W. Baars und J. Helderma

Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas

Im *ersten* Teil (von W. Baars) dieses Beitrags wird ein neuer syrischer Textzeuge des Kindheitsevangeliums vorgeführt, der – obschon gleichaltrig mit dem einzigen bisher bekannten Textzeugen – bis heute eine Art Aschenputteldasein geführt hat.

Die vielen Varianten, Erweiterungen und Auslassungen dieses neuen Textzeugen, verglichen mit dem bisher bekannten, machen P. Peeters These¹, daß alle Textformen (auch in anderen Sprachen) des Kindheitsevangeliums auf den zu seiner Zeit einzigen syrischen Textzeugen zurückgehen, unwahrscheinlich, vor allem wenn man die unverkennbaren Querverbindungen beobachtet, die es zwischen den Varianten und Erweiterungen des neuen Textzeugen und den nachher bekannt gewordenen alten (V.-VI. Jahrhundert) Palimpsestfragmenten eines altlateinischen Textes des Kindheitsevangeliums² und einer leider nicht vollständig erhalten gebliebenen georgischen Übersetzung³ gibt.

Im *zweiten* Teil (von J. Helderma) wird der Frage nachgegangen, ob die schon seit langem vermutete gnostische Beeinflussung oder sogar ein gnostischer Hintergrund des Kindheitsevangeliums begründet ist und, wenn ja, aufgrund der neueren und neuesten Kenntnisse des Gnostizismus des näheren definiert und präzisiert werden könnte. Weiterhin werden, wenn angebracht, auch Parallelen aus anderen Bereichen zur Aufdeckung religionsgeschichtlicher Hintergründe aufgeführt, um diesen oft rätselhaften Text erläutern zu können.

1 Vgl. P. Peeters: *Évangiles apocryphes*, Tl. II: L'Évangile de l'Enfance, Paris 1914.

2 G. Philippart: »Fragments palimpsestes latins du Vindobonensis 563« in *Anal Boll* 90 (1972), S. 391-411.

3 G. Garitte: »Le fragment géorgien de l'Évangile de Thomas« in *Revue d'histoire ecclésiastique* 51 (1956), S. 513-520.

I.

Eine alte syrische Handschrift des Kindheitsevangeliums
des Thomas des Israeliten

1894 erschien eine Beschreibung der neun syrischen Handschriften, die damals im Besitz der Göttinger Universitätsbibliothek waren⁴. 1963 publizierte J. Aßfalg in seinem Sammelkatalog syrischer Handschriften in deutschen Bibliotheken, die aufgrund früherer Beschreibungen zuvor unbekannt waren⁵, eine vollständige Beschreibung der MSS Syr. 16-28 der Göttinger Bibliothek. Die MSS Syr. 10-15 werden in seinem Buch nicht erwähnt, da sie von der Göttinger Bibliothek nicht zur Katalogisierung gemeldet worden waren. Nichtsdestoweniger existieren fünf der sechs »fehlenden« MSS wirklich⁶, und unter ihnen finden sich, überraschend genug, zwei der ältesten syrischen Handschriften, die es in deutschen Bibliotheken überhaupt gibt⁷.

Auf eines der soeben genannten zwei Manuskripte möchte ich hier nun die Aufmerksamkeit lenken, und zwar MS Syr. 10. 1911 gab H. Duensing, der kurz vorher das Manuskript der Göttinger Universitätsbibliothek geschenkt hatte, eine kurze Notiz über die Handschrift, dabei auf die mögliche Bedeutung hinweisend⁸.

Von beiläufigen Angaben in A. Baumstarks Geschichte der syrischen Litera-

4 Vgl. [W. Meyer], *Die Handschriften in Göttingen*. 3. Universitäts-Bibliothek, Nachlässe von Gelehrten, Orientalische Handschriften, ... [=Verzeichnis der Handschriften im Preußischen Staate, I. Hannover, 3. Göttingen, 3], (Berlin 1894), S. 463-469. – Die Hs.Syr. 8 enthält einen mandäischen, keinen syrischen Text.

5 J. Aßfalg, *Syrische Handschriften* ... [=Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland ... herausgegeben von W. Voigt, Band V], Wiesbaden 1963.

6 Eine Hs. mit der Signatur Ms.Syr. 14 ist nicht (mehr) vorhanden.

7 Ms.Syr. 11 besteht aus den zwei von H. Duensing in seinem *Christlich-palästinisch-aramäische Texte und Fragmente* (Göttingen 1906), S. 124-125 veröffentlichten christlich-palästinisch-aramäischen Fragmenten mit dem Text von 1. Sam.i 9^b-20 und 1. Kg.viii 18^b-28^a. – Für Ms.Syr. 12, ein aus dem 6. oder 7. Jahrhundert stammendes Fragment des Buches Deuteronomium, vgl. *Vetus Testamentum* 12 (1962), S. 237. – Ms.Syr. 13 ist die Druckvorlage von W. Wrights Aufsatz »An ancient syriac martyrology from a ms. of the year 411« erschienen in *Journal of Sacred Literature*, 4th Ser., Vol. 8 (1865), S. 45-56; 423-432. – Für Ms.Syr. 14 vgl. die vorangehende Anmerkung. – Ms.Syr. 15 besteht aus 6 (ursprünglich waren es – wie das handschriftliche Verzeichnis erwähnt – deren 8; zwei Stücke gibt es also nicht mehr) photographischen Negativen (von H. Duensing der Bibliothek überlassen) christlich-palästinisch-aramäischer Fragmente, die zu dem Lektionar in dieser Sprache gehören, das heute im Westminster College, Cambridge, England, aufbewahrt wird. Das Lektionar wurde veröffentlicht von Frau A.S. Lewis in *Studia Sinaitica*, VI, Cambridge 1897. Die 7 Blätter, von denen die Göttinger Handschrift Syr. 15 wenigstens die Negative enthält (während die Originale verschollen sind), wurden erstmals veröffentlicht von H. Duensing aO, S. 152-156 und nochmals in Frau Lewis' *A Supplement to a Palestinian Syriac Lectionary*, Cambridge 1907. Es sind die Negative von Fol. 3^b-4^a und 7^b, die heute fehlen, aber Fol. 3^b-4^a ist abgebildet auf Tafel [II] in Duensings oben erwähntem Buch.

8 In *Theologische Literaturzeitung* 36 (1911), S. 637. – Gemäß dem handschriftlichen Verzeichnis der Göttinger Universitätsbibliothek soll die Handschrift aus dem Sinaikloster stammen.

tur⁹ und E. Hennekes Sammlung neutestamentlicher Apokryphen (von der Hand A. Meyers)¹⁰ abgesehen, scheint weder die Handschrift als solche noch deren Inhalt weitere Aufmerksamkeit auf sich gezogen zu haben.

Das Manuskript, geschrieben auf Pergament, umfaßt 37 Folioblätter. Es mißt 26,5 × 21,5 cm. Jede Seite ist in zwei Kolonnen von je 28 Zeilen eingeteilt¹¹. Das Manuskript wurde (einige verwischte Seiten, die bei späterer Gelegenheit nachgezeichnet wurden, ausgenommen) in einem feinen eleganten Estrangela mit nur wenigen diakritischen Punkten geschrieben. Die Handschrift ist zweifelsohne dem sechsten Jahrhundert zuzuweisen.

Das Manuskript, dessen Anfang und Ende unglücklicherweise fehlen¹², enthält im jetzigen Zustand drei Schriftstücke, welche zusammen ein kleines Korpus apokrypher Kompositionen über Jesu Geburt und Knabenzeit und über das Ableben Mariae formen. Fol. 1^{a-b} enthält die Schlußpartie des Protoevangeliums Jacobi¹³, auf Fol. 1^b-4^b fortgesetzt durch das, was herkömmlicherweise das Evangelium des Thomas des Israeliten (das Syrische nennt es zutreffender die Kindheit unseres Herrn Jesu) genannt wird, während Fol. 4^b-37^b den größeren Teil einer der Versionen des Transitus Mariae¹⁴ umfassen. Das Kindheitsevangelium, die einzige vollständig erhalten gebliebene Schrift im Manuskript, ist im Syrischen nur dürftig bezeugt. W. Wright, der das syrische Thomasevangelium

9 Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*... (Bonn 1922), S. 69, Anm. 12.

10 Vgl. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*..., 2. Aufl. (Tübingen 1924), S. 94 und in fast gleichem Wortlaut wiederholt in der dritten bis zur fünften Auflage. – Meyer verdankte seine Kenntnis der Handschrift A. Rahlfs. Er hat – wie es scheint – die Handschrift nicht selbst angesehen; sie wird auch nirgendwo von ihm explizit benützt.

11 Eine Kopfzeile (wie sie oft am Anfang, in der Mitte oder am Ende einer Lage in syrischen Handschriften begegnet) ✠ **ܐܘܘܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ** ✠ findet sich auf Fol. 8^b, 14^b, 20^b, 26^b und 32^b, aber nicht auf Fol. 2^b, wo man sie doch erwarten würde. Die in syrischen Handschriften übliche Lagenzählung ist nicht vorhanden, wenigstens nicht in dem mir zur Verfügung stehenden Mikrofilm wahrnehmbar.

12 Es scheint, daß am Ende der Hs. nur ein Blatt (wovon ein schmaler Streifen erhalten geblieben ist) fehlt. Wenn man annimmt, daß kein anderer Text dem Protoevangelium Jacobi (vgl. folgende Anm.), womit die Handschrift jetzt anfängt, vorausging, liegt die Folgerung nahe, daß die Handschrift genau dieselben Texte enthielt wie der einzige andere – gleichaltrige – Zeuge für den syrischen Text des Kindheitsevangeliums, nämlich Hs. London, Brit.Lib., Add. MS 14.484, fols 12-47 (vgl. Anm. 16).

13 Vgl. Baumstark aO, S. 70, Anm. 1. Die alte Handschrift, die Baumstark als im Besitz von Frau Smith Lewis befindlich erwähnt, wird heute in der Universitätsbibliothek Cambridge (England) als Or. MS 1287 aufbewahrt. Die Göttinger Handschrift enthält nur einen ganz kleinen Teil am Schluß des Protoevangeliums, nämlich S. 16 **ܐܘܘܪܝܢܐ ܕܡܪܝܢܐ** [– S. 1 Ende in Wrights Ausgabe des Protoevangeliums in seinem *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament ... from Syriac Manuscripts* ... (London 1865), S. 1 - 1.

14 D.h. die von Wright in *Journal of Sacred Literature*, 4th Ser., Vol. 6 (1865), S. 417-418 + 1 - 13 ; Vol. 7 (1865), S. 1 - 13 + 129-160 veröffentlichte Version des Werkes. In der Göttinger Handschrift fehlt (durch Blattverlust am Ende) nur das Stück ab S. 13, Z. 2 **ܐܘܘܪܝܢܐ** [bis Z. 8 Ende in Wrights Ausgabe.

II.

Zur Interpretation*

Die apokryphen Kindheitsevangelien, die über Jesu Jugend und seine Knabenzeit im allgemeinen handeln, und das *Kindheitsevangelium des sog. Pseudo-Thomas* im besonderen sind ein weites Feld. Mit diesem Evangelium werden wir uns im folgenden befassen. Die Absicht dieses Beitrages ist es, vor allem religionsgeschichtliche Hintergründe einiger bemerkenswerter Passagen aufzudecken. Als Ausgangspunkt nehmen wir den syrischen Text, wie er von Wright ediert worden ist, und gegebenenfalls den vom Kollegen Baars oben erstmalig herausgegebenen Text der Göttinger Handschrift. Für sämtliche bibliographischen Daten sei hingewiesen auf den Beitrag Cullmanns in *Neutestamentliche Apokryphen*¹, Charlesworth's *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: a guide . . .*² und Gero's *The Infancy Gospel(s) of Thomas*³. Bekanntlich ist die handschriftliche und sprachliche Überlieferung des Evangeliums (im folgenden: *PsTh*) sehr kompliziert. Aufschlußreiche Stemmata findet man bei Gero (o.c., S. 56) und bei De Santos Otero, *Das Kirchenslavische Evangelium des Thomas* (S. 36⁴) für die slawische Überlieferung. In *PsTh* haben wir es mit recht altem Gut zu tun, angesichts der Nachricht des Irenäus (*Adv. haer.* I, 20, 1), daß die (valentinianischen) Markosier in ihren Apokryphen auch die Alphabet-Geschichte (siehe unten) aufgenommen hatten.

An sich werden die verschiedenen Traditionen, auf denen die im *PsTh* gesammelten Geschichten aufbauen, noch weiter in die Vergangenheit zurückgehen. Über die Entstehungszeit dieser Traditionen läßt sich jedoch im Grunde nichts Genaues sagen. Die Lektüre der im *PsTh* enthaltenen merkwürdigen oft abstrusen Geschichten macht jedoch die Frage nach möglichen religionsgeschichtli-

* Herrn Prof. Dr. C.P.M. Burger sage ich herzlichen Dank für die Durchsicht meines deutschen Textes.

- 1 E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1959³ I (Evangelien); II (Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes) 1964³. Hier: I, S. 290-299 (von O. Cullmann). Siehe auch S. 274, 276 und 290-292. Vgl. jetzt auch Cullmann, in: W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen 1987⁵, I, S. 349-361. Cullmann bietet dieselbe Übersetzung wie in der dritten Auflage. Wenn nicht anders angegeben, benützen wir jedoch die dritte Auflage.
- 2 J.H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha. A guide to publications, with excursuses on apocalypses*, New York/London 1987. Die kritischen Bemerkungen von J.K. Elliott, *Novum Testamentum*. 31 (1989) 182-185 sind angebracht.
- 3 S. Gero, *The Infancy Gospel of Thomas. A Study of the Textual and Literary Problems*, *Novum Testamentum* 13 (1971) 46-80; *ders.*, *Infancy Gospels*, *ANRW*, II, 25, 5 S. 3981-3984.
- 4 Aurelio De Santos Otero, *Das Kirchenslavische Evangelium des Thomas*, Berlin 1967 (PTS 6). Bekanntlich gab *ders.* vorher seine *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956 heraus. Das *PsTh* findet man auf S. 299-321 mit reichen Bemerkungen und Verweisen. Zur Kritik dieser Ausgabe vgl. Gero, *Infancy Gospels* aO S. 3982 Anm. 66.

chen Hintergründen und Motiven unumgänglich. In diesem Zusammenhang hat L. Conrady in einer Abhandlung von 1903 nicht nur auf Ägypten als Ursprungsort des PsTh hingewiesen, sondern meint eben in dem Horusmythos den Schlüssel zur Erschließung der geheimnisvollen Schrift gefunden zu haben. Der Angelpunkt seiner Betrachtung ist der Zeitraum von vier Jahren, innerhalb dessen Jesus seine Wunder gewirkt hat, und zwar als Knabe von fünf, sechs, sieben und acht Jahren. Diesen Zeitraum findet Conrady wieder in den vier Wintermonaten des ägyptischen Jahres: »Dem von uns geforderten Quadrienium des Protevangeliums entspricht demnach das Quadrimester des Thomasevangeliums, und dieses legt sich um so dichter an jenes, als dem säuglinghaften Hor-pi-chrud auf dem Lotosstengel mit dem Finger an dem Munde und der Locke an der rechten Schläfe, dem im Wintersolstitium geborenen Jesuskinde des Protevangeliums, unvermittelt der Knabe oder Jüngling hunu-nu nachfolgt, der im Totenbuch auch ›der Jüngling der Stadt‹ und ›der Bursche des Landes‹ heißt.⁵« Jesus also als der quasi reinkarnierte Harpokrates und seine Wunder hindeutend auf die Werke und Eigenschaften des geliebten Isiskindes. Widerwärtige Gestalten wie die des heranrennenden, Jesus anstoßenden Knaben, sind allesamt reine Sethgestalten. Joseph und Zachäus der Lehrer verkörpern andererseits den Gott Thot. Das erste Wunder, bei dem Jesus Wasser sammelt und in kleine Kanäle führt, ferner das Wasser reinigt und aus dem Schlamm Vögel bildet, hat selbstverständlich am Nil stattgefunden: »... so bedeutet das ›Rinnen‹ und ›Teiche‹machen die Kanal- und Umgrenzungsarbeit für die gewesene Flut, das darauf folgende Klarmachen des Wassers aber durch das bloße Wort meint den Niederschlag des fruchtbaren Schlammes.«⁶ Mißlich ist es leider für Conrady, der nicht nur das Protevangelium eng mit dem PsTh verbindet, sondern auch sämtliche Rezensionen des PsTh einander gegenseitig erklären und ergänzen läßt, daß gerade der siebenjährige Jesus in den syrischen, griechischen und lateinischen Texten und in anderen Übersetzungen fehlt. Nun verweist Conrady auf Hippolyts *Refutatio* V,7,20, wo von einem bei den Naassenern bekannten Thomasevangelium die Rede ist und berichtet wird, es heiße da u. a.: »Mich wird der, der sucht, finden in Kindern von sieben Jahren an. Denn dort erscheine ich in dem vierzehnten Äon verborgenerweise.«⁷ In dem ursprünglichen Thomasevangelium, das Conrady mit dem PsTh identifizieren möchte, sei demnach tatsächlich das Kind von sieben Jahren aufgeführt worden. Weiterhin wird der siebente Monat Phamenoth (der dritte im Rahmen der vier Wintermonate, und er soll auf das Kind von sieben Jahren hindeuten) angeführt, erscheint

5 L. Conrady, *Das Thomasevangelium. Ein wissenschaftlicher Versuch*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 76 (1903) 377-459. Das Zitat findet sich auf S. 412.

6 Conrady aO S. 414.

7 Vgl. den Text bei M. Marcovich, *Hippolytus. Refutatio omnium haeresium*, Berlin 1986, S. 147. Vgl. noch Conrady aO S. 391, 394 und 429f.

doch eben in diesem Monat der lunare Harpokrates nach 14 Tagen am 15., dem Vollmondtag⁸. Orthodoxe Bearbeiter seien dafür verantwortlich gewesen, daß dieser Hinweis unterdrückt bzw. weggelassen wurde, »witterten sie ebenfalls in dem Äon Gnostisches«⁹. Interessanterweise wissen wir heutzutage, daß im Thomasevangelium aus Codex II des Nag-Hammadi-Fundes in Logion vier Kinder von sieben Tagen als vorbildlich bezeichnet werden. Übrigens war der Gedanke, der Siebenjährige sei die Hälfte seines Vaters (Hippolyt aO), ein rein stoischer, wie aus den Quellen hervorgeht¹⁰. Wie dem auch sei, Conradys Darlegung, die auf das Thema des Horuskindes hin durchkomponiert ist und in den vier Wintermonaten ihren Grundstein findet, muß als weit hergeholt betrachtet werden. Eher ist zu erwarten, daß Gnostiker wie die Naassener und Valentinianer alte, wohl nicht mehr völlig verstandene mythische Elemente und Motive aufgenommen und verarbeitet haben¹¹. Aus diesem Grund ist vielmehr anzunehmen, daß Horus eben als Sohn der *Isis lactans* wie Jesus als Sohn der Maria lactans im PsTh irgendwie figuriert¹². Das könnte auch gelten für den durch eine Natter gebissenen, von Jesus geheilten Jungen (c.XVI), ist doch Horus der Besieger gefährlicher Schlangen¹³. Dies wäre eher angebracht als Conradys Hinweis, Ägypten sei eine Heimat zahlreicher Schlangen¹⁴. Ägyptisches Kolorit könnte die von Joseph ausgeteilte Ohrfeige c.V verraten, war es doch ein althergebrachter Gedanke, daß des Jungen Ohren auf seinem Rücken sitzen und er es hört, wenn man ihn prügelt¹⁵. Immerhin war Conrady der Meinung, er habe im PsTh nachgeahmte Mythologie des Harpokrates aufgedeckt und ein künstlich rekonstruiertes mythologisches Gebilde beleuchtet, »soweit es einem Nicht-ägyptologen möglich ist, dem die Warnungen Wiedemanns in die Ohren klin-

8 Es ist zu beachten, daß Conrady daran liegt, dem 7. Monat (Phamenoth) in bezug auf Harpokrates hohen Wert beizumessen. Seine Auseinandersetzung aO S. 429 ist jedoch nicht tragfähig. Erst einmal fand am 1. Phamenoth das Fest des Eintrittes des Osiris in den Mond statt. Ein lunarer Harpokrates erscheint hierbei nicht. Es kann festgestellt werden, daß der Mond als das linke Auge des Horus gilt (von Typhon ausgerissen), in welches Osiris eintrat. Ferner war der 7. Phamenoth Geburtstag der Horusaugen, aber der 28. Pharmuthi (der *achte* Monat) der Geburtstag des Horus. Obwohl viel Mythologisches im Ägypten der griechisch-römischen Zeit verquickt gewesen sein wird, gilt es doch, die verschiedenen Horus-Gestalten gut zu unterscheiden. Bekanntlich ist Plutarchs »De Iside et Osiride« für uns die wichtigste Quelle. Für das oben Erwähnte ziehe man J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Swansea (Wales UP) 1970, S. 59-60, 64, 353, 463, 498-499 und 530 heran.

9 Conrady aO S. 430.

10 Siehe M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, I, 1984⁶, S. 119 und II, 1980⁵, S. 33; vgl. auch H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1955⁴, S. 136.

11 Vgl. u. a. J. Helderman, *Evangelium Veritatis in der neueren Forschung*, ANRW II, 25.5, S. 4090-4096.

12 Vgl. J. Doresse, *Des Hiéroglyphes à la Croix. Ce que le Passé Pharaonique a légué au Christianisme*, Istanbul 1960, S. 19-20.

13 Vgl. Griffiths aO S. 348.

14 Vgl. Conrady aO S. 446.

15 Vgl. u. a. Conrady aO S. 443-444.

gen«¹⁶. Conradys Deutung und Erklärung des PsTh muß dennoch als verfehlt betrachtet werden, weil es lupenreine Nachweise für seine Monatetheorie nicht gibt und er augenscheinlich der Gefahr einer Hineininterpretation anheimgefallen ist. Jedoch gilt es zu betonen, daß Conrady in seiner Auseinandersetzung gelegentlich auch auf eine andere Möglichkeit zur Erklärung der markanten Passagen, wie der des Schülers Jesus, hinweist, nämlich auf die *Buddhalegenden*¹⁷. Dabei möchte Conrady eine Aufnahme der Buddhalegende (vor allem in der »Alphabet«-Geschichte, siehe unten) nach Ägypten, vorzugsweise nach Alexandrien, verlegen¹⁸, gab es dort doch lebhaftere Handelsverbindungen mit Indien und waren doch Schriftsteller wie Clemens Alexandrinus mit Indien bekannt. Wenn das PsTh aus Ägypten herrührt, dann dürfte Conrady durchaus recht haben. Für die Indien-Kenntnis der Griechen seit Alexander des Großen Feldzug gibt es mehrere Belege. So Clemens Alexandrinus Strom. I, xv, 71-72 (über Gymnosophisten, Sarmaner, Brahmaner und Βουττα¹⁹; Philo Alexandrinus ist auch mit indischen Gewohnheiten bekannt (laut De Abrahamo 182 und Somn. II, 56). Aber auch Bardesanes († 222) in Syrien war mit Indien bekannt²⁰. Die große Quelle über Indien schon im Altertum war jedoch Megasthenes, der unter Seleucus I. Nicator zwischen 302-291 als Gesandter am Hofe des indischen Königs Chandragupta (Sandrocottus) verweilte und über die indische Gesellschaft berichtete. In ihrer leider wenig bekannten Dissertation schrieb B. C. J. Timmer ausführlich über ihn²¹. Weitere Angaben über Autoren in der Antike in bezug auf Indien und den Handelsverkehr findet man bei van den Bergh van Eysinga²², der seinerzeit indische Einflüsse in den Evangelien behauptete. Was das PsTh anbelangt, könnten in der Überschrift indische Einflüsse durchaus

16 Conrady aO S. 452. Vgl. noch Meyer aO S. 142 in bezug auf Harpokrates, Conrady teilweise beipflichtend.

17 Vgl. Conrady aO S. 403-404.

18 Vgl. Conrady aO S. 405.

19 Vgl. schon Conrady aO S. 420 (die Buddhalegende in bezug auf Clemens' Nachricht) und S. 442.

20 Vgl. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Assen 1966 S. 175-176 und T. Jansma, *Natuur, lot en vrijheid*. Bardesanes, de Filosoof der Arameeërs en zijn images, Wageningen 1969 (CNTT, 6) S. 129.

21 Siehe B. C. J. Timmer, *Megasthenes en de Indische Maatschappij*, Amsterdam 1930. Die Clemensstelle findet sich dort auf S. 84.

22 Siehe G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische Invloeden op oude christelijke verhalen*, Leiden 1901 (deutsche Übersetzung 1904 und 1909² [mit Nachwort von E. Kuhn]. Hier: S. 112 (über Megasthenes) und S. 116-119 (über Bardesanes, Clemens, die Thomasakten und Indien und den regen Verkehr zwischen Ost und West in jener Zeit). Über die Verkehrswege zwischen China, Indien und Rom/Alexandrien, siehe *dens.*, *Boeddhistische Invloed op Christelijke Evangelien*, *Nieuw Theol. Tijdschr.* 13 (1924) 162-172, diesbezüglich S. 171. und vor allem J. Dahmann, *Die Thomas-Legende...*, Freiburg i. Br. 1912, passim, besonders S. 19, 22-35, 120, 136 ff. (Indien) und die Angabe in A. J. Festugière, *Révélation d'Hermès Trismégiste I* (Paris 1950) S. 225 Anm. 5. Kritisch über buddhistische Einwirkung auf apokryphe Evangelien Rosenkranz in *RGG*³ I, Sp. 1484.

angedeutet sein. Heißt es doch »Bericht über die Kindheit des Herrn von Thomas, dem israelitischen *Philosophen*«. Bekanntlich wird in einer lateinischen Handschrift Thomas ein Ismaelit geheißen. Aber gerade die Bezeichnung »Philosoph« könnte diesbezüglich in östliche Richtung weisen, und zwar nach Indien, wo Megasthenes in seiner Beschreibung einen Stand (asketischer) Philosophen anführt²³. Auch ist es nicht von ungefähr, daß die Christenheit in Syrien mit der im Westen Indiens bekannt war (zu denken ist schon an Bardesanes' Bekanntschaft mit Indien als solchem) und daß von daher Thomas wohl auch in Indien als Gründer/Apostel angesehen wurde²⁴. Bedeutungsvoll könnte ebenfalls sein, daß gerade im Thomasevangelium (NHCod II) in Logion 13 Matthäus Jesus einen Philosophen nennt. Schließlich ist vielsagend, daß PsTh in den Akten der Synode von Diamper 1599 erwähnt wird als bei der (noch nestorianischen) Christenheit Süd-Indiens geläufig (laut einer Bemerkung de Beausobres²⁵). Das Vorfinden indischen (eventuell buddhistischen) Gedankengutes in Syrien und weiter im Westen Ägyptens sollte man angesichts der vielen Verbindungen (Material bei van den Bergh van Eysinga und Timmer) nicht als un begründet abtun.

Die Frage, ob es *im* PsTh oder *hinter* ihm Gnostizismus gibt, ist wie bei fast allen Gnosisfragen eine recht schwierige, komplizierte und nicht vollends zu lösende, angesichts der Tatsache, daß es nach der »Definition« des Kongresses in Messina 1966 eine grundlegende Definition der Gnosis und des Gnostizismus, der alle sachverständigen Wissenschaftler zustimmen könnten, doch wohl nicht gibt²⁶. Übrigens hatte seinerzeit Conrady völlig Recht, als er sich zur Frage eines angeblichen gnostischen Charakters des PsTh folgendermaßen äußerte: »Gestattet doch auch der Gebrauch einer Schrift in gnostischen Kreisen, wie schon Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 772) bemerkt, keinen Beweis ihrer gnostischen Abkunft, zumal verschiedene gnostische Sekten dabei beteiligt sind«²⁷. Gegen diese klare Einsicht wird jedoch auch in letzter

23 Siehe Timmer aO Kapitel II (S. 70-113), besonders S. 97-98.

24 Vgl. B. Spuler, Die Thomas-Christen in Süd-Indien, in: *Die Morgenländischen Kirchen*, Leiden 1964, S. 226ff., vor allem S. 227. Daß die Thomas-Tradition in Indien einen historischen Kern besitzt, geht aus der neuen grundlegenden Untersuchung von A. M. Mundadan und J. Thekkedath, *History of Christianity in India*, Bangalore 1988, hervor. Die Bde. I und II sind erschienen, weitere sind im Entstehen begriffen. Vgl. auch Cullmann aO S. 273 und 293. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1924⁴, S. 698 äußert sich zurückhaltend über frühes Christentum in Indien und schließt: »Aber die ganze Thomaslegende bedarf einer neuen Untersuchung.«

25 Vgl. I de Beausobre, *Histoire critique de Maniché et du Manichéisme*, Amsterdam 1734, vol. I, 365 und Spuler aO S. 229.

26 Vgl. U. Bianchi (Ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*, Leiden 1967 S. XXIX-XXXII, Documento Finale (Definition) in deutscher Fassung. Vgl. fast identisch in: K. Rudolph, *Die Gnosis*, Göttingen 1977 S. 63 (englische Übersetzung von R. McL. Wilson [1983] S. 55-56).

27 Conrady aO S. 392-393.

Zeit manchmal verstoßen. So möchte man z. B. bei neutestamentlichen Schriften wie den Paulusbriefen ohne weiteres von einer gnostischen Herkunft sprechen (e. g. die Untersuchungen von Schmithals)²⁸. Und auch in bezug auf das PsTh wird gemutmaßtem gnostischem Gut hoher Wert beigemessen: Aurelio de Santos Otero möchte aufgrund einer Rückübersetzung der kirchenslawischen Version in einen »ursprünglichen« griechischen Text und der Ausscheidung des späteren griechischen *textus receptus* schließen: »Das Kindheitsevangelium ist in seiner früheren griechischen Überlieferung ein an gnostischen Begriffen und Vorstellungen reiches Apokryphon, aus dem in der griechischen handschriftlichen Überlieferung das typisch gnostische spekulative Element größtenteils verdrängt worden ist«²⁹. Seine Auseinandersetzung ist schon aus methodischen Gründen ernsthafter Kritik zu unterziehen. Das Material wird überfragt und gnostische Gedanken werden in den Text hineingeblendet, wo sie überhaupt nicht aufzufinden sind. So sieht de Santos Otero in der Vogelbildung (c. II-III, siehe unten) eine Darstellung der gnostischen Schöpfungsvorstellung. Da muß selbstverständlich der Demiurg gemeint sein. Der Autor kann nur einen Begriff, und zwar den der ὕλη im Wiener Fragment (Tischendorf S. 141), anführen, der gnostisch *klingt*, den Grundgedanken des Gnostizismus hat er offenbar nicht verstanden. Der Demiurg ist zwar Schöpfer, aber eine jämmerliche Figur. Jesus zugleich Demiurg und himmlischer Offenbarer? Gero hat seinerseits schon auf das unzulässige Verfahren Oteros hingewiesen³⁰, so daß wir es hierbei bewenden lassen. Nur ist Oteros Bemerkung gerade vor dem oben gegebenen Zitat, die meisten Forscher sähen im PsTh »besonders nach dem Fund von Nag Hammadi« ein harmloses untheologisches Apokryphon, seltsam. Gerade »nach Nag Hammadi« haben die meisten Forscher Vorsicht gelernt. So dürfte es einsichtig sein, daß wir es im PsTh mit einem bemerkenswerten, aber auch uneinheitlichen Text zu tun haben. Es gibt tatsächlich unmißverständlich gnostische Motive und Gedanken, wie wir zu zeigen hoffen, aber das bedeutet nun eben nicht, daß wir die Schrift quasi über einen gnostischen Leisten schlagen könnten. Besser und angemessener ist es unseres Erachtens, das PsTh zu betrachten als wesensgleich mit (bzw. verwandt mit) der volkstümlichen Erbauungsliteratur apokrypher Apostelakten wie denen des Petrus, Johannes, Thomas u. a., die alle mehr oder weniger mit gnostischen (gelegentlich auch enkratitischen) Elementen und Gedanken *durchsetzt* sind³¹. Dies ist angebrachter als die von Cullmann geäußerte

28 Vgl. u. a. W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis*, Darmstadt 1984. C. Colpe prägte in seinem *Die Religionsgeschichtliche Schule*, Göttingen 1961, in bezug auf Schmithals den Terminus »Pangnostizismus« (S. 64).

29 Santos Otero aO (siehe oben Anm. 4) S. 178.

30 Vgl. Gero aO (siehe oben Anm. 3) S. 75 und (siehe oben Anm. 4) S. 3982 Anm. 66.

31 Vgl. M. Krause, in: *Lexikon der Ägyptologie*, s. v. Koptische Literatur, Bd. III, Sp. 704 (Kursivsetzung von mir).

Meinung, PsTh biete vor allem in dunklen Stellen »einen Anknüpfungspunkt für gnostische Spekulationen«³². Jedoch gilt es erst einmal zu betonen, daß auch andere als gnostische Spekulationen sich anknüpfen konnten, wie aus der Alphabet-Spekulation ersichtlich wird, waren diese doch laut Dornseiffs Untersuchung³³ in breiten hellenistischen Kreisen der ersten Jahrhunderte verbreitet. Weiterhin ist eher vorstellbar, daß der Autor (die Autoren) des PsTh in ihre Kindheitsgeschichten Motive und Termini gnostischen Ursprungs *aufnahmen*, ohne daß dies damals noch bekannt war. Man darf nicht vergessen, daß auch der kirchlichen Überwindung der gnostischen Gefahr (um 200) gnostische Gruppen und ihr Schrifttum beispielsweise in Ägypten noch lange Zeit populär blieben, wie Koschorke in seiner Materialsammlung nachgewiesen hat³⁴.

Auf einen besonderen Umstand muß noch hingewiesen werden, und zwar auf die gnostische Vorliebe für das Kind als eine Gestalt, in der der wahre Gnostiker, der Pneumatiker, sich selbst als Kind des pleromatischen Vaters erkannte. Auch hier darf man nicht von Anknüpfungspunkten für gnostische Spekulationen als Überfremdung kirchlicher oder besser volkstümlicher Legenden zum Leben Jesu sprechen (so Cullmann³⁵), sondern hier könnte ebensogut das PsTh auf einen verbreiteten gnostischen Grundgedanken (das Kind als Pneumatiker u. ä.) Bezug genommen haben. Es wird nicht von ungefähr sein, daß auch im Thomasevangelium NHC II an mehreren Stellen vom *Kind* die Rede ist, so in den Logien 4, 21, 22^a, 37 und 46. Wir weisen des weiteren auf die diesbezügliche Literatur hin³⁶.

III.

Bemerkungen zu einigen Passagen des PsTh in Auswahl

Das Arbeitsverfahren ist folgendes: Zunächst wird der von Wright herausgegebene syrische Text so weit wie notwendig übersetzt werden. Gelegentlich wird auch der von Baars oben herausgegebene Text des Göttinger MS herangezogen

32 Cullmann aO S. 292-293.

33 Siehe F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Berlin 1925².

34 Vgl. K. Koschorke, *Patristische Materialien zur Spätgeschichte der Valentinianischen Gnosis*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1981 (= *NHS XVII*) S. 120-139, vor allem S. 122.

35 Cullmann aO S. 275 und 300f.

36 Vgl. Logion 4: Jesus sprach: »Der Greis wird in seinen Tagen nicht zögern, ein Kleinkind von sieben Tagen nach dem Ort des Lebens zu fragen...« Für weiteres Material über das Kind in der Antike und in der Gnosis vgl. J. Helderma, *Onnozele kinderen, volmaakte kinderen. Overwegingen bij »kinderen« in het Evangelie der Waarheid*, in: G. Quispel (Ed.), *Gnosis. De derde component van de Europese cultuurtraditie*, Utrecht 1988, S. 57-70. Vgl. schließlich noch Gero aO S. 77 und De Santos Otero aO S. 178-179 (beide unter Verweis auf die Stelle in Hippolyt, *Ref. V*, 7, 20-21).

und übersetzt werden. Der griechische, lateinische und georgische (von Tischendorf, Philippart [lateinischer Palimpsest] beziehungsweise Garitte herausgegeben) Text wird gegebenenfalls berücksichtigt. Im allgemeinen werden die Anmerkungen von Meyer im Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (1904) und von de Santos Otero in dessen *Evangelio del Pseudo Tomas* (*Los Evangelios Apocrifos*, 1956) nicht immer erwähnt, sondern als bekannt vorausgesetzt.

1. »Als er (=Jesus) fünf Jahre (alt) geworden war, spielte er an einer Furt eines Wasserstromes. Und er fing die Wasser auf und hielt sie an und leitete sie in Kanäle und führte sie hinein in Teiche (und er ließ sie in ihnen stehen, Gött. MS). Und er bewirkte, daß sie rein seien und schön. Und er nahm aus der Feuchte sanften Lehm heraus und bildete zwölf Vögel.« (syr. p. 11, 1-6)

Es ist eine liebliche, holde Szene, die dem Leser hier vor Augen geführt wird. Entfernt erinnert sie an die Trennung der Wasser vom Trockenen in Gen. 1,7-10 oder vielmehr an Ps. 104,6-13, wo es heißt, Gott habe den Wassern Grenzen gesetzt und er habe Brunnen und Bäche geformt, damit die Tiere des Feldes getränkt werden und am anderen Ufer die Vögel ihr Lied in den Bäumen hören lassen. Überdies ähnelt die Schöpfung der Vögel aus Lehm der des ersten Menschen aus dem Staub der Erde. Es gibt keinen Grund, hier schon an den gnostischen Schöpfer, d. h. den Demiurgen *sensu proprio* zu denken, wie Meyer es tun möchte³⁷. Wenn man jedoch näher zusieht, bekommt man den Eindruck, daß es mit der Reinigung des Wassers, den Teichen und den Vögeln aus Lehm mehr auf sich hat, anders gesagt, daß in dieser Passage alte, vielleicht gar gnostische Motive anklingen dürften. Dies bedeutet nicht, daß das an diesem Vorfall Übliche (ein bei einer Furt mit Wasser und Lehm spielender kleiner Junge) heruntergespielt werden sollte, jedoch wohl, daß wir es mit einer seltsamen Geschichte zu tun haben, eingedenk dessen, daß der Fünfjährige nicht nur das Wasser rein macht (laut dem griechischen Text sogar »durch das Wort allein« (λόγω μόνω), vgl. *verbo suo* im lateinischen Text), sondern schließlich ein großes Wunder wirkt. Denn nach dem Unfrieden deswegen, weil Jesus am Sabbat-tage seine Vögel schuf und somit das Gebot übertrat, heißt es:

37 Meyer aO S. 134. Es ist übrigens nicht statthaft, bei dem Jesus des PsTh an den Demiurgen des Gnostizismus zu denken. Siehe oben S. 203. Bei den »Wasserbauten« des kleinen Jesus ist es interessant, auf eine Stelle des manichäischen Schrifttums hinzuweisen, und zwar auf Psalm XII der sog. Thomas-Psalmen, wo es heißt: »Jesus grub (mit ωικε) einen Strom in die Welt, es grub einen Strom der (Träger) des süßen Namens. Er grub ihn mit dem Spaten der Wahrheit, er schöpfte ihn aus mit der Kelle der Weisheit. Die Brocken, die er aus ihm geschöpft hat, gleichen Kugeln von Weihrauch«. Siehe C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Stuttgart 1938, S. 217 und P. Nagel, *Die Thomaspalmen des koptisch-manichäischen Psalmbuches*, Berlin 1980, S. 53 und 102. Es handelt sich hier um den Strom der Erprobung. Die Seelen der Manichäer werden erprobt, ob sie einen hinreichenden Fundus an guten Werken aufweisen können. Der Strom kommt so der Lehre, der himmlischen Norm, gleich.

»Daraufhin klatschte Jesus in seine Hände und machte die Vögel fliegen . . . und er sagte: ›gehet, flieget und erinnert euch an mich; ihr, die ihr lebt‹ (Georgisch hat: *mementote mei viventis*). Und diese Vögel nun gingen hin, während sie zwitscherten.« (syr. p. 11, 12-14).

Reines, schönes Wasser, gereinigt durch ein bloßes Machtwort, und lebendig werdende Tonvögel lassen die Frage akut werden, wo diese fremdartigen Stoffe wohl herrühren könnten. Mit anderen Worten, es ließe sich fragen, ob man aus religionsgeschichtlicher Sicht Einsprengseln gnostischer Provenienz auf die Spur kommen könnte.

Dazu gilt es erst einmal darauf zu achten, wie der kleine Jesus quasi als Hydrotechniker schöne kleine Gewässer anlegt und Teiche entstehen läßt. In diesem Zusammenhang wäre auf den *Tractatus Tripartitus* (NHCod I) hinzuweisen, wo es p. 74,6-10 vom Vater, dem Äon der Wahrheit, heißt: » . . . er ist in der Weise eines Brunnens, der so ist, wie er ist; der dahinfließt in Strömen und Teichen (ΖΝΑΙΜΝΗ) und Kanälen und Wasserrinnen«. Diese Metapher bezieht sich auf den Emanationsvorgang aus dem Vater. Ob in PsTh in der Geschichte als solcher auch auf diese Metapher hingedeutet wird in dem Sinne, daß aus Jesus göttliche Kräfte ausfließen, wie die nachfolgenden Wundergeschichten zeigen werden, unbeschadet anderer, biblischer Motive?

Auffallend ist, daß Jesus das Wasser *rein* und überdies schön macht. Man ist geneigt, hier an das Wunderwerk des Mose zu denken, der durch das Hineinwerfen eines Holzes das bittere Wasser bei Mara *süß*, gesund machte (Ex. 15, 22ff.). Interessanterweise begegnet diese Geschichte (übrigens falsch verbunden mit Elim, Ex. 15, 27) in einer Ansprache über das Kreuz, gehalten von Bischof Cyrillus von Jerusalem anlässlich des Kreuzauffindungsfestes am 17. Thoth. Es heißt da, daß Apa Bacchus das bittere Wasser eines Teiches (wohl »Ain ash-Shems« bei Heliopolis in der Nähe Kairos) gesund machte durch das Hineinwerfen eines hölzernen Kreuzes³⁸. Wir werden uns die Stelle bei der Passage über das Kreuz näher ansehen. Hier genügt die Bemerkung, daß ›gesund machen‹ doch etwas anderes ist als das ›rein machen‹ hoc loco. Ist an unserer Stelle dem Autor nicht ein im gnostischen Denken begegnender Topos in den Sinn gekommen, und zwar der des *bösen finsternen Wassers*? Dabei ließe sich

38 Siehe E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt* (Coptic Texts vol. V) London 1915. Text (V,1) S. 193 (Verweis auf Elim), S. 194 (das Hineinwerfen zweier Hölzer, in der Form des Kreuzes zusammengebunden). Übersetzung in V,2 S. 771-772. Das Manuskript stammt von 1053. Siehe dazu Budge aO V,1 S. XLIV-XLV. Siehe weiterhin unten Anm. 105.

Es ist durchaus möglich, daß die griechische Vorlage der späteren koptischen Übersetzung ganz oder teilweise von Kyrill von Jerusalem (313-386) stammt, der über die wunderbare Erscheinung des Kreuzes vor Konstantin dem Großen geschrieben haben soll. Wichtig ist jedenfalls, daß das Hineinwerfen von Holz in die Mara (Merra)-Wasser auch Origenes (185-254) schon bekannt war, vgl. *Hom. in Exod* 7,1 (siehe Text und Übersetzung bei F.J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IX, *JAC* 10 [1967] S. 19-20).

denken an das System der Sethianischen Schule. Neben anderen wurde auch dieses gnostische System beziehungsweise dieses Denken dadurch gekennzeichnet, daß das All als durch drei Prinzipien getragen und beherrscht gedacht wurde. Das reine Licht oben, die Finsternis unten und dazwischen gleichsam in der Schwebelage der Geist, der Welt der Vermischung und der Kontamination ausgesetzt. Dem Wasser als solchem wurde dabei ein negativer Wert beigemessen. So interpretierten die Sethianer laut Hippolyt die Stelle Gen. 1,2 folgendermaßen: »Denn es war ein Strahl von oben von jenem vollkommenen Licht her, in dem *finsternen, furchtbaren, bitteren und schmutzigen* (unreinen) Wasser gefangen, wie es der leuchtende Geist ist, der über dem Wasser dahingetragen wurde (d. h. »brütete«) . . .« (Ref. V,19,17). Der griechische Wortlaut hat hier: τῷ σκοτεινῷ καὶ φοβερῷ καὶ πικρῷ καὶ μαρῷ ὕδατι κερρατημένως. Vielsagend ist, daß dieses schmutzige, finstere Wasser in der sethianischen Schrift »Die Paraphrase des Sēm« (NHCod. VII) begegnet, so daß Hippolyts Angabe nunmehr belegt ist. Es heißt dort p. 37,6-10: »O Sēm, es ist notwendig, daß das Denken vom Wort gerufen wird, damit die Fessel der Kraft des Geistes vom *Finsternis-Wasser* (πμοογ πζρτε) gerettet wird«. Einige Zeilen weiter ist von der Taufe des *unreinen Wassers* (πτακαθαρσια ππμοογ) die Rede (37,22-23). In der gleichfalls sethianischen Apokalypse des Adam (NKCod. V) befindet sich »der Same« (= die Gnostiker, Kinder des Lichtes) *oberhalb des Wassers* (ζιχμ πμοογ), p. 83,6³⁹. In derselben Schrift erscheint der Erlöser in der Gestalt eines Knaben, der zwar den bösen Lüsten der Mächte in dreizehn Königreichen ausgeliefert ist, dennoch von Gott dem Vater auserwählt wird. Jedesmal wird eine Königreichspassage mit der formelhaften Wendung beendet: »Und so kam er (d. h. der Knabe) auf das Wasser« (αγω πτζε αφει εχμ πμοογ), p. 78-82. Mit diesem Wasser wird wahrscheinlich das In-Erscheinung-Treten des Knaben gemeint sein, der nun noch den Königreichen preisgegeben ist⁴⁰. Recht bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Aussage in Ignatius' Brief an die

39 So mit Recht L. Schottroff, *Animae naturaliter salvandae*, in: W. Eltester (Ed.) *Christentum und Gnosis*, Berlin 1969, S. 65-97; diesbezüglich S. 75 Anm. 23. G. MacRae, *The Apocalypse of Adam*, in: D. M. Parrott, *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI*, Leiden 1979, S. 189 »... name upon the water« ist unrichtig.

40 Vgl. zum von den Sethianern negativ beurteilten Wasser H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1964³, I, S. 342 (mit der angeführten Stelle aus Hippolyt). Siehe zur Wasserformel (»so kam er auf das Wasser«) Schottroff aO, wo sie hinweist auf Schenkes Vermutung, die Formel habe den Sinn – unter Verweis auf die bildliche Verwendung von *mw* im Ägyptischen –: »und so trat er in Erscheinung«. So auch MacRae aO S. 178-179 (im Apparat). Ausführlich: J. M. Sevrin, *Le Dossier Baptismale Séthien. Etudes sur la Sacramentaire Gnostique*, Laval (Canada) 1986; vgl. S. 171-172 und vor allem S. 179: »... venir sur l'eau de la sorte, c'est vivre un destin qui satisfait le desir de ces puissances« (ApAd p. 82, 18-19)«. Bedeutungsvoll ist, daß ApAd p. 82, 19-20 die Sethianer/Gnostiker »das Geschlecht der Königlosen« (τρνεα δε πνατρπο) genannt wird. Vgl. dazu Helderman, *Die Anapausis im Evangelium Veritatis* (Kurztitel), Leiden 1984 (= *NHS XVIII*), S. 313-315. Siehe für die iranische Herkunft des Ausdrucks jetzt A. J. Welburn, *Iranian Prophethology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam*, *ANRW II*, 25,6 S. 4756-4757.

Epheser 18,2, wo es in bezug auf Jesu Geburt und Taufe heißt: »damit er durch das Leiden das Wasser reinige« (ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ)⁴¹. Im PsTh dahingegen reinigt Jesus (durch sein bloßes Machtwort) das Wasser und macht es schön, bewertet es also positiv. Im sethianischen Denken *bleibt* das Wasser eine negative Größe, voller Schmutz, durch die Finsternis charakterisiert, und es gilt, das Licht bzw. die Lichtfunken aus ihr wegzuschaffen und mittels der *Trennung* alles Vermischten zu erlösen⁴². Nicht auszuschließen ist, daß die Reinigungstat Jesu aus polemischen Gründen gegen den auch in Ägypten angestammten sethianischen Gnostizismus im PsTh hervorgehoben wird. Wichtiger jedoch ist, die *Nähe* der Aussage über Jesu Reinigungswerk im PsTh zur Ignatiusstelle zu beachten. Schlier hat nämlich darauf hingewiesen, daß die Vorstellung der Reinigung, Heiligung des (Tauf)Wassers »sich auch sonst (d. h. abgesehen von Eph. 18,2 und Clemens Alexandrinus Eclog. proph. 7) in der alten Kirche . . . besonders häufig aber in syrischer Überlieferung . . .«⁴³ findet. Wie dem auch sei, dem Autor des PsTh lag daran, daß das Wasser von Jesus entdämonisiert wurde. Nach der Reinigung des Wassers wirkt er eine neue Wundertat: er modelliert aus dem vorgefundenen Lehm zwölf Vögel. Der griechischen, lateinischen und georgischen Übersetzung zufolge sind es zwölf Spatzen.

Die Erschaffung der Vögel aus Lehm durch Jesus erinnert an die Schöpfung des ersten Menschen »aus dem Staub der Erde« (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς) in Gen. 2,7, wengleich an unserer Stelle von Lehm und nicht von Staub die Rede ist. Bevor Gott dem Adam Lebensatem einhaucht, liegt dieser als ein Erdklumpen da. Wir begegnen hier dem sog. »Golemmotiv«, wie dies auch in gnostischen Schriften belegt ist. Im Apokryphon des Johannes (BG 8502; NHCod II, III & IV) schaffen die Archonten den Adam sogar »nach dem Bilde und dem Aussehen Gottes«, aber er liegt erst noch als *ein Ding* (φωβ) (BG 51,17) unbeweglich auf der Erde. In der Hypostase der Archonten (NHCod II) ist p. 87,25 ff. im Ausruf der Archonten zwar »vom Staub der Erde« (ἄνωγχογς εβολ ᾱμ πκαζ) und im Ursprung der Welt (NH Cod II) p. 112,34 von »aus der Erde« (εβολ ᾱμ πκαζ) die Rede, aber auch in diesen Schriften liegt das Gebilde regungslos da (II, p. 88, 1-4 bzw. II, p. 115, 5-15). Obwohl die Herkunft des Golemmotivs nach der Mei-

41 Es ist wohl die Heiligung des Taufwassers gemeint. Vgl. dazu Goppelt s. v. ὕδωρ, *TWNT* VIII, S. 333 und A. F. J. Klijn, *De Apostolische Vaders*, Baarn 1966, I, S. 70 und 85. Die Sethianer verunglimpften die Taufe und das Taufwasser rücksichtslos.

42 Vgl. W. Foerster u. a., *Die Gnosis*, Zürich 1969, S. 382 und 383 und die schöne Stelle über den Brunnen in Persien in der Stadt Ampe am Tigris. Dabei wurde ein Behälter mit drei Öffnungen gebaut, so daß das aus dem Brunnen Geschöpfte und in den Behälter Ausgeschüttete sich in drei unterschiedene Flüssigkeiten *trennt*, vgl. ebenda S. 390-391 (= Hippolyt *Ref. V*, 21,9-12, Marcovich aO S. 197). Vgl. weiterhin J. Zandee, *Gnostic ideas on the fall and salvation*, *Numen* 11 (1964) S. 41.

43 H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, S. 46-47; vgl. auch S. 44-45 und 70.

nung Schottroffs noch ungeklärt bleibt, ist es in gnostischen Texten wichtig und vielsagend.⁴⁴ Im PsTh sind die gebildeten Vögel ebenfalls zunächst einer Golemexistenz verfallen. Der große Unterschied zu gnostischen Texten ist jedoch, daß hier nicht Archonten bilden und die himmlische Welt bzw. der Gesandte des Vaters beleben, sondern der kleine Jesus tut beides, wie sich nachher zeigen wird. In dieser Hinsicht war Meyers Hinweis auf die ägyptische Märchenerzählung, in der Prinz Naneferkaptah aus Wachs ein mit Ruderern bemanntes Boot macht *und* sodann diese Leute durch einen Zauberspruch belebt, nicht unbegründet⁴⁵. Im PsTh handelt es sich aber um Vögel aus feuchtem Lehm, und das ist unserer Meinung nach nicht von ungefähr. Denn die Vögel und die Feuchte sind laut einer jüdischen Schöpfungstradition hinsichtlich des fünften Tages auf einander bezogen: »Fish are fashioned out of water and birds out of marshy ground saturated with water« (Ginzberg⁴⁶). In »Vom Ursprung der Welt« (NHCod II) wird p. 99, 14-21 von dem Schatten, aus dem der Neid, der Haß und auch die Hyle entstehen, auf rätselhafte Weise als »einer wässrigen Substanz (ΝΟΥΡΙΑ ΜΜΟΥ)« gesprochen und von dem Chaos als einem grundlosen Wasser⁴⁷. Nach p. 111, 25-27 werden Tiere und Vögel aus dem Wasser durch die Mächte erschaffen. Vielsagend ist, daß in dieser mit der »Hypostase der Archonten« verwandten Schrift mehrere jüdische Traditionsmotive gewissermaßen nachhallen, wie zum Beispiel in bezug auf den Gottesthron (den Märkabah) in p. 105, 1-106, 12 (vgl. »Hypostase der Archonten« p. 95, 19-36)⁴⁸. Vor dem Hintergrund dieser Daten dürften der Entstehungsort und der Baustoff der Vögel im PsTh (respektive am Wasser, aus der Feuchte) nicht eine reine Zufälligkeit sein, sondern bedeutungsvolles Traditionsmaterial.

Im PsTh werden die Vögel nicht näher bezeichnet, obwohl es in der versio graeca und latina Spatzen geworden sind. Das könnte eine Reminiszenz an Math. 10, 29,31 bzw. Luk 12,6-7 sein⁴⁹. Es gab in Legende und Überlieferung

44 Vgl. L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt*, Neukirchen 1970 (WMANT 37) S. 8, 20-31 und 41. Hier findet man eine vollständige Materialsammlung.

45 So Meyer, *Handbuch* aO S. 135. Den Text des Märchens findet man in guter Übersetzung des demotischen Textes bei M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings*, London 1980, S. 127-138. Hier S. 130: »When the morning of our fifth day came, Naneferkaptah had (much) pure (wax brought) to him. He made a boat filled with its rowers and sailors. He recited a spell to them, he made them live, he gave them breath, he put them on the water.« Der Papyrus (Cairo Mus.Nr. 30646) datiert aus ptolemäischer Zeit.

46 Vgl. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1968, I, S. 28 und dazu V, S. 46 Anm. 128. Ebenda findet man weiteres.

47 »Ursprung der Welt« p. 101,4ff. (die wässrige Substanz wird vom Trockenen getrennt) wird im Hinblick auf Gen. 1 geschrieben sein.

48 Vgl. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1961³, S. 40-79.

49 Die Sperlinge (στρουθοί/στρουθία) galten als billig und eigentlich wertlos, vgl. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1923⁴, S. 234-236. Hier ist wohl nicht zu denken an die Vögel (στρουθοί) des Stymphalossees, die Herakles verschrecken mußte, vgl. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*, 1914⁸, S. 451.

jedoch auch besondere Vögel. So konstruierte Balak, der Moabiterkönig, in seinem Kampf gegen Israel durch magische Handlungen einen großen Zauber- vogel⁵⁰. Weiterhin ist da der berühmte, sagenumwobene Vogel *Phönix*, der in der Exagoge des Volkes Israel von dem Tragödiendichter Ezechiel (Ezechiel Tragicus, um 200 v. Chr. in Alexandrien) im Zusammenhang mit der Geschichte der wasserreichen Oase Elim (Ex. 15,27), wo es viele Palmbäume (φοῖ- νιξ, Homonym für den Palmbaum und den Vogel) gab, aufgeführt wird⁵¹. Der Phönix führt die Hebräer quasi an die Wasser⁵².

Bemerkenswert ist auch, daß wir einem »himmlischen Vogel« begegnen, und zwar in der oben schon erwähnten Apokalypse des Adam (NH Cod V). Da heißt es (p. 78,9-13) in bezug auf das »zweite Königreich«, ein Vogel habe das Kind/den Knaben nach dessen Geburt »genommen und auf einen hohen Berg geführt. Und der Knabe (= der Erlöser) wurde von »dem himmlischen Vogel« (πιζαλητ πτε πτε) ernährt⁵³. Merkwürdigerweise finden wir diesen »himmlischen Vogel« ebenfalls bei Ephrem Syrus in seiner 24. Hymne »Auf die Jungfräulichkeit«. Hier wird die Jungfrau/die Jungfräulichkeit seliggepriesen eben als ein »himmlischer Vogel« dessen Nest am Lichtkreuz ist. Die Gleichung geht dann noch weiter, indem dieser Vogel gar zum Brautgemach der himmlischen Freuden sich emporschwingt⁵⁴. Sehr wichtige Motive, wie z. B. das des Lichtkreuzes und des Brautgemachs, finden sich hier zusammen, siehe dazu unten. Im Lichte dieser schon aufgeführten Stellen spricht doch einiges für die Annahme, dem Autor dieser Passage habe daran gelegen, Jesus Vögel erschaffen zu lassen. Mehr noch aber fällt Folgendes ins Gewicht:

In der Alten Kirche wurde nämlich gegebenenfalls die Natur durchsucht nach Sinnbildern des Kreuzes, so z. B. in bezug auf die Vögel. Bei Tertullianus begegnet der Vergleich, daß der *fliegende Vogel* mit seinen ausgebreiteten Flügeln ein Kreuz darstelle (De oratione 29). Dieser Gedanke findet sich auch bei Metho-

50 Siehe Num. 22-23. Dazu Ginzberg aO III, S. 353 und VI, S. 123 Anm. 720.

51 Die erhalten gebliebenen Fragmente des Ezechiel Tragicus findet man bei Euseb in dessen *praeparatio evangelica* IX. Siehe den Text bei Fr. Dübner, *Fragmenta Euripidis ... Christus patiens, Ezechielis ... reliquiae dramaticae*, Paris 1878, S. 7. Vgl. weiterhin zu diesem Fragment P.W. van der Horst, *De fragmenten der gedichten van Ezechiel Tragicus ...*, Kampen 1987 (*Na de Schriften*, 3), S. 47-48. Zum Phönix: R. van den Broek, *The Myth of the Phoenix*, Leiden 1972, S. 44-47 und Doresse aO S. 39-40.

52 Vgl. Ginzberg aO VI, S. 16 Anm. 88; siehe auch I, S. 32 und V, S. 51.

53 Siehe den Text bei MacRea aO S. 181 und vgl. K. Rudolph, *Die Gnosis*, aO S. 150. Es ist mißlich, daß in F. Siegert, *Nag Hammadi-Register*, Tübingen 1982, das lemma Vogel/ζαλητ völlig fehlt, obwohl das Wort öfters in den Nag-Hammadi-Codices begegnet. Welburn hat mit guten Gründen den Nachweis erbracht, daß man bei diesen Königreichen an eine iranische Herkunft zu denken hat. Bei dem raffenden Vogel im zweiten Königreich weist er aO S. 4766-4767 hin auf den Vogel Simurgh.

54 Siehe den Text bei E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Virginitate*, CSCO 223 (1962), S. 85 (mit *ܩܘܨܐ ܕܥܘܠܐܢܐ*); Übersetzung in CSCO 224 (1962), S. 75-76.

dius in der syrischen Vita Gregors des Wundertäters und bei Hieronymus⁵⁵. Unbeschadet der Aussagekraft des oben aufgeführten Materials vor allem hinsichtlich der Vogel-Wasser-Symbolik gewinnt das Sinnbild des fliegenden Vogels, der das Kreuz darstellt, besondere Bedeutung, weil in einer kurz nachher folgenden Passage des PsTh das Kreuz Jesu vorkommt. Und es gilt zu beachten, daß unsere Passage nunmehr abgeschlossen wird durch Jesu Befehl: »Gehet, flieget und erinnert euch an mich!«

Mit der ersten Wasser- und Vogelgeschichte ist nun im PsTh die folgende eng verbunden. Es wird erzählt, daß der Sohn des Schriftgelehrten Channan, einer der Spielgefährten Jesu, dessen Teiche und »Wasserbauten« mittels eines Weidenzweiges vernichtet und daraufhin die von Jesus versammelten Wasser wegfließen und die Teiche versiegen. Als Jesus dies sah, sprach er folgendes Fluchwort:

2. »Dein Reis wird keine Wurzel haben und deine Früchte werden verdorren wie der Zweig aus dem Walde, der, durch den Wind abgerissen, nicht mehr da ist. Und sogleich verdorrte jener Knabe.« (syr.p. 12,2-4)

Interessanterweise ist in dem dem PsTh im MS folgenden *Transitus Mariae* eine Geschichte überliefert, die der im PsTh sehr ähnlich ist. Es handelt sich um eine von Wilmart herausgegebene lateinische Version des ursprünglich griechisch verfaßten und bei Johannes von Thessaloniki um 620 auszugsweise in seinem pastoralen Brief über Mariae Himmelfahrt erhaltenen Βίβλος τῆς ἀναπαύσεως Μαριάς⁵⁶. Anders als die beiden griechischen Johannes-Texte, der griechische Pseudo-Melito und der lateinische Colbertinus⁵⁷, lautet der Wilmartsche Text in der Geschichte des von jähem Zorn erfüllten Hohenpriesters, der sich auf Mariens Totenbahre stürzt, um sie umzuwerfen, folgendermaßen: »Et subito faciens impetum, clamans voce magna, voluit evertere lectum. Statim vero manus eius *aruerunt* ab ipsis cubitis et adhaeserunt ad lectum«⁵⁸. Die Strafe für den dreisten Hohenpriester wegen seines Angriffs besteht also darin, daß seine Hände von seinen Ellbogen an *verdorren* und an der Bahre festkleben. Im Unterschied zu Channans Sohn wird der Hohepriester auf dessen Bitte von Petrus nachher geheilt. Beide Geschichten sind Gegenstücke zu Mark 3,1 u. Par. Anschließend wird nun erzählt, wie ein heranlaufender Knabe die Schulter Jesu anstößt, sogleich hinfällt und stirbt. Die empörten Zuschauer fragen sich, woher Jesus wohl stamme, da seine Worte gleich fertige Tat sind. Die Eltern des verstorbenen Knaben sagen zu Joseph (das Gött.MS. bietet: sie warfen ihm

55 Vgl. F.J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens IX, *JAC* 10 (1967) S. 9.

56 Siehe B. Capelle, Vestiges Grecs et Latins d'un antique »Transitus« de la Vierge, in *AnBoll* 67 (1949) = *Mélanges Paul Peeters* I, S. 21-48. Vgl. noch A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, S. 98-99 zur exequiae/transitus/Himmelfahrt-Mariä-Literatur.

57 Vgl. Capelle aO S. 21-23, 33, 36-37 und 41-43.

58 Siehe Capelle aO S. 39; vgl. auch S. 24 und 47 (mit dem Colbertinus-Text).

vor), er könne nicht mit ihnen im Dorfe wohnen, ja es sei besser, Joseph lehre seinen Sohn zu segnen statt zu verfluchen. Daraufhin stellt Joseph Jesus wegen seines Verhaltens zur Rede, weil es den Haß der Leute hervorrufe. Jesus antwortete:

3. »Wenn die Worte meines Vaters nicht weise wären, so wüßte er keineswegs Kinder (Söhne) zu unterweisen.« Und wiederum sagte er: »Wenn diese Söhne des Brautgemachs wären, so würden sie keinen Fluch erwerben, (vielmehr) werden sie keine Folter sehen (das Göttl.MS. bietet: »ihre Folter«). Und sogleich erblindeten jene, die ihn getadelt hatten«. (syr.p. 12,14-18)

Der Ausdruck »Söhne (oder: Kinder) des Brautgemachs« verdient unsere Aufmerksamkeit. Dabei gilt es erst einmal, den Gedanken abzulehnen, es handle sich um Kinder der Ehe oder »der Bettkammer«⁵⁹. Im Gegenteil liegt es näher, an die Hochzeits- und Brautsprüche in den Evangelien zu denken (Mk 2,19/Mt 9,15/Lk 5,34 mit οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος), eine zwar hebraisierende, jedoch nicht un Griechische Redeweise für die Paranympfen oder überhaupt Hochzeitsgäste⁶⁰. Doch läßt sich fragen, ob man, um der Bedeutung des Ausdrucks, ausgehend von »e mente auctoris«, auf die Spur zu kommen, nicht in eine andere Richtung Umschau halten muß. Vielsagend ist, daß der Spruch Jesu im Thomas-evangelium (Logion 104) auch begegnet, freilich anders formuliert (mit ΝΥΜΦΩΝ). Mit diesem Logion muß Logion 75 über die Monachoi, die in das Brautgemach (hier mit πᾶσα ἄψευεστ) gehen werden, direkt verbunden werden. Nun hat man versucht, die Braut/Bräutigam-Vorstellung, wie sie im Neuen Testament begegnet, im allgemeinen vom ἱερὸς γάμος der Mysterienreligionen abzuleiten, was jedoch nicht nachweisbar ist⁶¹. Mit Logion 75 hat es eine ganz andere Bewandnis. Quispel sieht im Logion zunächst eine Anspielung auf das Gleichnis der klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) und möchte die Brautgemachsvorstellung dann vor allem beziehen auf Enkratiten, die Asketen überhaupt im syrischen kirchlichen Raum. Angelpunkt seiner Betrachtung ist die Herleitung von μοναχός aus dem syrischen *ihidájá* (Einsamer, Einzelwesen), das sodann im syrischen Asketentum die besondere Bedeutung »Unverheirateter« bekam⁶². In Logion 75 seien demnach Unverheiratete (Asketen, näher Enkratiten) gemeint, und das Brautgemach weise hin auf die himmlische Seligkeit⁶³. Sein Verfahren ist jedoch zu beanstanden, weil syrisches

59 Siehe Meyer aO S. 136. Vgl. Cullmann in Hennecke/Schneemelcher aO I, S. 294.

60 Vgl. V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1959, S. 210. Vgl. zum syrischen Wort C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* 1928² (1982) S. 122^b.

61 Vgl. Stauffer s. v. γαμέω, *TWNT* I, S. 654, und Jeremias s. v. νύμφη, *TWNT* IV, S. 1098-1099.

62 Vgl. A.F.J. Klijn, *Das Thomasevangelium und das altsyrische Christentum*, VC 15 (1961), diesbezüglich S. 150-151; G. Quispel, *L'Évangile selon Thomas et les origines de l'ascèse chrétienne*, in: M. Simon u. a., *Aspects du Judéo-Christianisme* (Colloque Strasbourg), Paris 1965, S. 39, 45 und 51-52; ders., *Makarius, das Thomasevangelium und das Lied von der Perle*, Leiden 1967, S. 27-28 und 107-108.

63 Vgl. Quispel, *Makarius* aO S. 26-27.

Schrifttum aus dem vierten Jahrhundert (Liber graduum, Ephrem, Aphrates) zur Erklärung einer Aussage im Thomasevangelium aus dem zweiten Jahrhundert herangezogen wird, und zwar da, wo es sich um das Brautgemach handelt⁶⁴. Ohne nun auf die Diskussion über Herkunft und Bedeutung des Thomasevangeliums und den angeblich syrisch-enkratitischen (oder vor allem gnostischen) Charakter seiner Endredaktion im Rahmen dieses Beitrages näher eingehen zu können, gilt es, auf gnostische Schriften der Nag-Hammadi-Sammlung achtzugeben. Das Wort $\mu\omicron\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$ findet sich doch nicht nur im ThEv in den Logia 16, 49 und 75 (Logion 23 hat das koptische Äquivalent $\sigma\gamma\alpha\ \sigma\gamma\omega\tau$), sondern auch im gnostischen Dialog des Soter (NHC III, p. 120,26 und 121,18; hier geschrieben als $\mu\omicron\mu\omicron\lambda\alpha\chi\omicron\varsigma$) in bezug auf die Auserwählten, die Pneumatiker. Auch diese Schrift stammt aus dem zweiten Jahrhundert⁶⁵. Das » $\sigma\gamma\alpha(\bar{\nu})\ \sigma\gamma\omega\tau$ « kann durchaus gelten als eine gnostische Selbstbezeichnung⁶⁶.

Wichtig für unsere Passage im PsTh ist jedoch die Tatsache, daß der Ausdruck »Söhne (Kinder) des Brautgemachs« in einer gnostischen Schrift vorkommt, und zwar im valentinianisch-gnostischen Philippusevangelium (um 250 in Syrien (?) entstanden): NHC II, p. 72,22 begegnet $\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\pi\eta\gamma\mu\phi\omega\eta$ in bezug auf die Gnostiker bzw. die Pneumatiker und p. 67,4-5 im Singular $\pi\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\pi\eta\gamma\mu\phi\omega\eta$. In 82,17 heißt es nämlich: *die Kinder des Bräutigams* ($\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\pi\eta\gamma\mu\phi\iota\omicron\varsigma$), worauf 82,18 mitgeteilt wird, daß es ihnen erlaubt ist, täglich in das *Brautgemach* ($\pi\eta\gamma\mu\phi\omega\eta$) hineinzugehen⁶⁷. Söhne oder Kinder des Brautgemachs war ein beliebter valentinianischer Ausdruck, wie schon aus den Excerpta ex Theodoto 68 (... $\text{Νυμφῶνος γεγόναμεν τέκνα}$) bekannt war. Die Aussagen über das Brautgemach deuten hin auf die Wiedervereinigung des Pneumatikers mit seinem (bzw. ihrem) Engel-Partner im Pleroma, so daß die Einheit des Pleromas wiederhergestellt wurde. Die Brautgemachsymbolik wurde ebenfalls im Sakrament des Brautgemachs vorgeführt⁶⁸.

Am besten läßt sich folglich die Aussage über die »Söhne des Brautgemachs«

64 Vgl. zu diesen syrischen Schriften A. J. van der Aalst, *Aantekeningen bij de Hellenisering van het Christendom*, Nijmegen 1974, S. 48-50.

65 Vgl. S. Emmel, *Nag Hammadi Codex III, 5. The Dialogue of the Savior*, Leiden 1984 (= *NHS* vol. 26) S. 16.

66 Vgl. das ausführliche addendum zum lemma $\rho\omega\mu\epsilon$ in W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique de la langue Copte*, Leuven 1983, S. 173-174 zu *Remnwot* ($\rho\bar{\iota}\bar{\mu}\bar{\nu}\bar{\omega}\omega\tau$) und F. Siegert, *Nag-Hammadi-Register*, Tübingen, 1982 S. 127.

67 In Helderman, *Die Anapausis* aO S. 328 Anm. 99 sind Zeilen 1-3 (von: Die Brautgemachvorstellung bis 67,5) zu tilgen. Lies: Von den gleich unten behandelten Stellen abgesehen sind noch besonders zu erwähnen: EvTh II, 2:46,12-13 (Logion 75); EvPh 69,25; 74,22 und TracTrip 138,11-12. An der letztgenannten Stelle heißt es: ... dem Brautgemach welches ist die Liebe Gottes ($\bar{\mu}$ [$\pi\mu\alpha$] $\bar{\nu}\omega\epsilon\lambda\epsilon\epsilon\tau\ \epsilon\tau\epsilon\ \pi\bar{\iota}\mu\alpha\iota\epsilon\ [\pi\epsilon]\ \bar{\nu}\lambda\epsilon\ \pi\bar{\iota}\omega\gamma\tau\epsilon\ \pi\bar{\iota}[\omega\tau]$).

68 Siehe Helderman aO, Exkurs IX, S. 294-296. Die Aussage EvPh 72,21-22 lautet: »Die Söhne des Brautgemachs haben einen einzigen Namen: die Ruhe« ($\bar{\nu}\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\pi\pi\eta\gamma\mu\phi\omega\eta\ \sigma\gamma\ \rho\alpha\eta\ \sigma\gamma\omega\tau\ \pi\epsilon\ \tau\epsilon\ \sigma\gamma\eta\tau\alpha\gamma\gamma\ \tau\alpha\eta\alpha\pi\alpha\gamma\varsigma\iota\varsigma$). Nach dem Text Laytons in *NHS* vol. 20 S. 186.

in unserer Passage von einem gnostischen Skopus her verstehen, wie oben angegeben. Daß diese Söhne nun keinen Fluch und keine Folter oder Pein erfahren werden, braucht keinen wunderzunehmen, der sich daran erinnert, wie am Ende des Evangeliums der Wahrheit (NHC I, p. 42,17-21) das gute, heitere Geschick der Pneumatiker abgemalt wird. Es heißt da: »Und sie gehen nicht hinab ›zum Hades‹ (koptisch $\alpha\epsilon\mu\bar{\nu}\tau\epsilon$) noch gibt es für sie Eifersucht noch Ge-seufze noch gibt es Tod unter ihnen, sondern im Ruhenden ruhen sie.« Und die Schlußzeilen (p. 43,19-24) zeichnen noch ein letztes bedeutungsvolles Porträt der Gnostiker eben als Kinder des Vaters: »Und sie sind vollkommen, seine Kinder ($\nu\epsilon\sigma\psi\eta\rho\epsilon$), und sie sind seines Namens würdig, denn solche Kinder sind es, welche er, der Vater, liebt.« Und schließlich, daß die Gnostiker als Kinder einen Erziehungsprozeß durchmachen mußten, war ihnen ein geläufiger Gedanke⁶⁹. Anders gesagt: der Vater verstand es, seine Kinder zu erziehen. In unserer Passage sieht es für die Leute, die keine Kinder des Brautgemachs und nicht unterwiesen sind, sehr traurig aus. Sie erblinden sofort.

Haben wir es hier nur mit einem Akt schroffster, völlig unangemessener Vergeltung zu tun? Angesichts der Reaktion der Umstehenden, namentlich des Zakai (Zacchaeus), der 12,23 ausruft: »Oh, böser Knabe«, nachdem er Jesu Erwiderung auf Josephs Benehmen (der in großem Ärger Jesu Ohr gegriffen und ihn gehörig gezupft hatte) erfahren hatte, möchte man das denken. Doch es hat einen bestimmten Grund, daß die Leute, die Jesus zuvor gerügt hatten, erblindeten. Bekanntlich deutete im gnostischen Denken Blindheit (wie auch Trunkenheit) hin auf die Unkenntnis. Die »Blinden« sind die Unwissenden, ja sogar hylische Menschen. Es dürfte demnach nicht als weit hergeholt betrachtet werden, wenn wir in diesem Zusammenhang an folgende Stellen denken. Im ThEv heißt es (Logion 28), die Menschenkinder, die nicht auf Jesu Stimme gehört haben, seien blind ($\beta\lambda\lambda\epsilon$) und betrunken (vgl. Logion 34). Im Buch Thomas' des Athleten (NHC II, p. 141,20ff.) fragt Thomas, was man Blinden und miserablen Sterblichen wohl sagen bzw. verkündigen soll. Jesu Antwort (141,25ff.) ist von der gleichen Schroffheit und Härte wie in unserer Passage: Diese Leute betrachtet man eben als Tiere. Sie werden in den Abyssos hineingeworfen werden und im Feuer brennen. Weiterhin wird in der Hypostase der Archonten (NHC II, p. 87,4; 94,26) wie in »Ursprung der Welt« (NHC II, 103,18) der Demiurg Samaël, der ›blinde Gott‹ genannt, seinem Namen gemäß⁷⁰. Bedeut-

69 Vgl. F.M.M. Sagnard, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947, S. 244, 401 und 415 (mit $\epsilon\kappa\tau\epsilon\phi\omega$ und $\pi\alpha\iota\delta\acute{\epsilon}\omega$).

70 Vgl. J.D. Turner, *The Book of Thomas the Contender from codex II of the Cairo Gnostic Library from Nag Hammadi*, Missoula (SBL Diss 23) 1975, S. 156-157. Turner spricht von »a bitter condemnation of those people who are unaware of the plight of embodiment« (157). Zur Erklärung des Namens Samaëls vgl. R.A. Bullard, *The Hypostasis of the Archons*, Berlin 1970, S. 52-53.

sam ist schließlich, daß im Tractatus Tripartitus (NHC I, 137,7ff.) erst einmal ausgesagt wird, daß die Hyliker ihrer Zerstörung entgegengehen, während die Pneumatiker 138,9ff. dem für sie vorbereiteten Brautgemach zugehen⁷¹. Anscheinend waren die Leute, die Jesus tadelten, im Grunde genommen schon blind, nur wurden sie es jetzt auch im materiellen, »hylischen« Sinne: Sie sind die Kinder Samaëls. Das Jesuskind, der »böse Knabe«, entpuppt sich in unserer Passage als ein Gnostiker, der die blinden Hyliker *belacht* und aburteilt⁷². Nach seinem Ausruf fährt Zakai so fort, daß er Joseph vorhält, es sei jetzt an der Zeit, diesen Knaben darüber zu belehren, daß er seine Altersgenossen lieben und das Greisenalter ehren solle. Joseph erwidert ihm in der Weise, daß er klagend fragt, wer wohl fähig sei, diesen Knaben zu erziehen. Und er fragte sich:

4. »Ist er (= Jesus) vielleicht der Meinung, er sei *einem kleinen Kreuz* (*ⲕⲣⲓⲥⲁ ⲁⲓⲁⲓ*)⁷³

71 Vgl. R. Kasser u.a., *Tractatus Tripartitus*, Bern 1975, II, S.241-242 und oben Anm.67. Zu beachten ist, daß TracTrip p.139-140 in Kassers Ausgabe als p.137-138 gezählt werden müssen.

72 In NHC VII, p.82,6 in der Apocalypse des Petrus lacht der Erlöser am (Kreuzes)baum. Die ganze Passage 82,6-83,3 handelt über den lachenden Erlöser, der in Wirklichkeit nicht gekreuzigt wird, sondern nebenbei steht und die Mächte verlacht, während ein anderer Mensch an seiner Stelle gekreuzigt wird. Dem Gedanken des lachenden Erlösers begegnen wir schon bei Irenäus *Adv.haer.* I, 24,4 (Harvey I, S.200: »... et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos«). Es ist bedeutungsvoll, daß in der ApcPt 83,1-3 der Erlöser die Mächte verlacht wegen ihres Mangels an Verständnis, weil er weiß, daß sie »Blindgeborene sind« (*ⲕⲉⲛⲃⲁⲗⲉ ⲙⲓⲙⲓⲥⲉ ⲛⲉ*), 83,3-4. Auch in unserem PsTh findet sich ein lachender, scherzender Jesus (p.13,24), zwar im Göttinger MS, das hier ein *Extra* hat. Nach den Wörtern »sie (= die staunende Menge) waren nicht imstande zu reden« und vor »und Zakai der Lehrer sagte zu Joseph« heißt es nämlich: »Und einmal wieder näherte er sich ihnen und sagte ihnen: ich habe mit euch einen Scherz gemacht, weil ihr euch wundert über Kleinigkeiten. Und in eurem Denken (habt ihr) eure Kleinigkeiten (beides im Sinne von Lappalien, Quisquilien, H.!) Und als sie ein wenig getröstet waren« (es folgt anstatt unseres Textes: »sagte Zakai der Lehrer zum Vater Jesu: Bring ihn mir« usw.). Dieses *Extra* ist vielsagend, denn es zeigt, wie sehr Jesus seinen Hörern überlegen ist und durch sein Vorwissen (p.13,22: »Ich weiß woher ihr seid«) seinen Spaß mit ihnen treibt. Die Leute wundern sich, weil sie seine Worte wegen ihrer kleinlichen Gedanken nicht verstehen.

73 Das Göttinger MS hat p.13,3: ... *ⲕⲣⲓⲥⲁ ⲁⲓⲁⲓ ⲉⲓⲁⲓ ⲉⲓⲁⲓ* ... *Bist du etwa der Meinung, er sei einem kleinen Kreuz ähnlich?*« (auch möglich wäre: »daß du nicht der Meinung seiest, er sei einem kleinen Kreuz ähnlich«) Die Härte der Aussage ist hier einigermaßen gelindert. Die georgische Version hat nach Garitte: *ne parvi cuiusdam ordinis aestimes istum*, doch möchte er anstatt »ordinis« lesen »crucis« (Garitte aO S.518 bei Anm.7, wo auch auf den syrischen Wrightschen Text hingewiesen wird). De Santos Otero, *Das kirchenslawische Evangelium* aO S.70 und 161 bietet aufgrund der slawischen Überlieferung: »Meinst du etwa, mein Bruder, es (= das Kind) sei ein kleines Kreuz?« mit der Rückübersetzung: *μη νομίσεις μικρὸν σταυρὸν εἶναι αὐτό, ἀδελφέ μου*; Er beruft sich für seinen (auf dem slawischen Handschriftenbestand basierenden rekonstruierten) Text auch auf die georgische Version und auf Delattes griechischen Text der sog. B-Rezension (aO S.72). Man sehe für die slawischen diesbezüglichen Texte schon De Santos Oteros, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956, S.307/308 Anm.23, vor allem jedoch J. Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles* (Übersetzung von M. Ribeyrol), Paris 1976, S.213 und 365. Wir bevorzugen den Wrightschen Text, in dem ausgesagt wird, Jesus sei selber der Meinung, er ähnele einem kleinen Kreuz, vgl. Tischen-

ähnlich? *Jesus*⁷⁴ antwortete und sagte zu dem Lehrer: »Diese Worte, die du gesprochen, und diese Namen, ich bin ihnen fremd, denn außerhalb euer bin ich, wemgleich ich unter euch wohne. Ehre im Fleische habe ich nicht. Du bist im Gesetze und im Gesetze verbleibst du. Als du geboren wurdest, war ich. Aber du meinst, du seist mein Vater. Du wirst von mir eine Lehre lernen⁷⁵, die kein anderer kennt noch im Stande ist, sie zu lernen. Und jenes Kreuz (ܩܘܨܬܐ), von dem du geredet hast, mag der tragen, dem es gehört. Denn wenn ich herrlich (wörtlich »großartigerweise«) erhöht bin, werde ich ablegen, was mit eurem Geschlecht vermischt worden ist. Denn du weißt nicht, woher du bist. Denn ich allein weiß wahrlich, wann ihr geboren seid und wie lange Zeit ihr habt, um hier zu bleiben.« (syrr. p. 13,3-15).

Diese Stelle ist sehr schwierig zu verstehen, sowohl im Wortlaut wie auch in der Ausrichtung. Nicht verwunderlich ist es, daß man leicht verführt wird, es bei dieser Feststellung bewenden zu lassen, vor allem in bezug auf die Aussage über das Kreuz. Pauschalurteile liegen dann auf der Hand. So ist De Santos Otero der Ansicht, »daß das Wort *Kreuz* an dieser Stelle als Sinnbild für *Mühe, Arbeit* aufzufassen ist. Es liegt kein Grund vor, eine Anspielung auf den Kreuzestod Jesu an dieser Stelle zu sehen«⁷⁶. Dieses Votum erweckt den Anschein, als ob nur eine bildliche Auffassung der Aussage über das »kleine Kreuz« möglich sei. Ähnliches kann man erfahren in bezug auf die Nachfolge Jesu durch das Aufnehmen und Tragen des Kreuzes hinter dem Herrn, vgl. Mt. 10,38; Mk 8,34 und Par. und Lk 14,27. Bauers *Wörterbuch zum Neuen Testament* (1988⁶) bietet sub voce zu diesen Stellen als Erklärung: »*bildl. v. Not und Tod*«. Man könnte dann ebensogut auf die landläufige Redensart »Es ist ein Kreuz« (= Es ist eine Last) hinweisen⁷⁷. Diese Würdigung trifft jedoch nicht zu. Erst einmal handeln die neutestamentlichen Stellen von der Bereitschaft der Jünger, in der Nachfolge Jesu den Tod zu erleiden, mußte doch der zum Kreuz Verurteilte selber den Querbalken tragen. Von einer Allegorisierung des Kreuzes post Golgatham kann noch keine Rede sein⁷⁸. Besser denkt man an das Thomasevangelium Log. 55 »... und wer nicht sein Kreuz trägt wie ich, wird meiner nicht wert sein«. Eine bildliche Auffassung bzw. eine gnostische Interpretation der Worte über die Nachfolge findet man erst im Valentinianismus in bezug auf die Horos-Gestalt, vgl. Irenäus Adv. haer. I, 3,5 (das Kreuz=Horos, Grenze)⁷⁹. Weiterhin verbietet die Aussage des Jesusknaben am Ende des Abschnittes (über das Tragen des Kreuzes und die Erhöhung) eine bildliche Deu-

dorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 1876², S. 149: »...putatne convenientem se esse parvae cruci?«. Anders Peeters aO II, S. 294: »Pensez-vous qu'il mérite de recevoir une petite croix?«

74 Das MS hat Joseph, mit dem Göttinger MS ist jedoch zu lesen: Jesus.

75 Eine intransitive Bedeutung des pe'al von ܩܘܨܬܐ im Sinne von »lernen« ist bisher nicht belegt, vgl. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 714.

76 Vgl. De Santos Otero, *Das kirchenslavische Evangelium* aO S. 72.

77 Zu denken ist auch an die niederländische Redensart: »Elk huisje heeft zijn kruisje«.

78 Siehe u. a. Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1910³, S. 416.

79 Vgl. auch Unbekanntes altgnostisches Werk (Codex Bruce) c. 15, ediert von V. MacDermot, *The Books of Jew and the untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden 1978 (=NHS XIII) S. 256.

tung am Anfang. Immerhin bleibt die Frage, was es in unserem Passus mit dem »kleinen Kreuz« auf sich hat, akut. Nun gilt es zu beachten, daß im direkten Kontext der Aussagen über das Kreuz, mit denen wir uns des weiteren ausschließlich befassen werden, gnostisch anmutende Ausdrücke und Gedanken begegnen. So bleibt Jesus der Rederei des Lehrers gegenüber ein *Fremder*⁸⁰. Die Abwertung des *Gesetzes* erinnert an Stellen wie TracTrip NHC I,5:113,5 und EvPhil NHC II,3:74,5. Sodann heißt es: Jesus *war* (schon immer) *da*, ein Wort, das an Joh 8,58 erinnert, aber nicht weniger an TracTrip NHC I,5:57,15-23 (über den Sohn, der seit Anbeginn existiert, es gab niemanden vor ihm usw.). Die Frage der *Vermischung* ist genuin gnostisch⁸¹, wie die überaus bekannte Frage, *woher* man ist, vgl. das Evangelium der Wahrheit NHC I,3:22,13-15 (»Wer so Gnosis hat, weiß, von woher er gekommen ist und wohin er geht«)⁸².

Bedeutet dies, daß nun auch die Kreuzes-Aussagen in unserer Passage in gnostischem Sinne zu erklären und zu verstehen sind? Der kleine Jesus, der sich selbst einem (oder dem) Kreuz ähnlich denkt, ist an sich schon seltsam genug. Wie sollte man diese *Ähnlichkeit* (mit dem Verb *κρῦ*) bewerten? Wie könnte der lebende Jesusknabe einer materiellen, unbelebten Sache wie dem Kreuzesholz überhaupt ähnlich sein? Dabei ist diese Ähnlichkeit nicht eine bildliche Übereinstimmung, wie mit dem Staub (Hiob 30,19) oder einem brennenden Holz (Amos 4,11 und Zach. 3,3⁸³), sondern eine folgenschwere Gleichartigkeit. Könnte eine Gestaltgleichheit hinsichtlich Jesu Körperhaltung gemeint sein in dem Sinne, daß er mit ausgestreckten Händen der Kreuzesform ähnlich ist, wie es bei dem Oranten der Fall war? Tatsächlich heißt es in Ode Salomonis 27,1-2: »Ich streckte meine Hände aus und hielt heilig meinen Herrn. Denn das Ausbreiten meiner Hände ist sein Zeichen und mein Ausstrecken ist das aufgerichtete Holz«; dasselbe Ode 42,1-2. Auch Tertullian vergleicht den Betenden mit dem Kreuz bzw. dem Gekreuzigten: »nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus (sc.manus) et Dominica passione modulata, tum et orantes confitemur Christo (De oratione 14)⁸⁴. Nichts an unserer Stelle weist jedoch

80 Vgl. Helderman, *Die Anapausis* aO S. 15-16.

81 Vgl. W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen 1965², S. 187; H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1964³, S. 104 und 135 sowie Zandee, *Gnostic ideas* aO, S. 41.

82 Vgl. Helderman, *Die Anapausis* aO S. 24-27. Zu beachten ist, daß das *unde* (woher) auch noch p. 13,18 und 22 begegnet.

83 Hiob hat ἴσα πηλῶ und Amos und Zacharia beide ὡς δαλὸς ἐξἑσπασµένος ἐκ πυρός.

84 Vgl. zu dieser Aussage Tertullians G. Q. Reijners, *The Terminology of the Holy Cross in early christian literature*, Nijmegen 1965, S. 151-152 und E. Dekkers, *Tertullianus en de geschiedenis der liturgie*, Brussel 1947, S. 89-90. Vgl. zu den Oden J. H. Charlesworth, *The Odes of Solomon. The Syriac Texts*, Missoula (USA) 1977, S. 106 (Ode 27) und S. 143-145 (Ode 42 mit dem besonderen Wortlaut in 42,2: »... my extension is the common cross...«). Beide Stellen haben *κρῦ* für »Kreuz«. Vgl. zur Körperhaltung beim Gebet noch ebda. S. 125 (zu Ode 35,7) und Tj. Baarda, »Het uitbreiden van mijn handen is zijn teken. Enkele notities bij de gebedshou-

darauf hin, daß Jesus die Gestalt eines Betenden angenommen habe. Bleibt so nichts anderes übrig, als die Ähnlichkeit als irgend eine Wesensgleichheit zu verstehen und das Kreuz als eine besondere belebte Entität, lebendig wie der kleine Jesus?⁸⁵ Und beide quasi wesenhaft verbunden? Es ist mißlich, daß in p. 13,11-12 im Gegensatz zu p. 13,3 Jesus über sein eigenes und zukünftiges Kreuz als etwas außer ihm selbst Existierendes spricht und dazu über sein Prärogativ, es zu tragen, hinüberleitend zu seiner herrlichen (»sehr großen«) Erhöhung und seiner Ablegung alles ihm bis dahin anhaftenden »Demiurgischen«. Angesichts dieser Differenz müßte man einerseits die je eigene Ausrichtung der beiden Stellen ins Auge fassen, andererseits jedoch die grundlegende Einheit der beiden Aussagen über das spezifische Kreuz beachten, die auf der Einheit der Person des Jesusknaben basiert. Hiergegen könnte man einwenden, daß in dem vorliegenden syrischen Text vielmehr die Ungleichheit der beiden Aussagen zu Tage tritt als eine »grundlegende Einheit«. Denn erst einmal stellt Joseph nicht fest, Jesus sei einem (dem) kleinen Kreuz ähnlich, sondern er *fragt* sich quasi verzweifelt, ob er wohl denke, daß er usw. Und weiterhin erwidert Jesus nicht Joseph, sondern dem Lehrer Zachäus, er sei dessen Worten und Namen fremd usw. Kurz nachher ist in Jesu Aussage: »jenes Kreuz, von dem du geredet«, unklar, ob mit dem »du« nun wieder Joseph oder der Lehrer gemeint ist oder vielleicht beide? Merkwürdig ist auch, daß Jesus in der dritten Person »jenes Kreuz« auf den bezieht, dem es gehört. Gleich darauf spricht er dann von seiner Erhöhung in der ersten Person. Dabei bleibt unklar, in wiefern das Kreuz bei (oder aber in) der Erhöhung noch eine Rolle spielt, als »point de départ«, nämlich die Erhöhung als Himmelfahrt vom Kreuz aus, oder ob hier auch schon die Himmelfahrt des Kreuzes selbst miteinbezogen worden ist⁸⁶, was angesichts der Aussage p. 14,13 wichtig sein könnte in bezug auf die da zu behandelnde *Hetimasie*. Wie dem auch sei, aus dem Zusammenhang geht unverkennbar hervor, daß nicht von zwei Kreuzen (dem kleinen und dem zu tragenden) die Rede ist, sondern von einem und demselben. Der kleine Jesus ist *Eigentümer* des Kreuzes, dem er *ähnlich* ist. Josephs verzweifelte und entrüstete Frage wird durch die Fortsetzung (»und jenes Kreuz . . . ich erhöhte bin«) positiv beantwortet. Das ist der Grund für die »grundlegende Einheit« der beiden Aussagen. Demzufolge könnte man von einem Zusammenwachsen des kleinen Jesus und seines Kreuzes durchaus reden, wodurch auch das Kreuz personenhafte Züge aufweisen kann. Tatsächlich begegnen wir diesem

ding in de Oden van Salomo«, in M.H. van Es e. a., *Loven en Geloven* (Festschrift N.H. Ridderbos), Amsterdam 1975, S. 245-259. Zu beachten ist, daß in der altchristlichen Kunst (5. Jahrhundert) Christus als sieghafter Orant erscheint, vgl. *RGG* IV, Sp. 47.

85 Im Neuen Testament wäre zu denken an die bemerkenswerte Stelle 1. Joh. 3,2: . . . ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα . . . »wir werden Ihm gleich sein«.

86 Vgl. zur Himmelfahrt vom Kreuz aus: Bertram s. v. ὑψώω, *TWNT* VIII, S. 608 (in bezug auf Joh. 3,13 und 18) und zur Himmelfahrt des Kreuzes: Bousset aO, S. 238.

Phänomen im Petrus-evangelium (um 150). Da heißt es im Bericht der Auferstehung: Drei Männer kamen aus dem Grabe (~ zwei Männer [Engel], aus dem Himmel herabgekommen, und der Auferweckte) »und ein Kreuz folgte ihnen nach« (καὶ σταυρὸν ἀκολουθῶντα αὐτοῖς). Wichtig ist, darauf hinzuweisen, daß das Petrus-evangelium gnostisch angehaucht ist⁸⁷.

Das Kreuz als selbständige Größe begegnet in sehr besonderer Form in den Acta Johannis (wohl aus dem dritten Jahrhundert, dem valentinianisch-gnostischen Denken sehr nahe), und zwar wird es als *Lichtkreuz* (σταυρὸς φωτός) dem bloßen hölzernen Kreuz (σταυρὸς ξύλινος) gegenübergestellt. In diesen Acta (c. 98-101) klärt der erhöhte Christus den Johannes auf über dieses Lichtkreuz mit den vielen Namen (u. a. Logos, Jesus, Christus, Tür, Weg) (c. 98), das sowohl eine zusammenfügende als eine trennende Funktion hat (c. 99). Oben auf diesem Lichtkreuz erblickt Johannes den Herrn (c. 98)⁸⁸. Bei den Manichäern waren die Johannesakten sehr beliebt. Und es ist nicht von ungefähr, daß in ihrem Schrifttum das Lichtkreuz öfters begegnet⁸⁹. Dabei hat ihre Lehre dem Lichtkreuz eine eigenartige Prägung verliehen. Das Lichtkreuz heißt auch die »lebendige Seele«, und es umfaßt alle irgendwo in der Welt verstreuten Lichtteile oder aber die Glieder Gottes, die mit der Welt vermischt worden sind⁹⁰.

Interessanterweise findet sich das Lichtkreuz auch bei Ephraem dem Syrer. In der 69. Hymne der Carmina Nisibena heißt es von den der Herrlichkeit teilhaft gewordenen Toten: »das Lichtkreuz (ܠܘܚܐ ܕܠܘܚܐ) wird dort seinen Glanz auf sie fallen lassen, weil sie sich hier (d. h. auf Erden) mit seinem erhabenen

87 Vgl. zum Text des Petrus-evangeliums O. von Gebhardt, *Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus*, Leipzig 1893 (der Fund bei Akkum wurde 1886 gemacht) und E. Preuschen, *Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristliche Überlieferungen*, Gießen 1905, respektive Gebhardt S. 45 und Preuschen S. 19 die angeführte Stelle. Zur Übersetzung vgl. Chr. Maurer in Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen I*, S. 118-124, hier: S. 123. Vgl. weiterhin F. Neirynek, *The Apocryphal Gospels and the Gospel of Mark*, in: J. M. Sevrin, *The New Testament in Early Christianity*, Leuven 1989 (BETL LXXXVI), S. 123-175 mit dem Text des Petrus-evangeliums im Appendix S. 171-175, hier: S. 173. Es gibt noch fünf weitere Stellen, wo das Kreuz mehr oder weniger personifiziert wird, und zwar in der Offenbarung des Petrus, der Epistula Apostolorum, der Apokalypse des Elia und in den Acta Petri, Acta Andreae und den Acta Philippi. Man findet diese Stellen verzeichnet bei M. G. Mara, *Evangile de Pierre*, Paris 1973, S. 187 Anm. 2.

88 Siehe den Text bei Lipsius/Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, II, S. 199-201. Vgl. Untersuchung und Übersetzung der Johannesakten durch K. Schäferdiek in Hennecke/Schneemelcher aO II, S. 2 und 125-176, hier: S. 157-158; ders., *Herkunft und Interesse der alten Johannesakten*, ZNW 74 (1983) 247-267. Vgl. zu diesen Kapiteln 98-101 noch Bousset aO S. 238; Schneider s. v. σταυρός, TWNT VII, S. 580 und Reijners, aO S. 78.

89 Vgl. zum Lichtkreuz bei den Manichäern und der Beliebtheit auch der Johannesakten unter ihnen den eingehenden Aufsatz von A. Böhlig, *Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus*, in B. Aland u. a., *Gnosis* (Festschrift Hans Jonas), Göttingen 1987, S. 473-491 (in bezug auf die Manichäer S. 485-491).

90 Vgl. A. Böhlig, *Die Gnosis III*, Zürich 1980, S. 35-36 und 143.

Symbol bezeichnet haben« (69,21)⁹¹. In orthodoxen Kreisen des späten vierten Jahrhunderts konnte der Ausdruck als solcher also auch verwendet werden.

Im Hinblick auf unsere Stelle im PsTh und Bezug nehmend auf die zeitliche Nähe, empfiehlt es sich, zur möglichen Erhellung der Stelle im valentinianisch-agnostischen Denken Umschau zu halten. Im Gegensatz zum Manichäismus hat das Kreuz (nicht Lichtkreuz⁹²) noch die klare Funktion der Festigung und des Zusammenhalts des Pleromas. Die Horos-Gestalt (= die Grenze) muß vor allem auch alles Unpneumatische vom Pleroma ferne halten. Man kann durchaus Orbe beipflichten, wenn er das Kreuz die Achse des valentinianischen Systems nennen möchte⁹³. Der Deutlichkeit wegen führen wir eine der bekanntesten Belegstellen auf, und zwar Irenäus Adv.haer. I,3,5, wo es heißt: »Denn in bezug auf ihren Horos (Grenze), den sie mit mehreren Namen nennen, sagen sie, daß er zwei Wirkungen hat, eine befestigende und eine teilende. Soweit er befestigt und stützt (ἐδράζει καὶ στηρίζει), sei er Kreuz (Σταυρὸν εἶναι), soweit er teilt und scheidet (μερίζει καὶ διορίζει), Horos«, vgl. weiterhin Hippolyt Refutatio VI, 31,5-6 und Excerpta ex Theodoto 42,1⁹⁴. In Excerpta 47,1 wird der (aus dem Pleroma stammende) Erlöser sogar erster und universeller Demiurg genannt, ein Gedanke, der auch im sogenannten Altgnostischen Werk (Codex Bruce) c. 2 reflektiert wird. Denn in dieser valentinianisches Denken aufweisenden Schrift wird l.c. ausgesagt, der Demiurg (der pleromatische Erlöser also, H.) werde auch Vater, Logos, Quelle, Verstand, Mensch, Ewiger und Unendlicher genannt werden. Und ferner: »Die Haare seines Gesichtes sind die Zahl der äußeren Welten und *die Ausbreitung seiner Hände ist die Offenbarung des Kreuzes* (ΠΠΩΡΩ ΕΒΟΛ ΝΝΕΦΘΙΧ ΠΕ ΠΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΜΠΕΤΕΡΟΣ) usw. Wir werden hier an Ode Salomonis 27,2 erinnert⁹⁵. Die Väterberichte über den valentinianischen Horos werden bestätigt und erhalten ihren Beleg in der Nag-Hammadi-Schrift »Eine valentinianische Auseinandersetzung« (NHC XI,2:25,6-13). In dem leider sehr schlecht erhalten gebliebenen Text erfahren wir, daß Horos (χορος) »... die Befestigung und die Hypostase des Alls« (ΠΤΑΧΡ[Ο ΑΥΩ ΠΖΥ]ΠΟСТА-

91 Siehe den Text bei E. Beck, *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena* II, CSCO 240 (Syr. 102) S. 112. Übersetzung ders., CSCO 241 (Syr. 103) S. 100.

92 Zu Unrecht setzt Böhlig aO S. 474 und 490 Kreuz (Valentinianer) und Lichtkreuz (Manichäer) gleich.

93 So A. Orbe, in *TLZ* 91 (1966), Sp. 915. Vgl. W. Ullmann, Die Gottesvorstellung der Gnosis als Herausforderung an Theologie und Verkündigung, in: K.W. Tröger (Ed.), *Gnosis und Neues Testament*, Gütersloh 1973, S. 394.

94 Vgl. Böhlig aO S. 474-477. Siehe die Texte bei Sagnard, *La Gnose* aO S. 38; M. Marcovich, *Hippolytus* aO S. 241 und F. Sagnard, *Extraits de Théodote*, Paris 1970, S. 102-103 (Exc. 22,4) und S. 148-149 (Exc. 42,1). Siehe zum Horos vor allem Sagnard aO S. 254-255.

95 Vgl. V. MacDermot, *The Book of Jeu* aO S. 227 (Schmidts Seitenzählung) bzw. 216-217. Vgl. die Übersetzung in C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften*, Berlin 1981⁴ (Ed. H.M. Schenke), S. 335-336. Siehe noch die vielen Horos-Namen in Irenäus, *Adv.haer.* I,2,4.

ϸΙϸΜΠΤΗΡϸ) sei⁹⁶. An anderen Stellen kann Befestigung bzw. Trennung gemutmaßt werden.

Auch die valentinianische *Gnosis* kennt den Gedanken der Vermischung. So ist die Sophia (Prototyp aller Pneumatiker) laut Irenäus Adv.haer. I,4,1 mit der Leidenschaft vermischt (συμπεπλέχθαι τῷ πάθει). Auch Herakleon erwähnt in seinem Johanneskommentar die Vermischung in bezug auf die Samaritanerin, die selbst pneumatischer Natur, sich sogar mit dem Hylischen vermischt hat, was durch ihre sechs Männer symbolisiert wird⁹⁷. Aber der aus drei Teilen zusammengesetzte valentinianische Erlöser Jesus Christus war in seiner sichtbaren psychischen Existenz gleichfalls den Leidenschaften ausgesetzt (nach Exc. Theod. 61). Zuvor (59) war dargelegt, daß der Erlöser als »tragende Person« mit pneumatischem Samen (= den Valentinianern), mit dem psychischen Christus (durch Gesetz und Propheten angekündigt, übrigens unsichtbar) und dem sichtbaren psychischen Christus bekleidet war. Die Fleischwerdung (>durch Maria hindurch wie Wasser durch eine Röhre«, Adv.haer I,7,2) und die Kindheit Jesu wird 61,2 beschrieben, und nach Luk 2,40 und 52 wird von diesem Kind ausgesagt: Es wuchs (betrifft die Psychiker) und es nahm zu an Weisheit (betrifft die Pneumatiker). Seine psychische Existenz war laut 61,3 mit Leidenschaften vermischt (ἐμπαθής) und mußte von ihnen frei werden. Der Leib des irdischen Jesus wurde nach dessen Tod vom Erlöser zwar auferweckt, aber erst, nachdem er dessen Leidenschaften abgelegt hatte (ἀποβαλὼν πάθη)⁹⁸. Zusammenfassend kann man sagen, daß dem verhängnisvollen Wirken der kontaminierenden Vermischung von dem Horos und dem pleromatischen Christus ein Ende gesetzt wird.

Sehr bedeutungsvoll für die Erklärung unserer Passage im PsTh ist, daß im valentinianisch-gnostischen Philippusevangelium, das zum Nag Hammadi-Fund gehört, signifikante Aussagen über das Kreuz begegnen. Die erste findet sich in NHC II,3:63,23-25 (Logion 53): »Die Eucharistie ist Jesus. Denn man nennt ihn auf syrisch *Pharisatha*, was der »Ausgebreitete« bedeutet. Denn Jesus kam, um die Welt zu kreuzigen« (τεγαριστεια πε ιϸ εγμογτε γαρ εροϸ μμντςγροϸ δε φαρισαθα ετε παει πε πετπορω εβολ αιϸ γαρ ει εϸσταγροϸ μπκομοϸ). Am besten versteht man diese Aussage so, daß die Welt von Jesus als der Horos gekreuzigt wird. Alles Weltverfallene soll von der Lichtwelt

96 Die Übersetzung in J.M. Robinson (Ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1988³, S. 483 ff. ist zu frei. Wir folgen dem Text der *Facsimile Edition der Nag Hammadi Codices* (Codex XI, XII und XIII, Leiden 1973) und zählen die Zeilen gemäß der erhaltenen Beschriftung von oben an.

97 Vgl. Sagnard, *La Gnose* aO S. 39, 150, 159, 162, 167 und 234. Zu Herakleon ebenda S. 495. Weiterhin J. Zandee, *Gnostic ideas* aO S. 41.

98 Vgl. Sagnard, *Extraits* aO S. 181-183; vgl. weiterhin in bezug auf die in 61,3 angedeuteten Psychiker Sagnard, *La Gnose* aO S. 398 und ebenda S. 402 hinsichtlich der Pneumatiker. Für die komplizierte Gestalt des Erlösers vergleiche man Sagnard, *La Gnose* aO S. 532-534.

abgetrennt werden. Anders gesagt: Den koptischen Satz »Denn Jesus kam usw.«, sollte man aktivisch auffassen⁹⁹. Was mit dem »Pharisatha« gemeint ist und ob hier von Syrisch oder Reichsaramäisch die Rede ist, bleibt eine schwierige Frage. Ménards Ansicht, das Wort sei die Mehrzahlform ܦܪܝܫܬܐ ¹⁰⁰ und spiele an auf die wie im jakobitischen Ritus »zerstückelten Teile der in der Form des gekreuzigten Heilands ausgebreiteten Hostie«, ist zwar gestreich, aber aus chronologischen Gründen zu beanstanden¹⁰¹.

Sehr aufschlußreich ist auch eine andere Stelle im EvPh, NHC II,3:73,9-16, wo wir lesen: »Philippus, der Apostel, sagte: Joseph, der Zimmermann, pflanzte einen Paradiesgarten, weil er Holz für sein Handwerk brauchte. Er ist es, der das Kreuz aus den Bäumen, die er gepflanzt hatte, machte. Und sein Same hing an dem, was er gepflanzt hatte. Sein Same war Jesus, die Pflanze aber ist das Kreuz« ($\text{ϕιλιππος παποστολος πεχαϑ χε ιωσηφ πζαμωε αϑτωβε ν̄νοϑ- παραδεισος χε νεϑϑ̄χρηια ν̄ζ̄νωε εζοϑν ετεϑτεχνη ν̄τοϑ πενταζταμιο μ̄πσταϑρος εβολ ζ̄ν̄ ν̄ωην ν̄ταϑτοβοϑ αϑω πεϑϑ̄ροβ νεϑωϑ απενταϑ- τοβϑ νε πεϑϑ̄ροβ πε ῑη̄ς π̄τωβε δε πε πεσϑ̄ος$). Man wird doch wohl nicht fehlgehen, wenn man bei diesem Joseph an den Demiurgen denkt. Er fertigt das Kreuz an, was dann nachher das Leben für die Pneumatiker sein wird (vgl. 74,20-21: »wer da gesalbt ist, besitzt alles, er besitzt die Auferstehung, das Licht, das Kreuz, den Heiligen Geist¹⁰²«).

Wenn wir nun unsere Stelle im PsTh näher betrachten, drängt sich die Sicht auf, daß das kleine Kreuz, dem (laut Josephs Ausruf) Jesus selbst ähnlich zu sein denkt, valentinianisch-gnostische *Horos-Züge* aufweise. Selbstverständlich kann man in diesem Apokryphon keine durchgehaltene lupenreine gnostische Lehre erwarten. Überdies ist nicht auszuschließen, daß spätere Redaktoren oder Kopisten eine unverbrämt gnostische Ausrichtung dieser Geschichte gegebenenfalls ausgeblendet bzw. retuschiert haben, so daß wir es letzten Endes mit einem verchristlichten gnostischen Text zu tun hätten. In der Nag-Hammadi-

99 Wir benutzen die Ausgabe Laytons (B. Layton, *Nag Hammadi Codex II,2-7*, Leiden 1989 vol. I [= NHS XX]). Wir pflichten Ménard bei, wenn er die Verbform aktivisch fassen möchte (J.E. Ménard, Beziehungen des Philippus- und des Thomas-Evangeliums zur syrischen Welt, in: K.W. Tröger, *Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis*, Berlin 1980, S. 318). Böhlig aO S. 491 Anm. 81 bevorzugt gleichfalls die aktivische Auslegung, schließt andererseits die passivische nicht aus. Vgl. zu EvPh noch J.S. Siker, *Gnostic Views on Jews and Christians in the Gospel of Philip*, NT 31 (1989), S. 286.

100 Ménard aO S. 318. Vgl. Brockelmann, *Lexicon Syriacum* s.v. S. 608^a.

101 Seinerzeit hat auch van Unnik auf die liturgischen Konnotizen hingewiesen, in: Notes on the Gospel of Philip, NTS 10 (1963) S. 468-469, vgl. dazu J.J. Buckley, Conceptual Models and Polemical Issues in the Gospel of Philip, ANRW II,25,5 S. 4176 mit Anm. 36.

102 So mit Recht P. Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis, in: K.W. Tröger, *Altes Testament aO* S. 69. Unrichtig Buckley aO S. 4178, die das Kreuz und den Olivenbaum (EvPh 73,18) miteinander gleichstellt.

Bibliothek begegnet man solchen Schriften¹⁰³. Dem, was sich im vorliegenden syrischen Text an (valentinianisch-)gnostischem Gut spurenweise vorfinden könnte, kommt man bei näherer Betrachtung auf die Spur.

In unserer Geschichte begegnen wir Jesus als dem bösen Knaben, der sich, statt seine Altersgenossen zu lieben und das Greisenalter zu ehren (p. 13,1), anscheinend von ihnen getrennt aufstellt. Er »vermischt sich« nicht mit ihnen. Gibt er keine Ehre, er erwartet sie ebensowenig (p. 13,6). Dieses unsympathische, sich distanzierende Benehmen Jesu macht (in einer späteren Redaktion) die verzweifelte entrüstete Frage des Joseph ebensogut glaubhaft wie einen ursprünglichen Ausruf voller Bewunderung, eine Bewunderung, die die Menge, nachdem Jesus seine Worte beendet hat, von sich gibt: »Oh Welch eine wunderbare Schau und Erfahrung!« (p. 13,16f.)

Daß in der vorliegenden Geschichte in Joseph die Frage aufsteigt, ob Jesus vielleicht meine, er sei einem (oder dem!) kleinen Kreuze ähnlich, und die Tatsache, daß das Ablegen der Vermischung erst nach der Erhöhung erfolgt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir es hier vor dem Hintergrund des herangezogenen Vergleichsmaterials mit Gedanken gnostischer Provenienz zu tun haben. Präziser gesagt, Gedanken genuin valentinianisch-gnostischer Herkunft, so daß der kleine Jesus, »der böse Knabe«, eben als der kleine Horos erscheint, der aller Vermischung einander wesensfremder Elemente ein Ende setzt.

Diese bedeutungsvolle, wohl vom valentinianischen Gnostizismus herrührende Ähnlichkeit des kleinen Jesus mit einem kleinen Kreuz findet nun ihre Bestätigung durch eine angebliche Homilie des Erzbischofs Cyrillus von Jerusalem (313-386), in der tatsächlich auch von »einem kleinen Kreuze« die Rede ist. Gemeint ist hier der koptische Text der Anrede, die sich als einzige Schrift im recht gut erhalten gebliebenen koptischen Pergamentcodex findet, der im British Library unter dem Siglum Oriental 6799 aufbewahrt wird und um 1053¹⁰⁴ geschrieben wurde¹⁰⁵. Die Überschrift lautet: »Eine Anrede (ΛΟΓΟΣ) des heili-

103 Vgl. M. Krause, Die Texte von Nag Hammadi, in: B. Aland u. a., *Gnosis* (Festschrift Jonas) aO S. 238-239.

104 Der Kopist der Handschrift Mrkoure verwendet zwei Zeitangaben, einmal die der Märtyrerära (das ergäbe 1053) und die der Hidschra (das käme auf 1057). Vgl. für diese Zeitangaben wie für die koptischen Monatsnamen W. C. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1961², S. 86-89. Der Urtext der Predigt dürfte aus dem 4. bzw. 5. Jahrhundert stammen.

105 Vgl. die ausgezeichnete, auf mehreren Handschriften basierende Ausgabe von A. Campagnano, *Omelia Copte sulla Passione, sulla Croce e sulla Vergine*, Milano/Mailand 1980 (*Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità*, LXV). Von den sieben von ihr beschriebenen und verwendeten Handschriften (A-G) und verschiedenen Fragmenten haben nur B, D und E die Anrede über das Kreuz. Campagnano verwendet für ihre Edition die Pergamenthandschrift B (= Pierpont Morgan, New York M 600) und zieht gelegentlich E, die von Budge benutzte Handschrift, für Varianten heran, siehe aO S. 17 und 20. Wie bevorzugen jedoch den Text von E, weil er das Christuslob und das Schauen des Lichtkreuzes auf dem Seeboden bietet (vgl.

gen Cyrillos, des Erzbischofs von Jerusalem, welche er aussprach in bezug auf das »Kreuz unseres Herrn Jesus Christus« (πεςτος μπενχοεις ιε πεχε), am Tage von dessen Erscheinung, das ist der siebzehnte des Monats Tho'ut'. Das Kreuzfest (einschließlich des Festes der Kreuzauffindung durch die Kaiserinmutter Helena, im vierten Jahrhundert schon bezeugt¹⁰⁶), wird nach der koptischen Liturgie noch immer am 17. Tho'ut (= am 28. September gleich am Anfang des kirchlichen Jahres [11. September = 1. Tho'ut] begangen. Wie gesagt haben wir es bei dieser Predigt des Cyrillus mit einem der spuria zu tun¹⁰⁷. Aus dem koptischen Text geht klar hervor, daß die Anrede in der angestammten Kirche Ägyptens beheimatet ist¹⁰⁸. Wie dem auch sei, die Anrede zielt auf drei

gleich unten) und in seiner Ausführlichkeit diesbezüglich Interessantes gibt. Übrigens datiert *B* von 905 und *D* von 854/901 (zwei Teile). Siehe weiter in bezug auf *E* die genaue Beschreibung in B. Layton, *Catalogue of Coptic Literary Manuscripts in the British Library acquired since the year 1906*, London 1987, S. 89 (als Nr. 83). Der Codex umfaßt 42 Seiten. Den Text findet man in E. A. Wallis Budge, *Miscellaneous Coptic Texts in the Dialect of Upper Egypt*, London 1915, vol. 5,1, S. 183-230. Die Übersetzung Budes in vol. 5,2, S. 761-808 ist eingehender Kritik zu unterziehen. In vol. 5,2 befinden sich hinten Abbildungen der Handschrift (Plates IX-XII).

- 106 Die Legende wird zuerst von Ambrosius († 397) berichtet. Die Kreuzesauffindung kann jedoch nicht auf die Kaiserinmutter Helena († 330) zurückgeführt werden. Zwar besuchte sie 324 das Heilige Land und ließ auf dem Ölberg und in Bethlehem Kirchen erbauen, aber erst Kaiser Konstantin († 337) erbaute an der Stätte der Kreuzigung und Auferstehung eine Doppelbasilika, die 335 geweiht wurde. Das Kreuzesfest ist dann nach diesem Jahre üblich geworden. Auch die Verehrung von Kreuzespartikeln war weit verbreitet, laut Kyrill von Jerusalem, *Cat.* IV,10 (... και τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πᾶσα λοιπὸν ἡ οἰκουμένη κατὰ μέρος ἐπληρώθη) und *Cat.* XIII,4 (... τοῦ σταυροῦ τὸ ξύλον, τὸ κατὰ μικρὸν ἐντεῦθεν πάση τῇ οἰκουμένη λοιπὸν διαδοθέν), vgl. noch *Cat.* X,19. Texte nach PG vol. XXXIII. Vgl. zum ganzen J. Straubinger, *Die Kreuzesauffindungslegende*, Paderborn 1912, und S. Heid, Der Ursprung der Helena- legende im Pilgerbetrieb Jerusalems, *JAC* 32 (1989) S. 41-71. Ebenfalls konsultiere man die vor kurzem erschienene Untersuchung von J. W. Drijvers, *The Mother of Augustine the Great and the Legend of Her Finding of the True Cross*, Leiden 1991, vor allem den zweiten Teil.
- 107 Vgl. schon J. Quasten, *Patrology*, Utrecht/Westminster (USA) 1963, vol. III, S. 369. Siehe vor allem T. Orlandi, Cirillo di Gerusalemme nella letteratura copta, *Vetera Christianorum* 9 (1972) 93-100; hier: S. 99; *ders.*, Patristica copta e patristica greca, *Vet. Chr.* 10 (1973) S. 334 und *ders.*, The Future of Studies in Coptic Biblical and Ecclesiastical literature, in: *The Future of Coptic Studies*, Ed. R. McL. Wilson, Leiden 1978 (CS I), S. 151-153, zu den spuria coptica. Vgl. noch O'Leary, *Litterature Copte*, *DACL* IX (1930) Sp. 1608.
- 108 Das geht schon aus fol. 3a1 hervor, wo es heißt, »wir werden mit Freuden das Fest des Kreuzes feiern mit dem ganzen rechtgläubigen Volk« (ἐνεργῶα ἔμ πρᾶφε μπεςτος μῆ πλῆμος τῆρῳ ἡρωδοξος). Das ägyptische Kolorit ist ersichtlich aus der Verwendung von »Ament« (Unterwelt) (fol. 5a1 und fol. 15b1), der Erwähnung von Irenäus, Josephus und Philymon (fol. 18b1; Philo?) oder Josephus und Irenäus (fol. 22a1 und fol. 24b1), weiterhin aus der Verwendung der koptischen Monatsnamen Paremhotep und Tho'ut (fol. 33a2; 37a1 und 38a1) und schließlich aus dem Ortsnamen Pidon in Diospolis (MS hat Diaspolis, fol. 13b2), wo der See lag, an dem Apa Bachus wirkte und dem Landesname Ekeptia (ἐκεπτια), gleich nachher Ägypten (κῆμε; fol. 22a1-22a2). Budes Hinweis, der See »is clearly the famous pool now called by the Arabs 'Ain ash-Shems, at Heliopolis, near Cairo« (V,2 S. 774 Anm. 1, vgl. V,1, S. CIV) ist nicht nachweisbar. Ob Ekeptia zurückzuführen sei auf das mutmaßliche *Ha-Ka-Ptah* (S. 786 Anm. 1), ist durchaus anzuzweifeln. Interessanterweise wird Kaiser Julian der Abtrünnige (361-363) fol. 23b2 noch erwähnt.

Als er daraufhin trinkt, ist das Wasser bitter. Erst als Apa Bachus ein Bittgebet für ihn ausspricht, kommt er zum Glauben und genießt das nunmehr auch für ihn süße Wasser. Seltsamerweise wird die ganze Geschichte als Bericht von seinerzeit anwesenden Zeugen nochmals erzählt. Voller Verwunderung erschauen die Gläubigen hier den Ort des *Lichtkreuzes* auf dem Boden des Sees (ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΕΣΦΟΣ ΝΟΥΘΕΙΝ ΖΜ ΠΕΧΗΤ ΕΠΑΛΚΚΟΣ)¹¹¹. Später ist von einer bei dem See gebauten Kirche die Rede, die den Namen trägt »Die Form (oder das Bild) des Kreuzes« (ΠΤΗΠΟΣ ΜΠΕΣΦΟΣ)¹¹².

Wenn wir nach Betrachtung obiger Geschichten ein Fazit ziehen, kann festgestellt werden, daß sowohl im PsTh wie auch in der Homilie des Ps.-Cyrillus die Identifikation Jesu Christi mit seinem Kreuz unmißverständlich betont wird. Wird in der Homilie das »kleine Kreuz« bzw. »Lichtkreuz« unter Wasser von der Menge als mit Christus engstens verbunden *erfahren*, so begegnet erst recht in dem vorliegenden syrischen Text des PsTh ein recht selbstbewußter kleiner Jesus, der offenbar (so meint Joseph) *sich selbst* einem (bzw. dem) kleinen Kreuz gleich denkt, das sich später an ihm verwirklichen wird.

Unserer Meinung nach belegt die koptische Parallele den Wortlaut der Aussage im PsTh aufs glücklichste. Dabei bleibe übrigens nicht unbeachtet, daß in der oben behandelten Stelle die Horoszüge die Ausrichtung der Aussage über Jesus als kleines Kreuz weitgehend bestimmen.

(Fortsetzung im nächsten Band)

111 Fol. 13b1 (Budge aO V,1, S. 196 und V,2, S. 774). Fehlt bei Campagnano aO S. 96.

112 Fol. 14a1 (Budge aO V,1, S. 196 und V,2, S. 775). Der Wechsel zwischen γ und η kommt im Koptischen öfters vor, vgl. dazu A. Böhlig, *Die griechischen Lehnwörter im sahidischen und bohairischen Neuen Testament*, München 1958, S. 102, weiterhin W.A. Girgis, *Greek Loan Words in Coptic*, BSAC 18 (1965-1966) S. 91. Der Text von B hat: ΠΤΟΠΟΣ ΜΠΕΣΦΟΣ ΕΤΟΥΛΛΒ (der Ort des heiligen Kreuzes), vgl. Campagnano aO S. 98.