

Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums.

Von D. Felix Haase in Breslau.

Die altchristlichen Schriftsteller haben uns sichere Zeugnisse von dem Vorhandensein eines Evangelium Bartholomaei überliefert.¹ Doch blieben bis ins 19. Jahrhundert Inhalt und Form ein Geheimnis. Die ersten Fragmente wurden von Edouard Dulaurier in koptisch-sahidischer Sprache der wissenschaftlichen Welt zugänglich gemacht.² Der erste Teil enthält Mitteilungen über die Wiederannahme Adams und Evas infolge der Erlösung und berichtet über den Freudenjubiläum, der bei allen, die den Willen Gottes getan haben, herrschte. Ohne deutlichen Zusammenhang erscheint Bartholomäus als der, welcher selbst die geoffenbarte Herrlichkeit schaut. Auf dem Ölberge empfängt das Apostelkollegium nach der Himmelfahrt Jesu die Segnungen vom Vater aus dem geöffneten Himmel. Harnack und Carl Schmidt hatten eine andere koptische Version veröffentlicht, ohne die Verwandtschaft mit den Bartholomäusfragmenten zu erkennen. Diese koptische Rezension zeigt deutlich gnostischen Einschlag.³ Die Schrift wurde unter dem Namen einer Moses-Adam Apokalypse veröffentlicht⁴ und allgemein den Apokalypsen zugerechnet.

A. Vassiliev gab unter dem Titel „*Quaestiones sancti Bartholomaei apostoli*“ zum Teil in griechischer, zum Teil in slawischer Version Schriftstücke des Bartholomäus heraus.⁵ Die slawische Version ist aus

¹ Vgl. meine Schrift: *Literarkritische Untersuchungen zur orientalisches-apokryphen Evangelienliteratur*. Leipzig 1913. S. 28. 29.

² E. Dulaurier, *Fragments des révélations apocryphes de S. Barthélemy, et de l'histoire des communautés religieuses fondées par S. Pachome*. Traduit sur les textes copte-thebains inédits conservés à la Bibliothèque du Roi. Paris 1835.

³ R. Liechtenhan, *Die pseudepigraphische Literatur der Gnostiker in dieser Zeitschrift* 3 (1902) S. 232—236.

⁴ C. Schmidt-A. Harnack, *Ein koptisches Fragment einer Moses-Adam Apokalypse*. (Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissenschaften. 1891, 1045—1049.)

⁵ *Anecdota graeco-byzantina* I (1893).

zwei Handschriften bekannt. Die eine ist von Tichonravov und Pypin, die andere, Cod. slav. 125 der Kaiserlichen Hofbibliothek zu Wien, von N. Bonwetsch veröffentlicht worden.¹ Die slawischen Versionen tragen den Namen: „Die Frage des Bartholomäus.“

Kardinal A. Mai sagt: (Nova patrum bibliotheca t. VII 1854, p. 3, 117): *Evangelii apocryphi secundum Bartholomaeum fragmentum quoddam est apud nos in mss.* Das Ms. des Vaticanus Reginensis 1050 enthält fol. 3 lateinische Fragmente einer Bartholomäusschrift.²

Der erste, bereits erwähnte griechische Text findet sich im Wiener Cod. histor. 67 (bei Lambec. VIII histor. graec. Cod. 33), fol. 9—15 und 2—4. Ein neuer griechischer Text wurde im Sabbaskloster gefunden und seit 1887 in der Bibliothek des orthodoxen Patriarchats von Jerusalem aufbewahrt. Ms. 13 fol. 114 v—116 v enthält die Bartholomäustexte.³

Außer den bereits erwähnten koptischen Fragmenten sind koptische Bartholomäusstücke, bzw. Übersetzungen vorhanden, die von É. Revilout,⁴ P. Lacau,⁵ R. de Rustafjaell,⁶ E. A. W. Budge⁷ der Gelehrtenwelt zugänglich gemacht worden sind.

Für die Textvergleiche gebe ich den einzelnen Versionen folgende Abkürzungen:

G = Vindobonensis cod. graecus histor. 67 (Lambec. VIII histor. graec. Cod. 33).

H = Hierosol. sabbaiticus (Wilmart-Tisserant p. 185—190, 321—333).

L = Vatic. Reg. lat. 1050 (Wilmart-Tisserant p. 176—180).

¹ N. Bonwetsch, Die apokryphen Fragen des Bartholomäus (Nachrichten der kgl. Gesellschaften der Wissenschaften zu Göttingen, phil. hist. Kl. 1897, S. 1—42). S. 2 u. 3 die Mitteilungen über Tichonravov in den Denkmälern der apokryphen russischen Literatur 1863 und Pypin, Pseudepigraphen und Apokryphen des russischen Altertums im 3. Bande von Kuzelev-Bezborodko, Denkmäler der alten russischen Literatur 1862, S. 107.

² A. Wilmart et Eugène Tisserant, Fragments grecs et latins de l'Évangile de Barthélémy. Rev. biblique internationale. 1913 (Nouvelle Série dix. année) p. 161—190, 321—368. Die lateinischen Fragmente stehen S. 176—180.

³ Wilmart-Tisserant l. c. p. 185—190, 321—333.

⁴ Les apocryphes coptes I: Les évangiles des douze apôtres et de Saint Barthélémy. Patrol. or. ed. Graffin-Nau t. II 1907 (p. 185—194. p. 195).

⁵ Fragments d'Apocryphes coptes. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire 1904, p. 23—37.

⁶ The light of Egypt from recently discovered predynastic and early christian records. 1909.

⁷ Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt, ed. with engl. transl. 1913.

- P = Cod. Alexander Nevskij, St. Petersburg Bl. 136 v—147 v (Sammelkodex des Páisius).
 P₁ — Dieselbe Hs. im Abdruck bei Tichonravov.
 P₂ = Dieselbe Hs. im Abdruck bei Titov.
 V = Vindobon. cod. slav. 125.
 S = Slawische Übersetzung.
 B = Übersetzung bei Bonwetsch.
 K₁ = Ms. orient. der Pariser Nationalbibliothek. Ms. A, Copt. 129, 17 (fol. 63, 31, 33, 34, 35, 36, 66) und Berliner Kgl. Bibliothek ms. orient. fol. 1608 (cf. Harnack-Schmidt,) und Ms. B. Copt. 129, 17 fol. 32, Copt. 78 fol. 5—8. Diese Pariser Texte finden sich in den Ausgaben von Lacau, Revillout, Budge p. 216—230, Dulaurier.
 K₂ = British Mus. M. S. Oriental. No. 6804. Der Londoner Text wurde zuerst von Crum bei de Rustafjaell in englischer Übersetzung bekanntgemacht, Budge hat p. 1—48 den koptischen Text und p. 179—215 eine englische Übersetzung gegeben. Plate I—XLVIII enthalten den photographierten Text.

Bei der Textvergleiche zeigt sich die Ähnlichkeit der griechischen, slawischen und lateinischen Texte in so hervorstechender Weise, daß wir nicht von verschiedenen Rezensionen, sondern nur von mehreren Versionen reden dürfen. Als Beweis gebe ich folgende Stelle, die in allen vorhandenen Versionen sich findet (c. 4 n. 7).

G	H	L	B
<p>πάλιν φανέντος τοῦ Ἰησοῦ λέγει αὐτῷ ὁ Βαρθολομαῖος· Κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν ἀντίπαλον τῶν ἀνθρώπων, ἵνα θεασώμεθα αὐτὸν ὁποῖός ἐστιν ἢ <τί> τὸ ἔργον αὐτοῦ ἢ πόθεν ὀρμάται ἢ ποίαν δύναμιν ἔχει, ὅτι καὶ σοῦ αὐτοῦ οὐκ ἐφέισατο, ἀλλ' ἐποίησέν σε ἐπὶ εὐλοῦ κρεμασθῆναι.</p>	<p>πάλιν φανέντος τοῦ κυρίου λέγει αὐτῷ ὁ Βαρθολομαῖος· κύριε, δεῖξον ἡμῖν τὸν ἀντίδικον τῶν ἀνθρώπων, ἵνα ἴδωμεν αὐτὸν ὁποῖός ἐστιν ἢ τί τὸ ἔργον αὐτοῦ, ὅτι οὐδέ σοῦ αὐτοῦ ἐφέισατο, ἀλλὰ πεποιθῆκέν σε σταυρῷ κρεμασθῆναι.</p>	<p>Adveniente Jesu dixit Bartholomaeus: Ostende nobis, Domine, illud contrarium hominum(?) malignum, ut videamus illum, qualis est aut quae est opera eius aut qualem virtutem habet, qui fecit te in ligno suspendi.</p>	<p>Nachdem nun Jesus wieder erschienen war, spricht Bartholomäus zu ihm: Herr, zeige uns den Widersacher des Menschen, damit wir sehen, wie er ist, oder was sein Werk, daß er dich selbst nicht schonte, sondern machte, daß du an das Kreuz gehängt wurdest.</p>

Bei V fehlt das αὐτὸν nach θεασώμεθα, ferner das ἢ πόθεν-ἔχει. Bei P: Und nachdem Petrus erschienen war, spricht Bartholomäus... ferner „und“ machte, [statt: sondern].

L kann das: *qualem virtutem habet* nur von G haben; auch bei sonstiger Vergleichung erweist sich als Vorlage für L der Wiener griechische Text G.

Über das Abhängigkeitsverhältnis der beiden griechischen und der slawischen Texte gibt die Stelle c. II 2 Bescheid.

G	H	B
<p>... πῶς συνέλαβεν τὸν ἀχώρητον ἢ πῶς ἐβάσταεν τὸν ἀβάστακτον ἢ πῶς ἔτεκεν τὸ τηλικούτου μέγεθος.</p>	<p>... πῶς συνέλαβιν τὸν κύριον ἢ πῶς ἔτεκεν αὐτόν καὶ ἐβάστασεν τὸν ἀβάστακτον.</p>	<p>... wie sie empfing den Unfaßbaren oder wie sie trug den Untragbaren oder wie sie gebar eine solche Größe.</p>

Hier zeigt sich deutlich die Abhängigkeit der slawischen Version von G. In den obigen Texten hat jedoch H und V gemeinsam dieselbe Kürzung vollzogen; es fehlt die Stelle: ἡ πόθεν ὄρμαται ἢ ποίαν δύναμιν ἔχει. Es wäre zwecklos, alle Varianten zu untersuchen, um in den einzelnen Stellen einen Beweis für die Priorität zu finden. Die eingehende Vergleichung, die Wilmart Tisserant l. c. p. 335—344 anstellen, kann eine endgültige Lösung nicht herbeiführen. Neue Handschriftenfunde können diese Hypothesen völlig über den Haufen werfen; es ist übrigens auch völlig irrelevant, die Vorlagen der einzelnen Versionen aufzuspüren. Das Resultat bleibt dasselbe: die griechischen Texte G und H repräsentieren den Urtext. Die slawischen Versionen haben den griechischen Text zur Vorlage gehabt, doch ist es wahrscheinlich, daß sie eine andere Version als die jetzt vorliegenden griechischen benutzt haben. Der Lateiner hat G benutzt. Alle diese Texte bieten nur eine, inhaltlich fast völlig übereinstimmende Rezension der Bartholomäusschrift. Der Gedankengang ist im wesentlichen folgender: Bartholomäus fragt den Herrn, wohin er vom Kreuze aus gegangen sei. Der Herr antwortet ihm: Er sei in den Hades hinabgestiegen, habe diesen mit unlöslichen Fesseln gebunden und den Adam und alle Patriarchen befreit. Auf eine nochmalige Anfrage antwortet er, daß von 30 000 Menschen, die zu gleicher Zeit sterben, kaum zehn als gerecht erfunden werden. Auf Bitten der Apostel erklärt Maria das Geheimnis der Menschwerdung. Auf dem Berge Moria zeigt Jesus den Aposteln den Abgrund (ἄβυσσο), auf dem Ölberge auf Bitten des Bartholomäus den Widersacher des Menschen. (Hier schließt die slawische Übersetzung.) Bartholomäus hat eine lange Unterredung mit Beliar, der die Entstehung und die Macht der einzelnen Engel, der guten und bösen, schildert. Der Jerusalemer Text (H) schließt mit Beliar's Schilderung der Engel, welche die Himmelsphänomene beherr-

3. 3. 1915.

schen. Beliar erzählt weiter von Engeln, die über die Meereswogen herrschen, und schließt mit Aufzählung der Engel, die beherrschen das Himmlische, Irdische und Unterirdische. Beliar erzählt seinen Sturz aus dem Paradiese und wie er die Begierde ins Herz Evas senkte. Hier befiehlt ihm Bartholomäus, in den Hades zurückzukehren. Der Herr erklärt hierauf, warum er Christus heiße, und wem der Apostel die Wahrsagungen nicht anvertrauen dürfe. Im letzten Kapitel (V) fragt Bartholomäus, welches die schwerste Sünde sei, und erhält die Antwort: Heuchelei und üble Nachrede. Die Monogamie erklärt Christus als geheiligt; $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ $\tau\acute{\rho}\iota\tau\eta\nu$ $\gamma\upsilon\nu\alpha\acute{\iota}\kappa\alpha$ $\delta\omicron$ $\acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\alpha}\nu\omega\nu$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\xi\iota\omicron\varsigma$ $\xi\tau\iota\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$.

Die koptischen Versionen machen auf den ersten Blick den Eindruck, als ob es sich um eine ganz andere Bearbeitung des Stoffes handele. Ich gebe zunächst den Inhalt nach der ausführlicheren und bisher wenig bekannten Version K₂: Als die Juden den Heiland gekreuzigt hatten, legten sie ihn in ein Grab; der Tod kam zum Amenti und sprach: „Wo ist die Seele, die kürzlich den Leib verlassen hat? Sie ist nicht zu mir in die Unterwelt gebracht worden. Die ganze Welt ist in Aufruhr.“ Der Tod rief seine Diener und sprach: „Wir wollen überall hingehen und sehen, ob wir sie finden.“ Sie kommen an das Grab, der Tod schlängelt sich mit seinen sechs Söhnen in Gestalt von Schlangen hinein und fragt den toten Leib: „Wo bist du?“ Jesus nimmt das Leichentuch weg, und der Tod stürzt mit seinen Söhnen zur Erde. Und Jesus blickte dem Tode ins Angesicht und lachte. Da sagte der Tod zu ihm: „Wer bist du? Ist es möglich, daß du der erstgeborene Sohn des Vaters bist, das heilige Lamm? Wenn du mich demütigen willst, werde ich dir meine Macht zeigen.“ Unser Herr, das einzige Leben ($\iota\alpha\omega$), fuhr auf einem mächtigen Wagen der Cherubim in den Himmel auf und erlöste den Adam und seine Söhne. Nun wird eine längere Erzählung über Judas eingeschoben, den dreißig Laster, symbolisiert durch Schlangen, verschlingen. Am dritten Tage geht der Tod in den Amenti und findet den Platz leer. Eine Anzahl frommer Frauen gehen zum Grabe; der Gärtner Philogenes beschreibt Maria die wunderbare Auferstehung. Der Herr erscheint und spricht in der Sprache seiner Gottheit: Mari Khar Mariath, d. h. Maria, die Mutter des Sohnes Gottes.

Zum ersten Male greift Bartholomäus in der Ichform ein: „Glaubet mir, ihr Apostel, ich Bartholomäus, der Apostel Jesu, stand auf dem Wagen der Cherubim.“ Jesus segnet Maria, diese geht zu den Aposteln, die eben das Opfer darbringen, und erzählt ihnen, daß sie Jesus gesehen

hl. Geistes, welches ist die hl. Trinität, wesensgleich jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.“

Für die Mannigfaltigkeit der Textversionen ist bezeichnend, daß selbst Texte, die derselben Handschriftenfamilie angehören, so voneinander abweichen, daß man auf den ersten Blick geneigt ist, verschiedene Rezensionen anzunehmen. Ich habe in den Literarkritischen Untersuchungen usw. S. 29/30 den Nachweis gebracht; daß es sich bei den von Dulaurier und Harnack-Schmidt edierten Texten um dieselbe Version¹ der *revelationes Bartholomaei* handelt. Trotz der großen inhaltlichen Verschiedenheiten zwischen K₁ und K₂ zeigt der textkritische Vergleich eine z. T. wörtliche Übereinstimmung.

K 1 (Revillout 186/7)

(cf. Lacau p. 68)

L'Abbaton (qui est la mort) se leva. Il ne trouva pas le corps [καϊς] de Jésus avec laquelle il parlait dans le tombeau. Il dit à sa puissance le fléau [λοιμος]: »Descends vite dans l'Amenti«. Fortifie bien ta main, ferme les portes de l'Amenti jusqu'à ce que je vois qui est celui-là qui m'a trompé de cette façon sans que je le connaisse. Nous avons parlé avec lui. Il s'est caché à nous et nous ne savons pas où il va. Peut-être est-ce le fils de Dieu. Sinon, moi je détruis quiconque. Mais lui, je n'ai pu trouver force contre lui, ni mes puissants.

Aus den Text- und Inhaltsproben geht hervor, daß es sich bei K₂ nur um eine paraphrasierende Version von K₁ handelt. Wilmart-Tisserant nehmen noch eine dritte Rezension an (cf. p. 353, die Rezension B), die durch vier Fragmente gebildet werde. Ich halte die Annahme dieser Hypothese für unnötig; die zahlreichen Versionen von K₁ legen es nahe, in diesen Fragmenten auch nur eine andere Version von K₁ zu sehen. Ohne zwingenden Grund soll man nicht neue Quellen konstruieren.

K 2 (Budge 186/7)

And Abbatôn, who is Death, ruse up, and did not see the dead body [καϊς] of Jesus the Son of God, Who spoke with him. And he said to his son the Pestilence, 'Make haste, get thee down into Amente, and take care to protect thyself thoroughly well. Shut tight the doors of Amente, until I can discover who it is that hath deceived me when I knew [it] not. For we would have talked with him, but he did himself from us. Peradventure he is the Son of God Himself, Who destroyeth all men. And as for this being, I have not found a way to overcome him, neither have my six sons!

¹ Z. 19 steht mißverständlich „Rezension“.

Wilmart-Tisserant haben nun aus diesen drei (bzw. zwei) Rezensionen versucht, den Gedankengang des koptischen Bartholomäusevangeliums zu rekonstruieren und die Nummern der Fragmente mit einer kurzen Inhaltsangabe aufgezählt (p. 355—365).¹ Ferner behaupten die beiden Gelehrten, daß die drei Rezensionen zu einem gemeinsamen Texte führten, und daß die Redaktion des Ms. von London eine genügende Vorstellung von dem gäbe, wie diese erste Erzählung gewesen sein mag (p. 366). Diese Behauptungen enthalten viel Mißverständliches und Falsches. Es ist nichts dagegen einzuwenden, wenn die einzelnen Rezensionen nebeneinander gestellt werden, um die Parallelen dadurch besser zu kennzeichnen. Bei der Aufstellung von Wilmart-Tisserant hat man jedoch den Eindruck, als ob die Texte der A- und B-Rezension den C-Text vervollständigen sollten. Die Trennungen des Zusammenhanges in Rezension K₂, die ein einheitliches Ganzes bildet, durch Stücke aus Rezension A und B ist gänzlich unzulässig. Jede Rezension muß unabhängig von der anderen als Ganzes betrachtet werden. Daß ein gemeinsamer Text die Unterlage bildete, ist gewiß. Das beweisen die z. T. wörtlichen Übereinstimmungen. Unwahrscheinlich ist ferner, daß K₂ „eine genügende Vorstellung von dem gäbe, wie diese erste Erzählung gewesen sein mag“. Gewiß liefert sie in einzelnen Punkten eine gute Erklärung für die Entstehung der koptischen Rezensionen (s. unten); da sie aber die umfangreichste Version mit den bedeutendsten Zusätzen darstellt, so dürfte sie nach methodischen Grundsätzen den jüngsten Ausläufer bilden. Bestimmtes läßt sich allerdings deshalb nicht sagen, weil die Rezension K₁ nicht vollständig erhalten ist. Die Einordnung der Fragmente von den drei Rezensionen zu einem einheitlichen Aufbau, wie Wilmart-Tisserant ihn versucht haben, ist wegen der Selbständigkeit der Rezensionen abzulehnen.

Nur für K₁ kann die Frage gestellt werden, wie die einzelnen Fragmente zu ordnen sind. Wilmart-Tisserant sind im allgemeinen zu den Ergebnissen gekommen, die bereits Baumstark und ich erreicht

¹ Die einzelnen Kapitel werden folgendermaßen geordnet: I (A 1. u. 2. Fragment, B 1. u. 2. Fragment, C p. 11). II (C p. 11—15). III (C p. 15—18, A 3. Fragment). IV (C p. 19, A 4. Fragment p. 57—59). V (C p. 20—21, A 4. Fragment p. 59—63). VI (C p. 22—23, A 4. Fragment p. 64—66, B 3. Fragment p. 111). VII (C p. 24—25, A 4. Fragment p. 66, B 3. Fragment p. 111—112). VIII (C p. 26, B 3. Fragment p. 112). IX (C p. 26—37, A 3. Fragment, B 4. Fragment p. 117—119). X (C p. 38—41, A 6. Fragment, B 4. Fragment p. 120—123). XI (C p. 41—43, B 4. Fragment p. 123—124). XII (C p. 44—50). XIII (C p. 51—55). XIV (C p. 56—57).

haben. Nur hätten sie die Bartholomäusfragmente, die im sog. Zwölfapostelevangeliem in der Edition von Revillout enthalten sind, noch mehr heranziehen sollen. Die Version K_1 läßt sich folgendermaßen rekonstruieren:¹ Der Titel hat gelautet (ebenso wie bei K_2) Buch der Auferstehung Jesu Christi, von Bartholomäus dem Apostel. Dann dürfte die mutmaßliche Reihenfolge sein:

XII A 6 (Abendmahlsszene; Jesus erweckt einen Hahn zum Zeichen seiner Auferstehung).

XII A 5; md 1 (Verrat des Judas, Dornenkrönung, Kreuzigung).

XII A 12 (Ananias bittet die Juden, ihn mit zu kreuzigen. Der Heiland nimmt ihn mit in den Himmel).

Bar 1 (Jesus erlöst den Adam und das Menschengeschlecht, nachdem er den Tod gefesselt hat. Judas wird verflucht.)

Bar 2 1. Teil (Der Tod geht ins Grab Christi, findet es leer. Er kommt in den Amenti, der ganz zerstört ist; nur Judas, Herodes, Kain sind darin; die hl. Frauen gehen zum Grabe; Jesus erscheint und begrüßt seine Mutter).

XII A 14 (Jesus läßt sich nicht küssen von der Mutter, er fordert sie auf, nach Galiläa zu gehen und den Aposteln die Auferstehung mitzuteilen).

Bar 2. 2. Teil (Bartholomäus erzählt, wie Jesus seine Mutter segnet und ihr verspricht, sie bald nach dem Tode in den Himmel aufzunehmen. Maria kommt zum Ölberge, wo die Apostel weilen).

XII A 2 Schluß.

XII A 3 (Einsetzung des Petrus als Oberhaupt der Apostel; Segnung aller Apostel).

Allem Anschein nach gehörten zu K_1 auch noch die Erzählungen des Bartholomäus (Budge l. c. p. 226—230) über die Erlösung Adams und Evas, die Segnung der Apostel und Marias. Diese ist allerdings ganz analog K_2 . Ferner muß noch

XII A 13 zu K_1 gerechnet werden. Hier heißt es nämlich: Du siehst meine Hände, wie du gewollt hast; du kannst in meine Wundmale deine Finger legen; . . . lege deine Hand in meine Seite usw. Hier handelt es sich offenbar um die Thomaszene, in der ausführlich bei K_2 gehandelt wird.

¹ XII A = Die Fragmente bei E. Revillout, *Les apocryphes coptes. Les évangiles des douze apôtres et de Saint Barthélemy*. *Patrol. orient. ed. Graffin-Nau* (A II 1907).
Bar = Bartholomäusevangelium bei Graffin-Nau p. 185—194 und 1 p. 195.

Dies ist die Rekonstruktion der K_1 -Version. Die Rezension K_2 bildet, wie oben gesagt, ein einheitliches Ganzes, wie es auch der Inhalt zeigt. Die Vereinigung der Texte von K_1 und K_2 habe ich oben abgelehnt. Wir müssen zwei Rezensionen annehmen, die z. T. verschiedenen Inhalt haben.

Hier möchte ich nun noch auf eine strittige Stelle zurückkommen XII A 7—9, die bekannten Fragmente, über deren Zugehörigkeit Jakobyschmidt stritten.¹ Ich möchte nun die Hypothese zur Diskussion stellen, daß diese Stelle der Rezension K_1 des koptischen Bartholomäusevangeliums zugehört. Als Beweismittel diene folgendes: 1. Kopt. 6 ist sicher ein Evangelien-schluß; der Heiland ist auf einem Berge und hat den Aposteln seine ganze Herrlichkeit offenbart und sie mit der Kraft der Apostelschaft bekleidet. Bei Budge 228 (K_1) und 202 (K_2) wird berichtet, daß der Heiland auf einem Berge (dem Ölberge) vor der Himmelfahrt allen Aposteln seine Herrlichkeit offenbart. (And straightway the heavens opened, one after the other, and the interior shone brightly like unto snow, and the Saviour passed onwards into the heavens whilst we followed Him with our gaze, Budge p. 228.) Darauf folgt die Segnung der einzelnen Apostel und Übertragung ihrer Gewalt. 2. In XII A 8 (Reveillout p. 160) heisst es: «Je vous ai révélé toute ma gloire et je vous ai enseigné toute votre force ainsi que le mystère de votre apostolat.» En vérité il nous avait révélé ces choses: et précédemment je vous ai donné les témoignages relatifs aux enseignements et aux bénédictions qu'ils nous avait données sur la montagne. Diese Worte passen sehr gut als Bestandteile des Bartholomäusevangeliums. Der Redner im 2. Teile ist Bartholomäus: Er hat den Aposteln die Mysterien offenbart. 3. XII A 9 ist der Heiland in den Himmel aufgefahren. Budge p. 214 heisst es: (Nach der Himmelfahrt.) He opened the eyes of the Apostles, and they passed many days marvelling at His departure into the heavens. In XII A 9 (Kopt. 7) heisst es: Toutes ces choses (der Anblick der göttlichen Herrlichkeit und der Ruhm unserer Macht) devinrent claires pour nous comme le soleil et s'illuminèrent. Die Ähnlichkeit der Gedanken ist sicher.

Auch in den Einzelheiten paßt alles restlos auf die Eigenheiten des Bartholomäusevangeliums. Ich will nur an das erinnern, was Carl Schmidt zugunsten des Ebionitenevangeliums vorgetragen hatte, aber z. T. auf dieses Evangelium nicht anzuwenden ist. 1. Matthäus wird in EE² in der 2. Pers. sing. von Jesus angeredet, die Jünger treten in

¹ Vgl. meine Literarkrit. Untersuch. S. 1 ff.

² EE = Ebionitenevangelium.

der 1. Pers. plur. auf. Die Zwölf sind als die Erzähler und Verfasser des Evangeliums genannt, doch schreibt Matthäus im Namen der übrigen. Jesus redet die Jünger im EE und auch im koptischen Fragment mit ὑμᾶς an. Man sieht, daß alle die Eigenheiten vollständig auf das Bartholomäusevangelium passen, nur daß hier natürlich für Matthäus Bartholomäus einzusetzen ist.

2. Die Jünger werden nicht μαθηταί¹ genannt, sondern ἀπόστολοι (in den koptischen Fragmenten). Es handelt sich um die Stelle: **ΑΠΟΙ ΔΘ** (δέ) **ἡΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΗΡΙΩΕ** (wir aber die Apostel wir weinten). Ganz ähnlich ist der Apostelname der stete Ausdruck der Bezeichnung für die Jünger, Budge p. 27 **ἡΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΔΙΞΩ** et passim. Ein klassischer Beleg für diese Eigenart befindet sich p. 31 **ΑΤΩ ΔΑΝΟΝ ΒΩΩΩΗ ΔΝΟΤΩΥΒ ΤΗΡῆ ... ΔΛΛΗΛΟΥῖΑ** (and we ourselves, all of us, made answer "Hallelujah"). Sechs Zeilen später steht: ... **ΑΥΤΑΛΕ ΕΒΡΑΙ ἸΤΕ[ΠΡΟΣΦ]ΟΡΑ** ... they (the Apostles) offered up the Offering p. 204.

3. In den koptischen Fragmenten läßt sich fast Zeile für Zeile eine Berührung mit dem Johannesevangelium nachweisen. In K₁ sind aus Johannes entnommen bei Lacau p. 68 Jo. 18, 22; p. 69 Jo. 20, 15; p. 72 Joh. 20, 17. In K₂ finden sich folgende Johanneszitate: Budge p. 179 Jo. 19, 38; p. 187 Jo. 19, 25; 20, 1, 11—18; Jo. 11, 1; 12, 2. p. 188 Jo. 20, 15; p. 189 Jo. 20, 16. Das ist im Vergleich zu den Synoptikern eine sehr häufige Berührung, denn gegenüber den vier Johannesstellen in K₁ wird im selben Texte zitiert: Matthäus dreimal (p. 69, 70), Markus dreimal (p. 68, 69), Lukas sechsmal (p. 69); in K₂ gegenüber den sieben Johannesstellen: Matthäus fünfmal (p. 179, 187, 188, 213), Markus fünfmal (p. 179, 187, 188), Lukas achtmal (p. 179, 187, 188, 189). Allerdings ist die Abhängigkeit nicht so häufig wie bei Kopt. 5—7. Auffällig wäre nur, daß die Paulusbriefe nicht benutzt sind.

4. Der von Schmidt geltend gemachte gnostische Einschlag paßt vollständig zu K (s. noch unten). Wenn man vielleicht auch nicht mit Gewißheit die koptischen Fragmente dem Bartholomäusevangelium zuerteilen kann, wird man zugeben müssen, daß sie ihm sehr nahe stehen und jedenfalls mehr Berührungspunkte zeigen, als mit den von Jacoby-Schmidt in Vorschlag gebrachten Evangelien.

Schon Bonwetsch hatte aufmerksam gemacht, daß die „Fragen des Bartholomäus“ sich mit einer großen Anzahl anderer Apokryphen berühren (p. 29ff.): Mit den Johannesakten des Leucius Charinus, dem *Descensus Christi ad inferos* (Evangelium Nicodemi), Henochbuch,

¹ cf. **ἡΠΙ ἡΠΑΠΟΣΤΟΛΟΣ ΕΞ ... ΠΕΝΜΕΡΙΤ ἸΣΟΠ ΒΑΡΕΟ ... ΗΡΙΟΝ Ἰ ΠΕΧΕ** p. 27.

Apokalypse Sedrach, der Schatzhöhle, dem Adambuch. Wilmart-Tisserant haben dagegen in sehr instruktiver Untersuchung (p. 344—352) folgendes über das literarische Milieu des Bartholomäusevangeliums festgestellt. Der Jerusalemer griechische Text (H) ist unabhängig vom Descensus entstanden; dieser hat nur direkt oder indirekt in Ps 23, 7—10, und Ps 106, 16 auf die slawische Version Einfluß ausgeübt. Die letzten Fragen über die Zahl der Gerechten haben eine Parallele im Testamentum Abraham; doch auch hier ist unser Evangelium unabhängig. Anleihen aus dem Thomasevangelium (die Apostel werden im Bartholomäusevangelium mit den *σπουθία* verglichen cf. Tischendorf Ev. apocr.³ p. 140 Rezens. A), aus Protev. Jacob VIII 1, XXII 2 = Barthol. II 15, dem Testamentum Domini Nostri Jesu Christi¹ (nicht der Erzengel Gabriel bringt Maria die Verkündigung, sondern Gott selbst, im Testamentum bringt Jesus unter dem äußeren Scheine des Erzengels Maria die Verkündigung), endlich der *Διήγησις* bzw. Apocalypsis Mosis. Analogien mit den apokryphen Johannesapokalypsen, der Apokalypse des Esdras, Buch Henoch sind zuzugeben.

Diese vielfachen Berührungen geben eine vorzügliche methodische Lehre: Man darf eine literarische Abhängigkeit nur dann annehmen, wenn sich die Ähnlichkeit nicht anders erklären läßt, sei es, daß der Gedanke so einzigartig auftritt, daß sein Entstehen nur auf Abhängigkeit beruhen kann (doch können auch originale Gedanken mehrfach auftreten) oder daß der formelle Ausdruck die literarische Abhängigkeit erheischt. Haben wir mehrfache Analogien, so kann man nur den gemeinsamen Ideenkreis festhalten; literarische Abhängigkeit läßt sich nicht daraus folgern. So darf man auch bei unserm Apokryph nicht zuviel literarische Abhängigkeit konstruieren. Die Gedanken lagen gewissermaßen in der Luft und wurden unter den schlicht Gläubigen vielfach erörtert. Das zeigen die vielen Rezensionen der einzelnen Apokryphen.

Baumstark macht es wahrscheinlich, daß dem Ps. Bartholomäus-, Ps. Gamaliel- und XII A Evangelien eine gemeinsame Quelle zugrunde liegt.² Es ist eine richtige Beobachtung, daß im Bartholomäusevangelium der Ausdruck *κωρη* beliebt ist, der sich besonders in den koptischen Versionen ungemein oft findet.³ In XII A 4 steht ebenfalls

¹ Patrologia Orientalis ed. Graffin-Nau IX p. 197 fas. 3 p. 57.

² A. Baumstark (Besprechung von E. Revillout). Les Apocryphes coptes. Les Évangiles des douze Apôtres et de saint Barthélemy; in Revue biblique internationale. Nouvelle Série 3 (1906) p. 245—265.

³ In Bar 2; bei Budge p. 1 (2mal), 2 (2mal), 3, 4 usw.

σωτηρ. Baumstark schließt weiter: Nach Hippolyt scheint in dem Naassenerevangelium das Wort σωτηρ für Christus ausgebildet zu sein. Die Naassener schöpfen aber ihre Quellen nach Hippolyt aus dem Ägypterevangelium, welches das synoptische Element mit dem johanneischen verschmilzt. Clemens Alexandrinus (Stromata III 9, 63)¹ berichtet, daß im Ägypterevangelium Jesus σωτηρ genannt wird. Aus diesen gleichnamigen Bezeichnungen läßt sich folgern, daß das Ägypterevangelium die Vorlage gewesen ist für unsere Fragmente. Ganz gewiß ist die Hypothese ingenüös; aber die kritische Prüfung zeigt, daß eine solche Hypothese für die wissenschaftliche Forschung unverwertbar ist. Denn irrig sind die Untersätze, daß nur die Naassener das Wort σωτηρ für Christus ausgebildet haben. Bildet wirklich die einzige Belegstelle des σωτηρ durch Clemens einen vollgültigen Beweis dafür, daß im Ägypterevangelium diese Bezeichnung sich vorfand? Baumstark scheint ferner den Titel σωτηρ für etwas Singuläres zu halten, so daß man aus dem Auftreten dieses Titels weitere Schlüsse ziehen müsse. Nach Harnack² ist aber der Titel σωτηρ für Jesus Christus ein Merkmal, das alle Christen bereits im ersten Jahrhundert ihres Bestehens kennzeichnet. Tatsächlich haben, um nur einen Fall zu nennen, die Matthiasüberlieferungen, die von Clemens von Alexandrien zu wiederholten Malen genannt werden (Strom. 2, 9, 45; 3, 4, 26; 7, 13, 82) und deren Abfassung nach Bardenhewer in den ersten Dezennien des 2. Jahrhunderts zu Alexandrien, oder doch in Ägypten, in gnostischen Kreisen erfolgt ist,³ den Titel σωτηρ.⁴ Diese aus Ägypten stammende Quelle könnte also ebensogut dem Bartholomäusevangelium bekannt sein. Außerdem darf man also den Titel σωτηρ zu Folgerungen nicht benutzen.

Einen neuen Versuch, die Abhängigkeit des Bartholomäusevangeliums vom Ägypterevangelium zu beweisen, machte Baumstark in dem Aufsatz: „Alte und neue Spuren eines außerkanonischen Evangeliums“ (vielleicht des Ägypterevangeliums).⁵ In einer von L. Guerrier (mit Unterstützung von S. Grébaut) herausgegebenen äthiopischen

¹ cf. Erwin Preuschen, *Antilegomena*. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen herausgegeben und übersetzt. 2. Aufl. Gießen 1905 S. 3. (αὐτὸς εἶπεν ὁ σωτηρ.)

² Adolf Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*.⁴ 1909 S. 163.

³ Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*.³ 1913 S. 530.

⁴ οὗς ἤκουσι παρὰ τοῦ σωτηρος . . . ἀλλὰ γὰρ καὶ τοῦ σωτηρος αὐτοῦ (Hippolyt, *Philosoph.* VII 20).

⁵ In dieser *Zeitschr.* 14 (1913) S. 232—247.

Schrift: „Le testament en Galilée de Notre-Seigneur Jésus Christ“,¹ findet sich eine eigenartige Apostelliste, die mit der Aufführung der Apostelnamen in der Apostolischen Kirchenordnung bzw. ihrem Zweiwegeteil, einer lateinischen Epistula apostolorum,² einer koptischen Version dieser epistula,³ übereinstimmt. Dies läßt sich nur dadurch erklären, daß ein außerkanonisches Evangelium, das eine fertige Liste bot, vorgelegen hat. Die Apostellisten im äthiopischen Testament und in der Apostolischen Kirchenordnung haben folgende Reihenordnung:

Äthiopisches Testament.

Johannes, Thomas, Petrus, Andreas,
Jakobus, Philippus, Bartholomäus,
Matthäus, Nathanael, Judas Zelotes,
Cephas.⁴

Apostolische Kirchenordnung.

Johannes, Matthäus, Petrus, Andreas, Philippus, Simon, Jakobus, Nathanael, Thomas, Cephas, Bartholomäus.⁵

Die auffallenden Ähnlichkeiten (Johannes an der Spitze, Petrus und am Schluß Cephas!), andererseits die Verschiedenheit in der Reihenfolge erklärt Baumstark wohl richtig dahin, daß eine gemeinsame Quelle vorlag, welche die elf Namen nicht im Rahmen eines fest geschlossenen Apostelkataloges bot, sondern so, wie das Johannes-evangelium gelegentlich Apostelnamen erwähnt. Diese Quelle war eben ein außerkanonisches Evangelium, und zwar das Ägypterevangelium. Auf das koptische Bartholomäusevangelium hat jedoch diese Apostelliste nicht eingewirkt. Bei der Segnung der Apostel werden genannt:⁶ Petrus, Andreas, Jakobus, Johannes, Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Jakobus, der Sohn des Alphäus, Simon Zelotes, . . . der Sohn des Jakobus, Thaddäus, Matthias, also 12 bzw. 13 Apostel in einer ganz anderen Reihenfolge als bei Schermann und Grébaut.

Baumstark zieht ferner den Auferstehungsbericht heran, um in diesem Spuren des Ägypterevangeliums nachzuweisen. „Der koptische äthio-

¹ Graffin-Nau: *Patrol. orient.* IX 3 (p. 142—236.)

² J. Bick, *Wiener Palimpseste*, Bd. CLIX der Sitzungsberichte der Wiener Akademie. *Philos. hist.* Kl. 1908. cf. E. Hauler, *Wiener Studien* XXX (1908) S. 308—340.

³ Carl Schmidt, eine bisher unbekannte altchristliche Schrift in koptischer Sprache (*Sitzungsber. der Berliner Akademie der Wissenschaften* 1895 S. 705—711) und: *Eine Epistola Apostolorum in koptischer und lateinischer Überlieferung* ebd. 1908 S. 1056 bis 1065.

⁴ Graffin-Nau p. 188.

⁵ Theodor Schermann. *Eine Elf-Apostel-Moral oder die X Rezension der „beiden Wege“* nach neuem handschriftlichen Material herausgegeben und untersucht (*Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München II. Reihe* Nr. 2 München 1903).⁶

⁶ Budge 202—204.

pische Auferstehungsbericht ist . . . beherrscht von antignostischem Interesse. Es handelt sich darum, so nachdrücklich wie möglich jeden Zweifel an der realen materiellen Körperlichkeit des Auferstandenen auszuschließen. Steht aber von der Apostelliste her fest, daß der Urheber dieses so abgezweckten Berichtes sich in maßgeblicher Abhängigkeit von einem noch anderen außerkanonischen Evangelium befindet, so ist es undenkbar, daß von jenem Evangelium nicht auch sein Auferstehungsbericht sollte beeinflußt sein“ (S. 24). Es ist wohl zu bezweifeln, daß diese Schlußfolgerung überzeugende Wirkungskraft hat.

Auch in K_1 dient die ganze Thomasszene (p. 213) nur dazu, „so nachdrücklich als möglich jeden Zweifel an der realen materiellen Körperlichkeit des Auferstandenen auszuschließen“. Niemand wird behaupten wollen, daß K_1 „antignostischem Interesse dient“, denn der gnostische Einschlag ist unverkennbar. Ebenso nimmt man mit guten Gründen an, daß das Ägypterevangelium gnostisch gestimmt war, da die Valentinianer besonders dieses Evangelium benutzt haben.¹ Gerade beim Auferstehungsbericht des koptischen Bartholomäusevangelium will aber Baumstark eine Abhängigkeit vom Ägypterevangelium konstruieren (S. 246). Denn auch bei K_1 sei Martha in die 8köpfige Myrophorengesellschaft eingefügt,² ebenso sei Lia, die Mutter des Jünglings von Naim, mit unter die Myrophoren versetzt (S. 246). Ein Beweis für die Abhängigkeit des koptischen Bartholomäusevangeliums vom Ägypterevangeliums ist demnach nicht erbracht. (Die weiteren Hypothesen Baumstarks werden durch diese ablehnende Haltung nicht berührt.)

Wir hatten bisher nicht die Frage erörtert: Gehören die Fragmente, die unter dem Namen des Bartholomäus gehen, alle zu einem Evangelium, oder haben wir zu unterscheiden zwischen einem Evangelium und einer Apokalypse des Bartholomäus? Ich habe schon in meinen „Literarkritischen Untersuchungen“ S. 29 diese Einteilung abgelehnt, und es ist erfreulich, daß auch Bardenhewer l. c. S. 538 und Wilmart-Tisserant p. 169 unabhängig zu denselben Resultaten gekommen sind.³ Eine nochmalige Erörterung dieser Frage ist deshalb über-

¹ Bardenhewer l. c. 523.

² S. 238 sagt B.: „Daß Martha als Myrophore in dem koptischen Bartholomäustexte genannt wird, besagt nicht viel, da hier sieben andere sind, also eine Häufung von Myrophoren.“ Diese Behauptung widerspricht doch den obigen.

³ R. James, *Journal of theol. Studies* VI 1905—1906, p. 581. 583, VII (1906—1907) p. 634 hat die koptischen Texte mit den griechischen verglichen. Man wird nur bedauern, daß er fortfährt, von den koptischen Blättern als von den Überresten einer Bartholomäusapokalypse zu sprechen.

flüssig. Wilmart-Tisserant geben das Verhältnis der einzelnen Texte richtig mit den Worten wieder: die apokryphen Texte, die sich auf dem Apostel Bartholomäus beziehen, bilden eine einzige Schrift: Ein Evangelium (nicht noch eine Apokalypse), dargestellt von einer Redaktion, „dont d'importants fragments subsistent en grec, en slave, et en latin, et par une recension métaphrastique, et notablement divergente, en copte“ (p. 169). Diese beiden Gelehrten haben auch die Entstehung des koptischen Bartholomäusevangeliums in sehr einleuchtender Weise entwickelt. Unsere koptischen Stücke stammen aus Schenutes Kloster in Atripe, der größten Werkstätte schriftstellerischen Schaffens in der Blütezeit koptischen Mönchtums.¹ Nachweisbar haben diese Mönche die griechischen Bartholomäusfragmente gekannt.² Sie nehmen den Bartholomäus als persönlichen Mittelpunkt, sowie die Hauptgedanken (in cap. II und IV 1—6 der griechischen Texte läßt sich noch deutlich eine Parallele zu den koptischen Texten nachweisen) und arbeiteten eine neue Auferstehungsgeschichte des Herrn zu erbaulichen Zwecken. Es ist wohl fraglich, ob sie unmittelbar schriftliche Vorlagen zugrunde legten. Die Stoffe waren ihnen bekannt. Rätselhaft könnte nur noch der gnostische Einschlag sein. Liechtenhan wollte in den koptischen revelationes eine alte gnostische Schrift hindurchschimmern sehen (l. c. S. 234). Einen starken Einfluß der griechischen gnostischen Bartholomäusfragmente wird man deshalb nicht gut annehmen dürfen, weil der Kopte sehr frei und selbständig gearbeitet hat. Tatsächlich handelt es sich meist nur um formelle gnostische Ausdrücke. Ich kann mich nicht der Ansicht derer anschließen, welche wegen gnostisch klingender Redewendungen eine Schrift der häretischen Literatur zuweisen. Ausschlaggebend für diese Anschauung ist gerade im vorliegenden Falle die Tatsache, daß das Bartholomäusevangelium in orthodoxen Mönchskreisen entstanden und gelesen worden ist. Es ist bei dem ganzen Charakter des Gnostizismus an und für sich unwahrscheinlich und auch meines Wissens nicht zu beweisen, daß die ägyptischen Mönche zum Gnostizismus geneigt hätten.³ Auch die beliebte Annahme, daß eine verloren gegangene Quellenvorlage mit gnostischer Tendenz verarbeitet sei, halte ich für unbeweisbar. Alle diese Erklärungen sind Hypothesen ohne jede sichere Grundlage. Gehen

¹ Vgl. Johannes Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Mönchtums. Leipzig 1903 [Texte und Untersuchungen 25].

² Forbes Robinson, *Coptic. apocr. Gospels* 1896 p. 168—179.

³ Vgl. Stephan Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*. 1. Bd. Mainz 1904. S. 330—343.

wir indes von der Tatsache aus, daß die Schrift in orthodoxen Mönchskreisen entstanden ist, so ergibt sich eine Erklärung, die für die Beurteilung der apokryphen Literatur von prinzipieller Bedeutung ist: Man darf bei „gnostisch klingenden Redewendungen“ nur dann den häretischen Gnostizismus feststellen, wenn die Redewendungen formelle gnostische Ideen zum Ausdruck bringen. Die literarische Form bzw. die gnostisch klingende Einkleidung ist auf zeitgeschichtliche Einflüsse zurückzuführen. Gerade beim Studium der apokryphen Schriften ergibt sich die Notwendigkeit, Form und Inhalt genau zu präzisieren und auf die literarische Einkleidung zu achten. Diese Unterscheidung zwischen Inhalt und Form bietet meines Erachtens eine annehmbare Erklärung für das Vorhandensein des „gnostischen“ Bartholomäusevangeliums in orthodoxen Mönchsklöstern. Bei Ablehnung dieser Erklärung müßte man annehmen, daß der gnostische Geist auch dem Inhalt nach in den orthodoxen Mönchsklöstern vorhanden war. Bei der weiten Verbreitung des Gnostizismus wäre es wohl möglich, daß einzelne Mönche gnostischen Ideen gehuldigt hätten; aber es ist doch ganz unwahrscheinlich, daß eine solche Schrift, die zur Erbauung und Vorlesung bestimmt war, keinen Widerspruch bei den orthodoxen Mönchen gefunden hätte.

Über die Abfassungszeit sind Wilmart-Tisserant zu folgendem Ergebnis gekommen (p. 365): Die drei Rezensionen führen uns zu einem gemeinsamen Texte, der als solcher im 5. oder 6. Jahrhundert existiert hat. Durch die Phantasie der mittelalterlichen Schreiber kamen die Erweiterungen in die Texte; das 10. Jahrhundert würde die Grenze für diese Erfindungsperiode sein. Ohne direkt aus dem Griechischen übersetzt zu sein, muß der erste (koptische) Text, für welchen wir annähernd das 5. Jahrhundert bezeichnen, aus griechischen Quellen abgeleitet sein. Diese Zeitbestimmung halte ich für unrichtig. Denn 1. ist sicher, daß schon Hieronymus von einem Evangelium iuxta . . . Bartholomaeum berichtet (Comment. in ev. Matth. Proleg., Migne P L XXVI 17); 2. habe ich in meinen Literarkrit. Untersuch. S. 28 als terminus post quem das Konzil von Chalcedon festgelegt. Gerade die Tatsache, daß Hieronymus im Zusammenhang mit dem Ägypterevangelium und dem Thomasevangelium erwähnt, die beide dem 2. Jahrhundert angehören, legt eine möglichst frühe Entstehungszeit des Bartholomäusevangeliums nahe. Ich wüßte keinen Gegengrund für meine Annahme (Literarkrit. Unters. S. 28), daß das 3. Jahrhundert die Abfassungszeit für die erste Redaktion des Bartholomäusevangeliums gewesen ist.

Da die Apokryphen für die Dogmatik wenig bieten, sind sie viel-

fach unterschätzt worden. In neuerer Zeit erkennt man, daß die Apokryphen eine Hauptquelle für das Verständnis der Volksfrömmigkeit sind, sie zeigen uns die Auffassung des Christentums in den niederen Volksschichten. Für die religiöse Völkerpsychologie sind sie von unschätzbarem Werte. In keinen andern Schriften tritt so deutlich der nationale Charakter zutage; die völkische Eigenart nimmt bestimmte Gesichtspunkte als Lieblingsobjekt und Zentralisationspunkt für die religiösen Phänomene. Dies zeigt sich besonders instruktiv beim Bartholomäusevangelium. Die Erklärung für diese Merkwürdigkeit kann nur auf religionsgeschichtlichem Wege gefunden werden. Die populären Anschauungen sind gerade auf religiösem Gebiete tief eingewurzelt und können auch bei der Annahme eines neuen Glaubens nicht leicht ausgerottet werden. Wir können das koptische Bartholomäusevangelium als Musterbeispiel für religionsgeschichtliche und religionspsychologische Betrachtungsweise erklären. Denn in diesem zeigt sich die nationale Eigenheit der Religionsauffassung darin, daß sich alle religiösen Interessen um die Jenseitsvorstellungen gruppieren. Die Fragen, wie Himmel und Hölle gestaltet sind, wer bereits in diesen sich befindet, wieviel Menschen in den Himmel kommen, die Bemühungen der Engel und der bösen Geister, die Menschen für ihre Reiche zu gewinnen, die Beherrscher dieser Reiche, bilden den Ausgangs- und Mittelpunkt. In allen diesen Fragen spiegelt sich aber der altägyptische Volksglaube wieder. Dies zeigt sich schon rein äußerlich in den Namen. Die Vorhölle, in die Christus hinabsteigt, um die Seelen der Gerechten zu erlösen, führt stets den Namen Amenti (amente, altäg. Amentet). Die Namen Jaô und Tharkahamariamath sind magische Namen, die im altägyptischen Totenbuch eine große Rolle spielen. Ebenso sind die geheimnisvollen Worte Atharath Thaurath, welche die sieben Firmamente öffneten (p. 202), die Losungsworte, (hekau), deren Kenntniss die Unterwelt öffnete. Von Seite zu Seite lassen sich in den Schilderungen altägyptische Religionsvorstellungen nachweisen. Pag. 179 ff. wird der Tod (Abaddon = Set) nach altägyptischer Vorstellung personifiziert. Die Namen der sechs Söhne des Todes (p. 180) sind durch Analogien in altägyptischen Papyrustexten zu belegen.¹ Die Schlangensform, in der diese Gehilfen des Todes ins Grab Christi gehen, hat ihr Vorbild in dem Ungetüm der Schlange Nāu, die schon in der sechsten Dynastie bekannt ist. Als Christus in die Unterwelt kommt, erzittert die Erde, ein Sturm entsteht, die Fundamente des Himmels wanken,

¹ cf. Budge p. LXIII.

Tag und Nacht wird in Unordnung gebracht (p. 181). Dasselbe wird erzählt von König Unas.¹ Die dreißig Schlangen (= Laster), welche den Judas Iskariot zu Tode quälen (p. 185/186), entsprechen den personifizierten Lastern, die in der Gestalt von Tieren unter der Herrschaft Sets stehen. Ebenso können „die zwölf Tugenden des Heiligen Geistes, die am himmlischen Heerstaat teilnehmen“ (p. 169) aus dem altägyptischen Glauben erklärt werden, daß „Qualitäten“ bzw. Attribute selbständige himmlische Geister sind. Diese führten den Namen Kau und Hemsut; so heißt es im Pyramidentexte des Königs Unas: Die Kau des Unas waren rings um ihn, und seine Hemsut waren unter seinen Füßen. Die vierzehn Kau des Sonnengottes Rā sind uns durch den Denderahertext bekannt.² Auch die zum Teil eigenartigen Epitheta, mit denen die himmlischen Heerscharen Christus besingen, und die in gnostischen Schriften vielfach wiederkehren, können wir auf das Altägyptische zurückführen. Als der Tod in den Amente zurückkehrte, waren die Tore zerstört, die ganze Unterwelt war leer, nur drei Stimmen schrien ängstlich im Feuer (p. 187). Für diese Schilderung haben wir zahlreiche altägyptische Vorlagen;³ wir erwähnen nur die charakteristische Stelle im Buche des Gates: Als der Lichtgott die Seelen in ihrer Finsternis eingekerkert, in ihrer Finsternis zurückließ, schrien sie laut. Dagegen ist die Stelle p. 187, daß der Wurm nicht stirbt, viel einfacher auf Mk 9, 44. 46. 48 zurückzuführen, wenn auch die ägyptische Neheb-kau und Rerek eine Parallele zur christlichen Vorstellung ist. Die Schilderungen der Torwächter in der Unterwelt, der Rangordnungen in den himmlischen Heerscharen können auch nicht als Ableitungen altägyptischen Sondergutes in Anspruch genommen werden. Ein klassisches Beispiel für den Einfluß der altägyptischen Religion findet sich noch in der Erzählung vom Tode des Siophanes (p. 207ff.). „Als die Seele sich vom Leibe trennt, kam ein großer und mächtiger Engel mit einem Baumwollenkleide; Michael machte ein Zeichen über meinen Mund im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes; sogleich sprang meine Seele aus meinem Leibe, sie ließ sich auf der Hand des hl. Michael nieder, und er hüllte sie in das Baumwollenkleid, und wir kamen in den Himmel. Als wir an den Feuerstrom kommen, setzte mich Michael aus seiner Hand, ich trat in den Fluß, und er schien ähnlich einem Wasserflusse. . . Das Licht des hl. Michael leuchtete mir auf meinem Wege. Und Michael nahm mich in den See Acherusia

¹ cf. Budge p. LXIV.

² Bei Budge p. LXV.

³ cf. Budge p. LXII und p. LXIV.

und tauchte mich dreimal in seine Fluten. Dann kam eine Stimme aus der Höhe: Nehmet diese Seele an den Platz der Unsterblichkeit.“ Das Totenbuch enthält mehrere Anspielungen auf den See und den Feuerstrom. In diesem Buche, sowie im Buche Am-Tuat (hier heißt der Fluß Netu), und im Buche des Gates sind ausführliche Beschreibungen enthalten über Wesen und Wirken des Flusses.¹

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind demnach folgende: 1. Die dem Bartholomäus zugeschriebenen apokryphen Texte gehen auf eine Urschrift zurück, die in verschiedenen Rezensionen ausgestaltet worden ist. Die Annahme einer besonderen Bartholomäusapokalypse ist nicht beweisbar. 2. Der griechische Grundtext ist mit einigen Abänderungen in den lateinischen und slawischen Versionen verwendet worden; die koptischen Rezensionen haben den Grundtext umgearbeitet und paraphrasiert. 3. Die in einzelne koptische Bruchstücke zersplitterten Texte, die z. T. unter anderem Titel vorhanden sind, lassen sich rekonstruieren. 4. Die Quellen zum Bartholomäusevangelium können fast restlos nachgewiesen werden; die Benutzung des Ägypterevangeliums ist nicht zu belegen.² 5. Der Ursprung des Bartholomäusevangeliums geht in das 3. Jahrhundert zurück; die jüngsten Ausläufer gehören der späteren Zeit an. 6. Der Hauptwert des Bartholomäusevangeliums ist religionsgeschichtlicher Art. Es zeigt uns, besonders in den koptischen Rezensionen, die Einwirkung der altägyptischen religiösen Vorstellungen, und lehrt uns die Interessensphäre der Volksfrömmigkeit kennen.

¹ Die Belege bei Budge p. LXXVI.

² Besondere Aufmerksamkeit verdient eine Notiz Adolf Deißmanns in der Theol. Literaturztg. 1901 (26) Sp. 92/93. Dieser weist auf eine interessante Notiz hin bei F. F. Fleck: Wissenschaftliche Reisen durch das südliche Deutschland, Italien, Sizilien und Frankreich, Bd. 1, Abt. 2, Leipzig 1838, S. 236: Peyron habe ihm erzählt, daß er in Paris das übrigens nicht lange koptische Evangelium der Ägyptier im Original entdeckt. „Hat Fleck den Turiner Gelehrten mißverstanden? Oder hat sich Peyron getäuscht? Oder ist an der Sache etwas Wahres?“ Eine Durchsicht der Pariser Hss. nach dieser Richtung hin wäre erwünscht.