

angesprochen, wie auch die Erhebung (*esaltazione*) Ägyptens. Schließlich muß an das weniger abstrakte religiöse Leben im Vergleich zu den alexandrinischen philosophischen Zirkeln gedacht werden.

Schon diese kurzen Hinweise dürften klarmachen, daß wir hier – unterstützt von zahlreichen Anmerkungen – eine gründliche Analyse dieser hermetischen Welt vor uns haben, die zum genauen Durchdenken einlädt.

Auf diese umfängliche Einleitung folgen nun die Texte.

Sie werden in italienischer Übersetzung mit ausführlichen Anmerkungen dargeboten. Man bedauert es natürlich, daß nicht einmal eine vorhandene Edition oder auch die Originaltexte synoptisch abgedruckt werden. In dieser Hinsicht bleibt der Leser auf sich gestellt, obwohl heutzutage ein derartiger Abdruck keine technischen Probleme bieten dürfte. Es geht sogar so weit, daß zwar griechische Termini noch in griechischen Lettern dargeboten werden; koptische Termini oder Sätze hingegen in einer Umschrift, die niemand helfen dürfte. Aufmerksam gemacht sei auf die Anmerkung 34 auf p. 141, die sich der Logosfrage widmet und das Problem des göttlichen Willens behandelt.

Auf die Übersetzung folgen zwei Anhänge. Der erste bietet spezielle Bemerkungen zu den Schriften über die Textanmerkungen hinaus. Der zweite Anhang hingegen bietet griechische und lateinische Parallelen, allerdings auch nur in italienischer Übersetzung. Bibliographie, Index der in den Texten vorkommenden Begriffe und Inhaltsverzeichnis beschließen den gewichtigen Band, der einen tiefeschürfenden Einblick in den ägyptischen Hermetismus erlaubt.

C. Detlef G. Müller

Matthias Westerhoff, *Auferstehung und Jenseits im koptischen »Buch der Auferstehung Jesu Christi, unseres Herrn«* (= *Orientalia Biblica et Christiana*, hrsg. von Eckart Otto und Siegbert Uhlig, Vol. 11), Wiesbaden (Harrassowitz) 1999, 396 Seiten, ISBN 3-447-04090-4, € 52,-

Das anzuzeigende Werk bietet die bisher beste Edition sowie grammatikalische und inhaltliche Erschließung des Buches, das als Bartholomäus-Apokalypse oder Bartholomäus-Evangelium, lateinisch einfach *Liber Bartholomaei* bekannt ist und der ägyptischen Bartholomaiostadt tradition entammt. Allerdings liegt kein direkter inhaltlicher Zusammenhang mit den alten Fragen des Bartholomäus vor. Es handelt sich um ein eigenständiges Werk. Westerhoff sieht jedoch gewisse inhaltliche Berührungspunkte (pp. 215/16).

Westerhoff ist es nun gelungen, aus den bisher bekannten Fragmenten – trotz aller Lücken – ein zusammenhängendes Werk aufzubauen und damit alle Studien dieses Buches auf eine neue Basis zu stellen. Den Prolegomena folgt eine Editions-geschichte. Der Editor schält zunächst die Manuskripte A und B heraus (mit Seitenzahlen), verzichtet allerdings auf die Einarbeitung erst nach Fertigstellung seiner Arbeit entdeckter Blätter. Darüber stellt er den längsten und wichtigsten Textzeugen C, der 24 Pergamentblätter umfaßt. C käme der Urfassung am nächsten. Das Werk ist nach ihm original im säidischen Dialekt des Koptischen abgefaßt. Sprachliche Indizien, die auf eine griechische Vorlage der Gesamtkomposition deuten, seien nicht festzustellen (p. 19). Das ist vorsichtig ausgedrückt und mag in dieser Hinsicht stimmen. Damit dürfte die Aufnahme auch griechisch in Ägypten umlaufenden Traditionsgutes nicht ausgeschlossen sein.

In dem Abschnitt zur Sprache wird voll von der modernen philologischen Erforschung der koptischen Dialekte Gebrauch gemacht. Zu den Djinkim auf p. 20¹⁰⁴ sei zusätzlich aufmerksam

gemacht auf das separate Heft von Rodolphe Kasser: *Djinkim, sur tel graphème nasal ou vocalique de la langue copte bohairique*, Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington/DC. August 14, 1992. Zu den Ausführungen auf p. 22 sei darauf hingewiesen, daß in koptischen Texten vielfach Zeichen über den Buchstaben ganz einfach ein falsches Atemholen des Vorlesers verhindern sollten. Die Sprache von A und B hat bohairische und fajjumische Einflüsse. Daraus schließt der Editor, daß C geographisch südlicher zu lokalisieren sei als die beiden anderen Handschriften. An den verschiedenen Verbformen und ihrer Anwendung macht Westerhoff die Syntax fest. Hier gelingen ihm wirklich subtilste Unterscheidungen und Festlegungen. Bezüglich des Stiles bleibt er jedoch auch in der Philologie stecken und kommt zu keiner Analyse im Sinne Eduard Nordens (*Die antike Kunstprosa*). Stattdessen bietet er hier einen Abschnitt ornamentale Ästhetik und bezieht sich allein auf die Ausführungen Klaus Wessels zur koptischen Kunst (Pierre du Bourguet, S. J. erwähnt er nicht). Diese sucht er in der Sprache wiederzufinden (Musik). Ornamental »verfremdete« (sic) Sprache wird für ihn zum Kennzeichen des koptischen Stiles, das Ganze zum Teppich aus Bruchstücken der Tradition geflochten. Hier wird ihm sicher nicht jeder folgen wollen. Immerhin ist diese Anschauung originell.

Dankenswerterweise wird eine ausführliche Gliederung geboten. Dabei ist zu beachten, daß der Anfang des Buches nicht erhalten ist. Dem Editor gelingt aber eine Grobgliederung in acht Abschnitten, die er noch unter sich aufteilt. Der Leser wird so sicher durch das Buch geführt, das ja nicht nur eine Tradition verarbeitet.

Der Text wird synoptisch koptisch-deutsch sehr sorgfältig dargeboten. Während sonst die zahlreichen koptischen Zitate in normalen Drucktypen dargeboten werden, liegt der Text handschriftlich vor. Die Textanmerkungen wurden sogar in Schreibmaschinenschrift abgefaßt. Der Editor meint, daß ein Text etwas Lebendiges sei (p. 48). Daher habe er die Handschrift C offenbar imitiert. Das geht natürlich nicht. Abgesehen davon, daß Drucktypen leichter lesbar sind, entspricht es modernem wissenschaftlichen Standard, Photographien mit Proben der benutzten Handschriften beizugeben. Diese fehlen völlig. Der Leser vermag sich also kein selbständiges Urteil zu bilden.

Auf Text und Übersetzung folgt eine literar- und quellengeschichtliche Untersuchung. Diese sucht zunächst die Komposition des Buches zu entschlüsseln. Nach Westerhoff beruft es sich auf das Evangelium nicht wie es geschrieben steht, sondern wie es in der mündlichen Verkündigung lebt (p. 199). Allerdings ist die edierte Schrift offensichtlich nach (!) der schriftlichen Fixierung der Evangelien verfaßt und kann sich folglich nur auf schriftlich (!) Vorliegendes stützen. Interessant ist die Gegenüberstellung von Bartholomaios und Petros als Gegensatz des von der Welt und Kirche unabhängigen Einzelnen und dem monarchischen Bischof, so wie Antonios und Athanasios (pp. 220, 221). Der Editor verkennt hier die starke Selbständigkeit der einzelnen Bischöfe in Oberägypten. Erst das Mittelalter kam hier zu einer straffen Organisation. Das Schulbeispiel Antonios - Athanasios genügt als Beweis nicht. Es erstaunt etwas, daß der sonst subtilsten Feinheiten nachgehende Editor auf p. 214 einfach Abū Šāliḥ den Armenier zitiert, ohne das Verfasserproblem (Abū al-Makārim) zur Kenntnis zu nehmen (cf. Bischof Samuel). Westerhoff ventilert die Frage einer szenischen Aufführung, plädiert aber dann doch für Literatur (p. 222). Es fehlt in der Tat jedwede theatralische Form, wie von uns (Gab es ein koptisches Theater?, in: *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*, Band XXIX, 1990, pp. 9-22) herausgearbeitet. Zur Herkunft sucht Westerhoff Möglichkeiten zu skizzieren (Meletianer), kommt aber zu keinem Ergebnis, vielleicht weil das Buch gar nicht auf eine »Gruppe« in seinem Sinne zurückgeht. Er datiert das Werk im 8. oder 9. Jahrhundert. Es wurde in einem Kloster des südlichen Oberägyptens verfaßt (p. 227).

Ein weiterer großer Abschnitt behandelt die Jenseitsvorstellungen im Liber Bartholomaei. Erstaunt stellt man fest, daß bei dem Abriß der bisherigen Diskussion über altägyptische Reste

im ägyptischen Christentum das Standardwerk von Jean Doresse (*Des hiéroglyphes à la croix*, Istanbul 1960, Nederlands historisch-archaeologisch Instituut VII) völlig ignoriert wird. Auch Günter Lanczkowski hätte getrost erwähnt werden dürfen, selbst wenn wir in unserer Engellehre, Anmerkung 673, einige Kritik angemeldet haben. Interessant ist die Heranziehung des Todesengels Abbatôn (pp. 239/40). Ohne eigentliche Beweise zu liefern, hält Westerhoff die sieben Erzengelnamen für relativ stabil (p. 259). Bisher war bekannt, daß die Namen der Nummern 5 bis 7 schwankend sind, früher auch eine Vierzahl der Erzengel angenommen wurde. Seite 263, Anmerkung 199 wird ohne Bedenken bei den Kopten der Terminus »Messe« gebraucht. Schon vor Jahren plädierte der Liturgiker Ernst Hammerschmidt (1928-1993) dafür, diesen Terminus für den lateinischen Ritus zu reservieren und nicht auf die orthodoxen Anaphoren auszudehnen.

Ein weiterer großer Abschnitt behandelt »Ostern: das eschatologische Geschehen«. Unklar bleibt, warum Carl Schmidts Hauptthese, daß mit der Höllenfahrt des Heilands auch die Gerechten der Vorzeit gerettet werden, auf p. 271 abgelehnt wird. In der koptischen Literatur ist sie doch überdeutlich.

Der letzte große Abschnitt behandelt die Eschatologie, wobei Westerhoff individuelle und allgemeine Eschatologie, sowie dazwischen eine auf das Weltganze bezogen kirchliche Eschatologie unterscheidet. Wichtig ist, daß Judas, Kain und Herodes nicht aus der Hölle gerettet werden. Es bleiben also drei Verdammte. Der Editor sieht einen monophysitisch gedachten Erlöser, der nicht mehr in der Lage sei, am Kreuz die Gottesverlassenheit zu erfahren. Judas hingegen sei alter ego des Erlösers und übernehme die Rolle des von Gott Verlassenen (p. 297). Hier hätte man sich doch einen größeren Vergleich mit anderen Quellen gewünscht. Die Aussage erscheint zu apodiktisch. Weiter sieht Westerhoff bei Siophanes eine neue, klassisch wirkende Jenseitsreise komponiert; eben in der Konzentration auf Feuerfluß und Himmelssee, die für die abgeschiedene Seele eine Feuer- bzw. Wassertaufe implizieren (p. 309). Erwähnt sei noch aus dem Dankgebet des Thomas »die offenbar insular gelegene himmlische Stadt« (p. 311).

Westerhoff hat reiches Vergleichsmaterial im einzelnen herangezogen und bietet hier eine Fundgrube. Allerdings leidet darunter die konzise Darstellung. Auch ist die Sprache zum Teil etwas schwerfällig und nicht frei von Neologismen.

Ein Sommaire faßt dankenswerterweise die Ansichten des Editors zusammen. Er sieht das Werk »... plutôt conçu pour l'usage individuel qu'ecclésiastique«. Zu fragen bleibt allerdings, wer dieser einsame Leser sein soll. Eine weite Kreise erfassende Kenntnis in der Kunst des Lesens dürfte man wohl kaum voraussetzen können. So bleibt ein Fragezeichen.

Es folgen noch umfangreiche Wort- und grammatikalische Indices, allerdings leider kein Sachindex.

Abgeschlossen wird das Werk durch ein Literaturverzeichnis. Ergänzend sei darauf hingewiesen, daß wir das Werk auch in die Weltliteratur gestellt haben, durch unseren Artikel Bartholomäus-Apokalypse, in Kindlers Literatur Lexikon, vol. I (Zürich 1964), pp. 1358-1359, und Kindlers Neues Literatur Lexikon, vol. 18 (München 1992), pp. 178-180.

An dem Anfang des Buches findet sich noch eine einfache Umzeichnung mit ebenso einfacher Beschreibung der Höllenfahrt des Heilandes auf einem Wandgemälde der Kathedrale zu Pachoras (Faras) in Unternubien. Irgendeine Beachtung der bisherigen Forschung findet nicht statt. Schon 1986 widmete Giovanni Vantini dieser Darstellung einen Kongreßbeitrag: »The Faras Golgatha and the Apocrypha«. In dieser Zeitschrift, Band 71 (1987), S. 219 berichteten wir darüber. Anmerkung 7 versuchten wir eine verbesserte Erklärung, wie wir hofften. Es wäre interessant gewesen, das Urteil von Westerhoff darüber zu erfahren.

C. Detlef G. Müller