt, der sich nicht der Quelle lebendigen Wassers nähern darf;¹⁶⁹ die (bösen?) Bäume werden vernichtet, während die guten Bäume auf ewig Früchte tragen werden¹⁷⁰ usw. Parallel dazu spricht *OdSal* 11.21 von der „Bitterkeit der Bäume“, die durch die Einpflanzung im Paradies endgültig entfernt wird. Im nächsten Vers (*OdSal* 11.22) verweisen zwei weitere Termini auf den gemeinsamen biblischen Hintergrund der *Oden* und der *Hodayot*: Die ‚Pflanzung‘ wird „dein Rest“ (שאר העולם, *šarkānā dīlāk*) genannt und eine „Erinnerung für die Ewigkeit“ (דוקרנא דאלא, *dūkrānā da-l-'ālam*).¹⁷¹ Diese Vorstellung stimmt, wie bereits

¹⁶⁴ So TILLER 1997, S. 323–324. Die relevante Stelle lautet: „Ich werde sie umwandeln in eine gerechte Pflanze (*täklä ret'ə*), mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele. Sie werden ein Segen sein und kein Fluch, sie werden der Kopf sein und nicht der Schwanz. Ich werde meinen Tempel (*mäqdäsyā*) unter ihnen bauen und werde mit ihnen leben; ich werde ihr Gott sein und sie werden mein wahres und gerechtes Volk werden“ (*Jub* 1, 16–18, Ed. VANDERKAM 1989, I, S. 4).

¹⁶⁵ Wie bereits von CHARLESWORTH hervorgehoben (CHARLESWORTH 1983–1985, Bd. 2, S. 745).

¹⁶⁶ Text(1QH^a XVI, 5–7; *DJD* 40, S. 216): אוד[כה אד]וני כי נתתי במקור נוזלים ביבשה ומבוע מים בארץ ציה | גן ואגם | השדה מטע ברוש ותדהר עם תאשור יחד לכבודכה עצי | חיים במעין רז מחובאים בתוך כול עצי מים והיו להפריה נצר למטעת עולם.

¹⁶⁷ Gerade der zitierte Vers *Jes* 60,13 verbindet die pflanzliche Symbolik mit dem ‚Ort der Heiligkeit‘ (מקום מקדשי) in Jerusalem.

¹⁶⁸ Die Lesung des Wortes ist unsicher (vgl. *DJD* 40, S. 220).

¹⁶⁹ 1QH^a XVI, 12–14 (*DJD* 40, S. 216).

¹⁷⁰ 1QH^a XVI, 20–21 (ebd.).

¹⁷¹ *OdSal* 11.21–22 (Ed. LATTKE 1979–1998, Bd. 1a, S. 22).

erwähnt, mit dem qumranitischen Begriff der ewigen Pflanzung überein, die zugleich der messianische Rest aus *Jes 10* ist.¹⁷²

Aufgrund dieser Gemeinsamkeiten stellt sich die Frage, ob auch die Qumran-Hymnen von einer besonderen sinnlichen/noetischen Erfahrung des Paradieses sprechen, wie wir dies bei der elften salomonischen Ode festgestellt haben. Zum einen ist es auffällig, dass in den *Hodayot* die ästhetische Erfahrung des Paradieses keine zentrale Rolle spielt, wenn es auch der Begriff עֵדֶן („Lust, Vergnügen“) an sich implizieren mag. Dagegen besteht der Psalmist oft auf der von Gott eingegebenen Erkenntnis und Weisheit; an zahlreichen Stellen erscheinen Formulierungen wie: „Ich erkannte durch den Geist, den Du in mich gesetzt hast“ (ידעתי ברוח) (אשר נתתה בי¹⁷³); „ich weiß durch deinen Verstand“ (ואני ידעתי בבינתך) usw.¹⁷⁴ Augen, Ohren und Herz werden „geöffnet“, um die Geheimnisse Gottes zu erfahren.¹⁷⁵ Umgekehrt wird über den Fremden außerhalb Edens gesagt, er „sehe, ohne zu erkennen, und überlege, ohne zu glauben“ (ראה בלא הכיר ויהשוב בלא האמין), weswegen er nicht des lebendigen Wassers würdig sein könne. Dies könnte bedeuten, dass das Betreten des Paradieses von einer Art höherer Erkenntnis bedingt ist, die eben durch die Teilhabe am göttlichen Geist erreicht wird. Nach Matthew GOFF ist auch *4QInstruction* in diesem Sinne zu verstehen: „The possession of Eden represents the successful acquisition of wisdom by the addressee [of the text].“¹⁷⁶ Inwiefern diese Weisheit in Qumran hypostasiert ist (wie etwa schon in *Weis 7*) bleibt unklar; fest steht jedoch, dass für Philon, Paulus sowie für die *Oden* der Hochmah-Begriff tatsächlich als göttliche Person aufzufassen ist, wodurch auch ihre Erlangung einer Form mystischer Vereinigung mit Gott gleichkommt.

Ausgehend von der in den Qumran-Texten festgestellten Verinnerlichung des Tempelkultes wäre außerdem zu fragen, ob diese ‚Internalisierung‘ auch auf die Edensymbolik übertragen werden könnte. Spielt die philonische Idee einer „genauen Wahrnehmung“ Adams auch im qumranitischen Gedanken der Wiedererlangung des Paradieses eine Rolle? Erkenntnis und Weisheit erscheinen oft in Verbindung mit dem Betreten des Paradieses, und einige Qumran-Fragmente verbinden dieses Wissen explizit mit dem *Vermögen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden*. Aufgrund der hier angeführten Beispiele würde ich in Richtung einer positiven Antwort tendieren, was wiederum auf die Frage der Kontinuität zwischen jüdisch-hellenistischen, palästinischen und frühchristlichen Strömungen der Mystik ein neues Licht werfen würde.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass uns die primär auf der Bibel beruhenden Parallelen zwischen den *Oden* und den *Hodayot* in Qumran einen wichtigen Einblick in die

¹⁷² Äußerst signifikant ist der ebenfalls in 1QH^a vorhandene Gedanke, dass der Spross heranwachsen wird, um der ganzen Erde (und der gesamten Schöpfung) Schatten und Nahrung zu spenden (XVI, 9–11, *DJD* 40, S. 216, vgl. XIV, 17–21, ebd., S. 182). Es ist leicht, darin ein Pendant zur neutestamentlichen und patristischen Symbolik des Senfkorns (*Luk 13,18–19*) und des Weinstocks (*Joh 15*) zu erkennen, die ihrerseits zahlreiche alttestamentarische Bezüge haben (bes. *Dan 4*, *Hos 14,6–9*, *Ezek 17,22–24*; *Psa 80,8–16*, u.a.).

¹⁷³ 1QH^a V, 35–36 (*DJD* 40, S. 76).

¹⁷⁴ 1QH^a VII, 25 (ebd., S. 98), vgl. VI,12, VII,2, IX,21 *et passim*.

¹⁷⁵ Z.B. 1QH^a IX, 23: פלא לרזי פלא: „ich aber erkenne aus Deiner Einsicht, denn Du hast geöffnet meine Ohren zu wunderbaren Geheimnissen [...]“ (*DJD* 40, S. 119); siehe auch XXI,4, Frg. 4 u.a.

¹⁷⁶ GOFF 2003, S. 103.

Anthropologie der mystischen Wiedererlangung des Paradieses geben können. Die Grundprämisse, von der beide Gruppen ausgehen, ist, dass die Würde und Herrlichkeit Adams wiedergewonnen werden müssen, damit das Ziel des menschlichen Daseins überhaupt erfüllt werden kann. Obwohl stark konfessionsgebunden, zeigen sowohl die Qumran-Gemeinde als auch das frühchristliche Milieu der *Oden* ein vergleichbares Verständnis von der Art und Weise, in welcher die *restitutio* Adams vollbracht werden kann; es bedarf einer wesentlichen Erneuerung des inneren Menschen durch die Einwohnung des göttlichen Geistes/der Geister, wodurch auch die Sinne und das Herz (der Verstand) von Grund auf verwandelt und für die Wahrheit aufnahmefähig werden. Das Öffnen der Sinne und des Verstandes schließt in beiden Fällen einen kontemplativen und doxologischen Aspekt (in der Trias Liebe-Erkenntnis-Lobpreisung) mit ein, aber auch einen ‚praktischen‘ Aspekt des guten Handelns (die Einsicht als Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden). Bemerkenswert ist auch, dass beide Gemeinden messianisch bzw. eschatologisch ausgerichtet sind, wobei selbstverständlich die *Oden* von einem mit Christus schon eingetretenen messianischen Zeitalter ausgehen.

Für die Frage der ostsyrischen Lehre von den geistigen Sinnen ist die Besprechung der *Oden* und ihrer möglichen Vorbilder insofern von großer Bedeutung, als dadurch die ältere Trennung zwischen einer frühsyrischen (nicht-hellenisierten) „Herzensmystik“ und dem griechischen Intellektualismus des Evagrius erneut in Frage gestellt werden darf. Wenn man auf epistemologischer Ebene nicht einen Bruch, sondern eine *grundsätzliche Übereinstimmung* zwischen dem biblischen Verständnis von „Wissen“ und „geistiger Wahrnehmung“ einerseits und den Erkenntnistheorien der griechischen Philosophie andererseits feststellt, so muß auch unser Bild von der gesamten historischen Entwicklung der christlichen Mystik in wesentlichen Aspekten neu gezeichnet werden.

II.1.3 Bardaišāns Anthropologie und Erkenntnislehre

II.1.3.1 Forschungshistorischer Überblick

Die Forschung zu Bardaišān von Edessa (154–222 n. Chr.), zu seiner Lehre und seiner Nachwirkung hat sich seit Han J. W. DRIJVERS' grundlegender Arbeit (1966) in beeindruckender Weise weiterentwickelt.¹⁷⁷ In der neueren Literatur ist besonders die Monographie Ilaria RAMELLI zu erwähnen (RAMELLI 2009), die seine Lehre auf Grund einer umfassenden Analyse aller wichtigen Quellen und Zeugnissen zu Bardaišān in ein neues Licht zu rücken versucht. RAMELLI besteht insbesondere darauf, zwischen der historischen Person Bardaišāns – die sie

¹⁷⁷ Siehe auch DRIJVERS 1980 und die gesammelten Studien desselben Autors in DRIJVERS 1984. Obwohl viele Einzelstudien zu Bardaišān erschienen sind (EHLERS 1970, BECK 1976, BECK 1978a u.v.a.), bleibt die einzige Monographie vor RAMELLI 2009 jene von TEIXIDOR 1992, die in vielerlei Hinsicht unvollständig ist (siehe auch TEIXIDOR 1994).

vom Standpunkt der christlichen Orthodoxie dogmatisch zu rehabilitieren versucht¹⁷⁸ – und den späteren Bardesianern, die durchaus gnostische Ideen gepflegt haben könnten, zu trennen. Darüber hinaus soll Bardaišān laut der italienischen Forscherin zu den frühesten Vertretern der *Apokatastasis*-Lehre gehört haben – eine problematische These, die an dieser Stelle jedoch nicht näher untersucht werden kann.¹⁷⁹ Zahlreiche andere Studien zu Bardaišān haben sich auf verschiedene Aspekte seiner Philosophie und Theologie konzentriert, vor allem auf seine Kosmogonie,¹⁸⁰ auf seine Schicksalslehre¹⁸¹ sowie auf seine Doktrin der Auferstehung.¹⁸² Die Forschung zu Bardaišān ist freilich wegen der dürftigen Quellenlage sehr beschränkt und muss hauptsächlich auf Berichte rekurren, in denen die eben genannten kosmogonischen und theologischen Fragen vorherrschen. Gerade aus diesem Grund ist es erstaunlich, dass das philosophische Problem der Wahrnehmung, über das wir u.a. durch die Streitschrift Ephrems *Gegen Domnus* verhältnismäßig gut informiert sind, von Wissenschaftlern relativ selten untersucht wurde. Die einzigen mir bekannten Studien, welche diese ephremische Schrift für die Wahrnehmungslehre Bardaišāns heranziehen, sind zwei ältere Aufsätze von Edmund BECK,¹⁸³ die zwar eine erste solide Grundlage bilden, bei weitem jedoch nicht erschöpfend sind.

Die disparaten und z.T. widersprüchlichen Angaben zur bardesianischen Wahrnehmungslehre verhindern eine systematische Behandlung dieses Themas. Ich möchte trotzdem versuchen, einige von mir identifizierte relevante Quellen z.T. erstmalig in Hinblick

¹⁷⁸ Vgl. RAMELLI 2009, S. 10: „Above all, I hope to have shown that Bardaišān’s thought was fundamentally Christian, and even somehow ‚orthodox‘ *ante litteram*. It was based on the exegesis of the Bible in the light of Greek philosophy, and especially Middle Platonism.“ Diese Aussage ist, wie vieles andere in RAMELLIS Argumentation, aus mehreren Gründen problematisch. So verwirft sie allzu schnell alle Angaben zu Bardaišāns valentinianischer Christologie als bloße Wiederholungen einer Aussage Hippolyts von Rom, die ihrerseits auf einem Missverständnis der Position Bardaišāns beruhe (vgl. S. 46–54, 238–253, *et passim*). Ähnlich soll Ephrem Bardaišān in sämtlichen Fällen einfach missverstanden haben. Auf philosophischer Ebene ist RAMELLIS Bewertung der Quellen – wie ich zu zeigen hoffe – auch problematisch, wenn sie z.B. den bardesianischen *ityā*-Begriff mit den origenistischen *λόγοι/λόγος* vergleicht (S. 22, 327). Vielmehr liegt hier – wie SCHAEDEER schon richtig beurteilte – das stoische *οὐσία*-Verständnis als physisches Urelement vor (SCHAEDEER 1932, vgl. jedoch EHLERS 1970, S. 340). Dasselbe wird auch von Barḥadbešabbā impliziert, wenn er sagt, Bardaišān nennt gerade *die Stoicheia* „ityē“ (s. DRIJVERS 1966, S. 98). Unklar bleibt ferner, was RAMELLI genau unter ‚Orthodoxie‘ versteht, da sie z.T. Lehren wie die Apokatastasis oder die der allein spirituellen Auferstehung auch für ‚orthodox‘ hält.

¹⁷⁹ Dies wird vor allem in RAMELLI 2009a argumentiert; siehe ferner RAMELLI 2009, RAMELLI 2013, *passim*. Der Gedanke einer finalen kosmischen Wiederherstellung ist tatsächlich im *Liber legum regionum* präsent, muss jedoch stets in Zusammenhang mit Bardaišāns radikalem Materialismus gesehen werden. Ich finde bei RAMELLI auch keinen einschlägigen Beweis dafür, dass für Bardaišān Gott tatsächlich als ein „unkörperliches Wesen“ (wie etwa bei Origenes) galt (vgl. RAMELLI 2009, S. 18–20), ein Postulat das für RAMELLIS Interpretation zentral ist.

¹⁸⁰ Z.B. DAVIDS 1970, VAN REETH 2006, KREMER 2008, POSSEKEL 2009, BRUNS 2012. Zur sog. ‚parthischen Kosmogonie‘, die von BRUNS und KREMER als definitorisch für den edessenischen Philosophen erklärt wurde, siehe unten, Anm. 189.

¹⁸¹ RAMELLI 2001, POSSEKEL 2012.

¹⁸² POSSEKEL 2004, MCGLOTHLIN 2014.

¹⁸³ BECK 1976, BECK 1978a. Vereinzelt Bemerkungen zu Ephrems *Gegen Domnus* und Bardaišān finden sich auch bei POSSEKEL 1999, RAMELLI 2009.

auf diese Frage auszuwerten, obwohl die Erschließung der Ideen Bardaisāns zum Problem der Wahrnehmung mit Spekulationen verbunden ist. Dabei stehen die polemischen Schriften Ephrems als die frühesten (und in manchen Fällen als die einzigen) Zeugnisse im Vordergrund, auch wenn Ephrem des Öfteren (und meistens zu Unrecht) beschuldigt wurde, die Gedanken Bardaisāns entweder entstellt oder nicht hinreichend verstanden zu haben.¹⁸⁴ Ephrem ist in diesem Kontext auch deshalb wichtig, weil er in Abgrenzung von Bardaisān, Mani u.a. auch eigene Ideen zur Wahrnehmungslehre entwickelt hat.

Es sei hier noch angemerkt, dass für die hier untersuchte Frage die Richtigkeit der These RAMELLIS vom Unterschied zwischen dem ‚orthodoxen‘ Bardaisān und seiner ‚häretischen‘ Schule von geringer Bedeutung ist, denn es sind die Bardesianer als eine über Jahrhunderte historisch nachweisbare Gruppierung, die in der Geschichte der GW-Lehre eine repräsentativere Rolle spielen. Ist Bardaisāns Philosophie unmittelbar nach seinem Tod missverstanden worden, wie RAMELLIS Position es impliziert, so wird es uns heute umso schwerer fallen, das ursprüngliche Denken des syrischen Philosophen zu rekonstruieren. Wenn es dagegen eine wesentliche Kontinuität zwischen Bardaisān und seiner Schule gibt, so könnte eine sorgfältige Untersuchung der bardesianischen Tradition auch zur Erschließung der vom Begründer der Schule festgelegten *Grundprinzipien* seines Systems verhelfen.

So kann z.B. mit hinreichender Sicherheit behauptet werden, dass Bardaisān und seine Nachfolger eine extreme Form des stoischen Materialismus vertreten haben, die etwa mit dem vermeintlichen Mittelplatonismus, dessen Einfluss auf Bardaisān RAMELLI allzu sehr betont,¹⁸⁵ nur schwer vereinbar ist. Außerdem lässt sich zeigen, dass die Unterschiede zwischen den Systemen Bardaisāns und Manis – die zugegebenermaßen oft von Häresiologen verwischt wurden – nicht unbedingt die (Proto-)Orthodoxie des ersteren beweisen. Vielmehr scheinen die zwei Religionsstifter wichtige Grundannahmen zu teilen, auf deren Basis die Manichäer erst ihre Kritik an den Bardesianern entwickeln konnten. Damit soll die These RAMELLIS in Frage gestellt werden, derzufolge die Angleichung Bardaisāns an den Manichäismus allein eine Erfindung der christlichen Polemiker gewesen sein soll.

Mit welchen Quellen kann nun der Historiker in seiner Rekonstruktion der bardesianischen GW-Lehre arbeiten? Von den zahlreichen Quellentexten, die NAU, LEVI DELLA VIDA, VAJDA, DRIJVERS, RAMELLI u.a.¹⁸⁶ in ihren Studien zusammengetragen und kommentiert haben, sind nur wenige Fragmente für die Frage der geistigen Wahrnehmung bei Bardaisān direkt relevant. Diese Informationen sind den folgenden vier Textgruppen zu entnehmen:

- a) Das *Liber legum regionum* (= *LLR*), das auf einen Schüler Bardaisāns zurückgeht;
- b) Ephräms Schriften gegen Bardaisān (die sog. „Prosa-Widerlegungen“ und die *Hymnen contra Haereses*);

¹⁸⁴ Siehe etwa TEIXIDOR 1992, RAMELLI 2009, aber auch schon LEVI DELLA VIDA 1989, S. 32.

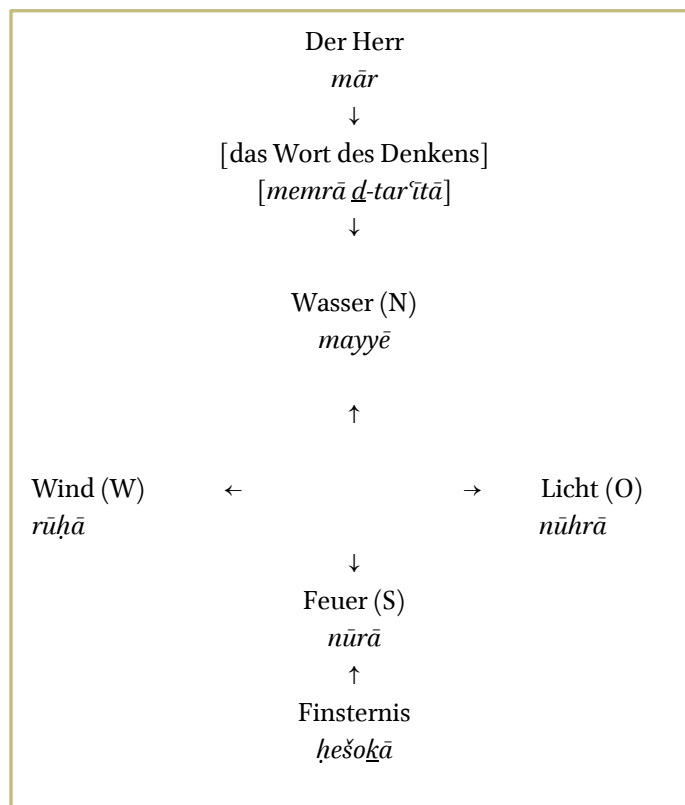
¹⁸⁵ Hinzu kommt, dass RAMELLI die im Laufe dieser Studie mehrmals erwähnten Grundunterschiede zwischen der platonischen, aristotelischen und stoischen Epistemologie und Metaphysik herunterspielt und einfach eine Verflechtung der verschiedenen Philosophien annimmt. Dass z.B. der Mittelplatonismus *grundsätzlich* unvereinbar mit den stoischen Prämissen der Bardesianer ist, muss hier deshalb erneut hervorgehoben werden.

¹⁸⁶ NAU 1907, S. 492–535, LEVI DELLA VIDA 1989, VAJDA 1966, DRIJVERS 1966, RAMELLI 2009.

- c) Das syrische doxographische Material (Barḥadbešabbā, Theodor bar Kōnī usw.);
- d) Die arabischen Quellen zur *dayṣānīya* bei al-Warrāq; al-Šahrastānī, al-Māturidī u.a.

Um diesen Quellen Bardaišāns Erwägungen zur Wahrnehmung und der Sinnlichkeit richtig entnehmen zu können, müssen einige grundlegende Aspekte der Protologie Bardaišāns kurz referiert werden. Bekanntlich sind die Kosmologie und die Kosmogonie des Philosophen schwer in ihren Einzelheiten zu rekonstruieren, jedoch bezeugen die von DRIJVERS festgestellten *drei Überlieferungsstränge*,¹⁸⁷ dass die im Folgenden erwähnten Gedanken mit hoher Wahrscheinlichkeit auf Bardaišāns eigene Schriften zurückgehen. Diese Ideen werden auch von RAMELLI als authentisch anerkannt, wenngleich sie in ihrer Bewertung der Quellen zu etwas anderen Schlüssen kommt.

Zunächst stimmen praktisch alle Berichte über Bardaišan darin überein, dass der edessenische Philosoph eine gewisse Anzahl an ewigen Wesenheiten (*ityē*)¹⁸⁸ postuliert hat. Die räumliche Aufteilung dieser *ityē* kann folgendermaßen dargestellt werden:



¹⁸⁷ Siehe DRIJVERS 1966, S. 96–126. Die „erste kosmologische Tradition“ (a) wird repräsentiert durch Marūtā von Maipherkat (4. Jh.), Barḥadbešabbā ‘Arbaīā (6. Jh.), Moses bar Kephā und Ioannis von Darā (9. Jh.); die zweite (b) allein von Theodor bar Kōnī (um 800); (c) die letzte von Agapius von Mabbūg (10. Jh.); Michael Syrus (12. Jh.) und Bar Hebraeus (13. Jh.). Für RAMELLIS Auswertung dieser Quellen siehe RAMELLI 2009, S. 298–339.

¹⁸⁸ Von Syrisch *it* „(vorhanden) sein“.

Gott und die Finsternis befinden sich also an den zwei Extrempunkten des kosmischen Raumes.¹⁸⁹ Zwischen ihnen befinden sich die vier Urelemente, wobei die in der Darstellung angedeutete geographische Verortung der Elemente keine größere Nähe des Wassers im Norden zu Gott oder des Feuers zur Finsternis suggerieren soll. Nach Barḥadbešabbā befanden sich alle Elemente ursprünglich auf derselben Ebene und wurden infolge eines Zufalls (ܩܘܘܠܘܢ)¹⁹⁰ in Bewegung gesetzt. Die resultierende Vermischung der Elemente bewirkte auch eine Aufschichtung der Elemente je nach Schwere. Nach dem Hilferuf der Elemente zu „ihrem Herrn“ wird das „Wort des Denkens“ (ܩܘܠܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ) nach unten geschickt, um die Finsternis von den reinen Elementen zu trennen. Aus der Mischung der Elemente mit der Finsternis und dem demiurgischen Wirken des Logos entsteht der Kosmos. Die dadurch entstandene Ordnung soll nur für eine bestimmte Zeitperiode (nach Georg dem Araberbischof 6000 Jahre lang)¹⁹¹ dauern, wonach die absolute Trennung der Prinzipien wieder eintreten soll.

Diesselbe Grundstruktur wird auch in den zwei anderen kosmologischen Traditionen, allerdings mit gewissen Abweichungen auf die ich noch zurückkomme, wiederholt. Es sei hier gleich angemerkt, dass die verwendete Terminologie der Doxographen stark in Richtung eines *Materialismus* deutet. Auffallend ist vor allem die Charakterisierung des schöpferischen Wortes als „große (laute) Stimme“ (ܩܘܠܐ ܩܘܘܠܐ), die zur lärmenden Mischung herniedersteigt.¹⁹² Sonst auch als bloße Metapher verständlich, scheint dieses Detail gerade im bardesianischen System philosophisch relevant zu sein, wenn man diese Aussage mit Bardaišāns Debatte um

¹⁸⁹ KREMER 2008, KREMER 2012 und BRUNS 2012 argumentieren für eine ‚parthische Kosmogonie‘, die Bardaišān beeinflusst haben soll. Diese Kosmogonie soll laut KREMER und BRUNS identisch mit dem Zurvanismus gewesen sein, also der vermeintlichen Religion der Meder und Parther. Diese Hypothese ist jedoch aus mehreren Gründen problematisch. Es seien hier nur folgende Punkte angemerkt: a) Die Quellenlage auf iranischer Seite ist sehr lückenhaft. KREMER stützt sich für seine Vergleiche ausschließlich auf die alten Arbeiten von WIDENGREN 1965 und ZAEHNER²1972, geht aber kaum auf die erhaltenen iranischen Quellen ein. Unsere Kenntnis der religiösen Literatur Irans ist in den letzten Jahrzehnten bedeutend gewachsen und mehrere Prämissen WIDENGRENS und ZAEHNERs wurden ernsthaft in Frage gestellt (siehe DE JONG 2014 und DE JONG 2014a). b) Dessen ungeachtet decken sich der Zurvanismus, die *Aiōn*-Spekulation usw. nicht mit dem bardesianischen *atrā*-Begriff; neben den semantischen Schwierigkeiten (*Av. zruuan-* bedeutet ‚Zeitspanne, Periode‘, in gr. Quellen auch als *τύχη* übersetzt; *atrā* hat dagegen nur eine räumliche Konnotation, eher dem mp. *gāh* entsprechend), ist *atrā* bei Bardaišān kein *persönlicher* Gott wie Zurvan, und er erzeugt auch nicht das Gegensatzpaar Licht-Dunkelheit wie in dem uns bekannten zurvanitischen Mythos (siehe dazu schon DRIJVERS 1966, S. 115, Anm. 3). c) Die Licht-Dunkelheit-Dichotomie ist universal: Sie erscheint in Qumran, im Johannesevangelium, in der Gnosis, in Hermetica usw.; d.h. sie ist kein sicheres Indiz für iranische Einflüsse. d) Die Zeitalterfrage: Schon Julius Africanus führte die Idee eines Weltzeitalters von 6000 Jahren (auf biblischer Basis) ein; Bardaišān, der laut Georg dem Araberbischof durch astrologische Berechnungen zu dieser Periode kam, hätte seine Theorie somit aus mehreren Quellen schöpfen können. Dies bedeutet natürlich nicht, dass Bardaišān keine iranischen Elemente in seine Kosmologie eingeführt hätte. Diese Elemente müssen jedoch auf einer sichereren Quellenbasis identifiziert und überprüft werden. POSSEKEL 2004 hält den zoroastrischen Einfluss auf Bardaišān für äußerst begrenzt.

¹⁹⁰ Nach Barḥadbešabbā und Bar Kōnī (DRIJVERS 1966, S. 98–99). Moses bar Kephā und Iwannis von Darā benutzen den Ausdruck ܩܘܠܐ ܩܘܘܠܐ ܩܘܠܐ „entweder durch einen Körper oder durch einen Zufall“ (ebd.).

¹⁹¹ Text in NAU 1907, coll. 612–615. Vgl. DRIJVERS 1966, S. 17–18, RAMELLI 2009, S. 357.

¹⁹² DRIJVERS 1966, S. 100.

die Körperlichkeit der wahrnehmbaren Qualitäten verknüpft. Bardaiṣān vertrat offenbar die Position, dass der *Sinn* eines Wortes in keinerlei Weise von dem physikalischen Laut zu trennen ist, nicht einmal in der Form der stoischen λεκτά.¹⁹³ Auf die Kosmogonie angewandt, ließe sich diese Position bestens vor einem stoischen Hintergrund interpretieren, da unter den Stoikern das Prinzip galt, dass nur Körper auf Körper einwirken können.¹⁹⁴

Das von Gott herabgesandte Wort ist also kein noetisches ordnendes Prinzip wie etwa bei Philon, sondern eine *ordnende Stimme*, die auf einer rein körperlich verstandenen *Macht des Wortes* beruht. Dieses Grundkonzept scheint in der Differenzierung des göttlichen Wortes in die Triade Intellekt-Kraft-Denken unangetastet zu bleiben, zumal der geschickt gewählte mittlere Begriff ܣܠܠ im Syrischen sowohl die physische Kraft als auch den Sinn/die Bedeutung eines Wortes bezeichnen kann. Die absolute Materialität des Kosmos wird in den kosmologischen Berichten ferner von Verba wie „aufeinanderprallen“ (ܘܢܝܚܘܢ), „vermischen“ (ܘܡܠܘܢ), „bewegen“ (ܘܚܝܘܢ) usw. nahegelegt.¹⁹⁵

Eine hervorragende Bestätigung dieser extremen Form des philosophischen Materialismus ist Ephrems Bericht über den *Atomismus* Bardaiṣāns zu entnehmen. Dieser Bericht befindet sich in einem Sermon Ephrems gegen Mani, in dem aber oft auch die Bardesianer kritisiert werden.¹⁹⁶ In der Besprechung der *ityē* berichtet Ephrem ausführlich davon, dass die Bardesianer die Atome (ܘܚܝܘܢ)¹⁹⁷ als Grundbausteine der natürlichen Elemente angesehen haben.¹⁹⁸ Darauf gründet Ephrem seine Kritik, die weitgehend identisch mit einem Einwand Plotins gegen die Gnostiker in *Enneaden* II.9¹⁹⁹ ist:

¹⁹³ Vgl. Ephrem, *AdvDom.* (Ed. MITCHELL 1921, S. xiii, 29), Übs. BECK 1978a. Ephrem schildert an dieser Stelle die stoische Position weitgehend richtig, was ein Indiz für eine gewisse griechische philosophische Ausbildung seinerseits wäre, vgl. POSSEKEL 1999, S. 154–185.

¹⁹⁴ Siehe z.B. Cicero, *Acad.*, I.39; dazu SORABJI 1988.

¹⁹⁵ DRIJVERS 1966, S. 98–101. Es ist durchaus vorstellbar, dass die Bardesianer diesen kosmogonischen Mythos allegorisch ausgelegt haben könnten und hinter dem scheinbaren Materialismus die Existenz eines (im platonischen Sinne) noetischen oder (im zoroastrischen Sinne) *mēnōg*-ischen Kosmos befürworteten. Dies lässt sich jedoch auf der Basis der heutigen Quellenlage unmöglich verifizieren. Dagegen sind alle Berichte über die Bardesianer mit dem genannten Materialismus bestens vereinbar.

¹⁹⁶ Ausgabe in *PrRef* II (= MITCHELL 1921), S. 190–229.

¹⁹⁷ Zum Wort siehe BROCKELMANN 1895, S. 593. Aus der Zusammenfügung dieser Atome entstehen die Urelemente. Nach Ephrem soll Bardaiṣān jedem Element/Wesen eine Serie von fünf wahrnehmbaren ‚Urqualitäten‘ zugewiesen haben, wodurch mit hoher Wahrscheinlichkeit die Diversität der wahrnehmbaren Welt erklärt werden sollte (*PrRef* II,223–224), engl. Übs. (S. cvi): „As therefore he declared that each of the Entities has a colour of its own, so each of them has its own smell, and its own taste, and its own texture, and its own voice. For five aspects each must be found for each of the Entities, corresponding to the five senses which we have; as he said ‚Everything that exists has its own Power and its own colour and its own Aspect, and the rest of whatever belongs to it [...]‘.“ Man vergleiche hiermit die Theorien Demokrits über die Entstehung der Qualitäten aus den qualitätslosen Atomen.

¹⁹⁸ Ephrem, *AdvMan* (*PrRef* II,214,46ff.).

¹⁹⁹ Plotin, *Enn.* II,9.5.

II.1.3.2 Der menschliche Körper und die Finsternis

Das Problem der Körperlichkeit²⁰⁵ ist in der Forschung wegen des wiederholten Vorwurfs der Doxographen, Bardaiṣān leugne die leibliche Auferstehung,²⁰⁶ oft behandelt worden. RAMELLI versucht z.B. zu argumentieren, dass Bardaiṣān „nur die Auferstehung des gefallen Leibes“ leugne, nicht aber die Auferstehung mit einem geistigen/pneumatischen Leib.²⁰⁷

Problematisch ist dabei nicht so sehr die Rekonstruktion dieses Gedankengangs bei Bardaiṣān, sondern RAMELLIS Behauptung, dass dieselbe Position auch von Origenes und Gregor von Nyssa vertreten wurde und deshalb orthodox oder mit der Orthodoxie vereinbar gewesen sei.²⁰⁸ Offensichtlich besteht die Schwierigkeit in der richtigen Auslegung der paulinischen Auferstehungslehre (bes. *1Kor 15*) im Lichte der späteren Tradition. RAMELLI scheint den grundsätzlichen Unterschied zwischen der Erlangung eines neuen, pneumatischen Körpers (ähnlich dem neuplatonischen *ὄχημα*) und der von der frühen Großkirche allgemein vertretenen Verwandlung des Fleisches in einen Auferstehungsleib viel zu wenig zu beachten.²⁰⁹ Zunächst weisen mehrere Quellen darauf hin, dass zumindest im Denken der späteren Bardesianer das Fleisch grundsätzlich nicht gerettet werden kann. Schon Ephrem weist die Lehre jedoch explizit Bardaiṣān zu.²¹⁰ Dies folgt mit Notwendigkeit aus dem anthropologischen Prinzip Bardaiṣāns, demzufolge der Leib der Natur (ܠܘܒܐ), die Seele aber dem Schicksal (ܠܡܠܟܐ) unterworfen ist. Der eigentliche Bereich des freien Willens bzw. der Freiheit (ܠܗܘܪܐܝܠܐ) wäre somit allein der Geist (ܠܡܘܫܐ/ܠܡܘܫܐ). Diese Aufteilung, die auch im *LLR* behandelt wird, wurde ebenso von anderen christlichen Autoren übernommen und galt offensichtlich als mit der christlichen Lehre vereinbar. Gleichzeitig ließ diese Teilung – gerade

²⁰⁵ Der Körper des Menschen ist gemeint. Wie bereits gezeigt, ist das ganze System Bardaiṣāns materialistisch; der menschliche Leib gehört somit zur schweren, unreinen Mischung der Elemente mit der Finsternis.

²⁰⁶ Z.B. bei Epiphanius, im *Dialog des Adamantius*, Ephrem usw. (vgl. NAU 1907, 496ff.).

²⁰⁷ Vgl. RAMELLI 2009, 222–229.

²⁰⁸ Es macht ja einen wesentlichen dogmatischen Unterschied, ob der fleischliche Körper zu einem geistigen *verwandelt/verklärt* wird, oder ob ein *anderer* pneumatischer Leib den „gefallenen“ Körper *ersetzt*. Dass es einen qualitativen Unterschied zwischen den beiden gibt, ist dabei offensichtlich. Die erstere Position wird schon im 2. und 3. Jh. bei den griechischen und lateinischen Apologeten behandelt (Athenagoras, Justin, Tertullian usw.).

²⁰⁹ Siehe z.B. RAMELLI 2009, S. 230: „The fact that Bardaisan, too, was accused of denying the resurrection of the body does not automatically imply that he actually did so. Indeed, what I have argued so far seems to suggest that, like Origen and then Gregory of Nyssa, he did not, but that he rather had a twofold understanding of death and resurrection, physical and spiritual, and that he conceived of the resurrection as a restoration of the body to its pre-fall state, fine and incorruptible.“ RAMELLI ergänzt somit die Lücken in Bardaiṣāns Lehre mit der Auferstehungslehre des Origenes und Gregors von Nyssa und muss folglich alle Kritiken Ephrems von der Hand weisen. Siehe dagegen POSSEKEL 2004, die Bardaiṣāns Stellung m. E. angemessener interpretiert und zu der Schlussfolgerung kommt, dass für den aramäischen Philosophen nur die Seele auferstehen wird (ebd., S. 28).

²¹⁰ Z.B. Ephrem, *Adv. Bard.* §I–II (*PrRef* II, 143, lxvi); siehe auch die Texte in POSSEKEL 2004, S. 8–13. Die Argumentation des ganzen Werkes richtet sich gegen die Leugnung der leiblichen Auferstehung. Die Aussagen Ephrems hinterlassen den Eindruck, dass seine Gegner (entweder Bardaiṣān selber oder die späteren Bardesianer) Christus einen fleischlichen Leib nicht zuerkennen wollten.

pneumatische Erkenntnis besitzen kann, da ihre Sinne alles in partikulärer Form und durch einen äußeren *Sinneseindruck* erkennen. Damit wäre mit „Sinnen der Seele“ einfach die normale Sinneswahrnehmung des beseelten Körpers gemeint.

Diese Interpretation bleibt auch dann bestehen, wenn wir im Text das etwas besser bezeugte *itūtā* ‚Wesenheit‘ einsetzen. In dieser Variante hätten wir es mit der allgemeinen philosophischen Aussage zu tun, dass die Sinnlichkeit nicht die οὐσία der Dinge bzw. Gottes erfassen kann. Somit müsste man im Sinne Bardaišāns und seiner Anthropologie ergänzen: „Die Sinne der Seele können das, was in Harmonie/Wesenheit ist, nicht erfassen, *die Sinne des Geistes aber schon*.“ Wir haben es also wieder mit einer Dualität zwischen der Erkenntnisfähigkeit der Seele (*naḫšā*)²²³ und dem Erkennen des Geistes zu tun.

Diese scharfe Trennung erinnert zugleich an andere Theorien, die im vorigen Kapitel behandelt wurden. Vor allem lässt sich eine gewisse Nähe zu den Valentinianern erkennen. Tertullians Angabe über Valentinus, er habe aufgrund der Parabel von den zehn Jungfrauen die fünf äußeren Sinne von den fünf inneren getrennt, findet hier eine gewisse Parallele: Die äußeren (hier seelischen) Sinne sind „töricht“, da sie die Wesenheiten nicht erkennen; der Geist dagegen, der die *itūtā* erkennen kann, tritt in das „Brautgemach des Lichtes“ ein.

Bezüglich dieses letzten Symbols, das ebenfalls auf die Parabel aus dem Evangelium zurückgeht, hat schon Chasey angemerkt, dass sie Valentinus und Bardaišān gemeinsam ist. Bedenkt man an dieser Stelle die Zusammenstellung der Brautgemach- und der Paradies-Symbolik bei Bardaišān, kommt man zu einer vergleichbaren Vorstellung von der ‚sinnlichen Erfahrung‘ Edens wie in den *Oden Salomos*: Es sind die ‚inneren‘, geistigen Sinne, die allein Zugang zum Bereich der übersinnlichen Welt besitzen. Dabei bleibt offen, ob die ‚untere Seele‘ bei der Himmelsreise wieder den sieben Planeten zurückgegeben wird, oder ob sie zusammen mit dem Geist ins Brautgemach eintreten wird.²²⁴ Folglich ist es vor allem wichtig, die *nous*-Lehre Bardaišāns richtig zu fassen, aus der sich eventuell auch seine Theorien über das Fortleben der Seele nach dem Tod erschließen lassen könnten.

II.1.3.4 Geist und Erkenntnis

Mit einer einprägsamen Metapher, die wohl auf *Matth 13,33* zurückgeht,²²⁵ soll Bardaišān laut Ephrem den Intellekt (ܡܢܠܟܐ) eine „fremde Hefe“ (ܚܘܒܐ ܕܚܝܒܐ) in der Seele genannt haben:

Der Intellekt ist – wie sie sagen – eine fremde Hefe, verborgen in der Seele, die kein Wissen (*d-lā id'atā*) hat; dem Körper und dem Intellekt ist sie fremd. Wenn (es so ist), dann kann der Körper

²²³ Dieses Verständnis von „Seele“ kommt dem hermetischen Gebrauch sehr nahe. Drijvers hat schon darauf hingewiesen, dass hermetisches Gut durchaus die Basis für einige Vorstellungen im daisanitischen und manichäischen System sein könnte. Bezeichnend ist, dass Ephrem die *Hermetica* gerade in seiner Widerlegung Manis und Bardaišāns zitiert (*PR II*, 210, S. xcix).

²²⁴ Auch hier ließe sich ein Vergleich mit der Stoa anstellen: Die Seelen der Menschen lösen sich nach stoischer Lehre entweder auf, oder sie dauern im Bereich des himmlischen Feuers für eine bestimmte Zeit fort. Allein die Seelen der Weisen bleiben nach dem Tod bis zur *ekpyrosis* erhalten.

²²⁵ Vgl. *Luk 13,21*. Die P^eS Version hat für das gr. ζύμη entsprechend *ḥmīrā*.

Edmund BECK, gibt über die Herkunft der Triade keinen Aufschluss.²³² Wohl ist die Beantwortung dieser Frage nicht allein durch die Auffindung einer ähnlichen oder gar identischen Liste von geistigen Sinnen möglich, sondern vor allem durch ein richtiges Verständnis der Funktion jedes einzelnen Elementes. Ohne an dieser Stelle eine endgültige Lösung vorlegen zu wollen, möchte ich kurz zwei hypothetische Linien skizzieren, die möglicherweise zu einer Erklärung der bardesanischen Triade führen könnten.

Eine erste Möglichkeit wäre es, einen Vergleich zwischen der bardesanischen Lehre und den *Chaldäischen Orakeln* durchzuführen. Han J. W. DRIJVERS hat schon auf die geistige Verwandtschaft der beiden Systeme hingewiesen, ohne jedoch das Thema der *Triaden* – die bekanntlich zentral für die *Orakel* sind – zu erwähnen.²³³ Naheliegender ist besonders der Vergleich zwischen dem bardesanischen *haunā-ḥaylā-tar'itā* und dem chaldäischen *πατήρ-δύναμις-νοῦς*, wobei der „Vater“ in den *Orakeln* oft synonym mit dem *πατριός* oder *πρώτος νόος* verwendet wird.²³⁴ Gemeinsam ist nicht nur der *nous*- und der mittlere *δύναμις*-Begriff, sondern auch die kosmogonische/demiurgische Funktion beider Triaden. Unterschiedlich ist jedoch die Übertragung dieses Dreierschemas auf die Struktur des Menschen. Soweit mir bekannt, findet sich in den *Orakeln* keine explizite Beschreibung des menschlichen Geistes als eine dreiteilige Struktur; dagegen sind für die Bardesianer die drei geistigen Atomtypen für die gesamte intelligente Aktivität der menschlichen Seele verantwortlich.

Während eine ausführlichere Studie der chaldäischen und der bardesanischen Terminologie zur Aufdeckung weiterer Parallelen führen könnte, möchte ich hier auf eine andere Quelle hinweisen, die in gewisser Hinsicht plausibler zu sein scheint.

Es handelt sich um das schon erwähnte *Apocryphon Iohannis*, das nach Angaben Theodor bar Kōnīs von Audianern in Edessa (wohl auf Syrisch) benutzt wurde. Zwar erscheint in den heute auf Koptisch erhaltenen Versionen des *Apocryphon*²³⁵ an keiner einzigen Stelle eine Triade Intellekt-Kraft-Gedanke, aber die wiederholten Verweise auf den *Intellekt* (π-ΝΟΥΣ), eine höhere *Kraft* (τ-ΒΟΜ) und einen göttlichen *Gedanken* (τ-ΕΠΙΝΟΙΑ) suggerieren einen funktionalen Zusammenhang zwischen verschiedenen Elementen, die alle die obere, pleromatische Herkunft sowie ihre Verortung im Inneren des menschlichen Geistes als gemeinsamen Nenner haben.

²³² DRIJVERS 1966, S. 141, hält den Ursprung in „classical philosophical concepts“ für am wahrscheinlichsten und verweist auf stoische Quellen (bes. SVF II, 826, 831, nach POHLENZ 1948, I, S. 90–91). Die Funktion der dort referierten „Kräfte des Hegemonikon“ ist jedoch mit der bardesanischen Triade weder terminologisch noch funktional deckungsgleich.

²³³ DRIJVERS 1984, S. 190–210, bes. 208. MAJERCIK hat in ihrer Ausgabe der *Chaldäischen Orakel* ebenfalls auf die Ähnlichkeit der chaldäischen Triade „Vater-Kraft-Nous“ mit verschiedenen gnostischen Schriften aus Nag Hammadi hingewiesen (vgl. MAJERCIK 1989, S. 7–8). Für die Übernahme der chaldäischen Terminologie in der neuplatonischen Metaphysik und Theurgie siehe BERGEMANN 2006.

²³⁴ MAJERCIK 1989, S. 142–143.

²³⁵ Das *Apocryphon Iohannis* (*ApIoh*) ist heute in einer längeren und in einer kürzeren Rezension und vier koptischen Hss. bekannt, u.z. aus drei Nag Hammadi Kodizes (NHC II,1, III,1, IV,1) und aus dem berühmten Berliner Gnostischen Kodex (BG = *Pap.Berol.* 8502,2). Für eine synoptische Ausgabe des *ApIoh* siehe WALDSTEIN 1995, dt. synoptische Übs. von M. WALDSTEIN bei KAISER/BETHGE 2013, S. 74–122.

Eine noch nähere Entsprechung findet sich im sog. *Ägyptischen Evangelium* (NHC III,2; IV,2), das in beiden Nag Hammadi Kodizes unmittelbar auf das *Apocryphon* folgt. In diesem Text wird gesagt, dass aus Gott dem Vater drei Kräfte hervorgehen – *der Vater, die Mutter* und *der Sohn*.²³⁶ Dieser ‚zweite Vater‘ wird u.a. mit dem Epitheton des *Verstandes* versehen; die Mutter ist u.a. die „unauslegbare Kraft“, der „Sohn des Schweigens“ ist zuletzt die „Erkenntnis des Vaters“, bringt aus sich sieben Kräfte hervor und ist auch „das Wort“ (π-σα.χ.ε). Wir haben hier somit eine Genealogie, die an eine berühmte bardesanische Aussage erinnert: „Etwas floss hinunter von jenem Vater des Lebens/ und die Mutter im Zeichen des Fisches empfing und gebar/ und er wurde genannt der Sohn des Lebens.“²³⁷

Nach diesem makrokosmischen Schema wäre die geistige Triade im Menschen für die Bardesianer die mikrokosmische Spiegelung dieser göttlichen Genealogie. Signifikant nicht nur für den bardesanischen, sondern auch für den manichäischen Erlösungsmythos ist ferner die Gleichstellung des Vaters und der Mutter mit der Sonne und dem Mond. Da wiederum der Vater und die Mutter nach Bardaišān „das Paradies gepflanzt haben“, zu dem die Seelen nach dem Erlösungswerk Jesu zurückkehren können, erweisen sich das Paradies und das „Brautgemach des Lichtes“ wohl als identisch. Der Eingang des menschlichen Geistes (der spätestens für die Anhänger Bardaišāns eine triadische Struktur aufwies) ins Brautgemach bedeutet schließlich nichts anderes als die Rückkehr der „in der Materie zurückgebliebenen Kraft“ zur göttlichen Lichtsubstanz.

Die Frage der mystischen Erkenntnis lässt sich somit beantworten: Ähnlich wie die valentinianischen *vires intellectus* erfährt die bardesanische noetische Triade die Vereinigung mit dem Licht und ihr wird die Erkenntnis der höheren Welten zuteil. An dieser *unio* kann nur der Geist (und im sekundären Sinn die Seele) teilhaben, der Leib wird dagegen zurückgelassen. Beim Übergang von der Vielheit zur ursprünglichen Einheit werden auch die verschiedenen Aktivitäten der körperlichen Sinne überwunden – ein Prozess, der sich am besten als eine eschatologische Trennung der am Anfang eingetretenen Vermischung der Prinzipien beschreiben lässt.

Dafür sei hier eine letzte Quelle aus dem arabischen doxographischen Material zitiert, die zumindest beweist, dass für die Bardesianer der frühislamischen Zeit die Frage der Wahrnehmung immer noch von größter Bedeutung war. Der arabische Bericht stammt von niemand geringerem als Abū ʿIsā al-Warrāq (gest. nach 861)²³⁸ und wurde zur Grundlage der meisten späteren islamischen Berichte über die *daysānīya*.²³⁹

Die relevante Passage stammt aus dem verlorenen Werk al-Warrāqs *Kitāb al-maqālāt* (oder *Kitāb fī diyānāt*) und wird am ausführlichsten von dem späten muʿtazilitischen Theologen Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī al-Ḥwārizmī (gest. 536 AH/1142 AD) überliefert:

²³⁶ Man vergleiche dabei die Vorstellung von einem Gott, der *über* der Triade Vater-Sohn-Geist weilt, in der *Ascensio Isaiae* (Ed. BETTILO/NORELLI 1995).

²³⁷ Ephrem, *HcHaer* 55,1 (Ed. BECK). Siehe dazu DRIJVERS 1966, S. 143–152. Anders interpretiert die Stelle RAMELLI 2009.

²³⁸ Datum nach al-Masʿūdī. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass al-Warrāq zu einem späteren Zeitpunkt gestorben ist. Vgl. COLPE 1959.

²³⁹ Siehe VAJDA 1966.

Wissen, Macht, Gefühl, Absicht und Bewegung sind dem Licht spezifisch. [...] Sie sagen, dass das Licht eine einheitliche Wahrnehmung (*idrākan muttafaqan*) habe, so dass sein Gehör mit seinem Sehen identisch sei, und ebenso mit seinem Geruchsinn, und weiter mit seinem Geschmack und Tastsinn. Die Namen seien nur verschieden wegen der Verschiedenheit der Struktur und Konstitution und wegen der Verschiedenheit des Zusammentreffens (*mulāqāt*) der Finsternis mit ihm (sc. dem Licht, AP) bei der Vermischung. Sie sagen, die Farbe sei identisch mit dem Geschmack, mit dem Geruch, mit dem Laut und mit dem Tastwiderstand (*mağassa*). Sie werde aber als Farbe befunden, weil die Finsternis mit ihm in einer bestimmten Weise vermischt sei. Das gleiche gelte für den Geschmack und anderes.²⁴⁰

Anhand dieser wichtigen Beschreibung, die fast identisch bei al-Šahrastānī wiedergegeben ist,²⁴¹ lässt sich die bemerkenswerte Kontinuität des bardesianischen Materialismus bis hinein in die islamische Zeit beweisen: Wir lesen durchgehend die Aussage, „das Licht“ (*al-nūr*) – hier nicht als eins der vier Elemente, sondern als mit Gott identisch aufgefasst – sei „lebendig, wissend, mächtig, sinnenbegabt und mit Fassungskraft begabt“ (*ḥayyun, ālimun, qādirun, ḥassāsun, darrākun*), die Finsternis dagegen „leiblos, ignorant [...], ohne Wirkung und Unterscheidung“ (*mayyitun, ġāhilun ..., lā fi'l lahū wa-lā tamyīz*).²⁴² Somit kann nur das einzige *erkennende* und *wahrnehmende* Prinzip – Gott bzw. das Licht (*al-nūr*) in den islamischen Quellen – alles auf *einheitliche Weise* erkennen (ein Gedanke, der letztlich auf Xenophanes zurückgeht).²⁴³ Diese Erkenntnisform wird erst infolge der Vermischung mit der Materie in den einzelnen Sinneswahrnehmungen ausdifferenziert. Gerade die Möglichkeit der Vermischung der zwei Prinzipien weist auf einen ganzheitlichen Materialismus hin, was u.a. auch Bardaišāns nachdrückliche Betonung der *Körperlichkeit der Qualitäten* bestätigt. Die Rückkehr des geistigen/lichthaften Prinzips im Menschen zu Gott erfolgt somit als eine Umkehr des Mischungsprozesses, also als Reinigung.

Der menschliche Intellekt ist für die Bardesianer also ein Licht, das in sich sowohl das Prinzip des Erkennens als auch das des freien Willens trägt. Dieser Intellekt befindet sich versunken in der unteren Schöpfung und wird am Ende gereinigt und nach oben getragen werden. Die Analogie zwischen dieser Vorstellung und dem verbreiteten Motivs des

²⁴⁰ Maḥmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī, *K. al-mu'tamad fi uṣūl al-dīn* (Ed. und Übs. MADELUNG 2012, S. 626). Arab. Text: وهو العلم والقدرة والحس والقصد والتحرك للنور خاصة. (...) قالوا: والنور يدرك إدراكاً متفقاً، فسمعه هو بصره وهو شامه وهو ذائقه ولامسه، وإنما اختلفت الأسماء لاختلاف البنية والتركيب واختلاف ملاقاته الظلمة إياه عند الاختلاط به. وقالوا: اللون هو الطعم وهو الرائحة وهو الصوت وهو المجسمة، إلا أنه وجد لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، وكذلك هذا في الطعم وغيره.

²⁴¹ Šahrastānī, *K. al-mīlal* (Ed. CURETON), übs. HAARBRÜCKER, Bd. I, S. 293–294. Ar. Text: وزعموا أن النور جنس واحد، وكذلك الظلام جنس واحد، وأن إدراك النور إدراك متفق، فإن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد. فسمعه هو بصره، وبصره هو حواسه. وإنما قيل سمع بصير لاختلاف التركيب؛ لا لأنهما في نفسيهما شيان مختلفان. وزعموا أن اللون هو الطعم، وهو الرائحة، وهو الحسة، وإنما وجدوه لوناً لأن الظلمة خالطته ضرباً من المخالطة، ووجدوه طعماً لأنها خالطته بخلاف ذلك الضرب، وكذلك القول في لون الظلمة وطعمها ورائحتها ومحستها.

²⁴² Šahrastānī, *K. al-mīlal* (ebd.).

²⁴³ Siehe Xenophanes, Fr. D-K B 24, B 25, dazu SCHIRREN 1998, S. 135–154.

„Seelenfunkens“ (ψυχαῖος σπινθήρ) liegt auf der Hand.²⁴⁴ Die weitgehende Entsprechung zwischen dem σπινθήρ-Begriff in der Stoa und in der Gnosis und dem νοῦς-Begriff bei den Bardesianern lässt sich an mehreren Aspekten festhalten. So wird z.B. in den valentinianischen *Excerpta ex Theodoto* der Intellekt zugleich als „Funken“ (σπινθήρ) und „Sauerteig/Hefe“ (ζύμη) bezeichnet,²⁴⁵ was auf die „fremde Hefe“ bei Bardaisān und auf eine weitere mögliche Verbindung zwischen den Bardesianern und der Schule des Valentinus hinweist. Ferner finden sich unter den Stellen, die TARDIEU zur Metapher des Seelenfunkens gesammelt hat, auch interessante Bezüge auf eine Art geistiger Wahrnehmung. Vor allem in sethianischen Kreisen soll die Mischung des Lichtfunkens mit der Materie mit dem „guten Geruch des Pneumas“ (ἡ τοῦ πνεύματος εὐωδία) verglichen worden sein.²⁴⁶ Dies erinnert an die lichthaften Prinzipien der Bardesianer, die an sich „übereinstimmend“ (*mutaffaq*) sind und sich bei der Mischung mit der Materie ausdifferenzieren.

II.1.4 Zusammenfassung

Anhand von ausgewählten Beispielen aus der frühsyrischen Literatur hat dieses Kapitel gezeigt, dass unterschiedliche religiöse Diskurse über die Wahrnehmung bereits am Anfang des edessenischen Christentums eine wichtige Rolle spielten. Auch wenn diese Schriften nicht die geistige Wahrnehmung im engeren Sinne besprechen, stellen sie ein erstes Fundament für die späteren asketischen und mystischen Diskussionen im syrischen Raum dar.

[1] Bereits die frühesten Zeugnisse der syrischen Literatur in Edessa, wie etwa der apokryphe Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, machen an entscheidenden Stellen von der Sprache der Sinnlichkeit Gebrauch: Abgar *hört* von Jesus und seinen Wundertaten *ohne ihn gesehen zu haben* und bekennt sich infolgedessen zum christlichen Glauben. Damit lässt sich eine anti-jüdische Polemik im Text erkennen, da die Juden (in Gegensatz zu Abgar und den Edessenern) Jesus nicht als Messias anerkannten, obwohl sie die Wundertaten Jesu *sahen* und seine Worte *hörten*. Ähnlich finden sich im Kontext der Rivalität zwischen Christen und Manichäern in Edessa Hinweise auf eine polemische Instrumentalisierung der GW. Besonders die *Heilung durch Berührung* scheint in den Quellen zur manichäischen Mission in Syrien und Nordmesopotamien ein zentrales Thema gewesen zu sein, wie etwa in der Predigt des Mär Gabryab, in der unter Bezug auf den Abgarbrief die Heilkräfte der Manichäer als Folge der wahren Nachfolgerschaft Jesu dargestellt werden.

[2] Auch die syrischen Märtyrerakte und andere frühe Quellen aus Edessa nehmen einen deutlichen polemischen Standpunkt ein, wenn sie über die Fähigkeit des geistigen Wahrnehmens sprechen: Laut der *Doctrina Addai* oder der *Scharbil-Akte* kann allein die

²⁴⁴ Grundlegend bleibt die Studie von TARDIEU 1975.

²⁴⁵ Siehe Klemens, *Exc.Th.*, 1,3; 3,1 (SAGNARD 1948, S. 54–59), vgl. TARDIEU 1975, S. 235.

²⁴⁶ Bei Hippolytus, *Ref.* V,19,4 (MARCOVICH 1986, S. 188.18–189.1).

Annahme des christlichen Glaubens die „Augen des Herzens“ oder „des Geistes“ öffnen. Heidnische Priester wie Scharbil dienen vor ihrer Konversion den Götzen und sind daher geistig „blind“. Da nur innerhalb der christlichen Gemeinde die Wahrheit über Gott und Jesus Christus offenbart werden kann, gibt es folglich im strengen Sinne keine geistige Wahrnehmung außerhalb der *Ekklesia*. Auch die *Apologie des Pseudo-Meliton* von Sardes und die syrische *Didache* nehmen diesen Standpunkt ein und betonen den exklusiven und gemeinschaftlichen Charakter der Gotteserkenntnis, die z.T. mit Begriffen aus dem Bereich des Sinnlichen beschrieben wird (z.B. der göttliche *Duft* des Heiligen Geistes usw.).

[2] Die geistigen Sinne und die religiöse Dimension der Wahrnehmung spielen auch in der syrischen Poesie, so z.B. in den *Oden Salomos*, eine nicht zu unterschätzende Rolle. Hinter der üppigen metaphorischen Sprache der *Oden* verbirgt sich eine komplexe Theologie der geistigen Wahrnehmung, wie ich anhand einer Analyse der elften Ode zu zeigen versucht habe. Hier werden die Gotteserkenntnis und die geistige Wahrnehmung mit einer spirituellen Verklärung des Gläubigen in Verbindung gebracht. Die Erkenntnis Gottes bedeutet zugleich die Wiedererlangung des Paradieses, in das die Gläubigen wie Bäume gepflanzt und wo sie bewässert werden, *und* die geistige Erleuchtung der Glieder und der (inneren/geistigen) Sinne. Diese biblische Symbolik und die ihr zugrunde liegende Theologie der GW weist bemerkenswerte Ähnlichkeiten mit einigen Hodayot-Hymnen aus Qumran auf, wie ich in einem Exkurs beispielhaft erläutere.

[3] Schließlich findet sich bei Bardaišān – insofern wir seine Lehre rekonstruieren können – ein erster Versuch, eine Theorie der GW auf kosmologischen und anthropologischen Prämissen aufzubauen. Im Gegensatz zur These eines mittelplatonischen Rahmens des bardaisanitischen Denkens weisen die von mir untersuchten Quellen zu Bardaišān (Ephrem, syrische und arabische Doxographen) eher in Richtung eines *extrem materialistischen Systems*: Nicht nur die Erschaffung der Welt und des Menschen, sondern sogar die Erkenntnis wird von Bardaišān und seiner Schule *atomistisch* interpretiert, was zu einer recht einzigartigen Lehre der geistigen Wahrnehmung führt. Ferner argumentiere ich, dass für Bardaišān allein der Geist (d.h. ohne Seele und Körper) gerettet werden kann, was interessante Parallelen zu einigen valentinianischen Schriften aus Nag Hammadi aufweist.

Insgesamt zeigen die in diesem Kapitel besprochenen Beispiele, dass die syrische Literatur von Anfang an die Sinnlichkeit als Modus der Gotteserkenntnis thematisiert hat. Susan Ashbrook HARVEYS Kulturgeschichte des Geruchs sinns im syrischen Raum (Harvey 2006) würde ein Modell für die Analyse weiterer früh-syrischer Texte und ihrer Diskurse über die geistige Wahrnehmung bieten. Es bedürfte z.B. monographischer Studien, in welchen die „Theologie der Wahrnehmung“ bei Ephrem dem Syrer, Jakob von Sarug, Narsai, oder in den noch nicht vollständig erschlossenen Korpora von Isaak von Antiochien oder Johannes von Apamea untersucht wird.

Im Gegensatz zu diesen Autoren und Textgruppen, in denen keine tiefgehende philosophische/epistemologische Reflektion über die Wahrnehmung stattfindet, sollen die folgenden Kapitel dagegen die Frage behandeln, inwieweit die Rezeption der in Teil I

dargestellten GW-Theorien von Evagrius und Makarios die Entstehung einer eigentlichen *GW-Theorie* bei den ostsyrischen Mystikern des 7.–8. Jhs. begründet hat.

TEIL II, KAPITEL 2: Babai der Große

II.2.1 Babai der Große: Zu seinem Leben und seinem Werk

Die theologischen Schriften Babais des Großen (ca. 550/5–628)¹ sind vor allem wegen ihrer herausragenden Bedeutung für die Christologie der Apostolischen Kirche des Ostens bekannt. Unter den zahlreichen, bei ‘Abdišō‘ von Nisibis und Thomas von Margā aufgelisteten Werken Babais,² ist vor allem das sog. *Liber de unione* für seine christologischen Überzeugungen zentral. Dieses umfangreiche Werk in sieben Büchern³ widmete Babai seinen Mitbrüdern im Kloster auf dem Berg Izlā, dem Priester Mar Ḥabībā von Beth-Nuḥadrā und dem Diakon Mar Narsai von Kaškar.⁴

Der Traktat hatte als Ziel, eine umfassende Darstellung der ostsyrischen Trinitätslehre und Christologie – selbstverständlich auch in Abgrenzung von den Miaphysiten und den Chalzedon-Orthodoxen – zu bieten. Darin bespricht Babai u.a. das ewige und ungeteilte Wesen der Gottheit, die Offenbarung der Dreieinigkeit Gottes in der Menschwerdung des Logos, die genaue Art und Weise der Vereinigung zwischen Gott dem Logos und dem Menschen Jesus, die Unterscheidung zwischen Hypostase (*qnomā*) und Person (*paršopā*), die Bekämpfung der ‚Häresien‘ jener, die nur eine Natur (*kyānā*) bzw. eine einzige Hypostase (*qnomā*) in Christus annehmen, usw. Babais Formel „zwei Naturen, zwei Hypostasen, eine Person“ wurde für die Christologie der Apostolischen Kirche des Ostens nach 612 maßgebend.⁵ Für diese Aspekte des Schrifttums Babais ist v.a. auf die Studien von Luise ABRAMOWSKI, Geevarghese CHEDIATH und Till ENGELMANN zu verweisen,⁶ wobei ENGELMANN insbesondere die enge Verbindung von Christologie, Erlösungslehre und mystischer Gottesschau in Babais Theologie zum Vorschein bringt.

Trotz dieser Verflechtung der Themen in Babais Werk ist es für unseren Zweck angemessen, mit CHEDIATH die Werke Babais je nach Schwerpunkt und Stil in unterschiedliche Kategorien einzuteilen – christologische Werke, polemische Werke,

¹ Nach ENGELMANN 2013, S. 28.

² Ebedjesu, *Catalogus* (in ASSEMANI 1719-1728, Bd. III.1, S. 94, Thomas von Marga, *Historia monastica* [*Book of Governors*], BUDGE 1893, Bd. II, S. 93. Siehe dazu CHEDIATH 1982, S. 17–41.

³ Hg. von Arthur Adolphe VASCHALDE (1871–1942) im Jahr 1915, aufgrund einer sehr jungen Handschrift aus der persönlichen Sammlung Jean-Baptiste CHABOTS (1860–1948), deren Existenz zuerst von Jérôme LABOURT (1874–1957) bekanntgemacht wurde (LABOURT 1906).

⁴ Babai d.Gr., *Lib. Un.* I.1 (VASCHALDE 1915, S. 3). Mar Narsai wird von Babai als ein „Verwandter“ Abrahams des Großen von Kaškar (*’aḥīneh d-īleh d-mār(i) ’abraham*) angesprochen.

⁵ Zu diesem Zeitpunkt wurde ein schriftliches Bekenntnis der ostsyrischen ‚Nestorianer‘ am Hof von Khusrow II. (590–628) vorgelegt, im Kontext der damaligen Spannungen zwischen dem einflussreichen Miaphysiten Gabriel von Šingar und der zwischen einer orthodoxen und einer ḥenanitischen Faktion gespaltenen ostsyrischen Kirche. Dazu REININK 1999, bes. S. 184–191.

⁶ CHEDIATH 1982, ENGELMANN 2013. Siehe auch folgende Aufsätze: ABRAMOWSKI 1974, ABRAMOWSKI 1975, CHEDIATH 2007, ENGELMANN 2008a, ENGELMANN 2011. Eine ältere Studie findet sich bei GRUMEL 1923–1924.

asketisch-mystische Schriften und Hagiographie.⁷ Obwohl die von Babai verfassten Heiligenviten sicherlich auch einen asketisch-mystischen Charakter besitzen, wie z.B. BLUM in seiner Besprechung der *Vita des Märtyrers Giwargīs* richtig gezeigt hat,⁸ werde ich mich in diesem Kapitel hauptsächlich auf das einzige bislang edierte asketische Werk Babais beziehen, u.z. seinen „kurzen Kommentar“ zu Evagrius Pontikos' *Kephalaia Gnostika*. Die anderen asketischen Schriften Babais (z.B. der *Kommentar zum ‚Geistigen Gesetz‘ des Markus Eremita*⁹ und die *Hilfreichen Ratschäge*)¹⁰ können nur in beschränktem Maße herangezogen werden, zumal das erstgenannte Werk nur unter Vorbehalt Babai zugeschrieben werden kann.¹¹

Bei dieser eher *anthropologischen* und *philosophischen* Lektüre der theologischen Schriften Babais geht es mir hauptsächlich um die Frage, wie der Autor die evagrianische Epistemologie und insbesondere Evagrius' Lehre der geistigen Sinne rezipiert hat. Konnte Babai etwa den (nicht immer expliziten) aristotelischen Bezug in den *Kephalaia Gnostika* erkennen und die von dem pontischen Wüstenvater aufgestellten Stufen des geistigen Lebens für seine eigene Theologie fruchtbar machen? Oder interpretiert Babai Evagrius' Grundgedanken neu, vielleicht sogar nicht ganz frei von Missverständnissen? Diese Fragen der Evagrius-Lektüre Babais sind für das hier untersuchte Phänomen der geistigen Wahrnehmung von erstrangiger Bedeutung, da sein umfangreicher Kommentar als erster Orientierungspunkt für die gesamte spätere ostsyrische Evagrius-Rezeption dienen kann.

Babai ist der erste uns bekannte ostsyrische Kommentator der gnostischen Zenturien des Evagrius und der einzige, dessen umfangreicher Kommentar uns heute vollständig überliefert ist (im Kodex *Vat. Syr. 178*).¹² Joseph Ḥazzāyās „Kommentar“ (*puššāqā*) zu den *KG* ist dagegen bis auf einige (noch zweifelhafte) Fragmente verloren.¹³ Spätere Kommentare stammen von westsyrischen (jakobitischen) und armenischen Autoren: Dionysios bar Ṣalībī (12. Jh.) bzw. Kirakos von Erzinjan (13.–14. Jh.).¹⁴ Dionysios' Kommentar ist jedoch viel kürzer als der Babais, und bespricht nur eine Auswahl von *Kephalaia* im evagrianischen Werk, und selbst diese oft nur lapidar.¹⁵ Im Falle Babais haben wir es dagegen mit einem vollständigen und systematischen Kommentar zu tun, der uns sehr viele Informationen über die frühesten Phasen der Evagrius-Rezeption in Persien vermitteln kann.

Das Interesse und die Bemühungen Babais, einen solchen Kommentar zu schreiben, lassen sich wohl aus den unmittelbaren historischen Umständen erklären, in denen Babai als Theologe und Abt gewirkt hat: Als *de facto* Leiter der ostsyrischen Kirche in der Periode

⁷ CHEDIATH 1982, S. 20–22.

⁸ BLUM 2009, S. 35–46. Dazu auch REININK 1999.

⁹ Erhalten in *BM Add 17,270* (CHEDIATH 1982, S. 33). Dazu KRÜGER 1960, KRÜGER 1962.

¹⁰ Erhalten in *Vat. Syr. 592*. Siehe dazu CHEDIATH 1993, CHEDIATH 2001, ENGELMANN 2010.

¹¹ Dazu ENGELMANN 2011a, ENGELMANN 2013, S. 158–160.

¹² Vgl. ASSEMANI/ASSEMANI 1756–1759, Bd. III, S. 367–372.

¹³ Siehe unten, II.4.3 XIV).

¹⁴ Zu Dionysios' Kommentar siehe GUILLAUMONT 1962, S. 290–297. Der Kommentar ist in der Hs. *Berlin, Staatsbibliothek, Hs. Petermann I 26* (J 1568) überliefert. VÖÖBUS erwähnt in einer Fußnote die Existenz einer zweiten Handschrift in der „Meryem Ana Kirche, Istanbul“ (VÖÖBUS 1958–1988, Bd. 3, S. 148, Anm. 7). Mit der Unterstützung meines Kollegen Ali YAFUZ (Istanbul) und der von Herr Dr. Gabriel RABO (Salzburg), denen ich herzlich danke, ließ sich die Existenz dieser zweiten Hs. in Istanbul letztlich bestätigen. Diese Hs. wurde im Jahre 1697 kopiert (Beschreibung bei RABO 2014, S. 346).

¹⁵ Für einen Vergleich der Kommentare Babais und Dionysios siehe PIRTEA (i.E.).

zwischen dem Katholikosat Gregors des I. (gest. 608/9) und Išō'yahbs des II. (628–645), war Babai – zusammen mit Mār Ābā – für die Verwaltung und geistige Führung der Kirche im Sassanidenreich zuständig. Seit 604 war Babai außerdem der Abt des großen Klosters auf dem Berg Izlā und daher direkt für die Fortsetzung der monastischen Reformen seines Lehrers, Abrahams von Kaškar (503–588), und von dessen Nachfolger Dādišō' (gest. 604) verantwortlich.¹⁶

In diesem kirchenpolitischen Kontext ist Babais Kommentar zu Evagrius' komplexem und kontroverserem Hauptwerk sicherlich mit einem ganz bestimmten Ziel verbunden, nämlich dem, Richtlinien für eine orthodoxe Auslegung der *Kephalaia Gnostika* festzulegen und damit „origenistischen“ Interpretationsversuchen entgegenzuwirken, gerade weil der Origenismus durch Ḥenānā von Adiabene wieder ein aktuelles Thema an der Schule in Nisibis geworden war.¹⁷

Diese Intention Babais wird deutlich in der Einleitung zum Kommentar ausgedrückt, und es ist daher sehr bedauerlich, dass der Kopist von *Vat. Syr. 178* einige Teile der Einleitung, die über Origenes handelten, auf Grund der Länge ausgelassen hat.¹⁸ Auch im Haupttext des Kommentars erwähnt Babai fast auf jeder Seite die „Häresien des Origenes“, wobei er Evagrius stets als einen Verteidiger der orthodoxen Lehre gegen die Ausschweifungen seines Vorgängers Origenes präsentiert. Des Weiteren polemisiert Babai im Kommentar stark gegen den Messalianismus, eine Bezeichnung, die im 7.-8. Jahrhundert oft als Motto für jegliche Asketen benutzt wurde, die in der Nachfolge der frühsyrischen Mystik wohl den Neuerungen Abrahams von Kaškar skeptisch gegenüberstanden.¹⁹

Nach FRANKENBERGS Herausgabe des syrischen Textes und seiner deutschen Übersetzung von 1912 wurde Babais Kommentar nur selten in der Forschung berücksichtigt. Antoine GUILLAUMONT hat einige Aspekte des Kommentars in seiner Studie der Evagrius-Rezeption behandelt und den Informationen über den Messalianismus im Werk Babais einen Aufsatz gewidmet.²⁰ Robert BEULAY hat in seiner Monographie zu Johannes von Dalyātā die eher ‚gemäßigte‘ mystische Theologie Babais als Gegenbeispiel zur ekstatischen Überschwänglichkeit der Schriften des Johannes benutzt.²¹ In den letzten Jahren haben sich besonders Georg-Günter BLUM und Till ENGELMANN mit dem Evagrius-Kommentar Babais auseinandergesetzt.²² Auch wenn ihre Arbeiten einen wichtigen Schritt hin zu einer angemessenen Würdigung der mystischen Theologie dieses Autors darstellen, gehen die bislang veröffentlichten Studien von BLUM und ENGELMANN nicht über eine Gesamtdarstellung der asketischen Lehre Babais hinaus. Viele problematische Einzelaspekte in der Evagrius-Rezeption Babais, wie etwa die Frage der geistigen Sinne oder der geistigen Erkenntnis überhaupt, werden nicht ausführlich diskutiert. In einer neuen (leider noch

¹⁶ ENGELMANN 2013, S. 29–31. Vgl. außerdem die Mönchsregeln von Abraham, Dādišō' und Babai (Ed. und Übs. bei VÖÖBUS 1958–1988, Bd. 2, S. 150–184).

¹⁷ Zu Ḥenānā als Leiter der Schule von Nisibis siehe VÖÖBUS 1965, 234–317, REININK 1995, BECKER 2006, S. 90–96, 198–202, *et passim*, ENGELMANN 2010.

¹⁸ FRANKENBERG 1912, S. 42–43.

¹⁹ Zu diesem Thema vgl. KAVVADAS 2015, S. 5–51 (vgl. meine Rezension, PIRTEA 2016a). Siehe auch GUILLAUMONT 1978. Zum Messalianismus siehe oben, Kap. I.2.4.

²⁰ GUILLAUMONT 1962, GUILLAUMONT 1978.

²¹ BEULAY 1990, S. 433–437, 450–452.

²² BLUM 2009, S. 33–69, ENGELMANN 2008, ENGELMANN 2013.

unveröffentlichten) Dissertation bespricht Marco TONDELLO eingehend die zwei *Vorreden* des Kommentars und liefert eine neue Transkription des syrischen Textes mit einer italienischen Übersetzung.²³ TONDELLOS sehr verdienstvolle Arbeit konzentriert sich jedoch ausschließlich auf die Vorrede und behandelt daher anthropologische oder erkenntnistheoretische Fragen nur am Rande.

Somit ergibt sich als Desiderat für diese Studie eben eine eingehende Behandlung der Erkenntnistheorie Babais und ihrer Verankerung im evagrianischen System. Wie ich im Kapitel zu Evagrios gezeigt habe, stellt Evagrios seine Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre in mehreren seiner gnostischen *Kephalaia* prägnant dar, so dass eine sorgfältige Lektüre des Kommentars Babais zu diesen Schlüsselstellen aus den *KG* gerade zur Beantwortung der Frage nach dem evagrianischen Einfluss auf Babais Mystagogie beitragen sollte.

Generell ist zum Aufbau und zur Methode des *Kommentars* Babais noch Folgendes zu bemerken: Nach der *Vorrede* wird jedes einzelne Kephalaion des Evagrios zunächst auf Syrisch zitiert (nach der Fassung S₁), gefolgt von einer Erklärung unterschiedlicher Länge, in welcher der evagrianische Gedankengang, oft mit Querverweisen auf andere Stellen aus Evagrios' Werk, expliziert wird. Zudem fügt der Autor den meisten Kephalaia noch syrische Buchstaben bei, die jeweils auf die im Kephalaion behandelten geistigen Bedeutungen/Theorien (ܐܘܣܝܪܘܬܐ) verweisen sollen: So steht *ālāp* für eine Betrachtung der Gottheit (ܐܠܘܗܐܝܬܐ), *mim* für eine Besprechung der Engel (ܡܝܡܢܐܝܠܝܡ), der Buchstabe *nūn* für Diskussionen über Seele und Intellekt (ܢܘܢܐܝܢܘܢܐܝܠܘܟܐܝܠܘܟܐ), *gāmal* für solche über den Körper (ܓܡܠܐܝܡܠܐܝܡܠܐܝܢܐܝܠܘܟܐܝܠܘܟܐ), *kāp* für solche über die Heilige Schrift (ܟܦܐܝܟܦܐܝܠܘܟܐܝܠܘܟܐ), und schließlich *šin* für Bemerkungen über die Dämonen (ܫܝܢܐܝܫܝܢܐܝܠܘܟܐܝܠܘܟܐ).²⁴

Babai verweist nur selten auf andere Kirchenväter und arbeitet durchgehend nah am kommentierten Text. Nach Abschluss des Kommentars zu den eigentlichen 540 Kephalaia des *KG* folgt nach demselben Muster ein Kommentar zum sogenannten Supplementum von sechzig Kephalaia (die *Capita cognoscitiva*), die möglicherweise nach dem Tode des Evagrios von seinen Schülern als Ersatz für die fehlenden Kephalaia der sechs Zenturien kompiliert wurden.

II.2.2 Babais Evagrios-Kommentar: Anthropologie und Erkenntnislehre

In seiner Monographie hat Till ENGELMANN versucht, jedes Werk Babais systematisch zu untersuchen und die charakteristischen Züge der Gottes-/Trinitätslehre, der Christologie, der Kosmologie, der Dämonologie, der Anthropologie usw. herauszuarbeiten. Im Folgenden werde ich mich vor allem auf die Grundzüge der allgemeinen *Anthropologie* Babais beschränken, weil sich daraus die Konsequenzen für die spezifische Wahrnehmungs-, Seelen- und Intellektlehre dieses wichtigen ostsyrischen Theologen ableiten lassen. Obwohl ich mich dabei teilweise auf ENGELMANN'S Untersuchungen stütze, folgt meine Rekonstruktion der Anthropologie Babais etwas anderen Kriterien.

²³ TONDELLO 2013.

²⁴ Babai d.Gr., *Comm. in KG*, Vorrede (FRANKENBERG 1912, S. 46–49).

der auf keine körperliche Ursache zurückgeführt werden kann. Das Wesen und die Funktion, die Babai der Vernunft/dem Intellekt zuschreibt, sowie ihre Rolle in der mystischen Erkenntnis werden sich noch im Laufe der Untersuchung erschließen. Zunächst möchte ich jedoch auf diese typisch platonische Dreiteilung der Seelenkräfte zu sprechen kommen, die Babai offenbar übernimmt, u.z. mit der Behauptung, dass es „nach Meinung *aller* heiligen Väter (ܠܟܘܠ ܩܕܝܫܝܢ ܥܘܠܡܝܢ ܩܕܝܫܝܢ ܩܕܝܫܝܢ) drei Kräfte der Seele, Zorn, Begierde, Denkvermögen (gibt)“, wobei Evagrius natürlich auch zu diesen „heiligen Vätern“ der Kirche zählt.³⁷

II.2.2.1 Die Dreiteilung der Seele

Die vorherige Untersuchung zu Evagrius (Kap. I.1) hat gezeigt, dass die von Platon in der *Politeia* systematisch dargestellte Dreiteilung der menschlichen Seele ein Gemeingut der kaiserzeitlichen und spätantiken Philosophie und Theologie geworden war. Nicht nur die Mittel- und Neuplatoniker, sondern auch Peripatetiker und die mittlere Stoa übernahmen dieses Modell, wobei die stoische Aneignung des platonischen Seelenbegriffs durch Poseidonios auch einige schwerwiegende Veränderungen dieses Begriffs mit sich brachte: Wenn für Platon (und für die spätere platonische Tradition) die zwei unteren Seelenteile ihre eigene Form der Rationalität besaßen, so bleiben für Poseidonios Begierde und Zorn vollkommen irrationale Kräfte, welche die Ratio als solche akzeptieren muss.

Die Analyse der evagrianischen Position hat ferner gezeigt, dass Evagrius die Dreiteilung eben in ihrem ursprünglich platonischen Verständnis und nicht in ihrer poseidonianischen Variante übernommen hat.³⁸ Eine Frage, die sich somit *a fortiori* bei der Lektüre des Kommentars stellt, ist, ob Babai die Komplexität der evagrianischen Lehre als solche erkannt und übernommen hat, oder ob er Änderungen, Vereinfachungen usw. eingeführt bzw. bestimmte Elemente ausgelassen hat. Selbst wenn ENGELMANNS Urteil stimmen mag, dass es Babai im Falle der Seelenteile „nicht um eine möglichst präzise Begrifflichkeit geht“,³⁹ möchte ich im Folgenden zeigen, dass der ostsyrische Theologe die Seelen-, Affekten-, Tugend- und Erkenntnislehre seines Vorgängers konsequent weiterdenkt.

Sowohl für Evagrius als auch für Babai können die zwei unteren Seelenteile – wenn sie richtig (d.h. ihrem Wesen gemäß) gebraucht werden – der Vernunft nicht nur zur Erlangung der *Theōria* verhelfen, sondern sogar mit dieser vereinigt und im intelligiblen Licht der Kontemplation verklärt werden. So paraphrasiert Babai Evagrius' *KG* II.29 wie folgt:

[...] Wie das Feuer seinen Leib dynamisch ergreift durch das Entzünden des Brennstoffes und durch die Kraft, die in diesem verborgen ist, sichtbar wird, so ergreift auch der Geist durch seine ihm innewohnende natürliche Kraft und das Licht der Taufgnade die *Leidenschaftslosigkeit* infolge seiner Reinheit und *zugleich jene zwei Teile der Seele und vereinigt sie zu einer Tugend, zu einer absoluten Erkenntnis, indem er sich im Lichte der Trinität*

Begriffe abstrahieren kann. Die Tiere sind dagegen an die Erkenntnis des Einzelnen gebunden (selbst wenn sie ein Gedächtnis besitzen). Siehe auch ebd., *ad KG I.36* (FRANKENBERG 1912, S. 80–81).

³⁷ Ebd., *ad Suppl. 9* (FRANKENBERG 1912, S. 430–431). Vgl. auch ebd., *ad KG III.14* (FRANKENBERG 1912, S. 198–199).

³⁸ Siehe oben, Kap. I.1.5.

³⁹ ENGELMANN 2013, S. 88.

zweite Grad schließt dagegen auch das *Begreifen* des Offenbarten mit ein.⁷⁶ Auch der Verweis in *ad KG II.35* auf die „Ohren des Herzens“ ist im Sinne einer Gnadenerkenntnis zu verstehen.

Die nächsten zwei Stufen in *II.35* – das geistige Riechen und Schmecken – sind eng miteinander verbunden. Den Geruch definiert Babai als „Verständnis“ (syr. ܘܚܘܪܐ), das jedoch noch keine „vollkommene Erkenntnis“ (syr. ܘܚܘܪܐ ܘܚܘܪܐ) darstellt. Erst wenn das Verständnis in das Herz eindringt, erfährt die Seele „Erquickung“, „Wonne“ und „Süße“. Infolge dieses geistigen Schmeckens – das Babai auch sonst thematisiert (s. unten) – öffnet sich das Herz und atmet auf „im seligen Licht“, was mit der Erlangung einer „wahren und untrüglichen Überzeugung“ (syr. ܘܚܘܪܐ ܘܚܘܪܐ ܘܚܘܪܐ), und damit mit der „Gewissheit“ des inneren Tastsinns, koinzidiert.

Obwohl Babai hier nicht ausdrücklich von der *apatheia* spricht, spielt in diesem Erkenntnisprozess auch die Reinheit der Seele eine Rolle, denn im Anschluss an die Aufzählung der inneren Sinne wird der Schluss gezogen, dass der Mensch sowohl die äußeren als auch die inneren Sinne von Befleckungen, Eindrücken, Täuschungen usw. reinigen muss, um im spirituellen Israel bleiben zu können. Ähnlich argumentiert Babai *ad KG II.11*, dass „unser Inneres von Schmutz rein“ sein muss, wenn wir die Bedeutungen der geschaffenen Dinge begreifen wollen.⁷⁷ Damit kann nicht unser alltägliches Erkenntnisvermögen gemeint sein, sondern eben die infolge von Askese und Gebet erworbene *θεωρία φυσική*.

Der von Babai beschriebene Weg geht also von (1) einer unterscheidenden „Schau“ der Dinge, welche deren Ursachen/Logoi noch nicht begreift, über (2) die Erkenntnis dieser Ursachen im Akt des geistigen „Hörens“ und (3–4) über die in diesem geistigen Verständnisakt begründete *Lust* (das Riechen bzw. Schmecken), bis hin zum (5) ‚gesicherten‘ Erfassen des Wesens des Erkannten durch den geistigen Tastsinn. Aus dieser Zusammenfassung wird erneut deutlich, dass die „geistigen Sinne“ für Babai, ebenso wie für Evagrius, nicht auf derselben Stufe stehen, sondern einen Erkenntnisaufstieg beschreiben. Im größeren Kontext des Kommentars könnte jedoch der hier formulierte Vorrang des Tastens verwundern, da Babai fast bei jeder Gelegenheit seine Bevorzugung des geistigen Sehens zum Ausdruck bringt, indem er z.B. immer wieder *Eph 1,17–18* als Belegstelle für die „Augen des Herzens“ (gr. ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας) zitiert. So hatten wir auch im Kommentar zu *KG II.28* festgestellt, dass es eben das geistige Sehen ist, das die subtilsten Seelenregungen unterscheiden kann und den Aposteln die irdischen und himmlischen Geheimnisse offenbart.⁷⁸ Darüber hinaus spricht Babai oft in seinem Kommentar davon, dass das geistige Auge sogar das Licht der Trinität bzw. den „Ort Gottes“ schauen kann. Damit steht für Babai das geistige Sehen einerseits am Anfang der Kontemplation (die „Schau der Dinge als Pragmata“), andererseits bedeutet es die Krönung des mystischen Weges, d.h. die Gottesschau selbst. Diese scheinbare Inkonsistenz Babais lässt sich allerdings erklären, wenn wir uns die evagrianische ‚Leiter‘ der geistigen Sinne erneut vergegenwärtigen: Evagrius hatte eine Unterscheidung zwischen dem „linken“ und dem „rechten Auge“ der Seele getroffen, wobei er dem linken Auge die Kontemplation der Schöpfung zuschrieb, dem rechten dagegen die höchste Stufe der

⁷⁶ Babai gibt als Beispiel die Vision Petri auf dem Dach: „Zunächst schaute er, dann nach dem Erstaunen der Ekstase sah er deutlich die Bedeutung und den Zweck des Gesichtes“ (ebd.).

⁷⁷ Ebd., *ad KG II.11* (FRANKENBERG 1912, S. 136–137).

⁷⁸ Ebd., *ad KG II.28* (FRANKENBERG 1912, S. 148–149).

Erkenntnis zwangsläufig unvollkommen und die göttliche Süße kann von dem Mystiker niemals *gänzlich erfasst, vollständig besessen*, oder etwa *erschöpft werden*. Indem das menschliche Subjekt einen ‚Vorgeschmack‘ des absolut Guten bekommt, wird ihm das Wesen des ewigen Gottes enthüllt, während es ihm zugleich verborgen bleibt. Zwar betont Babai immer wieder, dass in der *unio* keine „natürliche/wesentliche Vermischung“ (syr. ܣܠܠܘܬܐ ܥܡܗܘܬܐ) stattfindet (eine Position, die Babai Origenes und Hēnanā zuschreibt), dies bedeutet jedoch nicht, dass Babai keine genuin mystische Schau Gottes als Möglichkeit zuließ. Ähnlich wie bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Dionysios wird die Paradoxalität der mystischen Schau auch mit Hilfe von Gegensatzpaaren wie Wissen/Unwissen ausgedrückt, die in der höchsten Form der *unio* aufgehoben werden.

Das geistige Schmecken erfüllt außerdem eine weitere Rolle in Babais Mystagogie. Denn sobald die „Stunde des Gebets“ (syr. ܩܘܪܒܢܐ ܥܡܗܘܬܐ), in der die mystische Schau des göttlichen Lichtes im Diesseits erfolgen kann, beendet ist, stellen die „Erinnerung“ (syr. ܘܗܕܢܐ) an das Geschmeckte gewissermaßen eine kontinuierliche Brücke zwischen Mensch und Gott dar. Die geschmeckte Süße bleibt dem Menschen stets in Erinnerung und erweckt in ihm ein immer stärkeres Begehren nach Gott und einen inneren Drang nach Buße, Reue, Gebet usw. Die Erinnerung an das einst in der mystischen Erfahrung Gekostete wird tief in der Seele aufbewahrt und begleitet den Asketen sowohl in diesem als auch im jenseitigen Leben.

Im Falle des geistigen Geruchs und des Tastens finden sich im Kommentar dagegen keine schlüssigen Aussagen. Allein bei der Besprechung des ‚Weihrauchfass‘ (gr. θυματήριον) in *Suppl.* §6, das Evagrius allegorisch als den „reinen Intellekt“ (gr. νοῦς καθαρός) deutet, erwähnt Babai, dass der Intellekt den „süßen Duft des Flehens“ zu Gott aufsteigen lässt, ohne sich von „sichtbaren Dingen“ oder „materiellen Bildern und eitlen Erinnerungen“ verführen zu lassen.⁹⁴ Dies knüpft insofern an *KG* II,35 an, als dort der heilige Duft, an dem sich der geistige Geruchssinn erfreut, „rein von jeder trügerischen Mischung“ (sc. der körperlichen Welt?) ist. In Anlehnung an *2Kor* 2,15 spricht Babai jedoch vom *Subjekt*, das selbst zu „Weihrauch“ wird und nicht von einem geistigen Sinn, der etwa einen himmlischen Duft spürt. Darüber hinaus thematisiert Babai – ganz ähnlich wie z.B. Pseudo-Makarios⁹⁵ – das geistige Riechen⁹⁶ und Tasten kaum.

Umso interessanter ist daher die einzigartige Diskussion des geistigen *Atmens*, die Babai an einigen Stellen vorlegt und für die ich bislang keine eindeutigen Vorläufer (außer dem zugrundeliegenden evagrianischen Text) finden konnte. Schon im Kommentar zu *KG* II,35 hatten wir gesehen, dass die Seele/das Herz auf der Höhe der geistigen Erkenntnis im seligen Licht Gottes „tief“ aufzuatmen beginnt.⁹⁷ Viel umfassender behandelt Babai jedoch diesen Gedanken in seinem Kommentar zu Evagrius’ *Suppl.* §58, ein Text, der, so weit ich beurteilen kann, nur im Syrischen und Armenischen überliefert ist.⁹⁸ Das Kephalaion spricht das

⁹⁴ Babai d.Gr., *Komm.*, ad *Suppl.* §6 (FRANKENBERG 1912, S. 428–429).

⁹⁵ Siehe oben, Kap. I.2.3.3 d).

⁹⁶ Vgl. jedoch *Komm.*, ad *KG* I,68 (FRANKENBERG 1912, S. 108–109), wo Babai in Anlehnung an Evagrius über die Wahrnehmbarkeit der Dämonen durch den Geruch spricht.

⁹⁷ Siehe oben, II.2.2.2.

⁹⁸ Obwohl Babais *KG*-Supplement sich in den meisten Fällen mit den auf Griechisch erhaltenen *Skēmματα* deckt, ist dies nicht immer der Fall. So findet sich *Suppl.* §58 in keiner griechischen Fassung der *Skēmματα*, dafür aber in unterschiedlichen syrischen Sammlungen des evagrianischen Korpus. MUYLDERMANS hat in

Die fünf äußeren Sinne dienen nicht nur der Erkenntnis der wahrnehmbaren Welt, sondern sie sind auch ein Typus der geistigen Welt, ein Prinzip, das Babai aus der allegorischen Bibelexegese auf die gesamte Schöpfung überträgt: „Die wahrnehmbaren Dinge sind Sprösslinge der geistigen Dinge“.¹⁰² So steht das Auge als schnellster Sinn¹⁰³ hier als Typus des „geistigen Sehvermögens“ in seiner Gesamtheit – sowohl die „Lehren und Geheimnisse“ (die *θεωρία φυσική*, das linke Auge), als auch das Eindringen in das „Allerheiligste“ und das Eintauchen in das göttliche Licht (das rechte Auge).

Ungewöhnlich ist in diesem Fall, dass Evagrius in *Suppl.* §58 dem Sehen noch ein „älteres/früheres“ Vermögen voranstellt, das er sonst in seinem Werk nicht behandelt – den Atem. Weil mit dem ersten Atemzug das Leben eines Lebewesens beginnt, erweist sich das Atmen als eine notwendige Voraussetzung für jeden Wahrnehmungs- und Erkenntnisakt; der Atem, der „Lebensodem“ usw., ist damit die ursprünglichste Manifestation des von Gott geschenkten Lebensprinzips (vgl. *Gen* 2,7).

Überträgt man dieses Vermögen auf eine geistige Ebene, so gelangt man zu dem Konzept des „geistigen Atems“ (syr. *ܘܳܝܳܢ ܳܪܳܫܳܘܳܢܳܐ*), den Gott bei der zweiten, geistigen Geburt (d.h. der Taufe) dem Menschen schenkt. Diese zweite Geburt führt den Menschen in das ewige Leben ein und ermöglicht es ihm, auf geistige Weise wahrzunehmen.

Zwei Punkte sind hier von Bedeutung:

(1) Aus der Perspektive der *Psychologie* folgt Babai wiederum dem aristotelischen Gedanken, dass die Wahrnehmung gleichzeitig mit der Geburt eines Lebewesens von der Potentialität in die Aktualität übergeht (vgl. Arist., *De an.*, II.5–6), und wendet diesen Gedanken auf die geistige Wahrnehmung an: Es ist die Taufe selbst, als Vollzug der neuen Geburt, die dem „neuen Menschen“ zugleich die geistigen Augen, Ohren usw. verleiht.¹⁰⁴ In Philoxenos' *Brief an Patrikios*, in dem der Bischof von Mabbug eine komplexe GW-Lehre darlegt, wird ein ähnliches Argument gemacht.¹⁰⁵

(2) Der zweite Punkt ist *theologisch* und für eine richtige Kontextualisierung der Mystik Babais (und der ostsyrischen Asketen insgesamt) von erheblicher Bedeutung: Die enge Verbindung zwischen Jesus Christus, dem Sakrament der Taufe und der Anthropologie und Erkenntnislehre, die Babai hier auf dem Fundament des evagriusianischen Textes entwickelt, ist ein Beweis für die gegenseitige Abhängigkeit zwischen der sakramentalen und der asketischen Theologie im Werk Babais. Der gesamte asketische Weg von der Reinigung der Leidenschaften bis hin zur Gottesschau kann sich nur innerhalb der *Ekklesia* und ihrer Sakramenten entfalten. Obwohl die griechische Philosophie, Medizin usw. für die Erklärung der asketischen Praxis herangezogen werden dürfen, ist die ‚weltliche Wissenschaft‘ – wenn sie nicht aus der Perspektive der Kirche angewandt wird – ohne jegliche Bedeutung.¹⁰⁶

¹⁰² Ebd., *ad VI.64* (FRANKENBERG 1912, S. 400–401).

¹⁰³ Ein Gedanke, der auf Platon zurückgeht (vgl. *Phdr.*, 250d3).

¹⁰⁴ Vgl. auch die oben in Kap. II.1.1 behandelten polemischen Texte aus der frühedessenischen Periode.

¹⁰⁵ Siehe Philoxenos von Mabbüg, *Ep.ad.Patr.* §61, §66 (LAVENANT 1963, S. 808 [88], 812–814 [92–94]).

¹⁰⁶ Vgl. Babai d.Gr., *Komm.*, *ad VI.22* (FRANKENBERG 1912, S. 376).

II.2.2.4 Die Gottesschau

Wir kommen zum wichtigsten, aber auch schwierigsten Aspekt der mystischen Theologie Babais; der Beziehung zwischen Erkenntnis, (geistiger) Wahrnehmung und dem Problem der *visio Dei*. Wie am Anfang bereits angesprochen, hat u.a. Robert BEULAY in seiner Monographie zu Johannes von Dalyāṭā die Position vertreten, dass mit dem Werk Babais des Großen zwar ein komplexer Versuch vorliegt, die „negative“ Tradition der ostsyrischen Kirche (welche die Möglichkeit einer Schau Gottes vollkommen ausschließt) mit der „positiven“ Position der evagrianischen Schriften (in denen die Schau der Heiligen Trinität zentral ist) miteinander zu versöhnen. BEULAY kommt zu der Schlussfolgerung, dass für Babai die *visio Dei* ausschließlich als eine Schau des göttlichen Lichtes bzw. Seiner Herrlichkeit zu verstehen ist, aber keineswegs als eine Schau der göttlichen Natur. Jedoch ist selbst diese Lichtvision des Mystikers keine direkte Schau, sondern eher eine durch die Schöpfung und die Heilige Schrift vermittelte Kontemplation.¹⁰⁷ Zusammenfassend behauptet BEULAY:

Il n'y a donc pour lui (sc. Babai) vision de Dieu – plus exactement de la lumière divine – qu'au niveau de la présence de sa gloire dans les créatures, l'éclat de cette gloire ineffable qui couvre tous les êtres pouvant, du reste, arriver à résorber la vision distincte de ceux-ci – au moins celle des êtres corporels – dans une contemplation lumineuse globale de laquelle est éliminée la division des nombres qui vont avec les corps; mais au-delà, c'est-à-dire en relation avec l'essence divine elle-même, il n'y a plus de vision mais un regard sans désir de connaître, la conscience aimante de la transcendance absolue de Dieu constituant pour l'âme sa suprême et béatifiante délectation (meine Hervorhebung, AP).¹⁰⁸

BEULAY hat sicherlich Recht, wenn er behauptet, dass Babai die Möglichkeit der Schau der Natur oder des Wesens Gottes ausschließt. Der ostsyrische Theologe betont immer wieder diesen Aspekt und bringt damit eine universell als orthodox akzeptierte Lehre zum Ausdruck. Gleichzeitig grenzt Babai sich ab von den Eunomianern, den Messalianern und den Origenisten, die in der einen oder anderen Form ein vollkommenes Erfassen Gottes (Eunomius), eine Vermischung mit seiner Natur (die „Origenisten“),¹⁰⁹ oder gar eine körperliche Schau der Trinität (Messalianer) für möglich hielten.¹¹⁰ Wenn ich jedoch BEULAYS Position richtig verstehe, so weist er im Falle Babais sogar die Vision des göttlichen Lichtes an sich – das ungeschaffen ist und somit zu einem gewissen Grad *doch* das Wesen Gottes offenbart – zurück und behauptet, dass für Babai das Licht der Trinität *allein durch die natürliche Kontemplation* vermittelt werden kann. Was der Mystiker über diese Stufe hinaus

¹⁰⁷ BEULAY 1990, S. 435.

¹⁰⁸ Ebd., S. 436–437.

¹⁰⁹ Dass damit nicht Origenes selbst, sondern einige extreme Entwicklungen im Origenismus des 6. Jh. gemeint sind, wird heute allgemein anerkannt. Für Babai war jedoch Origenes (wie auch sein Nachfolger Ḥenānā) direkt für diese häretische Lehre verantwortlich.

¹¹⁰ Vgl. z.B. Babai d.Gr., *Komm.*, ad *KG II.n* (FRANKENBERG 1912, S. 137–138), wo Babai die Eunomianer und die Messalianer wegen ihrer Behauptung, Gott erkennen zu können, kritisiert. Babai beruft sich hierbei auf Gregor von Nazianz und Basilius den Großen, die beide von der Unergründlichkeit der menschlichen Seele auf die Unerkennbarkeit der Natur Gottes schließen. Ähnlich auch ebd., ad *V.51* (FRANKENBERG 1912, S. 338–339).

erfährt, ist allein „das liebende Bewusstsein der absoluten Transzendenz Gottes“, d.h. die (durchaus Vergnügen bereitende) Erkenntnis, dass Gott nicht erkannt werden kann.

Was die Unerkennbarkeit Gottes betrifft, so stellt sich die Frage, ob BEULAY damit so etwas wie die pseudo-dionysianische „Unwissenheit“ meint (die ja kein bloßes Unwissen, sondern eine die Noesis übersteigende „wissende Unkenntnis“ ist),¹¹¹ oder ob diese Unerkennbarkeit einfach als Faktum vom menschlichen Subjekt angenommen werden muss. Im ersten Fall wäre m.E. von einer tatsächlichen, wenn auch in apophatischer Sprache ausgedrückten, *unio mystica* und *visio Dei* im Werk Babais zu sprechen; im zweiten Fall wäre dieses ‚Transzendenzbewusstsein‘ als eine der Mystik auferlegte, nicht überschreitbare und absolute Grenze zu verstehen (die mehr mit der ‚nestorianischen‘ Position bezüglich der Unmöglichkeit einer *visio Dei* übereinstimmt).

Es ist zunächst auffallend, dass BEULAY sein Urteil über Babais mystische Theologie fast ausschließlich auf Basis der „Einleitung“ zum *KG-Kommentar* trifft.¹¹² Erst beim Vergleich zwischen Babais und Johannes von Dalyātās Lehre über die *visio Dei* (als *visio lucis*) zitiert BEULAY auch einige Fragmente aus dem Haupttext des Kommentars Babais, wobei er auch die zitierten Passagen über die *visio Dei* bei Babai allzu schnell als ‚uneigentliche‘ Visionen abzutun scheint. Ferner wird behauptet, Babai habe – im Gegensatz zu Johannes von Dalyātā – eine „statische Auffassung“ vom „Kontakt zu Gott in der Wolke“ entwickelt.¹¹³

Ich möchte im Folgenden dieses Urteil über die Theologie Babais anhand einiger Auszüge aus dem *KG-Kommentar*, die BEULAY offenbar nicht berücksichtigt hat, in Frage stellen.¹¹⁴ Dafür soll zuerst die evagrianische Einteilung in drei Stufen der Erkenntnis und deren Auslegung durch Babai wiederaufgenommen werden. Aus dieser Einteilung wird gleich ersichtlich, dass es für Babai – wie für Evagrios – eine Stufe *oberhalb* der „Schau der körperlosen Wesen“ geben muss, auf der die Seele/der Intellekt das Licht der Trinität aufnehmen kann. An sich ist dieser Punkt auch für BEULAY unstrittig; allerdings antwortet BEULAY auf die Frage des *Inhalts* dieser höchsten Schau m.E. gegen die Evidenz der Texte. Ich beginne mit einer Diskussion der Kephalaia *KG* II.4, II.17 und IV.88, die von Babai allesamt als synthetische Darstellungen der evagrianischen Lehre von den drei Stufen der Erkenntnis verstanden werden.

In *KG* II.4 unterscheidet Evagrios zwischen vier „Veränderungen“ (syr. ܩܘܠܘܢܐ), welche als einzige von den „zahlreichen Veränderungen“ für die Menschen erkennbar sind. Unter diesem Begriff – der in *KG* II.17 wiederkehrt – versteht Evagrios den Übergang (syr. ܩܘܠܘܢܐ) von der einen asketischen Stufe zur nächsten:

(1) von der Boshaftigkeit zur Tugend (= die *Praktikē*),

¹¹¹ Siehe DE ANDIA 1996.

¹¹² Vor allem Texte aus FRANKENBERG 1912, S. 33–40.

¹¹³ BEULAY 1990, S. 450.

¹¹⁴ In seiner Übersicht zur Geschichte der christlich-orientalischen Mystik macht Georg-Günter BLUM auf mehrere Stellen in Babais *KG-Kommentar* aufmerksam, welche die Schau der Trinität, das Betreten des grenzenlosen Meeres des göttlichen Lichtes, die pseudo-dionysianische „Unwissenheit“ usw. behandeln. Obwohl diese, neben anderen Passagen, für das von BEULAY aufgeworfene Problem der *visio Dei* von größter Bedeutung sind, spricht BLUM diese Debatte um die Grundausrichtung der Mystik Babais (statisch vs. dynamisch usw.) kaum an.

nicht der Fall: Wie später bei Joseph Ḥazzāyā wird die Einheit zwischen Gott und Mensch *im Akt der Erkenntnis* erzielt. Diese Erkenntnis ist rein geistig und überschreitet die kognitiven Grenzen des Menschen, so dass es keine Gestalt und keinen Begriff davon geben kann.

II.2.2.5 Das Problem der göttlichen Transzendenz

Ich komme zuletzt zu dem, was BEULAY „das theologische Problem der Gottesschau“ genannt hat: Damit die Transzendenz Gottes bewahrt wird, darf es – *theologisch* gesehen – keine Schau der göttlichen Natur geben. Die *Mystiker* erheben andererseits gerade den Anspruch, während der Erleuchtung im Gebet Gott selbst gekannt zu haben. Babais Position bezüglich dieses Problems ist nicht leicht zu bestimmen. Einerseits besteht er wieder und wieder auf der Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens,¹⁴¹ was an sich die Möglichkeit einer direkten Gottesschau ausschließen sollte, und z.B. von BEULAY gerade in diese Richtung interpretiert wurde. Andererseits zeigen uns Auszüge wie die eben zitierte Passage zu *KG* II.50 ein anderes Gesicht des ostsyrischen Theologen. An wenigen, aber zentralen Stellen seines Kommentars spricht Babai offen von der mystischen Schau des göttlichen Lichtes, von der Vermischung der Seele mit Gott, von der unendlichen *Agnosie*, in der die äußeren und die inneren Sinne verstummen usw. Möglicherweise spielt Babai auf seine eigene mystische Erfahrung an.

Wie BEULAY richtig erkennt, ist für die Beantwortung der Frage nach der genauen Position Babais das Problem des göttlichen Lichtes entscheidend. Was genau *ist* das Licht, das der Asket „in der Stunde des Gebets“ in seinem Inneren sieht? Ist es erschaffen oder unerschaffen? Bekanntlich kamen gerade diese Fragen zur Zeit des Patriarchen Timotheos I (gest. 823) auf, als die Lehren von Joseph Ḥazzāyā, Johannes von Dalyāṭā und Johannes von Apamea verurteilt wurden.¹⁴² Im byzantinischen Raum entstand eine ähnliche Debatte zur Zeit der hesychastischen Kontroverse, als die Frage bezüglich der Natur des Tabor-Lichtes, das die Mönche erfahren konnten, zugunsten dessen Unerschaffenheit entschieden wurde.¹⁴³ Im Falle Babais wäre es jedoch falsch, die Argumente und Fragestellungen der späteren Kontroversen anzuwenden. Eine aufmerksame Lektüre des *KG*-Kommentars zeigt, dass Babai sich dieses Problems sehr bewusst war, und dass er versucht hat, eine differenzierte Antwort zu liefern.

Zum einen grenzt sich Babai ganz dezidiert von den Messalianern und den Eunomianern ab: Die Natur Gottes ist weder für die körperlichen Augen sichtbar, noch vom menschlichen Intellekt begrifflich erfassbar. Gleichzeitig ist die Erleuchtung des „rechten Auges“ der Seele, d.h. des höchsten Vermögens unseres rationalen Wesens, das Gottes Ebenbild in sich trägt, eine reale Möglichkeit für jeden Christen, der ein heiliges Leben führt. Obzwar die mystische Erfahrung des Lichtes in Vergleich zum Leben nach der Auferstehung lediglich als ein „Angeld“ (syr. ܠܘܒܢܝ, *rahbōnā*, gr. ἀρραβών)¹⁴⁴ betrachtet werden kann, ist die Lichtschau im Gebet *mehr* als nur die Schau der göttlichen Weisheit *in der* Schöpfung.

¹⁴¹ Siehe dazu ENGELMANN 2013, S. 104–107.

¹⁴² Siehe dazu weiter unten, Kap. II.4.1.

¹⁴³ Vgl. die klassische Darstellung der Kontroverse bei MEYENDORFF 1959.

¹⁴⁴ Siehe z.B. Babai d.Gr., *Komm. ad KG III.17* (FRANKENBERG 1912, S. 198–201), *Suppl. §7* (FRANKENBERG 1912, S. 428).

Aus diesen Beispielen kann man die Schlussfolgerung ziehen, dass es für Babai eine höhere Stufe der Gottesschau nach der Schau Gottes in der Schöpfung gibt. Babai hält es offenbar für unproblematisch, das Paradox der Gotteserkenntnis immer wieder anzusprechen: Wir erkennen Gottes Licht und damit Gott selbst, ohne dabei Gottes Wesen an sich begreifen zu können.

II.2.3 Zusammenfassung

Babais umfangreicher Kommentar zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika* ist der erste systematische Versuch, nach den monastischen Reformen Abraham von Kaškars im 6. Jh. die evagrianische Erkenntnis- und Wahrnehmungslehre an die Askese und Spiritualität der ostsyrischen Kirche anzupassen. Der Kommentar gibt außerdem Aufschluss über Babais eigene mystische Theologie und über die Beziehungen zwischen diesem und anderen Aspekten seines Denkens: Anthropologie, Christologie, Trinitätslehre usw. Babai spricht in diesem Werk eine Vielzahl von theologischen und philosophischen Themen an, die hier nicht alle in gleichem Maße behandelt werden konnten; selbst mit Bezug auf die Frage der Wahrnehmung und der Erkenntnis konnten nicht alle relevanten Aussagen in gleichem Maße berücksichtigt werden. Folgende Punkte fassen jedoch die für unser Thema vielleicht wichtigsten Gedanken Babais zusammen:

[1] Babai gründet seine Erkenntnislehre zunächst auf der christlichen Anthropologie: Immer wieder wird die Idee betont, dass der Mensch eine vernünftige Seele besitzt und dass allein die Vernunft den Menschen vom Tier unterscheidet. In der Tradition von Nemesios und von Gregor von Nyssa beschreibt Babai den Menschen als einen ‚noetischen Mikrokosmos‘, der die sichtbare und die unsichtbare Schöpfung in sich vereine, so dass er mittels seines Körpers mit der wahrnehmbaren Welt (Pflanzen, Tiere usw.) kommuniziere, mittels seiner Seele aber an der intelligiblen Welt Gottes und der Engel teilhabe. Man erkennt an mehreren Stellen im Kommentar einen polemischen Ton gegen materialistische (stoische, bardaisanitische?) Positionen, die die Existenz einer immateriellen Seele leugnen.

[2] Die ursprünglich platonische Dreiteilung der Seele in Vernunft – Zorn – Begierde, die für Evagrius' asketisches System zentral ist, übernimmt auch Babai in seinem Kommentar. Übernommen wird jedoch nicht nur die Begrifflichkeit, sondern auch die zugrundeliegende Tugendlehre: Die zwei unteren Seelenteile sind nicht vollkommen irrationale Kräfte und müssen nicht ‚abgeschaltet‘ werden, damit der Zustand der Apatheia erreicht werden kann; wenn jeder der beiden Teil seine natürliche Funktion (d.h. die ihm zukommende *Tugend*) ausübt, wird die ursprüngliche Harmonie der menschlichen Seele wieder hergestellt. Die so erreichte Reinheit oder Gesundheit der Seele stellt eine Schwelle zwischen der Stufe der *Praktikē* und der natürlichen Kontemplation (der ersten Stufe des ‚theoretischen Lebens‘) dar.

[3] Die zwei unteren Seelenteile sind wegen ihrer engen Verknüpfung mit dem beseelten Körper und mit der Wahrnehmung der *locus* der Leidenschaften im Menschen. Die Begierde

nach etwas Materiellem entsteht durch eine Erinnerung an eine durch die fünf Sinne des Körpers bereits erfahrene Lust. Für Babai ist dieser Zustand der Leidenschaftlichkeit charakteristisch für die menschliche Natur nach dem Sündenfall. Die rein immaterielle Erkenntnisweise Adams wird nach dem Fall durch eine Erkenntnis durch die Sinne ersetzt. Die asketischen Mühen sind deshalb darauf gerichtet, durch eine innere Reinigung den Zustand Adams wieder herzustellen.

[4] Nach Babai besteht jedoch keine unüberbrückbare Kluft zwischen Adams Natur und unserem gefallenem Zustand. Nach wie vor besitzt der Mensch ein Unterscheidungsvermögen, das auf mehreren Stufen aktiv ist. Die Abstufung der einen Fähigkeit des erkennenden Unterscheidens ist für Babais Epistemologie grundlegend. Die Hauptpunkte dieser Epistemologie fasst Babai in seinem Kommentar zu Evagrius' *KG* II.80 zusammen. Nach diesem Modell ist die sinnliche Erkenntnis dem Lernen von Buchstaben analog: Die mit den Sinnen erfassten Unterschiede sind zwar vielfältig (Farben, Töne usw.), aber sie liefern noch keine Sacherkenntnis. Erst durch die ‚geistigen Sinne‘, die in diesem Kontext der rationalen und der noetischen Erkenntnis gleichkommen, werden die wahren Begriffe (das Sein der Dinge) erfasst. Noch höher als diese Form der Erkenntnis ist die Gotteserkenntnis, die über jede Form von begrifflichem Erfassen erhaben ist.

[5] Der Erkenntnisanstieg bedeutet zugleich einen zunehmenden Reichtum an erfassten Unterschieden. Mit anderen Worten ist für Babai die Wahrnehmung die ärmste Form des Erkennens, weil sie nur etwas über die akzidentellen Eigenschaften der Dinge (ihre wahrnehmbaren Qualitäten) aussagen kann. Viel konkreter und inhaltsreicher sind dagegen die rationale Erkenntnis und die Noesis, die uns auch den Begriff, das Wesen einer Sache, offenlegen. Die Askese und der Aufstieg zur natürlichen Kontemplation stellen demnach auch eine Form der Erziehung dar, die uns von dem für uns zunächst konkreten, sinnlichen Erkennen zum eigentlich Konkreten, dem Intelligiblen, hinaufführt.

[6] Die fünf Sinne des Intellektes, die Evagrius im *KG* II.35 eingeführt hatte, werden auch in Babais Kommentar einzeln beschrieben. Wie bei Evagrius scheint auch Babai eine Hierarchie der geistigen Sinne aufzustellen. Wir finden dieselben Differenzierungen wie beim pontischen Wüstenvater wieder: Die Unterscheidung zwischen einem linken und einem rechten Auge der Seele, die jeweils andere Funktionen erfüllen, den Aufstieg vom einfachen Sehen hin zum Hören der Logoi, und schließlich zum Riechen und Schmecken der erkannten Wahrheiten. In diesem Aspekt folgt Babai sehr nahe dem evagrianischen Denkschema, mehr noch als z.B. Isaak von Ninive.

[7] Schließlich ist bezüglich der eigentlichen Gottesschau zu bemerken, dass Babai durchaus die Möglichkeit einer *visio Dei* befürwortet. In diesem Sinne müsste Robert BEULAYS Urteil bezüglich der Mystik Babais in manchen Aspekten revidiert werden: Es ist unrichtig, dass in Babais System die höchste Form der Gotteserkenntnis ein bloßes Akzeptieren der Unerforschlichkeit des göttlichen Wesens oder eine Erkenntnis Gottes *in Seinen Werken* darstellt. Babai spricht an mehreren Stellen vom Schauen des Lichtes der Trinität, wobei er

(a) zwischen der Natur und der Herrlichkeit Gottes und (b) zwischen der ‚angeldhaften‘ Schau Gottes in dieser Welt und der vollkommenen Erkenntnis nach der Auferstehung differenziert.

Dadurch vermeidet Babai sowohl die eunomianische als auch die messalianische Position, ohne jedoch die *Wirklichkeit* der mystischen Schau Gottes preiszugeben. In dieser Hinsicht besteht kein Konflikt zwischen Babais Position und der Lehre späterer Mystiker wie Isaak von Ninive, Joseph Ḥazzāyā oder Johannes von Dalyātā.

TEIL II, KAPITEL 3: Isaak von Ninive

II.3.1 Einleitung

Isaak von Ninive ist einer der wenigen ostsyrischen Autoren, der über die konfessionellen Grenzen seiner Kirche hinaus breit rezipiert wurde. Die einzigartige Geschichte dieser Rezeption ist in ihren Grundzügen bekannt und gut erforscht,¹ so dass ich eingangs nur kurz den Einfluss Isaaks auf *die byzantinische Mystik* erwähnen möchte, gerade weil die vorliegende Untersuchung seiner GW-Lehre zu einem tieferen Verständnis der Mystik Isaaks und ihrer Rezeption in Byzanz beitragen kann.

Durch die Übersetzungen der Mönche Patrikios und Abramios aus dem Kloster Mar Saba wurde ein Teil der Schriften Isaak (das sog. *Teil I*) dem monastischen Publikum im byzantinischen (chalzedonensischen) Raum zugänglich.² Diese griechische Übersetzung wurde in der mittel-, spät-, und nachbyzantinischen Periode sehr häufig von Kopisten abgeschrieben³ und im Laufe der Zeit in die meisten europäischen Sprachen übersetzt.⁴ Eine wichtige Frage, die sich besonders für die Geschichte der byzantinischen Spiritualität stellt, ist, inwiefern Isaaks Gedanken über die geistige Wahrnehmung und die geistigen Sinne, über Ekstase, Gotteserkenntnis usw. tatsächlich von den byzantinischen Mystikern aufgenommen und eventuell weiterentwickelt wurden. Die 2012 erschienene kritische Ausgabe des griechischen Korpus der Schriften Isaaks (PIRARD 2012) stellt für die Beantwortung dieser Frage zum ersten Mal eine sichere Textbasis dar.

Aus dieser Perspektive bedarf es einer Analyse der syrischen Schriften Isaaks mit speziellem Bezug auf das Problem der geistigen Wahrnehmung und der damit verbundenen Terminologie, um die Besonderheiten der griechisch-byzantinischen Auslegung und Aneignung der Ideen Isaaks zu diesen Themen besser hervorzuheben. Obwohl ich mich im Rahmen dieser Arbeit darauf beschränken muss, Isaaks Lehre im Kontext der asketischen Tradition seiner eigenen (ostsyrischen) Kirche und deren Evagrius-Rezeption zu verstehen,

¹ Siehe dazu BROCK 1999/2000a, und besonders CHIALÀ 2002, S. 283–324.

² Dazu BROCK 2001. Es ist zu bemerken, dass die syriscsprachigen Melkiten auch Zugang zu *Teil II* der Werke Isaaks hatten, wie dies z.B. der melkitische *Codex Syriacus Secundus* (heute Cincinnati Historical Society, Faksimilausgabe: STROTHMANN 1977) beweist, in dem u.a. Auszüge aus den *Kephalaia Gnostika* Isaaks (KG IV.21–23, auf fol. 37^r–39^r) überliefert sind. Siehe dazu BROCK 1995, Bd. 2, S. XXII.

³ Zur handschriftlichen Überlieferung des griechischen Korpus der Schriften Isaaks siehe CHIALÀ 2002, S. 325–333, PIRARD 2012, S. 101–208.

⁴ Zu den verschiedenen Übersetzungen in europäische Sprachen siehe ebenfalls CHIALÀ 2002, S. 325–364.

soll dieses Kapitel u.a. auch dazu dienen, Vorarbeiten für zukünftige Studien zu den theologischen, spirituellen und philosophischen Aspekten der Rezeptionsgeschichte Isaaks in der späteren byzantinischen Mystik zu leisten.

II.3.1.1 Zur Biographie

Unsere Informationen über das Leben Isaaks stammen hauptsächlich aus zwei kurzen Berichten auf Syrisch, die Sabino CHIALÀ in seiner Monographie zu Isaak eingehend besprochen hat.⁵ Es handelt sich einerseits um das *Liber castitatis* von Išo'dnaḥ von Baṣra (9. Jh.),⁶ andererseits um eine anonyme syrische Notiz unbekanntes Datums.⁷ Nach diesen Quellen kam Isaak ursprünglich aus Qaṭar und war mit einem anderen wichtigen ostsyrischen Theologen des 7. Jhs. – Gabriel von Qaṭar⁸ – verwandt. Wir erfahren außerdem, dass Isaak von dem Katholikos Gīwargīs I (660–680)⁹ zum Bischof von Ninive geweiht wurde, dass er sich aber nach fünf Monaten im Amt nach Bet Huzāyē (heute Hūzestān, SW Irans) zurückzog, um dort als Eremit zu leben – zunächst auf dem Berg Maṭūṭ, schließlich in dem großen Kloster des Rabban Šāpūr.¹⁰ Isaak soll im hohen Alter sein Augenlicht „durch das viele Lesen der Schrift“ verloren haben, so dass manche ihn den „zweiten Didymos“ nannten.¹¹

Insgesamt spiegeln die beiden biographischen Quellen ein positives Bild des Asketen wieder, wobei Kapitel §124 des *Liber castitatis* auch von einer Kontroverse um Isaaks Lehre berichtet. Dies ist deshalb für uns relevant, weil Išo'dnaḥ die Streitigkeiten um Isaaks Vermächtnis mit Joseph Ḥazzāyā, Johannes von Apamea sowie Johannes von Dalyātā und deren späterer Verurteilung in Verbindung setzt.¹²

Obwohl Isaak selbst nie offiziell verurteilt wurde, erwähnt Išo'dnaḥ „drei Punkte, die von vielen nicht angenommen wurden“, welche zusammen mit anderen Lehren die Kritik des zeitgenössischen Bischofs von Taḥal Daniel bar Tubanitā auf sich zogen. Leider gibt Išo'dnaḥ

⁵ CHIALÀ 2002, S. 53–63. Siehe auch CHIALÀ 2011, Bd. 2, S. VII–XIII. Weitere Darstellungen zu Isaaks Biographie finden sich z.B. in MILLER 1984, S. lxiii – lxxvii.

⁶ Ausgabe: CHABOT 1896. Zu diesem Werk siehe jetzt JULLIEN 2009. Zu Joseph Ḥazzāyās Biographie in derselben Quelle siehe weiter unten, Kap. II.4.1.

⁷ Ausgabe: RAHMANI 1904.

⁸ Es ist nicht deutlich, auf welchen Gabriel von Qaṭar sich die Angabe genau bezieht. BROCK etwa unterscheidet zwischen vier verschiedenen Figuren namens Gabriel, die im 7. Jh. als theologische Autoren im ostsyrischen Raum tätig waren (BROCK 1999/2000, S. 89–92). Vgl. CHIALÀ 2002, S. 56, Anm. 12.

⁹ Zu Gīwargīs I siehe POPA 2016, bes. S. 15–56.

¹⁰ Zu diesem wichtigen Kloster siehe JULLIEN 2006.

¹¹ RAHMANI 1904, S. ٤٤ (syr. Text), vgl. CHIALÀ 2002, S. 57, Anm. 17, der diese Referenz, trotz der an Origenes geäußerten Kritik, als einen Hinweis auf die Präsenz des Origenismus im syro-orientalischen Raum interpretiert. Es ist sehr wahrscheinlich, dass die Würdigung des Origenisten Didymos an dieser Stelle mit der Notiz Babais im *KG-Kommentar* zu tun hat, nach der es drei verschiedene blinde Personen namens Didymos gegeben hätte – zwei orthodoxe Lehrer des 4. Jh. und einen origenistischen Häretiker (FRANKENBERG 1912, S. 22–25), dazu TONDELLO 2013, S. 40–41, 95. Dann dürfte der hier gemeinte „erste Didymos“ der erste von Babai erwähnte Didymos sein, der „viele Jahre in Alexandrien lehrte, ein echter Orthodoxer und Zeitgenosse des seligen Mar Ephrem“ war (ebd., S. 24). Vgl. auch CHIALÀ 2009, S. 73–75.

¹² Išo'dnaḥ, *Lib.cast.* § 124 (CHABOT 1896, S. 64, syr. Text). Nach Išo'dnaḥs Meinung war der eigentliche Grund für die Verurteilung der Neid der Mesopotamier gegen den „Fremden“ aus Qaṭar, Isaak.

keine weiteren Details über den eigentlichen Inhalt dieser Polemik. CHIALÀ hat versucht, den theologischen Inhalt dieser umstrittenen Punkte anhand der arabischen Isaak-Anthologie Ibn al-Ṣalts (9. Jh.)¹³ zu rekonstruieren und ist zu dem Schluss gekommen, dass der Gegenstand des Konflikts zwischen Daniel und Isaak v.a. Isaaks Verständnis der Liebe Gottes und der Eschatologie gewesen sein könnte.¹⁴ Wenn dies tatsächlich zutrifft, so ist die von Išo'dnaḥ angedeutete Verbindung zwischen Isaak und den Mystikern des 8. Jh. umso auffälliger, denn bekanntlich war im Falle der letzteren zwei (Joseph Ḥazzāyā und Johannes von Dalyātā) gerade die Frage der Wahrnehmung Gottes (ihr sog. Messalianismus) problematisch gewesen. Bedeutet dies etwa, dass Isaaks Lehre von den geistigen Sinnen als vollkommen ‚orthodox‘ empfunden wurde?¹⁵ Oder kann es sein, dass einer der drei Punkte gerade die Frage der geistigen Wahrnehmung betraf? Zwischen der ‚offiziellen‘ Lehre Babais zu den geistigen Sinnen im Evagrius-Kommentar (siehe voriges Kapitel) und den zumindest teilweise als häretisch empfundenen Thesen Josephs (siehe nächstes Kapitel) muss daher geprüft werden, in welche Richtung sich Isaaks eigene Gedanken zu diesem Thema bewegen.

II.3.1.2 Die Schriften

Der genaue Umfang der hinterlassenen authentischen Schriften Isaaks ist schwer zu bestimmen. Die anonyme syrische Kurzbiographie Isaaks erwähnt ihn als Verfasser von „fünf Bänden“,¹⁶ zur Zeit ‘Abdišo’s von Nisibis (14. Jh.) waren inzwischen „sieben Bände“ bekannt.¹⁷ Heute sind uns drei authentische Großsammlungen („Teile“, syr. ܦܬܘܠܘܬܐ) der Werke Isaaks bekannt: *Teil I, II, und III*. Ausgehend vom fünften Teil der Schriften Isaaks soll Daniel bar Tubaniṭā sogar eine *Lösung* (syr. ܠܘܫܢܐ) der darin enthaltenen Schwierigkeiten geschrieben haben.¹⁸ Außerdem geben manche syrische und arabische Handschriften an, *Teile IV und V* der Werke Isaaks zu enthalten. Nach den bisherigen Forschungen Grigory KESSELS zu diesen Materialien handelt es sich dabei eher um Kompilationen aus schon bekannten Schriften Isaaks, bzw. aus Schriften anderer Autoren.¹⁹ Im sog. *Teil V* sind außerdem zwei sonst unbekannte Werke überliefert, die jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Isaak verfasst wurden.²⁰ Darüber hinaus vermerken CHIALÀ und KESSEL eine Anzahl von *dubia et*

¹³ Ausgabe: SBATH 1934.

¹⁴ CHIALÀ 2002, S. 60–63.

¹⁵ Zur Beziehung Isaaks zum Messalianismus siehe HAGMAN 2008, KAVVADAS 2015, S. 8–24 *et passim*.

¹⁶ RAHMANI 1904, S. ܩ (syr. Text).

¹⁷ ‘Abdišo’, *Catal.* (ed. ASSEMANI 1725, Bd. III, S. 104), CHIALÀ 2002, S. 66.

¹⁸ ‘Abdišo’, *Catal.* (ebd., S. 174): ܠܘܫܢܐ ܕܕܢܘܢܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ ܕܒܪܗܡܝܐ. Vgl. CHIALÀ 2002, ebd., CHIALÀ 2011, Bd. 2, S. XI. Dem Titel zufolge scheint jedoch diese Schrift keine Widerlegung *tout court* des „göttlichen/theologischen fünften Teils“ Isaaks zu sein.

¹⁹ Dr. Grigory KESSEL, persönliche Mitteilung (E-mail, 9. März 2016). Siehe auch KESSEL, „The ‚Fourth Part‘ of Isaac of Nineveh: lost and found?“, *Symposium Syro-Arabicum 2015*, KESSEL, „The Fifth Part of Isaac of Nineveh: First Soundings about a Rediscovered Manuscript“, *Symposium Syriacum 2016*. Die Vorträge werden demnächst in den Akten der zwei Tagungen veröffentlicht. Zu Isaaks *Teil IV* siehe auch KOZAH 2014.

²⁰ Ausgabe: CHIALÀ 2013. Zum theologischen Inhalt dieser Reden siehe CHIALÀ 2014.

spuria, darunter einige Gebete,²¹ eine *Memrā* über die göttliche Natur,²² zwei Traktate christologischen Inhalts²³ sowie eine *Rede gegen jene, die Maria Gottesgebärerin nennen*.²⁴ Isaak werden ferner 24 *memrē* zugeschrieben, deren tatsächlicher Verfasser wohl Isaak von Antiochien war, sowie das umfangreiche *Buch der Gnade* – ein Zenturien-Werk eines Zeitgenossen Isaaks, Šem‘ōn d-Ṭaibūteh.²⁵

Anfang des 20. Jh. war in Europa lediglich die erste Sammlung der Schriften Isaaks bekannt, sowohl in zwei Fassungen des syrischen Originals (einer ost- und einer westsyrischen Redaktion),²⁶ als auch in den mittelalterlichen byzantinisch-griechischen, lateinischen und frühmodernen kirchenslawischen Übersetzungen.²⁷ Ferner hatte BEDJAN Fragmente aus *Teil II* in einem Anhang zu seiner Ausgabe veröffentlicht.²⁸ Als Sebastian BROCK im Jahr 1983 den vollständigen Text dieses zweiten Teils in einer Oxforder Handschrift wiederentdeckte (*Bodl. syr. e 7, 11. Jh., = B*),²⁹ bekam die Isaak-Forschung einen entscheidenden Anstoß, der in den folgenden Jahren zur Identifizierung vieler neuen Handschriften der beiden ersten Teile³⁰ sowie zur Entdeckung des *Dritten Teils* führte.³¹ Damit sind uns heute insgesamt ca. 140 Homilien und Reden des ostsyrischen Asketen, die ediert und übersetzt wurden, bekannt (82 in *Teil I*, 39 in *Teil II*,³² 14 in *Teil III*³³). Bis auf eine *memrā* aus *Teil II* (= II.3), die aus gnostischen Zenturien nach dem Muster der evagrianischen *Kephalaia* besteht,³⁴ sind alle Reden Isaaks in Prosa verfasst.³⁵

²¹ CHIALÀ 2002, S. 74, KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 110.

²² Siehe ebd.

²³ Das sind die *Rede über das orthodoxe Glaubensbekenntnis* (CPG 7870, syriace), bzw. die *Rede gegen jene, die bekennen, dass Christus zwei Naturen und eine Hypostase hat* (hg. ABRAMOWSKI/GOODMANN 1972).

²⁴ Handschriften *Diyarbakir*, *Arch. Chald. 25 (14. Jh.)*, *Seert, Ep. Chald. 87 (J1609)*, vgl. CHIALÀ 2002, S. 75.

²⁵ Vgl. KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 195. Grigory KESSEL bereitet eine kritische Ausgabe dieses wichtigen Werkes vor. Eine englische Teilübersetzung dieser Schrift findet sich in MILLER 1984, S. 397–426.

²⁶ Ausgabe: BEDJAN 1909, engl. Übs. WENSINCK 1923. Zu den Unterschieden zwischen den ost- und den westsyrischen Redaktionen siehe CHIALÀ 2002, S. 67, und bes. PIRARD 2012, S. 55–62. Zur syrischen Überlieferung der Werke Isaaks bei den Melkiten siehe auch KESSEL 2010. Für einen rezenten Überblick über die handschriftliche Überlieferung des syrischen Korpus siehe KESSEL 2014.

²⁷ Wichtig für die Rezeptionsgeschichte der Werke Isaaks sind ferner die georgischen und die altäthiopischen Übersetzungen. Siehe dazu PATARIDZE 2011, BERHANU 1997, sowie CHIALÀ 2002, S. 339–341, 351–353. In 2017 habe ich außerdem eine fragmentarische christlich-sogdische Übersetzung der Werke Isaaks in einem Turfan-Fragment identifiziert, die inzwischen zu weiteren Identifizierungen geführt haben (siehe SIMS-WILLIAMS 2018, PIRTEA 2019a, PIRTEA 2020).

²⁸ BEDJAN 1909, S. 582–600. Auch KHALIFÉ-HACHEM 1971, Sp. 2042, erwähnte einige „œuvres inédites“ Isaaks in der unvollständigen Hs. *Par. Syr. 298* (vgl. BROCK 1995, Bd. 1, S. XVIII–XXI).

²⁹ BROCK 1986, BROCK 1990.

³⁰ Für neue handschriftliche Zeugnisse von *Teil II*, vgl. KESSEL 2013.

³¹ Siehe BETTILOLO 1988–1989, S. 119, Anm. 57, CHIALÀ 2004. Kritische Ausgabe: CHIALÀ 2011.

³² Die Reden II.16–17 sind mit den Reden I.54–55 identisch.

³³ Die dritte Sammlung enthält 17 Homilien, zwei davon sind jedoch in *Teil I*, und eine in *Teil II* enthalten (KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 108).

³⁴ Die *Kephalaia* Isaaks werden von Paolo BETTILOLO ediert. Zur Pneumatologie der *Kephalaia* siehe KAVVADAS 2015.

³⁵ Daher ist es auch unwahrscheinlich, dass Isaak der wahre Verfasser der ihm zugeschriebenen metrischen Homilien ist (siehe CHIALÀ 2002, S. 74–75). Auch *Teil III* enthält eine metrische Homilie (III.10), die nicht von Isaak selbst stammt. Dazu CHIALÀ 2011, Bd. 2, S. XX–XIV.

Zur Beantwortung der hier zu behandelnden Frage der *geistigen Sinne* habe ich mich bemüht, alle bislang edierten authentischen Texte Isaaks in Betracht zu ziehen. Außerdem habe ich die noch unedierten *Kephalaia* aufgrund der Oxforder Handschrift *Bodleian Syr. e. 7* und der modernen Übersetzungen (Paolo BETTILO, André LOUF) in Hinblick auf die GW-Lehre Isaaks untersucht. Obwohl ich mich fast ausschließlich auf die syrischen Originaltexte beziehe, erwähne ich in einigen Fällen die griechischen und arabischen Übersetzungen (besonders, wenn es um die jeweiligen Entsprechungen bestimmter syrischer Termini geht). Wie in den bisherigen Kapiteln versuche ich systematisch vorzugehen, obwohl Isaak selbst seine Gedanken nicht immer systematisch wiedergibt. Selbst wenn Isaaks Stil nicht scholastisch bzw. didaktisch ist, bin ich mit Sabino CHIALÀ einer Meinung,³⁶ dass Isaaks Lehre innere Kohärenz und Klarheit besitzt und dass er stets innerhalb derselben Grundstrukturen denkt (etwa was die evagrianische Einteilung des geistigen Lebens, die Isaak mit den drei Stufen des Johannes von Apamea synthetisiert, oder die Unterscheidung zwischen Gebet und Nicht-Gebet anbelangt usw.).³⁷

II.3.2 Zu Isaaks Anthropologie

Die Grundgedanken der Anthropologie Isaaks wurden hauptsächlich in den Arbeiten von Sabino CHIALÀ und Patrik HAGMAN behandelt. Insbesondere HAGMAN hat in seiner Monographie zur Askese Isaaks das Problem der Körperlichkeit in den Schriften des ostsyrischen Mystikers sowie die Bedeutung der „Welt“ (syr. *عالم*) für Isaak herausgearbeitet.³⁸

Im Zuge der hier vorgeschlagenen Analyse möchte ich den Akzent anders als HAGMAN setzen und die Frage stellen, welche Funktion das Materielle, das Körperliche und das Psychische für die Erklärung der Wahrnehmungs- und Erkenntnistheorie Isaaks haben.³⁹ In Einklang mit der traditionellen Dreiteilung der menschlichen Natur in Körper, Seele und Geist,⁴⁰ die Isaak ebenfalls übernimmt, werde ich zunächst die Frage der Körperlichkeit und der Materie besprechen, um in Anschluss daran Isaaks Psychologie (Seelenteile, Leidenschaften usw.) näher zu behandeln.

³⁶ CHIALÀ 2002, S. 117.

³⁷ Zu den theologischen und asketischen Hauptquellen Isaaks siehe u.a. CHIALÀ 2002, S. 85–114, BROCK 2009, KAVVADAS 2008, KAVVADAS 2010.

³⁸ HAGMAN 2010, S. 53–93 („The Concept of the Body“), bzw. S. 94–111 („Uses of the Term ‚The World‘“). Diese Frage sowie die Frage der Materialität im Denken Isaaks werden von mir demnächst in einem gemeinsamen Aufsatz mit Valentina DUCA (Oxford) aufgegriffen.

³⁹ Die neuen und äußerst wichtigen Studien zu Isaak von Jason SCULLY (SCULLY 2017) und Valentin VESA (VESA 2018) konnten für diesen Kapitel leider nicht mehr berücksichtigt werden. SCULLYS Buch enthält u.a. eine ausführliche Besprechung der Quellen Isaaks (Evagrius, Pseudo-Makarios, usw.) und eine einsichtsvolle Analyse der evagrianischen Psychologie bei Isaak, während VESA das Problem der Gotteserkenntnis bei Isaak theologisch ausarbeitet. Die hier vorgeschlagene Analyse der GW-Lehre Isaaks stellt somit eine hoffentlich hilfreiche Ergänzung zu diesen beiden Monographien.

⁴⁰ Vgl. HAGMAN 2010, S. 88.

- [1] Begierde
- [2] Zorn
- [3] Lebenskraft
- [4] einfache Vernunft
- [5] zusammengesetzte Vernunft.⁷²

In III.77 wird dann im Einzelnen ausgeführt, welche dieser fünf Seelenkräfte nach dem Tode fortbestehen. Isaaks Auswahlkriterium dabei scheint der mögliche Nutzen der einzelnen Kräfte im neuen Leben nach der Auferstehung zu sein: Der Zorn [2] und die zusammengesetzte Vernunft [5] gehen daher mit dem Tod unter, denn „keine von beiden (Kräften) ist nützlich im zukünftigen Lebenswandel“.⁷³ Der Ausschluss der beiden Kräfte erklärt sich möglicherweise auch daraus, dass diese sich für Isaak aus der Begierde bzw. aus der einfachen Vernunft als *sekundäre Vermögen* ableiten lassen: Der Zorn wird immer infolge einer Begierde bewegt,⁷⁴ die diskursive Vernunft bedient sich der Worte⁷⁵ und ist somit der sprachliche Ausdruck der rein noetischen (begrifflichen) Erkenntnisweise der einfachen Vernunft.

Folglich wird die menschliche Seele im Leben nach der Auferstehung dieselbe Triade von Kräften besitzen (Lebenskraft – Begierde – einfache Vernunft), die in dieser Welt *für die Engel* charakteristisch ist.⁷⁶ Die Engel bedienen sich nur der menschlichen Sprache (die ja aus einem materiellen und immateriellen Teil zusammengesetzt ist), wenn sie in unsere Welt hinabsteigen um den Menschen etwas zu verkünden. An sich ist die Erkenntnisweise der Engel jedoch rein noetisch: Isaak setzt die ‚Intellektualität‘ (syr. ܐܘܢܘܬܐܢܘܬܐ)⁷⁷ der Engel mit der ‚einfachen Vernunft‘ des Menschen gleich und beschreibt die letztere als den ‚noetischen Intellekt‘ (syr. ܐܘܢܘܬܐܢܘܬܐ ܥܘܠܘܝܐ) „der in der Theoria des (göttlichen) Wesens bewegt wird“.⁷⁸ Für Isaaks Verständnis von Askese ist dieser Punkt äußerst relevant, denn das Ziel des Eremiten ist es, in diesem Leben bereits die (für den Menschen spezifische) zusammengesetzte Vernunft zu übertreffen und die engelhaftige Erkenntnisweise (einfache Vernunft, Noesis) zu erreichen. Wie wir sehen werden, fällt die ‚geistige Wahrnehmung‘ und die Tätigkeit der geistigen Sinne für Isaak im Grunde mit dieser letzten Form des Erkennens zusammen. Damit wir aber die Funktion der geistigen Sinne bei Isaak richtig verstehen, muss zuerst untersucht werden, was genau ‚Erkenntnis‘ und ‚Wissen‘ im Denken Isaaks bedeuten und was den Unterschied zwischen der zusammengesetzten und der einfachen Vernunft ausmacht.

⁷² Isaak, *KG* III.76 (B, fol. 76^v). Zu dieser Lehre siehe HAGMAN 2010, S. 205, KAVVADAS 2015, S. 62, Anm. 20.

⁷³ Isaak, *KG* III.76 (B, fol. 76^v). Syr. Text: ܐܘܢܘܬܐܢܘܬܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ .

⁷⁴ Der Zorn ist „natürlich veranlagt, sich nach der Begierde zu bewegen“ (ebd.).

⁷⁵ In der neuen Welt „gibt es nichts, was die Stimme verkündet“ (ܐܘܢܘܬܐܢܘܬܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ ܕܘܢܐ, ebd.).

⁷⁶ Isaak, *KG* III.77 und 78 (B, fol. 77^{r-v}).

⁷⁷ Isaak, *KG* III.78 (B, fol. 77^r).

⁷⁸ Isaak, *KG* III.76(B, fol. 76^v) .

II.3.2.3 Die unterschiedlichen Erkenntnisarten

An verschiedenen Stellen seines Werkes unterscheidet Isaak zwischen mehreren Formen der Erkenntnis (syr. ܐܘܨܘܚܐ). Eine umfassende Klassifizierung dieser Formen hat Nestor KAVVADAS in seiner jüngst erschienenen Monographie unternommen.⁷⁹ Nach KAVVADAS' Analyse finden sich in den Schriften Isaaks (und besonders in seinen *Kephalaia Gnostika*) fünf die Erkenntnis betreffende Gegensatzpaare:

- [1] weltliche Erkenntnis (der Philosophen) vs. geistliche Erkenntnis;⁸⁰
- [2] sinnliche und noetische Erkenntnis;
- [3] Erkenntnis der Tugenden bzw. Erkenntnis, die im Denken über Gott besteht;⁸¹
ferner zwei Unterscheidungen zwischen:
 - [4a] Erkenntnis durch Kämpfe bzw. durch Bildung,
 - [4b] Bücherwissen bzw. wahre Erkenntnis;⁸² schließlich
- [5] natürliche und übernatürliche Erkenntnis.⁸³

KAVVADAS konzentriert sich im selben Kapitel auf das letzte Gegensatzpaar und diskutiert die Bedeutung der beiden Konzepte für Isaak. Unter „natürlicher Erkenntnis“ versteht KAVVADAS an dieser Stelle im Grunde die evagrianische *theōria physikē* mit ihren Unterteilungen (erste und zweite *Theōria* usw.), die sich von der eigentlichen Geisterkenntnis, die ihr überlegen ist, unterscheidet.⁸⁴

⁷⁹ KAVVADAS 2015, S. 77–81.

⁸⁰ KAVVADAS 2015, S. 78. Der Autor bezieht sich hierfür auf Isaak, II,35,8 (BROCK 1995, Bd. 1, S. 142), wo aus dem syrischen Supplement zum 2. Brief des Basileos von Cäsarea zitiert wird (dazu BROCK 1995, Bd. 2, S. XXI und 154, Anm. 8.1); er bezieht sich ferner auf: II,1,52–53, 56–57 (B, fol. 11^v–12^r), I,51 (BEDJAN 1909, S. 360–377), und KG IV,72 (B, fol. 100^v). Was Isaak an diesen Stellen kritisiert, ist keine epistemologische Haltung oder Erkenntnisweise, sondern bestimmte Formen des *weltlichen Wissens*, die dem sich damit befassenden Mönchen schaden können. Zum Thema der ‚nützlichen‘ und ‚schädlichen‘ Lektüren für Mönche bei Isaak siehe jetzt BUMAZHNOV 2015.

⁸¹ KAVVADAS 2015, S. 78–80. Unter Punkt [2] und [3] sind in KAVVADAS' Einteilung das praktische und das theoretische Wissen subsumiert, einmal auf Grund des evagrianischen Modells [2], einmal nach der Einteilung des Markos Eremiten [3]. Diese Unterscheidung habe ich oben bei der Besprechung der Körperlichkeit bei Isaak besprochen. Auch hier handelt es sich eher um ein konkretes *Wissen*, das praktische bzw. theoretische Aspekte besitzt, und nicht um Erkenntnis als seelischen Akt.

⁸² KAVVADAS 2015, S. 80. Die zwei unter Punkt [4] getroffenen Unterscheidungen finden sich in Isaak, KG IV,40 (B, fol. 90^v), bzw. KG III,99 (B, fol. 81^v). Derselbe Gegensatz zwischen einem formellen Wissen (durch Bildung, Bücher usw.) und einem asketischen Erfahrungswissen wird hier angesprochen. Wie KAVVADAS selbst bemerkt, können diese Elemente ebenfalls unter die Punkte [1] und [2] subsumiert werden (ebd.).

⁸³ KAVVADAS 2015, S. 80–81. Hier gibt der Autor leider keine Verweise auf Texte aus Isaaks Korpus, sondern zitiert aus Evagrius' eigenen *Kephalaia*, u.z. KG II,2–3 (GUILLAUMONT 1958, S. 61).

⁸⁴ Zu den Unterschieden zw. der Geisterkenntnis und der *Theoria* siehe bes. KAVVADAS 2015, S. 93–102. KAVVADAS argumentiert, dass es für Isaak sowohl eine Diskontinuität als auch eine Kontinuität zwischen den beiden Erkenntnisformen gibt: „Die positiven Inhaltsbestimmungen der Geisterkenntnis weisen eine auffällige Kontinuität mit denjenigen der *Theoria* auf, so dass die Geisterkenntnis gleichsam als eine Vertiefung oder Steigerung der Erkenntnis der *Theoria* erscheint. Dagegen fallen diejenigen

entscheiden. Für Isaak kann der Mensch dank dieser Fähigkeit den Weg zu Gott vor der Erfahrung des Glaubens finden; den Glauben erhalten jene Menschen, die diese Unterscheidungsfähigkeit auch ausüben, sogar als Gnadengabe.⁸⁸

Innerhalb der Erkenntnis aus dem Glauben gibt es weitere Stufen und Arten, die ich gleich noch besprechen möchte. Es sei hier jedoch noch erwähnt, dass diese erste Differenzierung u.a. beweist, dass es für Isaak keine unüberbrückbare Kluft zwischen dem Bereich der Natur und jenem des Glaubens gibt: Alle Menschen sind im Besitz gewisser natürlicher Anlagen, die den Weg zur Erkenntnis Gottes öffnen können. Joseph Ḥazzāyā spricht seinerseits von den ‚natürlichen Samen‘, die uns bei unserer Schöpfung von Gott mitgegeben wurden und die in uns gute Regungen hervorrufen können.⁸⁹ Zu diesen ‚Regungen‘ zählt für Isaak etwa der Glaube an Gott, den der Mensch auf Grund seiner ethischen Unterscheidungskraft empfängt, und der seinerseits die Gottesfurcht in der Seele hervorbringt.⁹⁰

Diese positive Bewertung der ‚natürlichen Erkenntnis‘ in I.44 scheint zunächst mit anderen Stellen aus Isaaks Werk in Widerspruch zu stehen. Wie KAVVADAS richtig bemerkt, vollzieht Isaak gelegentlich eine sehr scharfe Trennung zwischen der ‚weltlichen‘ und der ‚geistigen Erkenntnis‘, so dass der Eindruck erweckt wird, sie schlossen sich gegenseitig aus. In der 51. Memrā in *Teil I* kann Isaak z.B. behaupten: „Erkenntnis ist dem Glauben entgegengesetzt und der Glaube zerstört mit all seinen Mitteln die Gesetze der Erkenntnis“.⁹¹ Die Erkenntnis gehört zum natürlichen Bereich und ist ihren Gesetzen und Beschränkungen unterworfen, daher geht mit dieser Form von Erkenntnis immer auch Furcht/Angst einher. Der Glaube ist dagegen eine übernatürliche Kraft, er ändert „mit Autorität“ (syr. **ܕܚܝܩܘܬܐ**) den natürlichen Lauf der Dinge und wird stets von Vertrauen in Gott begleitet.⁹²

Isaak löst jedoch in derselben Memrā selbst diesen scheinbaren Widerspruch auf, der übrigens im Text als möglicher Kritikpunkt eines Gegners formuliert wird.⁹³ Die am Anfang hervorgehobene Antinomie zwischen dem Bereich des Wissens und dem des Glaubens (deren didaktische Hauptrolle es ist, die Überlegenheit des letzteren Bereichs deutlich zu machen), weicht im zweiten Teil der 51. Memrā einer differenzierteren Analyse der beiden Erkenntnismodi.

Zunächst erklärt Isaak, dass er in seiner Gegenüberstellung der zwei Bereiche eine *bestimmte Art* von Erkenntnis im Sinn hatte:

Erkenntnis ist nicht zu verwerfen, doch ist der Glaube ihr überlegen. Und wenn wir (doch) etwas verwerfen, so verwerfen wir nicht die Erkenntnis (an sich), Gott bewahre, sondern

⁸⁸ Isaak, I.44 (BEDJAN 1909, S. 319).

⁸⁹ Siehe unten, Kap. II.4.4.

⁹⁰ Isaak, I.44 (BEDJAN 1909, S. 319).

⁹¹ Isaak, I.51 (BEDJAN 1909, S. 361). Syr. Text: **ܐܠܘܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ ܕܥܝܢܐ**

⁹² Ebd., (BEDJAN 1909, S. 362).

⁹³ Ebd., (BEDJAN 1909, S. 368).

werden. Neben den drei Stufen, welche auf Johannes von Apamea zurückgehen, folgt Isaak an dieser Stelle möglicherweise auch einer anderen Einteilung, die bereits Babai in seinem *KG-Kommentar* vorgenommen hatte. Als Erklärung zu Evagrius' *KG* II.80 behauptet Babai, der Mensch besitze ein „nach Graden abgestuftes Unterscheidungsvermögen“, je nachdem, ob die Erkenntnis durch die äußeren bzw. die inneren Sinne erfolgt, oder ob sie geistig ist und daher über die anderen zwei Modi erhaben.¹⁰⁰

In den nächsten Abschnitten werde ich den von Isaak skizzierten Erkenntnisaufstieg in seinen Grundzügen von der untersten Form der Erkenntnis, der Sinneswahrnehmung, bis hin zur höchsten Form der Gnosis, u.z. der Wahrnehmung Gottes, untersuchen.

II.3.3 Wahrnehmung und Erkenntnis

Bei der Besprechung der Körperlichkeit und Materialität bei Isaak habe ich gezeigt, dass die Materie in den Schriften des ostsyrischen Mystikers eine doppelte Funktion erfüllt: Sie kann einerseits dem Menschen in der ‚materiellen‘ asketischen Praxis von Nutzen sein (erster Teil der *Praktikē*), andererseits ist sie potentiell ein Hindernis für den spirituellen Fortschritt des Asketen. Im Bereich der Erkenntnisprozesse kann der Körper eine ähnlich ambivalente Rolle spielen: Einerseits kann der Mensch durch die Erkenntnis der *sinnlich wahrnehmbaren Dinge* zur Erkenntnis des Unkörperlichen aufsteigen,¹⁰¹ andererseits „zerstreut“ die körperliche (d.h. sinnliche) Erkenntnis das Denken und lässt den Menschen nichts außer der materiellen Wirklichkeit dieser Welt wahrnehmen.¹⁰²

Diese erste (und unterste) Art des Erkennens ist in zweierlei Weise von der *Sinnlichkeit* charakterisiert. Auf *epistemischer* Ebene bedeutet dies, dass der Mensch sich hauptsächlich auf die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit verlässt und auf Grund der Sinnesdaten seine Meinungen¹⁰³ über die Welt entwickelt. Isaaks Wortwahl zur Beschreibung derselben Stufe in I.51 ist beachtenswert; er nennt die körperliche Art des Erkennens ‚einfach‘ (syr. ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ) im Sinne von *ordentlich*, oder *gewöhnlich*, „weil sie leer von jedem göttlichen Gedanken ist“.¹⁰⁴ Sie unterscheidet sich daher grundsätzlich von der ‚einfachen Erkenntnis‘ (syr. ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ) des Intellektes und ist ihr sogar entgegengesetzt. In diesem für Isaak tadelnswerten Zustand ist der Mensch vollkommen *gefühllos* gegenüber den geistigen Realitäten. Besonders der Asket, der bereits die Welt verlassen hat, aber noch nicht

¹⁰⁰ Babai d.Gr., *Komm.*, ad *KG* II.80 (FRANKENBERG 1912, S. 182–183).

¹⁰¹ Isaak, II.11.31 (BROCK 1995, Bd. 1, S. 51). Siehe auch Isaak, *KG* IV.3, wo nicht der Kosmos, sondern die Heilige Schrift durch wahrnehmbare Dinge (= den Literalsinn) die intelligiblen und geistigen Dinge bezeichnen kann (B, fol. 82^r, übs. BETTILOLO 1990, S. 153).

¹⁰² Zur „Zerstreuung“ der Sinne, vgl. z.B. Isaak, *KG* I.28, I.42 (B, fol. 24^v, 26^v–27^r).

¹⁰³ Isaak spricht von den „Meinungen über Gott“ (syr. ܐܘܢܝܢܐ ܐܘܢܝܢܐ) in *KG* I.24 (B, fol. 24^r), von denen sich der Intellekt durch die Kontemplation befreien kann. Dazu KAVVADAS 2015, S. 91 und Anm. 41. Vor der Stufe der eigentlichen *Theoria* kann der Intellekt nur mittels ‚körperlicher Formen‘ und Vorstellungen über die göttlichen Dinge nachdenken (dazu Isaak, I.6, BEDJAN 1909, S. 93).

¹⁰⁴ Isaak, I.51 (BEDJAN 1909, S. 369–370).

Wenn im leidenschaftlichen Zustand die intelligible Seele *hypostatisch* (syr. ܕܘܠܘܬܐܘܬܐ) mit den körperlichen Sinnen vereint ist¹²⁸ und auch ihre Bewegungen mit den Bewegungen der fleischlichen Sinne verflochten sind,¹²⁹ so folgt mit Notwendigkeit daraus, dass bei der ‚Trennung der Seele vom Körper‘ – die nach Isaak ja das Ziel des Asketen ist – auch die Bewegungen (d.h. die Erkenntnisakte) getrennt werden und die Aktivität der Seele *ohne* das Zusammenwirken der körperlichen Sinnesorgane erfolgt. Die Dinge werden nicht mehr mittels der den körperlichen Sinnen zugänglichen ‚groben Unterschiede‘ erkannt, sondern anhand der *feinen Unterschiede*, welche allein die ‚schärferen‘ Sinne der Seele wahrnehmen können.

Was sind nun diese „inneren Sinne“ (syr. ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ) ¹³⁰ für Isaak und in welchem Verhältnis stehen sie zum Intellekt, zum Herz usw.? In der allgemeinen Einteilung der Erkenntnisstufen in I.51 werden die inneren Sinne explizit mit dem Bereich der Theoria und der „Vollendung“ (syr. ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ) verbunden, der hier im weitesten Sinne schon „geistig“ genannt wird.¹³¹

Auf dieser Stufe hat der Intellekt die Grenzen der körperlichen Welt bereits überschritten und gelangt mit Hilfe des Glaubens an die „unkörperlichen Orte“, d.h. in den Bereich der intelligiblen Wirklichkeit.¹³² In diesem Zustand werden die inneren Sinne erweckt, um ihren „Dienst des Geistes“ (syr. ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ) zu vollziehen.

Anders als Evagrius, Pseudo-Makarios oder Babai, zählt Isaak die einzelnen inneren Sinne nie vollständig auf. Er bedient sich manchmal der Analogie mit den äußeren Sinnen und spricht von geistigen Augen, Ohren usw.; manchmal identifiziert er die inneren Sinne mit den kognitiven Vermögen der rationalen Seele. So bezeichnet Isaak in der Antwort auf eine Schülerfrage den Verstand (syr. ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ) als „einen der Sinne der Seele“, während das Herz (syr. ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ) der „Sinn der Sinne“ und die Wurzel ist, aus der alle inneren Sinne ihren Ursprung nehmen.¹³³ Nirgendwo werden die anderen Sinne der Seele aufgezählt; man kann jedoch vermuten, dass Isaak hier der früheren syrischen Quellen folgt und Begriffe wie ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ, ܩܘܠܘܒܐܘܬܐ o.Ä. in diese Kategorie miteinbeziehen würde. Der variierende und z.T. synonyme Gebrauch dieser Termini in den Schriften Isaaks weist jedenfalls darauf hin, dass der Autor keine einheitliche Systematik in Blick hatte.¹³⁴

¹²⁸ Isaak, I.66 (BEDJAN 1909, S. 470).

¹²⁹ Isaak, I.3 (BEDJAN 1909, S. 27), vgl. auch I.1 (BEDJAN 1909, S. 3–4).

¹³⁰ Isaak, I.51 (BEDJAN 1909, S. 374).

¹³¹ Sonst bezeichnet Isaak nur die höchste Form der Gottesschau und den Zustand des Staunens und der Unkenntnis als „geistig“. Hier benutzt er den Terminus *ruhānā* für den ganzen Bereich der *Theōria*, welcher nach der Schwelle der Leidenschaftslosigkeit und der Vollendung der *Praktikē* folgt.

¹³² Ebd.

¹³³ Isaak, I.3 (BEDJAN 1909, S. 29). Siehe dazu auch VESA 2013, S. 151–153.

¹³⁴ Eine sorgfältige Untersuchung der verschiedenen Termini für Intellekt, Verstand usw. sowie der modernen Übersetzungen derselben bietet VESA 2013.

Was Isaak genau darunter versteht, lässt sich aus der Bezeichnung der zweiten natürlichen Theoria als „das andere Kleid“ (*lbūsā*) bzw. der „Sinne“ als „das andere/letzte Kleid des Intellektes“, im selben Kontext, erklären:¹⁷⁵ Die körperlichen und die seelischen Sinne und Vermögen verhüllen das Wesen und die Aktivität des Intellektes und vermitteln Kenntnisse von der materiellen bzw. der ‚psychischen‘ Welt an ihn. Die „Nacktheit“ (syr. ܠܘܠܝܬܐ) des Intellektes ist somit „das Bewegtwerden in den Kontemplationen der immateriellen (Wesen)“,¹⁷⁶ was so viel heißt wie *die primär und wesentlich dem Intellekt zukommende Erkenntnisweise*. Wenn der Intellekt sich auf sein eigenes Wesen konzentriert, wenn er den Blick nach innen gewendet und alle Hüllen (die der Sinne, der Leidenschaften usw.) beseitigt hat, so gelangt er schließlich zu einer ungehinderten und unvermittelten „Theoria seiner Hypostase“ (syr. ܡܘܠܘܬܐ ܠܝܘܢܐܘܬܐ).¹⁷⁷ Diese Theoria deckt sich weitgehend mit den Texten des Evagrius über das leuchtende Saphir- oder Himmelblau des Intellektes.¹⁷⁸ Auf dieser Stufe wird der Intellekt – unter Einwirkung der Gnade – für das Licht der Heiligen Dreifaltigkeit und für die Einwohnung des Heiligen Geistes empfänglich. Dies wirft die Frage auf, ob für Isaak in der ekstatischen Schau des göttlichen Lichtes irgendeine Form von *Wahrnehmung* möglich ist.

II.3.3.5 Die Wahrnehmung Gottes

Für Isaak ist der Zustand der ersten natürlichen Theoria eine Stufe, auf der sich der Asket ständig im ‚reinen Gebet‘ befindet. Um die letzte für den Menschen erreichbare Stufe (das Geistigwerden) zu beschreiben, kontrastiert Isaak dieses reine Gebet – das für ihn die Verwirklichung der höchsten Potentialität des Menschen als rationales Geschöpf darstellt – mit einem Zustand, der selbst das reine Gebet übertrifft und den Isaak ‚geistiges Gebet‘ (syr. ܠܘܠܝܬܐ ܠܘܠܝܬܐ) nennt.¹⁷⁹ Im eigentlichen Sinne kann man nach Isaak die Stufe oberhalb des reinen Gebets gar nicht mehr Gebet nennen, denn unter Einwirkung des Heiligen Geistes wird das Gebet *unterbrochen* (syr. ܠܘܠܝܬܐ ܠܘܠܝܬܐ) und der Asket wird von Ekstase und Wunder (syr. ܠܘܠܝܬܐ) überwältigt.¹⁸⁰

Diese Lehre Isaaks, die auf ein nur im Syrischen überliefertes Kephalaion von Evagrius Bezug nimmt¹⁸¹ und in mancher Hinsicht über die evagrianische Konzeption von Gebet hinausgeht, wurde in der Forschung wiederholt diskutiert. Irénée HAUSHERR sah darin eine eigentümliche Entwicklung, die letztendlich auf den Fehler eines syrischen Übersetzers oder Kopisten zurückzuführen sei; der Syrer habe angeblich *τεμνομένη* statt *γινόμενη* in Evagrius' ursprünglichem Text gelesen.¹⁸² Als Antwort auf HAUSHERRS Behauptung argumentierte Élie KHALIFÉ-HACHEM, Isaaks Theorie des Nicht-Gebetes sei auch unabhängig von dem besagten

¹⁷⁵ Isaak, I.3 (BEDJAN 1909, S. 31).

¹⁷⁶ Ebd., syr. Text: ܠܘܠܝܬܐ ܠܘܠܝܬܐ ܠܘܠܝܬܐ ܠܘܠܝܬܐ :ܡܘܠܘܬܐ ܠܘܠܝܬܐ.

¹⁷⁷ Dazu Isaak, I.40 (BEDJAN 1909, S. 304).

¹⁷⁸ Siehe z.B. Evagrius, *Peri Log.* §39, *KG-Suppl.* §2, §4, dazu HARMLESS/FITZGERALD 2001, STEWART 2001.

¹⁷⁹ Zum Begriff bei Isaak siehe CHIALÀ 2011, Bd. 2, S. 155, Anm. 5.

¹⁸⁰ Einer der wichtigsten Texte Isaaks zu diesem Thema ist I.22 (BEDJAN 1909, S. 163–175). Dieselbe Rede ist auch im *Dritten Teil* (= III.14) überliefert (vgl. CHIALÀ 2011, Bd. 2, S. XVIII).

¹⁸¹ Evagr., *KG-Suppl.* §30 (FRANKENBERG 1912, S. 454).

¹⁸² HAUSHERR 1932. Vgl. ABRAMOWSKI 2000, S. 16–17.

Abschreibfehler zu erklären und sie stelle ein wichtiges Merkmal des asketischen Denkens Isaaks dar.¹⁸³ Zur gleichen Schlussfolgerung kam Robert BEULAY in Bezug auf Johannes von Dalyatha und Joseph Ḥazzāyā, zwei Autoren, die sich ebenfalls auf das angeblich falsch übersetzte evagrianische Kephalaion beziehen.¹⁸⁴ Eine detaillierte Analyse zum selben Thema lieferte Luise ABRAMOWSKI, die eine Wiederherstellung des verlorenen griechischen Textes des Kephalaions vorschlug.¹⁸⁵ Zuletzt hat Brouria BITTON-ASHKELONY das Problem der „Grenze des Intellektes“ und des geistigen Gebetes bei Isaak aufgegriffen.¹⁸⁶ Die Autorin betont wiederum die Originalität des syrischen Mystikers sowie den größeren Grad an Reflexivität gegenüber seinen Vorgängern, was die mystische Erfahrung und ihre Zustände angeht.

Im Folgenden möchte ich Isaaks Lehre über das Gebet und über die geistige Stufe ausschließlich auf die Frage der geistigen Wahrnehmung hin untersuchen. Als Erstes wäre zu klären, ob Isaak überhaupt den Begriff „Wahrnehmung“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ) mit der Stufe der Geisterkenntnis in Verbindung bringt und wie er diesen Begriff genau versteht. Die andere zu klärende Frage wäre, *was genau* in der Geisterkenntnis wahrgenommen wird: Ist es die ‚neue Welt‘ als größtes Werk Gottes, wie Nestor KAVVADAS zu argumentieren scheint,¹⁸⁷ ist es die *Herrlichkeit* der Natur Gottes, oder sogar *das göttliche Wesen* selbst?

Die erste Frage ist zweifellos positiv zu beantworten: Isaak verwendet in mehreren Kontexten den Begriff der Wahrnehmung für die spezifische Erkenntnisweise der letzten, geistigen Stufe unseres Aufstiegs zu Gott: „Die Offenbarung bezüglich der heiligen Natur ist die *Wahrnehmung der Theoria* der zukünftigen Welt“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ).¹⁸⁸ Die Geisterkenntnis ist der Theoria der Körper und der Körperlosen überlegen und besteht in der *Wahrnehmung der Offenbarungen* der zukünftigen Welt (syr. ܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ ܕܐܘܨܘܪܐ);¹⁸⁹ das „Bewegtwerden durch die Offenbarungen bezüglich Seiner Natur“, das keine Analogie zu den anderen Erkenntnisformen hat, wird trotzdem von Isaak auch „eine hohe/große Wahrnehmung“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ ܐܘܨܘܪܐ) genannt.¹⁹⁰ An anderen Stellen spricht Isaak von einer „Schau“ oder einem „Sehen“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ), das dem Intellekt selbst auf der Stufe jenseits des Gebets zuteil wird. In *KG* I.72 nennt Isaak die Gabe der „göttlichen Schau“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ ܐܘܨܘܪܐ)¹⁹¹ die *Vollendung* der Theoria¹⁹² und kann an anderer Stelle von einer „evangelischen Theoria“ (syr. ܐܘܨܘܪܐ ܐܘܨܘܪܐ) sprechen.¹⁹³ Zumindest an

¹⁸³ KHALIFÉ-HACHEM 1969a.

¹⁸⁴ BEULAY 1990.

¹⁸⁵ ABRAMOWSKI 2000, S. 22.

¹⁸⁶ BITTON-ASHKELONY 2011.

¹⁸⁷ KAVVADAS 2015, S. 96: „Das inhaltliche proprium der Geisterkenntnis gegenüber der Theoria bzw. allen ‚natürlichen‘ Erkenntnisformen besteht also nicht in einer Aufhebung der Unerkennbarkeit Gottes durch die restlose Offenbarung seines Wesens, sondern vielmehr in einer Vertiefung der Erkenntnis Gottes in Seinen Werken, indem ein ‚neues‘ Werk Gottes, welches alle seine ‚früheren‘ Werke in sich umfasst und erfüllt, nämlich die neue Welt, vollkommen geoffenbart wird“. Vgl. aber ebd., Anm. 57.

¹⁸⁸ Isaak, *KG* III.56 (B, fol. 69^v).

¹⁸⁹ Ebd., *KG* III.49 (B, fol. 68^v).

¹⁹⁰ Isaak, I.20 (BEDJAN 1909, S. 161).

¹⁹¹ Dieser Begriff taucht u.a. auch bei Gregor von Zypern (7. Jh.) auf. Siehe die Ausgabe von HAUSHERR 1937.

¹⁹² Isaak, *KG* I.72 (B, fol. 30^v).

¹⁹³ Ebd., *KG* I.5 (B, fol. 21^r).

der „heiligen Mächte“ nahelegt, scheint Isaak eher an eine Form der *unio liturgica*²¹³ zu denken, wobei die Kommunion zwischen Mensch, Engel und Gott für den Autor zugleich eine wirkliche Teilhabe – je nach Aufnahmefähigkeit – an Gottes Geist, Licht, Leben usw. bedeutet.²¹⁴

Dies führt zum zweiten oben angesprochenen Aspekt des zuletzt zitierten Textes, mit dem sich gleichzeitig die zweite in diesem Unterkapitel aufgeworfenen Frage beantworten lässt, nämlich *der Herrlichkeit Gottes* und dem eigentlichen ‚Erkenntnisinhalt‘ der Geisterkenntnis bzw. der Wahrnehmung Gottes.

Die bereits diskutierten Texte erwecken bereits den Eindruck, dass Isaak im Grunde eine Schau der sich als übernatürliches Licht manifestierenden Herrlichkeit Gottes in Evagrios' und Babais Nachfolge zulässt. Selbstverständlich kann dabei für Isaak, ebenso wie für Babai und für die ganze ostsyrische Tradition, keine Rede von einem vollständigen Erfassen des göttlichen Wesens sein. Den von Babai oft formulierten Vorwurf gegen die Eunomianer erwähnt Isaak zwar nicht; eine auch im Werk Babais vorhandene Polemik gegen die Messalianer ist aber auch bei Isaak deutlich. Aus seiner Perspektive ist es unmöglich, eine *sinnliche Erfahrung* der göttlichen Natur oder Herrlichkeit zu erhalten, weder hier, noch im Jenseits.²¹⁵

Wenngleich Isaak sich in seinen Schriften deutlich von solchen messalianischen oder eunomianischen Tendenzen abgrenzt, so bedeutet dies nicht unbedingt, dass für ihn als einzige Möglichkeit die Erkenntnis Gottes mittels seiner Werke/Geschöpfe in Frage kommt. Nestor KAVVADAS hat zwar damit Recht, dass aus der Sicht Isaaks die Geisterkenntnis als höchste Form der Erkenntnismitteilung mit der Erkenntnis der neuen Welt zusammenfällt;²¹⁶ doch kann die Charakterisierung dieser Erkenntnis als „Erkenntnis Gottes in Seinem ‚größten‘ Werk, das die neue Welt ist“²¹⁷ möglicherweise zu Missverständnissen führen. Isaak scheint den Fokus nicht so sehr auf die neue Welt als *Werk* Gottes, sondern als *locus* für die unmittelbare *Wirkung* Gottes auf die Intellekte der rationalen Wesen (und, umgekehrt, die Gottesschau der letzteren) richten zu wollen.

Bereits durch die „geistige Lebensführung“ (syr. ܠܘܐܝ ܪܝܒܐܝ) in dieser Welt können jene Heilige, die den Zustand der „Theoria ihres eigenen Wesens“ erreicht haben, während des geistigen Gebets zur ekstatischen Schau der Schönheit bzw. der Herrlichkeit Gottes entrückt werden.

In der kommenden Welt wird dann dieser Zustand der Ekstase, in dem *Gott selbst* geschaut wird, ewig fort dauern, wobei die Schau der rationalen Wesen allein auf Ihn gerichtet sein wird. Folgende miteinander verwandte Auszüge aus dem *Ersten Teil* und den *Kephalaia Gnostika* Isaaks bringen diesen Gedanken auf den Punkt:

²¹³ Siehe zu diesem Begriff SCHÄFER 1991.

²¹⁴ Zu Isaaks Angelologie siehe bes. I.25 (BEDJAN 1909, S. 182–188), II.10.24 (BROCK 1995, Bd. 1, S. 37). Dieses für Isaak äußerst wichtige Thema wurde bislang nur ungenügend erforscht (vgl. WENSINCK 1923, S. LIII–LIV).

²¹⁵ Siehe z.B. Isaak, *KG* I.9 (B, fol. 21^v).

²¹⁶ KAVVADAS 2015, S. 93–102.

²¹⁷ KAVVADAS 2015, S. 97, Anm. 57.

2,2) und die wahre Hoffnung des Evangeliums²²³ zu vermitteln. Auch in diesem Punkt steht Isaak ganz in der Tradition Babais und übernimmt die Auslegungen des letzteren zur evagrianischen Gottesschau vor dem Hintergrund des ἀρραβών-Begriffs. Ein Erkennen und Erkanntwerden „von Angesicht zu Angesicht“ (1Kor 13,12), in dem Gott sich offenbaren wird, „so wie Er ist“ (1Joh 3,2), bleibt der kommenden Welt vorbehalten.

II.3.4 Zusammenfassung

Eine systematische Untersuchung aller Aspekte der Erkenntnistheorie Isaaks konnte im Rahmen dieser Arbeit nicht geleistet werden. Selbst was die verschiedenen Stufen der Wahrnehmung anbelangt, konnte ich an dieser Stelle nicht alle relevanten Texte aus Isaaks Schriften eingehend besprechen. Nichtsdestoweniger lassen sich einige Wesenszüge der GW-Lehre Isaaks anhand der hier analysierten Passagen deutlich machen, die ich abschließend zusammenfassen möchte:

[1] Isaaks Anthropologie folgt einerseits den Modellen seiner Vorgänger Evagrius und Johannes von Apamea, andererseits werden manche Akzente etwas anders gesetzt: Im Bereich der Seelenlehre behält Isaak zwar die platonische Dreiteilung in Begierde, Zorn und Vernunft, er geht jedoch davon aus, dass *die Begierde und die Vernunft* (die letztere in ihrer ‚einfachen‘, nicht zusammengesetzten Form) die Kontemplation und die Gotteserkenntnis ermöglichen. Damit bekommt der klassische ἐπιθυμία-Begriff bei Isaak eine neue Bedeutung, die er etwa bei Evagrius oder Johannes von Apamea nicht hat. Wie oben kurz angedeutet, deckt sich in gewisser Hinsicht die ‚Begierde‘ im Denken Isaaks mit dem Konzept des Eros bei Platon und bei Gregor von Nyssa. Der Eros soll dort das natürliche Verlangen der Seele nach Gott und die vereinende Kraft der Liebe symbolisieren.

[2] Die Einstellung Isaaks zur Materialität und Körperlichkeit scheint im Vergleich zu anderen Autoren radikaler auszufallen. Das Verlassen der Welt, die vollkommene Abgeschlossenheit und die radikale Abkehr von der sinnlichen Wirklichkeit sind für Isaak die notwendigen Voraussetzungen für das Erreichen der Leidenschaftslosigkeit und der seelischen Reinheit. Die sinnliche Erkenntnisweise und die Materialität der Welt sind für Isaak direkt für die Entstehung der Leidenschaften verantwortlich, denn die Erkenntnisweise ist auf dieser Stufe durch Zusammengesetztheit, Bruchstückhaftigkeit, Mediation (durch Vorstellungsbilder, Eindrücke, Erinnerungen usw.) und das Alternieren von Lust und Schmerz charakterisiert. Das Ziel des Asketen ist es, eine entgegengesetzte Form der Erkenntnis zu erreichen: ein *einfaches, einheitliches, unvermitteltes und direktes Erfassen* des Erkenntnisobjektes.

[3] Die ‚Sinne der Seele‘ begreift Isaak generell als die kognitiven Vermögen der rationalen Seele, wobei die Begrifflichkeit nicht immer einheitlich zu sein scheint. Sowohl für die

²²³ In diesem Sinne ist wohl auch die „evangelische Theōria“ in Isaaks KG I,5 zu verstehen.

‚äußeren‘, als auch für die ‚inneren‘ Sinne kann Isaak das Verb des Wahrnehmens (ܐܘܘܪܐܝܢܐ) benutzen. Obwohl sich im Korpus Isaaks nur wenige Überlegungen zur Epistemologie finden, lässt sich die Hierarchie der verschiedenen Arten von ‚Wahrnehmung‘ mit ziemlicher Sicherheit rekonstruieren: Die körperlichen Sinne vermitteln für Isaak, ebenso wie für Evagrius, Johannes und Babai, den geringsten Erkenntnisinhalt; die inneren Sinne sind für das Erfassen des ‚Seins‘ der Dinge und der *Wahrheit* zuständig und liefern daher eine höhere Erkenntnisform als die Sinne des Körpers. Schließlich transzendiert die übernatürliche Wahrnehmung Gottes (ܐܘܘܪܐܝܢܐ ܕܘܘܪܘܠܐܝܢܐ) auf der geistigen Stufe das geschöpfliche Fassungsvermögen des menschlichen Intellektes. Sie ist eine Erkenntnisform, die in der „neuen Welt“ den Menschen und den Engeln eigentümlich sein wird. Es ist allein diese letzte Form der Erkenntnis, die für Isaak als „geistige Wahrnehmung“ im eigentlichen Sinne definiert werden kann.

[4] Isaak ist sich ferner der *zweifachen Dimension* der geistigen Wahrnehmung bewusst, u.z. dass sie sowohl einen *epistemologischen* Aspekt als auch ein ‚hedonisches‘ Element enthält. Auch in diesem Fall ist es jedoch schwer, eine geschlossene und komplette Epistemologie und Wahrnehmungslehre aus seinem Werk zu abstrahieren. Ich stimme hier BITTON-ASHKELONY und anderen Forschern zu, dass sich der ostsyrische Autor vielmehr auf eine differenzierte Untersuchung und Beschreibung der subjektiven Zustände des Asketen konzentriert, als auf eine ‚scholastisch‘-systematische Behandlung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Andererseits wäre es m.E. ein Fehler, Isaaks Erkenntnislehre eine grundsätzliche interne Kohärenz abzusprechen. Viele von Isaaks Bemerkungen und Aussagen deuten darauf hin, dass er sich einer präzisen Terminologie bedient, die er von seinen syrischen und griechischen Vorgängern geerbt und mit einem genuinen Verständnis für die sich daraus ergebenden Konsequenzen für Erkenntnislehre und Mystagogie angewendet hat.

[5] Eine bemerkenswerte Affinität zwischen Isaak und dem Neuplatonismus hat bereits A. J. WENSINCK in seiner englischen Übersetzung von *Teil I* hervorgehoben.²²⁴ Sicherlich lassen sich die meisten Gemeinsamkeiten zwischen Isaak und Plotin oder Porphyrios dadurch erklären, dass der ostsyrische Mystiker stark die Werke von Evagrius und den kappadokischen Vätern (in syrischer Übersetzung) rezipierte. Trotzdem wäre es m.E. durchaus lohnenswert, die Frage nach dem ‚Platonismus der Väter‘ auch im Falle Isaaks (oder Šem‘ons, Josephs usw.) neu zu stellen, nicht so sehr, um den „Einfluss“ einer Schule auf die andere zu prüfen, sondern gerade, um die philosophischen und theologischen Gründe für das Vorhandensein der besagten Affinität besser zu verstehen.

[6] Gleichzeitig möchte ich betonen, dass der christliche, genauer gesagt der *christozentrische*, Charakter der Mystik Isaaks keineswegs ignoriert oder unterschätzt werden darf. Wenn dieser (an sich offensichtliche und zentrale) Aspekt des Denkens Isaaks in meiner Behandlung eher marginal erscheinen mag, so ist der Grund dafür allein mein Versuch, die Untersuchung so weit wie möglich auf die *Epistemologie* des geistigen Lebens, und damit auf den

²²⁴ WENSINCK 1923, S. 14, Anm. 1 *et passim*.

philosophischen Gehalt der Schriften Isaaks zu fokussieren. ‚Philosophisch‘ bedeutet hier stets *christliche* Philosophie, d.h. eine rational fundierte und begrifflich nachvollziehbare, spezifisch christliche Erkenntnislehre, die bis zu einem gewissen Grad ihre Terminologie mit bestimmten Schulen der griechischen Philosophie teilt. Zukünftige Versuche, eine theologische Gesamtschau der Spiritualität Isaaks zu bieten, könnten dabei von dieser (und ähnlichen) Detailanalysen der Terminologie Isaaks profitieren.

[7] Gegenüber seinem Nachfolger Joseph Ḥazzāyā, dessen GW-Lehre im letzten Kapitel noch zu behandeln sein wird, scheint Isaak von Ninive viel weniger an einer Systematik der geistigen Sinne interessiert zu sein. Man findet in Isaaks Schriften zwar zahlreiche Ausdrücke, welche die geistige Erkenntnis mittels der körperlichen Sinne veranschaulichen – der Gaumen des Intellektes, der geistige Duft usw. – aber es wird z.B. kein Versuch unternommen, eine vollständige Liste der inneren Sinne zu liefern. Auch fehlen bei Isaak periodisch sich wiederholende Hauptmotive bzw. ‚Schlagwörter‘, wie etwa in den Schriften Babais des Großen oder Josephs, die allzu oft auf ihre GW-Lehre mit denselben Anspielungen oder Ausdrücken verweisen.²²⁵

[8] Schließlich kann die Relevanz der GW-Lehre Isaaks für die byzantinische Mystik auf Grund der hier durchgeführten Untersuchung besser abgeschätzt werden. Hilarion ALFEYEVs Behauptung, dass nicht so sehr Isaak sondern andere Autoren, die im Korpus Isaaks mitübersetzt wurden (Johannes von Dalyatā, Philoxenos von Mabbūg), für die Lichtmystik der Hesychasten bestimmte Grundbegriffe lieferten, müsste auf jeden Fall erneut geprüft werden.²²⁶ Auf Grundlage der eingangs erwähnten neuen Ausgabe Marcel PIRARDS,²²⁷ könnten in einem nächsten Schritt bestimmte Begriffe und Vorstellungen, die sowohl für Isaak als auch für Johannes von Dalyatā und Philoxenos zentral waren, in ihrem griechisch-byzantinischen Gewand lokalisiert und in Hinblick auf ihre Bedeutung für die spätbyzantinische Mystik erforscht werden.

²²⁵ Babai ergreift z.B. fast jede Gelegenheit, *Eph* 1,18 als biblischen Beleg für seine Lehre vom ‚geistigen Sehen‘ zu zitieren. Joseph hat seinerseits eine gewisse Vorliebe für Ausdrücke, die mit dem geistigen Hören zusammenhängen. Siehe dazu unten, Kap. II.4.4.4 b).

²²⁶ ALFEYEV 2000, S. 239.

²²⁷ PIRARD 2012. Für die kritische Ausgabe der pseudo-isaakischen Texte siehe S. 800–861.

TEIL II, KAPITEL 4: Joseph Ḥazzāyā

II.4.1 Josephs Biographie

Der letzte asketische Schriftsteller, der in dieser Studie noch behandelt werden soll, ist Joseph Ḥazzāyā („der Seher“). Geboren Anfang des 8. Jh., erlebte der persischstämmige Joseph die Verfolgung seiner Gemeinde in Nordirak unter Kalif ‘Umar II (717–720) sowie den letztendlichen Untergang des Kaliphats der Umayyaden, gefolgt vom Aufstieg der Dynastie der Abbasiden.

Während er zwischen einer streng eremitischen Lebensweise und dem anspruchsvollen Amt eines Kloostervorstehers wechselte, verfasste Joseph Ḥazzāyā laut späteren Quellen ein sehr umfangreiches Werk, von dem erhebliche Teile heute leider verloren sind. Die erhaltenen Schriften Josephs, deren Geschichte und Überlieferung ich in diesem Kapitel noch ausführlich beschreiben werde, zeugen sowohl von einer starken Rezeption des evagrianischen Denkens über die geistigen Sinne, als auch von einer gelungenen Synthese dieser Vorstellungen mit dem Vermächtnis der syrischen Mystiker Johannes von Apamea, Isaak von Ninive, Babai und Šem‘on d-Taibūteh. Im Vergleich zu seinem Zeitgenossen Johannes von Dalyātā, mit dem er jedoch wesentliche Züge seines asketischen Denkens (und einen Teil seiner Überlieferungsgeschichte) teilt, scheint Joseph etwas systematischer vorzugehen, weswegen sein Stil gelegentlich als allzu ‚technisch‘ bezeichnet wurde.¹ Aus eben diesem Grund kann die Theorie der geistigen Wahrnehmung allerdings leichter aus den Texten Josephs abstrahiert und mit den Lehren seiner Vorgänger verglichen werden.

Über das Leben Josephs sind wir aus einer frühen biographischen Quelle (9. Jh.) relativ gut informiert. In seinem *Buch der Keuschheit*,² in dem das Leben zahlreicher Mönche, Asketen und Klostergründer der ostsyrischen Kirche beschrieben wird, widmet Išo‘dnaḥ von Baṣra der Biographie Josephs ein umfangreiches Kapitel. Weil die von Išo‘dnaḥ gebotenen Informationen sehr wertvoll sind, möchte ich hier den gesamten Abschnitt in der deutschen Übersetzung Gabriel BUNGE³ wiedergeben, begleitet von einigen Anmerkungen bezüglich der geographischen und historischen Angaben im Text. Den syrischen Text gebe ich diesmal wegen seiner Länge nicht im Apparat, sondern parallel zur deutschen Übersetzung wieder:

¹ BEULAY 1972, S. 24–25.

² Ed. CHABOT 1896, S. 64–66.

³ BUNGE 1982, S. 3–5.

ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ

Über den Hl. Abba Joseph Ḥazzāyā, der 'Abdišo' ist

Dem Stamme nach ein Perser (*parsāyā*), wird als seine Stadt Nimrud⁴ angegeben. Sein Vater war ein Magier und Fürst der Magier (d.h. ein *mōbēdān mōbēd*, AP). Zur Zeit, da 'Umar bar Ḥaṭṭeb⁵ das Zepter des Reiches der Araber ergriffen hatte, sandte dieser seine Heere aus, um mit den Türken Krieg zu machen.⁶ Die Stadt Nimrud erhob sich wider ihn, jene, die der König Nimrud erbaut und nach seinem Namen benannt hatte;⁷ sie öffnete ihm nicht das Tor. Joseph indessen fanden sie außerhalb des Tores und nahmen ihn zusammen mit 130 Seelen gefangen; er war sieben Jahre alt, als man ihn gefangennahm.

ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ
 ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ ⲛⲓⲣⲓⲛⲁⲓ

Ein gewisser Araber indessen, aus der Stadt Šingar, kaufte ihn für 371 Suse, beschnitt ihn zusammen mit seinen Söhnen und machte ihn zu einem Heiden; er blieb drei Jahre bei ihm. (Als) sein Herr verschied, verkauften ihn dessen Söhne für 590 Suse an einen Christen namens Kyriakos, aus dem Dorfe Dadar⁸ im Gebiet von Qardū.⁹ Der führte ihn in sein Haus und gab ihm Vollmacht über sein ganzes Haus(wesen), denn er hatte keinen Sohn. Und Kyriakos bat ihn angelegentlich, Christ zu werden, aber er ließ sich nicht überzeugen.

Als er ihn indessen mit sich zu dem Kloster von Kamūl¹⁰ nahm, das sich in der Nachbarschaft des

⁴ Heute wahrscheinlich Qaryat Nimrud am Tigris, ca. 12km SW vom Mar Behnam Kloster (bei Al-Khiḏr, Provinz Ninawā/Ninive) gelegen.

⁵ Der Autor nennt 'Umar b. al-Ḥaṭṭāb (gest. 23 AH/644 n.Chr.), gemeint kann aber nur der Kaliph 'Umar b. 'Abd al-'Azīz (= 'Umar II) (99–101 AH / 717–720 n.Chr.) sein. Vgl. BEULAY 1974, Sp. 1341.

⁶ Vgl. Ṭabarī, *Ta'riḥ*, zum Jahr 99 AH/717–8 n.Chr. (DE GOEJE, Bd. II,3, S. 1346, eng. Übs., Bd. 24, S. 74–75): „In this year, the Turks attacked Aḏarbayjān, killing a group of Muslims and causing serious damage. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz dispatched Ibn Ḥātim b. al-Nu'mān al-Bāhili, who killed those Turks, only a small number managed to escape. He brought fifty of them as prisoners to 'Umar in Khunāširah“ [60 km SO von Aleppo].

⁷ Vgl. *Gen 10,8-12*, wo u.a. die Stadt Kalah erwähnt wird.

⁸ Türk. *Dader*, 18 Km NNW von *Silopi*, 1km SO von *Ḥaṣṣen/Ḥassana* (heute Kösreli), vgl. BELL 1924, S. 290. BELL beschreibt Ḥassana als ein „Christian village, inhabited partly by Nestorians and partly by converts of American missionaries“ (ebd.). Die Christen in Ḥassana erlagen dem *Sayfō* im Jahr 1915. Vgl. auch folgende Webseite zum Gedenken an diese Gemeinde: <http://www.shlama.be/shlama/content/view/21/84/>.

⁹ Heute Cudi Dağ – im Koran (11:44) als der Ort bezeichnet, an dem die Arche Noah nach der Sintflut stehen blieb. *Īšō'dnaḥ* kennt diese Legende ebenfalls (vgl. *LC* §7).

¹⁰ Deir Kemol (Ukmel). Gegründet von einem Mar Johānnan, ebenfalls persischer Abstammung, einem Schüler des Mar Awgēn, vgl. *Īšō'dnaḥ*, *LC* §1, §7 (CHABOT). Siehe BELL 1924, S. 290–291. Berichte über das Kloster bei

ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ
ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ
ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ

bezog, mag einer aus seiner Geschichte erfahren, welche von Nestorios, dem Bischof von Bet Nuḥadrā,¹⁶ verfasst wurde. Ich (persönlich) meine, dass der Grund des Katholikos Neid war – Gott kennt die Wahrheit.

ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ
ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ
ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ ܘܘܫܘܥܝܗܘܢ

Nachdem er nun lange Zeit das Kloster von Marganē geleitet hatte, verschied er in seiner Abtswürde in hohem Alter, und die Brüder begruben ihn im Kloster des Mar Atqēn,¹⁷ (wo er ruht,) bis unser Herr kommt und ihn auferweckt [...].

In der *Vita* erfahren wir viele wichtige Einzelheiten über das Leben Josephs: Sein zoroastrischer Hintergrund, die Zwangskonversion zum Islam, seine Befreiung durch einen Christen namens Qūriaqōs/Kyriakos, die letztendliche Konversion zum Christentum und sein Entschluss, Mönch zu werden. Relevant ist vor allem die Beziehung zum Kloster Kamūl, in dem im 7. Jh. auch der asketische Autor und Historiker Joḥannan bar Penkayē gelebt und gewirkt hatte, sowie im 8. Jh. der weniger bekannte Beh Īšōʿ Kamūlāyā. Interessant ist dabei, dass sowohl Joḥannan als auch Beh Īšōʿ gnostische Kephalaia verfassten,¹⁸ was möglicherweise auf eine fortlaufende literarische und theologische Tradition in diesem Kloster hinweist. Es würde sich daher lohnen zu fragen, ob eine detaillierte Analyse der Kephalaia dieser drei Autoren besondere Züge herausstellen könnte, die mit dem monastischen Zentrum in Kamūl verbunden sind. Dabei muss gleich gesagt werden, dass Joseph offenbar auch die asketische Literatur aus Bet Hūzāyē (dem Kloster des Rabban Šapūr) gut kannte, da er aus Isaaks und Šemʿōns Werken zitiert.

Ein wichtiger Punkt, der am Ende der Kurzbiographie erwähnt wird, ist die Kontroverse um den angeblichen Messalianismus der drei Mystiker Joseph Ḥazzāyā, Johannes von Dalyātā und Johannes von Apamea. Die von Timotheos I veranlasste Verurteilung einiger theologisch umstrittener Aussagen dieser drei Autoren über die *visio Dei* ist gut erforscht und muss deshalb hier nicht wiederholt werden.¹⁹ Bezüglich der Wahrnehmungslehre Josephs sei hier nur gesagt, dass der Text der Verurteilung einige wörtliche Zitate aus Josephs Werk zu reproduzieren scheint, allerdings ohne den realen Kontext der Aussagen zu berücksichtigen.²⁰ Trotzdem finden sich einige Aussagen bei Joseph, die aus der Sicht der streng dyophysitischen Christologie der Ostsyrer tatsächlich kontrovers, wenn nicht gänzlich häretisch sein

¹⁶ Zu Nestorios von Bet Nuḥadra siehe KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 180, BERTI 2005.

¹⁷ Dazu FIEY 1965–1968, Bd. 2, 816–817.

¹⁸ Von Beh Īšōʿs *Kephalaia* sind nur wenige Zeilen erhalten (ed. BLANCHARD 2001, S. 290). Trotzdem fällt gleich eine stilistische Verwandtschaft zu Joseph auf. Ein Kephalaion ist eine fast wörtliche Wiedergabe von Josephs *KG* I.13.

¹⁹ Siehe bes. TREIGER 2009, BERTI 2005, BERTI 2011, BITTON-ASHKELONY 2013, KAVVADAS 2015, S. 8–25.

²⁰ Der Text der Verurteilung ist nur auf Arabisch erhalten. Siehe KAVVADAS 2015, S. 8–9 und Anm. 2.

mussten.²¹ BEULAY erwägt die Möglichkeit, dass Joseph zur Zeit des Konzils (786/790)²² noch am Leben war und dass er wegen eben jener Aussagen sein Amt und das Kloster Rabban Boktīšō‘ verlassen musste. Dies würde erklären, weshalb Joseph im entlegenen Kloster Mār Atqēn begraben wurde, und gerade nicht in dem Kloster, in dem er viele Jahre als Abt gewirkt hatte.²³

Eine weitere wichtige Information gibt ʾĪšō‘dnaḥ über Josephs Pseudonym ‘Abdišō‘, den Namen seines leiblichen Bruders, von dem berichtet wird, dass er sich ebenfalls für das monastische Leben entschieden hatte. Dieser Umstand wird von der ostsyrischen handschriftlichen Überlieferung bestätigt, etwa in der Hs. (*olim*) *Diyarbakır 100* (siehe unten), in der die wahre Identität des Autors am Ende entschlüsselt wird. Wie wir jedoch bei der Beschreibung seiner Schriften sehen werden, ist Joseph zumeist unter andere Namen tradiert worden (Johannes von Dalyātā, Neilos von Ankyra, Philoxenos von Mabbūg), so dass der reale Umfang seines literarischen Nachlasses erst allmählich und dank der Bemühungen mehrerer Forscher bestimmt werden konnte. Weil selbst zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Überlieferungsgeschichte der Schriften Josephs nur unzureichend erforscht ist,²⁴ möchte ich im nächsten Abschnitt eine ausführliche Beschreibung der Werke Josephs, ihrer handschriftlichen Überlieferung sowie ihrer frühen Übersetzungen (ins Armenische, Arabische und Äthiopische) liefern. Über den Nutzen einer solchen Liste für den Zweck dieser Arbeit hinaus könnte dieses Werkverzeichnis als eine erste Grundlage für zukünftige Studien und Editionen der Schriften Josephs dienen.

11.4.2 Die Schriften Josephs

Joseph Ḥazzāyā war ein sehr produktiver asketischer Autor, wie die Liste seiner Werke bei ‘Abdišō‘ von Nisibis nahelegt. In ‘Abdišō‘’s Katalog finden wir unter Josephs Namen eine Anzahl von Briefen, Traktaten sowie Kommentaren zu Ezechiel, zu Evagrius, zu Pseudo-Dionysios usw. Ich gebe hier eine Übersetzung des Eintrags bei ‘Abdišō‘ wieder (die Zählung stammt von mir, die heute nicht erhaltenen Werke sind mit einem Stern [*] versehen):

Joseph Ḥazzāyā wie folgt: Tausend und neunhundert Spalten, darunter (besonders) wichtig und nützlich:

[1] Über die Kontemplation (*theōria*) und ihre Arten;

[2] Das Buch des Schatzmeisters, in dem sich die Lösung verborgener Fragen findet;

[3] Über die Unglücksfälle und die Züchtigungen;

²¹ Siehe etwa die Aussage am Ende des *BdS*, dass Paulus (und die vollkommenen Asketen) Jesus „in Seiner Gottheit“ gesehen haben bzw. sehen können. Josephs Schüler Nestorios musste die messalianische Idee anathematisieren, dass die Gottheit des Sohnes von seiner Menschheit gesehen werden konnte, wozu die Aussage in *BdS* als Korollar erscheint. Siehe KAVVADAS 2015, S. 9–10.

²² BERTI 2005, S. 161.

²³ BEULAY 1974.

²⁴ Siehe jedoch die neuen Ausgaben von KAVVADAS 2016 und KALININ 2018.

keine Spur nachgewiesen ist, weisen die im Folgenden angeführten Zeugnisse auf eine bestimmte Kontinuität oder zumindest Affinität zwischen Johannes bar Penkayē und Joseph hin. Erst eine vergleichende Analyse der gnostischen Zenturien der beiden Asketen könnte eine gewisse stilistische Kontinuität ggf. bestätigen.

Eher in der Nachfolge Dādišō's und seiner Kommentare müsste Josephs Buch über 'Enanišō's *Paradies der Orientalen* gestanden sein.³² Leider lassen sich von diesem Werk keine Spuren finden.

Einen besonders großen Verlust stellen die verlorenen Kommentare zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika*,³³ zu Pseudo-Dionysios und zur Vision des Ezekiel³⁴ dar.

Bei dem Kommentar zur „Vision des Mār Gregorios“ ist sogar unklar, auf welchen Text sich dieser Kommentar beziehen soll. Gabriel BUNGE schließt die bereits von ASSEMANI vorgeschlagene Lösung nicht aus, diese Vision mit der sog. *Apokalypse des Gregorios von Edessa* zu identifizieren,³⁵ andererseits schlägt BUNGE selbst auch Gregor von Zypern (7. Jh.) als möglichen Verfasser dieser „Vision“ vor.³⁶ István PERCZEL lehnt seinerseits die erste Möglichkeit ab, da er den Text der Apokalypse für melkitischen Ursprungs hält,³⁷ was einen Kommentar durch einen ostsyrischen Autor eher unwahrscheinlich machen würde. Ob andererseits Joseph die Memrā *De Theoria Sancta*³⁸ oder einen anderen, unbekanntem Text Gregors von Zypern kommentiert hat, ist schwer zu beurteilen.

³² Dādišō's Kommentar wurde in der westsyrischen Tradition unter Philoxenos' Namen tradiert und in dieser Form ins Arabische und Äthiopische übersetzt (vgl. KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 64–65).

³³ In der Hs. *N.-D. des Semences 237 (Vosté)* [q. 11, pp. 10–24 (= VOSTÉ 1929, Nr. XXV)/pp. 78–85 (BEULAY, IRHT-Nummerierung)] und deren Abschriften *Vat. Syr. 509* (ff. 96^v–103^r) und *Mingana syr. 601* (ff. 133^v–141^r) folgt, nach einer Auswahl gnostischer *Kephalaia* aus dem *KG-Supplement* des Evagrius (dazu MUYLDERMANS 1934), ein anonymes Kommentar (*puššāqā*) zu Teilen der dritten Zenturie der *KG*. Dieser Kommentar ist weder mit dem Kommentar Babais noch mit dem Kommentar des Dionysios bar Šalibī identisch. U.a. werden Markus Eremita und Šem'ōn d-Taibutēh zitiert, was als *terminus post quem* die 2. Hälfte des 7. Jh. festlegt. Könnten hier Fragmente des verlorenen *KG*-Kommentars Josephs vorliegen? Diese Frage kann hier leider nicht eingehend behandelt werden. Ich werde diesen Fragmenten jedoch einen separaten Aufsatz widmen. Siehe unten, Kap. II.4.3, Nr. XIV.

³⁴ Maksim KALININ hat allerdings eine Serie von *Kephalaia* die wahrscheinlich auf diesen Kommentar zurückgehen in der Hs. *Par. Syr. 434* entdeckt und herausgegeben (siehe KALININ 2018 und KALININ/PREOBRAZHENSKY 2018). Es sei hier noch angemerkt, dass ein kurzer, in der armenischen Tradition Evagrius zugeschriebener Kommentar zu *Ezek 1* hier im Hintergrund des Interesses Josephs an dieser Bibelstelle stehen könnte. Die griechische Überlieferung kennt den Text als Werk des Gregor von Nazianz (*Significatio in Ezechielem*, *CPG 3060*, gr. Text in *PG 36*, 665–669, arm. Fassung in SARGISEAN 1907, S. 9–12). Meines Wissens gibt es jedoch von dieser kleinen Schrift keine erhaltene syrische Fassung.

³⁵ Dieser Text, der in mehreren arabischen und Karšuni-Hss. enthalten ist, wird z.Z. von Alice CROQ (Paris) bearbeitet und kritisch herausgegeben (siehe „Les représentations du paradis et des enfers chez les chrétiens de Syrie-Mésopotamie du VIIIe au Xe siècle, à partir de l'édition critique de l'*Apocalypse de Grégoire d'Edesse*“, Dissertation an der Ecole pratique des hautes études, angefangen 2016). Siehe auch BUNGE 1982, S. 61–62, Anm. 41, PERCZEL 2013.

³⁶ BUNGE 1982, ebd.

³⁷ PERCZEL 2013, S. 349–350. CROQ hält einen miaphysitischen/west-syrischen Ursprung ebenfalls für möglich und datiert den Text vorläufig auf das 8./10. Jh. (persönliche Mitteilung, E-mail vom 18.10.2019). PERCZEL'S Argument stützt sich, in der Nachfolge GRAFS, auf die Erwähnung Johannes des Barmherzigen (des chalz. Bischofs Alexandriens zw. 606 und 616 n.Chr.).

³⁸ HAUSHERR 1937.

Die Nummern [1]–[3] und [11] können mit heute erhaltenen Schriften Josephs identifiziert werden. Laut BEULAY und BUNGE sind Josephs Texte *GK* und *GI* (siehe unten) Teile der unter [1] erwähnten *Memrā über die Kontemplation*.³⁹ Mit dem Buch des Schatzmeisters soll ferner das *Buch der Fragen und Antworten (BFA)* gemeint sein.⁴⁰ Den Traktat über die Unglücksfälle und Züchtigungen identifiziert BUNGE, gegen BEULAY, mit der *Memrā über die Gottheit*, und nicht mit dem fünften Teil des *BFA*.⁴¹ Schließlich sind von den „Briefen über den erhabenen Wandel des Mönchtums“ der lange *Brief der drei Stufen (BdS)* und drei weitere Briefe (*BWG1, BWG2, 5BF*) überliefert.

Von Joseph sind ferner auch Werke erhalten, die im Katalog von ‘Abdišō nicht erwähnt werden. Vor dem Ersten Weltkrieg konnte Addai SCHER (1867–1915) noch zwei ostsyrische Handschriften aus Se‘ert beschreiben, die ausschließlich Werke Josephs enthielten. Diese Handschriften wurden, zusammen mit dem Großteil der Sammlung in Se‘ert, im Zuge des *Sayfo* zerstört.

Aus SCHERS detaillierter Beschreibung können wir jedoch erfahren, wie die einzelnen Schriften Josephs, entweder vom Autor selbst oder von seinen Schülern, zu größeren Einheiten strukturiert wurden. Während die erste Hs., *Se‘ert 79* (J 1532) allein das *BFA* in fünf Memrē enthält, weist die Hs. *Se‘ert 78* eine komplexere Struktur auf: Sie besteht aus zwei Teilen (ܟܘܠܗܘܢ ܟܘܠܗܘܢ), von denen der erste Teil (ܟܘܠܗܘܢ ܟܘܠܗܘܢ) wiederum in 29 Memrē eingeteilt ist. SCHER behauptet, dass die ersten 27 dieser Memrē jeweils aus 100 Kephalaia, also aus gnostischen Zenturien bestehen.⁴²

Der zweite Teil der Hs. bestand aus weiteren sechs Kapiteln, die SCHER folgendermaßen beschreibt: „1° douze méditations sur la vie de N[otre] S[eigneur]; 2° l’entretien de Jésus avec Cléophas; 3° traité sur l’opération de l’Esprit sur l’intelligence, 4° 28 prières, plus ou moins longues, pour demander les grâces divines; 5° traité sur la méditation; 6° traité sur la nature divine“.⁴³ Es ist möglich, dass Teile dieses zweiten Teils als gesonderte Stücke in unseren Hss. überliefert sind. So befinden sich in manchen Hss. verschiedene Gebete Josephs, die möglicherweise aus diesem umfangreichen Werk stammen (siehe dazu unten, Nr. XIII). Ferner gibt es wenig Zweifel daran, dass der Traktat Nr. 6 mit der *Memrā über die Göttliche Natur* (unten, Nr. XI) identisch sein muss.

Unter den in *Se‘ert 79* erwähnten Titeln war die wichtigste Schrift zweifellos Josephs Sammlung von 2700 (!) gnostischen *Kephalaia*, verfasst nach dem Vorbild der 540 evagrianischen *Kephalaia Gnostika*. Die komplexe Überlieferungsgeschichte dieser Kephalaia, die im frühen 13. Jh. sogar die Abfassung eines Kommentars aus der Feder Ephrems von Qirqesion⁴⁴ veranlasst haben, soll im Folgenden etwas ausführlicher behandelt werden.

³⁹ BUNGE 1982, S. 60, Anm. 32.

⁴⁰ So BUNGE, ebd., S. 60–61, Anm. 33.

⁴¹ Ebd., S. 61, Anm. 34.

⁴² SCHER 1910, S. 51–52. Was die letzten zwei Memrē enthielten, erwähnt SCHER nicht.

⁴³ Ebd., S. 53.

⁴⁴ KESSEL/PINGGÉRA 2011, S. 76. Dieser Kommentar ist in der modernen Abschrift *Vat. Syr. 592* erhalten. Ein weiteres Fragment desselben Werkes liegt, bislang offenbar unbeachtet, in *N.-D. des Semences 237, Vat. Syr. 509* und *Mingana Syr. 601* vor.

Selbstverständlich erhebe ich hier nicht den Anspruch, ein *komplettes* Verzeichniss mit allen Handschriften, die Schriften oder Fragmente der Schriften Josephs enthalten, zu liefern. Indem ich mich jedoch auf die wichtigen Vorarbeiten von Addai SCHER, J.M. VOSTÉ, Gabriel BUNGE, André DE HALLEUX, Arthur VÖÖBUS, Robert BEULAY, Paul HARB, François GRAFFIN, Gregory KESSEL, Karl PINGGÉRA, Emiliano FIORI, Nestor KAVVADAS u.a. stütze, hoffe ich, mit meinem eigenen Beitrag eine etwas erweiterte Liste vorstellen zu können, die in Zukunft verbessert und vervollständigt werden kann. In den Fällen, in denen ich die Hss. selber einsehen konnte oder in denen die Handschriftenkataloge ausführliche Beschreibungen geben, habe ich auch die Folios der jeweiligen Texte angegeben. Beim gegenwärtigen Stand meiner Forschung konnte ich die kompletten Angaben jedoch nicht bei allen Hss. liefern. Mit einem Stern (*) sind die heute verlorenen Hss. markiert, von denen wir jedoch wissen, dass sie Werke Josephs enthielten.

II.4.3 Joseph Ḥazzāyā: Werk- und Handschriftenverzeichnis

I) Brief über die drei Stufen (= *BdS*)

Dieser Brief ist eines der Hauptwerke Josephs. In der westsyrischen Tradition ist der Brief gewöhnlich unter dem Namen des Philoxenos von Mabbūg (gest. 523) überliefert und wurde als Werk desselben auch ins Armenische und Arabische übersetzt. In einem wichtigen Zeugen der arabischen Überlieferung wird allerdings als Autor „*Anbā Yūsuf Mār Philoxenos*“ (sic!) angegeben (*Vat. Syr.* 207, karš., J 1492), was eine vage Erinnerung an den wahren Autor zu reflektieren scheint (siehe dazu unten). Erst im Laufe des 20. Jh. wurde jedoch die tradierte Autorschaft dieses Briefes ernsthaft in Frage gestellt. GRAF, OLINDER und GUILLAUMONT hielten noch Philoxenos für den wahren Verfasser des Werkes. Erst die Studie von Paul HARB erbrachte den Beweis, dass der Brief nicht von Philoxenos stammen konnte, sondern vielmehr dem ostsyrischen Mystiker Joseph Ḥazzāyā zugeschrieben werden musste.⁴⁵ Die modernen Herausgeber des syrischen Textes, Paul HARB und François GRAFFIN, identifizieren zwei Rezensionen, eine *lange* (2 Hss.) und eine *kurze* (ca. 20 Hss.). Diese doppelte Redaktion findet sich in der arabischen Überlieferung ebenfalls wieder. Die armenische Überlieferung kennt dagegen offenbar nur die kurze Rezension.

Die armenische Übersetzung ist u.a. deshalb relevant, weil die Philoxenos' Texte im armenischen Christentum generell *nicht* rezipiert wurden. Der pseudo-philoxenische Brief dagegen wurde offensichtlich zu einem Klassiker der asketischen Literatur in Armenien. Die armenische Übersetzung muss vor dem 12. Jh. oder spätestens in dessen Verlauf gemacht worden sein, weil die älteste Hs. im Jahre 1178 kopiert wurde (*Bzommar, arm.* 204). Seit dem 17. Jh. wurde Philoxenos'/ Josephs Brief in die großen Anthologien des Typs *Vark' Srhoc' Haranc'* (Leben der Heiligen Väter) integriert. Diese dienten wiederum als Grundlage für die einzige gedruckte Ausgabe (Venedig, 1855).

⁴⁵ HARB 1968.

Berlin, Staatsbibliothek, Syr. 199 (Sachau 111), (14. Jh.), ff. 21^r–63^v.
 Berlin, Staatsbibliothek, Syr. 200 (Sachau 202), (15.-16. Jh.), ff. 24^v–76^r.
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 105, (J 1832/3), f. 39^v.⁵⁰
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 480, (J 1713), f. 15^v.⁵¹
 Cambridge, University Library, Add. 1999 (J 1572/3), ff. 132^r–157^v.
 Enḥil (Ṭur ‘Abdīn), Mār Quriaqōs, ms. 4 (nach Vööbus, Syrische Kanonensammlungen)/keine Signatur
 (J 1207/8), pp. 375–411.⁵²
 London, British Library (*olim* British Museum), Add. 17,262 (12. Jh.), ff. 42^r–71^v.
 Mardin, Kirche der Vierzig Märtyrer (Kırklar Şehit Kilisesi), syr. 417 (*olim* Dayr al-Za‘farān 109),
 (J 1474), pp. 379–426.⁵³
 Mosul, Bibl. des Syro-Orthodoxen Erzbistums, syr. 209 (J 1911), ff. 1^r–33^v.⁵⁴
 Mosul, Bibl. des Syro-Orthodoxen Erzbistums, syr. 418, ff. 252^r–257^r.
 Mosul, Bibl. des Syro-Orthodoxen Erzbistums, syr. 422.
 Mosul, Bibl. des Syro-Orthodoxen Erzbistums, syr. 848.⁵⁵
 Šarfeh, Syro-Catholisches Patriarchat, Raḥmani 181 (Sony 266) (15./16. Jh.), ff. 1–40.⁵⁶
 Šarfeh, Notre-Dame de la Libération, syr. 181 (J 1905), ff. 50^r–89^v.⁵⁷
 Šarfeh, Notre-Dame de la Libération, syr. 268 (ca. J 1900), ff. 1–56.⁵⁸
 Ṭur ‘Abdīn, Mār Awgen Kloster, keine Signatur (18. Jh.), ff. 85^v–124^v.⁵⁹
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, syr. 58, f. 72^{r-v}, (J 1586).⁶⁰

Ausgabe: OLINDER 1950.

-
- ⁵⁰ Enthält das Gebet vor der Lesung des Evangeliums (*BdS* §74). Siehe dazu BUNGE 1982, S. 199, Anm. 62.
- ⁵¹ Enthält das Gebet vor der Lesung des Evangeliums. Siehe vorangehende Anm.
- ⁵² Siehe VÖÖBUS 1988, S. 161, Anm. 12, HARB/GRAFFIN 1992, S. 265 [13], Anm. 19. Die heute in Enḥil und Ṭur ‘Abdīn befindlichen Hss. wurden von HMML digitalisiert (STEWART 2015, S. 55). Unter den online zugänglichen Hss. dieser Sammlung konnte ich die von VÖÖBUS und HARB erwähnte Hs. als Nr. CET 00076 identifizieren. Es handelt sich um einen großformatigen Kodex (ca. 46×23/Vööbus: 43×27 cm, 326 Folios (Vööbus: 37 kürrašē), Sertō-Schrift, zweispaltig, 38/36–40 Zeilen/Blatt), der eine sehr umfangreiche Sammlung von asketischen Texten enthält (u.a. Abba Jesaja, Pseudo-Makarios, Isaak von Ninive, Johannes von Apamea). Der Kolophon auf S. 322 gibt das Jahr 1519 AG (= 1207/8 n. Chr.) als Datum der Abschrift an. Zu dieser Hs. siehe auch VÖÖBUS 1978. Josephs Text (Philoxenos zugeschrieben) fängt mit §6 (HARB/GRAFFIN 1992, S. 292 [40]) an. Davor findet sich der authentische Brief des Philoxenos an Patrikios von Edessa (ed. LAVENANT 1963). Danach folgt Dādīšō’s *Kommentar zu Abba Jesaja* (ed. DRAGUET 1972). Zu Paul HARBS Identifizierung dieser Hs. mit einer Hs. aus dem Mār Awgen Kloster siehe unten, Anm. 59.
- ⁵³ Dieser wichtige Zeuge wird bei OLINDER, HARB/GRAFFIN und BUNGE nicht verzeichnet. Dank der Digitalisate, die von HMML online gestellt wurden, konnte ich diese Hs. untersuchen und unseren Text darin identifizieren. Siehe DOLABANI 1994, S. 52–62.
- ⁵⁴ Dazu HARB/GRAFFIN 1992, S. 265 [13].
- ⁵⁵ Erwähnt bei VÖÖBUS 1988, S. 161, Anm. 12. Ich konnte diese zwei Hss. nicht einsehen.
- ⁵⁶ SONY 1993, S. 96–7.
- ⁵⁷ HARB/GRAFFIN 1992, S. 265 [13], vgl. SHERWOOD 1957, S. 105.
- ⁵⁸ Ebd.
- ⁵⁹ HARB/GRAFFIN 1992, S. 265 [13]. Nach Paul HARB könnte diese Hs. identisch mit der von BARSOUM (BARSOUM 1943, S. 231/BARSOUM 2003, S. 267) und VÖÖBUS (VÖÖBUS 1988, S. 161, Anm. 12) erwähnten Hs. aus Enḥil (Mār Qyriaqōs) sein. Dies kann jedoch angesichts von HARBS Beschreibung der Mār Awgen Hs. auf keinen Fall stimmen: „non daté mais estimé de la fin du XVIII^e s., papier (21 × 15 cm.)“. Die Hs. aus Enḥil ist doppelt so groß und um mehr als 500 Jahre älter.
- ⁶⁰ Enthält das Gebet vor der Lesung des Evangeliums. Siehe oben, Anm. 50.

I.2 Die Versionen

I.2.1 Armenisch⁶¹

Titel: ԲԱՆՔ ԵՐԱՆԵԼՈՅՆ ՓԵԼԻՔՍԻԱՆՈՍԻ ՅԵՐԱՊՕԼՍԻ ԵՊԻՍԿՈՊՈՍԻ ՉՈՐ ԳՐԵԱՅ Ի ԽՆԴՐՈՅ ԵՂԲՕՐ, ՈՐ ԱՂԱԶԵԱՅ ՉՆԱ ՈՒՍԱՆԵԼ ՉՍԿԻԶԲՆ ԸՆԹԱՑԻՑ ՄԻԱՅՆԱԿԵՑԱՅ ԵՒ ՉԿԱՏԱՐՈՒՄՆ ՈՐՈՑ ԼՈՒՆ Ի ՍԵՆԵԱԿ

Incipit: *Քանզի տեսի զհոզի քո, ոյ անդրանիկ ոզոյ իմոյ ...*

Desinit: *և լուսաւորի տեսի էրեսսոց անցա սուրբ լուսովն որ ծագէ 'ի սրաից անցին: ուսոյն աջիսարհի տեսոն մերոյ Յ(իսու)սի Ք(րիստո)սի հանդերձ հարբ և սուրբ հոգւովն փարբ յաիտեսանս յաիտենից. ամէն:*

Handschriften:⁶²

Antelias, Bibl. des Arm. Katholikosats von Kilikien, Arm. 23 (J 1616), ff. 462^v–481^r.⁶³

Bzommar Kloster (Lebanon), Arm. 127 (16.–17. Jh.), ff. 39^v–50^r.⁶⁴

Bzommar Kloster (Lebanon), Arm. 204 (J 1178), 142^r–165^v.⁶⁵

Jerewan, Matenadaran, Arm. 845 (J 1431), ff. 171^r–196^v.⁶⁶

Jerewan, Matenadaran, Arm. 851 (14. Jh.), ff. 82^r–106^r.

London, British Library, Add. 27,301 (J 1615), ff. 35–45.⁶⁷

Oxford, Bodleian Library, Arm. d. 17 (17. Jh.), ff. 38–50.⁶⁸

Wien, Mechitaristenbibliothek, Arm. 66 (J 1644), ff. 38^r–49^r.⁶⁹

Wien, Mechitaristenbibliothek, Arm. 279 (J 1640), ff. 38^r–47^v.⁷⁰

Ausgaben: SARGISIAN 1855, Bd. 1, S. 538–562.

⁶¹ Philoxenos selbst scheint bei den Armeniern nicht breit rezipiert worden zu sein. Die einzige bei THOMSON verzeichnete Übersetzung aus seinem Werk ist *Die Geschichte des Konzils von Ephesos* (THOMSON 1995, S. 76, ed. in Üsküdar, 1855) – ein Text, der identisch mit dem syrischen *Brief über das Konzil in Ephesos* sein könnte. Dieser ist auf Syrisch nur in einem Zitat erhalten, vgl. DE HALLEUX 1962, S. 39 (Text), 45 (Übs.), auf Grund von *BL, Add. 14,533*, fol. 168^r. Ferner sind Zitate von Philoxenos in der armenischen Anthologie *Siegel des Glaubens* tradiert (dazu KITCHEN 2013, S. xlii–xlili). Es ist daher äußerst interessant, dass der einzige längere philoxenische Text im Armenischen eigentlich von Joseph Ḥazzāyā, einem ostsyrischen mystischen Autor, stammt.

⁶² Die folgende Liste beruht auf denjenigen Handschriftenkatalogen, die mir zugänglich waren. Mit Sicherheit könnte die Liste nach einer Untersuchung anderer großer Bibliotheken (z.B. Venedig, Jerusalem) erheblich erweitert werden.

⁶³ TANELIAN 1984, S. 177.

⁶⁴ KESCHISCHIAN 1964, S. 261.

⁶⁵ KESCHISCHIAN 1964, S. 493.

⁶⁶ EGANYAN ET ALII 2007, Bd. 3. Online-Ausgabe: <http://www.matenadaran.am/ftp/IIIvolume.htm> [zuletzt abgerufen 16.04.2019].

⁶⁷ CONYBEARE 1913, No. 88 (S. 212). Gefolgt von zwei Briefen Moses des Ägypters (= Venedig 1855, Bd. 1, 532) und Johannes des Theologen [eigentlich Joh. von Apamea?], ebd., S. 631.

⁶⁸ BARONIAN 1918, S. 195. Der Text wird als *Letter of Bishop Philoxenus on Preparation for Death* angegeben und wird auch hier von dem Brief des Moses und des Johannes gefolgt.

⁶⁹ TASHEAN 1895, S. 295.

⁷⁰ TASHEAN 1895, S. 701.

I.2.2 Arabisch⁷¹

Titel: رسالة الاب انبا يوسف ماري فيلوكسينوس الذي كتبها لبعض تلاميذه من اجل رتب الرهبانية الثلاثة الجسدانية والنفسانية والروحانية

Incipit: يا اخي الروحاني التجار والحكماء عادة الذين هم ابطال في صنعة التجارة ...

Desinit: في يوم ظهوره البهي من السماء اجنحة نور يتعلا للقاية في سحاب النور ونختلط بمصاحف خدامه وتتمع بنور نظره امين* لان له المجد والكرامة والرفعة مع ابيه وروح قدسه من فم كل الناطقين الى ابد الابد امين

Handschriften:

Aleppo, George et Mathilde Salem Foundation, Salem Ar. 216 [*olim* Sbath 1018], (18. Jh.), ff. 4^r–140^r (lange Rezension).⁷²

Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 401 (karš., J 1576), ff. 25^r–119^v (lange Rezension).

Jerusalem, Bibliothek der Grabeskirche (S. Sepulchr.), Arab. 24 (J 1567), ff. 285^v–312^r.

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 563 (14. Jh.), ff. 1–98.

Kairo, Kopt. Museum, Arab. 702 (= Theol. 294), (J 1308), ff. 4^v–41^v.

Mosul, Mar Behnam Kloster, Ms. Sony 400 (*olim* Ms. 115), (karš., 15.-16. Jh.), f. 1^v–82^r.⁷³

Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 207, ff. 63^r–255^v (karš., J 1492) (lange Rezension).⁷⁴

Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 126 (J 1687), ff. 244^v–268^v.⁷⁵

Ausgaben: Es existiert keine kritische Ausgabe. Die von Antoine TANGHE geplante Ausgabe ist nicht mehr erschienen.⁷⁶

I.3 Moderne Übersetzungen

Deutsch: BUNGE 1982

Englisch: OLINDER 1950

Französisch: GRAFFIN 1961–1962; HARB/GRAFFIN 1992

Rumänisch: CORBU 2019.

Russisch: KALININ/PREOBRAZHENSKY [in Vorbereitung]⁷⁷

⁷¹ Siehe hierzu GRAF 1944, I, S. 453§3.

⁷² DEL RÍO SÁNCHEZ 2008, S. 120. Wohl auf Grund von Philoxenos' verstelltem Namen in der Hs. hält DEL RÍO SÁNCHEZ den Brief für ein Werk des lateinischen Autors Fulgentius von Ruspe (gest. 533).

⁷³ Online verfügbar bei HMML (Projekt nr. MBM 00368). Die Hs. enthält außerdem die Memrê des Johannes von Dalyātā (ff. 91^v–179^v), einen Brief des Ammonios (ff. 179^v–183^v) und einige Auszüge aus den asketischen Werken Gregors von Nyssa (ff. 183^v–192^v).

⁷⁴ ASSEMANI/ASSEMANI 1756–1759, Bd. I.3, S. 496. Merkwürdig ist, dass in dem Titel des Briefes der Name Josephs vorkommt: رسالة الاب انبا يوسف ماري فيلوكسينوس „der Brief des Vaters *Anbā Yūsuf*, Mār Philoxenus“ [...]. Dies ist m.W. das einzige Exemplar aus der westsyrischen Hss.-Tradition, in dem der wahre Name des Verfassers noch erhalten ist. Ich vermute deshalb, dass die syrische Vorlage der arabischen Übersetzung aus einer frühen Phase der Überlieferung stammen könnte.

⁷⁵ GRAF beschreibt den Text dieser Hs. als „freie Kompilation und Kürzung“ (GRAF 1944–1953, Bd. 1, S. 453).

⁷⁶ TANGHE 1960, S. 39–40, Anm. 3.

⁷⁷ Siehe dazu die Liste: syri.ac/editions/table [zuletzt abgerufen 16.04.2019].

II) Brief über die verschiedenen Wirkungen der Gnade (= *BWG*)

Die handschriftliche Überlieferung dieses und des nächsten Briefes weist eine zweifache Zuschreibung auf:

[a] Eine erste Überlieferungskette besteht aus Handschriften, in denen der Autor als ‘Abdišo‘ Ḥazzayā (= Joseph) angegeben wird (*N.-D. des Semences* 237 und ihre Abschriften).⁷⁸ Interessant ist dabei, dass die zuletzt erwähnten Hss. die zwei Briefe *nicht* nacheinander tradieren. Die Existenz eines „fünften Briefes“ (siehe unter Nr. IV) könnte auf eine frühe Sammlung der Briefe Josephs hindeuten, die heute nicht mehr erhalten ist.

[b] Eine zweite Überlieferungskette integriert *BWG*₁ und *BWG*₂ in die Briefsammlung des Johannes von Dalyātā (ed. BEULAY 1978). *BWG*₁ wird somit in der syrischen Briefsammlung als der 48. Brief von Johannes tradiert, während die arabische Tradition den Text in drei kurze Briefe (Nr. 44–47) zerteilt. In der äthiopischen Übersetzung trägt der Brief dagegen die Nr. 44.⁷⁹ Die Verbreitung dieser zwei Briefe Josephs wurde sicherlich von der Einbindung in das berühmtere Korpus von Johannes von Dalyātā begünstigt. Michel NICOLAS hat die arabische und äthiopische Fassung dieser Briefe herausgegeben und übersetzt (NICOLAS 2013, NICOLAS 2016).

II.1 Der syrische Text

Titel [a]: ܟܘܨܘܣܐ ܕܘܠܐ ܕܘܟܠܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ

Titel [b]: ܟܘܨܘܣܐ ܕܘܠܐ ܕܘܟܠܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ

Incipit: ܐܢܗܘ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ

Desinit: ܘܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ
*ܘܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ ܕܗܘܢܐ ܕܩܘܡܘܫܐ

Handschriften:

*Alqoš, *N.-D. des Semences*, Vosté 235 (J 1889) [verloren?].⁸⁰ [b]

⁷⁸ Die Hs. *Dawrā* 680 (olim *N.-D. des Semences* 237) ist eine äußerst wichtige Sammlung von asketischen und mystischen Texten, hauptsächlich aus der ostsyrischen Tradition. Kopiert wurde sie ursprünglich im Kloster Rabban Hormizd im Jahre 1289. Sie wurde Ende des 19. Jh. und Anfang des 20. Jh. drei Mal vollständig kopiert – die heutigen Hss. *Dawrā syr.* 681 (olim *N.-D. des Semences* 238, J 1909), *Vat. Syr.* 509 (J 1928) und *Mingana Syr.* 601 (J 1932). Ich konnte die Mikrofilme bzw. Mikroformausdrucke drei dieser Hss. in der Bibliothek des *Institut de Recherche et d'Histoire des Textes* (IRHT) einsehen (*Dawrā Syr.* 681 war mir nicht zugänglich). Ferner konnte ich von der Biblioteca Apostolica Vaticana photographische Reproduktionen der Hs. *Vat. Syr.* 509 bekommen. Ich möchte hier noch einmal dem freundlichen Personal und den Forschern der beiden Institutionen herzlich danken. Für eine vergleichende Tabelle zu den Werken Josephs in den drei Hss. siehe weiter unten.

⁷⁹ Zumindest eine äth. Hs. weist jedoch eine andere Zählung auf, die identisch mit der arabischen ist.

⁸⁰ Ebd., S. 267 [15]. Im neuen Katalog von HADDAD/ISAAC nicht verzeichnet.

- *Mosul, Mar Matta Kloster, *keine Signatur* (J 1485) [verloren?].⁸¹ [b]
 *Šarfeh, Fonds Patriarcal, Syr. 310 (J 1905/6) [verloren?].⁸² [b]
 *Se'ert 81 (J 1473) [verloren].⁸³
 Baghdad, Chaldean Monastery (Dawrā), Syr. 680 (*olim* Alqoš, N.-D. des Semences 237), [J 1289], VOSTÉ XXVI: q. 11, p. 24 – q. 12, p. 3/ BEULAY: pp. 86–91.⁸⁴ [a]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 7 (J 1906), ff. 104^r–106^r. [b]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 47 (J 1907), ff. 248^v–249^v. [a]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 601 (J 1932), ff. 141^r–143^v. [a]
 Cambridge, University Library, Add. 1999 (J 1573), ff. 92^r–93^v. [b]
 Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 42 (*olim* Semitic Museum 30) [15.–16. Jh.], ff. 57^{vb}–58^{vb}. [b]
 Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 115 (*olim* Semitic Museum 109) [J 1889]. [b]
 Damaskus, Orth. 10/5 (1898 CE), keine Folionummerierung. [b]
 London, British Library, Add. 14,729 (J 1172/1173), ff. 62^r–64^v. [b]
 London, British Library, Or. 4074 (15. Jh.).⁸⁵ [b]
 Midyat, Malki Khori (Privatsammlung), undatiert, unpaginiert, q. 9, f. 10^v – q. 10, f. 11. [b]
 Pampakuda, Konat Sammlung, Syr. 303 (18. Jh.?), ff. 107^v–110^v.
 Šarfeh, Fonds Patriarcal, Rahmani 232 (J 1901), fol. 80^r–81^v.⁸⁶ [b]
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Syr. 509 (J 1928), ff. 103^r–104^v. [a]

Ausgabe: BEULAY 1978, HANSBURY 2006.

II.2 Die Versionen

II.2.1 Arabisch

Titel: الرسالة الرابعة والاربعون – الرسالة السابعة والاربعون

Incipit: قرأت السرّ الذي كان مخفي في رسالتك ايها الاخ النسيط وامتل نفسي فرح وابتاج لا ينطق به

Desinit: وصلى لربنا ليجعلك مينا للحب ومخدع لمواهب افعاله. وصلى عليّ بحب ليكمل ربنا جهادنا كمشيته امين

⁸¹ BEULAY 1978, S. 264–265 [12–13]. Der Inhalt dieser Hs. ist uns durch drei moderne Abschriften bekannt: *Harvard syr. 115* (J 1889), *Šarfeh 232* (J 1901) und *Mingana syr. 7* (J 1906). Davon waren mir die Hs. aus Harvard und Birmingham zugänglich.

⁸² Dazu BEULAY 1978, S. 265 [13], Anm. 5.

⁸³ SCHER 1905, S. 60–61. Der Kodex enthielt nach Schers Angaben die Werke von Johannes von Dalyātā (Memrē, Briefe, sechs Zenturien, drei Madrašē) sowie andere asketische Schriften.

⁸⁴ VOSTÉ 1929, HADDAD/ISAAC 1988, S. 324–326. Ich habe die Photokopien in der Bibliothek des Institut de recherche et d'histoire des textes (IRHT) benutzt. Die Hs. hat keine Folio-Paginierung, dafür aber eine (unvollständige) Lagenzählung. Für jeden hier beschriebenen Text Josephs aus dieser Hs. gebe ich deshalb die Lagen- und Foliozählung nach VOSTÉ sowie die Seitenzahl nach Robert BEULAYS Paginierung auf den Photokopien an.

⁸⁵ MARGOLIOUTH 1899, S. 24.

⁸⁶ Dazu BEULAY 1978, S. 265–266 [13–14].

Handschriften:⁸⁷

- Aleppo, Bibl. Maron., Arab. 361.⁸⁸
Aleppo, Bibl. Maron., Arab. 3750 (J 1708).
Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 21 [= Kat. 77], (J 1834), ff. 245^v–247^r.⁸⁹
Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 54 [= Kat. 79] (14. Jh.), ff. 219^v–221^v.
Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 30 [= Kat. 80], (15. Jh.), f. 188^v + ff. 180^r–181^v.⁹⁰
Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 22 [= Kat. 81] (J 1879), ff. 173^r–176^r.
Gotha, Herzogliche Bibliothek, Arab. 2887 (J 1299).
Göttingen, Universitätsbibliothek, Arab. 118 (J 1320).
Jerusalem, Hl. Grabeskirche (S. Sepulchr.), Arab. 31 (14.–15. Jh.).
Jerusalem, Hl. Markus Kloster, Arab. 16* (J 1529).
Kairo, Koptisches Museum, Arab. Theol. 419 (19. Jh.?).
Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 372 (15. Jh.?).
Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 538 (19. Jh.).
Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 621 (J 1321).
Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 622 (J 1739).
London, British Library, Chr. Arab. 24 (Arund. Or. 24) (14. Jh.).
Oxford, Bodleian Library, Chr. Arab. Uri 63 (Hunt. 244).
Oxford, Bodleian Library, Chr. Arab. Uri 79 (Marsh. 315), (J 1300/1).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arab. 159 (= Ancien fonds 86), (J 1314)
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arab. 160 (= Ancien fonds 65), (15. Jh.)
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 202 (17. Jh., karš.).
Tübingen, Universitätsbibliothek, Arab. 199 (J 1717).
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Arab. 69 (J 1714).
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Arab. 402 (13. Jh.), ff. 135^r–139^r.
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Arab. 518 (13. Jh.).
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Arab. 672 (J 1718/9).

Ausgabe: NICOLAS 2013.

II.2.2 Äthiopisch (Ge'ez):

Titel: መልእክት ፡ ኦርብዓ ፡ ወኦርባዕቱ

Incipit:

ናሁ ፡ ኦንብብክዎ ፡ ለምሥጢር ፡ ኅቡእ ፡ ዘሁሎ ፡ ውስተ ፡ መልእክትክ ፡ ኦእኑ ፡ ትጎህ ፡ ወመልአት ፡ ነፍስየ ፡ ፍሥሐ ፡ ወሐሄተ ፡ ዘኢይትነገር ።

Desinit:

ወጸሊ ፡ ላዕሌየ ፡ በተፋቅሮ ፡ ከመ ፡ ይፈጽም ፡ እግዚእነ ፡ ተጋድሎተነ ፡ በከመ ፡ ምምረቱ ፡ ኦሚን ።

⁸⁷ Ich beziehe mich hier hauptsächlich auf GRAF 1944, Bd. 1, S. 434–436. Leider konnte ich den Großteil dieser Handschriften nicht direkt untersuchen.

⁸⁸ Die Hs. war mir leider nicht zugänglich.

⁸⁹ Enthält nur den Brief Nr. 44.

⁹⁰ Folio 188 liegt an falscher Stelle und sollte zw. fol. 179 und 180 eingefügt werden.

Handschriften:⁹¹

- Addis Ababa, Nationalbibliothek, Ms. 240.
Addis Ababa, Nationalbibliothek, Ms. 241.⁹²
Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Or. Quart. 491 [= ethiop. 49], (J 1517/1523).⁹³
Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Or. Quart. 393 [= ethiop. 52] (17. Jh.).
Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Petermann II Nachtr. 41 [= ethiop. 50] (17.–18. Jh.).⁹⁴
Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Petermann II Nachtr. 62 [= ethiop. 51] (18. Jh.).
Hamburg, Staats- und Universitätsbibliothek, Äth. 406 (18. Jh.).
Jerusalem, Patriarchatsbibliothek, Äth. 1 (16.-17. Jh.).
Jerusalem, Patriarchatsbibliothek, Äth. 5 (18. Jh.).⁹⁵
Jerusalem, Äth. Kloster Deir es-Sultan, Ms. 259 (18. Jh.).
Jerusalem, Äth. Kloster Deir es-Sultan, Ms. 260 (undatiert).
Jerusalem, Äth. Kloster Deir es-Sultan, Ms. 261 (undatiert).⁹⁶
London, British Library, Ms. Orient. 529 [= WRIGHT, No LIV] (17. Jh.), ff. 166^v–168^r.
London, British Library, Ms. Orient. 762 [= WRIGHT, No CCLIX] (J 1673).
London, British Library, Ms. Orient. 759 [= WRIGHT, No CCLXVI] (17.–18. Jh.)
London, British Library, Ms. Orient. 760 [= WRIGHT, No CCLXVII] (18. Jh.)
London, British Library, Ms. Orient. 754 [= WRIGHT, No CCCXXXI] (17. Jh.).
London, British Library, Ms. Add. 24,993 [= WRIGHT, No CCCXXXVI] (18. Jh.).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, D'Abbadie Eth. 19 (17. Jh.).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, D'Abbadie Eth. 23 (17. Jh.).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, D'Abbadie Eth. 75 (17. Jh.).⁹⁷
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Eth. 115 (16. Jh.).
Paris, Bibliothèque Nationale de France, Coll. Griaule 325 (18. Jh.).⁹⁸
Sankt-Petersburg, Rossijskaja Nacionalnaja Biblioteka, Äth. 18 [= TURAEV N^o 26] (17. Jh.).
Sankt-Petersburg, Duchovnaja Akad., Б II/19 [= TURAEV N^o 3] (undatiert).⁹⁹
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Borg. Et. 20 (18. Jh.).
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Et. 84 (17. Jh.).¹⁰⁰

Ausgabe: NICOLAS 2016.

⁹¹ Ich gebe hier lediglich einige repräsentative Hss. aus den europäischen Bibliotheken, aus Jerusalem und aus der Nationalbibliothek in Addis Ababa an. Das EMMML Projekt hat in verschiedenen Kirchen-, Kloster- und Privatbibliotheken in Äthiopien mindestens weitere 15 Hss. gefunden, manche davon aus dem 16. Jh. Laut der HMML-Datenbank enthalten folgende Hss. die Schriften des Johannes von Dalyātā (d.h. inkl. Josephs Briefe und Kephalaia): EMMML 425 (Addis Ababa, 19. Jh.), 1387 (Addis Ababa, 18. Jh.), 1849 (Addis Ababa, 19. Jh.), 1937 (Ambässal, 16. Jh.), 1949 (Ambässal, 17. Jh.), 2076 (Ambässal, 17. Jh.), 2100 (Tagulat & Bulgā, 17. Jh.), 2118 (Ankober, 16. Jh.), 2146 (Tagulat & Bulgā, 17. Jh.), 2183 (Ankober, 16. Jh.), 2384 (Ankober, 18. Jh.), 2838 (Ḥarr Ambā, 17. Jh.), 2844 (Ankober, 18. Jh.), 4034 (Addis Ababa, 17. Jh.), 4992 (Desē, 20. Jh.). Weitere Hss., die entweder Gebete oder Exzerpte aus Johannes enthalten, habe ich hier nicht mehr aufgelistet.

⁹² NICOLAS 2016, S. 38, Anm. 16.

⁹³ DILLMANN 1878, S. 42–44.

⁹⁴ Ebd., S. 44.

⁹⁵ LITTMANN 1900.

⁹⁶ Siehe dazu LITTMANN 1902, S. 120, vgl. NICOLAS 2016, S. 35.

⁹⁷ CHAÏNE 1912, S. 13–16, 49–50.

⁹⁸ Die Hs. bricht ab in der Mitte des 44. Briefes (= BWG7), NICOLAS 2016, S. 37.

⁹⁹ TURAEV 1906, S. 31, 106 (vgl. NICOLAS 2016, S. 38, Anm. 16).

¹⁰⁰ GRÉBAUT/TISSERANT 1935, Bd. I.1, S. 321–337, Bd. I.2, S. 818–821, vgl. NICOLAS 2016, S. 37–38.

Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 115 (*olim* Semitic Museum 109) [J 1889]. [b]
 London, British Library, Add. 14,729 (J 1172/1173), ff. 62^r–64^v. [b]
 London, British Library, Or. 4074 (15. Jh.). [b]
 Midyat, Malki Khorī (Privatsammlung), undatiert, unpaginiert, q. 10, f. 1^r–5^v. [b]
 Pampakuda, Konat Sammlung, Syr. 303 (18. Jh.?), ff. 110^v–116^r. [b]
 Šarfeh, Fonds Patriarcal, Rahmani 232 (J 1901), fol. 81^v–84^r. [b]
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Syr. 509 (J 1928), ff. 116^r–119^v. [a]

Ausgabe: MINGANA 1934, BEULAY 1978, HANSBURY 2006.

III.2 Die Versionen

III.2.1 Arabisch

Titel: الرسالة الثامنة والاربعون

Incipit: مبارك هو الله ابو ربنا يسوع المسيح الذي اظهر سر حبه في انفسنا

Desinit: واتت ايها العمال الشديد إقرأ وإفهم الشيء الذي هو مرسوم قدامك. وانا اطلب منك ان تصلي علي
 ايها الاخ الحبيب الذي يصارف هولاء امين

Handschriften:

Siehe unter II.2.1. Ich gebe hier die Foliozahlen der Hss. wieder, die ich persönlich untersuchen konnte.

Birmingham, Selley Oaks College, Mingana Chr. Arab. 21 [= Kat. 77], ff. 247^r–250^r.¹⁰¹
 Birmingham, Selley Oaks College, Mingana Chr. Arab. 54 [= Kat. 79], ff. 221^v–226^r.
 Birmingham, Selley Oaks College, Mingana Chr. Arab. 30 [= Kat. 80], ff. 181^v–187^r.
 Birmingham, Selley Oaks College, Mingana Chr. Arab. 22 [= Kat. 81], ff. 176^r–181^v.
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Arab. 402 (13. Jh.), ff. 135^r–139^r.

Ausgabe: NICOLAS 2013.

III.2.2. Äthiopisch (Ge'ez)

Titel: መልእክት ፡ አርብዓ ፡ ወጎምሳቱ

Incipit:

ቡሩክ ፡ ወ-እቲ ፡ እግዚአብሔር ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወመድኅኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ በከሠተ ፡ ም
 ሥጢረ ፡ አፍቅሮቲ ፡ ወ-ስተ ፡ ነፍሳቱነ ፡

¹⁰¹ Das Ende von Brief 48 ist etwas anders in dieser Handschrift.

Desinit:

ወእንተኒ ፣ካዕበ ፣አመስተ ፣ገብር ፣ጽኑዕ ፣አንብብ ፣ወለቡ ፣ዘሀሎ ፣ጽሑፈ ፣በቅድሜክ ፣ወአነሂ ፣አ
ጎሥሥ ፣እምነቤክ ፣አእኅጉ ፣ዘትሬእዮሙ ፣ለእሉ ፣ወአስተቀዮስ ፣ከመ ፣ትጸሊ ፣ላዕሌዮ ፣፤

Handschriften:

Siehe unter II.2.2.

III.3 Moderne Übersetzungen

Arabisch: DAKAŠ 1986

Deutsch: BUNGE 1982

Englisch: MINGANA 1934, HANSBURY 2006

Französisch: BEULAY 1978, NICOLAS 2013 (Arab.), NICOLAS 2016 (Äth.)

Rumänisch: CORBU 2019

Russisch: KALININ/PREOBRAZHENSKY 2016a

IV) Der fünfte Brief an einen Freund (= 5BF)

Der Brief ist in zwei Rezensionen (A und B) überliefert.¹⁰² Die kurze Rezension ist ostsyrischer Herkunft, beruht jedoch auf einem einzigen Zeugen späteren Datums (*Dawrā syr.* 680 und die Abschriften). MINGANA hat davon eine Faskimile-Ausgabe (nach *Mingana syr.* 601) veröffentlicht. Die längere Version ist dagegen westsyrischer Herkunft und in sehr frühen Hss. bezeugt (z.B. in *Add.* 12,167 und *Add.* 17,163, beide aus dem 9. Jh.). In diesen frühen Hss. ist der Brief anonym überliefert; in späteren westsyrischen Hss. wird der Text dagegen Neilos von Ankyra zugeschrieben (z.B. in der Hs. *Cambridge, Add.* 2019).

Von der langen Rezension ist auch die arabische Übersetzung abhängig, die Élie KHALIFÉ-HACHEM in der Karšuni-Hs. *Paris syr.* 239 entdeckt und zusammen mit dem syrischen Text der Hs. aus Cambridge veröffentlicht hat. Eine kritische Ausgabe des Textes fehlt allerdings bis heute. Der Brief ist auch für die Beziehung Josephs zu früheren ostsyrischen Mystikern wichtig. KHALIFÉ-HACHEM und BUNGE verweisen z.B. auf die enge Beziehung zwischen diesem Text und dem *Memrā* I.22 Isaaks von Ninive. Darüber hinaus stellt BUNGE in der Fassung B (die er für ursprünglich hält) eine außerordentliche Affinität zu Šem‘ōns *Buch der Gnade* fest, aus dem Joseph an einigen Stellen sogar wörtlich zitiert.¹⁰³ BUNGE zieht außerdem in Erwägung, dass die lange Rezension eine Zusammenstellung aus zwei verschiedenen Texten Josephs sein könnte.¹⁰⁴ Ferner scheint ein anonymes Text über das Gebet, den Sebastian BROCK in seiner Anthologie *The Syriac Fathers on Prayer* veröffentlicht hat,¹⁰⁵ nichts anderes als eine gekürzte Fassung des *fünften Briefes* von Joseph Ḥazzāyā (Rezension A) zu sein. Die wahre Autorenschaft dieses Textes, erhalten in der einzigen Hs.

¹⁰² Siehe dazu KHALIFÉ-HACHEM 1969, S. 17–31, BUNGE 1982, S. 17–20.

¹⁰³ BUNGE 1982, S. 20.

¹⁰⁴ Ebd., S. 17–19.

¹⁰⁵ BROCK 1987, S. 180–185, syr. Text in BROCK 1988, S. 89–92. BROCK datiert den Text in das 6./7. Jh.

VIII.2 Moderne Übersetzungen

Deutsch: BUNGE 1982

Englisch: BROCK 1987

Rumänisch: CORBU 2019

Russisch: KALININ/PREOBRAZHENSKY [in Vorbereitung]

IX) Kephalaia Gnostika (= KG)

Dieses Werk ist für das Problem der geistigen Sinne von zentraler Bedeutung. Da die kritische Ausgabe der KG noch unveröffentlicht ist¹⁰⁸ und da Josephs *Kephalaia* in der Hss.-Überlieferung mit den *Kephalaia* des Johannes von Dalyātā zusammengefloßen sind, ist eine (wenn auch beschränkte und provisorische) Analyse der Textgeschichte an dieser Stelle vonnöten.

Zunächst ist zu bemerken, dass ‘Abdišō’ von Nisibis in seinem Katalog nur Josephs *Kommentar zu den evagrianischen Kephalaia Gnostika* erwähnt (siehe dazu unten, Nr. XIV), jedoch keine von ihm selbst verfassten gnostischen Zenturien. Dagegen verweist Joseph in seinem Brief über die drei Stufen selbst auf ein früheres Werk, das er „Kephalaia über die Erkenntnis“ (syr. ܟܦܠܝܝܐ ܥܠ ܕܥܝܢܝܘܬܐ) nennt. Joseph legt dort außerdem Zeugnis davon ab, dass er die KG unter Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben habe,¹⁰⁹ eine Behauptung, die am Ende des ersten Buches der KG in *Se‘ert* 78 von dem Kopisten der Handschrift wiederholt wird.¹¹⁰

Diese Hs. enthielt nach Angaben SCHERS ein umfangreiches Korpus von Kephalaia Josephs: Das „erste Buch“, das Joseph in *BdS* §3 genau so bezeichnet, bestand aus 29 Memrē, von denen die ersten 27 Memrē jeweils ca. 100 Kephalaia enthielten.¹¹¹

Obwohl die Hs. *Se‘ert* 78 heute verloren ist, konnte Robert BEULAY auf Grund der Angaben SCHERS einen erheblichen Teil der Kephalaia des ersten Buches in unterschiedlichen Hss. wiederentdecken, in denen sie Johannes von Dalyātā zugeschrieben werden (siehe weiter unten). Hinzu kam auch BEULAYS Entdeckung eines Kommentars zu Josephs *Kephalaia*, der von einem sonst unbekanntem Autor des 13. Jh. (?), Ephrem von Qirqesion/Qirqephion, verfasst wurde.¹¹² Leider kommentiert Ephrem nicht das gesamte Zenturienwerk Josephs,

¹⁰⁸ In Januar 2019 hat Paolo Raffaele PUGLIESE (Institutum Patristicum Augustinianum, Rom/Antakya) die fünf Zenturien Josephs (unter dem Namen des Johannes von Dalyātā) in einer kritischen Ausgabe als Dissertation vorgelegt. Diese neue Ausgabe konnte hier leider nicht mehr berücksichtigt werden. Eine weitere kritische Ausgabe der *Kephalaia* Josephs wird von Maksim KALININ und Alexander PREOBRAZHENSKY (Moskau) vorbereitet.

¹⁰⁹ Joseph Ḥazzāyā, *BdS* §3 (ed. HARB/GRAFFIN 1992, S. 38–39).

¹¹⁰ Nach SCHER 1910, S. 51.

¹¹¹ SCHER 1910, S. 51–52: „La plupart des 27 premiers chapitres contiennent chacun 100 Capita scientiae ou maximes de la morale“.

¹¹² BEULAY 1972, S. 6–7, Anm. 7. Der Kommentar war BEULAY in einer Hs. des Chaldäischen Patriarchats in Bagdad zugänglich, *Codex* 5.13, A.S. 136 (J 1660), ff. 1–202 (siehe BEULAY 1972, S. 6 [2]). Dank HMML wurde die Sammlung des Chald. Patriarchats digitalisiert. Leider gibt es noch keinen Katalog dieser Sammlung, so dass es nicht möglich ist, nachzuprüfen, ob die Hs. BEULAYS zu ihr gehört, bis alle Digitalisate hochgeladen worden

sondern nur ausgewählte Kephalaia, die auf Grund ihrer obskuren Sprache besonderer Auslegung bedurften.

Der Kommentar wirft außerdem neue Probleme auf: BEULAYS Argument zufolge stammten die erste Zenturie sowie der erste Teil der zweiten Zenturie (bis KG II.52) tatsächlich von Johannes von Dalyātā, während der Rest das Werk Josephs sei.¹¹³ In seiner dt. Übs. der zweiten Zenturie erwägt BUNGE, ob nicht auch die erste Hälfte der 2. Zenturie ein Werk Josephs sein könnte und versucht, BEULAYS Argumente für die Verfasserschaft des Johannes zu entkräften.¹¹⁴ Für die vorliegende Arbeit werde ich BUNGES Argumentation folgen und die gesamte zweite Zenturie als authentisches Werk Josephs miteinbeziehen. Im Folgenden möchte ich eine Zusammenfassung der Untersuchungen von BEULAY geben und dabei einige Probleme hervorheben, die sich aus seiner Interpretation ergeben.

Der Vergleich zwischen SCHERS Angaben zum verlorenen Kodex *Se'ert 78* (*S),¹¹⁵ der handschriftlichen Überlieferung der Werke Johannes' von Dalyātā und Ephrems eigener Zählung der einzelnen Kephalaia in seinem Kommentar ermöglichte es Robert BEULAY, die Verfasserschaft Josephs für viele der Kephalaia nachzuweisen. Ein erster Beweis war die Übereinstimmung zwischen einigen Joseph zugeschriebenen Kephalaia in *S, erhalten als Zitate bei SCHER, und den entsprechenden Kapiteln in den Hss. der Werke Johannes' von Dalyātā (HMLC):

*S (apud SCHER)	HMLC
JḤ III.77	JD IV.77 [JD III.77] ¹¹⁶
JḤ XXVII.30	JD VI.8/10 [JD-αβ I]
JḤ XXVII.100	JD VI.80 [JD-αβ II]

Die zwei letzten Kephalaia gehören zu einer Serie von alphabetischen Sentenzen, die in den Hss. HMLC vollständig überliefert sind. Sie bestehen aus jeweils zehn Kephalaia für jeden Buchstaben des syrischen Alphabets und sind in zwei Memrē eingeteilt (1. Memrā = ܐ bis ܐ, 2. Memrā = ܐ bis ܐ). Weil KG XXVII.30 und XXVII.100 zur zweiten Memrā gehören, kann man davon ausgehen, dass die ursprüngliche Memrā KG XXVI aus *S die erste alphabetische Memrā enthielt. Mit anderen Worten scheint folgende Äquivalenz gesichert zu sein: JḤ XXVI–

sind. Eine zweite Hs. ist *Vat. Syr. 592* (J 1918), die offenbar einen Auszug aus Ephrems Kommentar wiedergibt. Diese Hs. wurde mir von der Bibliotheca Apostolica Vaticana zur Verfügung gestellt. Ein weiterer – bislang unbemerkter – kurzer Auszug liegt in *Dawrā 680* und ihren Abschriften vor. Dieser Auszug ist anonym, doch handelt es sich dabei um einen Kommentar zu einem gnostischen Kephalaion Josephs, der stilistisch sehr gut zu Ephrem passt, so dass m.E. die Autorenschaft als gesichert gelten dürfte. Maksim KALININ und Alexander PREOBRAZHENSKY bereiten eine Edition (mit russ. Übs.) des Kommentars Ephrems vor.

¹¹³ Siehe dazu ausführlich BEULAY 1972.

¹¹⁴ Siehe BUNGE 1982, S. 21–25.

¹¹⁵ Ich verwende hier folgende Abkürzungen (vgl. BEULAY 1972, S. 14[10]): Joseph Ḥazzāyā [= JḤ], Johannes von Dalyātā [= JD], *Se'ert 78* (= *S), *Harvard syr. 45* (= H), *Harvard syr. 115* (= M¹), *Cambridge Add. 1999* (= C), *London, BL Or. 4074* (= L), *London, BL, Add. 14,729* (= B), *Berlin, Sachau 352* (= T).

¹¹⁶ In eckigen Klammern habe ich die von mir vorgeschlagene Zählung eingefügt, die BEULAYS Zählung präzisieren soll. Siehe unten.

XXVII = JD V–VI [JD- $\alpha\beta$ I–II]. Dies zeigt außerdem, dass die zwei alphabetischen Zenturien *keine* Einheit mit den vorherigen Memrē I–III bilden.

Das erste Kephalaion wirft jedoch ein Problem mit BEULAYS Zählung auf. Bei seiner Zählung der verschiedenen Zenturien in den Hss. HMLC fasste BEULAY unter Nr. I eine Sammlung von Kephalaia, die in den Hss. *an anderer Stelle* stehen als die übrigen. Diese gesonderten Kephalaia tragen auch keinen markanten Titel (etwa „die erste Memrā“ o.Ä.). Folglich werden die übrigen Zenturien (BEULAYS Nummern II, III, IV) *konsequent in allen Hss.* als I, II, III nummeriert.¹¹⁷ Ich sehe daher keinen Grund dafür, die hypothetische Zählung BEULAYS beizubehalten. Sie verdeckt nämlich die Tatsache, dass erstens BEULAYS Nr. I eine andere Sammlung von Kephalaia darstellt (siehe unten) und dass zweitens die drei Zenturien I, II, III eine literarische Einheit bilden. Auf das gleiche Problem stößt man bei den alphabetischen Zenturien. BEULAY zählt sie mit V und VI, um eine durchgehende Zählung zu erreichen. In den Hss. wird ihnen jedoch keine Zahl zugewiesen. Ich ziehe es deshalb vor, sie als JD- $\alpha\beta$ I und II zu bezeichnen [siehe Tabelle unten].

Die richtige Zählung ist wichtig, weil sie Auswirkungen auf die Zuweisung der Kephalaia an Joseph hat. BEULAY argumentierte nämlich auf Grund der Zählung in Ephrem von Qirquesions Kommentar (= EQ), dass die erste Hälfte der zweiten Zenturie (JD II = JD I nach meiner Zählung) eine Sammlung von authentischen Kephalaia des Johannes darstellt. Sein Argument war die Diskrepanz zwischen den Nummern der Kephalaia in EQ und in HMLC. Obwohl Ephrem nicht alle Kephalaia zitiert, gibt er bei jedem Kephalaion die jeweilige Nummer an. Dies erlaubt uns, einen Vergleich zwischen seiner Vorlage und unseren Hss. anzustellen:

EQ (<i>Vat. Syr.</i> 592)	JD (nach HMLC)	
	BEULAYS Zählung	Zählung in den Hss.
JḤ I.11	JD II.52	JD I.52
JḤ I.12	JD II.53	JD I.53
JḤ I.14	JD II.55	JD I.55
JḤ I.18	JD II.59	JD I.59
JḤ I.19	JD II.60	JD I.60
JḤ I.65	JD II.66	JD I.66

Wie man bei den letzten beiden Kephalaia beobachten kann, überspringt Ephrem fast 40 Sätze zwischen I.19 und I.65 und „überholt“ damit die Zählung in HMLC. Sowohl BEULAY als auch BUNGE erwägen die Möglichkeit, dass diese 40 Sätze eben dieselben sind, die in HMLC am Anfang stehen. Weil jedoch Ephrem keine dieser 40 Sätze zitiert, können wir dies nicht mit Sicherheit sagen. Trotzdem sehe ich, zusammen mit BUNGE, darin keinen ausreichenden Grund, Joseph die Autorenschaft für die Kephalaia JD II. 1–51 [= JD I.1–51] abzuspüren. Für Joseph spricht auch die Tatsache, dass die Zenturien eben konsequent mit I–III durchnummeriert sind und deshalb eine Einheit bilden. BEULAYS JD I ist ein separates

¹¹⁷ Siehe BEULAY 1972, S. 14 [10].

Stück, das durchaus von Johannes stammen könnte, aber jedenfalls nicht zu I–III dazugezählt werden sollte. Als neue Bezeichnung schlage ich die Ersetzung mit kleinen Buchstaben vor, d.h. JD (a).

BEULAY hatte allerdings Gründe, auch JD (a) miteinzubeziehen. Die spätere Hs. B und die arabische Übersetzung (Ar) überliefern die Zenturien in einer anderen Reihenfolge. Jedoch erweckt BEULAYS Tabelle den Eindruck, dass B und Ar die Kapitel JD (a) und JD I *nacheinander* tradieren. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Hs. B, die übrigens keinen vollständigen Text liefert, weist folgende Reihenfolge auf: JD III, JD I, JD (a). Danach kommt ein weiteres Stück (= JD (b)), das in HML nicht vorhanden ist und in C zwischen JD (a) und JD I gestellt ist. Ein letztes Stück (= JD (c)) wird nur von B und Ar überliefert.

Man kann die Überlieferung der KG Josephs in drei Gruppen einteilen:

[a] Zeugen unter dem Namen Josephs; dazu gehört heute die leider verlorene Hs. aus Seert (*syr.* 78).

[b] Kephalaia unter dem Namen des Johannes von Dalyātā: Die meisten Hss. stammen aus dieser Gruppe und überliefern fünf vollständige Zenturien auf Syrisch sowie drei weitere Memrē, die möglicherweise auch von Joseph stammen.

[c] Josephs Kephalaia, wie sie in Ephrem von Qirquesions Kommentar erhalten sind; neben den vollständigen Hss. aus Bagdad und dem Vatikan enthalten auch die Hs. *Dawrā syr.* 680 und ihre Abschriften den Kommentar zu einem einzigen sonst nicht bezeugten Kephalaion Josephs.

Für eine mögliche kritische Edition der Kephalaia hat BEULAY jedoch sehr wichtige Vorarbeiten geleistet. Zur Vorbereitung seiner Ausgabe von Johannes' Briefen hat BEULAY die Beziehungen zwischen den verschiedenen Überlieferungslinien analysiert. Es stellte sich dabei heraus, dass die Hss. H, die Gruppe M (M¹, M², M³),¹¹⁸ die Hs. L und die Hs. aus Cambridge (C) nahe verwandt sind. Interessant ist dabei, dass die Hs. C einige Kephalaia beibehält, die in M und H ausgelassen wurden. Eine andere Gruppe wird von der Hs. B, der arabischen und der äthiopischen Übersetzung repräsentiert. Die Anordnung der Zenturien unterscheidet sich erheblich von HMLC, und es werden teilweise neue Texte überliefert. Die Berliner Hs. bietet einen guten Text, der generell der Gruppe HMLC folgt, leider jedoch unvollständig ist (enthält nur JD I). Die Hss. aus Mardin, die BEULAY für seine Ausgabe nur in beschränktem Maße einarbeiten konnte, sind wegen ihres Alters und ihrer Anordnung wichtige Zeugen. Beide Hss. aus Mardin stammen aus der zweiten Hälfte des 15. Jh. und enthalten die Homilien, die Briefe des Johannes sowie die gnostischen Zenturien. Wie BEULAY bemerkt, gehören beide Hss. der Gruppe MLH an, wobei *Mardin syr.* 417 (= Z) eine Untergruppe mit H bildet, *Mardin syr.* 418 (= F) dagegen mit M (M¹–M³) und L.¹¹⁹ Einen interessanten Mischtext bietet *Mingana syr.* 86, der von Brian COLLESS untersucht wurde.¹²⁰

¹¹⁸ Eine alte Hs. aus Mar Matta (J 1485) [= M] wurde Ende des 19. Jh. bzw. Anfang des 20. Jh. drei Mal von demselben Kopisten (Matteos bar Paulus) kopiert: Die Kopien sind erstens *Harvard, Houghton, Syr.* 115 (*olim Syr.* 109, J 1889) [= M¹], zweitens *Šarfeh, Raḥmānī* 232 (J 1901) [= M²] und drittens *Birmingham, Mingana Syr.* 7 (J 1906) [= M³].

¹¹⁹ Siehe BEULAY 1978, S. 290 [38], Anm. 8.

¹²⁰ COLLESS 1966, bes. S. 37–42. Die Folios 157^r–166^v überliefern einzelne Kephalaia aus JD I–III und aus den alphabetischen Zenturien JD αβ-I und II.

Die Hs. aus der indischen Konat Sammlung in Pampakuda (Kerala) [= P] hat auch ihre Besonderheiten: Sie ist in erster Linie eine Sammlung der Homilien und Briefe des Johannes von Dalyātā (unter dem Namen des Johannes bar Penkāyē) und scheint in dieser Hinsicht entweder eine Abschrift der Hs. H zu sein, oder auf eine gemeinsame Vorlage mit H zurückzugehen. Anders als die übrigen Hss. der Gruppe MFLHZ teilt die Hs. P mehrere Texte aus dem ‚Anhang‘ der Schriften des Johannes *als einzige Hs.* mit H.¹²¹ Außerdem ist P mehr als eine bloße Kopie von H. Es finden sich darin verschiedene andere Texte, die der Kopist wohl aus mehreren Quellen zusammengebracht hat: Unter den Autoren sind Evagrius,¹²² Philoxenos von Mabbūg, Gregor von Zypern und Šem‘ōn d-Ṭaibūtēh.¹²³ Von Josephs *Kephalaia* enthält die Hs. alle fünf Zenturien (I–III, αβ-I und II), die wir aus HMLC kennen. Von der Zenturie JD (a) ist nur das Ende überliefert.

Zu den alten Versionen: Die Kolophone der arab. Hss. der Schriften Johannes geben als Übersetzer zwei Namen an, den des Hierodiakons Yūḥannā und den des Mönchspriesters Ibrāhīm.¹²⁴ Die Übersetzung stammt wahrscheinlich aus dem 12.–13. Jh.; das Werk wurde sehr oft, vorwiegend in Ägypten, kopiert. Die äthiopische Übersetzung wurde auf Grundlage der arabischen Fassung in der ersten Hälfte des 16. Jhs. angefertigt. Wie im Arabischen wird der wahre Name des Verfassers nicht tradiert; er wird einfach als „geistiger Greis/Meister“ (äth. *Ārāgawi Mānfāsawi*, vgl. arab. *al-šayḥ al-rūḥānī*) bezeichnet. Wie die Kolophone der meisten Hss. bezeugen, wurde das Übersetzungsprojekt auf Befehl des Königs Lebna Dengel (1508–1540) ausgeführt. Der Text folgt der arabischen Fassung und gibt dieselben drei Zenturien der *Kephalaia Gnostika* (አርእሱተ፡አእምሮ) wie die arab. Hss. wieder. Zusammen mit den Homilien und Briefen des Johannes von Dalyātā wurden die *Kephalaia* fester Bestandteil der höchsten Stufe des traditionellen Kurrikulums für die Mönche der äthiopischen Kirche, die aus dem Studium dreier Klassiker der ostsyrischen Mystik bestand: Isaak von Ninive, Filkesyos (= Dādīšō‘ Qaṭrāyā) und das Buch des „geistigen Meisters“ Johannes von Dalyātā. Mindestens fünf der unten aufgelisteten Hss. gehen auf das 16. Jh. zurück. Aus späterer Zeit ist eine große Zahl an Hss. erhalten.

In der *Tabelle 1* gebe ich eine Übersicht über die wichtigsten Hss. und die Zenturien, die sie jeweils enthalten:

	JD I [JH I]	JD II [JH II]	JD III [JH III]	JD αβ-I [JH XXVI]	JD αβ-II [JH XXVII]	JD (a)	JD (b)	JD (c)
B	ff. 70r – 80v	-	ff. 69v – 70r*	-	-	ff. 80v – 86v	ff. 86v – 87r*	ff. 87r – 88r*
C	ff. 96v – 102r	ff. 102r – 107r	ff. 107r – 113v	ff. 113v – 120r	ff. 120r – 127v	ff. 56v – 59v*	ff. 59v – 60r*	-
D	-	-	-	ff. 69v – 71v	-	-	ff. 69r-v*	-

¹²¹ Es handelt es sich um folgende Texte (nach der Beschreibung BEULAYS, S. 271[19]): [3a] „Paix, paix, paix“; [3b] „question“; [3c] „lettre“ [= JD, Hom. XV]; [4] „paroles d’exhortation“.

¹²² Darunter die im Syrischen sonst nur unvollständig bezeugte Schrift *De vitis* (CPG 2448).

¹²³ Von den letzten zwei Autoren sind dieselben Fragmente in P auch in der Berliner Hs. S vorhanden.

¹²⁴ Z.B. in der Hs. *Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab.* 621 (J 1321) (GRAF 1934, S. 226).

- *Se'ert 81 (J 1473) [verloren]¹²⁸ [b]
 *Šarfeh, Fonds Patriarcal, Syr. 310 (J 1905/6) [verloren?].¹²⁹ [b]
 Aleppo, Syrisch-Orthodoxe Erzdiözese, Syr. 102.
 Baghdad, Chaldean Monastery (Dawrā), Syr. 680 (*olim* Alqoš, Notre-Dame des Semences 237), [VOSTÉ LV: q. 21, p. 24 – q. 22, p. 1], BEULAY: pp. 236–237.¹³⁰ [c]
 Baghdad, Chaldäisches Patriarchat, Codex 5.13 (A.S. 136) (J 1660), ff. 1–202. [c]
 Berlin, Staatsbibliothek, Sachau 352, ff. 192^{va}–192^{vb}; 141^{ra}–147^{rb}. [b]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 7 [J 1906], ff. 119^r–158^r. [b]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 86 (13./15. Jh.?), ff. 154–166¹³¹. [b]
 Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 601, ff. 249^v–250^v. [c]
 Cambridge, University Library, Add. 1999, ff. 56^v–60^r; 96^v–127^v. [b]
 Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 42 (*olim* 30) [15. Jh.], ff. 30^{vb}–33^{ra}; 67^{va}–86^{ra}.
 Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 115 (*olim* 109) [J 1889], ff. 87^r–124^r.
 Damaskus, Syr.-Orth. Patriarchat, Syr. 10/5 (J 1898).¹³² [b]
 London, British Library, Add. 14,729, (1172/3), ff. 69^v–88^r.
 London, British Library, Add. 17,262 (12. Jh.), ff. 127^v–131^r.¹³³
 London, British Library, Or. 4074 (15. Jh.). [b]
 Mardin, Kirche der Vierzig Märtyrer (Kırklar Şehit Kilisesi), Syr. 417 (*olim* Dayr al-Za'farān, 108) [J 1474], pp. 159–167, 303–370.¹³⁴ [b]
 Mardin, Kirche der Vierzig Märtyrer (Kırklar Şehit Kilisesi), Syr. 418 [J 1470/1], ff. 129^r–159^r. [b]
 Mosul, Dominican Friars of Mosul, Syr. 745 (17.–18. Jh.), ff. 69^r–71^v.¹³⁵ [b]
 Pampakuda, Konat Sammlung, Syr. 303 (18. Jh.?). [b]
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 126 (J 1223), ff. 318^v–319^v.¹³⁶ [b]
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 509, ff. 191^v–192^r. [c]
 Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 592 (J 1918), ff. 96^v–138^r. [c]
 Šarfeh, Fonds Patriarcal, Rahmani 232 (J 1901).

Ausgabe: PUGLIESE 2019 [b].

¹²⁸ SCHER 1905, S. 60–61.

¹²⁹ Dazu BEULAY 1978, S. 265 [13], Anm. 5.

¹³⁰ Ein einziges, sonst unbekanntes Kephalaion Josephs, gefolgt von einer anonymen Erklärung (ⲕⲓⲣⲓⲙⲁ), die aber sehr wahrscheinlich aus der Feder Ephrems von Qirqesion stammt (ebenso bei *Mingana syr. 601* und *Vat. Syr. 509*).

¹³¹ Die Entdeckung, dass diese syrische Sammelhandschrift aus der Mingana-Sammlung Exzerpte aus den *Kephalaia Gnostika* des Johannes von Dalyātā [= Joseph Ḥazzāyā] enthält, verdankt sich Brian COLLESS (COLLESS 1966, S. 37–39). COLLESS hält sie für authentische Werke des Johannes.

¹³² DOLABANI ET ALII 1994, S. 599. Der Eintrag im Katalog besagt, dass die Hs. die Werke des „geistigen Alten“ (= Johannes von Dalyātā) enthält. Die Sammlung befindet sich heute in Ma'arrat Šaydnāyā (Stewart 2015, S. 56).

¹³³ Enthält nur JD I, dazu BEULAY 1978, S. 281 [29].

¹³⁴ Dazu DOLABANI 1994, Bd. 2, S. 52–62. Diese Sammelhandschrift enthält die Homilien I–XXIV von Johannes von Dalyātā (pp. 5–159), die 51 Briefe (pp. 167–303) sowie dieselben kleineren Stücke wie die Hss. H, M und L, die teils von Johannes von Dalyātā stammen könnten (vgl. dazu Beulay 1978, S. 270–272). Außerdem finden sich in der Hs. Josephs *BdS* (Philoxenos zugeschrieben, siehe oben) sowie Texte von Isaak dem Syrer, Abraham von Nathpar, Jakob von Sarug, Evagrius, usw.

¹³⁵ Ich hatte Zugang zu dieser Hs. über HMML. Die Hs. bricht ab nach fol. 71. Die darin überlieferten Kephalaia stellen eine Auswahl aus JD b und aus der ersten alphabetischen Memrā (JD αβ–I) dar.

¹³⁶ Enthält das Stück „Über die Beachtung der Sonntage“. Dazu BEULAY 1978, S. 280 [28]. Eigentlich deckt sich der Text, so wie er in *Harvard Syr. 115* steht, mit dieser Hs. aus dem Vatikan nur bis fol. 119r, Zeile 6. Den Text, der sich in *Vat. Syr. 126* anschließt, konnte ich nicht identifizieren.

IX.2 Die Versionen

IX.2.1 Arabisch

Titel: المقالة الاولى لرؤوس المعرفة

Incipit: اذ اساس كلبتنا لربنا يسوع المسيح نصنع لقوته الغير مغلوبة

Desinit: ليس وجع يهد بسهولة ويخرب بنيان المجد الرفيع الذي للفضائل الكريمة الصالحة كمثل ما انت جالسا لا وتمهد في اخيك لكيما ان تعلم ان تديره حسن ام لا

Handschriften:

Aleppo, Bibl. Maron., Arab. 361.¹³⁷

Aleppo, Arab. 3750 (J 1708).

Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 21 [= Kat. 77] (J 1834), ff. 250^r–256^r.¹³⁸

Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 54 [= Kat. 79] (14. Jh.), ff. 226^r–235^v.¹³⁹

Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 30 [= Kat. 80] (15. Jh.), ff. 187^r–206^r.

Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Chr. Arab. 22 [= Kat. 81] (J 1879), ff. 181^v–198^v.

Gotha, Herzogliche Bibliothek, Arab. 2887 (J 1299).

Göttingen, Universitätsbibliothek, Arab. 118 (J 1320), ff. 156^r–169^v.

Jerusalem, Hl. Grabeskirche, Arab. 31 (14.–15. Jh.).

Jerusalem, Hl. Markus Kloster, Arab. 16* (J 1529), ff. 162^r–177^v.

Kairo, Koptisches Museum, Arab. Theol. 419 (19. Jh.?), pp. 156–169.

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 372 (15. Jh.?), ff. 280^r–285^v.

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 538 (19. Jh.).

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 540 (J 1866), ff. 77^r–129^r.¹⁴⁰

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 621 (J 1321).

Kairo, Kopt. Patriarchat, Arab. 622 (J 1739), ff. 117^r–123^v, 124^r–145^r.¹⁴¹

London, British Library, Chr. Arab. 24 (Arund. Or. 24) [14. Jh.], 154^r–167^r.

Oxford, Bodleian Library, Chr. Arab. Uri 63 (Hunt. 244).

Oxford, Bodleian Library, Chr. Arab. Uri 79 (Marsh. 315), [J 1300/1].

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arab. 157 (14. Jh.), ff. 471^v–477^v.¹⁴²

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arab. 159 (J 1314), ff. 156^r–169^v.

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Arab. 160 (15. Jh.), ff. 171^v–186^r.

¹³⁷ Die Hs. war mir leider nicht zugänglich.

¹³⁸ Enthält nur die erste Zenturie (JD I).

¹³⁹ Die Hs. ist am Ende unvollständig. Erhalten sind die erste Zenturie (JD I) und ein Teil der Zenturie JD(a).

¹⁴⁰ GRAF gibt an: „Extraits, à savoir les sermons (*maqāla*) 3–7 du ‚Livres des chapitres de la connaissance‘, composé par le vieillard Yūḥannā, le syrien“ (GRAF 1934, S. 203).

¹⁴¹ Diese leider verschollene Hs. (GUILLAUMONT 1958, S. , Anm. 4) wäre aus zwei Gründen wichtig: Erstens schien sie als einzige Hs. auch die Zenturien IV–VI der *KG* des Johannes zu enthalten (ff. 124^r–145^r), wobei nicht klar ist, welche Zenturien dies sein könnten (die alphabetischen?). Zweitens würde es sich bei der Hs. um die einzige arab. Kopie der *KG* des Evagrius handeln (siehe oben, Kap. I.1.4). Außerdem enthält das Kolophon wertvolle Informationen über ihre Vorlage: Sie wurde kopiert nach einer Hs., die auf J 1312 datiert ist und die wiederum eine Hs. aus dem Jahr 1275 als Vorlage hatte. Diese letztere wurde von dem Kopisten Ġabriyāl ibn Faḥr al-Kaffāh angefertigt, der auch die Vorlage für die Hs. *Kopt. Patriarchat* 621 abgeschrieben hat. Es bleibt zu hoffen, dass die Hs. noch gefunden wird.

¹⁴² Enthält nur JD I (vgl. TROUPEAU 1972, S. 134).

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 202 (17. Jh., karš.), ff. 182–199.
Tübingen, Universitätsbibliothek, Arab. 199 (J 1717), ff. 188^v–206^r.
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 69 (J 1714), 162^v–176^v.
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 402 (13. Jh.), ff. 139^r–150^r.
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 518, (13. Jh.), ff. 265^v–285^v.
Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Ar. 672 (J 1718/9), ff. 307^r–317^v.

Ausgabe: Keine kritische Ausgabe.

IX.2.2 Äthiopisch

Titel:¹⁴³ ድርሳን ፡ ቀዳማዊ ፡ በእንተ ፡ ኦርእስተ ፡ አእምሮ ፡

Incipit: ናሁ ፡ መሠረተ ፡ ቃልነ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ንሬሲ ፡ ወኃይለ ፡ ዚአሁ ፡ እንተ ፡
ኢትትመዋዕ ፡ ናስተበቀኅዕ ፡ ከመ ፡ የሀብ ፡ ጥንተ ፡ ወፍጻሜ ፡ በግህሉ ፡ ለንባብነ ፡

Desinit: አልቦ ፡ ዘይነሥቶ ፡ ለሕንፃ ፡ ክብር ፡ ዘምግባረ ፡ ትሩፋት ፡ ልዕልት ፡ ወአልቦ ፡ ዘያንሕሎ ፡
ከመ ፡ ብእሲ ፡ ዘይሔምዮ ፡ ለእኅሁ ፡ ወይፈቅድ ፡ አእምሮተ ፡ ግብሩ ፡ እመ ፡ ሠናይኑ ፡ አው ፡
አልቦ ፡ ወስብሐት ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ።

Handschriften:

Siehe unter II.2.2.

Ausgabe: Keine kritische Ausgabe.

IX.3 Moderne Übersetzungen

Deutsch: BUNGE 1982 (nur der 1. Memrā)

Italienisch: PUGLIESE 2019

Russisch: KALININ/PREOBRAZHENSKY [in Vorbereitung]

X) Buch der Fragen und Antworten (= BFA)

Diese Sammlung in Form von Erotapokriseis ist bei weitem das umfangreichste Werk Josephs. Bestehend aus fünf Memrē mit zahlreichen Fragen, umfasst die Schrift ca. 240 (kleine) Folios in der einzigen uns heute bekannten kompletten Handschrift aus dem Chaldäischen Patriarchat in Bagdad (*olim Diyarbakir* 100, 16. Jh.). Erstmals beschrieben von SCHER im Jahr 1910, war die Hs. noch GUILLAUMONT, BEULAY und BUNGE zugänglich, bevor sie für einige Jahrzehnte als verschollen galt. Emiliano FIORI hat vor wenigen Jahren alte SW-Photos dieser Hs. im *Institut de recherche et d'histoire des textes* (IRHT) in Paris aufgefunden und sie mir freundlicherweise zur Verfügung gestellt. Dr. FIORI bereitet zurzeit eine Edition des Textes vor. Inzwischen ist bekannt, dass die Hs. tatsächlich noch in der Bibliothek des Chaldäischen Patriarchats in Bagdad aufbewahrt wird. Seit kurzer Zeit ist sie über HMML online zugänglich

¹⁴³ Der Text folgt hier der ältesten Hs. (Berlin, Or. Quart. 491), fol. 113ra-123ra. Ich bedanke mich bei Massimo Villa für die Transkription und Übersetzung der relevanten Stellen aus dieser Handschrift.

XII) Die Kontemplation der sieben Augen des Herrn

Diese kurze Schrift, die in der Hs. *London, India Office Library, Syr. 9*, ff. 241^{va}–242^{rb} überliefert ist,¹⁵⁴ wird von Robert BEULAY ohne explizite Begründung Joseph Ḥazzāyā zugeschrieben.¹⁵⁵ Die Handschrift enthält neben vielen anderen Schriften ein weiteres Fragment aus dem Werk Josephs (Nr. X), so dass die Zugehörigkeit dieses Textes zu Josephs Werk in der Tat wahrscheinlich ist. Andererseits erwähnt ‘Abdišō‘ von Nisibis ein Werk mit dem Titel „Die sieben Augen des Herrn“ unter den Schriften des Johannes bar Penkāyē.¹⁵⁶ Ohne eine kritische Ausgabe und einen systematischen Vergleich mit den übrigen Werken Josephs muss die Frage der Verfasserschaft dieses Passus in *India Office, syr. 9* offen bleiben.

XIII) Gebete

Die Gebete Josephs wurden bislang kaum erforscht. Gabriel BUNGE hat sich als einziger Forscher mit diesen Texten befasst und drei längere Gebete in seine Anthologie der Schriften Josephs integriert. Wie BUNGE selbst anmerkt, müssten sich in den Hss. viele andere Gebete Josephs finden, meistens wohl unter anderen Namen oder anonym überliefert. Der Verlust der Hs. *Se‘ert 78*, in der 28 Gebete Josephs überliefert waren, ist wohl kaum auszugleichen.

Zwei von den drei Gebeten, die BUNGE übersetzt hat, stammen eigentlich aus anderen Traktaten Josephs – der zweite findet sich am Ende der zweiten gnostischen Zenturie; der dritte ist in *5BF* eingegliedert. Das Gebet aus der zweiten Zenturie findet sich laut BUNGE in der westsyrischen Tradition unter dem Namen von Ignatios von Antiochien wieder, z.B. in der Hs. *Diyarbakır syr. 361*.¹⁵⁷ Dagegen hat BUNGE das erste Gebet in einem ostsyrischen Gebetsbuch finden können (*Mingana syr. 564*, Abschrift von *N.-D. des Semences, Vosté 150*, beide junge Hss.). Eine weitere Hs., die Bunge nicht erwähnt, ist der Kodex *syr. 11* (J 1703) aus der Bayerischen Staatsbibliothek zu München. Darin finden sich auf ff. 174–191 Gebete eines gewissen ‘Abdišō‘ des Anachoreten (ܐܒܕܝܫܘܢ). Nach einer vorläufigen Analyse der Gebete scheint der Stil tatsächlich zu Joseph zu passen; es bedarf jedoch eines tiefergehenden Studiums, um die Autorschaft Josephs zu bestätigen. Die möglichen Versionen in anderen Sprachen des Christlichen Orients konnten an dieser Stelle nicht mehr berücksichtigt werden.

Handschriften:

**Se‘ert 78* (16. Jh.).¹⁵⁸

Alqōš, *N.-D. des Semences, Vosté 150* [= A.S. 71] (J 1817).

Birmingham, Selley Oak Colleges, *Mingana Syr. 564* (J 1931), ff. 178^v–181^v.

Diyarbakır, Syr. 361 (J 1800).

¹⁵⁴ FURLANI 1923–1924, S. 319, Nr. 48.

¹⁵⁵ BEULAY 1974, Sp. 1343.

¹⁵⁶ SCHER 1907a, S. 167.

¹⁵⁷ BUNGE 1982, S. 68, Anm. 127. Siehe zu dieser Hs. auch SANDERS 1977. Leider war mir die Hs. nicht zugänglich.

¹⁵⁸ SCHER 1905, S. 58–59.

München, Staatsbibliothek, Cod. Syr. 11 (J 1703), ff. 176–191.¹⁵⁹

Ausgabe: Keine kritische Ausgabe.

XIII.2 Moderne Übersetzungen

Deutsch: BUNGE 1982 (Auswahl).

XIV) Der Kommentar zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika* (= KEv)

Wir wissen aus 'Abdišo's Katalog, dass Joseph einen Kommentar (syr. ܟܦܠܐܝܐ) zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika* verfasst hat. Tatsächlich verweist Joseph in dem *Brief der drei Stufen* selbst darauf. Bislang wurde von diesem Kommentar jedoch keine Spur nachgewiesen. Ich möchte hier die Hypothese aufstellen, dass Fragmente dieses Kommentars in derselben asketischen Sammlung *Dawrā syr. 680* (olim *N.-D. des Semences*, 237) überliefert sind, die auch sonst viele der Schriften Josephs aufbewahrt.¹⁶⁰ Wie die Handschriftenbeschreibungen von VOSTÉ, VAN LANTSCHOOT und MINGANA richtig vermerken, folgt in der Hs. *Dawrā syr. 680* und ihren Abschriften (*Vat. Syr. 509*, *Mingana syr. 601*) nach einigen Auszügen aus dem syrischen Evagrius (*KG-Suppl./Skemmata, De Perfectione*) eine anonyme Erklärung zu einigen Kapiteln aus Evagrius' *Kephalaia Gnostika*. Dieser Kommentar umfasst jedoch *nicht nur* Erklärungen zu Evagrius' dritter Zenturie, wie VOSTÉS und VAN LANTSCHOOTS Beschreibungen nahelegen könnten. Es stimmt zwar, dass den Auszügen in der Hs. dieser Titel voransteht („aus dem Kommentar zur dritten Zenturie des Mār Evagrius“), aber selbst bei einer oberflächlichen Analyse der kommentierten *Kephalaia* wird deutlich, dass auch *Kephalaia* aus der vierten, fünften und sechsten Zenturie zitiert und kommentiert werden. Bemerkenswert ist auch, dass danach einige weitere *Kephalaia* kommentiert werden, die aus dem *Praktikos* und dem *Gnostikos* stammen. Hierbei würde es sich um die einzigen mir bekannten Fragmente eines Kommentars zum *Praktikos* und *Gnostikos* überhaupt handeln. Ich gebe hier eine Übersicht über die zitierten und kommentierten *Kephalaia*:

	<i>Dawrā syr. 680</i>	<i>Vat. Syr. 509</i>	<i>Mingana syr. 601</i>
<i>KG III.47</i>	q. 11, p. 10	f. 97 ^r	f. 133 ^v
<i>KG III.48</i>	q. 11, p. 11	f. 97 ^v	f. 134 ^r
<i>KG IV.90</i>	--, p. 12	f. 98 ^r	f. 134 ^v
<i>KG V.83</i>	--, p. 13	f. 98 ^v	f. 135 ^r
<i>KG VI.85</i>	--, p. 15	f. 99 ^r	f. 136 ^r
<i>Asket. §30 [= Prakt. § 30]</i> ¹⁶¹	--, p. 16	f. 99 ^v	f. 136 ^v
<i>Asket. §33 [= Prakt. § 33]</i>	--, p. 16	f. 99 ^v	f. 137 ^r

¹⁵⁹ AUMER 1875, S. 116–117.

¹⁶⁰ Ich konnte keine wissenschaftlichen Studien zu diesem Kommentar finden. Er wird allerdings von GUILLAUMONT zwei Mal erwähnt (GUILLAUMONT 1958, S. 11, Anm. 3, GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1989, Anm. zu *Gnostikos* §48–49), mit der Bemerkung, dass es sich um Joseph Ḥazzāyās Kommentar handeln könnte. Gregory KESSEL erwähnt den Kommentar in einer Studie zu Šem'ōn d-Ṭaibūṭēh, weil Šem'ōn zwei Mal im Kommentar wörtlich zitiert wird (KESSEL 2011, S. 130, Anm. 44).

¹⁶¹ Ich gebe immer die Kapitelnummer nach der Ausgabe von GUILLAUMONT/GUILLAUMONT (1971 für den *Praktikos*, 1989 für den *Gnostikos*). Die im Kommentar benutzte syrische Übersetzung ist S.

<i>Asket.</i> §68 [= <i>Prakt.</i> § 69]	--, p. 18	f. 100 ^r	f. 137 ^v
<i>Asket.</i> §90 [= <i>Prakt.</i> § 91]	--, p. 19	f. 100 ^v	f. 138 ^r
<i>Asket.</i> §147 [= <i>Gnost.</i> § 44]	--, p. 20	f. 101 ^r	f. 139 ^r
<i>Asket.</i> §148 [= <i>Gnost.</i> § 45]	--, p. 22–24	f. 102 ^v –103 ^r	f. 141 ^r

Tabelle 2: Die Verteilung der kommentierten *Kephalaia Gnostika des Evagrius in den Handschriften*

Die Frage des Verfassers ist sicherlich in diesem Rahmen nicht endgültig zu lösen. Ich plane jedoch, diesen Fragmenten eine eigene Studie zu widmen. Hier möchte ich nur einige vorläufige Bemerkungen festhalten:

[1] Im Syrischen kennen wir aus verschiedenen Quellen insgesamt *drei* Kommentare zu Evagrius' *KG*: Babais Kommentar (siehe oben, Kap. II.2), einen späteren westsyrischen Kommentar von Dionysios bar Šalībī (12. Jh.) – beide handschriftlich erhalten – und zuletzt Josephs verlorenen Kommentar. Die anonymen Auszüge aus *Dawrā syr. 680* decken sich weder mit Babais noch mit Dionysios' Kommentaren zu den entsprechenden Stellen; sie stammen also von einem dritten Autor.

[2] Ferner wird in dem anonymen Text an zwei Stellen Šem'ōn d-Ṭaibūtēh zitiert, was als *terminus post quem* die zweite Hälfte des 7. Jh. festlegt und auf ein ostsyrisches Milieu hinzudeuten scheint. Ich möchte zunächst die Frage der Verfasserschaft offen lassen, denke aber, dass die Indizien sehr wohl für Joseph Ḥazzāyā sprechen. Die Ausgabe des Textes wird hoffentlich das Problem des Verfassers lösen.

Handschriften

- Baghdad, Chaldean Monastery (*Dawrā*), Syr. 680 (*olim* Alqoš, N.-D. des Semences 237), [J 1289], VOSTÉ XXV: q. 11, p. 10–24.
- Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 47, ff. 247^v–248^v.¹⁶²
- Birmingham, Selley Oak Colleges, Mingana Syr. 601, ff. 133^v–141^r.
- Vatikan, Bibl. Apostolica Vaticana, Vat. Syr. 509, ff. 96^v–103^r.

Ausgabe: PIRTEA (in Vorbereitung)

XV) Neue und noch nicht identifizierte Fragmente

Bei meiner Untersuchung der handschriftlichen Überlieferung der Werke Josephs bin ich auf einige Fragmente gestoßen, die bislang in der Forschung meistens unbeachtet geblieben sind. So enthält *Par. syr. 434* (J. 1576/7) nach der *Memrā über die Gottheit* (siehe unten, Nr. X), unter dem Titel ܩܘܕܫܐܘܬܐ ܕܥܘܠܐ „Nützliche Wörter“ eine Serie von *Kephalaia* mit asketisch-mystischem Inhalt. Diese *Kephalaia* sind in der Hs. nummeriert, wobei die Zahlen auf eine Auswahl aus mehreren Zenturien hindeuten: 91, 92, ... 100, dann 28, 29, usw. Unabhängig von

¹⁶² Hier folgt der Kommentar unmittelbar nach dem kurzen evagriianischen Stück *De perfectione* „Über die Vollkommenheit“ (ed. MUYLDERMANS 1934, S. 99–102), von dem hier jedoch nur Kap. 1–13 kopiert wurden. Danach folgen: Evagrius, *KG* III.48 (nur der Kommentar), IV.90 (Text + Komm), VI.85 (Komm.).

meinen Untersuchungen hat Maksim KALININ diese Sammlung als ein Teil der *KG* des Joseph Ḥazzāyā identifiziert und 2018 herausgegeben.¹⁶³

Ferner überliefern die Hss. *Harvard syr. 42* und *Konat syr. 303* im sog. „Anhang“ zu Johannes von Dalyātā einen interessanten Text, der „dem Alten“ zugeschrieben wird und auf den schon BEULAY in seiner Ausgabe der Briefe hingewiesen hat. Indes hält BEULAY den Text nicht für einen authentischen Text von Johannes. Der Stil passt allerdings sehr gut zu Joseph und weist z.B. Ähnlichkeiten mit *BWG1* auf. Dieser Text wurde von Maksim KALININ und Alexander PREOBRAZHENSKY veröffentlicht (KALININ/PREOBRAZHENSKY 2018).

Schließlich überliefert die Handschrift *München syr. 11* (J 1703), deren Gebetsammlung ich schon unter Nr. XIII erwähnt habe, auf fol. 174–176 einen Text mit asketischem Inhalt („Über die Begierde“), der ausdrücklich Joseph Ḥazzāyā zugewiesen wird. Die irreführende Beschreibung im Katalog, der zufolge es sich dabei um den Grammatiker Joseph Huzita (6. Jh.) handelt, erklärt wohl, warum man dieses Fragment bislang übersehen hat. Ich konnte den Text unter den Schriften Josephs noch nicht identifizieren; nach Stil und Inhalt könnte er sehr wohl authentisch sein.

Handschriften:

Cambridge (MA), Harvard University, Houghton Library, Syr. 42 (*olim* Semitic Museum 30), ff. 94^v–96^r. [Text 2]

München, Staatsbibliothek, Cod. syr. 11 (J 1703), ff. 174^v–176^r. [Text 3]

Paris, Bibliothèque Nationale de France, Syr. 434 (J 1576/7), ff. 142^v–176^r. [Text 1]

Pampakuda, Konat Sammlung, Syr. 303 (18. Jh.?), ff. 210^r–213^r. [Text 2]

Ausgabe: KALININ 2018 [Texte 1-2], PIRTEA (in Vorbereitung) [Text 3]

XV.2 Moderne Übersetzungen

Latein: KALININ 2018

Englisch: KALININ, in Vorbereitung.

Schriften Josephs	Dawrā syr. 680	Vat. Syr. 509	Mingana syr. 601
<i>BWG1</i>	VOSTÉ XXVI: q. 11, p. 24–q. 12, p. 3.	ff. 103 ^r –104 ^v	ff. 141 ^r –143 ^v
<i>BWG2</i>	VOSTÉ XXXI: q. 13, p. 11–20	ff. 116 ^r –119 ^v	ff. 158 ^r –163 ^r
<i>5BF</i>	VOSTÉ XI: q. 7, p. 20–q. 8, p. 6	ff. 61 ^v –65 ^r	ff. 85 ^v –90 ^v
<i>GK</i>	VOSTÉ XXVII: q. 12, p. 4–8	ff. 104 ^v –106 ^v	ff. 143 ^v –145 ^v
<i>GOdL</i>	VOSTÉ XXVIII: q. 12, p. 8–q. 13, p. 2	ff. 106 ^v –113 ^r	ff. 145 ^v –154 ^r
<i>WR</i>	VOSTÉ XXIX: q. 13, p. 2–6	ff. 113 ^r –114 ^v	ff. 154 ^r –156 ^r
<i>GGb</i>	VOSTÉ LIV: q. 21, p. 21–24	ff. 190 ^v –191 ^v	ff. 248 ^v –249 ^v
<i>BFA</i>	VOSTÉ XXX: q. 13, p. 6–10	ff. 114 ^v –116 ^r	ff. 156 ^r –158 ^r
<i>KEv</i>	VOSTÉ XXV: q. 11, p. 10–24	ff. 96 ^v –103 ^r	ff. 133 ^v –141 ^r
<i>KG + Komm.</i>	VOSTÉ LV: q. 21, p. 24–q. 22, p. 2	ff. 191 ^v –192 ^r	ff. 249 ^v –250 ^v
<i>MGN</i>	VOSTÉ LVI: q. 22, p. 2–q. 27, p. 8	ff. 192 ^r –241 ^v	ff. 250 ^v –316 ^r

Tabelle 3: Konkordanz zwischen der Hs. Dawrā syr. 680 (nach VOSTÉ 1929) und ihren Abschriften (Vat. Syr. 509 und Mingana syr. 601).

¹⁶³ KALININ 2018.

II.4.4 Die geistigen Sinne im Werk Joseph Ḥazzāyās

Die bislang immer noch spärliche Forschungsliteratur zu Joseph Ḥazzāyā hat sich in einer ersten Phase größtenteils mit der Bestimmung des Umfangs und der Textgeschichte der Schriften Josephs befasst. Vor den kurzen Aufsätzen CHABOTS und SCHERS, die Joseph als einen „écrivain syriaque du VIII^e siècle“ vorstellten,¹⁶⁴ war der Name des Autors in der westlichen Forschung praktisch unbekannt. Erst mit MINGANAS Veröffentlichung von Teilen der Hs. *Mingana syr. 601* wurden einige Texte Josephs im Original und in Übersetzung zugänglich.¹⁶⁵ In einer zweiten Phase hat Antoine GUILLAUMONT Josephs Werk in Hinblick auf die Evagrius-Rezeption im syrischen Raum untersucht,¹⁶⁶ während Robert BEULAY einen sehr detaillierten Überblick zum Leben, Werk und der Doktrin Josephs im *Dictionnaire de spiritualité* lieferte.¹⁶⁷ An mehreren Stellen seiner Monographie zu Johannes von Dalyātā behandelt BEULAY ebenfalls bestimmte Aspekte der Doktrin Josephs.

Noch ausführlicher hat sich etwas später Gabriel BUNGE mit der mystischen Theologie Josephs auseinandergesetzt. In seiner 1982 erschienenen Anthologie der Texte Josephs widmet BUNGE dem Werk und dem Denken Josephs eine lange Einleitung. Besonders die Anmerkungen zu den einzelnen Texten liefern viele wichtige Einsichten zur Terminologie des syrischen Mystikers wie auch gelegentlich seiner GW-Lehre. BUNGE hat sich für seine Übersetzung aller ihm zugänglichen Handschriften bedient und wichtige Texte Josephs zum ersten Mal in einer europäischen Sprache zugänglich gemacht (bes. die *KG*, das *BFA* und die Gebete).

In den letzten Jahren hat Pablo ARGÁRATE das semantische Feld des „Feuers“ im *BdS* und in den *KG* untersucht.¹⁶⁸ Der Forscher kommt zu der Schlussfolgerung, dass die Feuersymbolik Josephs in Einklang mit der früheren syrischen Tradition steht und dass das Feuer als Präsenz des Hl. Geistes die gesamte Heilsgeschichte von Adam bis Jesus zusammenfasst.¹⁶⁹ In seinem Abriss der syrischen Mystik hat zuletzt Georg-Günter BLUM das asketische System Josephs anhand von vielen Zitaten in seinen Grundzügen dargestellt.¹⁷⁰

Selbst wenn sich in diesen Publikationen auch wichtige Bemerkungen zu den inneren Sinnen und zur geistigen Wahrnehmung in Josephs Schriften finden, gibt es bislang keine Studien, die ausschließlich diesen Konzepten und ihrer philosophischen/theologischen Herkunft gewidmet sind. Nach dem in dieser Arbeit schon entfaltetem Modell möchte ich deswegen nach einer kurzen Beschreibung der Stufen des asketischen Lebens die Frage der

¹⁶⁴ CHABOT 1906, SCHER 1909, SCHER 1910.

¹⁶⁵ MINGANA 1934.

¹⁶⁶ GUILLAUMONT 1962, S. 215–222. GUILLAUMONT behandelt hauptsächlich die Angaben Josephs im *BFA* über die zwei verschiedenen Übersetzungen der evagriusischen *KG* (*S*₁ und *S*₂) ins Syrische.

¹⁶⁷ BEULAY 1974.

¹⁶⁸ ARGÁRATE 2007, ARGÁRATE 2016.

¹⁶⁹ Ebd., S. 107.

¹⁷⁰ BLUM 2009, S. 287–343.

Epistemologie, der Sinnlichkeit und der Wahrnehmung Gottes bei Joseph aufgreifen und auf einer möglichst weiten Quellenbasis untersuchen.

II.4.4.1 Zu Josephs asketischem System

Bekanntlich ist das Rückgrat von Josephs asketischem System die letztlich auf Paulus zurückgehende Dreiteilung in die Stufen der Leibhaftigkeit (syr. ܠܘܒܝܘܬܐ), der Seelenhaftigkeit (syr. ܠܘܠܘܬܐ) und der Geisthaftigkeit (syr. ܠܘܠܘܬܐܝܐ), die in der syrischen Mystik insbesondere dank Johannes von Apamea verbreitet wurde. Wir hatten dieses Schema bereits im Kommentar Babais und bei Isaak von Ninive wiedergefunden.

Ebenso wie in den ersten Stufen der *Praktike* bei Evagrios gehören zur Phase der Leibhaftigkeit bei Joseph die asketischen Bemühungen des Gläubigen, die darauf abzielen, die Leidenschaften des Körpers zu reinigen. Wenn bei Johannes von Apamea die Leibhaftigkeit eine vornehmlich negative Konnotation erhielt (weil darin der Mensch seine Aktivität auf den Körper und dessen Wohlergehen beschränkt), so betont Joseph auch auf dieser niedrigsten Stufe die positive Wirkung der ‚natürlichen Samen‘ (syr. ܠܘܒܝܘܬܐ ܠܘܠܘܬܐ), die uns zur Tugend hin bewegen.¹⁷¹ Der Übergang zur Stufe der Seelenhaftigkeit setzt dabei die Reinheit (syr. ܠܘܠܘܬܐ) voraus, die für Joseph – ähnlich wie für Isaak – eine Schwelle darstellt, die in evagrianischer Terminologie in etwa der Leidenschaftslosigkeit entspricht. Auf der Stufe der Seelenhaftigkeit muss der Asket sich einer subtileren Form der inneren Reinigung unterziehen, um die zweite Schwelle, jene der *Lauterkeit* (syr. ܠܘܠܘܬܐ), zu erreichen. Auch hier geht es um einen Kampf gegen die unnatürlichen/leidenschaftlichen Regungen, wobei das letztendliche Ziel die Entfernung *aller* Gedanken, die von den Sinnen herrühren und daher zusammengesetzt sind, sein muss. Der Zustand der Lauterkeit ist die Grenze der kreatürlichen Möglichkeiten des Menschen und – wiederum in der Tradition von Evagrios und Isaak – die notwendige Voraussetzung für die Aufnahmefähigkeit der göttlichen Gnade und des göttlichen Lichtes. Damit erreicht der Asket schließlich das geistige „Mannesalter“, die Stufe der Geisthaftigkeit, auf der allein der Geist Gottes in der Seele wirkt und dem lauterem Intellekt Offenbarungen und Einsichten über die neue Welt mitteilt. Auch hier bewegt sich Joseph ganz innerhalb seiner asketischen Tradition und spiegelt die Gedanken Babais und Isaaks gut wieder. Josephs Lauterkeitsbegriff und die damit zusammenhängende Erkenntnisweise werde ich noch eingehend besprechen, gerade weil Joseph einige zusätzliche Differenzierungen einführt.

Wie bereits angedeutet, scheint sich Joseph trotzdem in mancher Hinsicht von seinen Vorgängern zu unterscheiden. Selbst wenn die Grundstruktur bei allen drei Autoren beinahe identisch ist, zieht es Joseph vor, die Akzente anders zu setzen als Babai oder Isaak; er entfaltet bestimmte evagrianische Konzepte deutlich mehr als die anderen, darunter auch die „Sinne des Intellektes“. Welche Rolle die Wahrnehmung auf den jeweiligen Stufen und Schwellen spielt und welchen ‚qualitativen‘ Veränderungen sie ausgesetzt ist, muss daher – wenn auch durch Gegenüberstellung mit Babai, Isaak u.a. – doch hauptsächlich aus den Schriften Josephs sorgfältig hergeleitet werden.

¹⁷¹ BUNGE 1982, S. 37–38.

Nach Ephrem von Qirquesion sind die Zahlen folgendermaßen zu entschlüsseln: Die ‚vier‘ ist immer ein Verweis auf den Körper, der aus den vier Elementen zusammengesetzt ist; die ‚fünf (oder ‚die drei und die zwei‘) bezeichnen entweder die geistigen oder die körperlichen Sinne; die ‚drei‘ sind die drei Teile der Seele nach platonischer Einteilung; die ‚sieben‘ sind die „Kräfte der Seele“, was für Ephrem so viel heißt wie die Tugenden aller Seelenteile (nach der Einteilung im pseudo-aristotelischen *De virtute*).¹⁹⁵

Das Herz des Einsiedlers ist folglich, ähnlich wie bei Pseudo-Makarios, Šem‘ōn und Isaak, der *locus* der Kräfte der Seele und das Zentrum des menschlichen Wesens. Die Analogie mit dem Garten Eden und die Symbolik der Wasserquelle hat frühe Entsprechungen bereits in den *Oden Salomos*, wie ich in Kap. II.1.2 gezeigt habe, und bindet Josephs Denken in die Tradition der früh-syrischen Literatur ein. Das ‚Tränken‘ und Erleuchten der körperlichen und der geistigen Sinne (die ‚zehn‘ in *KG* I.52) durch die Quelle des Lebens/Christus, sowie die geistige ‚Ernährung‘ des ganzen Menschen (Seele und Leib) – all dies sind Themen, die weit in die frühchristliche und jüdisch-hellenistische Symbolik zurückreichen.¹⁹⁶ Gleichzeitig steht dieser ‚semitische‘ Aspekt der Bildsprache Josephs in Einklang mit dem Erbe der evagrianischen Mystik bei den Ostsyrern.

Weil Joseph viel über die Wirkungen der einzelnen geistigen Sinne zu sagen hat, möchte ich im Folgenden die fünf Sinne und ihre Erkenntnisinhalte einzeln besprechen, so wie sie in den Schriften Josephs durchwegs gebraucht werden. Dabei wird die Frage nach der Existenz einer Hierarchie der geistigen Sinne gestellt, welche eine Besonderheit der Lehre bei Evagrios und Babai darstellte, jedoch eine geringe Rolle bei Isaak spielte. Finden wir auch bei Joseph die Unterscheidung zwischen dem linken und dem rechten Auge der Seele? Gibt es innere Sinne, deren Erkenntnis höher ist als jene der anderen? Gibt es eine Entsprechung zwischen den Sinnen und den Zuständen der Reinheit/Leidenschaftslosigkeit bzw. Lauterkeit?

a) Das Sehen

Unter dem Begriff des geistigen Sehens versteht Joseph Ḥazzāyā zweierlei:

[1] Auf der einen Seite benutzt Joseph traditionelle Ausdrücke wie „Augen der Seele“, „Augen des Intellektes/Geistes“ usw.,¹⁹⁷ um allgemein die Fähigkeit der spirituellen Einsicht zu bezeichnen. Eng damit verbunden und ebenfalls traditionell ist die Symbolik des Lichtes/der Erleuchtung bzw. der Dunkelheit und der Blindheit, um die Zustände der Erkenntnis und der Unkenntnis zu beschreiben.¹⁹⁸ Man kann jedoch behaupten, dass dieses Thema für Joseph keine sehr wichtige Rolle spielt. An manchen Stellen scheint Joseph ferner mit dem inneren Augen auch die Vorstellungskraft bezeichnen zu wollen, oder er spricht von

¹⁹⁵ Siehe Ephrem von Qirquesion/Qirqephion, *Komm.*, ad *KG* I.11, I.14 (*Vat. Syr.* 592, ff. 97^{r-v}).

¹⁹⁶ Siehe oben, Kap. II.1.2 und den Exkurs.

¹⁹⁷ Etwa in Joseph Ḥazzāyā, *BdS* §§ 10, 19, 73, *GodL* §28–29, usw.

¹⁹⁸ Siehe z.B. *BdS* §§ 32, 37, 73.

Erkenntnis besitzen, die sich nicht verändert.“²⁴⁷ Diese Erkenntnis nennt Joseph gelegentlich ein „Empfinden“ oder ein „Wahrnehmen“ (syr. ܩܘܪܝܢܐܘܬܐ),²⁴⁸ was in kognitiv ‚positiver‘ Weise dasselbe ausdrücken soll wie die Negativität der mystischen *ignorantia* und die im Erkennen des Einen erreichte Undifferenziertheit.

Ein letzter Aspekt wäre noch zu besprechen: Das Licht des Erlösers bzw. die Herrlichkeit Gottes. Die Frage ob das von den Mystikern gesehene Licht geschaffen oder ungeschaffen ist, zieht sich bekanntlich durch die gesamte Geschichte der christlich-orientalischen Mystik hindurch. Wir hatten dasselbe Problem auch im Kommentar Babais und bei Isaak von Ninive angetroffen, während BEULAY seinerseits die Zentralität dieser theologischen Frage im Falle von Johannes von Dalyātā hervorgehoben hat.

Aus Josephs Schriften geht deutlich hervor, dass auch für ihn die Unterscheidung zwischen der *Herrlichkeit* Gottes und Seinem *Wesen* wichtig ist, was seine Position von jener der Eunomianer unterscheidet. Gleichzeitig kann Joseph aber behaupten, dass das Einswerden der menschlichen Natur mit dem göttlichen Licht der Vereinigung zwischen Gott-Logos und dem Fleisch in Christus gleichkommen wird.²⁴⁹ Joseph sagt:

So wie wir durch das Licht der Sonne die Dinge dieser Welt sehen, ebenso auch werden wir in der kommenden Welt im Lichte Christi den Unsichtbaren sehen. *Nicht Seine Natur, sondern die Herrlichkeit Seiner Majestät.*²⁵⁰

Für Joseph ist die Schau der Herrlichkeit Gottes des Vaters, die wir in der Schau der Göttlichkeit seines Sohnes betrachten, die höchste und letzte Stufe der mystischen Kontemplation. Sie übertrifft nicht nur die natürliche Theoria und die Schau der Natur der Engel, sondern auch die Einsichten der neuen Welt, die der Stufe der Geisthaftigkeit angehören und sich damit jenseits der Reinheit und der Lauterkeit befinden²⁵¹ Im ersten Brief über die Wirkungen der Gnade (*BWG1*), in dem Joseph eine Vision eines Bruders symbolisch auslegt,²⁵² wird sehr deutlich zwischen den Einsichten der neuen Welt (symbolisiert von den Sternen, die stärker leuchten als die Sonne) und der Schau der Herrlichkeit des Erlösers (symbolisiert von der Sonne, die das Licht der Sterne übertrifft) differenziert. Wenn nämlich

²⁴⁷ Joseph Ḥazzāyā, *KG* I.12 (Übs. BUNGE 1982, S. 301). Syr. Text (*Ms. H*, f. 67^{vb}): ܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ.

²⁴⁸ Joseph Ḥazzāyā, *5BF* §24a, *GK* §2.

²⁴⁹ Siehe Joseph Ḥazzāyā, *KG* I.13 (Übs. BUNGE 1982, S. 301). Wie BUNGE bemerkt (ebd., S. 320, Anm. 3), weichen die Varianten in den Hss. voneinander ab, wahrscheinlich wegen des kontroversen theologischen Inhalts des Kephalaions. Auffallend ist ferner, dass derselbe Satz fast identisch bei Josephs jüngerem Zeitgenossen (und Schüler?) Beh Ḫšō' vorkommt (BLANCHARD 2001, S. 290).

²⁵⁰ Joseph Ḥazzāyā, *KG* I.14 (Übs. BUNGE 1982, S. 301, modifiziert). Syr. Text (*Ms. H*, f. 67^{vb}–68^{ra}): ܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ ܕܩܘܪܝܢܐܘܬܐ.

²⁵¹ Joseph Ḥazzāyā, *BWG1*, §4 (Übs. BUNGE 1982, S. 214).

²⁵² Die Vision wird in *BWG1*, §2 (Übs. BUNGE 1982, S. 213) wiedergegeben. Im Bericht des Bruders werden fünf verschiedene Visionen beschrieben: [1] Schau der Sonne am Zenit und der Sterne am Firmament, wobei das Licht der Sterne das Licht der Sonne übertrifft; [2] Schau der Sonne am Firmament *ohne* die Sterne; [3] Schau des Lichts der Sterne *ohne* das Licht der Sonne; [4] Schau des Mondes und der Sterne; [5] Schau des Mondes ohne die Sterne.

[1] Zur Biographie: Die Nähe Josephs zum Kloster Johannes von Kamūl, wo er Novize wurde, sollte in Hinblick auf die Existenz einer längeren asketischen Tradition untersucht werden. Wir wissen, dass Johannes bar Penkāyē im 7. Jh. in diesem Kloster lebte. Eine Verbindung zwischen den beiden Autoren wird z.B. durch den Kommentar Josephs zu Johannes' gnostischen Kephalaia suggeriert [siehe unten, Nr. 2].

[2] Zu den Werken: Die Liste der Werke Josephs bei 'Abdišō' von Nisibis wurde auf Grund der hier vorgeschlagenen Identifizierung modifiziert. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass Josephs „Kommentar zum Buch des Kaufmanns“ eigentlich einen Kommentar zu den Zenturien von Johannes bar Penkāyē und nicht einen Kommentar zum *Asketikon* Abba Jesajas darstellt. Die zwei erhaltenen Zenturien von Johannes werden in der Hss.-Überlieferung eben als Teile des „Buches des Kaufmanns“ tradiert. Der anonyme Kommentar zu Abba Jesaja stammt zwar auch aus dem 8. Jh., er scheint jedoch eher mit dem südpersischen Monachismus (um das Kloster Rabban Šapūr) zusammenzuhängen. Der anonyme Autor bezeichnet sich selbst als Schüler Mar Isaaks, während die Biographie Josephs eine solche Beziehung nicht erwähnt.

[3] Unter den Namen Philoxenus, Johannes von Dalyātā und Neilos von Ankyra sind einige der Werke Josephs in andere Sprachen des christlichen Orients übersetzt worden: Armenisch, Arabisch, Äthiopisch. Ich konnte keine Spuren einer griechischen Übersetzung nachweisen. Es ist vielleicht interessant zu bemerken, dass die arabische Überlieferung des *BdS* zumindest in einem Fall den wahren Namen des Verfassers (Anbā Yūsuf) kennt.

[4] Es muss näher untersucht werden, ob die Fragmente des anonymen Kommentars zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika* nicht aus Josephs eigenem, heute verlorenen Kommentar stammen. Eine erste Studie zeigte bereits, dass dieser Kommentar weder mit dem des Babai, noch mit dem des Dionysios bar Šalibī identisch sein kann. Ein Merkmal dieses Kommentars ist ferner, dass er offenbar als laufender Kommentar zu den *KG*, gefolgt von *Praktikos* und *Gnostikos*, gedacht war. Dies ist m.W. die einzige Spur eines Kommentars zu den zwei Werken des Evagrius.

[5] Weiterführende Forschungsarbeiten sind erforderlich, um die erhaltenen Gebete Josephs in den syrischen Handschriften aufzufinden. Der bislang übersehene Kodex aus München (*cod. syr. n*) enthält nicht nur ein unbekanntes Stück, das ausdrücklich Joseph dem Seher zugeschrieben wird, sondern auch eine nicht unbedeutende Zahl Gebete, die „Abdišō' dem Anachoreten“ zugewiesen werden. Ob mit diesem Namen unser Autor gemeint ist, von dem wir übrigens wissen, dass er mindestens 28 Gebete verfasst hat, bleibt zur Zeit noch eine offene Frage.

[6] Joseph übernimmt die Terminologie Isaaks von Ninive, wenn er eine Differenzierung zwischen den ‚zusammengesetzten‘ und den ‚einfachen‘ Gedanken/Bewegungen einführt. Die

zusammengesetzte Erkenntnis ist jene Erkenntnis, die ihre Begriffe aus der Sinneswelt abstrahiert und niemals den reinen Begriff einer Sache erfassen kann. Die einfache Erkenntnis dagegen ist rein noetisch und besteht in einem unmittelbaren und vollständigen Erfassen des Begriffes einer Sache.

[7] Die einfache Erkenntnis, die selbstverständlich auch frei von Materie ist, operiert durch die geistigen Sinne und führt den Intellekt hinauf vom Sinnlichen zum Noetischen. Sie vermittelt zwar keine Erkenntnis Gottes, bereitet jedoch den Intellekt für die Aufnahme jener höheren Form der Erkenntnis vor, die Joseph als ‚unbegrenzte Regungen‘ bezeichnet. Die unbegrenzten Regungen sind diejenigen Erkenntnisakte, welche der Stufe der Geisthaftigkeit und der Erkenntnisweise der neuen Welt eigen sind. Auch in diesem übernatürlichen Zustand gibt es einen ‚geistigen Sinn‘, durch den der Mensch die Geheimnisse der neuen Welt und die Herrlichkeit Gottes wahrnehmen kann.

[8] Bei der Behandlung der einzelnen geistigen Sinne stellte sich heraus, dass Joseph seine Akzente anders setzt als seine Vorgänger: Das Hören (bzw. das damit zusammenhängende Sprechen/Preisen) spielt für ihn eine zentrale Rolle. Die ‚zarten Laute‘ der Geistwesen vernimmt der Mönch sowohl auf der mittleren Stufe der Seelenhaftigkeit, als auch auf der höchsten Stufe der Geisthaftigkeit. Was Joseph ferner auszeichnet, ist der ‚Wortausbruch‘, den der Mönch auf der höchsten Stufe erfährt: Der Asket wird den Engeln gleich und preist Gott mit immateriellen Lobpreisungen, so dass man bei Joseph richtig auch von einer *unio liturgica* sprechen kann.

[9] Trotzdem spielen auch andere Sinne für Joseph eine wesentliche Rolle, vor allem das Sehen. Die Gotteserkenntnis ist nichts anderes als eine *visio Dei*, genauer gesagt eine Vision des göttlichen Lichtes, bzw. der Herrlichkeit Gottes. Wie Isaak von Ninive oder Johannes von Dalyātā hält auch Joseph an der Unterscheidung zwischen der Natur und der Herrlichkeit Gottes fest: Allein die letztere kann vom Menschen erkannt werden. Trotzdem spricht Joseph auch davon, dass in diesem übernatürlichen Erkenntnisakt der Erkennende *eins* wird mit dem Licht; er unterscheidet nicht mehr zwischen seinem eigenen Licht und dem Licht Gottes, er *wird* gleichsam selbst zum Erkenntnisakt.

[10] Einige kontroverse Punkte in Josephs mystischer Lehre können erklären, warum er zusammen mit Johannes von Apamea und Johannes von Dalyātā des Messalianismus beschuldigt wurde. Zum einen räumt Joseph (wie schon Isaak) ein, dass manche ‚körperhaften‘ Visionen auf den niedrigeren Stufen des geistigen Lebens wahr und nutzvoll sein können. Darin unterscheidet sich Josephs Position von der evagrianischen. Zum anderen ist für Joseph die Schau der ‚Göttlichkeit‘ unseres Erlösers möglich, was aus ostsyrischer dogmatischer Perspektive tatsächlich ein Problem darstellte.

Schlussbemerkungen

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Frage nach der epistemologischen Fundierung der asketischen und mystischen Diskurse über die Gotteserkenntnis im spätantiken Christentum gewesen, insofern in diesen der Begriff der *Wahrnehmung* (gr. αἴσθησις, syr. ܐܘܨܬܗܝܫܝܫܐ) eine zentrale Stellung einnimmt. Die für diesen Zweck ausgewählten Autoren und Texte haben zu der Entwicklung einer solchen „Theorie der geistigen Wahrnehmung“ (GW) bzw. der „geistigen Sinne“ einen entscheidenden Beitrag geleistet, wurden jedoch in der bisherigen Forschung entweder marginal oder gar nicht behandelt: Die griechischen asketischen Schriftsteller Evagrius Pontikos (345/6–399) und Pseudo-Makarios (um 370–400), bzw. die ostsyrischen Asketen und Mystiker Babai der Große (Anfang 7. Jh.), Isaak von Ninive (7. Jh.) und Joseph Ḥazzāyā (ca. 710–790). Ein weiteres Kapitel behandelt einige Denkmäler der frühsyrischen Literatur (*Doctrina Addai*, die *Oden Salomos*, Bardaišān), in denen die Wahrnehmung aus polemischer, symbolischer oder kosmologischer Perspektive ausgewertet wird.

In diesem Sinne versteht sich diese Arbeit als eine Ergänzung zu dem neu erschienenen Sammelband *The Spiritual Senses in Western Christianity* (COAKLEY/GAVRILYUK 2012), in dem nur wenige griechische Theologen und Mystiker²⁵⁷ und kein syrischer Autor besprochen werden. Im Unterschied zur Herangehensweise von COAKLEY und GAVRILYUK ist allerdings hier der Versuch unternommen worden, einen Zugang zur spätantiken GW-Lehre zu entwickeln, welcher die komplexen Wahrnehmungstheorien der griechischen Philosophie (bes. Platon und Aristoteles) als mögliche theoretische Grundlage und Erklärungsmodelle für den christlichen αἴσθησις-Begriff heranzieht. Dieser Zugang findet seine methodologische Rechtfertigung darin, dass Autoren wie Evagrius oder Pseudo-Makarios nachweislich aristotelische und platonische Begrifflichkeiten verwenden, wenn sie über die Wahrnehmung im Allgemeinen reflektieren: Die Wahrnehmung ist kein passiver Prozess, sondern ein spontaner Akt des Unterscheidens (κρίνειν), in dem wahrnehmbare Unterschiede (διαφορά) unmittelbar und frei von Täuschung erfasst werden; der Denk- und der Wahrnehmungsakt werden als ‚Veränderungen‘ (ἀλλοίωσις) im Sinne des Übergangs von der Potentialität zur Aktualität beschrieben usw.

Diese und andere von Platon und Aristoteles methodisch erzielten Erkenntnisse über die Wahrnehmung wurden von den christlichen Theologen auf den Bereich der Mystik übertragen; spätestens zur Zeit des Origenes wurde eine zusammenhängende Theorie der geistigen Wahrnehmung formuliert. Die platonische und aristotelische Ethik und Tugendlehre stellten außerdem einen adäquaten Rahmen für die christliche Theorie der Gefühle und Leidenschaften (τὰ πάθη) dar.

²⁵⁷ Die Beiträge zur griechischen Patristik betreffen Origenes, Gregor von Nyssa, Pseudo-Dionysios Areopagita und Maximos den Bekenner. Sonst liegt der Fokus des Sammelbandes auf den westeuropäischen Theologen des Mittelalters und der Neuzeit. Paul Gavrilyuk hat bei der ersten Tagung der International Orthodox Theology Association (IOTA, 9.-12. Januar 2019) zwei weitere Sammelbände angekündigt, von denen der letztere auch die geistige Wahrnehmung in der byzantinischen und syrischen Mystik behandeln wird.

Diese gemeinsamen Punkte wurden im Laufe der Arbeit ausführlich für jeden einzelnen Mystiker behandelt, wobei in jedem Kapitel der Akzent je nach den spezifischen Zügen des besprochenen Autors anders gesetzt werden musste. So habe ich mich in Evagrius' Fall mehr auf seine Aussagen zur Leistung der Wahrnehmung und zur Entstehung der Leidenschaften als auf andere Aspekte konzentriert, während im Kapitel zu Pseudo-Makarios die zahlreichen Stellen zur Aktivität der einzelnen geistigen Sinne im Mittelpunkt standen. Ähnlich bin ich bei den syrischen Mystikern vorgegangen: So setzt z.B. Babai der Große in seinem Kommentar zu Evagrius' *Kephalaia Gnostika* andere Schwerpunkte als dies Isaak von Ninive oder Joseph Ḥazzāyā tun, die entsprechend abgehandelt werden mussten.

Trotz der unterschiedlichen Akzentsetzungen und Präferenzen der einzelnen Autoren hoffe ich gezeigt zu haben, dass bezüglich der erkenntnistheoretischen Prinzipien der christlichen GW-Lehren eine grundsätzliche Kontinuität herrscht, die sich zeitlich mindestens vom 4. bis zum 8. Jh. und geographisch von den Klöstern Unterägyptens bis zu den Einsiedeleien in Nordmesopotamien und Khuzestan erstreckt. Bis zu einem gewissen Grad gehen die Gemeinsamkeiten auch über die Grenzen der christlichen Kirche hinaus. Mit bestimmten philosophischen Schulen der Spätantike teilen die griechischen und syrischen Kirchenväter z.B. die Auffassung, dass der wahrnehmbare, materielle Kosmos ein Ort der Zerstreung und der zur Vielheit zerfallenen Einheit ist. Anders als in der modernen Aufwertung des Sensiblen und Körperlichen als des primär Realen und Konkreten, sehen Evagrius, Babai oder Isaak von Ninive, ähnlich wie die Neuplatoniker Plotin²⁵⁸ oder Porphyrios, das Geistige/das Noetische als das *wahre Sein*. Der Aufstieg zu Gott besteht entsprechend in einer immer radikaleren Abgeschiedenheit von allem, was *nicht* Gott selbst ist (die Materie, die Körper, die unbeseelten und beseelten Geschöpfe, die *Logoi* der Dinge usw.), um eine aus Gnade gegebene ‚einförmige Erkenntnis‘ der allein in einem hypernoetischen Erfassen erreichbaren Gottheit zu gewährleisten.

Abschließend möchte ich einige mögliche neue Forschungsperspektiven erwähnen, die diese Untersuchung in Zukunft eröffnen könnte: Die fünf hier eingehend besprochenen Theologen stellen nur einen Bruchteil der Gesamtzahl der griechischen und syrischen Asketen und Mystiker dar, die in der Zeitspanne zwischen ca. 350 und 800 über die geistigen Sinne nachgedacht und geschrieben haben. Zukünftige Studien könnten sich auf andere wichtige und wenig erforschte Autoren konzentrieren, wie Johannes von Apamea, Johannes von Dalyāṭā, Šemʿon d-Ṭaibutēh oder Gregor von Zypern. Weil das literarische Korpus dieser syrischen Asketen (ähnlich wie im Falle von Joseph Ḥazzāyā) unvollständig erschlossen ist, müsste man auch in diesen Fällen die eigentliche Analyse der GW-Theorie in den Texten mit philologischen und textkritischen Vorarbeiten verknüpfen.

Die vorliegende Studie bietet außerdem einen Ausgangspunkt für die Erforschung der späteren byzantinischen und christlich-orientalischen asketischen Theologie und Mystik. Um lediglich zwei Beispiele zu nennen: Ich habe an einigen Stellen der Arbeit bereits angedeutet, dass die Frage der ‚Wahrnehmbarkeit‘ Gottes in Byzanz in der Mitte des 14. Jh. wieder ein aktuelles und sehr umstrittenes Thema wurde. Im Hesychastenstreit standen sich zwei

²⁵⁸ Die Ähnlichkeiten zwischen Plotin und dem ostsyrischen Mystiker Johannes von Dalyāṭā wurden von Robert Beulay in seinem letzten veröffentlichten Aufsatz hervorgehoben (BEULAY 2008).

verschiedene theologische Denkansätze gegenüber, die für bzw. gegen die Möglichkeit einer diesseitigen Schau des göttlichen Lichtes argumentierten. Während dieser Debatte wurden patristische Autoritäten wie Pseudo-Makarios und Isaak von Ninive (der letztere in griechischer Übersetzung) sehr oft gelesen, kopiert und zitiert. Die hier erreichten Ergebnisse könnten deshalb zu einem besseren Verständnis jener erkenntnistheoretischen Probleme führen, an denen sich der theologische Konflikt zwischen Gregorios Palamas, Barlaam von Kalabrien, Gregor Akindynos u.a. entfachte. Der Vorwurf des Messalianismus gegen die Hesychasten und Gregorios' Antwort darauf können erst vor dem Hintergrund der antimessalianischen Listen und der pseudo-makarianischen Schriften adäquat verstanden werden.

Ein zweites Themengebiet, das von den hier vorgelegten Ergebnissen profitieren kann, ist die Forschung zum christlich-arabischen und äthiopischen Christentum. Die Handschriftenliste der Werke Joseph Ḥazzāyās lässt deutlich erkennen, dass besonders die arabischen und äthiopischen Mönche im Spätmittelalter zahlreiche Kopien mit Klassikern der syrischen Mystik herstellten und verbreiteten. Diese interessante Rezeptionsgeschichte der syrischen Mystiker bei den arabisch- und äthiopischsprachigen Christen ist bis heute nahezu unerforscht.

Zusammenfassung

Diese Arbeit untersucht die Lehre der „geistigen Wahrnehmung“ (GW), bzw. der „geistigen Sinne“, im spätantiken Christentum aus historischer und philosophischer Perspektive. Spätestens seit dem 3. Jh. n. Chr. wurde die GW-Theorie von christlichen Theologen und Asketen benutzt, um die Unmittelbarkeit der mystischen Erkenntnis Gottes zum Ausdruck zu bringen. Das Hauptanliegen der Untersuchung ist es zu zeigen, dass der *αἴσθησις*-Begriff, der diesen Theorien zugrundeliegt, eine erkenntnistheoretische Fundierung besitzt, die mit der aristotelischen (und platonischen) Wahrnehmungslehre kompatibel ist. Außerdem soll die Studie zeigen, dass bezüglich der GW-Lehre eine bemerkenswerte Kontinuität zwischen der griechischen und der ostsyrischen Askese zwischen dem 4. und dem 8. Jh. besteht.

Die Arbeit besteht aus zwei Hauptteilen: *Im ersten Teil* werden zwei bedeutende griechische asketische Schriftsteller behandelt, die eine komplexe GW-Theorie entwickelt haben, Evagrius Pontikos und Pseudo-Makarios. *Der zweite Teil* behandelt die Frage der geistigen Wahrnehmung im syrischen Christentum, zuerst in der frühsyrischen Literatur, schließlich in der syro-orientalischen Mystik des 7. und 8. Jahrhunderts.

Kapitel I.1 untersucht das asketische System des Wüstenvaters Evagrius Pontikos und die Rolle der Wahrnehmung in seiner Epistemologie und Mystik. Nach einer forschungshistorischen und bibliographischen Übersicht wird Evagrius' zunächst rätselhafte Aussage, die GW sei identisch mit der Leidenschaftslosigkeit (KG I.37), besprochen. Um die GW bei Evagrius richtig zu verstehen, müssen daher zuerst die evagrianische Gefühlslehre und die Frage nach ihrer Entstehung und Beseitigung abgehandelt werden. Im Laufe der Analyse wird gezeigt, dass Evagrius bezüglich der Entstehung der Leidenschaften eine aristotelische Position vertritt: Diese entstehen aus der Lust und Unlust, die beim Wahrnehmen gefühlt, im Gedächtnis gespeichert und später wieder vorgestellt werden. Daraus entstehen leidenschaftliche Neigungen, die durch Askese wieder beseitigt werden müssen. Wenn der Asket die Stufe der inneren Reinheit erreicht hat, werden die „geistigen Sinne“ des Intellektes aktiv. Evagrius beschreibt ihre Funktionsweise ebenfalls mit aristotelischer Terminologie und stellt eine Hierarchie der geistigen Sinne auf, wobei er zwischen einem ‚niedrigeren‘ und einem ‚höheren‘ *geistigen Sehen* unterscheidet. Wie es die reiche orientalische Überlieferung des Evagrius zeigt, stellt seine Lehre die wichtigste Grundlage für die späteren GW-Lehren im syrischen Christentum dar.

Kapitel I.2 bespricht das sog. *Corpus Macarianum*, eine umfangreiche Sammlung asketischer Texte, die von der Tradition dem ägyptischen Wüstenvater Makarios zugeschrieben wurden. Der wahre Autor dieser Werke ist unbekannt, er entstammt aber wahrscheinlich einem griechisch-syrischen Milieu in Kleinasien und lebte in der zweiten Hälfte des 4. Jh. Die komplizierte Quellenlage der griechischen und orientalischen Zweige der Überlieferung wird eingehend behandelt, bevor die eigentliche GW-Lehre des Pseudo-Makarios vorgestellt wird. Pseudo-Makarios gründet seine *αἴσθησις*-Lehre auf eine theologische Anthropologie, die auf den Zustand Adams vor dem Fall fokussiert ist. Die Erkenntnis und „Wahrnehmung“ Gottes, die Adam besaß, ging nach dem Sündenfall verloren, wurde jedoch durch die Auferstehung Christi wieder ermöglicht. Pseudo-Makarios beschreibt ausführlich die Aktivität aller fünf geistigen Sinne und bedient sich dafür oft einer aristotelischen Terminologie: Die Aufgabe der geistigen Sinne ist es, die Unterschiede und Wirkungen der geistigen Welt richtig zu erfassen und dem Asketen die „volle Gewissheit“ (*πληροφορία*) über die Wahrheit seiner Erfahrung zu geben. Die Beziehungen zwischen dem pseudo-makarianischen *αἴσθησις*-Begriff und dem Messalianismus werden ebenfalls besprochen.

Das erste Kapitel des zweiten Teils konzentriert sich auf einige bekannte Werke der früh-syrischen Literatur, die das Problem der Wahrnehmung in einem religiösen Kontext behandeln: Während polemische Texte, wie die *Doctrina Addai*, die *Scharbil-Akte* usw., den Gegensatz zwischen der Blindheit der Heiden und dem geistigen Sehen der Christen betonen, reflektieren andere Schriften eine eher versöhnende Haltung, indem sie die gemeinsame Suche nach Weisheit in den Vordergrund stellen. Spuren einer christlich-manichäischen Polemik, in der das geistige Sehen, Hören und Tasten zentral sind, lassen sich bei näherer Betrachtung in der *Abgar-Legende* und auch in manichäischen Quellen nachweisen. Ein grundlegender Text für die Symbolik der GW sind die *Oden Salomos*. Anhand einer Analyse der Ode XI wird in Kap. II.1.2 die enge Verbindung zwischen den geistigen Sinnen und der Paradiessymbolik aufgezeigt. Das Motiv des Gepflanztwerdens der Gerechten im Garten Eden und die anschließende ‚Erweckung‘ ihrer geistigen Sinne haben die *Oden Salomos* interessanterweise mit den älteren *Hodayot*-Hymnen in Qumran gemeinsam. Der letzte Teil dieses Kapitels (II.1.3) ist der eigentümlichen Wahrnehmungslehre Bardaišāns gewidmet. Obwohl seine Schriften heute verloren sind, lässt sich aus späteren Berichten folgern, dass Bardaišān eine radikal materialistische/atomistische Theorie der Wahrnehmung vertrat, die teilweise Parallelen mit der Gnosis aufweist.

Die folgenden drei Kapitel behandeln drei wichtige Mystiker der syro-orientalischen Tradition. Als erster ostsyrischer Theologe, der sich mit dem evagrianischen Denken befasste, steht zunächst Babai der Große mit seinem Kommentar zu Evagrius' *KG* im Vordergrund der Untersuchung. In *Kapitel II.2* versuche ich zu zeigen, dass Babai Evagrius' Wahrnehmungstheorie treu folgt und dass auch er das Wahrnehmen und das Denken als Unterscheidungsakte ansieht. Ferner teilt Babai mit Evagrius die Auffassung, dass im Aufstieg zum Immateriellen Erkenntnisinhalte zunehmend konkreter, reicher, und mannigfaltiger werden. Babai übernimmt auch die evagrianische Hierarchie der geistigen Sinne und zeigt eine deutliche Präferenz für das Sehen und für die Offenbarung Gottes im Herzen des Menschen *als Licht*.

In *Kap. II.3* analysiere ich die Schriften des einflussreichsten ostsyrischen Mystikers, Isaaks von Ninive. Einige wesentliche Züge der Anthropologie Isaaks werden hervorgehoben: Obwohl Isaak z.B. die platonische Dreiteilung der Seele behält, besteht Isaak darauf, dass der begehrende Teil, den er als ein unersättliches Verlangen nach und eine Liebe zum Göttlichen versteht, eine entscheidende Rolle in unserem Aufstieg zur Kontemplation Gottes spielt. Außerdem insistiert Isaak, dass die Abgeschiedenheit von der Welt und vom Sinnlichen absolut notwendig für den geistigen Fortschritt ist: Indem er alle Materialität zurücklässt, soll der Einsiedler zu einer einheitlichen und immateriellen Wahrnehmung des Göttlichen aufsteigen. Isaak unterscheidet sich sowohl von Babai als auch von Joseph Ḥazzāyā dadurch, dass er auf die Aktivität der einzelnen geistigen Sinne nicht so sehr eingeht. Trotzdem besteht auch für Isaak das Leben der ‚neuen Welt‘ in einem direkten, unmittelbaren Wahrnehmungsakt Gottes.

Schließlich bespreche ich *im letzten Kapitel* die GW-Theorie Joseph Ḥazzāyās. Joseph scheint mehr als seine Vorgänger die Rolle der geistigen Sinne in der Askese betont zu haben, was wahrscheinlich auch zu seiner Verurteilung unter Timotheos I geführt hat. Da Joseph immer noch ein wenig erforschter Autor ist, habe ich eine vollständige Liste seiner erhaltenen Schriften auf Syrisch, zusammen mit den alten Übersetzungen (Arabisch, Armenisch, Äthiopisch) und der handschriftlichen Überlieferung, erstellt. Dies hat zu neuen wichtigen Erkenntnissen geführt: Neben mehreren unbekanntem Fragmenten wurde auch ein längerer Auszug aus Josephs verlorenem Kommentar zu Evagrius' *KG* identifiziert. Bezüglich der GW-Lehre Josephs, die bislang nicht untersucht wurde, wirft das Kapitel Licht auf die Abhängigkeit des Autors von Isaak und Evagrius, aber auch auf seine Originalität: Joseph stellt als einziger *das geistige Hören* in den Mittelpunkt seiner GW-Lehre, das er eng mit den Gesängen der Engel und mit der Glossolalie verbindet; auch legt er eine

kühne Beschreibung der Gottesschau vor, insofern er behauptet, im höchsten mystischen Zustand würden das Licht Gottes und das Licht des Menschen ununterscheidbar.

Die *Schlussbemerkungen* heben die Bedeutung dieser Arbeit für den Bereich der byzantinischen, syrischen und christlich-arabischen Studien hervor. Die GW-Lehren von Evagrius, Pseudo-Makarios, und Isaak können herangezogen werden, um neues Licht auf spätere Kontroversen in Byzanz, wie z.B. den Hesychastenstreit, zu werfen. Gleichzeitig kann das Handschriftenverzeichnis der Werke Josephs einen Beitrag zur Erforschung seiner Rezeption im arabischen und äthiopischen Christentum leisten.

English Summary

The Spiritual Senses in Eastern Syriac Mysticism. Studies on Perception and the Knowledge of God in Late Antique Greek and Syriac Ascetical Literature

My PhD thesis investigates the doctrine of *spiritual perception* (SP) and *spiritual senses* in Late Antique Greek and Syriac Christian mysticism from a philological, historical, theological, and philosophical perspective.

Beginning in the third century CE, the SP-theory was used by Christian theologians and ascetics to express the immediacy and concreteness of the mystical knowledge of God. Well known examples include Origen of Alexandria, Gregory of Nyssa, and Augustine of Hippo. The central role of the senses in Christian religious experience has been recently highlighted in a collection of essays published by Sarah Coakley and Paul Gavrilyuk (Cambridge, 2012), but the philosophical sources and the epistemological implications of this “mystical perception” have only seldom been examined. Moreover, several Christian authors who are essential for the development of SP-theory have not been included in Coakley’s and Gavrilyuk’s book and were never the subject of a detailed study.

For this reason, my thesis follows two main objectives: (1) to examine the philosophical concept of *aísthēsis*/*margšānūtā* underlying the Late Antique Christian theories of spiritual perception and to show that these theories share their epistemological foundation with the Aristotelian and Platonic theories of perception; (2) to offer a detailed study of a number of important Greek and Syriac ascetics and mystics whose SP-theories were hitherto neglected: Evagrius, Ps.-Macarius, Babai the Great, Isaac of Nineveh, and Joseph Ḥazzāyā. By examining these authors, the thesis also intends to show that there is a remarkable continuity between Greek and Eastern Syriac asceticism in the period between the fourth and the eighth centuries with regard to the SP-theory.

Chapter I.1 examines the ascetical system of Evagrius Ponticus and the role played by perception (*aísthēsis*) in his religious epistemology. I argue that in order to understand SP in Evagrius one first has to deal with Evagrius’ theory of passions (*páthē*, *pathēmata*). My analysis shows that in this respect Evagrius adopts a position akin to that of Aristotle and that of the Neoplatonic philosopher Porphyry. Thus, I argue against the position of Richard Sorabji, who insisted that Evagrius was first and foremost influenced by the Stoics. According to Evagrius, passions emerge from the pleasure and pain one experiences *via* perception; the epistemic content of these ‘passionate’ acts of cognition are then stored in our memory and can be later recalled through the imaginative faculty (*phantasia*). By clinging to pleasant memories deriving from perception, the soul can develop passionate inclinations, which have to be removed through ascetical practice and the control of the bodily senses. When the ascetic overcomes these passionate movements of the soul and reaches a state of inner purity, the “spiritual senses” of the mind are activated. Just as Plato and Aristotle described the activity of the senses as an act of discerning (*krínein*), Evagrius also argues that the spiritual senses also know and perceive *via* a higher form of discernment (*diákrisis*). Evagrius thus creates a powerful synthesis between Greek philosophical epistemology and the teachings on “discernment” developed by the Desert Fathers. As is amply demonstrated by the rich Oriental transmission and reception of his works, this Evagrian synthesis is the most important foundation for the later SP-theories within Syriac Christianity.

Chapter I.2 discusses the so-called *Corpus Macarianum*, an extensive collection of ascetical texts which were traditionally attributed to Macarius of Egypt. The real author of these works is unknown, but he was probably from a Greek-Syriac milieu in Asia Minor and lived in the second half of the fourth century. The chapter includes a detailed discussion of the complicated textual transmission of the *Corpus* before it addresses the actual SP-theory delineated therein. Pseudo-Macarius bases his teaching on a theological anthropology which focuses on Adam’s condition before

the Fall: The perfect knowledge and perception of God which Adam possessed in Paradise is lost after the Fall, but is potentially regained by humanity after Christ's resurrection. Throughout his work, Pseudo-Macarius describes the activity of all five spiritual senses in detail and sometimes makes use – quite unexpectedly – of Aristotelian terminology. More importantly, Pseudo-Macarius echoes Origen and Evagrius when he states that the role of the spiritual senses is to *discern*, i.e. grasp the differences and effects of the spiritual world, and to give the ascetic a “full assurance” (*plērōphoríā*) of the truth of his experience. The relationship between the pseudo-Macarian concept of *aísthesis* and the Messalian idea of mystical vision is also discussed: a comparison of the epistemological presuppositions of the two approaches shows once again that the “Messalian” reading of Ps.-Macarius (once prevalent in scholarship) is no longer justifiable.

Chapter I of Part Two concentrates on a number of well-known Early Syriac works which deal with the problem of perception in a religious context. Here I lay special emphasis on the polemical and philosophical aspects of SP. While a few polemical texts (the *Doctrina Addai*, *The Acts of Sharbil*, etc.) stress the opposition between the blindness of the pagans and the “spiritual sight” of Christians, other writings reflect a more conciliatory stance, by foregrounding the common search for divine wisdom. Traces of a Christian-Manichaean polemic in which sight, hearing, and touch are central, can also be detected through a careful comparison of the *Letter of Abgar* and a few Manichaean sources (e.g. the *Legend of Mar Gabryab*). Another fundamental text for the Early Syriac understanding of spiritual perception are the *Odes of Solomon*. Ode XI in particular reveals the close connection between the spiritual senses and the spiritual regaining of Paradise. Interestingly, what the *Odes of Solomon* describe as the righteous being “planted” in Eden and having their spiritual senses “opened” is reminiscent of a few *Hodayot* from Qumran, as I show in a short excursus. The last part of this chapter (II.1.3) is dedicated to Bardaiṣān's peculiar theory of bodily and spiritual perception. Although his writings are now lost, one can infer from later accounts that Bardaiṣān argued for a radically materialistic/atomist theory of perception, which partially displays parallels with Gnosticism. It is against this complex Early Syriac background that the later SP-theories in Syriac Christianity evolve.

The last three chapters deal with three major mystics of the Eastern Syriac tradition, all of who were strongly influenced by Evagrius, Ps.-Macarius, and other Greek ascetic writers. As the first Eastern Syriac theologian to seriously engage with the Evagrius system, *Babai the Great* (d. 628 CE) and his commentary on Evagrius' *KG* are the most adequate place to start. In *Chapter II.2* I attempt to show that Babai closely follows Evagrius' theory of perception, and that he too regards perception (and intellection) as acts of discernment/discrimination. Furthermore, Babai also shares with Evagrius the notion that the more one ascends towards the immaterial, the more *concrete, rich, and manifold* one's objects of intellection become. Babai adopts the Evagrius hierarchy of the spiritual senses and shows a clear preference for *sight* and for the manifestation of God in the human heart as *light*. In the same chapter I also attempt to show that Babai's attitude to mystical experience is more open and sympathetic as has been hitherto assumed and that in the *Commentary* there are even hints to Babai's own experiences of ecstasy.

In *Chapter II.3* I analyze the SP-theory of the most influential East Syriac mystic of all times: Isaac of Nineveh (7th cent.). First, I resume a few essential features of Isaac's anthropology and soul theory. Although Isaac preserves the Platonic idea of a tripartite soul, he also develops it further by insisting that the appetitive part is instrumental in leading up to the contemplation of God, since it is the source of an insatiable desire for the Divine (cf. the Platonic *eros*). Furthermore, Isaac is adamant in arguing that separation from “the world” and the entire sensible realm is absolutely necessary for spiritual progress: leaving all levels of materiality behind, the solitary is required to ascend to a unitary and completely immaterial perception of God. Isaac differs from both Babai and Joseph in that he does

not describe the activity of the particular spiritual senses in any detail. However, the life of the “new world” for Isaac also consists in a direct, unmediated act of *perceiving God*, making Isaac a faithful successor of the earlier Patristic SP-theories.

In *the last chapter* (Ch. II.4) I discuss the SP-theory of Joseph Ḥazzāyā, an East Syriac mystic who lived in the eighth century. Joseph seems to have placed more emphasis on the role of spiritual senses in asceticism than any of his predecessors (which was probably one of the reasons for his condemnation as a “Messalian” by Patriarch Timothy in the 780’s). Since Joseph is still a rather unknown author, I provided a complete list of his preserved writings in Syriac together with their old translations (Arabic, Armenian, Ethiopic) and a comprehensive list of known manuscripts. This research has led to new and important findings: along with a number of hitherto unknown fragments, an excerpt from Joseph’s otherwise lost *Commentary on Evagrius’ Kephalaia Gnostika* could be identified. With regard to Joseph’s unique and hitherto unexplored SP-theory, I argue for the author’s reliance on and continuity with Isaac and Evagrius, but also for his originality: for instance, Joseph stands alone in placing *spiritual hearing* at the centre of his SP-theory and in linking the hearing of the angels’ chants with “the outburst of words” from the part of the mystic. Beyond this form of *unio liturgica* Joseph describes the vision of God in very bold terms, stating that in the highest mystical state the light of God and the light of the human mind become indistinguishable.

The *Closing Remarks* once again stress the relevance of this work for the broader field of Patristic, Byzantine, and Syriac studies, and mention possible new vistas for scholarship: a reevaluation of the relationship between Aristotelian and Platonic theories of knowledge/perception and Early Christian religious epistemology; the importance of Evagrius, Pseudo-Macarius, and Isaac of Nineveh and their SP-theories for understanding later Byzantine mysticism (e.g. the Hesychast controversy); the facilitation of research in the field of Arabic, Armenian, and Ethiopic Christian mysticism through a detailed study of Joseph Ḥazzāyā’s extensive manuscript corpus and its various translations.

BIBLIOGRAPHIE

Abkürzungen

<i>AOr</i>	<i>Archiv orientální</i>
<i>BbK</i>	<i>Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon</i> (= BAUTZ/BAUTZ 1975-2014)
<i>BTT</i>	<i>Berliner Turfan-Texte</i> (Serie, Akademie-Verlag)
<i>CFM</i>	<i>Corpus Fontium Manichaeorum</i> (Serie, Brepols)
<i>CMG</i>	<i>Corpus Medicorum Graecorum</i>
<i>CQ</i>	<i>Classical Quarterly</i>
<i>CRINT</i>	<i>Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum</i> (Serie, E. J. Brill)
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i>
<i>DJD</i>	<i>Discoveries in the Judaean Desert</i>
<i>DPhA</i>	<i>Dictionnaire des philosophes antiques</i> (= GOULET 1994-)
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i>
<i>EDSS</i>	<i>Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls</i> (= SCHIFFMAN/VANDERKAM 2000)
<i>EIr</i>	<i>Encyclopædia Iranica</i>
<i>EJ²</i>	<i>Encyclopaedia Judaica, Second Edition</i> (= SKOLNIK 2007)
<i>FZPT</i>	<i>Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie</i>
<i>GCS</i>	<i>Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte</i>
<i>HeyJ</i>	<i>Heythrop Journal</i>
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JA</i>	<i>Journal Asiatique</i>
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>
<i>JRAS</i>	<i>Journal of the Royal Asiatic Society (of Great Britain and Ireland)</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism</i>
<i>JSLBR</i>	<i>Journal of Sacred Literature and Biblical Record</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>MH</i>	<i>Museum Helveticum</i>
<i>NHMS</i>	<i>Nag Hammadi and Manichaean Studies</i> (Serie, E. J. Brill)
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTOA</i>	<i>Novum Testamentum et Orbis Antiquus</i> (Serie, Universität Freiburg)
<i>OCA</i>	<i>Orientalia Christiana Analecta</i>
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i>
<i>OKSt</i>	<i>Ost-kirchliche Studien</i>
<i>OrC</i>	<i>Oriens Christianus</i>
<i>PhRev</i>	<i>Philosophical Review</i>
<i>PG</i>	<i>Patrologia Graeca</i> (Migne)
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i> (Migne)
<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i>
<i>POChr</i>	<i>Proche-Orient Chrétien</i>
<i>PS</i>	<i>Patrologia Syriaca</i>
<i>PTS</i>	<i>Patristische Texte und Studien</i>
<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>RAM</i>	<i>Revue d'ascétique et de mystique</i>
<i>RAug</i>	<i>Recherches augustinienes</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des études augustinienes</i>
<i>REArm</i>	<i>Revue des études arméniennes</i>
<i>REG</i>	<i>Revue des études grecques</i>
<i>RFN</i>	<i>Rivista di Filosofia Neoscolastica</i>
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>
<i>SP</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>STDJ</i>	<i>Studies on the Texts of the Desert of Judah</i> (Serie: Brill, Leiden 1957-)
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i>
<i>SVTQ</i>	<i>Saint Vladimir's Theological Quarterly</i>

<i>ThH</i>	<i>Théologie Historique</i> (Serie: Beauchesne, Paris)
<i>ThQS</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>
<i>ThS</i>	<i>Theological Studies</i>
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>VetChr</i>	<i>Vetera Christianorum</i>
<i>VTSupp</i>	<i>Vetus Testamentum. Supplementa</i>
<i>WUNT</i>	<i>Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament</i> (Serie: Mohr Siebeck, Tübingen)
<i>ZA</i>	<i>Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete</i>
<i>ZAC</i>	<i>Zeitschrift für Antikes Christentum Journal of Ancient Christianity</i>
<i>ZDMG</i>	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i>
<i>ZKTh</i>	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i>

Quellen

- ABD AL-MASIH 1947 ABD AL-MASIH, Yassa, „An Unedited Bohairic Letter of Abgar“, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 45 (1947), S. 65-80.
- ABELEAN/YARUT'IWNEAN 1913 ABELEAN, M.; YARUT'IWNEAN, S. (Hgg.), *Movsēs Xorenac'i: Patmut'īwn Hayoc'*, Mnac'akan Martiroseanc' Press, Tiflis 1913 [Nachdr. Erevan 1991].
- ABRAMOWSKI/GOODMAN 1972 ABRAMOWSKI, Luise; GOODMAN, Alan E. (Hgg.), *A Nestorian Collection of Christological Texts: Cambridge University Library Ms. Oriental 1319*, (University of Cambridge Oriental Publications, 19), Cambridge University Press, Cambridge 1972.
- ALBERT 1988 ALBERT, Micheline, „Une centurie de Mar Jean bar Penkayê“, in: COQUIN 1988, S. 143-151.
- AMAR 2011 AMAR, Joseph (Hg.), *The Syriac Vita Tradition of Ephrem the Syrian*, 2 Bde., (CSCO, 629-630, Scriptores Syri, 242-243), Peeters, Louvain 2011.
- AMÉLINEAU 1887 AMÉLINEAU, Émile (Hg.), *De Historia Lausiaca quatenus sit hujus ad monachorum Aegyptiorum historiam scribendam utilitas: Adjecta sunt quaedam hujus historiae Coptica fragmenta inedita*, Leroux, Paris 1887.
- AMÉLINEAU 1894 AMÉLINEAU, Émile (Hg.), *Histoire des Monastères de la Basse-Égypte. Vies des saints Paul, Antoine, Macaire, Maxime, et Domèce, Jean le Naine etc.*, Leroux, Paris 1894.
- AMÉLINEAU 1907-1914 AMÉLINEAU, Émile (Hg.), *Oeuvres de Schenoudi. Texte copte et traduction française*, 2 Bde., Leroux, Paris 1907-1914.
- ANDREAS/HENNING 1932-1934 ANDREAS, F. C.; HENNING, Walter (Hgg.), *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch Turkestan*, Verlag der Akad der Wiss., 3 Bde., Berlin 1932-1934.
- ARRAS 1963 ARRAS, Victor (Hg.), *Collectio Monastica*, (CSCO 238-239, SAeth, 45-46), 2 Bde., Secrétariat du CorpusSCO, Leuven 1963.
- ARRAS 1967 ARRAS, Victor (Hg.), *Patericon Aethiopice*, (CSCO 277-278; SAeth, 53-54), 2 Bde., Secrétariat du CorpusSCO, Leuven 1967.
- AUCHER 1826 AUCHER, Jean-Baptiste (Hg.), *Philonis Judaei Paralipomena Armena*, San Lazzaro, Venedig 1826.
- BAEHRENS 1925 BAEHRENS, W. A. (Hg.), *Origenis Libri X in Canticum Cantorum (Fragmenta)*, [= Origenes, Werke, Bd. 8], (GCS 33), Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1925.
- BARTELINK 1974 BARTELINK, G. J. M. (Hg.), *Palladius: Historia Lausiaca/La storia lausiaca*, introd. di Christine MOHRMANN, trad. ital. di Marino BARCHIESI, (Vite dei santi, 2), Mondadori, Verona 1974.
- BECK 1955 BECK, Edmund (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers ‚Hymnen de Fide‘*, 2 Bde., (CSCO 154, SSyr. 73), Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1955.
- BECK 1957 BECK, Edmund (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers ‚Hymnen contra Haereses‘*, 2 Bde., (CSCO 169, SSyr. 76), Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, Louvain 1957.
- BECK 1957a BECK, Edmund (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers ‚Hymnen de Paradiso‘ und ‚Contra Julianum‘*, 2 Bde., (CSCO 174-175, SSyr. 78-79), Peeters, Leuven 1957.
- BECK 1961 BECK, Edmund (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, erster Teil, 2 Bde., (CSCO 218-219, SSyr. 92-93), Secrétariat du CorpusSCO, Leuven 1961.
- BECK 1963 BECK, Edmund (Hg.), *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena*, zweiter Teil, 2 Bde., (CSCO 240-241, SSyr. 102-103), Secrétariat du CorpusSCO, Leuven 1963.
- BECK 1976 BECK, Edmund, „Ephräms Rede gegen eine philosophische Schrift des Bardaisan“, in: *OrC* 60 (1976), S. 24-68.
- BEDJAN 1898 BEDJAN, Paul (Hg.), *The Book of Ethics of Bar Hebraeus*, Drugulin, Leipzig 1898.
- BEDJAN 1909 BEDJAN, Paul (Hg.), *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione Religiosa*, Harrassowitz, Leipzig/Paris 1909.
- BERHANU 1997 BERHANU, Dawit (Hg.), *Das Mashafa Mar Yeshaq von Ninive. Einleitung, Edition und Übersetzung mit Kommentar*, Kovač, Hamburg 1997.
- BERTHOLD 1973 BERTHOLD, Heinz (Hg.), *Makarios/Symeon: Reden und Briefe. Die Sammlung I des Vaticanus Graecus 694 (B)*, 2 Bde., Akad.-Verl., Berlin 1973.
- BETTIOLO 1990 BETTIOLO, Paolo (Hg.), *Isacco di Ninive. Discorsi spirituali: Capitoli sulla conoscenza, Preghiere, Contemplazione sull'argomento della gehenna, Altri opuscoli*, Qiqajon, Bose 1990.
- BETTIOLO/NORELLI 1995 BETTIOLO, Paolo; NORELLI, Enrico (Hgg.), *Ascensio Isaiae*, 2 Bde., (Corpus Christianorum, Series apocryphorum, 7), Brepols, Turnhout 1995.
- BLANCHARD ET AL. 2000/2001 BLANCHARD, Monica; GRIFFIN, Carl; HORN, Cornelia; TIMBIE, Janet, „The Armenian Version of the Life of Evagrius of Pontus“, *St. Nerses Theological Review* 5-6 (2000/2001), S. 25-37.
- BOUFFARTIGUE/PATILLON 1977-1995 BOUFFARTIGUE, Jean; PATILLON, Michel (Hgg.), *Porphyre. De l'abstinence*, 3 Bde., Les Belles Lettres, Paris 1977-1995.

- BOYCE 1975 BOYCE, Mary (Hg.), *A Reader in Manichaean Middle Persian and Parthian: Texts with Notes*, (Acta Iranica 9), Brill, Leiden 1975.
- BRASSE 2009 BRASSE, David (Hg.), *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, (Cistercian Studies Series, 229), Cistercian Publications, Collegeville (MN) 2009.
- BRINKMANN 1895 BRINKMANN, August (Hg.), *Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio*, Teubner, Leipzig 1895.
- BROCK 1988 BROCK, Sebastian (Hg.), *ܩܘܪܬܘܢ ܕܝܫܘܥ ܕܫܘܪܝܐ ܕܩܘܪܬܘܢܐ*, Bar Hebraeus Verlag, Glane/Losser 1988.
- BROCK 1995 BROCK, Sebastian (Hg.), *Isaac of Nineveh (Isaac the Syrian): Second Part, chapters IV – XLI*, 2 Bde., (CSCO 554–555, SSyri 224–225), Peeters, Leuven 1995.
- BROCK 1997 BROCK, Sebastian, „St Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts“, in: *Sobornost* 19/1 (1997), S. 7–33.
- BUDGE 1893 BUDGE, Ernest A. Wallis (Hg.), *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ A.D. 840, Edited from Syriac Manuscripts in the British Museum and Other Libraries*, K. Paul Trench Trubner & Co., London 1893.
- BUNGE 1982 BUNGE, Gabriel (Hg.), *Briefe über das geistliche Leben und verwandte Schriften: ostsyrische Mystik des 8. Jahrhunderts*, (Sophia – Quellen östlicher Theologie), Paulinus-Verlag, Trier 1982.
- BUNGE 1986 BUNGE, Gabriel (Hg.), *Evagrios Pontikos: Briefe aus der Wüste*, eingel., übersetzt und kommentiert, Paulinus-Verlag, Trier 1986.
- BUTLER 1967 [1898–1904] BUTLER, Cuthbert, *The Historia Lausiaca of Palladius. A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism*, 2 Bde., Olms, Hildesheim 1967 [Nachdruck der Ausgabe Cambridge 1898–1904].
- CANIVET/LEROY-MOLINGHEN 1977–1979 CANIVET, Pierre/LEROY-MOLINGHEN, Alice (Hgg.), *Théodoret de Cyr: Histoire des moines de Syrie. „Histoire Philothée“*, introduction, texte critique, traduction, notes, 2 Bde., (SC 234, 257), Cerf, Paris 1977–1979.
- CASTON 2012 CASTON, Victor (Hg.), *Alexander of Aphrodisias: On the Soul. Part 1: Soul as Form of the Body, Parts of the Soul, Nourishment, and Perception*, (Ancient Commentators on Aristotle), Bloomsbury, London u.a. 2012.
- CHABOT 1896 CHABOT, Jean-Baptiste (Hg.), *Le Livre de la chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçra*, (Extrait dees *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, publiés par l'École française de Rome, t. XVI), Roma 1896.
- CHARLESWORTH 1973 CHARLESWORTH, James H. (Hg.), *The Odes of Solomon*, ed. with transl. and notes, Clarendon Press, Oxford 1973.
- CHARLESWORTH 1983-1985 CHARLESWORTH, James H. (Hg.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 Bde., Doubleday, Garden City (NY) 1983-1985.
- CHARLESWORTH 1995 CHARLESWORTH, James H. (Hg.), *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, Mohr Siebeck, Tübingen 1995.
- CHIALÀ 2011 CHIALÀ, Sabino (Hg.), *Isacco di Ninive: Terza Collezione*, (CSCO 637–638, Scriptorum Syri, 246–247), Peeters, Leuven/Louvain 2011.
- CHKHIKVADZE 1996 CHKHIKVADZE, Nestan, „The Old Georgian Versions of The Epistle of Avgar: Analysis, Text, Glossary“, in: *Gza sameupo* 1.4 (1996), S. 91–130.
- COHN/WENDLAND 1896–1915 COHN, Leopold; WENDLAND, Paul (Hgg.), *Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Editio minor*, 6. Bde., Reimer, Berlin 1896–1915.
- COLLESS 2008 COLLESS, Brian (Hg.), *The Wisdom of the Pearlers. An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, (Cistercian Studies Series, 216), Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 2008.
- COQUIN 1993 COQUIN, René-Georges, „Un nouveau témoin de la ‚Lettre (apocryphe) de Jésus à Abgar‘ (recension copte)“, in: *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 93 (1993), S. 173–178.
- CORBU 2019 CORBU, Agapie, *Avva Iosif Hazzaya. Scrieri duhovnicești*, Editura Sf. Nectarie, Arad 2019.
- COTELIER 1677–1686 COTELIER, Jean-Baptiste, *Ecclesiae Graecae Monumenta, graece et latine*, 3 Bde., Apud Franciscum Muguet Regis & Illustrissimi Archiepiscopi Parisiensis Typographum, Paris 1677–1686.
- CURETON 1846 CURETON, William (Hg.), *Al-Shahrastani: Kitāb al-Milal wa al-Nihal*, London 1846.
- CURETON 1855 CURETON, William (Hg.), *Spicilegium Syriacum: Containing Remains of Bardesan, Meliton, Ambrose, Mara bar Serapion*, Francis and John Rivington, London 1855.
- CURETON 1864 CURETON, William (Hg.), *Ancient Syriac Documents Relative to the Earliest Establishment of Christianity in Edessa and The Neighbouring Countries, from the Year after Our Lord's Ascension to the Beginning of the Fourth Century*, with a preface by W. WRIGHT, Williams & Norgate, London/Edinburgh 1864.

- DE GOEJE 1879–1901 DE GOEJE, M. J. (Hg.), *Annales quod scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, 5 Bde., Brill, Leiden 1879–1901.
- DE LACY 1978–1980 DE LACY, Phillip (Hg.), *Galen: On the Doctrines of Hippocrates and Plato. Edition, Translation, Commentary*, 2 Bde., (CMG V 4,1,2), Akademie-Verlag, Berlin 1978–1980.
- DEFERRARI 1926–1934 DEFERRARI, Roy J., *The Collected Letters of Saint Basil*, (Loeb Classical Library), 4 Bde., Heinemann/Harvard University Press, London/Harvard (MA) 1926–1934.
- DE HALLEUX 1962 DE HALLEUX, André, „Nouveaux textes inédits de Philoxène de Mabboug, I: Lettre aux moines de Palestine; Lettre liminaire au synodicon d'Éphèse", in: *Le Muséon* 75/1–2 (1962), S. 31–62.
- DESPREZ 1980 DESPREZ, Vincent (Hg.), *Pseudo-Macaire: Oeuvres spirituelles. Homélie propre à la Collection III*, (SC 275), Cerf, Paris 1980.
- DESREUMAUX 1993 DESREUMAUX, Alain (Hg.), *Histoire du roi Abgar et de Jésus. Présentation et traduction du texte syriaque intégral de la Doctrine d'Addaï, et en appendices: Traduction d'une version grecque par Andrew PALMER, traduction d'une version éthiopienne par Robert BEYLOT*, Brepols, Turnhout 1993.
- DIEKAMP 1907 DIEKAMP, Franz (Hg.), *Doctrina patrum de incarnatione verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*, Aschendorff, Münster 1907.
- DILLON 1993 DILLON, John, *Alcinous: The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- DÖRRIES/KLOSTERMANN/KROEGER 1964 DÖRRIES, Hermann; KLOSTERMANN, Erich; KROEGER, Matthias (Hgg.), *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, (PTS 4), De Gruyter, Berlin 1964.
- DRAGUET 1972 DRAGUET, René (Hg.), *Commentaire du Livre d'abba Isaïe par Dadišo Qatraya (VIIe siècle)*, (CSCO 326–327, SSyr. 144–155), Peeters, Louvain 1972.
- DRAGUET 1973 DRAGUET, René (Hg.), *Commentaire Anonyme du Livre d'abba Isaïe*, (CSCO 336–337, SSyr. 150–151), Peeters, Louvain 1973.
- DUNAEV/DESPREZ 2015 DUNAEV, Alexei; DESPREZ, Vincent (Hgg.), *Sancti Patris Nostri Macarii Aegyptii (Symeonis Mesopotamiae), Sermones ascetici et epistulae, Collectio I*, (Smaragdus Philokalias), Athos/Moskau 2015.
- EDELSTEIN/KIDD 1972–1999 EDELSTEIN, Ludwig; KIDD, Ian G. (Hgg.), *Posidonius. The Fragments*, (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 13–14, 36), 3 Bde., Cambridge University Press, Cambridge 1972–1999.
- FESTUGIÈRE 1961 FESTUGIÈRE, André-Jean (Hg.), *Historia monachorum in Aegypto*, text grec et traduction, (Subsidia Hagiographica, 34), Société des Bollandistes, Bruxelles 1961.
- FIORI 2010 FIORI, Emiliano, *Dionigi l'Areopagita e l'origenismo siriano. Edizione critica e studio storico-dottrinale del trattato sui Nomini divini nella versione di Sergio di Res'aynā*, [PhD Dissertation – Università di Bologna], Bologna 2010.
- FIORI 2014 FIORI, Emiliano (Hg.), *Dionigi Areopagita: Nomi divini, Teologia mistica, Epistole. La versione siriana di Sergio di Res'aynā (VI secolo)*, 2 Bde., (CSCO 656–657, Scriptores Syri 252–253), Peeters, Louvain 2014.
- FITSCHEN 2000 FITSCHEN, Klaus (Hg.), *Pseudo-Makarios: Reden und Briefe*, (Bibliothek der Griechischen Literatur, 52), Hiersemann, Stuttgart 2000.
- FLÜGEL 1871–1872 FLÜGEL, Gustav, [*al-Nadīm*]: *Kitāb al-Fihrist*, mit Anmerkungen herausgegeben, 2 Bde., Verlag von F. C. W. Vogel, Leipzig 1871–1872.
- FRANKENBERG 1912 FRANKENBERG, Wilhelm, *Euagrius Ponticus*, (Abh. der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., N.F. 13/2), Weidmann, Berlin 1912.
- GARCÍA MARTÍNEZ 1994 GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (Hg.), *The Dead Sea Scrolls Translated. The Qumran Texts in English*, transl. by Wilfred G. E. WATSON, Brill, Leiden 1994.
- GÉHIN 1987 GÉHIN, Paul (Hg.), *Évagre le Pontique: Scholies aux Proverbes*, (SC 340), Cerf, Paris 1987.
- GÉHIN 2007 GÉHIN, Paul (Hg.), *Évagre le Pontique: Chapitres des disciples d'Évagre*, (SC 514), Cerf, Paris 2007.
- GÉHIN 2017 GÉHIN, Paul (Hg.), *Évagre le Pontique: Chapitres sur la prière*, (SC 589), Cerf, Paris 2017.
- GÖRGEMANN/KARPP 1976 GÖRGEMANN, Herwig; KARPP, Heinrich (Hgg.), *Origenes: Vier Bücher von den Prinzipien*, (Texte zur Forschung, 24), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976.
- GRESSMANN 1913 GRESSMANN, Hugo (Hg.), *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrius Pontikos: Zum ersten Male in der Urschrift*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 39.4), J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1913.
- GRIFFITH 1900 GRIFFITH, Francis L., *Stories of the High Priests of Memphis: The Sethon of Herodotus and the Demotic Tales of Khamuas*, Clarendon Press, Oxford 1900.
- GUERRIER/GRÉBAUT 1912 GUERRIER, Louis; GRÉBAUT, Sylvain (Hgg.), *Le Testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ*, (PO 9/3), Brepols, Turnhout 1912.

- GUIDI 1903 GUIDI, Ignatius, *Chronica Minora*, (Scriptores Syri, Textus, series tertia, T. IV), Poussielgue/Harrassowitz, Paris/Leipzig 1903.
- GUILLAUMONT 1958 GUILLAUMONT, Antoine (Hg.), *Le six centuries des Kephalaia Gnostika d'Évagre le Pontique*, (PO 28/1), Firmin-Didot, Paris 1958.
- GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1971 GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire (Hgg.), *Évagre le Pontique: Traité pratique ou Le Moine*, 2 Bde., (SC 170–171), Cerf, Paris 1971.
- GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1989 GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire (Hgg.), *Évagre le Pontique: Le Gnostique*, (SC 356), Cerf, Paris 1989.
- GUILLAUMONT/GUILLAUMONT/GÉHIN 1998 GUILLAUMONT, Antoine; GUILLAUMONT, Claire; GÉHIN, Paul (Hgg.), *Évagre le Pontique: Sur les Pensées*, (SC 438), Cerf, Paris 1998.
- GUNDEL 1936 GUNDEL, Wilhelm, *Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos. Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie*, C. H. Beck, München 1936.
- HAARBRÜCKER 1850-1851 HAARBRÜCKER, Theodor, *Abu-'l-Fath' Muhammad asch-Schahrastâni's Religionspartheien und Philosophenschulen*, 2 Bde., C. A. Schwetschke und Sohn, Halle, 1850-1851.
- HAGEDORN/HAGEDORN 1994–1997 HAGEDORN, Ursula; HAGEDORN, Dieter (Hgg.), *Die älteren griechischen Katenen zu Hiob*, (PTS), 3 Bde., De Gruyter, Berlin 1994–2000.
- HANSBURY 2006 HANSBURY, Mary, *The Letters of John of Dalyatha*, (Texts from Christian Late Antiquity, 2), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2006.
- HARB/GRAFFIN 1992 HARB, Paul; GRAFFIN, François (Hgg.), *Joseph Hazzâyâ. Lettre sur les trois étapes de la vie monastique*, (PO 45/2), Brepols, Turnhout 1992.
- HARRIS 21911 HARRIS, J. Rendel (Hg.), *The Odes and Psalms of Solomon, published from the Syriac Version*, second edition, Cambridge University Press, Cambridge 1911.
- HARRIS/MINGANA 1916–1920 HARRIS, Rendel; MINGANA, Alphonse (Hgg.), *The Odes and Psalms of Solomon, re-edited for the Governors of the John Rylands Library*, 2 Bde., Manchester University Press/Longmans, Manchester/London u.a. 1916-1920.
- HAUSHERR 1937 HAUSHERR, Irénée (Hg.), *Gregorii Monachi Cyprii De Theoria Sancta, quae syriace interpretata dicitur Visio Divina*, (OCA 110), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1937.
- HAUSHERR 1939 HAUSHERR, Irénée (Hg.), „Le de Oratione d'Évagre le Pontique en Syriaque et en Arabe“, in: *OCF* 5 (1939), S. 7–71.
- HEINZE 1899 HEINZE, Richard (Hg.), *Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis*, (CAG, 5/3), Reimer, Berlin 1899.
- HILBERG 1918 HILBERG, Isidorus (Hg.), *S. Eusebii Hieronymi Opera: Epistulae CXXI-CLIV*, (CSEL 56), Tempsky, Wien 1918.
- HOLZHAUSEN 1997 HOLZHAUSEN, Jens (Hg.), *Das Corpus Hermeticum Deutsch. Übersetzung, Darstellung und Kommentierung in drei Teilen*, 2 Bde., Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1997.*
- HÜLSER 1987–1988 HÜLSER, Karleinz (Hg.), *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Neue Sammlung der Texte mit deutscher Übersetzung und Kommentaren*, 4 Bde., Frommann-Holzboog, Stuttgart 1987–1988.
- ILLERT 2007 ILLERT, Martin (Hg.), *Doctrina Addai. De Imagine Edessena / Die Abgarlegende. Das Christusbild von Edessa*, übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani, 45), Brepols, Turnhout 2007.
- ILLERT 2013 ILLERT, Martin (Hg.), *Pseudo-Makarios: Predigten aus den Sammlungen C und H*, (Bibl. der gr. Literatur, 74), Hiersemann, Stuttgart 2013.
- JASNOW/ZAUZICH 2005 JASNOW, Richard L.; ZAUZICH, Karl-Theodor (Hgg.), *The Ancient Egyptian Book of Thoth: A Demotic Discourse on Knowledge & Pendant to Classical Hermetica*, Harrassowitz, Wiesbaden 2005.
- JOEST 2012 JOEST, Christoph (Hg.), *Evagrios: Ad monachos, Ad virginem, Institutio ad monachos: Der Mönchsspiegel, Der Nonnenspiegel, Ermahnungen an Mönche*, (Fontes Christiani, 51), Herder, Freiburg i.Br. 2012.
- KALININ 2018a KALININ, Maksim (Hg.), *Iosephi Divini Hazaiae Capita Gnostica, nunc primum reperta, collecta, edita*, Interpress, Athos/Budapest/Moskau 2018.
- KALININ 2018b KALININ, Maksim, „О молитве в месте яности Иосиф Хаззайя“, *Богословские труды* 47-48 (2018), S. 526–539.
- KALININ/PREOBRAZHENSKY 2016a KALININ, Maksim, PREOBRAZHENSKY, Alexander, „Иосиф Хаззайя: Письмо о действии, происходящем от благодати“, *Богословский вестник* 20-21 (2016), S. 327–341.
- KALININ/PREOBRAZHENSKY 2016b KALININ, Maksim, PREOBRAZHENSKY, Alexander, „Иосиф Хаззайя Послание о различных действиях благодати“, *Богословский вестник* 22-23 (2016), S. 426–436.
- KAVVADAS 2016 KAVVADAS, Nestor, *Joseph Hazzaya: On Providence*, Brill, Leiden u.a. 2016.

* Der geplante 3. Teil ist nicht erschienen.

- KHALIFÉ-HACHEM 1969 KHALIFÉ-HACHEM, Élie, „Deux textes du Pseudo-Nil identifiés“, in: *Melto* 5 (1969), S. 17–59.
- KITCHEN 2013 KITCHEN, Robert A. (Hg.), *The Discourses of Philoxenos of Mabbug: A New Translation and Introduction*, (Cistercian Studies Series 235), Liturgical Press, Collegeville (MN) 2013.
- KITCHEN/PARMENTIER 2004 KITCHEN, Robert; PARMENTIER, Martien F. G. (Hgg.), *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*, Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 2004.
- KLOSTERMANN/BERTHOLD 1961 Klostermann, Erich; Berthold, Heinz (Hgg.), *Neue Homilien des Makarios/Symeon. Aus Typus III*, Akad.-Verl., Berlin 1961.
- KMOSKO 1926 KMOSKO, Michael (Hg.), *Ktābā d-masqātā - Liber Graduum*, (Patrologia Orientalis, I.3), Firmin-Didot, Paris 1926.
- KOZAH 2015 KOZAH, Mario, „The Fourth Part of Isaac Qatraya's Ascetical Homilies in Garshuni“, in: KOZAH ET AL. 2015, S. 471–691.
- KOZAH ET AL. 2015 KOZAH, Mario; ABU-HUSAYN, Abdulrahim; AL-MURIKHI, Saif Shaheen; AL THANI, Haya (Hgg.), *An Anthology of Syriac Writers from Qatar in the Seventh Century*, (Gorgias Eastern Christian Studies, 39), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2015.
- KÜHN 1821–1833 KÜHN, Karl Gottlob (Hg.), *Claudii Galeni Opera Omnia*, Cnobloch, 20 Bde., Leipzig 1821–1833.
- LAMBERZ 1975 LAMBERZ, Erich (Hg.), *Porphyrii Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Teubner, Leipzig 1975.
- LAVENANT 1963 LAVENANT, René (Hg.), *La lettre à Patricius de Philoxène de Mabboug*, (Patrologia Orientalis 30.5), Firmin-Didot, Paris 1963.
- LATTKE 1979–1998 LATTKE, Michael (Hg.), *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*, 4 Bde., Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen.
- LATTKE 1995 LATTKE, Michael (Hg.), *Oden Salomos*, übersetzt und eingeleitet (Fontes Christiani, 19), Herder, Freiburg/Basel u.a. 1995.
- LATTKE 1999–2005 LATTKE, Michael (Hg.), *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar*, (NTOA 41.1-3), 3 Bde., Academic Press/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen 1999–2005.
- LELOIR 1953–1954 LELOIR, Louis (Hg.), *Saint Ephrem: Commentaire de l'évangile concordant: version arménienne*, (CSCO 137, 145; SArm 1–2), Secrétariat du CorpusSCO, Leuven 1953–1954.
- LELOIR 1966 LELOIR, Louis (Hg.), *Éphrem de Nisibe: Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, trd. du syriaque et de l'arménien, (SC 121), Cerf, Paris 1966.
- LICHTHEIM 1980 LICHTHEIM, Miriam, *Ancient Egyptian Literature: A Book of Readings. Volume III: The Late Period*, University of California Press, Berkeley (CA) 1980.
- LIEU/FOX/SHELDON 2010 LIEU, Samuel N. C.; FOX, Greg; SHELDON, John (Hgg.), *Greek and Latin Sources on Manichaean Cosmogony and Ethics*, transl. by Greg Fox and John Sheldon, compiled with introduction and commentary by Samuel N. C. Lieu (CFM, Subs. VI), Brepols, Turnhout 2010.
- MACDERMOT 1978 MACDERMOT, Violet (Hg.), *Pistis Sophia*, text edited by Carl SCHMIDT, translation and notes by Violet MACDERMOT, (NHS, 9), Brill, Leiden/Boston 1978.
- MADLUNG 2012 MADLUNG, Wilferd (Hg.), *Mahmūd b. Muḥammad al-Malāḥimī: K. al-mu'tamad fi uṣūl al-dīn*, Mirat-e Maktub, Tehran 2012.
- MAHÉ 1978 MAHÉ, J.-P. (Hg.), *Hermès en Haute-Égypte. Tome I: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*, Québec 1978.
- MAHÉ 1982 MAHÉ, J.-P. (Hg.), *Hermès en Haute-Égypte. Tome II: Le fragment du discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes*, Québec 1982.
- MAI 1871 MAI, Angelo (Hg.), *Nova Patrum Bibliotheca*, Bd. 8: *Continens in parte I. S. Theodori Studitae epistolae et fragmenta, in parte II. Georgii Metochitae diaconi historiae dogmaticae librum I et II, in parte III. SS. Symeonum Stylitarum sermones et S. Isaaci Syri epistolam*, Typ. Sacr. Cons. Prop. Chr. Nom., Roma 1871.
- MAJERCIK 1989 MAJERCIK, Ruth (Hg.), *The Chaldean Oracles: Text, Translation, Commentary*, (Studies in Greek and Roman Religion, 5), Brill, Leiden 1989.
- MARCOVICH 1986 MARCOVICH, Miroslav (Hg.), *Hippolytus Romanus: Refutatio omnium haeresium*, (PTS 25), De Gruyter, Berlin 1986.
- MERCIER 1979-1984 MERCIER, Charles (Hg.), *Quaestiones et solutiones in Genesim I et II e versione armeniaca*, introduction, traduction et notes, 2 Bde., Cerf, Paris 1979-1984.
- MEŠČERSKAYA 1984 MEŠČERSKAYA, E. N., *Legenda ob Avgare. Rannesirijskij literaturnij pamjatnik. Istoričeskie korni v jevoluzii apokriŋičeskoj legendy*, Moskau 1984. [МЕЩЕРСКАЯ, Е. Н., *Легенда об Авгаре. Раннесирийский литературный памятник. Исторические корни в эволюции апокрифической легенды*, Издательство «Наука», Москва 1984].
- MILLER 1984 MILLER, Dana R. (Hg.), *The Ascetical Homilies of Saint Isaac the Syrian*, Eng. transl., Holy Transfiguration Monastery, Boston (MA) 1984.

- MINGANA 1934 MINGANA, Alphonse (Hg.), *Early Christian Mystics*, (Woodbrooke Studies, 7), Heffer, Cambridge (MA) 1934.
- MITTCHELL 1912-1921 MITTCHELL, C. W., *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, completed by A. A. BEVAN and F. C. BURKITT, 2 Bde., Williams & Norgate, London/Oxford 1912-1921.
- MOMMERT 1907 MOMMERT, Bruno (Hg.), *Porphyriou Aphormai pros ta noeta/Porphyrü Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Teubner, Leipzig 1907.
- MORANI 1987 MORANI, Moreno (Hg.), *Nemesü Emeseni De Natura Hominis*, Teubner, Leipzig 1987.
- NAU 1907 NAU, François (Hg.), *Bardesanes: Liber legum regionum*, (PS II, 1907), S. 492-535, coll. 537-657.
- NICKEL 2014 NICKEL, Rainer (Hg.), *Stoa und Stoiker*, 2 Bde., Griechisch – Lateinisch – Deutsch, De Gruyter, Berlin 2014.
- NICOLAS 2013 NICOLAS, Michel (Hg.), *La version arabe de la collection des lettres de Jean de Dalyatha*, Publibook, Paris 2013.
- NICOLAS 2016 NICOLAS, Michel (Hg.), *La version éthiopienne de la collection des lettres de Jean de Dalyatha dit Aragawi Manfasawi. Édition critique du texte éthiopien (guèze) inédit, comparaison avec la version arabe, traduction française, étude*, Publibook, Paris 2016.
- NINUA 1982 NINUA, G. (Hg.), *P'sevdomakaris t'xzulebat'a k'art'uli versia*, (Jveli k'art'uli mcerlobis jeglebi, 4), Mec'niereba, Tbilisi 1982.
- NOCK/FESTUGIÈRE 1980⁵ NOCK, A. D.; FESTUGIÈRE, A.-J. (Hgg.), *Corpus Hermeticum*, 4 Bde., cinquième tirage, Belles Lettres, Paris 1980.
- OLINDER 1950 OLINDER, G. (Hg.), *A Letter of Philoxenus Sent to a Friend*, (Göteborgs Högsklas Årsskrift, 56), Wettengren & Kerber, Göteborg 1950.
- OUTTIER 1985 OUTTIER, Bernard, *Textes arméniens relatifs à S. Éphrem*, traduits par B. Outtier (CSCO 474, SArm. 16), Peeters, Leuven 1985. [vgl. TER-PÉTROSSIAN 1985]
- PARAMELLE/MAHÉ 1991a PARAMELLE, J.; MAHÉ, J.-P., „Extraits Hermétiques inédits dans un manuscrit d'Oxford“, in: *RÉG* 104 (1991), S. 109-139.
- PARAMELLE/MAHÉ 1991b PARAMELLE J.; MAHÉ, J.-P., „Nouveaux parallèles grecs aux définitions hermétiques arméniennes“, in: *RÈA* 22 (1990-1991), S. 115-134.
- PEDERSEN/LARSEN 2013 PEDERSEN, Nils Arne; LARSEN, John Møller (Hgg.), *Manichaean Texts in Syriac. First Editions, New Editions, and Studies*, (Corpus Fontium Manichaeorum, Series Syriaca, 1), Brepols, Turnhout 2013.
- PÉRICHON/MARAVAL 2004-2007 PÉRICHON, Pierre; MARAVAL, Pierre (Hgg.), *Socrate de Constantinople: Histoire ecclésiastique*, (SC 477, 493, 505-506), Cerf, Paris 2004-2007.
- PETERMANN 1867 PETERMANN, Julius Heinrich (Hg.), *Thesaurus, sive Liber magnus vulgo „Liber Adami“ appellatus*, 2 Bde., Weigel, Leipzig 1867.
- PIRARD 2012 PIRARD, Marcel (Hg.), *Abba Isaak tou Syrou: Logoi Askētikoi*, Iera Monē Ivēron, Agion Oros 2012.
- PIRTEA 2019a PIRTEA, Adrian (Hg.), „Isaac of Nineveh: *Gnostic Chapters*“, in: SIMS-WILLIAMS 2019, S. 117-144.
- PITRA 1876-1891 PITRA, Jean-Baptiste (Hg.), *Analecta sacra (et classica) Spicilegio Solesmensi parata*, 8 Bde., Jouby & Roger, Paris 1876-1891.
- POMEROY 1999 POMEROY, Arthur J. (Hg.), *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*, (Texts and Translations, 44, Graeco-Roman, 14), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 1999.
- PUGLIESE 2019 PUGLIESE, Paolo Raffaele, *I Capitoli di Conoscenza di Giuseppe Hazzaya (Centurie I-V). Introduzione, traduzione e commento*, PhD Dissertation, Institutum Patristicum Augustinianum, Rom 2019.
- RAHMANI 1904 RAHMANI, Ignatius Ephraem II (Hg.), *Studia Syriaca seu Collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus syriacis*, Bd. I, Typis Patriarchalibus in Seminario Scharfensi in Monte Libano, Charfet 1904.
- REINHART 2001 REINHART, J., „Die altkirchenslawische Übersetzung der Predigt des Symeon von Mesopotamien ‚Quod semper mente versare debemus diem exitus de vita‘“, in: *Wiener Slawistisches Jahrbuch* 47 (2001), S. 159-176.
- REITER 1913 REITER, Siegfried (Hg.), *Sancti Eusebii Hieronymi In Hieremiam prophetam libri sex*, (CSEL 59), Tempsky, Wien 1913.
- ROBERTS 1938 ROBERTS, C. H. (Hg.), *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester*, vol. III: *Theological and Literary Texts (Nos. 457-551)*, University Press, Manchester 1938.
- RONDEAU [s.a.] RONDEAU, Marie-Josèphe (Hg.), *Evagre: Les Scholies aux Psalmes* [unveröffentlichtes Manuskript].

- RÜCKER 1928 RÜCKER, Adolf, *Des Hl. Ephräm des Syrsers Hymnen gegen die Irrlehren*, aus dem Syrischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen, BKV, Verlag Joseph Kösel & Friedrich Pustet, München 1928.
- SAGNARD 1948 SAGNARD, F. (Hg.), *Clément d'Alexandrie: Extraits de Théodote*, (SC 23), Cerf, Paris 1948.
- SARGISIAN 1855 SARGISIAN, Nerses, *Vark' srboc' haranc' (= Vitae patrum)*, Mechitaristen-Kloster, S. Lazar, Venedig 1855.
- SARGISIAN 1907 SARGISIAN, Barsel, *Srboy Hörn Ewagri Pontac'woy Vark' ew matenagrut'iwnk'*, S. Lazar, Venedig 1907.
- SBATH 1934 SBATH, Paul (Hg.), *Traitéés religieux, philosophiques, et moraux, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (VII^e siècle), par Ibn as-Salt (IX^e siècle)*, Imp. Al-Chark, Kairo 1934.
- SCHENKE/KAISER/BETHGE 2013 SCHENKE, Hans-Martin; KAISER, Ursula Ulrike; BETHGE, Hans-Gebhard (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch. Studienausgabe: NHC I-XIII, Codex Berolinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*, 3. Auflage, De Gruyter, Berlin 2013.
- SCHERER 1960 SCHERER, Jean (Hg.), *Origène: Entretien d'Origène avec Héraclide*, (SC 67), Cerf, Paris 1960.
- SCHMIDT 1905 SCHMIDT, Carl (Hg.), *Koptisch-gnostische Schriften I: die Pistis Sophia – die beiden Bücher des Jeü. Unbekanntes altgnostisches Werk*, (GCS), J. C. Hinrich, Leipzig 1905.
- SCHMIDT 1919 SCHMIDT, Carl (Hg.), *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung: ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts, nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 43), Hinrichs, Leipzig 1919.
- SCHMIDT 1925 SCHMIDT, Carl (Hg.), *Pistis Sophia*, (Coptica 2), Gyldendalske Boghandel-Nordisk Forlag, Copenhagen 1925.
- SCHULLER/NEWSOM 2012 SCHULLER, Eileen; NEWSOM, Carol (Hgg.), *The Hodayot (Thanksgiving Psalms). A Study Edition of 1QH^a*, (Early Judaism and Its Literature, 36), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA), 2012.
- SMETS/VAN ESBROECK 1970 SMETS, Alexis; VAN ESBROECK, Michel (Hgg.), *Basile de Césarée: Sur l'origine de l'homme. Hom. X et XI de l'Hexaéméron*, (SC 160), Cerf, Paris 1970.
- STAATS 1984 STAATS, Reinhart (Hg.), *Epistola magna. Eine messalianische Mönchsregel und ihre Umschrift in Gregors von Nyssa „De Instituto Christiano“*, (Abh. der Akad. der Wiss. Gött., Phil-Hist. Kl. 3. Folge, 134), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984.
- STÄHLIN 1905–1936 STÄHLIN, Otto (Hg.), *Clemens Alexandrinus: Werke*, 4. Bde., (GCS 12, 15, 17, 39), J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, Leipzig 1905–1936.
- STEGEMANN/SCHULLER/NEWSOM 2009 STEGEMANN, Hartmut; SCHULLER, Eileen; NEWSOM, Carol (Hgg.), *1QHodayot^a, with Incorporation of 1QHodayot^b and 4QHodayot^{a-f}*, in consultation with James VANDERKAM and Monical BRADY, (DJD 40), Oxford University Press, Oxford 2009.
- SIEGERT 2008 SIEGERT, Folker, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (Contra Apionem)*, erstmalige Kollation der gesamten Überlieferung (griechische, lateinische, armenische) literarkritische Analyse und dt. Übersetzung, Göttingen 2008.
- SIMS-WILLIAMS 1985 SIMS-WILLIAMS, Nicholas (Hg.), *The Christian Sogdian Manuscript C2*, (Berliner Turfantexte, 12), Akad.-Verl., Berlin 1985.
- SIMS-WILLIAMS 2017 SIMS-WILLIAMS, Nicholas (Hg.), *An Ascetic Miscellany: The Christian Sogdian Manuscript E28*, (Berliner Turfantexte, 42), Brepols, Turnhout 2017.
- SIMS-WILLIAMS 2019 SIMS-WILLIAMS, Nicholas (Hg.), *From Liturgy to Pharmacology: Christian Sogdian Texts from the Turfan Collection*, (Berliner Turfantexte, 45), Brepols, Turnhout 2019.
- SUAREZ 1673 SUAREZ, Josephus Maria, *Sancti Patris nostri Nili Abbatis Tractatus seu Opuscula ex codicibus manuscriptoris Vaticanis, Casinensibus, Barberinis et Altaempsianis eruta*, Typis Barberinis, Roma 1673.
- SUCHLA 1990 SUCHLA, Beate Regina (Hg.), *Corpus Dionysiacum. Band 1: Pseudo-Dionysius Areopagita. De Divinis Nominibus*, (PTS 33), De Gruyter, Berlin 1990.
- STIEFENHOFER 1912 STIEFENHOFER, Dionys (Hg.), *Des heiligen Makarios des Ägypters 50 geistliche Homilien*, (BKV, 1. Reihe, 10), J. Kösel, München 1912.
- STROTHMANN 1975 STROTHMANN, Werner, *Makarios/Symeon: Das arabische Sondergut*, übers. von Werner Strothmann, Harrassowitz, (Göttinger Orientforschungen, Reihe 1, Syriaca 11), Wiesbaden 1975.
- STROTHMANN 1977 STROTHMANN, Werner (Hg.), *Codex Syriacus Secundus: Bibel-Palimpsest aus dem 6./7. Jh.*, (GOFS, 13), Harrassowitz, Wiesbaden 1977.
- TARÁN 1981 TARÁN, Leonardo (Hg.), *Speusippus of Athens. A Critical Study with a Collection of Related Texts and Commentary*, (Philosophia Antiqua, 39), Brill, Leiden u.a. 1981.

- TER-PÉTROSIAN 1985 TER-PÉTROSIAN, Lévon (Hg.), *Textes arméniens relatifs à S. Éphrem*, (CSCO 473, SArm. 15), Peeters, Leuven 1985. [vgl. OUTTIER 1985]
- TESTUZ 1959 TESTUZ, Michel (Hg.), *Papyrus Bodmer X-XII*, Bibliothèque Bodmer, Cologny-Genève 1959.
- THOMSON 2006 THOMSON, F. J., „The Slavonic Translation of Symeon Mesopotamites' *Sermo quod semper mente versare debemus diem exitus de vita* (CPG 4035), Together with some Critical Comments on Symeon's Identity“, in: *Paleobulgarica* 30/1 (2006), S. 72–97.
- TORREY 1899 TORREY, Charles, „The Letters of Simeon the Stylite“, in: *JAOS* 20 (1899), S. 253–276.
- TURAEV 1916 TURAEV, Boris, „Эфиопское аскетическое послание, приписанное Св. Макарию Египетскому“, in: *Христианский Восток*, 4/2 (1916), S. 141–154.
- TZELATÉS 1893 TZELATÉS, Panagiotis (Hg.), *Φιλοκαλία των ιερών νηπτικών συνερανισθείσα παρά των αγίων και θεοοφώρων πατέρων ημών εν η διά της κατά την πράξιν και θεωρίαν ηθικής Φιλοσοφίας ο νους καθαίρετα, φωτίζεται, και τελειούται και εις ην προσετέθησαν τα εκ της εν Βενετία εκδόσεως ελλείποντα κεφάλαια του μακαρίου Πατριάρχου Καλλίστου*, Εκ του Τυπογραφείου Παρασκευά Λεώνη, Athen 1893.
- VANDERKAM 1989 VANDERKAM, James C. (Hg.), *The Book of Jubilees. A Critical Text*, (CSCO 510-511, SAeth., 87-88), 2 Bde., Peeters, Leuven 1989.
- VASCHALDE 1915 VASCHALDE, Arthur Adolphe (Hg.), *Babai Magni Liber de Unione*, (CSCO 79–80, Syr. 34–35), Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1915.
- WALDSTEIN 1995 WALDSTEIN, Michael (Hg.), *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, III, and IV, 1 with BG 8502, 2*, (NHMS, 33), Brill, Leiden 1995.
- WASZINK 1947 WASZINK, J. H. (Hg.), *Tertullianus: De anima*, North-Holland Publ. Co., Amsterdam 1947.
- WEIS-LIEBERSDORF 1912 WEIS-LIEBERSDORF, Johannes (Hg.), *Sancti Diadochi Episcopi Photicensis de Perfectione Spirituali Capita Centum*, Teubner, Leipzig 1912.
- WELLHAUSEN 2003 WELLHAUSEN, Adelheid (Hg.), *Historia Lausiaca. Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius*, De Gruyter, Berlin 2003.
- WENSINCK 1923 WENSINCK, Arent J. (Hg.), *Mystic Treatises of Isaac of Nineveh. Translated from Bedjan's Syriac Text, with an Introduction and Registers*, (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, N.R. 23,1), Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Amsterdam 1923.

Sekundärliteratur

- ABBOTT 1912 ABBOTT, E. A., *Light on the Gospel from an Ancient Poet*, (Diatessarica, 9), Cambridge University Press, Cambridge 1912.
- ABRAMOWSKI 1974 ABRAMOWSKI, Luise, „Die Christologie Babais des Großen“, in: ORTÍZ DE URBINA 1974, S. 219–244.
- ABRAMOWSKI 1975 ABRAMOWSKI, Luise, „Babai der Große: Christologische Probleme und ihre Lösungen“, in: *OCF* 41 (1975), S. 289–343.
- ABRAMOWSKI 2000 ABRAMOWSKI, Luise, „Der Stupor, der das Gebet unterbricht‘. Euagrius, Cent. Suppl. 30, in Übersetzung, Original (?) und Interpretation“, in: TAMCKE/HEINZ 2000, S. 15–32.
- ALFEYEV 2000 ALFEYEV, Hilarion, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, (Cistercian Studies Series, 175) Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 2000.
- ALGRA 2003 ALGRA, Keimpre, „Stoic Theology“, in: INWOOD 2003, S. 154–178.
- AQUINO 2012 AQUINO, Frederick D., „Maximus the Confessor“, in: COAKLEY/GAVRILYUK 2012, S. 104–120.
- ARGÁRATE 2007 ARGÁRATE, Pablo, „The Semantic Domain of Fire in the Writings of Joseph Ḥazzāyā“, in: MONFERRER-SALA 2007, S. 97–107.
- ARGÁRATE 2016 ARGÁRATE, Pablo, „Pseudo-Macarius in the Syriac Tradition. Some Topics in his Reception by Joseph Ḥazzāyā“, in: TAMCKE 2016, S. 49–60.
- ARNOLD-DÖBEN 1980 ARNOLD-DÖBEN, Victoria, „Die Symbolik des Baumes im Manichäismus“, in: *Symbolon* N.S. 5 (1980), S. 9–30.
- ARNOLD-DÖBEN 1986 ARNOLD-DÖBEN, Victoria, *Die Bildersprache der Gnosis*, (Arbeitsmaterialien zur Religionsgeschichte, 13), in Kommission bei E. J. Brill, Köln 1986.
- ASSEMANI 1719–1728 ASSEMANI, Joseph Simonius (Hg.), *Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana, in qua manuscriptos codices syriacos, arabicos, persicos, turcicos, hebraicos, samaritanos, armenicos, aethiopicos, Graecos, aegyptiacos, ibericos & malabaricos*, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Roma 1719–1728.
- BÄDILİTİĀ 2003 BÄDILİTİĀ, Cristian, *Evagrie Ponticul: Tratatul practic. Gnosticul*, Polirom, Iași 2003.

- BANEV 2015 BANEV, Krastu, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, (Oxford Early Christian Studies), Oxford University Press, Oxford 2015.
- BARNARD 1968 BARNARD, Leslie W., "The Origins and Emergence of the Church in Edessa during the First Two Centuries A.D.", in: *VChr* 22/3 (1968), S. 161–175.
- BARSOUM 1943 BARSOUM, Ignatius Afrem I, *المؤلؤ المنثور في تاريخ العلوم والآداب السريانية*, Aleppo 1943 (2. Ausgabe, 1956).
- BARSOUM 2003 BARSOUM, Ignatius Afrem I, *The Scattered Pearls. A History of Syriac Literature and Sciences*, transl. by Matti Moosa, Foreword by Cyril Aphrem Karim, 2nd Edition, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2003.
- BAUER 1934 BAUER, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, (Beiträge zur historischen Theologie, 10), J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934.
- BAUMSTARK 1922 BAUMSTARK, Anton, *Geschichte der syrischen Literatur, mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte*, A. Marcus und E. Webers Verlag, Bonn 1922 [Nachdruck De Gruyter, Berlin 1968].
- BAUMSTARK 1933 BAUMSTARK, Anton, "Iwannîs von Dârâ über Bardaisân", in: *OrC* III, 8 [30] (1933), S. 62–71.
- BECK 1978 BECK, Edmund, *Ephrâms Polemik gegen Mani und die Manichäer im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustinus*, (CSCO, vol. 391, Subsidia, vol. 55), Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1978.
- BECK 1978a BECK, Edmund, „Bardaisan und seine Schule bei Ephrâm“, in: *Le Muséon* 91 (1978), S. 271–333.
- BECKER 2006 BECKER, Adam, *Fear of God and the Beginning of Wisdom. The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA) 2006.
- BEHR ET AL. 2003 BEHR, John, et al. (Hgg.), *Abba: The Tradition of Orthodoxy in the West: Festschrift for Bishop Kallistos (Ware) of Diokleia*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 2003.
- BELL 1924 BELL, Gertrud, *Amurath to Amurath*, Macmillan, London 1924.
- BERGEMANN 2006 BERGEMANN, Lutz, *Kraftmetaphysik und Mysterienkult im Neuplatonismus*, (Beiträge zur Altertumskunde, 234), Saur, München 2006.
- BERNARD 1988 BERNARD, Wolfgang, *Rezeptivität und Spontaneität der Wahrnehmung bei Aristoteles. Versuch einer Bestimmung der spontanen Erkenntnisleistung der Wahrnehmung bei Aristoteles in Abgrenzung gegen die rezeptive Auslegung der Sinnlichkeit bei Descartes und Kant*, (Saecula Spiritalia, 19), Koerner, Baden–Baden 1988.
- BERTHOLD 1981 BERTHOLD, Heinz, „Die Ursprünglichkeit literarischer Einheiten im Corpus Macarianum“, in: PASCHKE 1981, S. 61–77.
- BERTI 2005 BERTI, Vittorio, „Grazia, visione e natura divina in Nestorio di Nuhadra, solitario e vescovo siro-orientale“, in: *Annali di scienze religiose* 10 (2005), S. 219–257.
- BERTI 2011 BERTI, Vittorio, „Le débat sur la vision de Dieu et la condamnation des mystiques par Timothée Ier: la perspective du patriarche“, in: DESREUMAUX 2011, S. 151–176.
- BETTILOLO 1988 – 1989 BETTILOLO, Paolo, „Povertà e conoscenza. Appunti sulle Centurie gnostiche della tradizione evagriana in Siria“, in: *PdO* 15 (1988–1989), S. 107–125.
- BETZ 1960 BETZ, Otto, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, (WUNT, 6), Mohr Siebeck, Tübingen 1960.
- BEULAY 1972 BEULAY, Robert, „Des centuries des Joseph Hazzaya retrouvées?“, in: *PdOr* 3/1 (1972), S. 5–44.
- BEULAY 1974 BEULAY, Robert, „Joseph Hazzâyâ“, in: *DSp* Bd. 8 (1974), Sp. 1341–1349.
- BEULAY 1987 BEULAY, Robert, *La Lumière sans forme: Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, (Collection «L'Esprit et le Feu»), Éditions de Chevetogne, Chevetogne 1987.
- BEULAY 1990 BEULAY, Robert, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: mystique syro-oriental du VIII^e siècle*, (Théologie historique, 83), Beauchesne, Paris 1990.
- BEULAY 2008 BEULAY, Robert, „Les dimensions philosophiques de l'expérience spirituelle de Jean de Dalyatha (mystique syrien de l'Est au 8^e siècle)“, in: *PdO* 33 (2008), S. 201–207.
- BEYER 1981 BEYER, Hans-Veit, „Die Lichtlehre der Mönche des vierzehnten und des vierten Jahrhunderts, erörtert am Beispiel des Gregorios Sinaïtes, des Evagrius Pontikos und des Ps.-Makarios/Symeon“, in: *JÖB* 31 (1981), S. 473–512.
- BHATTACHARJI/WILLIAMS/MATTOS 2014 BHATTACHARJI, S.; WILLIAMS, Rowan, MATTOS, D. (Hgg.), *Prayer and Thought in Monastic Tradition: Essays in Honour of Benedicta Ward SLG*, Bloomsbury T&T Clark, New York 2014.
- BIENERT 1978 BIENERT, Wolfgang A., *Dionysius von Alexandrien. Zur Frage des Origenismus im Dritten Jahrhundert*, (PTS 21), De Gruyter, Berlin/New York 1978.
- BITTON-ASHKELONY 2011 BITTON-ASHKELONY, Brouria, „The Limit of Mind (NOYΣ): Pure Prayer according to Evagrius Ponticus and Isaac of Nineveh“, in: *ZAC* 15 (2011), S. 291–321.

- BITTON-ASHKELONY 2013 BITTON-ASHKELONY, Brouria, „Neither Beginning nor End: The Messalian Imaginaire and Syriac Mysticism“, in: *Adamantius* 19 (2013), S. 222–239.
- BLANCHARD 2001 BLANCHARD, Monica J., *Beh Isho' Kamulaya's Syriac Discourses on the Monastic Way of Life: Edition, English Translation, and Introduction*, [PhD Thesis, Catholic University of America], Washington (D.C.) 2001.
- BLOCHET 1908-1912 BLOCHET, E., „Études sur la gnosticisme musulmane“, in: *RSO* 2 (1908-1909), S. 717-756; 3 (1910), S. 177-203; 4 (1911-1912), S. 47-79, 267-300.
- BLUM 1969 BLUM, Georg Günter, *Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe*, (CSCO 300, Subs. 34), Secrétariat du CorpusSCO, Leuven/Louvain 1969.
- BLUM 1978 BLUM, Georg Günter, „Vereinigung und Vermischung: Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik“, in: *OrC* 62 (1978), S. 41–60.
- BLUM 2001 BLUM, Georg Günter, »In der Wolke des Lichtes«. *Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens*, herausgegeben von Karl Pinggéra, (OIKONOMIA, 40), Erlangen 2001.
- BLUM 2009 BLUM, Georg Günter, *Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams*, (Orientalia biblica et christiana, 17), Harrassowitz, Wiesbaden 2009.
- BOCKMUEHL/STROUMSA 2010 BOCKMUEHL, Markus/STROUMSA, Guy G. (Hgg.), *Paradise in Antiquity. Jewish and Christian Views*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- BOERSMA 2013 BOERSMA, Hans, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- BOUFFARTIGUE 1998 BOUFFARTIGUE, J., „La structure de l'âme chez Philon: terminologie scolastique et métaphores“, in: LÉVY 1998, S. 59-75.
- BRASSE 2006 BRASSE, David, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Harvard University Press, Harvard (MA) 2006.
- BRASSE 2013 BRASSE, David, „Reading the New Testament and Transforming the Self in Evagrius of Pontus“, in: WEIDEMANN 2013, S. 284–299.
- BRENK 1992 BRENK, F. E., „Darkly beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul“, in: GERSH/KANNENGISSER 1992, S. 39-60.
- BRENNAN 2003 BRENNAN, Tad, „Stoic Moral Psychology“, in: INWOOD 2003, S. 257–294.
- BRENNAN 2005 BRENNAN, Tad, *The Stoic Life*, Oxford University Press, Oxford u.a. 2005.
- BRENNAN 2009 BRENNAN, Tad, „Stoic Souls in Stoic Corpses“, in: FREDE/REIS 2009, S. 389-408.
- BRIQUEL-CHATONNET/DEBIÉ 2010 BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; DEBIÉ, Muriel (Hgg.), *Sur les pas des Araméens chrétiens. Mélanges offerts à Alain Desreumaux*, (Cahiers d'études syriaques 1), Geuthner, Paris 2010.
- BRIQUEL-CHATONNET/DEBIÉ 2015 BRIQUEL-CHATONNET, Françoise; DEBIÉ, Muriel (Hgg.), *Manuscripta Syriaca. Des Sources de première main*, (Cahiers d'Études Syriaques, 4), Geuthner, Paris 2015.
- BROCK 1982 BROCK, Sebastian P., „From Antagonism to Assimilation: Syriac Attitudes to Greek Learning“, in: GARSOĪAN/MATHEWS/THOMPSON 1982, S. 17-34.
- BROCK 1986 BROCK, Sebastian P., „Isaac of Nineveh: Some Newly Discovered Works“, in: *Sobornost* 8/1 (1986), S. 28–33.
- BROCK 1988 BROCK, Sebastian P., „*Maggnānūtā*: A Technical Term in East Syrian Spirituality and its Background“, in: COQUIN 1988, S. 121–129.
- BROCK 1990 BROCK, Sebastian P., „Lost and Found: Part II of the Works of St Isaac of Nineveh“, in: *SP* 18/4, S. 230–233.
- BROCK 1997 BROCK, Sebastian P., „St Isaac the Syrian: Two Unpublished Texts“, in: *Sobornost* 19/1 (1997), S. 7–33.
- BROCK 1999/2000 BROCK, Sebastian P., „Syriac Writers from Beth Qatraye“, in: *Aram* 11–12 (1999/2000), S. 85–96.
- BROCK 1999/2000a BROCK, Sebastian P., „From Qatar to Tokyo, by way of Mar Saba. The Translations of Isaac of Beth Qatraye“, in: *Aram* 11–12 (1999/2000), S. 475–484.
- BROCK 2001 BROCK, Sebastian P., „Syriac into Greek at Mar Saba: The Translation of Isaac the Syrian“, in: PATRICH 2001, S. 201–208.
- BROCK 2005 BROCK, Sebastian P., „Sobria Ebrietas According to Some Syriac Texts“, in: *ARAM* 17 (2005), S. 181-195.
- BROCK 2006 BROCK, Sebastian P., *Fire from Heaven: Studies in Syriac Theology and Liturgy*, (Variorum Collected Studies Series, 863, Ashgate, Aldershot 2006.
- BROCK 2009 BROCK, Sebastian P., „Discerning the Evagrian in the Writings of Isaac of Nineveh: A Preliminary Investigation“, in: *Adamantius* 15 (2009), S. 60–72.
- BROCK 2014 BROCK, Sebastian, „An Abbreviated Syriac Version of Ps.-Aristotle, *De Virtutibus et vitiis* and *Divisiones*“, in: CODA/MARTINI BONADEO 2014, S. 91–112.

- BROCK/BUTTS/KIRAZ/VAN ROMPAY 2011 BROCK, Sebastian; BUTTS, Aaron; KIRAZ, George, VAN ROMPAY, Lucas (Hgg.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2011.
- BROCKELMANN 1895 BROCKELMANN, Carl, *Lexicon Syriacum*, praefatus est Theodor Nöldeke, Reuter&Reichard/Clark, Berlin/Edinburgh 1895.
- BRUNS 1995 BRUNS, Peter, „Die Kanones des Rabbula (gest. 435) und ihr Beitrag zur Reform des kirchlichen Lebens in Edessa“, in: REINHARDT 1995, S. 71-80.
- BRUNS 1998 BRUNS, Peter, „Bischof Rabbula von Edessa – Dichter und Theologe“, in: LAVENANT 1998, S. 195-202.
- BRUNS 2003 BRUNS, Peter (Hg.), *Von Athen nach Bagdad. Zur Rezeption griechischer Philosophie von der Spätantike bis zum Islam*, (Hereditas: Studien zur Alten Kirchengeschichte, 22), Borengässer, Bonn 2003.
- BRUNS 2003a BRUNS, Peter, „Aristoteles-Rezeption und Entstehung einer syrischen Scholastik“, in: DERS. 2003, S. 29-41.
- BRUNS 2012 BRUNS, Peter, „Weltentstehung und Schöpfung bei Bardaisan von Edessa“, in: WICK/ZEHNDER 2012, S. 195-208.
- BÜCHLER 1912 BÜCHLER, Anton, „A Symposium on the Odes of Solomon. A Study of Ode XI“, in: *Society of Historical Theology. Abstracts of Proceedings for the Year 1911-1912*, Oxford 1912.
- BUCUR 2009 BUCUR, Bogdan G., „The Place of the *Hypotyposes* in the Clementine Corpus: An Apology for ‚The Other Clement of Alexandria‘“, in: *JCS* 17/3 (2009), S. 313-335.
- BUKOVEC 2010 BUKOVEC, Predrag, „Gottserkenntnis in Ephräms des Syrers *Hymni de fide*“, in: *Saeculum* 60/1 (2010), S. 17-40.
- BUMAZHNOV 2015 BUMAZHNOV, Dmitry F., „Wahrheit ist Gott‘: Hl. Isaak von Ninive über die Lektüre der Eremiten“, in: *ZAC* 19/1 (2015), S. 149-171.
- BUMAZHNOV/SEELIGER 2011 BUMAZHNOV, Dimitrij; SEELIGER, Hans Reinhard (Hgg.), *Syrien im 1.-7. Jahrhundert nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum christlichen Orient (15.-16. Juni 2007)*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 62), Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- BUNDY 1992 BUNDY, David, „The Philosophical Structures of Origenism: The Case of the Expurgated Version (S1) of the Kephalaia Gnostica of Evagrius“, in: DALY 1992, S. 577-584.
- BUNDY 1999 BUNDY, David, „The Pseudo-Ephremian Commentary on Third Corinthians: A Study in Exegesis and Anti-Bardaisanite Polemic“, in: REININK/KLUGKIST 1999, S. 51-63.
- BUNGE 1982a BUNGE, Gabriel, „Le ‚lieu de la limpidité‘: a propos d’un apophthegme énigmatique: Budge II, 494“, in: *Irénikon* 55 (1982), S. 7-18.
- BUNGE 1983 BUNGE, Gabriel, „Évagre le Pontique et les deux Macaire“, in: *Irénikon* 56 (1983), S. 215-227, 323-360.
- BUNGE 1986a BUNGE, Gabriel, „The ‚Spiritual Prayer‘: On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus“, in: *Monastic Studies* 17 (1986), S. 191-208.
- BUNGE 1986b BUNGE, Gabriel, „Origenismus–Gnostizismus: Zum geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos“, in: *VChr* 40 (1986), S. 24-54.
- BUNGE 1989 BUNGE, Gabriel, „Hénade ou Monade? Au Sujet de deux notions centrales de la terminologie evagrienne“, in: *Le Muséon* 102 (1989), S. 69-91.
- BUNGE 1989a BUNGE, Gabriel, „*Mysterium unitatis*. Der Gedanke der Einheit von Schöpfer und Geschöpf in der evagrianischen Mystik“, in: *FZPT* 36 (1989), S. 449-469.
- BUNGE 1997 BUNGE, Gabriel, *Evagrie Ponticul. O Introducere*, trad. rom. de Ioan ICA Jr., Deisis, Sibiu 1997.
- BUNGE 2009 BUNGE, Gabriel, „Encore une fois: Hénade ou Monade? Au sujet de deux notions-clés de la terminologie technique d’Évagre le Pontique“, in: *Adamantius* 15 (2009), S. 9-42.
- BURTON-CHRISTIE 2012 BURTON-CHRISTIE, Douglas, „Early Monasticism“, in: HOLLYWOOD/BECKMAN 2012, S. 37-58.
- BÜTTNER 2000 BÜTTNER, Stefan, *Die Literaturtheorie bei Platon und ihre anthropologische Begründung*, A. Francke, Tübingen 2000.
- CALABI 2008 CALABI, Francesca, *God’s Acting, Man’s Acting. Tradition and Philosophy in Philo of Alexandria*, (Studies in Philo of Alexandria, 4), Brill, Leiden/Boston 2008.
- CALZOLARI 1997 CALZOLARI, Valentina, „Réécriture des textes apocryphes en arménien: l’exemple de la légende de l’apostolat de Thaddée en Arménie“, in: *Apocrypha* 8 (1997), S. 97-110.
- CALZOLARI 2005 CALZOLARI, Valentina, „La transmission et la réception des apocryphes syriaques dans la tradition arménienne“, in: DEBIÉ/JULLIEN/JULLIEN/DESREUMAUX 2005, S. 169-195.
- CANÉVET 1969 CANÉVET, Mariette, „Le ‚De instituto christiano‘ est-il de Grégoire de Nysse? Problèmes de critique interne“, in: *REG* 82 (1969), S. 404-423.
- CARMIGNAC 1961 CARMIGNAC, Jean, „Les affinités qumrâniennes de la onzième Ode de Salomon“, in: *RQ* 3/1 (1961), S. 71-102.

- CARMIGNAC 1963 CARMIGNAC, Jean, „Recherches sur la langue originelle des Odes de Salomon“, in: *RQ* 4/3 (1963), S. 429-432.
- CASIDAY 2004 CASIDAY, Augustine, „Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus“, in: *SVTQ* 48/2 (2004), S. 249-297.
- CASIDAY 2006 CASIDAY, Augustine, *Evagrius Ponticus*, (The Early Church Fathers), Routledge, London/New York 2006.
- CASIDAY 2012 CASIDAY, Augustine, „On Heresy in Modern Patristic Scholarship: The Case of Evagrius Ponticus“, in: *HeyJ* 53 (2012), S. 241-252.
- CASIDAY 2013 CASIDAY, Augustine, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus: Beyond Heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- CESSI 1987 CESSI, Viviana, *Erkennen und Handeln in der Theorie des Tragischen bei Aristoteles*, (Beiträge zur Klassischen Philologie, 180), Athenäum, Frankfurt a.M. 1987.
- CHABOT 1906 CHABOT, Jean Baptiste, „Éclaircissements sur quelques points de la littérature syriaque“, in: *JA* X, 8 (1906), S. 259-293.
- CHARLESWORTH 1998 CHARLESWORTH, James H., *Critical Reflections on the Odes of Solomon. Volume 1: Literary Setting, Textual Studies, Gnosticism, the Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*, (JSPSuppl., 22), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998.
- CHARLESWORTH 2006 CHARLESWORTH, James H. (Hg.), *The Bible and the Dead Sea Scrolls: The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins*, 3 Bde., Baylor University Press, Waco (TX) 2006 [Erstausgabe: Princeton 1997].
- CHEDIATH 1982 CHEDIATH, Geevarghese, *The Christology of Mar Babai the Great*, (Oriental Institute of Religious Studies India, 49), Oriental Institute of Religious Studies, Kottayam 1982.
- CHEDIATH 1993 CHEDIATH, Geevarghese, „MS. Vat. Syr. 592, fols. 8v-26v: Some Useful Counsels on the Ascetical Life by Mar Babai the Great – an Introduction“, in: *SP* 25 (1993), S. 253-257.
- CHEDIATH 2007 CHEDIATH, Geevarghese, „The Christology of Mār Bābai the Great“, in: MUSTAFA/TUBACH/VASHALOMIDZE 2007, S. 205-214.
- CHIALÀ 2002 CHIALÀ, Sabino, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita: Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, (Rivista di storia e letteratura religiosa, Studi, 14), Olschki, Firenze 2002.
- CHIALÀ 2003 CHIALÀ, Sabino (Hg.), *Simeone il nuovo teologo e il monachesimo a Costantinopoli: atti del X Convegno Ecomenico Internazionale di Spiritualità Ortodossa, Sezione Bizantina, Bose, 15 - 17 settembre 2002*, Qiqajon, Magnano 2003.
- CHIALÀ 2004 CHIALÀ, Sabino, „Une nouvelle collection d'écrits d'Isaac de Ninive“, in: *POChr* 54/3-4 (2004), S. 290-304.
- CHIALÀ 2009 CHIALÀ, Sabino, „Evagrio il Pontico negli scritti di Isacco di Ninive“, in: *Adamantius* 15 (2009), S. 73-84.
- CHIALÀ 2010 CHIALÀ, Sabino, „L'importance du corps dans la prière, selon l'enseignement d'Isaac de Ninive“, in: *Connaissance des Pères de l'Église*, 119 (2010), S. 30-39.
- CHIALÀ 2013 CHIALÀ, Sabino, „Due discorsi ritrovati della Quinta parte di Isacco di Ninive?“, in: *OCP* 79/1 (2013), S. 61-112.
- CHIALÀ 2014 CHIALÀ, Sabino, „Two Discourses of the ‚Fifth Part‘ of Isaac the Syrian's Writings. Prolegomena for Apokatastasis?“, in: KOZAH ET AL. 2014, S. 123-131.
- CIANCAGLINI 2008 CIANCAGLINI, Claudia, *Iranian Loanwords in Syriac*, (Beiträge zur Iranistik, 28), Reichert, Wiesbaden 2008.
- CLARK 1992 CLARK, Elizabeth, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1992.
- CLEVE 1989 CLEVE, Fredric (Hg.), *Makarios-Symposium über den Heiligen Geist: Vorträge der Zweiten Finnisch-Deutschen Theologentagung in Karis 1984*, Åbo Akademis Förlag, Åbo [Turku] 1989.
- COAKLEY 2012 COAKLEY, Sarah, „Gregory of Nyssa“, in: COAKLEY/GAVRILYUK 2012, S. 36-55.
- COAKLEY/GAVRILYUK 2012 COAKLEY, Sarah; GAVRILYUK, Paul (Hgg.), *The Spiritual Senses: Perceiving God in Western Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge u.a. 2012.
- CODA/MARTINI BONADEO 2014 CODA, Elisa/MARTINI BONADEO, Cecilia (Hgg.), *De l'antiquité tardive au Moyen Âge: Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hugonnard-Roche*, (Études musulmanes, 44), Vrin, Paris 2014.
- COLLESS 1966 COLLESS, Brian E., „A Pot-Pourri of Eastern Mysticism: Mingana Syriac Ms. No. 86“, in: *Milla wa-Milla: The Australian Bulletin of Comparative Religion* 6 (1966), S. 34-43.
- COLPE 1959 COLPE, Carsten, „Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abu ʿĪsā al-Warrāq)“, in: WIDENGREN 1977, S. 464-476.

- COLPE 1961 COLPE, Carsten, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N.F. 60), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1961.
- CONNOLLY 1913 CONNOLLY, R. H., „Greek, the Original Language of the Odes of Solomon“, in: *JTS* (1913), S. 530-538.
- COQUIN 1988 COQUIN, René-G. (Hg.), *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux*, (Cahiers d'orientalisme, 20), Patrick Cramer, Genève 1988.
- CORRIGAN 2009 CORRIGAN, Kevin, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul, and Body in the 4th Century*, (Ashgate Studies in Philosophy & Theology in Late Antiquity), Ashgate, Farnham/Burlington (VT) 2009.
- CORRIGAN 2013 CORRIGAN, Kevin, „Suffocation or Germination: Infinity, Formation and Calibration of the Mind in Evagrius' Notion of Contemplation“, in: *SPLVII/5* (2013), S. 9–25.
- CORRINGTON 1989 CORRINGTON, Gail Paterson, „The Milk of Salvation: Redemption by the Mother in Late Antiquity and Early Christianity“, in: *HThR* 82/4 (1989), S. 393-420.
- COWPER 1865 COWPER, Benjamin Harris, „Cureton's Ancient Documents“, in: *JSLBR* 7.13 (1865), S. 175-183.
- CROUZEL 1961 CROUZEL, Henri, *Origène et la «connaissance mystique»*, Desclée de Brouwer, Paris 1961.
- CULIANU 1979 CULIANU, Ioan-Petru, „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique“, in: *RHR* 98 (1979), S. 3-40.
- CULIANU 1981 CULIANU, Ioan-Petru, „The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism“, in: VAN DEN BROEK/VERMASEREN 1981, S. 78-91.
- CULIANU 1983 CULIANU, Ioan-Petru, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, 99), Brill, Leiden 1983.
- CRAMER 1979 CRAMER, Winfrid, *Der Geist Gottes und des Menschen in früh-syrischer Theologie*, (Münsterische Beiträge zur Theologie, 46), Aschendorff, Münster 1979.
- CREMER 1969 CREMER, Friedrich W., *Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis*, (Beiträge zur klassischen Philologie, 26), Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Gl. 1969.
- CROUZEL 1963 CROUZEL, J., *Origène et la «connaissance mystique»*, Paris 1963.
- DAILEY 2012 DAILEY, Patricia, „The Body and Its Senses“, in: HOLLYWOOD/BECKMAN 2012, S. 264–276.
- DALY 1992 DALY, Robert J. (Hg.), *Origeniana Quinta: Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14–18 August 1989*, (Ephemerides theologicae Lovanienses, Bibliotheca 105), Peeters, Leuven 1992.
- DALING 2012 DALING, Michael, *Idolatry and Reversal: Isaiah 6:9-10 and Matthew's Use of Isaianic Theme*, PhD. Dissertation (Wheaton College, Illinois), April 2012 [verfügbar bei ProQuest].
- DANIÉLOU 1944 DANIÉLOU, Jean, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- DARROUZÈS 1954 DARROUZÈS, Jean, „Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire“, in: *Le Muséon* 67 (1954), S. 297–309.
- DAVIDS 1968 DAVIDS, Ephrem Adelbert, *Das Bild vom Neuen Menschen. Ein Beitrag zum Verständnis des Corpus Macarianum*, (Salzburger Patristische Studien, 2), Salzburg/München 1968.
- DAVIDS 1970 DAVIDS, A.J.M., „Zur Kosmogonie Bardaisans. Textkritische Bemerkungen“, in: *ZDMG* 120/1 (1970), S. 32-42.
- DE ANDIA 1991 DE ANDIA, Ysabel, „Hésychia et contemplation chez Isaac le Syrien“, in: *Collectanea Cisterciensia*, 5/1-2 (1991), S. 20–48.
- DE ANDIA 1996 DE ANDIA, Ysabel, *Henosis: L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, (Philosophia Antiqua, 71), Brill, Leiden 1996.
- DEBIÉ/JULLIEN/JULLIEN/DESREUMAUX 2005 DEBIÉ, Muriél; JULLIEN, Christelle; JULLIEN, Florence; DESREUMAUX, Alain (Hgg.), *Les apocryphes syriaques*, (Études syriaques, 2) Geuthner, Paris 2005.
- DECONICK 2006 DECONICK, April (Hg.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, (SBLSS, 11), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2006.
- DE JONG 2014 DE JONG, Albert, „Zurvanism“, in: *EI*, online edition, 2014, abrufbar unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/zurvanism> (letzter Besuch 2. Juni 2015).
- DE JONG 2014a DE JONG, Albert, „Zurvan“, in: *EI*, online edition, 2014, abrufbar unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/zurvan> (letzter Besuch 2. Juni 2015).
- DENZÉY 2005 DENZÉY, Nicola, „Bardaisan of Edessa“, in: MARJANEN/LUOMANEN 2005, S. 159-184.
- DESPREZ/CANÉVET 1980 DESPREZ, Vincent; CANÉVET, Mariette, „Pseudo-Macaire (Syméon)“, in: *DSp* 8 (1980). Sp. 20–43.
- DESPREZ 2016 DESPREZ, Vincent, „Prélude à un lexique grec-arabe: Quelques termes théologiques-anthropologiques de la Grande Lettre du Pseudo-Macaire, selon le Vat. Ar. 84“, in: TAMCKE 2016, S. 73–84.

- DESREUMAUX 2011
DEUSE 1983
DEVOS 1967
DILLON 1977
DIRSCHERL/DOHMEN 2008
DODDS 1951
DODDS 1960
DODDS 1965
DORAN 2006
DÖRRIE 1990
DÖRRIES 1941
DRIJVERS 1966
DRIJVERS 1978
DRIJVERS 1979
DRIJVERS 1980
DRIJVERS 1981
DRIJVERS 1984
DRIJVERS 1990
DRIJVERS 1998
DRIJVERS 1999
DRIJVERS/MACDONALD 1995
DRIJVERS/WATT 1999
DRISCOLL 1991
DRISCOLL 2005
DROST-ABGARJAN/KOTJATKO-REEB/
TUBACH 2008
- DESREUMAUX, Alain (Hg.), *Les Mystiques Syriaques*, (Études Syriaques, 8), Geuthner, Paris 2011.
DEUSE, W., *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, (AAW Mainz, Einzelveröffentl. 3), Wiesbaden 1983.
DEVOS, Paul, „Égérie à Edesse. S. Thomas l'apôtre. Le roi Abgar“, in: *Analecta Bollandiana* 85 (1967), S. 381-400.
DILLON, John, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 BC to AD 220*, Duckworth, London 1977.
DIRSCHERL, Erwin; DOHMEN, Christoph (Hgg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte*, (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte, 9), Herder, Freiburg u.a. 2008.
DODDS, Eric R., *The Greeks and the Irrational*, (Sather Classical Lectures, 25), University of California Press, Berkeley (CA), 1951.
DODDS, E. R., „Numenius and Ammonius“, in: *Entretiens sur l'Antiquité Classique. V: Les sources de Plotin, Vandoeuvres-Genève, 21-29 août 1957*, Fondation Hardt, Genève 1960, S. 3-32.
DODDS, Eric R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965.
DORAN, Robert, *Stewards of the Poor: The Man of God, Rabbula, and Hiba in Fifth-Century Edessa*, (Cistercian Studies Series, 208), Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 2006.
DÖRRIE, H., *Der hellenistische Rahmen des kaiserzeitlichen Platonismus*, (Der Platonismus in der Antike, Bd. 2), Fromann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt 1990.
DÖRRIES, Hermann, *Symeon von Mesopotamien: Die Überlieferung der messalianischen „Makarios“-Schriften*, (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 55,1), Hinrichs, Leipzig 1941.
DRIJVERS, Hendrik (Han) J. W., *Bardaisan of Edessa*, Van Gorcum & Comp. N.V. – Dr. H. J. Prakke & H. M. G. Prakke, Assen 1966.
DRIJVERS, H. J. W., „Die Oden Salomos und die Polemik mit den Markioniten im syrischen Christentum“, in: *Symposium Syriacum 1976, célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre culturel „Les Fontaines“ de Chantilly*, (OCA 205), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978, S. 39-55.
DRIJVERS, H. J. W., „Kerygma und Logos in den Oden Salomos, dargestellt am Beispiel der 23. Ode“, in: RITTER 1979, S. 153-172.
DRIJVERS, H. J. W., „Bardaneses“, in: *TRE* 5 (1980), S. 206-212.
DRIJVERS, H. J. W., „Odes of Solomon and Psalms of Mani. Christians and Manichaeans in Third-Century Syria“, in: VAN DEN BROEK/VERMASEREN 1981, S. 117-130.
DRIJVERS, H. J. W., *East of Antioch. Studies in Early Syriac Christianity*, (Collected Studies Series, 198), Variorum Reprints, London 1984.
DRIJVERS, H. J. W., „Apocryphal Literature in the Cultural Milieu of Osrhoene“, in: *Apocrypha. Le champ des apocryphes* 1 (1990), S. 231-247.
DRIJVERS, Han J. W., „The Image of Edessa in the Syriac Tradition“, in: KESSLER/WOLF 1998, S. 13-31.
DRIJVERS, Han J. W., „Rabbula, Bishop of Edessa: Spiritual Authority and Secular Power“, in: DRIJVERS/WATT 1999, S. 139-154.
DRIJVERS, Han J. W.; MACDONALD, Alasdair A. (Hgg.), *Centres of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, (Brill's Studies in Intellectual History, 61), Brill, Leiden u.a. 1995.
DRIJVERS, Han J. W./WATT, John (Hgg.), *Portraits of Spiritual Authority: Religious Power in Early Christianity, Byzantium, and the Christian Orient*, (Religions in the Graeco-Roman World, 137), Brill, Leiden/Boston/Köln 1999.
DRISCOLL, Jeremy, *The Ad Monachos of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary*, Benedictina Edizioni Abbazia S. Paolo, Roma 1991.
DRISCOLL, Jeremy, *Steps to Spiritual Perfection. Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus*, Newman Press, New York 2005.
DROST-ABGARJAN, Armenuhi/KOTJATKO-REEB, Jens/TUBACH, Jürgen (Hgg.), *Vom Nil an die Saale. Festschrift für Arafa Mustafa zum 65. Geburtstag am 28. Februar 2005*, (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft, 42), Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle an der Saale 2008.

- DUMMER/VIELBERG 2008 DUMMER, Jürgen; VIELBERG, Meinolf (Hgg.), *Leitbilder in Spannungsfeld von Orthodoxie und Heterodoxie*, (Altertumswissenschaftliches Kolloquium, 19), Steiner, Stuttgart 2008.
- DURKIN-MEISTERERNST 2004 DURKIN-MEISTERERNST, Desmond, *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, (Dictionary of Manichaean Texts, 3.1), Brepols, Turnhout 2004.
- DYSINGER 2005 DYSINGER, Luke, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, Oxford 2005.
- DYSINGER 2013 DYSINGER, Luke, "An Exegetical Way of Seeing: Contemplation and Spiritual Guidance in Evagrius Ponticus", in: *Studia Patristica* LVII/5 (2013), S. 31–49.
- EHLERS 1970 EHLERS (ALAND), Barbara, „Bardesanes von Edessa – ein syrischer Gnostiker. Bemerkungen aus Anlaß des Buches von H. J. W. Drijvers, Bardaisan of Edessa“, in: *ZKG* 81/3 (1970), S. 334–351.
- ELEUTERI [i.E.] ELEUTERI, Paolo, „I manoscritti dell'opera pseudo-aristotelica *De virtute*“. [der Aufsatz wurde mir freundlicherweise von Prof. Eleuteri vor der Publikation zugänglich gemacht].
- ELSAS 1975 ELSAS, Christoph, *Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins*, De Gruyter, Berlin 1975.
- ENGLBRECHT 1999 ENGLBRECHT, Edward, „God's Milk: An Orthodox Confession of the Eucharist“, in: *J ECS* 7/4 (1999), S. 509–526.
- ENGELMANN 2008 ENGELMANN, Till, „Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie“, in: TAMCKE 2008, S. 43–53.
- ENGELMANN 2008a ENGELMANN, Till, „Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Großen“, in: TAMCKE 2008a, S. 31–40.
- ENGELMANN 2010 ENGELMANN, Till, „Babai the Great as a Witness for Henana of Adiabene“, in: *Parole de l'Orient* 36 (2010), S. 193–199.
- ENGELMANN 2011 ENGELMANN, Till, „Monastisch geprägter Theologe oder theologisch gebildeter Mönch? Das Zentrum der Theologie Babais des Großen“, in: BUMAZHNOV/SEELIGER 2011, S. 83–92.
- ENGELMANN 2011a ENGELMANN, Till, „Einige hilfreiche Ratschläge zum asketischen Leben: Ein Werk Babais des Großen?“, in: TAMCKE 2011, S. 101–108.
- ENGELMANN 2013 ENGELMANN, Till, *Annahme Christi und Gottesschau: Die Theologie Babais des Großen*, (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 42), Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013.
- ERLER/BEES 2000 ERLER, Michael; BEES, Robert (Hgg.), *Epikureismus in der späten Republik und der Kaiserzeit. Akten der 2. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 30. September – 3. Oktober 1998 in Würzburg*, (Philosophie der Antike, 11), Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2000.
- FAVALE 1958 FAVALE, Agostino, *Teofilo d'Alessandria (345c. – 412): scritti, vita e dottrina*, (Salesianum, Biblioteca 41), Società Editrice Internazionale, Torino 1958.
- FELDMAN 1996 FELDMAN, L. H., *Studies in Hellenistic Judaism*, Leiden 1996.
- FESTUGIÈRE 1950-1954 FESTUGIÈRE, André-Jean, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 Bde., Lecoffre & Gabalda, Paris 1950-1954.
- FIEY 1965–1968 FIEY, Jean Maurice, *L'Assyrie chrétienne. Contribution à l'étude de l'histoire et de la géographie ecclésiastiques et monastiques du nord de l'Iraq*, 3 Bde., (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, 22.) Imprimerie Catholique, Beirut 1965–1968.
- FINAZZI/VALVO 2001 FINAZZI, Rosa Bianca; VALVO, Alfredo (Hgg.), *Pensiero e istituzioni del mondo classico nelle culture del Vicino Oriente. Atti del Seminario Nazionale di studio (Brescia, 14-15-16 ottobre 1999)*, (L'eredità classica nel mondo orientale 4), Edizioni dell'Orso, Alessandria 2001.
- FITSCHEN 1998 FITSCHEN, Klaus, *Messalianismus und Antimesalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte*, (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 71), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.
- FITSCHEN/STAATS 1997 FITSCHEN, Klaus; STAATS, Reinhart (Hgg.), *Grundbegriffe christlicher Ästhetik: Beiträge des 5. Makarios-Symposiums, Preetz 1995*, (Göttinger Orientforschungen: I. Reihe, Syriaca, 36), Harrassowitz, Wiesbaden 1997.
- FITZGERALD 2008 FITZGERALD, John T. (Hg.), *Passions and Moral Progress in Graeco-Roman Thought*, Routledge, London / New York 2008.
- FLETCHER-LOUIS 2002 FLETCHER-LOUIS, Crispin H. T., *All the Glory of Adam. Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, (STDJ 42), Brill, Leiden/Boston/Köln 2002.
- FLOROVSKY 1975a FLOROVSKY, George, „The Anthropomorphites in the Egyptian Desert (1958)“, in: *Collected Works*, Bd. 4, Belmont (MA) 1975, S. 89–96.
- FLOROVSKY 1975b FLOROVSKY, George, „Theophilus of Alexandria and Apa Aphou of Pemdje (1965)“, in: *Collected Works*, Bd. 4, Belmont (MA) 1975, S. 97–129.
- FOSSUM 1985 FOSSUM, Jarl, „Gen 1, 26 and 2,7 in Judaism, Samaritanism and Gnosticism“, in: *JSJ* 16 (1985), S. 202–239.

- FOWDEN 1993² FOWDEN, Garth, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1993².
- FRAIGNEAU-JULIEN 1985 FRAIGNEAU-JULIEN, Bernard, *Les sens spirituels et la vision de dieu selon Syméon le Nouveau Théologien*, (ThH, 67), Beauchesne, Paris 1985.
- FRANZMANN 1990 FRANZMANN, Majella, „Strangers from Above: An Investigation of the Motif of Strageness in the Odes of Solomon and Some Gnostic Texts“, in: *Le Muséon* 103 (1990), S. 27-41.
- FRANZMANN 1991 FRANZMANN, Majella, *The Odes of Solomon. An Analysis of the Poetical Structure and Form*, (NTOA, 20), Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg/Göttingen 1991.
- FREDE/REIS 2009 FREDE, Dorothea; REIS, Burkhard (Hgg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, De Gruyter, Berlin 2009.
- FURLANI 1937 FURLANI, Giuseppe, „Sur le stoïcisme de Bardesane d'Édesse“, in: *AOr* 9 (1937), S. 347-352.
- GARSOÏAN/MATHEWS/THOMPSON 1982 GARSOÏAN, Nina/MATHEWS, T./THOMPSON, R. (Hgg.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, *Dumbarton Oaks*, Washington (DC) 1982.
- GAVRILYUK 2012 GAVRILYUK, Paul, „Pseudo-Dionysius the Areopagite“, in: COAKLEY/GAVRILYUK 2012, S. 86-103.
- GÉHIN 1999 GÉHIN, Paul, „Le dossier macarien de l'*Atheniensis gr. 2492*“, in: *RAug* 31 (1999), S. 89-147.
- GÉHIN 2005 GÉHIN, Paul, „Les versions syriaques et arabes des Chapitres sur la prière d'Évagre le Pontique: quelques données nouvelles“, in: *Patrimoine syriaque, Actes du Colloque IX: Les Syriaques transmetteurs de civilisations. L'expérience du Bilâd el-Shâm à l'époque omeyyade*, Centre d'études et de recherches orientales, Antélias/Paris 2005, S. 181-197.
- GÉHIN 2010 GÉHIN, Paul, „En marge de la constitution d'un Repertorium Evagrianum Syriacum, quelques remarques sur l'organisation en corpus des œuvres d'Évagre“, in: *Parole de l'Orient* 35 (2010), S. 285-301.
- GÉHIN 2011 GÉHIN, Paul, „D'Égypte en Mésopotamie: la réception d'Évagre le Pontique dans les communautés syriaques“, in: JULIEN/PIERRE 2011, S. 29-50.
- GEMÜNDEN 1993 GEMÜNDEN, Petra von, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung*, (NTOA 18), Universitätsverlag Freiburg/Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg/Göttingen 1993.
- GERSH/KANNENGISSER 1992 GERSH, S./KANNENGISSER, Ch. (Hgg.), *Platonism in Late Antiquity*, (Christianity and Judaism in Antiquity, 8), Notre Dame (IN) 1992.
- GIBBONS 2011 GIBBONS, Kathleen, *Vice and Self Examination in the Christian Desert: An Intellectual Historical Reading of Evagrius Ponticus*, PhD Dissertation, University of Toronto, Toronto 2011.
- GIBBONS 2015 GIBBONS, Kathleen, „Passions, Pleasures, and Perceptions: Rethinking Evagrius Ponticus on Mental Representations“, in: *ZAC* 19/2 (2015), S. 297-330.
- GIVERSEN/PETERSEN/SØRENSEN 2002 GIVERSEN, Søren; PETERSEN, Tage; SØRENSEN, Jørgen (Hgg.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions. Proceedings of the International Conference at the Royal Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995*, (Historisk-filosofiske Skrifter 26), C. A. Reitzel, Copenhagen 2002.
- GOFF 2003 GOFF, Matthew J., *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*, (Studies on the Texts of the Desert of Judah, 50), Brill, Leiden 2003.
- GOLITZIN 1998 GOLITZIN, Alexander, *Mistagogia: Experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie mistică*, trad. și prezentare: Ioan ICA jr., Deisis, Sibiu 1998.
- GOULD 1992 GOULD, Graham, „The Image of God and the Anthropomorphic Controversy in Fourth Century Monasticism“, in: DALY 1992, S. 549-557.
- GOULET 1994- GOULET, Richard (Hg.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, 5 Bde., CNRS Éditions, Paris 1994-.
- GRAF 1944-1953 GRAF, Georg, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, 5 Bde., (Studi e testi 118, 133, 146-147, 172), Biblioteca Apostolica Vaticana, Rom 1944-1953.
- GRAFFIN 1969 GRAFFIN, François (Hg.), *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis (1898-1968), fondateur et directeur de L'Orient Syrien, 1956-1967*, Imprimerie orientale, Louvain 1969.
- GRAFFIN/GUILLAUMONT 1978 GRAFFIN, François/ GUILLAUMONT, Antoine (Hgg.), *Symposium Syriacum 1976: célébré du 13 au 17 septembre 1976 au Centre Culturel "Les Fontaines" de Chantilly (France)*, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978.
- GREISIGER 2006 GREISIGER, Lutz, „Šarbēl, Bābai, Märtyrer in Edessa“, in: *BbK*, Bd. 26, Ergänzt. 13, 2006, S. 131-135.
- GREISIGER 2008 GREISIGER, Lutz, „Šarbēl: Göttin, Priester, Märtyrer – einige Probleme der spätantiken Religionsgeschichte Nordmesopotamiens“, in: DROST-ABGARJAN/KOTJATKO-REEB/TUBACH 2008, S. 127-147.

- GREISIGER 2009 GREISIGER, Lutz, „Šarbēl, Göttin von Arbela – Šarbēl, alias Tūtāēl, Märtyrer in Edessa: Religions- und überlieferungsgeschichtliche Probleme“, in: GREISIGER/RAMMELT/TUBACH 2009, S. 75-96.
- GREISIGER/RAMMELT/TUBACH 2009 GREISIGER, Lutz/RAMMELT, Claudia/TUBACH, Jürgen (Hgg.), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit: Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14.-17. Juli 2005*, (Beiruter Texte und Studien, 116), Orient-Institut/Ergon-Verlag, Beirut/Würzburg 2009.
- GRIFFITH 2003 GRIFFITH, Sydney, „The *Doctrina Addai* as a Paradigm of Christian Thought in Edessa in the Fifth Century“, in: *Hugoye* 6.2 (2003), S. 269-292.
- GRUMEL 1923-1924 GRUMEL, V., „Un théologien nestorien: Babai le Grand (VIe et VIIe s.)“, in: *Échos d'Orient* 22 (1923), S. 153-181, 257-280; 23 (1924), S. 9-33, 162-177, 257-274, 395-399.
- GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1952 GUILLAUMONT, Antoine/ GUILLAUMONT, Claire, „Le texte véritable des «Gnostica» d'Évagre le Pontique“, in: *RHR* 142/2 (1952), S. 156-205.
- GUILLAUMONT/GUILLAUMONT 1966 GUILLAUMONT, Antoine/ GUILLAUMONT, Claire, „Evagrius Ponticus“, in: *RAC*, Bd. 6 (1966), Sp. 1088-1107.
- GUILLAUMONT 1962 GUILLAUMONT, Antoine, *Les ‚Képhalaia Gnostica‘ d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens*, (Patristica Sorbonensia, 5), Éditions du Seuil, Paris 1962.
- GUILLAUMONT 1975 GUILLAUMONT, Antoine, „Le problème des deux Macaire dans le *Apophthegmata Patrum*“, in: *Irenikon* 48/1 (1975), S. 41-59.
- GUILLAUMONT 1978 Guillaume, Antoine, „Le témoignage de Babai le Grand sur les Messaliens“, in: GRAFFIN/GUILLAUMONT 1978, S. 257-265.
- GUILLAUMONT 1996 GUILLAUMONT, Antoine, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, (Spiritualité orientale. Série Monachisme primitif, 66), Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles en Mauges, Maine-et-Loire 1996.
- GUILLAUMONT 2004 GUILLAUMONT, Antoine, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, (Textes et traditions, 8), Vrin, Paris 2004.
- GUILLAUMONT 1987 GUILLAUMONT, Claire, „Fragments grecs inédits d'Évagre le Pontique“, in: *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Akad.-Verl., Berlin 1987, S. 209-221.
- GYSELEN 2009 GYSELEN, Rika (Hg.), *Sources pour l'histoire et la géographie du monde iranien (224-710)*, (Res Orientales, 18), Groupe pour l'étude de la civilisation du Moyen-Orient, Bures-sur-Yvette 2009.
- HAAR 2003 HAAR, Stephen, *Simon Magus: The First Gnostic?*, (Beihefte zur ZNW, 119), De Gruyter, Berlin 2003.
- HADOT 1984 HADOT, Ilsetraut, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, (Études augustinniens, 79), Vrin, Paris 1984.
- HADOT 1979 HADOT, Pierre, „Les divisions des parties de la philosophie dans l'antiquité“, in: *MH* 36/4 (1979), S. 201-223.
- HAGMAN 2008 HAGMAN, Patrik, „St. Isaac of Nineveh and the Messaliens“, in: TAMCKE 2008, S. 55-66.
- HAGMAN 2010 HAGMAN, Patrik, *The Asceticism of Isaac of Nineveh*, (Oxford Early Christian Studies), OUP, Oxford 2010.
- HANEGRAAFF 2006 HANEGRAAFF, Wouter J. (Hg.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, in collaboration with Antoine FAIVRE, Roelof VAN DEN BROEK, Jean-Pierre BRACH, Brill, Leiden 2006.
- HARB 1968 HARB, Paul, „Faut-il restituer à Joseph Hazzâyâ la lettre sur les trois degrés de la vie monastique attribué à Philoxène de Mabbug?“, in: *Melto* 4 (1968), S. 13-36.
- HARMLESS/FITZGERALD 2001 HARMLESS, William; FITZGERALD, Raymond R., „The Sapphire Light of the Mind: The *Skemmata* of Evagrius Ponticus“, in: *ThS* 62 (2001), S. 493-529.
- HARRAK 1992 HARRAK, Amir, „The Ancient Name of Edessa“, in: *JNES* 51/3 (1992), S. 209-214.
- HARTELT 2008 HARTELT, Konrad, *Ferdinand Piontek (1878-1963). Leben und Wirken eines schlesischen Priesters und Bischofs*, Böhlau, Köln/Wien 2008.
- HARVEY 2006 HARVEY, Susan Ashbrook, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, California University Press, Berkeley (CA) 2006.
- HATZOPOULOS 1991 HATZOPOULOS, Athanasios, *Two Outstanding Cases in Byzantine Spirituality: The Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, Patriarchikon Hidryma Paterikōn Meletōn, Thessaloniki 1991.
- HAUSHERR 1931 HAUSHERR, Irénée, *Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur – leur relation – leur utilisation*, (Sonderdruck aus: *Orientalia Christiana*, 22/2, 1931), Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1931.
- HAUSHERR 1932 HAUSHERR, Irénée, „Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre“, in: *RAM* 13 (1932), S. 184-188.

- HAUSHERR 1935 HAUSHERR, Irénée, „Les grands courants de la spiritualité orientale“, in: *OCF* 1 (1935), S. 114–138.
- HAUSHERR 1936 HAUSHERR, Irénée, „Ignorance infinie“, in: *OCF* 2 (1936), S. 351–362.
- HAUSHERR 1939a HAUSHERR, Irénée, „Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique“, in: *OCF* 5 (1939), 229–233.
- HAUSHERR 1940 HAUSHERR, Irénée, „Eulogius – Loukios“, in: *OCF* 6 (1940), S. 216–220.
- HAUSHERR 1959 HAUSHERR, Irénée, „Ignorance infinie ou science infinie?“, in: *OCF* 25, S. 182–194.
- HENNING 1944 HENNING, Walter B., „The Murder of the Magi“, in: *JRAS* 2 (1944), S. 133–144.
- HIMMELFARB 1993 HIMMELFARB, Martha, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford University Press, Oxford/ New York 1993.
- HØGEL 2002 HØGEL, Christian, *Symeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2002.
- HOGETERP 2010 HOGETERP, Albert, „The Otherworld and This World in 2 Cor 12:1–10 in Light of Early Jewish Apocalyptic Tradition“, in: NICKLAS ET ALL. 2010, S. 209–228.
- HOLLYWOOD/BECKMAN 2012 HOLLYWOOD, Amy; BECKMAN, Patricia Z. (Hgg.), *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge u.a. 2012.
- HOLZHAUSEN 1994 HOLZHAUSEN, Jens, *Der ‚Mythos vom Menschen‘ im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum ‚Poimandres‘ (=CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, (Theopaneia, 33), Athenäum/Hain/Hanstein, Bodenheim 1994.
- HOMBERGEN 2001 HOMBERGEN, Daniel, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, (Studia Anselmiana, 132), Centro Studi S. Anselmo, Roma 2001.
- HORN 1927 HORN, Gabriel, „Le sens de l'esprit d'après Diadoque de Photike“, in: *RAM* 8 (1927), S. 402–419.
- HOROWITZ 1979 HOROWITZ, M. C., „The image of God in man – is woman included?“, in: *HTHR* 72 (1979), S. 175–206.
- HOUTMAN ET AL. 2008 HOUTMAN, Alberdina; DE JONG, Albert; MISSET-VAN DE WEG, Magda (Hgg.), *Empsychoi Logoi – Religious Innovations in Antiquity: Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, (Ancient Judaism and Early Christianity, 73), Brill, Leiden 2008.
- HUFFMAN 1993 HUFFMAN, Carl A., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- HUGONNARD-ROCHE 1989 HUGONNARD-ROCHE, Henri, „Aux origines de l'exégèse orientale de la logique d'Aristote: Sergius de Res'aina († 536), médecin et philosophe“, in: *JA* 277 (1989), S. 1–17.
- HUNT 1998–1999 HUNT, Hannah M., „Praying the Body: Isaac of Nineveh and John of Apamea on Anthropological Integrity“, in: *The Harp* 11–12 (1998–1999), S. 153–158.
- HUNT 2004 HUNT, Hannah M., *Joy-Bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*, (The Medieval Mediterranean 57), Brill, Leiden / Boston 2004.
- INWOOD 2003 INWOOD, Brad (Hg.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press, Cambridge u.a. 2003.
- IVERSEN 1984 IVERSEN, Erik, *Egyptian and Hermetic Doctrine*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 1984.
- JACOBS 2014 JACOBS, Naomi S.S., „What About the Dog? Tobit's Mysterious Canine Revisited“, in: XERAVITS/ZSENGELLÉR/SZABÓ 2014, S. 221–246.
- JAEGER 1954 JAEGER, Werner, *Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature. Gregory of Nyssa and Macarius*, Brill, Leiden 1954.
- JAEGER/KASTEN 2003 JAEGER, C. Stephen; KASTEN, Ingrid (Hgg.), *Codierungen von Emotionen im Mittelalter / Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, (Trends in Medieval Philology, 1), De Gruyter, Berlin/New York 2003.
- JAMES 1901 JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Simon & Schuster, New York 1997 [Original: 1901].
- JOEST 1992 JOEST, Christoph, „Gott lieben in voller Empfindung des Herzens. Diadochos von Photike und seine Lehre der Unterscheidung“, in: *OKSt* 41 (1992), S. 149–186.
- JOEST 1993 JOEST, Christoph, „Die Bedeutung von akedia und apatheia bei Evagrius Pontikos“, in: *StMon* 35 (1993), S. 7–53.
- JOEST 2000 JOEST, Christoph, „Die ‚Praktike‘ bei Evagrius Pontikos und in den Gemeinbriefen“, in: *OKSt* 49 (2000), S. 31–54.
- JONAS 1992 JONAS, Hans, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2nd Edition, Routledge, London 1992.
- JULLIEN 2009 JULLIEN, Christelle, „Recherches sur le Livre de la chasteté: contribution à la géographie historique de l'empire sassanide“, in: GYSELEN 2009, S. 173–181.

- JULLIEN 2006 JULLIEN, Florence, „Rabban-Šāpūr: un monastère au rayonnement exceptionnel. La réforme d'Abraham de Kaškar dans le Bēth-Hūzāyē“, in: *OCF* 72/2 (2006), S. 333–348.
- JULLIEN/PIERRE 2011 JULLIEN, Florence; PIERRE, Marie-Joseph (Hgg.), *Monachismes d'Orient. Images, Échanges, Influences. Hommage à Antoine Guillaumont, cinquantenaire de la chaire des "Christianismes orientaux"*, EPHE SR, (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses, 148), Brepols, Turnhout 2011.
- KALININ/PREOBRAZHENSKY 2018 KALININ, Maksim, PREOBRAZHENSKY, Alexander, „Главы о ведении» Иосифа Хаззайи: новое рукописное свидетельство и ранее не идентифицированные главы“, *Богословские труды* 47-48 (2018), S. 258-289.
- KALVESMAKI/YOUNG 2016 KALVESMAKI/YOUNG, Robin Darling (Hgg.), *Evagrius and His Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2016.
- KAVVADAS 2008 KAVVADAS, Nestor, "Some Observations on the Theological Anthropology of Isaac of Nineveh and its Sources", *Scrinium* 4 (2008): 147-157.
- KAVVADAS 2010 KAVVADAS, Nestor, „Theodore of Mopsuestia as a Source of Isaac of Nineveh's Pneumatology“, in: *PdO* 35 (2010), S. 393–405.
- KAVVADAS 2011 KAVVADAS, Nestor, „Der Geist Gottes und die Vergöttlichung des Menschen bei Isaak von Ninive“, in: BUMAZHNOV/SEELIGER 2011, S. 145–156.
- KAVVADAS 2015 KAVVADAS, Nestor, *Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika: Die Pneumatologie und ihr Kontext*, (VChr.Suppl., 128), Brill, Leiden u.a. 2015.
- KESSEL 2010 KESSEL, Grigory, „Sinai Syr. 24 as an Important Witness to the Reception History of Some Syriac Ascetic Texts“, in: BRIQUEL-CHATONNET/DEBIÉ 2010, S. 207–218.
- KESSEL 2013 KESSEL, Grigory, „New Manuscript Witnesses to the 'Second Part' of Isaac of Nineveh“, in: *SP* 64/12 (2013), S. 245–257.
- KESSEL 2014 KESSEL, Grigory, „The Manuscript Heritage of Isaac of Nineveh: A Survey of Syriac Manuscripts“, in: KOZAH ET ALL. 2014, S. 71–92.
- KESSEL/PINGGÉRA 2011 KESSEL, Grigory; PINGGÉRA, Karl (Hgg.), *A Bibliography of Syriac Ascetic and Mystical Literature*, (Eastern Christian Studies, 11), Peeters, Louvain 2011.
- KESSLER/WOLF 1998 KESSLER, Herbert; WOLF, Gerhard (Hgg.), *The Holy Face and the Paradox of Representation: Papers from a Colloquium at the Bibliotheca Hertziana, Rome and the Villa Spelman*, Villa Spelman Colloquia 6. Nuova Alfa, Bologna 1998.
- KHALIFÉ-HACHEM 1969a KHALIFÉ-HACHEM, Élie, „La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive“, in: GRAFFIN 1969, S. 157–173.
- KHALIFÉ-HACHEM 1971 KHALIFÉ-HACHEM, Élie, „Isaac de Ninive“, in: *DSp* (1971), S. 2041–2054.
- KHALIFÉ-HACHEM 1984–1985 KHALIFÉ-HACHEM, Élie, „L'âme et les passions des hommes d'après un texte d'Isaac de Ninive“, in: *PdO* 12 (1984–1985), S. 201–218.
- KINGSLEY 2000² KINGSLEY, Peter, „Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica“, in: VAN DEN BROEK/ VAN HEERTUM 2000, S. 41–76.
- KLEIN 1962 KLEIN, F. N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Brill, Leiden 1962.
- KLEIN 1987 KLEIN, Ernest, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language for Reader of English*, Foreword by Haim Rabin, University of Haifa/ Carta, Jerusalem 1987.
- KLOSTERMANN 1950 KLOSTERMANN, Robert A., *Die slavische Überlieferung der Makariussschriften*, (Göteborgs Kungliga Vetenskaps- och Vitterhets-Samhälles handlingar, 6/A, 4,3), Elander, Göteborg 1950.
- KNUUTTILA/KÄRKKÄINEN 2008 KNUUTTILA, Simo /KÄRKKÄINEN, Pekka (Hgg.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, (Studies in the History of Philosophy of Mind, 6), Springer-Verlag, Berlin 2008.
- KONSTANTINOVSKY 2009 KONSTANTINOVSKY, Julia, *Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic*, Ashgate, Farnham [u.a.] 2009.
- KONSTANTINOVSKY 2016 KONSTANTINOVSKY, Julia, „Evagrius Ponticus and Maximus the Confessor. The Building of the Self in Praxis and Contemplation“, in: KALVESMAKI/YOUNG 2016, S. 128–153.
- KOZAH ET AL. 2014 KOZAH, Mario; ABU-HUSAYN, Abdulrahim; AL-MURIKHI, Saif Shaheen; AL THANI, Haya (Hgg.), *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century*, (Gorgias Eastern Christian Studies, 38), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2014.
- KREMER 2008 KREMER, Thomas, „Ephräm versus Bardaisan: Das Ringen der syrischen Christenheit mit dem Erbe parthischer Kosmologie“, in: DUMMER/VIELBERG 2008, S. 119–156.
- KREMER 2012 KREMER, Thomas, *Mundus Primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach in Genesiskommentar Ephräms des Syrers*, (CSCO 641, Subs. 128), Peeters, Louvain 2012.

- KREWET 2011 KREWET, Michael, *Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles*, (Studien zur Literatur und Erkenntnis, 2), Winter, Heidelberg 2011.
- KREWET 2013 KREWET, Michael, *Die stoische Theorie der Gefühle: ihre Aporien, ihre Wirkmacht*, (Studien zur Literatur und Erkenntnis, 4), Winter, Heidelberg 2013.
- KROLL 1928² KROLL, JOSEPH, *Die Lehren des Hermes Trismegistus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, XII.3-4), Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster 1928².
- KRÜGER 1960 KRÜGER, Paul, „Zum theologischen Menschenbild Babais den Großen nach seinem noch unveröffentlichten Kommentar zu den beiden Sermones des Mönches Markus über Das geistige Gesetz“, in: *OrC* 44 (1960), S. 46–74.
- KRÜGER 1962 KRÜGER, Paul, „Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Großen über das geistige Gesetz des Mönches Markus“, in: *SP* 5 (1962), S. 377–381.
- KVIST 1992 KVIST, Hans-Olof (Hg.), *Bibelauslegung und Gruppenidentität: Vorträge der 4. Finnisch-Deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) im Kloster Neu-Valano, Finnland, 28.-30.8.1991*, Åbo Akademis Förlag, Åbo [Turku] 1992.
- KVIST 2004 KVIST, Hans-Olof (Hg.), *Askese und gemeinsames Leben: Vorträge der sechsten Finnisch-Deutschen Theologentagung (Makarios-Symposium) in Turku, Finnland, 25.-28.9.2003*, Åbo akademis tryckeri, Åbo [Turku] 2004.
- LABOURT 1906 LABOURT, Jérôme, „Un traité inédit de Babai le Grand“, in: *Le Muséon* 7/1-2 (1906), S. 27–32.
- LACKNER 1966 LACKNER, Wilhelm, „Zur profanen Bildung des Euagrios Pontikos“, in: *Hans Gerstinger: Festgabe zum 80. Geburtstag. Arbeiten aus dem Grazer Schülerkreis*, Akad. Dr., Graz 1966.
- LANGE 2016 LANGE, Christian, *Paradise and Hell in Islamic Traditions*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- LANGERBECK 1967 LANGERBECK, Hermann, „Die Anthropologie der alexandrinischen Gnosis. Interpretationen zu den Fragmenten des Basilides und Valentinus und ihrer Schulen bei Clemens von Alexandrien und Origenes“, in: Ders., *Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlass*, hg. von H. DÖRRIES, (AAWG.PH 69), Göttingen 1967, S. 38-82.
- LATKE 2007 LATKE, Michael, „Die Oden Salomos. Einleitungsfragen und Forschungsgeschichte“, in: *ZNW* 98 (2007), S. 277-307.
- LAVENANT 1990 LAVENANT, R. (Hg.), *V. Symposium Syriacum 1988*, (OCA 236), Rom 1990.
- LAVENANT 1998 LAVENANT, René (Hg.), *Symposium Syriacum VII: Uppsala University, Department of Asian and African Languages, 11–14 August 1996*, (OCA 256), Pontificio Istituto Orientale, Rom 1998.
- LAZZATI 1935 LAZZATI, Giuseppe, *Teofilo d'Alessandria*, (Pubblicazioni della Università Cattolica del Sacro Cuore, 4), Vita e Pensiero, Milano 1935.
- LE DÉAUT 1981 LE DÉAUT, R., „Le thème de la circoncision du coeur (Dt. xxx 6; Jér. iv 4) dans les versions anciens anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân“, in: *VTSupp.* 32 (1981), S. 178-205.
- LEVI DELLA VIDA 1989 LEVI DELLA VIDA, Giorgio, *Pitagora, Bardesane e altri studi siriaci*, (Studi Orientali, 8), Bardi, Roma 1989.
- LEVISON 2006 LEVISON, John R., „The Two Spirits in Qumran Theology“, in: CHARLESWORTH 2006², S. 169-194.
- LÉVY 1998 LÉVY, C. (Hg.), *Philon et le langage de la philosophie*, Paris 1998.
- LEWY 1929 LEWY, Yohanan, *Sobria ebrietatis. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, (ZNW.Beihefte, 9), Töpelmann, Giessen 1929.
- LIEU 1992 LIEU, Samuel N. C., *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, (WUNT 63), Mohr Siebeck, Tübingen 1992.
- LIEU 1997 LIEU, Samuel, „Edessa“, in: *EI* VIII/ 2, S. 174-175, [originally published 1997], Online unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/edessa> [zuletzt abgerufen: 28.04.2019]
- LØKKE 2008 LØKKE, Håvard, „The Stoics on Sense Perception“, in: KNUUTTILA/KÄRKKÄINEN 2008, S. 35–46.
- LUCENTINI/PERRONE COMPAGNI 2006 LUCENTINI, Paolo; PERRONE COMPAGNI, Vittoria, „Hermetic Literature II: The Latin Middle Ages“, in: HANEGRAAF 2006, S. 499-529.
- LUTTIKHUIZEN 1999 LUTTIKHUIZEN, Gerard P. (Hg.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, (Themes in Biblical Narrative, 2), Brill, Leiden/Boston/Köln 1999.
- LUTTIKHUIZEN 2000 LUTTIKHUIZEN, G. P. (Hg.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, (Themes in Biblical Narrative Jewish and Christian Traditions, 3), Brill, Leiden/Boston/Köln 2000.
- MADLUNG 1981 MADLUNG, Wilferd, „Abū 'īsā al-Warrāq über die Bardesaniten, Marcioniten und Kantäer“, in: ROEMER/NOTH 1981, S. 210-224.

- MAKHARADZE/SULAVA 2011 MAKHARADZE, Neli; SULAVA, Nestan (Hgg.), *Byzantine Studies in Georgia 3, Dedicated to the Anniversary of G. Tsereteli, Institute of Oriental Studies*, Tbilisi 2011.
- MARÉCHAL 1924–1937 MARÉCHAL, Joseph, *Études sur la psychologie des mystiques*, (Museum Lessianum, 2, 19), 2 Bde., Beyaert, L'Édition Universelle/Desclée de Brouwer, Bruges, Bruxelles/Paris 1924–1937.
- MARJANEN/LUOMANEN 2005 MARJANEN, Antti/LUOMANEN, Petri (Hgg.), *A Companion to Second-Century Christian „Heretics“*, (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 76), Brill, Leiden 2005.
- MARKSCHIES 1992 MARKSCHIES, Christoph, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 65), Mohr Siebeck, Tübingen 1992.
- MARKSCHIES 2000 MARKSCHIES, Christoph, „Epikureismus bei Origenes und in der origenistischen Tradition“, in: ERLER/BEES 2000, S. 190–217.
- MARTIKAINEN 1989 MARTIKAINEN, Jouko (Hg.), *Makarios-Symposium über das Gebet: Vorträge der 3. Finnisch-Deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986*, Åbo Akademis Förlag, Åbo [Turku] 1989.
- MARYKS 2014 MARYKS, Robert A. (Hg.), *A Companion to Ignatius of Loyola. Life, Writings, Spirituality, Influence*, (Brill's Companions to the Christian Tradition, 52), Brill, Leiden 2014.
- MASSIGNON 1929 MASSIGNON, Louis, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Geuthner, Paris 1929.
- MATTILA 1996 MATTILA, S. L., „Wisdom, Sense Perception, Nature and Philo's Gender Gradient“, in: *HThR* 89 (1996), S. 103–129.
- MCDERMOTT 1984 MCDERMOTT, M. J., „Abū 'isā al-Warrāq on the Dahriyya“, in: *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, 50 (1984), S. 387–402.
- MCGLOTHLIN 2014 MCGLOTHLIN, Thomas D., „Contextualizing Aphrahat's Demonstration 8: Bardaisan, Origen, and the Fourth-Century Debate on the Resurrection of the Body“, in: *Le Muséon* 127/3–4 (2014), S. 311–339.
- MCINROY 2012 MCINROY, Mark, „Origen of Alexandria“, in: COAKLEY/GAVRILYUK 2012, S. 20–35.
- MCINROY 2012a MCINROY, Mark, „Karl Rahner and Hans Urs von Balthasar“, in: COAKLEY/GAVRILYUK 2012, S. 257–274.
- MCINROY 2014 MCINROY, Mark, *Balthasar on the Spiritual Senses: Perceiving Splendor*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- MCVEY 1990 MCVEY, Kathleen, „A Fresh Look at the Letter of Mara bar Sarapion to his Son“, in: LAVENANT 1990, S. 257–272.
- MENKEN 1996 MENKEN, Maarten J., „The Origin of the Old Testament Quotation in John 7:38“, in: *NT* 37 (1996), S. 160–175.
- MERZ/TIELEMAN 2008 MERZ, Annette; TIELEMAN, Teun, „The Letter of Mara bar Sarapion: Some Comments on its Philosophical and Historical Context“, in: HOUTMAN ET AL. 2008, S. 107–133.
- MEYENDORFF 1959 MEYENDORFF, John, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, (Patristica Sorbonensia, 3), Seuil, Paris 1959.
- MILLAR 1993 MILLAR, Fergus, *The Roman Near East: 31 BC–AD 337*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993.
- MONFERRER-SALA 2007 MONFERRER-SALA, J.-P. (Hg.), *Eastern Crossroads: Essays on Medieval Christian Legacy*, (Gorgias Eastern Christian Studies, 1), Gorgias Press, Piscataway(NJ) 2007.
- MORRAY-JONES 1992 MORRAY-JONES, Christopher R. A., „Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition“, in: *JJS* 43 (1992), S. 1–31.
- MORRAY-JONES 1993 MORRAY-JONES, Christopher R. A., „Paradise Revisited (2 Cor 12:1–12): The Jewish Mystical Background of Paul's Apostolate. Part I: The Jewish Sources“, in: *HThR* 86/2 (1993), S. 177–217; „Part II: Paul's Heavenly Ascent and Its Significance“, *HThR* 86/3 (1993), S. 265–292.
- MURRAY 1999 MURRAY, R., „'Circumcision of Heart' and the Origins of the *Qyāmā'*“, in: REININK/KLUGKIST 1999, S. 201–212.
- MOREHOUSE 2013 MOREHOUSE, Robert J., *Bar Dayṣān and Mani in Ephraem the Syrian's Heresiography*, PhD Dissertation, Catholic University of America, Washington (DC) 2013.
- MULLETT/HARVEY 2017 MULLETT, Margaret; HARVEY, Susan Ashbrook (Hgg.), *Knowing Bodies, Passionate Souls: Sense Perceptions in Byzantium*, Dumbarton Oaks (erscheint vorauss. 2017).
- MUYLDERMANS 1931 MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana. Extrait de la revue Le Muséon t. XLIV, augmenté de Nouveaux fragments grecs inédits*, Geuthner, Paris 1931.
- MUYLDERMANS 1934 MUYLDERMANS, Joseph, „Évagre le Pontique: les Capita cognoscitua dans les versions syriaque et arménienne“, in: *Le Muséon* 47 (1934), S. 73–106.

- MUYLDERMANS 1932
MUYLDERMANS 1943
MUYLDERMANS 1946
MUYLDERMANS 1952
NEUHAUSER 2005
NICHOLS 2014
NICKLAS ET ALL. 2010
NIN 2005
NUSSBAUM 1996
O'LAUGHLIN 1987
O'LAUGHLIN 1992
O'LAUGHLIN 1997
ORLOV/GOLITZIN 2001
ORTÍZ DE URBINA 1974
OUTTIER 1971
PASCHKE 1981
PATARIDZE 2011
PATRICH 2001
PERCZEL 2013
PHILONENKO 1995
PIERRE 1999
PIRTEA 2016
PIRTEA 2016a
PIRTEA 2017
PIRTEA 2019b
PIRTEA 2020
- MUYLDERMANS, Joseph, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique: Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris*, (Bibliothèque du Muséon, 3), Bureaux du Muséon, Louvain 1932.
- MUYLDERMANS, Joseph, „S. Nil en version arménienne“, in: *Le Muséon* 56 (1943), S. 77–113
- MUYLDERMANS, Joseph, „Sur les Séraphins et Sur les Chérubins d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne“, in: *Le Muséon* 59 (1946), S. 367–379.
- MUYLDERMANS, Joseph, *Evagriana Syriaca. Textes inédits du British Museum et de la Vaticane, édités et traduits*, (Bibliothèque du Muséon, 31), Publications Universitaires/Institut Orientaliste, Louvain 1952.
- NEUHAUSER, Richard (Hg.), *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, PIMS, Toronto 2005.
- NICHOLS, Sebastian T., „*The Gods of the Nations are Idols (Ps 96:5)*“. *Paganism and Idolatry in Near Eastern Christianity*, PhD Dissertation, University of Durham 2014 [erhältlich durch ProQuest].
- NICKLAS, Tobias; VERHEYDEN, Joseph; EYNIKEL, Erik; MARTÍNEZ, Florentino García (Hgg.), *Other Worlds and Their Relation to This World. Early Jewish and Ancient Christian Traditions*, (Suppl. to the JSJ), Brill, Leiden 2010.
- NIN, Manel, „La sintesi monastica di Giovanni il Solitario“, in: VERGANI/CHIALÀ 2005, S. 95–117.
- NUSSBAUM, Martha, *Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, (Martin Classical Lectures, 2), Princeton University Press, Princeton (NJ) 1996.
- O'LAUGHLIN, Michael, *Origenism in the Desert: Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*, PhD Dissertation, Harvard 1987.
- O'LAUGHLIN, Michael, „New Questions Concerning the Origenism of Evagrius“, in: DALY 1992, S. 528–534.
- O'LAUGHLIN, Michael, „Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective“, in: *SP* 30 (1997), S. 224–230.
- ORLOV, Andrei; GOLITZIN, Alexander, „Many Lamps Are Lightened from the One'. Paradigms of Transformational Vision in Macarian Homilies“, in: *VChr* 55 (2001), S. 281–298.
- ORTÍZ DE URBINA, Ignatius (Hg.), *Symposium Syriacum, 1972: célébré dans les jours 26-31 octobre 1972 à l'Institut Pontifical Oriental de Rome*, (OCA 197), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1974.
- OUTTIER, Bernard, „Un Patéricon arménien (Vitae p. ii, p. 505 – 635)“, in: *Le Muséon* 84 (1971), S. 299–351.
- PASCHKE, Franz (Hg.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, (TU 125), Akademie-Verlag, Berlin 1981.
- PATARIDZE, Tamara, „The Georgian Versions of ‚Ascetical Homilies‘ by Isaac of Nineveh“, in: MAKHARADZE/SULAVA 2011, S. 506–516.
- PATRICH, Joseph (Hg.), *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present*, (Orientalia Lovanensia Analecta, 98), Peeters, Leuven 2001.
- PERCZEL, István, „The Revelation of the Seraphic Gregory found in two Indian Manuscripts“, in: *Adamantius* 19 (2013), S. 337–358.
- PHILONENKO, Marc, „La doctrine qoumrânienne des deux Esprits: ses origines iraniennes et ses prolongements dans le judaïsme essénien et le christianisme antique“, in: WIDENGREN/HULTGÅRD/PHILONENKO 1995, S. 163–211.
- PIERRE, Marie-Joseph, „Lait et miel, ou la douceur du Verbe“, in: *Apocrypha* 10 (1999), S. 139–176.
- PIRTEA, Adrian, „Konkrete und abstrakte Räume in der spätantiken Allegorese: Exegetische Methodik und die Deutung des Perlenvergleichnisses (Mt 13,45–46) bei Klemens von Alexandria und Origenes“, in: SCHMID/SCHMIDT/NEUWIRTH 2016, S. 235–268.
- PIRTEA, Adrian C., „Nestor Kavvadas, *Isaak von Ninive und seine Kephalaia Gnostika. Die Pneumatologie und ihr Kontext*, Brill, Leiden 2015 [Book Review]“, in: *Byzantinische Zeitschrift* 109/1 (2016), S. 243–247.
- PIRTEA, Adrian C., „Joseph Hazzāyā, *On Providence*, text, translation and introduction by Nestor Kavvadas, Brill, Leiden 2016 [Book Review]“, *Semitica et Classica* 10 (2017), S. 264–267.
- PIRTEA, Adrian C., „The Origin of Passions in Neoplatonic and Early Christian Thought: Porphyry of Tyre and Evagrius Ponticus“, in: P. PAVLOS, E. EMILSSON, L. JANBY, T. TOLLEFSEN (Hgg.), *Platonism and Christian Thought*, Routledge, London/New York 2019, S. 258–274.
- PIRTEA, Adrian C., „St. Isaac of Nineveh's Gnostic Chapters in Sogdian: The Identification of an Anonymous Text from Bulayīq“, in: M. TOCA, D. BATOVICI (Hgg.), *Caught in Translation: Studies*

- on *Versions of Late-Antique Christian Literature*, (Texts and Studies in Eastern Christianity), Brill, Leiden 2020, S. 85-103.
- PIRTEA [i.E.] PIRTEA, Adrian, „Babai the Great and Dionysius bar Salibi on Evagrius' Theory of Spiritual Perception“, in: *Proceedings of the XII Symposium Syriacum* [i.E.].
- PIRTEA [i.E. 2] PIRTEA, Adrian, „The Oriental Versions of Evagrius Ponticus' *Antirrheticus* and Their Approach to Translating the Bible“, in: E. Colombi, C. Noce (Hgg.), *Atti del Convegno "Tradire, Tradurre, Tramandare"*, 20-21 Febbraio 2017, Roma, Brepols, Turnhout [i.E.].
- PLESTED 2004 PLESTED, Marcus, *The Macarian Legacy. The Place of Macarius-Symeon in the Eastern Christian Tradition*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- POHLENZ 1948 POHLENZ, Max, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Bde., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1948.
- POPA 2016 POPA, Cătălin-Ştefan, *Giwargis I. (660-680): Ostsyrische Christologie in frühislamischer Zeit*, (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 50), Harrassowitz, Wiesbaden 2016.
- POSSEKEL 1999 POSSEKEL, Ute, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, (CSCO, 580, Subsidia, 102), Peeters, Louvain 1999.
- POSSEKEL 2004 POSSEKEL, Ute, „Bardaisan of Edessa on the Resurrection: Early Syriac Eschatology in its Religious-Historical Context“, in: *OrC* 88 (2004), S. 1-28.
- POSSEKEL 2007 POSSEKEL, Ute, „Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?“, in: *ZAC* 10/3 (2007), S. 442-461.
- POSSEKEL 2009 POSSEKEL, Ute, „Die Schöpfungstheologie des Bardaisan von Edessa“, in: GREISIGER/RAMMELT/TUBACH 2009, S. 219-229.
- POSSEKEL 2012 POSSEKEL, Ute, „Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars“, in: *J ECS* 20/4 (2012), S. 515-541.
- POULAIN 1931 POULAIN, Auguste, *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, 11e éd., Beauchesne, Paris 1931.
- PREUS 1986 PREUS, Anthony, „Aristotle on Healthy and Sick Souls“, in: *The Monist* 69/3 (1986), S. 416-433.
- PUECH 1934 PUECH, Henri-Charles, „Numénus d'Apamée et les théologies orientales au second siècle“, in: *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, 2 (1934), S. 745-778.
- PUECH 1941 PUECH, Henri-Charles, „Audianer“, in: *RAC*, Bd. I (1941), S. 910.
- QUISPTEL 1967 QUISPTEL, Gilles, *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, (Novum Testamentum, Supplements, 15), Brill, Leiden 1967.
- RABO 2014 RABO, Gabriel, *Dionysius Jakob bar Salibi. Syrischer Kommentar zum Römerbrief. Einleitung, Edition und Übersetzung mit einem Verzeichnis der Handschriften zu seinen sämtlichen Werken*, Dissertation (Dr. theol.), Göttingen 2014.
- RAHNER 1932 RAHNER, Karl, „Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène“, in: *RAM* (1932), S. 113-145.
- RAHNER 1933 RAHNER, Karl, „La doctrine des 'sens spirituels' au Moyen Âge, en particulier chez saint Bonaventure“, in: *RAM* 14 (1933), S. 263-299.
- RAMELLI 1999a RAMELLI, Ilaria, „L'apologia siriana di Melitone ad 'Antonino Cesare': osservazioni e traduzione“, in: *VetChr* 36/2 (1999), S. 259-286.
- RAMELLI 1999 RAMELLI, Ilaria, „Edessa e i Romani fra Augusto e i Severi: aspetti del regno di Abgar V e di Abgar IX“, in: *Aevum* 73/1 (1999), S. 107-143.
- RAMELLI 2001 RAMELLI, Ilaria, „Bardesane e la sua scuola tra la cultura occidentale e quella orientale: il lessico della libertà nel Liber legum regionum“, in: FINAZZI/VALVO 2001, S. 237-255.
- RAMELLI 2005 RAMELLI, Ilaria, „Gesù tra i sapienti greci perseguitati ingiustamente in un antico documento filosofico pagano di lingua siriana“, in: *RFN* 97 (2005), S. 545-570.
- RAMELLI 2006 RAMELLI, Ilaria, „Possible Historical Traces in the *Doctrina Addai*“, in: *Hugoye* 9.1 (2006), S. 51-127.
- RAMELLI 2009 RAMELLI, Ilaria, *Bardaisan of Edessa: A Reassessment of the Evidence and a New Interpretation*, Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2009.
- RAMELLI 2013 RAMELLI, Ilaria, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 120), Brill, Leiden 2013.
- RAMELLI 2018 RAMELLI, Ilaria, „Origen to Evagrius“, in: Tarrant, Harold et al. (Hgg.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Brill, Leiden 2018, S. 271-291.
- RAMSEY 2012 RAMSEY, Susan, *Exploring the Harbor of Rest. Anapausis in the Theology of the Pseudo-Macarian Corpus*, PhD Dissertation, Marquette University, Milwaukee (WI) 2012.
- REINHARDT 1921 REINHARDT, Karl, *Poseidonios*, Beck, München 1921.

- REINHARDT 1926 REINHARDT, Karl, *Kosmos und Sympathie: Neue Untersuchungen zu Poseidonios*, Beck, München 1926.
- REINHARDT 1995 REINHARDT, Heinrich J.F. (Hg.), *Theologia et Jus Canonicum. Festgabe für Herbert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahrs*, Ludgerus, Essen 1995.
- REININK 1995 REININK, Gerrit J., „Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth: The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century”, in: DRIJVERS/MACDONALD 1995, S. 77–89.
- REININK 1999 REININK, Gerrit J., „Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the Late Sasanian Empire”, in: DRIJVERS/WATT 1999, S. 171–194.
- REININK/KLUGKIST 1999 REININK, G.J.; KLUGKIST, A. C. (Hgg.), *After Bardaisan. Studies on Continuity and Change in Syriac Christianity in Honour of Professor Han J. W. Drijvers*, (Orientalia Lovaniensia Analecta, 89), Peeters, Leuven 1999.
- REITZENSTEIN 1921 REITZENSTEIN, Richard, *Das iranische Erlösungsmysterium: Religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Marcus & Weber, Bonn 1921.
- REITZENSTEIN/SCHAEDER 1926 REITZENSTEIN, Richard; SCHAEDER, Hans-Heinrich, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, (Studien der Bibliothek Warburg, 7), Teubner, Leipzig 1926.
- REITZENSTEIN 1966 REITZENSTEIN, Richard, *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966 [Nachdr. der Ausgabe Leipzig 1904].
- REYMOND 1977 REYMOND, E. A. E. (Hg.), *From Ancient Egyptian Hermetic Writings*, (From the Contents of the Libraries of the Suchos Temples in the Fayyum, 2; zugl. Österreichische Nationalbibliothek, Wien: Mitteilungen aus der Papyrussammlung, n.s., 11), Hollinek, Wien 1977.
- RICH 2007 RICH, Antony D., *Discernment in the Desert Fathers. Διάκρισις in the Life and Thought of Early Egyptian Monasticism*, Foreword by Benedicta Ward, SLG, Paternoster, Milton Keynes/Colorado Springs/Hyderabad 2007.
- RITTER 1979 RITTER, Adolf Martin (Hg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andersen zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.
- ROEMER/NOTH 1981 ROEMER, Hans R.; NOTH, Albrecht (Hgg.), *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum siebzigsten Geburtstag*, Brill, Leiden 1981.
- ROWLAND/GIBBONS/DOBRORUKA 2006 ROWLAND, Christopher/GIBBONS, Patricia/DOBRORUKA, Vicente, „Visionary Experience in Ancient Judaism and Christianity”, in: DECONICK 2006, S. 41-57.
- ROWLAND/MORRAY-JONES 2009 ROWLAND, Christopher/MORRAY-JONES, Christopher R. A., *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*, (CRINT, 13), Brill, Leiden/Boston 2009.
- RUBENSON 2011 RUBENSON, Samuel, „The Apophthegmata Patrum in Syriac, Arabic, and Ethiopic: Status Quaestionis”, in: *Parole d'Orient* 36 (2011), S. 319-327.
- RUDOLPH 1964 RUDOLPH, Kurt, „War der Verfasser der *Oden Salomos* ein ‚Qumran-Christ‘? Ein Beitrag zur Diskussion um die Anfänge der Gnosis”, in: *RQ* 4 (1964), S. 523-555.
- RUDY 2002 RUDY, Gordon, *The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages*, (Studies in Medieval History and Culture, 14), Routledge, New York 2002.
- RUNIA 1986 RUNIA, David T., *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, (Philosophia Antiqua, 44), Brill, Leiden/Boston 1986.
- RUSKA 1926 RUSKA, Julius, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, (Heidelberger Akten der Von-Porthheim Stiftung, 14), Carl Winter, Heidelberg 1926.
- RUSSELL 2007 RUSSELL, Norman, *Theophilus of Alexandria*, (The Early Church Fathers), Routledge, London 2007.
- SANDERS 1977 SANDERS, Joannes C. J., „Un manuel de prières populaire de l'Église syrienne”, in: *Le Muséon* 90/1–2 (1977), S. 81–102.
- SCHAEDER 1932 SCHAEDER, Hans Heinrich, „Bardesanes von Edessa in der Überlieferung der griechischen und der syrischen Kirche”, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 51 (1932), S. 21–74.
- SCHÄFER 1991 SCHÄFER, Peter, *Der verborgene und offenbare Gott. Hauptthemen der frühen jüdischen Mystik*, Mohr Siebeck, Tübingen 1991.
- SCHÄFER 2006 SCHÄFER, Peter (Hg.), *Wege mystischer Gotteserfahrung: Judentum, Christentum, und Islam*, unter Mitarb. von Elisabeth MÜLLER-LUCKNER, (Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien, 65), Oldenbourg, München 2006.
- SCHER 1909 SCHER, Addai, „Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle”, in: *Compte-rendu des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris* (1909), S. 300–307.
- SCHER 1910 SCHER, Addai, „Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIIIe siècle”, in: *RSO* 3, S. 45–63.

- SCHIFFMAN/VANDERKAM 2000 SCHIFFMAN, Lawrence H./VANDERKAM, James C. (Hgg.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 Bde., Oxford University Press, Oxford 2000.
- SCHIRREN 1998 SCHIRREN, Thomas, *Aisthesis vor Platon. Eine systematische Untersuchung zum Problem der Wahrnehmung*, (Beiträge zur Altertumskunde, 117), Teubner, Stuttgart 1998.
- SCHIWIETZ 1904–1938 SCHIWIETZ, Stephan, *Das morgenländische Mönchtum*, 3 Bde., Kirchheim, Mainz 1904–1913 / Missionsdruckerei St. Gabriel, Mödling bei Wien 1938.
- SCHMITT 1973 SCHMITT, Arbogast, *Die Bedeutung der sophistischen Logik für die mittlere Dialektik Platons*, Würzburg Univ. Philos. Fal., Diss, Würzburg 1973 (1974).
- SCHMITT 2006 SCHMITT, Arbogast, *Platon und das empirische Denken der Neuzeit*, (Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität, 43,3), Steiner, Stuttgart 2006.
- SCHMITT 2007 SCHMITT, Arbogast, „Parmenides und der Ursprung der Philosophie“, in: VON ANGEHRN 2007, S. 109–140.
- SCHMITT 2008 SCHMITT, Arbogast, *Die Moderne und Platon: Zwei Grundformen europäischer Rationalität*, Stuttgart 2009.
- SCHMITT 2011 SCHMITT, Arbogast, *Denken und Sein bei Platon und Descartes : kritische Anmerkungen zur "Überwindung" der antiken Seinsphilosophie durch die moderne Philosophie des Subjekts*, (Studien zu Literatur und Erkenntnis, 1), Winter, Heidelberg 2011.
- SCHMITT 2012 SCHMITT, Arbogast, *Modernity and Plato. Two Paradigms of Rationality*, transl. by Vishwa Adhuri, Camden House, Rochester (NY) 2012.
- SCHULTHESS 1897 SCHULTHESS, F., „Der Brief des Mara bar Sarapion: Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Literatur“, in: *ZDMG* 51 (1897), S. 365–391.
- SCHULZE 1997 SCHULZE, Udo, „Die ‚geistigen Sinne‘ der Seele. Eine kurze Skizze zur Anthropologie des Makarios/Symeon“, in: FITSCHEN/STAATS 1997, S. 12–15.
- SCULLY 2017 SCULLY, Jason, *Isaac of Nineveh's Ascetical Eschatology*. Oxford University Press, Oxford 2017.
- SEGAL 2006 SEGAL, Alan F., „Experience and the Construction of the Transcendental Self“, in: DECONICK 2006, S. 27–41.
- SEGAL 1970 SEGAL, Judah B., *Edessa. The Blessed City*, Clarendon Press, Oxford 1970.
- SEGAL 2011 SEGAL, Judah B., „Abgar. Dynasty of Edessa, 2nd Century B.C. to 3rd Century A.D.“, in: *EJr* 1/2, S. 210–213, [erweiterte Online-Version, 2011], online verfügbar, unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/abgar-dynasty-of-edessa-2nd-century-bc-to-3rd-century-ad> (zuletzt abgerufen: 28.04.2019).
- SEPPÄLÄ 2003 SEPPÄLÄ, Serafim, *In Speechless Ecstasy. Expression and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, (Studia Orientalia, 98), Finnish Oriental Society, Helsinki 2003.
- SFERLEA 2014 SFERLEA, Ovidiu, „On the Interpretation of the Theory of Perpetual Progress (Epektasis). Taking into Account the Testimony of Eastern Monastic Tradition“, *RHE* 109/3–4 (2014), S. 564–587.
- SKOLNIK 2007 SKOLNIK, Fred (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*, Second Edition, 22 Bde., Thomson/Gale, Detroit/New York u.a. 2007. [= *EJ²*]
- SORABJI 1988 SORABJI, Richard, *Matter, Space, and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*, Duckworth, London 1988.
- SORABJI 2000 SORABJI, Richard, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation (The Gifford Lectures)*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- ŠPIDLIK 1978 ŠPIDLIK, Thomas, *La spiritualité de l'orient chrétien. Manuel systématique*, (Orientalia Christiana Analecta, 206), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1978.
- STAATS 1968 STAATS, Reinhart, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlicher Schriften*, (PTS 8), De Gruyter, Berlin 1968.
- STAATS 1969 STAATS, Reinhart, „Die törichten Jungfrauen von Mt 25 in gnostischer und antignostischer Literatur“, in: *Christentum und Gnosis* (hg. von W. Eltester, BZNW 37), Berlin 1969, S. 98–115.
- STEWART 2000 STEWART, Columba, „Evagrius Ponticus on Prayer and Anger“, in: VALANTASIS 2000, S. 65–81.
- STEWART 2001 STEWART, Columba, „Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus“, in: *J ECS* 9 (2001), S. 179–210.
- STEWART 2003 STEWART, Columba, „Evagrius Ponticus on Monastic Pedagogy“, in: BEHR ET AL. 2003, S. 241–271.
- STEWART 2005 STEWART, Columba, „Evagrius Ponticus and the ‚Eight Generic Logismoi‘“, in: NEWHAUSER 2005, S. 3–34.

- STEWART 2010 STEWART, Columba, „Monastic Attitudes toward Philosophy and Philosophers“, in: *SP* 44 (2010), S. 321–327.
- STEWART 2011 STEWART, Columba, „Evagrius Ponticus and the Eastern Monastic Tradition on the Intellect and the Passions“, in: *Modern Theology* 27/2 (2011), S. 263–275.
- STEWART 2014 STEWART, Columba, „Rethinking the History of Monasticism East and West: A Modest tour d'horizon“, in: BHATTACHARJI/WILLIAMS/MATTOS 2014, S. 3–16.
- STEWART 2015 STEWART, Columba, „HMML and Syriac Manuscripts“, in: BRIQUEL-CHATONNET/DEBIÉ 2015, S. 49–63.
- STIGLMAYR 1909 STIGLMAYR, Joseph, „Stoffels, Jos., *Die mystische Theologie Makarius des Ägypters*“ [Buchrezension], in: *ThRev* 8 (1909), coll. 233–240.
- STRIKER 1996 STRIKER, Gisela, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- STROTHMANN 1934 STROTHMANN, Werner, *Die arabische Makariustradition: ein Beitrag zur Geschichte des Mönchtums*, Schönhütte & Söhne, Göttingen 1934.
- STROTHMANN 1981a STROTHMANN, Werner, *Textkritische Anmerkungen zu den geistlichen Homilien des Makarios/Symeon*, (GOF I/Syriaca 23), Harrassowitz, Wiesbaden 1981.
- STROTHMANN 1983 STROTHMANN, Werner (Hg.), *Makarios-Symposium über das Böse: Vorträge der Finnisch-Deutschen Theologentagung in Goslar 1980*, (Göttinger Orientforschungen, 24), Harrassowitz, Wiesbaden 1983.
- STROUMSA 1983 STROUMSA, Gedaliahu A. G., „The Incorporeality of God: Context and Implications of Origen's Position“, in: *Religion* (1983), S. 345–358.
- STROUMSA 1984 STROUMSA, Gedaliahu A. G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, (Nag Hammadi Studies, 24), Brill, Leiden 1984.
- STROUMSA 2006 STROUMSA, Guy G., „To See or Not to See: On the Early History of the *Visio Beatifica*“, in: SCHÄFER 2006, S. 67–80.
- SUCIU 2011 „A New Witness to the Spiritual Homilies of Macarius in a Sahidic Manuscript“, online abrufbar unter: <http://alinsuciu.com/2011/06/07/a-new-witness-to-the-spiritual-homilies-of-macarius-in-a-sahidic-manuscript/> (zuletzt abgerufen: 28.04.2019)
- SUNDERMANN 1981 SUNDERMANN, Werner, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, mit einem Appendix von Nicholas SIMS-WILLIAMS, mit 236 Faksimiles auf 81 Tafeln, (BTT XI), Akademie-Verlag, Berlin 1981.
- SUNDERMANN 2003 SUNDERMANN, Werner, „Herma, The Shepherd of“, in: *EI*, online edition, 2003, zugänglich unter <http://www.iranicaonline.org/articles/hermas-the-shepherd-of> (zuletzt abgerufen: 28.04.2019).
- SUNDERMANN 2009 SUNDERMANN, Werner, „Manichaeism IV. Missionary Activity and Technique“, in: *EI*, online edition, 2009, verfügbar unter: <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-iv-missionary-activity-and-technique-> (zuletzt abgerufen: 28.04.2019).
- TAMCKE 2008 TAMCKE, Martin (Hg.), *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums, Göttingen 2007*, Universitätsverlag, Göttingen 2008.
- TAMCKE 2008a TAMCKE, Martin (Hg.), *Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart*, (Beiruter Texte und Studien, 126), Ergon Verlag, Beirut/Würzburg 2008.
- TAMCKE 2011 TAMCKE, Martin (Hg.), *Gotteseerlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient*, (Göttinger Orientforschungen, I. Reihe: Syriaca 38), Harrassowitz, Wiesbaden 2011.
- TAMCKE 2016 TAMCKE, Martin (Hg.), *Makarios/Symeon in östlicher Überlieferung, Beiträge des VIII. Makarios-Symposiums, Bergvik 2014*, (Göttinger Orientforschungen, Reihe I, Syriaca 49), Harrassowitz, Wiesbaden 2016.
- TAMCKE/HEINZ 2000 TAMCKE, Martin; HEINZ, Andreas (Hgg.), *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen: ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg*, (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 9), Lit, Berlin 2000.
- TANGHE 1960 TANGHE, Antoine, „Memra de Philoxène de Mabboug sur l'inhabitation du Saint-Esprit“, in: *Le Muséon* 73 (1960), S. 39–71.
- TARDIEU 1975 TARDIEU, Michel, „Ψυχαιος σπινθήρ. Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart“, in: *RÉA* 21 (1975), S. 225–255.
- TARDIEU 1982 TARDIEU, Michel, „Les manichéens en Egypte“, in: *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 94 (1982), S. 5–19.
- TEIXIDOR 1992 TEIXIDOR, Javier, *Bardesane d'Edesse. La première philosophie syriaque*, (Patrimoines: Christianisme), CERF, Paris 1992.

- TEIXIDOR 1994
THOMSON 1995
- THUNBERG ²1995
- TILLER 2000
TOBON 2010
- TOBON 2013
- TONDELLO 2013
- TREIGER 2009
- UHLMANN (RADKE) 2008
UHLMANN (RADKE) 2012
- ULLMANN 1972
VAJDA 1966
- VALANTASIS 2000
- VAN DEN BROEK/VERMASEREN 1981
- VAN DEN BROEK/VAN HEERTUM 2000
- VAN DEN BROEK 2006
VAN DEN HOEK 2000
- VAN ESBROECK 1977
- VAN REETH 2006
VERGANI/CHIALÀ 2005
- VESA 2013
- VESA 2018
- VON ANGEHRN 2007
- VON BALTHASAR 1939
- VON BALTHASAR 1961–1969
- VILLECOURT 1918/1919
VILLECOURT 1920
VILLECOURT 1920a
- TEIXIDOR, Javier, „Bardesane de Syrie“, in: *DPhA* II, S. 54–63.
- THOMSON, R. W., *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Brepols, Turnhout 1995.
- THUNBERG, Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Second Edition, Open Court, Chicago / La Salle (IL) ²1995 [1. Auflage: Gleerup, Lund 1965].
- TILLER, Patrick A., „Eternal Planting“, in: *EDSS* Bd. 1, S. 272.
- TOBON, Monica, *Apatheia in the Teachings of Evagrius Ponticus*, PhD Dissertation, University College London, London 2010.
- TOBON, Monica, „Raising Body and Soul to the Order of the *Nous*: Anthropology and Contemplation in Evagrius“, in: *SP* LVII/5 (2013), S. 1388–1395.
- TONDELLO, Marco, *Babai il Grande e il santo Evagrio. Le due prefazioni del Commento a „Capitoli Gnostici“*, Dissertation, Università degli Studi di Padova, Padova 2013.
- TREIGER, Alexander, „Could Christ’s Humanity See His Divinity? An Eight-Century Controversy between John of Dalyatha and Timothy I, Catholicos of the Church of the East“, in: *JCSSS* 9 (2009), S. 3–21.
- UHLMANN (RADKE), Gyburg, „Beten um zu erkennen. Glaube und Erkenntnisauftstieg im spätantiken Platonismus“, in: DIRSCHERL/DOHMEN 2008, S. 45–62.
- UHLMANN (RADKE), Gyburg (Hg.), *Phronesis – Die Tugend der Geisteswissenschaften. Beiträge zur rationalen Methode in den Geisteswissenschaften*, (Studien zur Literatur und Erkenntnis, 3), Winter, Heidelberg 2012.
- ULLMANN, Manfred, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Brill, Leiden 1972.
- VAJDA, Georges, „Le témoignage d’al-Maturidi sur la doctrine des Manichéens, des Dayšānites et des Marcionites“, in: *Arabica* 13 (1966), S. 1–38; 13/2, S. 113–128.
- VALANTASIS, Richard (Hg.), *Religions of Late Antiquity in Practice*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2000.
- VAN DEN BROEK, Roelof/VERMASEREN, M. J. (Hgg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, (Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire Romain, 91), Brill, Leiden 1981.
- VAN DEN BROEK, Roelof; VAN HEERTUM, Cis (Hgg.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, (Pimander, 4), In de Pelikaan, Amsterdam 2000.
- VAN DEN BROEK, Roelof, „Hermetic Literature I: Antiquity“, in: HANEGRAAF 2006, S. 487–499.
- VAN DEN HOEK, A., „Endowed with Reason or Glued to the Senses: Philo’s Thoughts on Adam and Eve“, in: LUTTIKHUIZEN 2000, S. 63–75.
- VAN ESBROECK, Michel, „Review of Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*, hg. von H. Berthold“, in: *Anal.Boll.* 95 (1977), S. 433–435.
- VAN REETH, Jan M. F., „La cosmologie de Bardaysan“, in: *ParOr* 31 (2006), S. 133–144.
- VERGANI, Emidio, CHIALÀ, Sabino (Hgg.), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo. Dibattito dottrinale e ricerca spirituale*, Centro Ambrosiano, Milano 2005.
- VESA, Valentin, *Cunoaşterea lui Dumnezeu la Sfântul Isaac Sirul. Itinerarul spiritual de la „dreptatea ascetică“ la „dragostea duhovnicească“*, (Monografii, 3), Ed. Renaşterea, Cluj-Napoca 2013.
- VESA, Valentin, *Knowledge and Experience in the Writings of St. Isaac of Nineveh*, (Gorgias Eastern Christian Studies, 51), Gorgias Press, Piscataway (NJ) 2018.
- VON ANGEHRN, Emil (Hg.), *Anfang und Ursprung. Die Frage nach dem Ersten in Philosophie und Kulturwissenschaft*, (Colloquia Raurica, 10), De Gruyter, Berlin 2007.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, „Die Hiera des Evagrius Pontikos“, in: *ZKTh* 63 (1939), S. 86–106, 181–206.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, 3 Bde., Johannes Verlag, Einsiedeln 1961–1969.
- VILLECOURT, Louis, „Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite“, in: *ROC* 21 (1918/1919), S. 337–344.
- VILLECOURT, Louis, „La grande lettre grecque de Macaire. Ses formes textuelles et son milieu littéraire“, in: *ROC* 22/1 (1920), S. 29–56.
- VILLECOURT, Louis, „La date et l’origine des ‚Homélies spirituelles‘ attribuées à Macaire“, in: *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 64/3 (1920), S. 250–258.

- VILLECOURT 1922 VILLECOURT, Louis, „Les opuscules ascétiques et leur relation avec les Homélie spirituelles“, in: *Le Muséon* 35 (1922), S. 203-212.
- VÖGTLE 1941 VÖGTLE, A., „Woher stammt das Schema der Hauptsünden?“, in: *ThQS* 122 (1941), S. 217-237.
- VÖGTLE 1950 VÖGTLE, A., „Achtlasterlehre“, in: *RAC*, Bd. 1 (1950), Sp. 75-76.
- VÖÖBUS 1965 VÖÖBUS, Arthur, *History of the School of Nisibis*, (CSCO 266, Subs. 26), Secrétariat du CorpusSCO, Louvain 1965.
- VÖÖBUS 1958-1988 VÖÖBUS, Arthur, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 3 Bde., (CSCO 184, 197, 500), Secrétariat du CorpusSCO/Peeters, Leuven 1958-1988.
- VÖÖBUS 1962 VÖÖBUS, Arthur, „Neues Licht zur Frage der Originalsprache der Oden Salomos“, in: *Le Muséon* 75 (1962), S. 275-290.
- VÖÖBUS 1978 VÖÖBUS, Arthur, „Die Entdeckung eines Florilegiums der asketischen und mystischen Schriften im Syrischen“, in: Gernot WIEßNER (Hg.), *Erkenntnisse und Meinungen II*, (Göttinger Orientforschungen, Syriaca 17), Harrassowitz, Wiesbaden 1978, S. 263-271.
- VOSTÉ 1929 VOSTÉ, Jacques-Marie, „Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VIIe et VIIIe siècle“, in: *Angelicum* 1929), S. 143-206.
- WALKER BYNUM 2011 WALKER BYNUM, Caroline, *Christian Materiality. An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, Zone Books/MIT Press, New York / Cambridge (MA) 2011.
- WATT 1980 WATT, John W., „Philoxenus and the Old Syriac Version of Evagrius' Centuries“, in: *OrC* 64 (1980), S. 65-81.
- WATT 1982 WATT, John W., „The Syriac Adapter of Evagrius' Centuries“, in: *SP* 17/3 (1982), S. 1388-1395.
- WEIDEMANN 2013 WEIDEMANN, Hans-Ulrich (Hg.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity: The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses*, (Novum Testamentum et orbis antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments, 101), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013.
- WHITE 2003 WHITE, Michael J., „Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)“, in: *INWOOD* 2003, S. 124-152.
- WICK/ZEHNDER 2012 WICK, Peter; ZEHNDER, Markus (Hgg.), *The Parthian Empire and Its Religions: Studies in the Dynamics of Religious Diversity*, (Pietas 5), Computus Druck Satz und Verlag, Gutenberg 2012.
- WIDENGREN 1977 WIDENGREN, Geo (Hg.), *Der Manichäismus*, Wiss. Buchges., Darmstadt 1977.
- WIDENGREN 1965 WIDENGREN, Geo, *Die Religionen Irans*, (Die Religionen der Menschheit, 14), Kohlhammer, Stuttgart 1965.
- WIDENGREN/HULTGÅRD/PHILONENKO 1995 WIDENGREN, Geo; HULTGÅRD, Anders; PHILONENKO, Marc (Hgg.), *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânién*, (Recherches intertestamentaires, 2), Maisonneuve, Paris 1995.
- WILLIAMS 2007 WILLIAMS, A. N., *The Divine Sense. The Intellect in Patristic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- WILMSHURST 2000 WILMSHURST, David, *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318-1913*, (CSCO 582, Subs. 104), Peeters, Leuven 2000.
- WOLFSON 1982⁵ WOLFSON, Harry A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 Bde., Harvard University Press, Cambridge (MA) 1982⁵.
- WOOD 2010 WOOD, Philip, *We have no king but Christ'. Christian Political Thought in Greater Syria on the Eve of the Arab Conquest (c. 400-585)*, (Oxford Studies in Byzantium), Oxford University Press, Oxford 2010.
- XERAVITS ET ALL. 2014 XERAVITS, Géza G.; ZSENGELLÉR, József; SZABÓ, Xavér (Hgg.), *Canonicity, Setting, Wisdom in the Deuterocanonicals. Papers of the Jubilee Meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books*, (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies, 22), De Gruyter, Berlin 2014.
- YOUNG 1992 YOUNG, Robin Darling, „The Armenian Adaptation of Evagrius' Kephalaia Gnostica“, in: DALY 1992, S. 535-541.
- ZAEHNER 1972 ZAEHNER, Richard C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Biblo and Tannen, New York 1972² [Nachdruck der Ausgabe Oxford 1955].
- ZANETTI 1986 ZANETTI, Ugo, „Deux lettres de Macaire conservées en arabe et en géorgien“, in: *Le Muséon* 99/3-4 (1986), S. 319-333.
- ZÖCKLER 1893 ZÖCKLER, Otto, *Biblische und kirchenhistorische Studien*, Beck, München 1893.

Handschriftenkataloge

- ASSEMANI/ASSEMANI 1756–1759 ASSEMANI, Stephanus Evodius; ASSEMANI, Joseph Simonius (Hgg.), *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus, in tres partes distributus*, 3 Bde., ex typ. A. Rotilii, Roma 1756–1759.
- AUMER 1875 AUMER, Joseph (Hg.), *Verzeichniss der orientalischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München, mit Ausschluß der hebraeischen, arabischen und persischen; nebst Anhang zum Verzeichnis der arabischen und persischen Handschriften*, Palm, München 1875.
- BARONIAN 1918 BARONIAN, Sukias (Hg.), *Catalogue of the Armenian Manuscripts in the Bodleian Library*, (Catalogi codicum Manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae, 14), Oxford 1918.
- BRIQUEL-CHATONNET 1997 BRIQUEL-CHATONNET, Françoise (Hg.), *Manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale de France (nos. 356 – 435, entrés depuis 1911), de la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, de la Bibliothèque Municipale de Lyon et de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg*, Bibliothèque Nationale de France 1997.
- CHAÎNE 1912 CHAÎNE, Marius (Hg.), *Bibliothèque Nationale: Catalogue des manuscrits éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie*, E. Leroux, Paris 1912.
- CONYBEARE 1913 CONYBEARE, Frederick Cornwallis (Hg.), *A Catalogue of Armenian Manuscripts in the British Museum: To which is added a Catalogue of Georgian Manuscripts in the British Museum*, London 1913.
- DEL RÍO SÁNCHEZ 2008 DEL RÍO SÁNCHEZ, Francisco (Hg.), *Manuscripts de la fondation Georges et Mathilde Salem (Alep, Syrie)*, (SKCO 16), Reichert-Verlag, Wiesbaden 2008.
- DILLMANN 1878 DILLMANN, August (Hg.), *Verzeichniss der abessinischen Handschriften: mit 3 Tafeln*, Buchdr. Der Königl. Akad. der Wissenschaften, Berlin 1878.
- DOLABANI 1994 DOLABANI, Filoksenos, *Catalogue of Syriac Manuscripts in Za'faran Monastery*, Sidawi Printing House, Damascus 1994.
- DOLABANI ET ALII 1994 DOLABANI, F.; LAVENANT, René; BROCK, Sebastian; SAMIR, S. K. (Hgg.), „Catalogue des manuscrits de la bibliothèque du patriarcat Syrien Orthodoxe à Homs“, in: *POR* 19 (1994), S. 555–661.
- EGANYAN ET ALII 2007 EGANYAN, Önnik, u.a. (Hg.), *Mayr C'owc'ak hayerén je'grac' Maštoc'i Anowan Matenadarani, Hator 3*, Magalat, Erevan 2007.
- FURLANI 1923–1924 FURLANI, Giuseppe, „Il manoscritto siriano 9 dell'India Office“, in: *RSO* 10 (1923–1924), S. 315–320.
- GÉHIN 2004 GÉHIN, Paul (Hg.), *Les manuscrits grecs datés des XIII^e et XIV^e siècles conservés dans les bibliothèques publiques de France*, II. XIV siècle (Première moitié), (Monumenta Palaeographica Medii Aevi, Series Graeca 1), Peeters, Leuven 2004.
- GIBSON 1894 GIBSON, Margaret Dunlop (Hg.), *Catalogue of the Arabic mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai*, C.J. Clay and sons, London 1894.
- GRAF 1934 GRAF, Georg (Hg.), *Catalogue des manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire*, Bibliotheca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1934.
- GRÉBAUT/TISSERANT 1935 GRÉBAUT, Sylvain; TISSERANT, Eugène (Hgg.), *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani barberiniani orientalis*, Typographaeo Vaticano, Roma 1935.
- HADDAD/ISAAC 1988 HADDAD, Petrus; ISAAC, Jacques (Hgg.), *Syriac and Arabic Manuscripts in the Library of the Chaldean Monastery Baghdad. Part 1: Syriac Manuscripts*, (Catalogues of the Syriac Manuscripts in Iraq, III, 1), Iraqi Academy Press, Bagdad 1988.
- KAMIL 1970 KAMIL, Murad (Hg.), *Catalogue of all the manuscripts in the Monastery of Saint Catherine on Mount Sinai*, Harrassowitz, Wiesbaden 1970.
- KESCHISCHIAN 1964 KESCHISCHIAN, Mesrop (Hg.), *C'owc'ak hayerén dze'ragrac' Zmmari wankhi matenadaranin, Mhitarean tp.*, Wien 1964.
- LAMBERZ 2006 LAMBERZ, Erich (Hg.), *Katalog der griechischen Handschriften des Athosklosters Vatopedi, Patriarchikon Idryma Paterikon Meleton, Thessaloniki* 2006.
- LITTMANN 1900 LITTMANN, Enno, „Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem“, in: *ZA* 15 (1900), S. 133–161.
- LITTMANN 1902 LITTMANN, Enno, „Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem“, in: *ZA* 16 (1902), S. 102–124, 363–388.
- MARGOLIOUTH 1899 MARGOLIOUTH, George (Hg.), *Descriptive List of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum Acquired since 1873*, Longmans, London 1899.
- MIONI 1985 MIONI, Elpidio (Hg.), *Bibliothecae Divi Marci Venetiarum codices graeci manuscripti. Codices 300 – 625*, (Thesaurus antiquus, 2), Ist. Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1985.

- MOLIN-PRADEL 2013 MOLIN-PRADEL, Marina (Hg.), *Codices graeci Monacenses 56–109*, (Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Monacensis, 2,2), Harrassowitz, Wiesbaden 2013.
- SACHAU 1899 SACHAU, Eduard (Hg.), *Verzeichniss der syrischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 2 Bde., Asher, Berlin 1899.
- SCHER 1905 SCHER, Addai, *Catalogue des manuscrits syriaques et arabes, conservés dans la Bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques*, Mosul 1905.
- SCHER 1907 SCHER, Addai, „Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarcat chaldéen de Mossoul“, in: *Revue des bibliothèques* 17 (1907), S. 227–260.
- SCHER 1907a SCHER, Addai, „Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l’archevêché chaldéen de Diarbékir“, in: *JA X,10* (1907), S. 331–362, 385–431.
- SCHER 1909a SCHER, Addai, „Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia aujourd’hui à la Bibliothèque Vaticane“, in: *JA X,13* (1909), S. 249–287.
- SCHERWOOD 1957 SCHERWOOD, Polycarp, „Le Fonds Patriarcal de la bibliothèque manuscrite de Charfet“, in: *L’Orient Syrien* 2 (1957), S. 93–107.
- SONY 1993 SONY, Behnam, *Fihris al-makhṭūṭāt al-baṭriarkīyya fi Dayr al-Šarfe, Lubnān*, Beirut 1993.
- TANIELIAN 1984 TANIELIAN, Anoushavan Vardapet (Hg.), *Catalogue of Armenian Manuscripts in the Collection of the Armenian Catholicosate of Cilicia*, Antelias 1984.
- TASHEAN 1895 TASHEAN, Yakovbos (Hg.), *C’owc’ak hayerên dzeṛagrac’ Matenadaranin Mhitareanc’ i Vienna, Mhitarean tp.*, Wien 1895.
- TROUPEAU 1972 TROUPEAU, Gérard (Hg.), *Catalogue des manuscrits arabes. Tome I: Manuscrits chrétiens*, Bibliothèque Nationale, Paris 1972.
- TURAEV 1906 TURAEV, Boris (Hg.), *Efiopskija rukopisi v S. – Peterburge*, Tip. Akad. Nauk, Sankt-Petersburg 1906.
- WRIGHT 1870–1872 WRIGHT, William (Hg.), *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum: Acquired since the year 1838*, 3 Bde., Longman, London 1870–1872.
- ZOEGA 1810 ZOEGA, Georg (Hg.), *Catalogus codicum Coptiorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur: (opus posthumum); cum VII tabulis Aeneis*, Typ. Sacrae Congregatione de propaganda fide, Roma 1810.