

Studien zur Orientalischen
Kirchengeschichte

herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 33

LIT

Martin Tamcke (Hg.)

SYRIACA II

Beiträge zum
3. deutschen Syrologen-Symposium
in Vierzehnheiligen 2002

LIT

Der Heilige Ephraem der Syrer und die *De anima et corpore* – Überlieferung

von Dimitrij Bumazhnov (St. Petersburg)

In diesem Beitrag möchte ich auf einige Parallelen hinweisen, die sich zwischen zwei Schriften des hl. Ephraem – dem 36. Hymnus der *Carmina Nisibena* und dem 8. Hymnus *De paradiso* einerseits und der verzweigten Überlieferung der im griechischen Original verschollenen Homilie des hl. Meliton von Sardes *De anima et corpore* andererseits beobachten lassen.

In seiner freilich mit einem Fragezeichen versehenen Freiburger Habilitationsschrift von 2000 „Die Homilie *De anima et corpore*, ein Werk des Meliton von Sardes?“¹ hat Gregor Wurst die Textzeugen dieser Schrift einer textkritischen Analyse unterzogen, synoptisch ediert und ausführlich kommentiert. Trotz der sich im Titel der Arbeit manifestierenden Vorsichtigkeit des Forschers läßt die Untersuchung selbst wenig Zweifel daran, daß die drei Hauptzeugen des Textes – die koptische Homilie „Über die Seele und den Leib“ und zwei syrische Predigten „Über die Seele und den Leib und über das Leiden des Herrn“ und „Über die Fleischwerdung des Herrn und über die Seele und den Leib“ – uns in einer zum Teil stark fortgeschriebenen, zum Teil abgekürzten Form das Werk des Kirchenvaters des 2. Jh. Meliton von Sardes übermitteln.²

Gregor Wurst unternahm einen Versuch, die melitonische Vorlage von *De anima et corpore* zu rekonstruieren und hat m.E. eine überzeugende Kontextualisierung dieser Schrift innerhalb der antignostischen Polemik der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts vorgeschlagen.³ Die spätere Wirkung des Textes konnte allerdings – wie anders nicht zu erwarten – nur im Rahmen der textkritischen Untersuchung studiert werden, was nun die Forschung vor neue Aufgaben stellt.

¹ G. WURST, Die Homilie *De anima et corpore*, ein Werk des Meliton von Sardes? Einleitung, synoptische Edition, Übersetzung, Kommentar. Bd. I Synoptische Edition. Übersetzung. Bd. II Einleitung. Kommentar. (Habil. theol., maschinenschriftl.), Freiburg/Schweiz 2000.

² Siehe G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 83–85.

³ G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 159–168; 220–230.

Im Folgenden berichten wir über die für den weiteren Vergleich mit dem hl. Ephraem relevanten Textzeugen von *De anima et corpore* und geben den Inhalt der Predigt kurz wieder, um anschließend die genannten Parallelen zu besprechen.

Nur drei der zahlreichen Texte der *De anima et corpore*-Überlieferung haben die ursprüngliche Zweiteilung des melitonischen Werkes bewahrt und heben sich dadurch von der Resttradition ab, die nur Textfragmente bietet. Zwei davon sind die schon genannten syrischen Homilien, die die nur unbedeutend voneinander abweichenden Kopien einer und derselben Vorlage darstellen. Die eine ist ein Teil des syrischen Homiliars des 8. Jahrhunderts, das im Kodex *Vat. syr. 386* auf uns gekommen ist;⁴ die andere, von William Wright nach den paläographischen Angaben ins 9. Jahrhundert datiert,⁵ gehört zu der als „Sammlung von Heiligen Vätern“ betitelten Handschrift, die nun im Britischen Museum aufbewahrt wird (*BL add. 17 192*).⁶ In beiden Handschriften ist der Text dem hl. Alexander von Alexandrien zugeschrieben.⁷

Ein Pseudoepigraph ist ebenfalls die koptisch-sahidische Homilie „Über die Seele und den Leib“. Als ihr Verfasser wird im Papyruskodex des 7.-8. Jahrhunderts (nun *BL Or. 5001*) der hl. Athanasius von Alexandrien genannt.⁸ Die koptische Fassung hat gegenüber der syrischen einen umfangreicheren Text, was in der Mehrheit der Fälle durch spätere Erweiterungen, zum Teil aber durch mögliche Auslassungen bei dem Syrer erklärt werden kann.

⁴ Bisher bekannt nach der Edition von A. MAI, *Novae patrum bibliothecae tomus secundus continens s. Cyrilli Alexandrini Commentarium in s. Lucae evangelium nec non eiusdem alia opuscula XVI item diversorum patrum opuscula X*, Rom 1844, 529–539 (= PG 18, 583–604); siehe auch Fußnote 6.

⁵ W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1838. Part II*, London 1871, 778a.

⁶ Erste Edition stammt von E.A.W. BUDGE, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt Edited from the Papyrus Codex Oriental 5001 in the British Museum*, London 1910 (Reprint New York: AMS Press, 1977), 407–415 (syrischer Text), 417–424 (englische Übersetzung). G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. I bietet eine kritische Edition der syrischen Fassung aufgrund der beiden bekannten Handschriften.

⁷ Ausführlich zur syrischen Fassung von *De anima et corpore* siehe bei G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 57–59.

⁸ *Editio princeps*: E.A.W. BUDGE, *Coptic Homilies* (wie Anm. 5), 115–132 (koptischer Text), 258–274 (englische Übersetzung). G. WURST hat den koptischen Text neu ediert; siehe DERS., Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. I.

Außerdem sind die von Pierre Nautin edierte Homilie des Pseudo-Epiphanius *Über die Auferstehung*⁹, sowie die von Michel van Esbroeck entdeckten altgeorgischen Fragmente des hl. Meliton zu erwähnen.¹⁰ Diese Zeugen bieten Material nur für den zweiten Teil des Textes.¹¹

Inhaltlich behandelt der Verfasser im ersten anthropologischen Teil der Homilie die durch den Sündenfall verursachte Trennung zwischen der Seele und dem Leib und ihre verheerenden Folgen. Diese Trennung wird im zweiten christologischen Teil durch Inkarnation, Leiden, Höllenfahrt und Auferstehung des Sohnes Gottes aufgehoben. Das eine der beiden uns interessierenden Stücke befindet sich im ersten anthropologischen Teil, das zweite am Ende des christologischen Teiles. Wenden wir uns dem ersten Text zu.

Dabei handelt es sich um den sogenannten Threnos der Seele, d.h. um eine Weheklage, die die in der Hölle gefesselte Seele um ihren in der Erde verwesten Leib anstimmt. Der Threnos ist nur in der koptischen Version der Homilie überliefert, sein Anfang fällt mit dem Anfang eines langen Plus zusammen, das diese Fassung gegenüber der syrischen aufweist. In seiner Habilitationsschrift hält Gregor Wurst das gesamte Plus für sekundär und nimmt entsprechend den Threnos der Seele in seine Rekonstruktion der auf den hl. Melito zurückgehenden Vorlage *nicht* auf.¹² In meiner Tübinger Dissertation von 2001 habe ich zu zeigen versucht, daß das lange Plus der koptischen Fassung nicht einheitlich ist, sondern Spuren eines vielleicht nicht einmaligen Fortschreibungsprozesses erkennen läßt. Die ältesten Schichten des Plus, zu denen die anfänglichen Verse des Threnos zählen, dürfen m.E. melitonischen Ursprungs gewesen sein.¹³ Uns wird es aber beim Folgenden ausgerechnet um spätere, vermutlich in Ägypten entstandene Teile des Threnos gehen.

Diese wiederholt und entwickelt die bereits in – vielleicht primären – ersten Versen des Threnos angedeutete Idee von der Rede- und Gebetsunfähigkeit der ihres Leibes entblösten Seele (hervorgehoben von uns)¹⁴:

⁹ P. NAUTIN, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes* (Patristica 1), Paris 1953, 151–159.

¹⁰ M. VAN ESBRÖECK, *Nouveaux fragments de Méliton de Sardes dans une homélie géorgienne sur la Croix*, in: *An Boll* 90 (1972), 63–99.

¹¹ Ausführlich zu diesen beiden Textzeugen siehe G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 62; 64.

¹² G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 137–138.

¹³ D. BUMAZHNOV, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in zwei koptischen Quellen des 4.–5. Jahrhunderts*, Dissertation, maschienenschriftl., Tübingen 2001, 67–79.

¹⁴ Text und Verszählung nach G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1) Bd. I.

(142) NEΪΩINE N̄CA ΠACΩMA NEΪΩINE AN N̄CA ΠA-
 PAN · (143) ΠAΪ ENEIΘ̄ N̄PΩME N̄MMAQ̄ · AYΩ
 EΪΩAXE N̄ZHTQ̄ (144) EPΩAN TΨYXH ΓAP ΛΘ̄ Z̄M
 ΠECΩMA (145) ME<C>KOTQ̄ EΩAXE Z̄N OYCMH
 ENECWC · (146) AΛΛA Z̄N OYCMH ECBOXQ̄ · AYΩ
 ECOKM̄ EMATE · (147) N̄ΘE NOYMOYCIKON EMN̄ CMH
 M̄MOQ̄ · EQ̄O NATΩAXE · (148) TAΪ TE ΘE N̄TEΨYXH
 EMNTAC M̄MAY M̄ΠCΩMA ETPECXI CYKAK EBOL
 N̄ZHTQ̄ · (149) AQTAKŌ ΓAP Z̄M ΠKAZ N̄ΘE
 N̄OYCKEYOC EAQOYΩB̄N̄ EAQP̄ ATΩAY (150) EMN̄
 CMH M̄MOQ̄ · OYΔE Z̄POOY ... (152) TEΨYXH ΓAP E-
 ΩACKOCMEI EPQ̄ ACBWK · (153) AYQI N̄TOOTQ̄
 M̄ΠPEQΩAXE ... (156) OYΔE ON NEKCOYŃ ΠEQZŌ · ...
 (159) OYΔE MEKCOYTM̄ ETESMH̄ N̄ΛAY ·

(142) Ich suchte nach meinem Leib, ich suchte nicht nach meinem Namen, (143) <nach meinem Leib,> mit dem ich Mensch war und in dem ich *gesprochen habe*. (144) Denn wenn die Seele ihren Leib verläßt, (145) *redet* sie nicht mehr mit einer schönen *Stimme*, (146) sondern mit einer schwachen und durchaus erbärmlichen. (147) Wie ein *Sänger* ohne Stimme, der nicht *reden* kann, (148) so ist die Seele, die keinen Leib hat, daß sie aus ihm *rufe*. (149) Denn er ging zugrunde in der Erde wie ein zerbrochenes, nutzloses Gefäß, (150) das ohne *Stimme* und ohne *Geräusch* ist ... (152) Denn die Seele, die ihn schmückte, ging fort, (153) und es wurde von ihm derjenige herausgenommen, der das *Reden* trieb... (156) Und du wirst auch sein Gesicht nicht erkennen ... (159) noch hörst du irgendeines (Menschen) *Stimme*.

Diese Motive finden ihre Entwicklung außerhalb des Threnos der Seele im zweiten, christologischen Teil der Homilie. In einem ebenfalls nur koptisch überlieferten und sicherlich sekundären Stück wird das Werk Christi als eine neue Verbindung der Seele und des Leibes dargestellt, die zur Wiederherstellung der Sprach- und Gebetsfähigkeit des Menschen führt:

(343) NENTA ΠMOY XOPOY EBOL EAQTETΩ POME ·
 (344) NAΪ AΠEXC̄ COOYZOY EZOYN · EAQP̄ POME
 N̄OYĀ N̄KECOŃ (345) M̄N TEΨYXH̄ M̄N ΠCΩMĀ · (352)
 AQAAY N̄OYĀ N̄OYOT̄ TEΨYXH̄ M̄N ΠCΩMĀ ... (356)
 AQT̄ M̄ΠOPΓANON M̄ΠPEQΩAXE ... (358) TENOY BE
 Ω̄ TEΨYXH (359) ΨAΛEI M̄ΠOYNOYTE>(360) EYŃTE
 M̄MAY <ĪM̄ΠOYCOYMA> N̄ZIDION AYΩ NATBΩΛ
 EBOL

(343) Das, was der Tod zerstreut hatte, als er den Menschen gespalten hatte, (344) hat Christus gesammelt, indem Er den Menschen noch einmal zu einem machte (345) mit Seele und Leib. (352) Er machte sie einig: die Seele und den Leib ... (356) Er gab das Instrument (*ὄργανον*) dem *Sprechenden* ... (358) Nun aber, o Seele, (359) *singe Psalmen* (*ψάλλειν*) deinem Gott, (360) weil du deinen eigenen und unvergänglichen Leib wieder> hast.¹⁵

Zu vergleichen mit diesen beiden Texten ist die 8. Strophe aus dem 8. Hymnus des hl. Ephraem *De paradiso*:¹⁶

ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ
 ܘܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ ܕܥܒܕܐ

Da nämlich die Hand des Schöpfers geformt - und gefügt hatte den Körper, * daß er seinem Schöpfer lobsinge, fehlte die Stimme * der stummen Harfe, - bis er ihm einhauchte, * zuletzt, - die Seele, die (nun) durch ihn lobsang. * (Des Körpers) Saiten gewannen Klang - und auch die Seele gewann durch ihn * weisheitsvolle Rede.

¹⁵ In den Zz. 359-360 folgen wir dem Emendationsvorschlag von G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 168.

¹⁶ Text nach E. BECK, CSCO 174 Syr. 78, 34; Übersetzung nach E. BECK, CSCO 175 Syr. 79, 32.

Die Pointe des 8. Hymnus *De paradiso* liegt in der Behauptung, daß die Seele ohne ihren Leib das Paradies als einen Ort der Vollkommenheit – weil im getrennten Zustand unvollkommen – nicht betreten kann (*De parad* 8,7). Ohne Leib – so argumentiert der Verfasser des Hymnus – vermag die Seele weder zu sehen noch zu hören (8,3–4), „ihr gebricht an beidem, – an Sinnen und an Wissen“ (8,7). Im zitierten Stück 8,8 wird diese Reihe der Benachteiligungen der körperlosen Seele durch die Unfähigkeit zum Reden erweitert: zwar ist auch der von Gott erschaffene Leib ohne sie stumm (vgl.: fehlte die Stimme * der stummen Harfe), aber erst die Verbindung mit dem Leib bei der Erschaffung befähigte die Seele zum Reden (vgl.: und auch die Seele gewann durch ihn * weisheitsvolle Rede).

In der 11. Strophe desselben Hymnus wird der ähnliche Gedanke in bildlicher Form wiederholt. Die Seelen der Gerechten warten an einem bestimmten Ort, auf die Wiedervereinigung mit ihren Leibern; erst *nach* der Verbindung dürfen sie ins Paradies eingehen und sind zum Gotteslob, d.h. zum Gesang und Beten fähig:¹⁷

طامه طامتا تىما وحققيهم
 بقلمهم من طامتا وحققيهم
 صمهم لى ارضنا وسمهم
 وحققيهم لى ارضنا
 فى ارضنا بامور طاممنا
 حنن واهمهم لى ارضنا وحققيهم

Also in den Herbergen, * den begehrenswerten, seiner Umfriedung – wohnen die Seelen * der Gerechten und Frommen – und warten dort * auf Körper, ihre Freunde, – damit bei Öffnung des Tores * des Gartens – Körper und Seele unter Hosannarufen sprechen mögen: – „Gepriesen sei, der Adam (aus der Scheol) herausgeführt * und (ins Paradies) eingeführt hat (zusammen) mit Vielen!“

Die Gemeinsamkeiten zwischen dem Ephraem-Hymnus und der Fortschreibung der Ps.-Athanasius liegen auf der Hand: in beiden Texten bleibt die leiblose Seele stumm, bzw. ihr Redevermögen ist nur unvollkommen; in beiden Texten wird diese Unfähigkeit durch die Wiedervereinigung mit dem

¹⁷ Text nach E. BECK, CSCO 174 Syr. 78, 35; Übersetzung nach E. BECK, CSCO 175 Syr. 79, 33.

Leib aufgehoben; beide Texte weisen das Motiv des Lobes Gottes bzw. des Dankgebetes des in seiner Ganzheit wiederhergestellten Menschen auf.

Nicht zu übersehen sind auch die Unterschiede, unter denen vor allem die abweichenden Perspektiven zu nennen sind – die christologisch-soteriologische im Fall der Fortschreibung des Ps.-Athanasius und anthropologisch-soteriologische bei dem hl. Ephraem. Damit hängt ferner zusammen, daß die Ursache der Trennung des Leibes von der Seele bei Ps.-Athanasius der Sündenfall ist, während in *De parad* 8,8 der Leib ohne Seele im Fortgang der Schöpfung des ersten Menschen erscheint. Trotz dieser Unterschiede berechtigt das Material u.E. die Frage nach der möglichen gemeinsamen Tradition, auf die sich die beiden Autoren stützen konnten.

Die Entstehung der koptischen Fortschreibung der melitonischen Vorlage, der die beiden oben zitierten Beispiele entstammen, hat möglicherweise mit dem ersten origenistischen Streit in Ägypten zu tun und wäre somit vermutlich mit dem späten 4. oder frühen 5. Jahrhundert zu verbinden.¹⁸ Das vorliegende Material erlaubt also die Schlußfolgerung, daß die bei dem hl. Ephraem bezeugte Vorstellung von der Rede- und Gebetsunfähigkeit der ihres Leibes entkleideten Seele in Ägypten im Umlauf war. Die Frage nach dem genauen Weg dieser Vorstellungen nach Ägypten, sowie die nach ihrer Funktion dort (Abgrenzung gegen die originistische Gebetsfrömmigkeit?) ist komplex und muß gesondert behandelt werden.

Die zweite Parallele zwischen dem hl. Ephraem und der *De anima et corpore*-Tradition betrifft den 36. Hymnus der *Carmia Nisibena* einerseits und die sogenannte „Rede der Erde“ andererseits. Beim letztgenannten Stück handelt es sich um die Worte der personifizierten Erde, die an Christus während seiner Höllenfahrt, bzw. an seinen in der Erde begrabenen Leib gerichtet sind. Das Stück ist in leicht abgewandelter Form in allen Hauptversionen der *De anima et corpore*-Überlieferung (*Versio Coptica*, *Versio Syriaca*, *Versio Georgica* und bei Ps.-Epiphanius) bezeugt. Um der Überschaubarkeit willen bringen wir nicht alle relevanten Lesarten, sondern allein die endgültige Rekonstruktion der melitonischen Urfassung der „Rede“ von Gregor Wurst, der sie schon mit dem Vers 639 abschließen läßt und die Verse 652ff für sekundär hält.¹⁹ Auf diese Option wird noch einzugehen sein.

¹⁸ Siehe darüber ausführlich bei D. BUMAZHNOV, Die Gottebenbildlichkeit (wie Anm. 13), 79–106.

¹⁹ G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 229–230.

(634) Die Erde aber rief und sagte:

(BITTE UM NACHSICHT ►) (635) „Herr, sieh ab von meinen Schlechtigkeiten, (636) befreie mich vom Zorn (Ps.-Epiphanius: τῆς ὀργῆς), (637) und erlöse mich von dem Fluch, (638) weswegen ich das Blut und die Leiber der Menschen empfangen habe, (639) und außerdem noch diesen Leib.“ (641) Was ist dieses wunderbare Geheimnis? (642) Weshalb, Herr, bist du zur Erde herabgestiegen, (643) wenn nicht wegen des Menschen, der überall zerstreut war? (644) Denn an allen Orten ist dein schönes Bild zerstreut worden. (645) Wenn du aber durch das Wort den Befehl gegeben hättest, (646) wären alle Leiber vor deinem Angesicht erstanden. (647) Da du aber auf die Erde gekommen bist (648) und die Glieder deines Geschöpfes gesucht hast,

(AUFFORDERUNG, DAS UNTERPFAND ZURÜCKZUNEHMEN ►) (649) nimm d(ein)en Menschen zurück wie ein anvertrautes Gut²⁰, (650) nimm dein Bild, (651) nimm deinen Adam, (der wieder heil ist ?)!

(AUFERSTEHUNG ►) (652) *Darauf erstand Christus von den Toten am dritten Tag*²¹ ...

Dieser rekonstruierte Text des 2. Jahrhunderts sei mit den Strophen 16–18 des Hymnus des hl. Ephraem hinsichtlich einiger struktureller Gemeinsamkeiten verglichen. Die Thematik des ephraemischen Hymnus ist ebenfalls die Höllenfahrt des Herrn und die Befreiung der Toten. In diesem Zusammenhang wird in der Strophe 11 von der in der Scheol dröhnenden Stimme Christi, sowie von einer Lichterscheinung in der Unterwelt erzählt. Das Motiv der Stimme Christi wird auch für die melitonische Urfassung rekonstruiert,²² von einer Lichterscheinung berichtet nur die koptische Fassung (Z. 624).²³

Die Rede des Todes beginnt in der 12. Strophe des ephraemischen Hymnus, die zu analysierenden Strophen 16–17 stellen ihr Ende dar.²⁴

²⁰ Die orientalischen Versionen wiedergeben diesen Begriff wie folgt: *Versio Coptica*: παραθήκη; *Versio Syriaca*: مخطوطة; *Versio Georgica*: ნახსენებო.

²¹ Die in *Versio Coptica*, *Versio Syriaca* und bei Ps.-Epiphanius bezugte Zeile 652 ist nach G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 217 sekundär.

²² Vgl. Zz. 615–620 in der Rekonstruktion von G. WURST, Die Homilie (wie Anm. 1), Bd. II, 229.

²³ Ebd.

²⁴ Übersetzung nach E. BECK, CSCO 241 Syr. 103, 10.

<der Tod sagte:>

(BITTE UM NACHSICHT ►) 16. „Zürne mir nicht (Δ λμρ ll), gütiger Jesus, wegen der Worte, die meine Ruhmsucht vor dir sprach! Wer hätte nicht zweifelnd (sich gesagt,) du seiest (nur) Mensch? Wer würde deine (All)macht sehen ohne zu bekennen, daß du auch Gott bist! So habe ich also durch beides gelernt, zu bekennen, daß du Mensch und Gott bist. Da die Toten in der Scheol nicht Buße tun (können), (darum) steige empor, mein Herr, zu den Lebenden und verkünde (dort) Buße! 17. Jesus, König, nimm meine bitte an, und mit meiner Bitte

(AUFFORDERUNG, DAS UNTERPFAND ZURÜCKZUNEHMEN ►) nimm dir ein Unterpfand (lμσσι)! Adam, das große Unterpfand (lμσσι), entführe dir, in dem alle Toten verborgen sind, wie, als ich ihn empfang, in ihm alle Lebenden verborgen waren. Das erste Unterpfand (lμσσι) gab ich dir, den Körper Adams. Steig nun empor und herrsche über das All! Und wenn ich deine Posaune höre, werde ich eigenhändig die Toten bei deiner Ankunft (aus der Scheol) herausführen.“

(AUFERSTEHUNG ►) 18. Unser lebendiger König stieg empor aus der Scheol als Sieger.

Diese beiden Strophen und der Anfang der anschließenden Strophe 18 lassen u.E. drei strukturelle Parallelen mit der „Rede der Erde“ aus der *De anima et corpore*-Überlieferung erkennen:

- die anfängliche Bitte um Nachsicht,
- die Aufforderung, das Unterpfand, d.h. den Leib Adams bzw. Christi zurückzunehmen,

und letztlich ein Element, das die Reaktion des Herrn auf diese Worte darstellt, nämlich:

- die Auferstehung Christi (vgl. Strophe 18 und Z. 652).

Terminologisch läßt sich eine Übereinstimmung zwischen dem ephraemischen Begriff lμσσι (Unterpfand) und dem zu rekonstruierenden melitonischen παραθήκη bzw. παρακαταθήκη (Depositum) feststellen: beide bezeichnen den in der Erde bzw. in der Scheol hinterlegten Leib Adams, der jetzt als Leib

Christi zurückgegeben werden muß, d.h. aus der Erde ersteht. Eine entfernte Parallele dazu stellt die 6. Darlegung des Aphrahat dar, wo es heißt (6,10):

Unser Herr nahm von uns das Unterpfang (𐩌𐩣𐩪𐩥) und ging hin; er hinterließ uns ein Unterpfang (𐩌𐩣𐩪𐩥) von sich selbst und wurde entrückt.²⁵

Das Unterpfang, das der Herr, nach dem Gedanken des Aphrahat, von uns bekommen hat, ist der menschliche Leib.²⁶

Als noch eine strukturelle Gemeinsamkeit zwischen dem Abschnitt aus dem hl. Ephraem und der „Rede der Erde“ läßt sich ihre Stellung am Ende der entsprechenden Texte nennen. Der allgemeine Eindruck ist, daß beide Verfasser auf verwandte Höllenfahrttraditionen zurückgreifen, die bestimmte feste (homiletisch oder gottesdienstlich bedingte?) Strukturen erkennen lassen.

Eine unmittelbare Folge aus diesen Ausführungen wäre der Vorschlag, die Zugehörigkeit der Verse 649–650:

(nimm d(ein)en Menschen zurück wie ein anvertrautes Gut, (650) nimm dein Bild, (651) nimm deinen Adam, (der wieder heil ist?!)) zur „Rede der Erde“ und des Verses 652 (Darauf erstand Christus von den Toten am dritten Tag),

zur Urfassung der melitonischen Predigt unter Heranziehung der Parallele aus *Carmina Nisibena* 36 neu zu erwägen.

²⁵ Übersetzung von P. BRUNS in: Aphrahat. Unterweisungen. Erster Teilband (Fontes Christiani 5/1), Freiburg et al. 1991, 198.

²⁶ Vgl. *Demonstratio* 23,51: Groß ist die Gabe des Guten an uns, die vom König als Unterpfang von uns weggeführt wurde, die ihm gleich ist, der er Liebe erweist und die er bis ans Ende bewahrt. Das ist der Adamssohn, Leib aus Maria, der von uns weggeführt wurde an den Ort des Lebens. Übersetzung von P. BRUNS in: Aphrahat. Unterweisungen. Zweiter Teilband (Fontes Christiani 5/2), Freiburg et al. 1991, 560.

Schrieb Dionysius (Ps.-Areopagita) in Armenien?

von Franz Mali (Fribourg)

„Heutzutage besteht unter Fachleuten ein weitgehender Konsens darüber, dass an neuen Identifizierungs- und Datierungsversuchen schwerlich länger Bedarf ist und deren Widerlegung nur überflüssig aufhält.“¹ Bisher gibt es in der Forschungsgeschichte die immense Zahl von an die 25 verschiedenen Personen, die als Autoren des pseudo-areopagitischen Schrifttums vorgeschlagen werden. Deshalb soll auch an dieser Stelle nicht weiter darauf eingegangen werden.

Trotz dieser Vielzahl an vorgeschlagenen Autoren herrscht über das Herkunftsgebiet des Verfassers verhältnismäßig große Übereinstimmung: Nach Adolf M. Ritter weist „alles nach Syrien-Palästina“². Diese regionale Angabe ist noch vage, so dass sie zugleich auch die Möglichkeit zu näherer Bestimmung bietet. Obwohl also die Autorenfrage nicht beantwortet ist, kann weiter geforscht werden. Der probateste Weg dafür scheint mir darin zu bestehen, weiterhin nach Details in den Schriften und der Umgebung bzw. der nächsten Rezeptionsgeschichte der areopagitischen Schriften zu suchen, die für eine mögliche zeitliche und lokale Einordnung und Situierung des Autors hilfreich sein können.

1. Die Pseudonyme im *Corpus Dionysiacum*

Wie bald feststellbar ist, verbirgt sich nicht nur der Autor des CD hinter einem Pseudonym – Dionysios –, sondern auch alle anderen Eigennamen von Gesprächspartnern und Adressaten des Autors, die sich im CD finden, schei-

¹ RITTER, A.M. in: Pseudo-Dionysius Areopagita: Über die mystische Theologie und Briefe. Eingel., übers. und mit Anm. vers. von A.M. RITTER. Stuttgart 1994 (BGrL 40) 9.

² RITTER, A.M.: Proclus christianizans?: Zur geistesgeschichtlichen Verortung des Dionysius Ps.-Areopagita (im Gespräch mit neuerer Literatur). In: WACHT, M.: *Panchaia: FS Klaus Thraede*. Münster 1995 (JAC.E 22) 171. Dies vertritt schon Stiglmayr: „Die Heimat der Dionysischen Schriften ist in Syrien (nicht in Ägypten) zu suchen.“ (STIGLMAYR, J.: Eine syrische Liturgie als Vorlage des Pseudo-Areopagiten. In: ZKTh 33 [1909] 385.).