

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von Prof. Dr. W. Eichrodt und Prof. O. Cullmann

KANONISCHE
UND
APOKRYPHE EVANGELIEN
UND
APOSTELGESCHICHTEN

VON

KARL LUDWIG SCHMIDT

DR. THEOL., ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BASEL



Verlag von Heinrich Majer, Basel

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

Herausgegeben von Prof. Dr. Walther Eichrodt und Prof. Oscar Cullmann

5

- Nr. 1 *W. Michaelis*: Zur Engelchristologie im Urchristentum
240 Seiten Fr. 6.50
- Nr. 2 *E. Gaugler*: Das Abendmahl im Neuen Testament
70 Seiten Fr. 1.80
- Nr. 3 *O. Cullmann*: Urchristentum und Gottesdienst
88 Seiten Fr. 5.80
- Nr. 4 *W. Eichrodt*: Das Menschenverständnis des Alten Testaments
80 Seiten Fr. 5.50
- Nr. 5 *K. L. Schmidt*: Kanonische und apokryphe Evangelien und
Apostelgeschichten 96 Seiten Fr. 6.—

Demnächst erscheinen:

W. G. Kümmel: Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen
zur eschatologischen Verkündigung Jesu

J. Jeremias (Göttingen): Die Gleichnisse Jesu

K. L. Schmidt: Das neutestamentliche Doppelgebot der Liebe

E. Lohmeyer (Greifswald): Das Vaterunser Jesu

KANONISCHE
UND
APOKRYPHE EVANGELIEN
UND
APOSTELGESCHICHTEN

VON

KARL LUDWIG SCHMIDT

DR. THEOL., ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BASEL



Verlag von Heinrich Majer, Basel

1944

Alle Rechte,
insbesondere das Übersetzungsrecht
in fremde Sprachen,
vorbehalten

Copyright 1944 by Heinrich Majer Verlag, Basel
Buchdruckerei zum Hirzen A. G., Basel

FREDERIK TORM

DR. THEOL., EMERIT. ORD. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT
KOPENHAGEN

in dankbarer Erinnerung an gemeinsame Tage
in Dänemark und in der Schweiz 1937/39

Vorwort

Diese Abhandlung ist ein im Text und durch Anmerkungen erweiterter Vortrag, den ich an der Universität Basel in der Reihe der akademischen Vorträge im Wintersemester 1943/44 gehalten habe. Wie es nicht anders sein kann, dient diese Untersuchung der Auslegung des Neuen Testaments, indem wir in das Werden und Wesen von allerlei Schriften hineinsehen, die in Form und Inhalt mit urchristlichen Schriften des Kanons jedenfalls irgendwie verwandt sind. Die Beantwortung der Frage, wie diese Verwandtschaft im einzelnen und im ganzen gewesen und zu verstehen ist, liegt dem Kanonhistoriker und -kritiker ob.

Warum die Grenze zwischen Kanonischem und Nichtkanonischem, d. h. Apokryphem, als eine fließende kaum oder überhaupt nicht erkannt worden ist, verdeutlichen wir uns an einigen Beispielen der alten und neuen Apokryphenforschung. Im Anschluß an den katholischen Entdecker des Protevangeliums Jacobi glaubte ein reformierter Theologe des 16. Jahrhunderts in diesem Kindheitsevangelium im Zusammenhang mit dem Markusevangelium ein Stück des Urevangeliums sehen zu dürfen. Im Anschluß an Lessings Bemühung um das Urevangelium wurde im 19. Jahrhundert ähnlich das Hebräerevangelium verwertet. Solche Fehllösungen entstammen der Verkennung des christologischen Kerygma, wie es im Neuen Testament bekenntnismäßig knapp formuliert und ausführlich entfaltet ist. (Erstes Kapitel.)

Aus der als Text- und Stilkritik zu übenden Kanonkritik ergibt sich, daß bei der fließenden Grenze zwischen Kanonischem und Apokryphem der Kanon nicht mit einer von einer starren Mauer umgebenen Burg, sondern mit einer von einem eigenen Quell gespeisten Oase zu vergleichen ist. Dieser Quell ist das christologische Kerygma mit seiner nicht novellistischen Bildhaftigkeit, das die Abgrenzung der sogenannten historischen Bücher des Neuen Testaments schafft. (Zweites Kapitel.)

Wenn im Mittelpunkt des neutestamentlichen Kerygma der Tod des Messias Jesus als letzter Abschluß seiner Erniedrigung und seine Auferstehung als eigentlicher Beginn seiner Erhöhung stehen, so drängt es sich auf, dieser Thematik in demjenigen apokryphen Evangelium nachzugehen, von dem allein der Bericht über Tod und Auferstehung Christi erhalten ist. Im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen füglich die Reste des Petrus-evangeliums mit seinen Eigentümlichkeiten, die innerhalb der altchristlichen Gnosis mit ihrer Auswirkung auf andere apokryphe Schriften im Gegenüber zum neutestamentlichen Kerygma im einzelnen zu betrachten sind: Jesu letzter Ruf am Kreuz; seine Himmelfahrt vom Kreuz aus; der Akt seiner Auferstehung; die Vorbereitung dieses Aktes; die Auferstehungszeugen; die Kreuzesspekulation; das Problem der Höllenfahrt Jesu. (Drittes Kapitel.)

Daß über solche gnostische Esoterik hinaus die mit dem Kerygma gegebene theologische Thematik in den Apokryphen durch eine spielerische Fabulistik abgelöst wird, zeigen die fortgesetzten Kindheitsevangelien mit ihrer mariologischen Ausrichtung und die apokryphen Apostelgeschichten mit ihrer romanhaften Stilisierung. (Viertes Kapitel.)

Die faßbare Nachwirkung der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten vor allem in der christlichen Kunst mit ihrer reichen Ikonographie führt einerseits in die Heiligenlegende hinein, betrifft jedoch andererseits von der Mariologie her auch katholisch-dogmatische Fixierungen. (Fünftes Kapitel.)

Wenn meine hier skizzierte Arbeit wegen der Problematik des Themas weniger auf Darstellung und Behauptung als auf Erörterung und Erwägung abzielt und wegen des kaleidoskopartigen Charakters der Apokryphen eine Auswahl des Wesentlichen und Bezeichnenden vornehmen muß, so soll bei alledem die weite Welt apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten um ihrer mehr oder weniger fragwürdigen Auswirkungen willen eine Darstellung finden. Dennoch ist hier nicht gesprochen de omnibus rebus et quibusdam aliis, sondern de re theologica, wie sie im neutestamentlichen Kerygma beschlossen liegt.

Karl Ludwig Schmidt.

Riehen, im August 1944.

INHALT

	Seite
Vorwort	5-6
Erstes Kapitel: Alte und neue Apokryphenforschung	9-22
<p>Kanonisch und apokryph S. 9-10. — Basler Erstaussgabe des Protevangeliums Jacobi in lateinischer Übersetzung: Theod. Bibliander und Wilh. Postel als Patristiker und Freunde der (Mohamedaner-)Mission S. 10-15. — Basler Erstaussgaben apokrypher Evangelien und Apostelgeschichten: Joh. Herold; Joh. Jak. Grynäus; Mich. Neander als Herausgeber des griechischen Protevangeliums Jacobi; Wolfg. Lazius S. 15-17. — Noch einmal Theod. Bibliander: Protevangelium Jacobi, Markusevangelium, Urevangelium S. 17-19. — Darstellung und Kritik der Arbeit von Rud. Handmann über das Hebräerevangelium als Urevangelium: Aussonderung des Nazaräerevangeliums; Kerygma und „Biographie“ in der kanonischen und apokryphen Überlieferung S. 19-22.</p>	
Zweites Kapitel: Kanonkritik als Text- und Stilkritik	22-36
<p>Die Frage nach einer kanonischen Übersetzung: Luthertext; Vulgatatext mit Comma Johanneum; Grundtext mit Varianten S. 22-26. — Textkritik: der angehängte Markusschluß; der Einschub Joh. 7, 53-8, 11; Varianten hinter Luk. 21, 38, anstelle von Luk. 6, 5, in Matth. 1, 16 S. 26-30. — Folgerungen: Kanon nicht Burg, sondern Oase; (verdeckte) Beziehungen zwischen Kanonischem und Apokryphem; die Agrapha; Legendarisches im Kanon (Ad. Schlatter); kerygmatische und novellistische Bildhaftigkeit im ältesten Evangelium S. 30-35. — Weitere Folgerungen: einzelne Stellen und ganze Schriften; Johannesevangelium und lukanische Apostelgeschichte nicht kanongemäß? (Fr. Overbeck) S. 35-36.</p>	
Drittes Kapitel: Die Reste des Petrus-evangeliums im Rahmen der kanonischen und apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten	37-78
<p>Die altkirchlichen Zeugnisse: Origenes; Serapion und der Doketismus S. 37-43. — Der Tod Jesu und sein Ruf am Kreuz S. 44-47. — Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus S. 47-49. — Der Akt der Auferstehung Jesu: Esoterik und Exoterik S. 49-51. — Die Zeugen der Auferstehung Jesu: die römischen Soldaten, die jüdischen Oberen, Pilatus (Pilatusakten, bzw. Nikodemusevangelium) S. 51-65. — Das bei der Auferstehung Jesu wandelnde</p>	

und redende Kreuz: die Kreuzesschau in den Evangelienapokalypsen, apokryphen Apostelakten (Johannes-, Petrus-, Andreasakten), in der Gnosis, in der altchristlichen Kunst, bei Paulus, Ignatius und im Johannesevangelium S. 65–76. — Die Höllenfahrt Jesu: altkirchliche Erörterungen; das Nikodemusevangelium S. 76–78.

Viertes Kapitel: Theologische Thematik und spielerische Fabulistik in den apokryphen Kindheitsevangelien und Apostelgeschichten und in späteren Fälschungen 78-90

Die beiden Schächer: Nikodemusevangelium; Evangelium infantiae arabicum S. 78–80. — Wunderberichte und Reisebeschreibungen: Kindheitsgeschichte des Thomas; Pseudo-Matthäus; Evangelium de nativitate Mariae; Paulus-, Johannes-, Thomas-, Petrusakten S. 80–87. — Gesamtbeurteilung dieser Akten: asketischer Gnostizismus und erotischer Roman S. 87–88. — Spätere Evangelienapokryphen bis in die neueste Zeit S. 88–90.

Fünftes Kapitel: Die Nachwirkung apokrypher Einzelheiten in der christlichen Legende und Theologie 90-95

Namen, Attribute, Patronate der urchristlichen Heiligen S. 90–91. — Namen der heiligen Stätten S. 92. — Die Christuskrrippe mit Ochs und Esel: Schriftbeweis bei Pseudo-Matthäus und den Kirchenvätern S. 92–93. — Einzelheiten der Heiligenlegende S. 93–94. — Apokryphe Überlieferung und dogmatische Fixierung S. 94–95. — Schluß S. 95.

I. Alte und neue Apokryphenforschung.

Kanonische und apokryphe Schriften nebeneinander nennen, bedeutet doch wohl: sie gegeneinander stellen. Einerlei wie man das mehrdeutige Wort apokryph gebraucht und versteht, in dem hier zu betrachtenden Zusammenhang bedeutet es: nichtkanonisch. Und weil das ebenso eindeutige wie gewichtige Wort kanonisch auf Richtschnur, Regel, Maßstab, Muster abzielt, so kann apokryph nur besagen: unkanonisch, widerkanonisch. Es gibt aber trotzdem ein schier unaufhörliches Träumen und Forschen über die christlichen Apokryphen, soweit sie sich mit Jesus Christus und seinen Aposteln, aber auch mit anderen urchristlichen Gestalten, vorab der Familie Jesu von Nazareth, insbesondere seiner Mutter Maria und deren Herkunft, ferner den Feinden Christi und seiner Apostel, beschäftigen. Es ist, als ob „die verborgenen Schätze der Weisheit und Erkenntnis“ (οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοί), von denen der Apostel Paulus einmal gesprochen hat (Kol. 2, 3), eben doch zu suchen und zu finden seien in diesen Apokryphen, die ihr Dasein wie in verborgenen Unterströmungen gehabt haben und noch haben.¹⁾

¹⁾ Aus der umfangreichen, unübersehbaren Literatur zum weitschichtigen Thema der Beziehungen zwischen den (jüdischen und) christlichen kanonischen und apokryphen Schriften, das vor allem den Kanongeschichtler, ferner den Dogmatiker, doch auch den Darsteller der ur- und altchristlichen Literaturgeschichte beschäftigt, seien hier zunächst nur die umfassenden Artikel über κανών von *Hermann Wolfgang Beyer* im Th. Wb. z. N. T. Bd. III, 1938, S. 600—606, und über κρύπτω κτλ. einschließlich ἀπόκρυφος von *Albrecht Oepke* und *Rudolf Meyer* ebd., S. 959—999, genannt. Der zweitgenannte Artikel umfaßt eine Beilage über „kanonisch und apokryph“ mit folgender Vorbemerkung: „Diese Beilage wird, obschon über den Rahmen eines ThW-Artikels hinausgehend, beigegeben, weil um besonderer, in der Gegenwart erörterter Fragen willen aus dem Leserkreis dahingehende Bitten ausgesprochen wurden.“ Daß das Wort „apokryph“ in der Anwendung auf bestimmte Schriften ein Problembegriff ist, ergibt sich aus seinem unbestimmten, umstrittenen und verwickelten Gebrauch von Anfang an bis heute. An und für sich sind βιβλοὶ ἀπόκρυφοι Schriften, die

Alte und neue Apokryphenforschung hat mancherlei mit Basel als der Stadt der Drucker und der Gelehrten zu tun. Die ersten wichtigen Teil- und dann auch Sammeldrucke sind in Basel erschienen und am Orte selbst oder auch anderswo nachgedruckt worden. Theodor Bibliander, Johann Herold, Johann Jakob Grynäus, Michael Neander, Wolfgang Lazius haben um die Mitte des 16. Jahrhunderts im humanistischen und reformatorischen, doch auch noch katholischen Basel verschiedene altchristliche Apokryphen und Väterstimmen mit viel Fleiß und Liebe in unhandlichen Folianten, dann aber auch in gefälligeren Oktavbänden herausgebracht, die in erfreulicher Vollständigkeit eine schöne und nützliche Zierde der Bestände der Basler Universitätsbibliothek sind.

Das erste vollständige apokryphe Evangelium in griechischer Sprache, das zunächst in lateinischer Übersetzung gedruckt wurde, ist ein Kindheitsevangelium und wurde seit seiner Entdeckung und ersten Beurteilung als Protevangelium Jacobi, d. h. als primum evangelium, Erstevangelium des Herrnbruders Jakobus gekennzeichnet und gerühmt. *Theodor Bibliander* (Buchmann), der für einige Zeit Zwinglis Nachfolger in der Zürcher theologischen Professur war, brachte 1552 in der Basler Offizin von Johannes Oporinus einen schmalen Oktavband mit folgendem Haupt- und Nebentitel heraus: „Proteuangelion sive de natalibus Jesu Christi, et ipsius Matris Virginis Mariae, sermo historicus divi Jacobi minoris, consobrini et fratris Domini Jesu, apostoli primarii, et episcopi Christianorum primi Hierosolymis“.

geheimgehalten werden, aber auch Schriften, deren Ursprung geheim ist. Auf die erste Bedeutung geht der Sprachgebrauch zurück, wonach solche Schriften vom öffentlichen Gebrauch der Kirche, d. h. von der gottesdienstlichen Vorlesung ausgeschlossen sind. Der erste maßgebende Kronzeuge für diese Begriffsbestimmung ist *Origenes* (Comm. in Matth. tom. X, c. 18), der ἀπόκρυφος als gegensätzlich betrachtet zu φανερός, δεδημευμένος (wohl = δεδημοσιευμένος), κοινός manifestus, publicus, vulgatus. Auf die zweite Bedeutung geht ebenfalls ein altkirchlicher Sprachgebrauch zurück, wonach apokryphe Schriften als „unbekannter Herkunft, pseudonym, unterschoben“ zu betrachten sind. In diesem Sinne sagt *Augustin* (De civ. Dei 15, 23, 4): „Apocryphae nuncupantur eo quod earum occulta origo non claruit patribus.“ In vielen Fällen läßt sich nicht sicher entscheiden, welchen Sinn die Kirchenväter mit dem Wort „apokryph“ verbunden haben. Mehr oder weniger deutlich ist jedenfalls, daß die gnostische Erfassung von ἀπόκρυφος sensu bono in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus sensu malo verstanden worden ist. Bezeichnend ist die Polemik des *Irenäus* (Adv.

Es folgt dann der lateinische Text des Markusevangeliums, dazu eine vita des zweiten Evangelisten und schließlich ein umfänglicher „verborum index in Marcum“. Worin soll die Bedeutung des Protevangeliums für sich und in Verbindung mit dem Markusevangelium bestehen? Darüber äußert sich Bibliander kurz in einer „epistola nuncupatoria“ und ausführlich in einer Einleitung „censura et iudicium“, aus der hier die wichtigsten Sätze wörtlich mitgeteilt seien, weil sie ein anschauliches Bild von der Entdecker-, bzw. Mitentdeckerfreude in den Anfängen der Apokryphenforschung vermitteln: „Quandoquidem in usum publicum Ecclesiae Christi edo libellum inscriptum Evangelium, et quidem primum evangelium, divi fratris Jesu Christi, qui mihi sane hactenus ignotus fuit: puto esse mei officii, ut tester, quo auctore ad ecclesias hoc scriptum perveniat, et quid de illo sentiant Christiani viri, aut quid ego de illo iudicem. Guilhelmus Postellus, natione Gallus, professor linguarum peregrinarum regius Parisiis, studio cognoscendi plurima, et investigandi libros, quibus regnum Christi possit commodius propagari, multas regiones peragravit, etiam mare non semel transgressus. Is in Oriente apud Christianos librum Graecum, et quidem pervetustum est nactus, quem Latinum fecit, et Commentariis adornatum editioni paravit, cum aliis quibusdam minime contemnendis libris. Quos dum Oporinus, typographus singularis industriae et doctrinae, per occupationes differret imprimere, ita ut fit, rogavi per amicitiam, ut mihi copiam faceret legendi eos. Caeterum huius sermonis historici lectio ita me affecit, ut inique tulerim, diutius eo frustrari homines Christianos, qui

haer. 1, 20, 1) gegen die Sekte der Markosier, denen eine „unzählige Menge apokrypher und unechter (νόθοι) Schriften“ vorgehalten wird. Tertullian (De pudicitia 10) stellt zusammen „apocrypha et falsa“. Demzufolge ist apokryph so viel wie nichtkanonisch oder nichtbiblisch, häufig mit dem Nebenbegriff des Unkirchlichen oder Häretischen, oft auch des Erdichteten oder Fabelhaften. Bei alledem ist in der alten und mittelalterlichen Kirche die Bezeichnung „apokryph“ nicht auf die Schriften angewandt worden, für die dann in der protestantischen Kirche diese Bezeichnung üblich geworden ist, nämlich auf die dem hebräischen Kanon fremden Stücke der griechischen und lateinischen Bibel, worauf *Emil Schürer* in der Pr. R. E. 3. Aufl. (in seinem Artikel über Apokryphen des A. T.s) aufmerksam macht. Erst im Anschluß daran — nach *Luthers* bekannter Definition sind die altlichen Apokryphen „Bücher, so der heiligen Schrift nicht gleich gehalten und doch nützlich und gut zu lesen sind“ — sprach man protestantischerseits auch von ntl. Apokryphen (s. dazu S. 17 betr. *M. Neander*) was dann, wenn auch unter Vorbehalt, auch katholischerseits geschah. Knapp

Latinae linguae habent commercium. Testatur autem Postellus, hunc librum in ecclesiis orientalibus Christianorum publice legi, neque dubitari de auctore, sed constanter inscribi, Sermonem historicum divi Jacobi fratris Domini, de admirabili nativitate et incunabilis virginis matris Mariae, et ipsius Jesu. Addit etiam, πρωτευαγγέλιον, hoc est primum evangelium vocari, et inter authenticos libros haberi apud Orientales Christianos. Ipse autem Postellus aestimat ut gemmam inter libros theologicos, et basim atque fundamentum totius historiae evangelicae, et caput Evangelii secundum Marcum...“ Ob der Titel Protevangelium im Blick auf die darin sich ausdrücken sollende „Basis und Grundlagé der ganzen evangelischen Geschichte“, wie der Entdecker *Wilhelm Postel* annimmt, aus dem Mittelalter oder wohl gar schon aus dem Altertum der Christenheit stammt, ist nicht kontrollierbar. Nach dem Selbstzeugnis der Schrift über ihre Herkunft, deren Verfasser Jakobus heißen und sicherlich der berühmteste Träger dieses Namens, der Herrnbruder, sein will, handelt es sich um eine „Geschichte“ (ἱστορία). Dieselbe Angabe findet sich als Überschrift auch in den einzelnen Handschriften. Origenes, der als erster den Kern und Grundstock mit einem Namen anführt, nennt dieses Kindheitsevangelium „das Buch des Jakobus“ (ἡ βιβλος Ἰακώβου).²⁾ Wenn im Decretum Gelasianum, d. h. in der auf den Papst Gelasius I. (Ende des 5. Jahrhunderts) zurückgeführten und später genauer fixierten Epistula de recipiendis et non recipiendis libris, allerdings von einem Jakobus evangelium gesprochen ist, so ist damit seine ausdrückliche Verwerfung verbunden, indem es

und klar unterrichtet uns darüber *Otto Bardenhewer*: Geschichte der altkirchlichen Literatur Bd. I, 2. Aufl. 1913, S. 498 ff., dabei sofort dies betonend: „Der Ausdruck oder der Begriff ‚apokryphe Schriften‘ hat übrigens in der christlich-theologischen Literatur eine wechselreiche Geschichte durchlaufen und unterliegt auch heute noch gewissen Schwankungen.“ Dieser Sachlage entspricht es, wenn *Oepke* in seinem oben genannten Artikel von Schriften spricht, „die man mit größerem oder geringerem Recht als apokryph bezeichnet hat“, seinerseits von apokryph „im engeren Sinn“ handelt und einzelne Schriften als „echt apokryph“ bezeichnet. Eine bewußt farblose Sammelbezeichnung (apokryph = das nicht im ntlichen Kanon Stehende, unter Verzicht auf ein abwertendes Urteil) verwendet *Edgar Hennecke*: Neutestamentliche Apokryphen, 1904; dazu Handbuch 1904; 2. Aufl. 1924, wo das Handbuch z. T. eingearbeitet ist.

²⁾ Eine reiche Zusammenstellung von Aeußerungen vieler Kirchenväter über das Protevangelium Jacobi bringt *Constantinus Tischendorf*: Evangelia apocrypha, 1853, S. XII f.

gerechnet wird zu den „libri apocryphi, qui nullatenus a nobis recipi debent“. Wenn gegenüber dieser römisch-katholischen Einstellung dennoch in der West- und vor allem in der Ostkirche und noch mehr in verschiedenen autokephalen Ostkirchen gerade dieses Kindheitsevangelium auch wieder höher eingeschätzt worden ist, so läßt sich aber nun nicht die Bezeichnung Protevangelium nachweisen. Diese dürfte doch wohl das Ergebnis der Erwägungen und Bestrebungen von Postel selbst sein.³⁾

Postel und sein Gefolgsmann Bibliander waren sich nicht nur einig im historisch-wissenschaftlichen Interesse an diesem nun im Abendland bekannt gewordenen und weiter bekannt werden sollenden östlichen Protevangelium, sondern verbanden damit auch praktische Missionsinteressen, die dem Judentum und vor allem dem Islam galten, dessen Bekenner durch solch eine Evangelienschrift zu widerlegen und für das Christentum zu gewinnen seien. Dabei war es diesen christlichen Theologen bekannt und bewußt, daß im Koran über Maria mehr zu lesen ist als in den kanonischen Evangelien.⁴⁾ Um so mehr war es ihnen aber nun darum zu tun, gerade die Mohammedaner mit einem ausgeführten „Evangelium“ über die Geburt nicht nur Jesu Christi, sondern auch der Maria näher bekannt zu machen. Bibliander, der einige Jahre zuvor (1543) eine Ausgabe des arabischen Korans veranstaltet hatte und wegen dieses ketzerischen Buches in einen erheblichen Konflikt mit der Basler Obrigkeit geraten war, trug sich, mißmutig über die Uneinigkeit des corpus Christianum, eine Zeitlang mit dem Gedanken, persönlich bei den Mohammedanern das Evangelium zu verkündigen. In diesen Dienst wollte er auch das von Postel ins Lateinische übersetzte und von ihm zum Druck beförderte Protevangelium als den „sermo historicus de nativitate Deiparae“ stellen. Damit ist die aus den christologischen Kämpfen der alten Kirche hervorgegangene, auf dem ephesinischen Konzil 431 proklamierte Bezeichnung der Maria als der Gottesmutter im Sinne der Gottesgebärerin (Deipara,

³⁾ Zu dem abenteuerlichen Leben des ebenso kenntnisreichen wie mystisch wunderlichen Wilhelm Postel s. den Artikel von Leopold Zscharnack in der R. G. G. 2. Aufl.

⁴⁾ Zur Benützung apokrypher Evangelien im Koran vgl. Johannes Flemming: Neutestamentliches aus dem Koran (bei Edgar Hennecke: Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904, S. 165—171).

θεοτόκος) ohne weiteres vorausgesetzt. Dieser mariologische Titel, der christologischen Erwägungen entstammt (Maria als die θεοτόκος ist die Konsequenz des Christus als des ἰσοούσιος) ist in unserm Protevangelium selbst nicht erörtert, geschweige denn abgeklärt. Vollends ist dort zum Dogma der „unbefleckten Empfängnis“ (immaculata conceptio) der Maria noch nicht Stellung genommen. Um so deutlicher ist aber die mariologische Vorbereitung, wenn in diesem Kindheitsevangelium Maria als „dauernd jungfräulich“ (semper virgo, ἀειπαρθένος) geschildert ist. In Übereinstimmung mit manchen Väterzeugnissen aus den drei ersten christlichen Jahrhunderten wird Maria verehrt als Jungfrau in dreifacher Reihenfolge als virgo ante partum (als die, welche den Gottessohn jungfräulich empfangen hat), als virgo in partu (als die, welche bei der Geburt des Gottessohnes die physische Jungfräulichkeit durch ein Wunder Gottes bewahrt hat), als virgo post partum (als die, welche in Übereinstimmung mit ihrem Keuschheitsgelübde auch nach der Geburt des Gottessohnes jungfräulich geblieben ist). Während die virginitas ante partum in den kanonischen Evangelien nach Matthäus und Lukas angenommen ist, ist die virginitas in partu et post partum ein besonderes Anliegen des apokryphen Protevangeliums. Unmittelbar nach der Geburt Jesu durch Maria stellen Hebammen ihre unverletzte Jungfrauschaft fest. Daß ihrem erstgeborenen Sohn Jesus (so Luk. 2, 7 und in manchen Handschriften auch Matth. 1, 25) vier im neutestamentlichen Bericht mit Namen genannte Brüder (vgl. Mark. 6, 3 u. par., wo auch Schwestern Jesu vorkommen) gefolgt sind, kann im Bericht des Protevangeliums deshalb der weiter dauernden Jungfrauschaft Marias keinen Eintrag tun, weil dort als gegebene Tatsache vorausgesetzt ist, daß es sich um Josephs Söhne aus einer früheren Ehe handle. Demgemäß wird in der oben genannten Vorrede zu der uns vorliegenden Ausgabe des Protevangeliums Bezug genommen auf die Kampfschrift des Epiphanius gegen die von diesem Kirchenvater mit dem Sektennamen Antidikomarianiten (d. i. Gegner der Maria) belegten Leute, „qui negabant perpetuam Mariae virginitatem“. So verständlich es erscheint, daß der Katholik Postel mit alledem die besondere Wichtigkeit des Protevangeliums hat betonen wollen, so eigentümlich ist dieselbe Haltung des protestantischen Theologen Bibliander, dem also diese Berichte und Erörterungen über die Herkunft und das Leben der Maria im Zu-

sammenhang mit der heiligen Familie, der heiligen Sippe wichtig gewesen sind, nicht obwohl, sondern weil die kanonischen Evangelien von alledem nichts berichten. Es ist einigermaßen deutlich, daß bei Postel und Bibliander ihre Blickrichtung auf den Koran eine Rolle gespielt hat, hinter dessen apokrypher Mariologie⁵⁾ sie nicht zurückbleiben wollten.⁶⁾

Schon 1555 erschien in der Basler Offizin von Henric Petri eine katholische Sammelausgabe angeblich kirchlicher Schriftwerke seit der Anfangszeit als großer Foliant von „*Monumenta Sanctorum Patrum Orthodoxographa*“, zusammengetragen von *Johann Herold*, gedacht als Lektüre für die Träger des Kirchenamtes in der gefährvollen Zeit. Dort findet sich inmitten spezifisch apokrypher Schriften wie der Korrespondenz Jesu mit Abgar, dem Lentulusbrief, dem Nikodemusevangelium die uns oben bekannt gewordene lateinische Übersetzung des Protevangeliums wiederum als „*sermo historicus de nativitate Deiparae*“. In der Übersicht am Anfang heißt es: „*Jacobus . . . hunc libellum, quod Protheuangelion (sic! th statt t) vocant, ceu basin (ut nonnulli iudicant) Euangelicae historiae conscripsit et subiecit, ne de Messiae gene-*

5) Wie allerlei apokrypher Stoff, der dem „*Marienleben*“ gilt und uns aus dem Protevangelium Jacobi, aus dem sogenannten arabischen Kindheits-evangelium (s. *Tischendorf*, op. cit., S. 171—202) u. a. bekannt ist, im Koran verwendet ist, zeigt vor allem die 3. Sure (das Haus Imran — nach mohammedanischer Tradition heißen die Eltern Marias Imran und Hanna), auch die 19. Sure (Maria). Sure 3, 31 f.: (Gedenke,) da das Weib Imrans betete: „*Mein Herr, siehe, ich gelobe dir, was in meinem Schoße ist, zu eigen . . .*“ Und als sie geboren hatte, sprach sie: „*Mein Herr, siehe, ich habe ein Mägdlein geboren.*“ Und Allah wußte wohl, was sie geboren hatte, denn ein Knabe ist kein Mägdlein. „*Und ich habe es Maria genannt, und siehe, ich befehle sie und ihren Samen in deine Hut vor dem Satan, dem Gesteinigten.*“ Und so nahm sie Allah von ihr huldreich an und ließ sie wachsen in holdem Wachstum, und es pflegte sie Zacharias. Und so oft Zacharias zu ihr in die Zelle trat, fand er Speise bei ihr. Da sprach er: „*O Maria, woher ist dir dies?*“ Sie sprach: „*Es ist von Allah; siehe, Allah versorgt, wen er will, ohne zu rechnen.*“ Sure 19, 16—22: Und gedenke auch im Buche der Maria. Da sie sich von ihren Angehörigen an einen Ort gen Aufgang zurückzog und sich vor ihnen verschleierte, da sandten wir unseren Geist zu ihr, und er erschien ihr als vollkommener Mann. Sie sprach: „*Siehe, ich nehme meine Zuflucht vor dir zum Erbarmet, so du ihn fürchtest.*“ Er sprach: „*Ich bin nur ein Gesandter von deinem Herrn, um dir einen reinen Knaben zu bescheren.*“ Sie sprach: „*Woher soll mir ein Knabe werden, wo mich kein Mann berührt hat und ich keine Dirnè bin?*“ Er sprach: „*Also sei's! Gesprochen hat dein Herr: ‚Das ist mir ein Leichtes; und wir wollen ihn zu einem Zeichen für die Menschheit machen und einer Barmherzigkeit von uns. Und es ist eine beschlossene Sache.‘ Und so*

ratione, quid dubitare posset, cum ex virgine desponsata eum progenitum tam clare indicet.“ Dieses vorsichtige Urteil schließt sich an die sicherer sich gebenden Darlegungen von Postel und Bibliander an, wobei Herold besonders vorsichtig zur Beurteilung der von ihm veröffentlichten Apokryphen die Bestimmungen des Decretum Gelasianum einbezieht.

In derselben Druckerei von Henric Petri erschien 1569 als protestantisches Gegenstück wiederum ein solcher Foliant von „*Monumenta Sanctorum Patrum Orthodoxographa*“, zusammengetragen von *Johann Jakob Grynäus*. Dort ist ähnlich wie bei Johann Herold das Protevangelium durch andere Apokryphen eingerahmt. In der wortreichen griechischen Überschrift ist Maria nicht als θεοτόκος, sondern als ἀειπαρθένος gekennzeichnet. Wichtig ist, daß in dieser Sammlung neben der lateinischen Übersetzung auch der griechische Text des Protevangeliums mitgeteilt ist.

Diesen griechischen Text hatte kurz vorher 1564 bei Oporinus *Michael Neander* (Neumann) Soraviensis (in Sorau/Niederlausitz geboren, wirkte dieser lutherische Pädagoge in Ilfeld am

empfang sie ihn und zog sich mit ihm an einen entlegenen Ort zurück. Sure 19, 35 f.: Dies ist Jesus, der Sohn Maria, — das Wort der Wahrheit, das sie bezweifeln. Nicht steht es Allah an, einen Sohn zu zeugen. Preis Ihm! Wenn er ein Ding beschließt, so spricht er nur zu ihm: „Sei!“ und es ist. — *Max Henning*: Der Koran (Reclam-Ausgabe), dessen Uebersetzung hier wiedergegeben ist, verweist an einigen Stellen auf die christliche apokryphe Ueberlieferung und bemerkt einleitend: „Ebenso (wie das Judentum) war auch das Christentum, wenn auch in einer ganz degenerierten Form, durch abessynische Sklaven nach Mekka gebracht, das Bild der Jungfrau soll neben den andern arabischen Gottheiten in der Kaaba aufgestellt gewesen sein...“

6) Die missionarische Vorliebe *Theodor Biblianders* für den Islam hängt mit seiner freien Anschauung von der göttlichen Gnade zusammen. Es erinnert an den Humanismus und Zwingli, wenn er in seiner Zürcher Antrittsrede „*Oratio ad enarrationem Esajae*“ 1532 mit Nachdruck darlegt, wie Gott auch den Heiden sein Gesetz in ihr Herz gepflanzt habe, damit alle Menschen zur Wahrheit und zum Heil gelangen. Seine handschriftliche Abhandlung „*De monarchia totius orbis supremi*“ beginnt er mit Anwünschung der göttlichen Gnade „allen Christen, Juden und muhamedanischen Muselmännern“. Näheres in dem Artikel von *Emil Egli* in der Pr. R. E. 3. Aufl. Bd. III, S. 185 ff. *Thomas Platter* weist in seiner Lebensbeschreibung (neu hrsg. von *Alfred Hartmann*, 1944, S. 75) hin auf „den hochgelehrten herren Theodorum Bibliandrum, welcher in allen sprachen über uß gelert was und für uß (= vor allem) in hebraica lingua“.

Harz) in recht eigentümlicher Weise herausgegeben. Der starke Oktavband der mir vorliegenden 2., bzw. 3. Ausgabe 1567 trägt auf dem vorderen und hinteren Buchdeckel die eingepreßten Bilder von Luther und Melanchthon und hat zum Inhalt den ins Griechische und Lateinische übersetzten Kleinen Katechismus Luthers (von einem Kollegen Neanders zu Schulübungen hergestellt) und dahinter einige wenige Apokryphen, unter denen eine Sammlung von Sibyllinen ansehnlich ist, während in einer „epistola nuncupatoria“ ein recht vollständiges Verzeichnis alttestamentlicher und neutestamentlicher Apokryphen nur überschriftmäßig mitgeteilt wird. Soweit sich feststellen läßt, ist diese Ausgabe Neanders die erste Sammlung von Schriften, die ausdrücklich als christliche Apokryphen bezeichnet werden: „Apocrypha: hoc est, narrationes de Christo, Maria, Joseph, cognatione et familia Christi, extra Biblia: apud veteres tamen Graecos scriptores, Patres, Historicos et Philologos reperta (inserto etiam Proteuangelio Jacobi Graece, in Oriente nuper reperto, necdum edito hactenus) . . .“ Man sieht, daß für die Apokryphenforschung, soweit es sich um (ur)christlichen Stoff handelt, das Protevangelium Jacobi das Hauptinteresse beansprucht hat, und zwar im 16. Jahrhundert bei Katholiken und Protestanten, während später die Theologen beider christlicher Konfessionen in der Wertschätzung dieses Kindheitsevangeliums immer zurückhaltender geworden sind.

Größer war sofort die Zurückhaltung gegenüber den apokryphen Apostelgeschichten. Als schon 1552 bei Oporinus *Wolfgang Lazius*, königlicher Hofarzt und Historiograph in Wien, solche nichtkanonischen acta apostolorum unter dem Titel „Abdiae Babyloniae primi episcopi ab Apostolis constituti . . . libri decem . . .“ (ein Abdias ist nach der Legende Begleiter der Apostel Simon und Judas und von diesen als erster Bischof in Babylonien eingesetzt; ihm wird eine Sammlung von Apostelgeschichten zugeschrieben, die aber erst im 6. Jahrhundert im Abendland entstanden ist)⁷⁾ herausbrachte, wurde diese Arbeit katholischer- und protestantischerseits abfällig beurteilt.

Bei seiner Beschäftigung mit dem Protevangelium Jacobi hat

⁷⁾ Zu der Ausgabe der apokryphen Apostelgeschichten durch Wolfgang Lazius im Zusammenhang mit dem angeblichen Abdias s. *Richard Adelbert Lipsius*: Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden Bd. I, 1883, S. 129 ff.

aber nun der noch einmal zu nennende *Theodor Bibliander* für die Kritik der Evangelien und des biblischen Kanons einen nicht unwichtigen Beitrag geliefert. Über seine praktischen Missionsinteressen hinaus verfolgt er zu deren Fundamentierung auch einen besonderen gelehrten Zweck, der darin gipfelt, daß er im Protevangelium den eigentlichen Anfang des dahinter von ihm abgedruckten und kommentierten Markusevangeliums zu sehen glaubt. Es ist durchaus sympathisch und wissenschaftlich ergiebig, daß Bibliander unter den neutestamentlichen Schriften dem Markusevangelium (wie übrigens auch der Johannesapokalypse) seine Vorliebe zugewandt hat, indem er bestreitet, daß das zweite Evangelium ein Auszug aus dem ersten sei. Ähnlich wie vor ihm Faber Stapulensis bestreitet er die traditionelle katholische These, daß Markus als der „pedisequus et breviator Matthaei“ (so Augustin in seiner Schrift „De consensu evangelistarum“ I, 4) zu betrachten sei.⁸⁾ Damit ist Bibliander im Zusammenhang mit seinen Studien über das Protevangelium ein früher Vorläufer der erst im 19. Jahrhundert durchgebildeten Markushypothese geworden. Was aber dann das Protevangelium selbst betrifft, so hat er sich in dessen Wertschätzung verstiegen, wenn er sagen zu dürfen glaubt: „Non occurrit in hoc scripto Jacobi aliquid repugnans historiae divinae“ und dabei allerdings nicht ungeschickt dieses apokryphe Evangelium mit dem Büchlein Ruth im alttestamentlichen Kanon, ferner mit den bekannten alttestamentlichen Apokryphen und urchristlichen nichtkanonischen Schriften wie dem ersten Clemensbrief und dem Hirten des Hermas vergleicht, um abschließend so zu urteilen: „Qui libri certe ab hoc sermone Jacobi, argumenti excellentia, et styli simplicitate, spiritui sancto familiari, meo iudicio vincuntur.“ Wenn damit die Problematik der Kanonisierung bestimmter Schriften richtig erkannt ist, so hat trotzdem dieser Kanonkritiker keinen Apokryphenstreit entfachen wollen, wie er einmal den alttestamentlichen Apokryphen in einem hitzigen Für und Wider gegolten hat. Wenn er hier andere apokryphe Dokumente wie das Nikodemus-, das Thomas-, das Bartholomäus- und das Nazaräerevangelium und auch den Koran (Alcoranus Mahumedis) zum Vergleich heranzieht, so ist es ihm wichtiger, ohne

⁸⁾ Zur Evangelienbetrachtung Augustins s. *Karl Ludwig Schmidt: Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, S. 9 f. und passim.

weitere Forderungen anzumelden, die ihm sich aufdrängende Schönheit und Zuverlässigkeit des Protevangeliums auf den Leuchter zu stellen, indem er dessen Wundergeschichtenreichtum erkennt und anerkennt: „... si quem offendit miraculorum multitudo, cogitet maximum esse incarnationis filii Dei, quod divinis operibus ac testimoniis fuit muniendum adversum incredulitatem Judaeorum, Mahumedanorum, Ethnicorum et haeticorum...“ So einleuchtend Biblianders Hinweis auf die Größe und Fülle der Fleischwerdung des Logos sicherlich erscheint, so hätte er aber nun doch bedenken sollen, daß und warum die kanonischen Evangelien zur Verdeutlichung dieses Mysteriums nicht dem Wundergeschichtenreichtum à tout prix huldigen, sondern sich einer unverkennbaren Zurückhaltung befleißigen, wenn im Bericht über die Geschichte Jesu von Nazareth als des Christus verhältnismäßig wenige Wunder als Zeichen des Reiches Gottes sozusagen nur sporadisch vorkommen. Im Zusammenhang damit hätte der Freund des Protevangeliums auch bedenken sollen, was es damit auf sich hat, daß der älteste Evangelist Markus wie ja dann auch der vierte Evangelist Johannes überhaupt keine Geburts-geschichte Jesu bringen und daß Matthaeus und Lukas die jungfräuliche Geburt Jesu erzählen, ohne auf deren nähere Umstände im Blick auf ein ausgeführtes Marienleben mit seiner mariologischen Thematik einzugehen. Der in diesem Blickfeld visierte Koran ist gerade abhängig von christlich-apokrypher Überlieferung und hat sich bei aller Weitergabe und Weiterung der Mirakel doch eher zurückgehalten, sodaß hier füglich eine Unterbietung und nicht eine Überbietung erwogen werden sollte. Apologetische Überbietung durch Steigerung einzelner Wunderzüge über den kanonischen Bericht hinaus ist keine gute Ratgeberin.

In der neueren Zeit der literarkritischen Evangelienforschung hat der Basler Theologe *Rudolf Handmann* zur besseren Auswertung eines anderen apokryphen Evangeliums einen anders gelagerten Versuch unternommen, der methodologisch nichts zu tun hat mit Biblianders Bemühung um eine genauere Fixierung der Vorgeschichte Jesu, aber doch an dessen Bemühung um eine ältere Quelle vor den kanonischen Evangelien erinnert. Im Jahre 1888 erschien in den Adolf Harnack'schen „Texten und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur“ die fleißige und umsichtige Arbeit Handmanns über

„Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Kritik und Geschichte des hebräischen Matthäus“. Nach mühevoller Auseinandersetzung mit der Forschung, wie sie vor allem durch Hieronymus belastet ist, der sich über ein ihm bekanntes Hebräerevangelium der Nazaräer irrig oder fahrlässig oder (absichtlich?) unklar ausgedrückt hat, wird als Ergebnis dies hingestellt: „Gleich wie das Meer hie und da Trümmer eines untergegangenen Schiffes an das Ufer wirft, so haben sich diese Fragmente (scil. des Hebräerevangeliums) bei einzelnen Kirchenvätern durch die Jahrhunderte erhalten, gleich wie dort den nachdenkenden Menschen, so hier den forschenden Gelehrten mit Fragen bestürmend, — und hier wie dort die Aussicht, das Räthsel nicht völlig lösen zu können. Darf also die vorliegende Untersuchung nicht hoffen, diese Fragen endgültig gelöst zu haben, so glaubt sie doch die Bedeutung, welche man dem H. E. zu gewissen Zeiten in der Evangelienfrage eingeräumt hat, von neuem gerechtfertigt und ihm damit wieder die verdiente Anerkennung verschafft zu haben.“ Vorher ist diese Anerkennung dahin formuliert, daß „einzelne Berührungen des H. E. mit unserm Mtth. . . ein direktes Abhängigkeitsverhältnis in dem Sinne nahe . . . legen, daß neben Mrc. doch auch das H. E. in unserm Mtth. benutzt sei, welches nach seiner Darstellung ein höheres Alter aufweist als dieser.“ Gegenüber dieser Sicht ist weniger wichtig, daß man inzwischen erkannt hat, es müsse innerhalb der dem Hebräerevangelium zugewiesenen Fragmente eine bestimmte Gruppe einem sogenannten Nazaräerevangelium zugewiesen werden. Dieses mag bestenfalls als eine Nebenform judenchristlicher Prägung zu Matthäus, doch nicht als dessen Quelle zu betrachten sein, während das eigentliche Hebräerevangelium eine Um- und Neubildung darstellt. Gegenüber den kanonischen Evangelien schleichen sich einzelne Züge novellistischer Art ein: Der von Jesus Mark. 10, 17 ff. u. par. abgewiesene Reiche wird durch zwei Reiche ersetzt. Mit dem einen von ihnen unterhält sich Jesus einigermaßen weit-schweifig. „Es begann aber der Reiche sich am Kopf zu kratzen, und es (Jesu Wort) gefiel ihm nicht. Und es sprach zu ihm der Herr: ‚ . . . siehe, viele deiner Brüder, Abrahams Söhne, sind in Schmutz gehüllt und sterben vor Hunger, und dein Haus ist voll von vielen Gütern, und es kommt überhaupt nichts aus ihm an sie heraus‘ . . .“ (diese nazaräische Bearbeitung des Matthäusevan-

geliums ist aus dem Matth.-Kommentar des Origenes tom. XV, c. 14 lateinisch überliefert). Jesu Heilung der verdorrten Hand Mark. 3, 1 ff. u. par. wird ausgeschmückt durch ein soziales Motiv, wenn der Kranke sagt und bittet: „Ich war Maurer und verdiente mit meinen Händen meinen Lebensunterhalt; ich bitte dich, Jesus, daß du mir die Gesundheit wiedergibst, damit ich nicht schimpflich um mein Brot betteln muß“ (so das Nazaräerevangelium im Matth.-Kommentar des Hieronymus zu Matth. 12, 13). Man darf nicht aus Freude über solche sicherlich nicht zu leugnende Anschaulichkeit auf älteste Überlieferung schließen und gar noch die rhetorische Frage stellen: warum soll sich nicht gerade so der Verkehr Jesu mit seinen Mitmenschen in der geschichtlichen Wirklichkeit abgespielt haben? Die älteste Überlieferung ist ganz konzentriert auf die Hauptperson Jesus Christus und nimmt nicht sonderliches Interesse an den Nebenpersonen, ob es nun sind die um Jesus sich scharenden Volksmassen oder die widerprechenden Gegner oder auch in einem gewissen Sinn die nachfolgenden Jünger. Vollends den Stempel der Um- und Weiterbildung müssen wir erkennen, wenn verschiedene altkirchliche Väter (wiederum Origenes und Hieronymus, und zwar jeder einige Male) aus dem Hebräerevangelium zitieren: „Jetzt (oder „sogleich“) ergriff mich meine Mutter, der heilige Geist, an einem meiner Haare und trug mich auf den hohen Berg Thabor.“ Das ist wahrscheinlich als der Anfang der Versuchungsgeschichte gedacht, wie sie von Jesus selbst erzählt sein soll. Auf solche Weise sollte wohl erklärt werden, wie denn die Evangelisten und die Jünger Jesu überhaupt von der Versuchung des einsamen Jesus etwas erfahren haben können. Inhaltlich ergibt sich aus der Bezeichnung des heiligen Geistes als der Mutter Jesu eine eigentümliche Spekulation über die Geburt Jesu, die grundsätzlich von der Erzählung über die jungfräuliche Geburt Jesu bei Matthäus und Lukas verschieden ist.⁹⁾ Im Gegensatz zu solchen und ähnlichen legendarischen Neubildungen im Hebräerevangelium, die im Dienste christologisch-dogmatischer Erörterung stehen, ist uns im Nazaräerevangelium ein vom Neuen Testament her ansprechendes Jesuswort wie dieses überliefert: „Und niemals sollt ihr fröhlich sein, wenn ihr nicht euern Bruder in Liebe an-

⁹⁾ Vgl. *Karl Ludwig Schmidt*: Die jungfräuliche Geburt Jesu Christi (Theol. Blätter 1935, Sp. 289 ff.).

seht.“ Das erinnert etwa an den Schluß des Gleichnisses vom verlorenen Sohn, wenn es dort heißt: „Du sollst aber fröhlich sein und gutes Muts; denn dieser dein Bruder war tot und ist wieder lebendig geworden: er war verloren und ist wieder gefunden“ (Luk. 15, 32). Man mag sich inhaltlich auch an Worte Jesu über die Kleinen und Geringen, denen wir kein Ärgernis bereiten sollen, erinnert fühlen. Sicherlich haben noch andere versprengte Jesusworte, die so ursprünglich sind wie die in den kanonischen Evangelien überlieferten, in dieses oder jenes apokryphe Evangelium Eingang gefunden. Daraus kann aber doch nicht der Beweis abgeleitet werden, daß ein solches Evangelium im ganzen als eine besonders alte Quelle zu betrachten sei. Wenn Lessing als erster das Hebräerevangelium aus dem Dunkel seiner Bedeutungslosigkeit in der Weise gezogen hat, daß er damit auf das von ihm vor den kanonischen Evangelien angesetzte Urevangelium hat schließen wollen, wofür er von Handmann gelobt wird, so ist solches Suchen nach einem Urevangelium überhaupt schon ein sehr fragwürdiges Unternehmen, bei dem man dem Stil der ältesten uns aus dem Neuen Testament bekannten Evangelien nicht gerecht wird. Und man scheitert hier im einzelnen an der Art das Hebräer-, bzw. Nazaräerevangeliums, das als einziges für einen solchen Versuch allenfalls in Betracht kommen könnte.

II. Kanonkritik als Text- und Stilkritik.

Aus meinem kritischen Forschungsbericht, innerhalb dessen ich einige Proben der Eigenart besonders geschätzter apokrypher Evangelien gegeben habe, scheint sich zu ergeben, daß man es bei den kanonischen Erzählungsbüchern des Neuen Testaments sein Bewenden haben lassen sollte, wobei dann die apokryphen Apostelgeschichten, deren Epigonenart gegenüber der ihnen vorausgegangenen lukanischen Apostelgeschichte erst recht deutlich ist, vollends auszufallen hätten. Ein so formuliertes Ergebnis wäre aber schon deshalb nicht am Platze, weil die mit Recht empfundene Kanonfrage schon damit gegeben ist, daß der griechische Text des Neuen Testaments eine bei seinem häufigen Gebrauch ganz besonders verwickelte Geschichte erlebt hat, wobei manches zunächst apo-

k r y p h e Einzelgut erst allmählich k a n o n i s c h geworden ist, und zwar abschließend erst in einer kanonisierten Ü b e r s e t z u n g des Neuen Testaments. Die Text- und Übersetzungsfrage hat uns im Blick auf die Apokryphen zu beschäftigen.

Man kann fragen, ob und wie im Bereich der Religionsgeschichte des Christentum eine B u c h r e l i g i o n ist, indem man darauf achtet, daß der indische Brahmanismus, das Judentum und der Islam Buchreligionen geworden und weithin geblieben sind. Den von den Brahmanen redigierten vedischen Schriften wurde absolute Irrtumslosigkeit zugesprochen, sodaß dem Vedastudium letzte und höchste Bedeutung zukommt: „Was es auch immer für Mühen zwischen Himmel und Erde gibt, das Studium ist der Höhepunkt, das höchste Ziel für den, der solches wissend seinen Text studiert... Der Rigveda ist Honig, der Samaveda ist Schmelzbutter, der Yajurveda ist Nektar. Wenn man die Disputationen studiert, werden diese zu Milchreis und Pilaf.“¹⁰⁾ Näher und bekannter ist uns das talmudische Judentum mit seiner von den Masoreten erstrebten und durchgeführten, wenn auch nicht ganz restlos erreichten Festlegung eines einzigen kanonischen Bibeltextes. Die Orthodoxie des Islams verstieg sich in heftigen und grausamen Kämpfen um die Gültigkeit des Korantextes schließlich zu dem Satz: „Was zwischen beiden Buchdeckeln ist, ist das Wort Gottes“, womit sogar über das einzelne geschriebene Koranexemplar die Ewigkeit ausgesagt sein sollte.¹¹⁾ Die christliche Theologie aller Konfessionen hat bei aller Bindung an den Kanon Alten und Neuen Testaments solche B u c h t e x t k a n o n i s i e r u n g nicht unternommen, so bekannt auch hierher gehörende Bestrebungen sind, wie sie auf katholischer Seite mit dem V u l g a t a t e x t gegeben sind und auf protestantischer Seite mit der Lehre von der V e r b a l i n s p i r a t i o n innerhalb eines starren Biblizismus zusammenhängen. Nun findet ein neuerer reichsdeutscher Dogmatiker¹²⁾ sogar diese Lehre unzu-

¹⁰⁾ Vgl. *Karl Friedrich Geldner*: Vedismus und Brahmanismus (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hrsg. von *Alfred Bertholet*, 2. Aufl. 1928, S. 54 f.).

¹¹⁾ Vgl. *Ignaz Goldziher*: Vorlesungen über den Islam, 2. Aufl. 1925, S. 110 ff.

¹²⁾ *Helmut Echter*: Es stehet geschrieben..., eine Untersuchung über die Grenzen der Theologie und die Autorität des Wortes, 1937, S. 64; 9; 73.

länglich. „Denn sie antwortet auf eine Frage, die nur extra ecclesiam gestellt werden kann: auf die Frage: ‚Wie kann dieser von dem Menschen Paulus oder von andern verfaßte Text Gottes Wort sein?‘ Solange der Text ein wirkliches Gegenüber ist, kann diese Frage überhaupt nicht erwachen.“ Dagegen wird die These verfochten: „Der für Kirche und Theologie verbindliche und darum wörtlich irrtumslose Bibeltext ist für uns die deutsche Übersetzung Martin Luthers, wie sie als Text und Kanon der Kirche vorliegt.“ Mit den möglichen und nötigen Revisionen des Luthertextes wird in der Weise aufgeräumt, daß dekretiert wird: „Daß es in der evangelischen Kirche Deutschlands überhaupt zu einer Revision kommen konnte — und gar zu der von 1911! —, war nicht nur die immer neue Auswirkung von 1. Moses 11 (Sprachenverwirrung von Babel), sondern war dazu noch der Ausfluß eines besonderen göttlichen Zorns, der über dieser Kirche lag. Wir haben die Bibel von 1911 als Strafe zu tragen. Aufheben können wir sie so wenig, wie wir die Vielheit der Sprachen oder die Vielheit der Kirchen aufheben können.“ Solche protestantisch sich gebende ekklesiastische Existentialphilosophie höchster Potenz¹³⁾ entspricht am ehesten der Haltung der Christian Science, wenn dort eine Übersetzung des Buches von Mrs. Mary Eddy Baker immer nur zusammen mit dem allein maßgebenden englischen Urtext gedruckt werden darf. Die Haltung der römisch-katholischen Kirche und Theologie ist da doch differenzierter. Im Katholizismus gilt die Frage nach einem kanonischen Bibeltext für die ad fontes zurückgehen wollende Kirche merkwürdigerweise und für das eigene Traditionsprinzip bezeichnenderweise nicht im Blick auf eine Normalgestalt des

¹³⁾ *Helmut Echter*nach: op. cit., S. 75 f.: „Das Suchen nach der ursprünglichen Meinung des Textes oder vielmehr des Verfassers ist eine Illusion, die von der profanen Geschichtswissenschaft längst als solche erkannt ist. Wenn schon die allgemeine Geschichtswissenschaft weiß, daß geschichtliche Quellen nur zulänglich sind, sofern die Vergangenheit („Gewesendheit!“ [*Heidegger*]) zur Gegenwart wird — wie viel mehr gilt das vom Verstehen der biblischen Quellen!“ Dazu folgende Fußnote: „Es berührt eigenartig, wenn nach alledem, was von *Dilthey*, *Graf Yorck von Wartenburg* und *Heidegger* über das Geschichtsverstehen gesagt ist, ausgerechnet Theologen, die durch die Lehre vom testimonium spiritus sancti für diese Problematik ganz besonders offen sein müßten, in deren Gebiet sie sich mit potenziertester Schärfe erhebt, immer noch ganz harmlos reden von dem, was ‚die Texte von sich aus sagen wollen‘, von dem ‚vom Erzähler gewollten jedesmaligen Zielgedanken‘ (Theol. Blätter 1936, Sp. 31).“

hebräischen und griechischen Grundtextes, sondern im Blick auf die Normalgestalt der lateinischen Vulgata, wie sie auf dem Tridentiner Konzil (Sessio IV) so proklamiert worden ist: „vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est“. Solche Bemühung um einen kanonischen Bibeltext als den einen und echten Text der heiligen Schrift, eine Bemühung, die sich übrigens auch in der bekannten Legende von der Entstehung der Septuaginta als der angeblich restlos einhelligen Übersetzung des hebräischen Alten Testaments ins Griechische abzeichnet, hindert aber nun die römisch-katholischen Bibeltextforscher doch nicht, ihre Bemühungen einer kritischen Ausgabe des griechischen, bzw. hebräischen Urtextes zuzuwenden. Für das, was dann herauskommt, sei nur eine Probe mitgeteilt: in dem „Novum Testamentum Graece et Latine“ des katholischen Neutestamentlers Heinrich Joseph Vogels ist das berühmte, heißumstrittene Comma Johanneum (1. Joh. 5, 7), d. h. die einzige unmittelbar trinitarische Bibelstelle, nicht in den griechischen Text aufgenommen, sondern als nachträglicher Einschub in den textkritischen Apparat verwiesen.¹⁴⁾

Was bedeutet der kanonische Bibeltext für die Kirche in Wirklichkeit? Ein strenger reformierter Dogmatiker, der die Bindung seines umfassenden Systems an die Bibel bejaht,¹⁵⁾ betont hier „die Autorität in der Kirche“ und „die Freiheit in der Kirche“ zugleich und führt dies aus: „Es dürfte... der Sache entsprechen, wenn sich die Kirche durch das Problem der Textgestalt zwar zu einer immer neu einsetzenden Arbeit auffordern läßt, nicht aber in der Art der Fixierung des Kanons dazu übergeht, irgendwelche Ergebnisse dieser Arbeit bekenntnismäßig festzulegen. Gehört doch die gewisse Beweglichkeit schon des Grundtextes, die Tatsache, daß er uns nur in verschiedenen Überlieferungen, nicht aber in einer als solche unzweideutig festzustellenden Urgestalt bekannt ist, gehört doch die gewisse Offenheit der Frage nach dem echten Text geradezu zum menschlichen, und damit auch zum göttlich autoritativen Wesen und Charakter der heiligen Schrift, zur Freiheit des Wortes Gottes gegenüber

¹⁴⁾ Zur recht verwickelten Stellung der katholischen Kirche und Theologie betr. Comma Johanneum vgl. *Aloys Schäfer*: Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl. 1921, neu bearb. von *Max Meinertz*, S. 361 ff.

¹⁵⁾ *Karl Barth*: Kirchliche Dogmatik Bd. I/2, 1938, S. 673.

seinen Lesern und Auslegern, der wir mit einer bekenntnismäßigen Entscheidung offenbar zu nahetreten würden. Es gilt dies besonders hinsichtlich der Übersetzungen.“ Im Blick auf die Geltung der Lutherbibel heißt es weiter: „... so wäre es doch nicht geraten, solche faktische Geltung durch eine förmliche kirchliche Entscheidung und Erklärung zu unterstreichen, die Kirche ausdrücklich auf eine solche Privatarbeit eines Einzelnen festzulegen und damit die Weiterarbeit an der Übersetzungsaufgabe lahmzulegen. Man wird vielmehr hinsichtlich der Übersetzungen nur wünschen können, daß deren möglichst viele in der Kirche entstehen und verbreitet werden möchten, um die der Sprache nicht Kundigen gerade in ihrem Nebeneinander gemeinsam und in gegenseitiger Ergänzung an der Aufgabe der Übersetzung zu beteiligen. Und man wird hinsichtlich des Grundtextes nur wünschen können, daß er der Kirche dauernd unter möglichst vollständiger Heranziehung der Varianten, d. h. des Angebotes der Überlieferung in ihrer Verschiedenheit bekannt gemacht werde, und daß die dadurch ermöglichte kritische Würdigung dieses Angebots — unter historisch philologischem und unter theologischem Gesichtspunkt! — dann auch wirklich stattfinden und in nicht zu vernachlässigender Übung bleiben möchte.“

Was besagt solche Einstellung für das Nebeneinander von Kanonischem und Apokryphem in concreto? ¹⁶⁾ Wir haben einerseits in den kanonisch gewordenen Evangelien wie auch in der kanonisch gewordenen Apostelgeschichte Dinge, die früher einmal apokryph gewesen sind, und wir haben andererseits im mare vastum der apokryphen Überlieferung Dinge, die uns eher als kanongemäß vorkommen und da und dort in den Kanontext eingedrungen sind. Der Textkritiker muß diese Wechselwirkung von Fall zu Fall untersuchen, wobei zur äußeren die innere Textkritik zu treten hat, die dann vielfach zur

¹⁶⁾ Wenn Karl Barth: op. cit., S. 672 f., meint: „Gewiß meint die Legende von der Entstehung der Septuaginta ... etwas, was damit, daß sie Legende ist, nicht erledigt ist: die legitime Frage nach dem einen und echten Text der heiligen Schrift“, so gilt jedenfalls die Feststellung, daß das angeblich legitime Suchen nach der einen und echten Textform nur durch eine mehr als wunderliche Legende hat befriedigt werden können. In anderer Weise sind auch Intention und Resultat der masoretischen Arbeit am hebräischen Text des A. T.s nur geeignet, solche Bemühungen um einen „textus receptus“ ab absurdum zu führen. Vollends gilt das für das in Fußnote 13 vorgeführte Unternehmen, dessen Gewaltbarkeit unüberbietbar ist.

Literar-, Stil- und Sachkritik führt und die Gestalt einer biblischen Schrift im vorkanonischen Stadium beleuchtet. Dafür einige bezeichnende Beispiele! Was in den früheren Textausgaben hinter Mark. 16, 8 in den Versen 9—20 als Evangeliumsschluß geboten ist, ist schon aus Gründen der äußeren Textbezeugung als nachträglicher Zusatz zu betrachten, der zudem mit einem kürzeren Markus-Schluß konkurriert. Die einzige heute noch ernsthaft zu diskutierende Frage ist die, ob der ursprüngliche Schluß einmal verloren gegangen und dann ersetzt worden ist oder ob das ursprüngliche Markusevangelium mit 16, 8 geschlossen hat. Manche sehen den echten Schluß in dem 21. Kapitel des Johannes-evangeliums, das tatsächlich als ein Nachtragskapitel überhängt, jedoch in allen Handschriften steht, sodaß hier über eine sichere Textkritik hinaus die unsichere Literar-, Stil- und Sachkritik das entscheidende Wort zu reden hätte. Es sollte aber doch zum mindesten erwogen werden, ob nicht gerade Mark. 16, 8 mit den letzten Worten ἐφοβοῦντο γάρ („denn sie fürchteten sich“) den ursprünglichen, sachgemäßen Schluß darstellt. Das nach unserm Stilempfinden auffällige Wörtlein γάρ („denn“) kommt im Griechischen, vor allem in der Koine, auch sonst in rhetorischen Klauseln vor. Und die Beschreibung des Auferstehungsvorganges mit seiner Wirkung durch das Wort „sich fürchten“ entspricht der Eigenart des Markus, der mehrmals die Worte Jesu als Entsetzen und Furcht erregende Worte darstellt und bei der Schilderung des Auferstehungsvorganges viel zurückhaltender ist als die anderen Evangelisten und vollends die Apokryphen, die mehr und mehr diesen Vorgang ausmalen. Allerdings scheint der unechte Markus-Schluß nicht aus einem solchen vielleicht verloren gegangenen apokryphen Evangelium zu stammen, sondern eine Bildung ad hoc und zwar eine Kontamination aus den kanonischen Evangelien zu sein.¹⁷⁾ — Anders gelagert ist die Überlieferung von der Ehebrecherin Joh. 7, 53—8, 11, die nach den besten Handschriften nicht dem vierten Evangelium angehört (dem trägt auch die vorhin genannte katholische Ausgabe des griechischen Neuen Testaments durch Einklammerung Rechnung), sondern irgendeinem anderen Evangelium, vielleicht einem apokryphen zuzu-

¹⁷⁾ Zur Frage nach Mark. 16, 9 ff. vgl. *Olof Lindton*: Der vermißte Markusschluß (Theol. Blätter 1929, Sp. 229 ff.) und *Ernst Lohmeyer*: Das Evangelium des Markus, 1937, S. 356 ff.

weisen ist, aber wohl kaum, wie man das vom kirchlichen Altertum ab angenommen hat, dem Hebräerevangelium. Aus sachlichen Gründen möchte man diese Erzählung am liebsten im Lukasevangelium sehen. Tatsächlich ist sie in einigen Handschriften hinter Luk. 21, 38, d. h. zwischen Jesu Rede über die Enddinge und dem Beginn der Leidensgeschichte, als Einschlebsel zu finden. — Ein besonders bezeichnendes Beispiel für ein heimatloses Apokryphon, das wir weder in einem kanonischen noch in einem apokryphen Evangelium unterzubringen in der Lage sind, ist ein kurzes Apophthegma, das der die Evangelien und die Apostelgeschichte enthaltende Kodex Bezae Cantabrigiensis und Tatians Diatessaron anstelle von Luk. 6, 5 (dieser Vers ist dort hinter Vers 10 versetzt) bringen: „Am selben Tage sah er (Jesus) einen am Sabbat arbeiten und sprach zu ihm: selig bist du, Mensch, wenn du weißt, was du tust; weißt du es aber nicht, so bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.“ — Während solche Einzelfälle im Hin und Her der Textüberlieferung am kanonischen Jesusbild nichts ändern, wird durch die verschiedene Textgestalt von Matth. 1, 16 das wichtige Thema von der jungfräulichen Geburt Jesu betroffen. Die ältesten Handschriften des griechischen Grundtextes lesen hier: „Jakob zeugte den Joseph, den Mann der Maria, aus der Jesus geboren wurde, der der Christus genannt wird.“ Ein Teil anderer Handschriften und Übersetzungen, die zum Teil ebenfalls sehr alt sind, liest so: „Jakob zeugte den Joseph, dem verlobt (die Jungfrau) Maria Jesus gebar, der der Christus genannt wird.“ Eine alte Übersetzung, der Syrus Sinaiticus, lautet: „Jakob zeugte den Joseph. Joseph aber, dem die Jungfrau Maria verlobt war, zeugte Jesus, der der Christus genannt wird.“ Den letztgenannten Text halten viele ohne weiteres für ursprünglich, ohne dabei zwei Dinge zu bedenken: 1. Die äußere Textbezeugung ist nicht stark genug. Der an zweiter Stelle genannte Text, der nicht einheitlich überliefert ist, macht den Eindruck eines vermittelnden Zwischentextes, der die Erzählung von der jungfräulichen Geburt Jesu bereits voraussetzt. 2. Wenn in den abweichenden Texten eben doch die Jungfrau Maria genannt wird, so wird um so mehr die ohnehin bestehende Annahme erwogen werden müssen, daß eine sogenannte Zeugung Jesu durch Joseph nicht von realer Vaterschaft, sondern von legaler oder Adoptivvaterschaft zu verstehen ist. Gerade für judenchristliche Kreise, die in einem ihrer Evan-

gelen eine besondere Auffassung von der jungfräulichen Messiasgeburt vertreten haben mochten, kommt die Kenntnis der Bestimmung aus einem zivilrechtlichen Mischna-Traktat in Betracht, wo es heißt: „Wenn jemand sagt: dieser ist mein Sohn, so ist er beglaubigt.“¹⁸⁾ In allen uns bekannten christlichen Apokryphen ist der neutestamentliche Bericht über die wunderbare Geburt Jesu gerade gesteigert, sodaß von dort aus nichts über eine natürliche Geburt eingedrungen sein kann. Die im Talmud näher entfaltete Erzählung von einer unehelichen Zeugung durch den römischen Soldaten Panthera, die sich auch bei dem Christenbekämpfer Celsus befindet und dann zu einer phantastischen jüdischen Schrift über „Die Ursprünge Jesu“ ausgestaltet wurde, ist eine bei gewollter Polemik naheliegende, nicht gerade liebenswürdige Deutung der christlichen Lehre, daß Joseph nicht der Erzeuger Jesu war, und dürfte zugleich in jüdischen und heidnischen Kreisen aufgenommen sein.¹⁹⁾ Voltaire meinte, daß diese „Ursprünge Jesu“ bereits dem zweiten Jahrhundert entstammen, übte aber doch eine gewisse Kritik an ihnen. Ernst Haeckel hielt in seinen „Welträtselfeln“ das alles für geschichtlich. Ich habe mich bei dieser Einzelheit etwas länger deshalb aufgehalten, weil von jeher eine Neigung vieler Laien zu allem Apokryphen zu verbuchen ist, indem sie von dort her bestimmte Aufschlüsse über die Anfänge Jesu erwarten, die ihnen, wie sie meinen, von der biblischen Überlieferung absichtlich vorenthalten werden. Soweit aus dem Bereich des Apokryphen das eine und andere in den kanonischen Text eingedrungen ist, handelt es sich um keine Querschläger, sondern im Gegenteil um gewollte Stützen. Es geht hier nicht darum, irgendwelche Querschläger abzuschlagen, sondern nur darum, solche Stützen zu überprüfen, von denen sich dann manche als tragfähig, manche dagegen als nicht tragfähig, jedenfalls als überflüssig erweisen. In den vorhin besprochenen verschiedenen Texten von

¹⁸⁾ Zu Matth. 1, 16 vgl. (*Hermann L. Strack und Paul Billerbeck*: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch Bd.I, 1922, S. 35 ff. Die oben genannte Mischnastelle steht im Traktat Baba batra 8, 6 und lautet: *hā'ōmēr benī zā nā'amān*. *Walter Windfuhr*: Baba batra 8,6 (Gießener Ausgabe der Mischna), 1925, S. 75, übersetzt so: „Sagt jemand: ‚Dies ist mein Sohn‘, so schenkt man ihm Glauben.“

¹⁹⁾ Zum *sāfār tholedōth jēsua'* s. alles Nähere bei *Arnold Meyer*: Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verwandten jüdischen Schriften (bei *Edgar Hennecke*: Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen, 1904, S. 47—71).

Matth. 1, 16, die auf einen Widerstreit in der Textgestaltung hinzuweisen scheinen, liegen nur Nuancen desselben Themas vor.

Einen so sich gebenden B u c h k a n o n möchte ich n i c h t mit einer B u r g, die von einer steinernen Mauer umgeben ist, vergleichen, sondern mit einer O a s e, die keine Mauer, keinen Hag um sich hat, aber dennoch begrenzt ist. Diese Grenze, die nicht messerscharf gezogen und daher nicht mit einem einzigen Blick zu umfassen ist, ist gegeben mit der das Oasengebiet speisenden Quelle oder Zisterne. Da und dort gibt es in der Nähe der großen Oase kleinere Oasen, deren Leben mit dem Wasser der Hauptoase zusammenhängt; und wenn von dort her die Berieselungsfläche weiter ausgedehnt wird, so ist und bleibt die Vegetation angewiesen auf dieselbe Wasserquelle. Wenn wir — ohne Bild gesprochen — an einen nicht immer deutlichen, aber dennoch vorhandenen Zusammenhang der kanonischen und der apokryphen Schriften des Urchristentums zu denken haben, so hilft uns vielleicht doch dieses Bild, derartige verdeckte Beziehungen zu vergegenständlichen. Vor allem sind hier die sogenannten A g r a p h a zu beachten, d. h. Jesusworte, die, wie früher schon angedeutet, nicht in einem kanonischen Evangelium stehen, dennoch aber auf derselben Linie liegen wie die dort sich findenden Jesusworte. Innerhalb des neutestamentlichen Kanons selbst, doch außerhalb der Evangelien, ist z. B. als Jesuswort der Spruch „Geben ist seliger denn nehmen“ (Apgsch. 20, 35) überliefert. Eine weitere Frage ist, ob ein solches Einzelwort einem unbekanntem, weil ganz verloren gegangenen oder einem bekannten, aber nur teilweise überlieferten apokryphen Evangelium entstammt. Die alte Kirche hat außerkanonische Jesusworte, seltener Jesusgeschichten auch außerhalb der apokryphen Evangelien aufbewahrt. Insbesondere haben viele Kirchenväter Sprüche aus Jesu Mund zitiert, die wir sonst nicht kennen, die jenen Vätern jedoch durch mündliche oder schriftliche (aber nicht immer buchmäßige) Überlieferung geläufig waren. Manche Handschriften der kanonischen Evangelien haben am Rande verwandte außerkanonische Sprüche festgehalten. Dabei hat nicht nur im vorliterarischen Stadium vor Abfassung von Evangelien Schriften, sondern auch noch nach deren Abfassung lange Zeit hindurch m ü n d l i c h e Wieder- und Weitergabe eine Rolle gespielt. Die interessantesten Zeugen solcher Überlieferung sind die in den letzten Jahrzehnten auf Papyrusblättern in Aegypt-

ten gemachten Funde. Wenn da reine Spruchsammlungen anzutreffen sind, in denen zusammenhangslos ein Spruch auf den andern folgt, eingeleitet jeweils durch ein „So spricht Jesus“, so ist in manchen Fällen eine potentielle Kanonizität deutlich erkennbar, ohne daß apokryphe Evangelienschriften nachgewiesen werden können. Andererseits enthalten die kanonischen Evangelien wie auch die lukanische Apostelgeschichte Einzelberichte, die aus dem dortigen Ganzen wegen ihres legendarischen Charakters herausfallen, aber dort fest tradiert und damit kanonisiert sind, als wenn sich Wüstensand, der in die Oase gefegt worden ist, in dieser dauernd festgesetzt hätte. Mit legendarischen Einbrüchen in den Kanon rechnet sogar ein so konservativer Exeget wie *Adolf Schlatter*, der in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ einmal dies gesagt hat: „Das Entstehen einer mit dem Christusbild sich beschäftigenden Poesie ist so alt wie die Evangelisation und wir haben in vielen evangelischen Stücken glänzende Leistungen der urchristlichen Poesie vor uns... In manchen Fällen werden wir die Grenze nicht mehr abmessen, an der die Erinnerung zur Dichtung ward und die plastische Gestaltung der Erzählung vom wirklichen Hergang sich entfernt. Die Größe der urchristlichen Poesie entsteht aber wesentlich daraus, daß die Phantasie gleichzeitig mit der deutlichen Plastik, die sie dem Bericht über Jesus gab, einer kraftvollen Zucht unterworfen blieb, die eben darin ihren Grund hat, daß sich die Darstellung des Christus nicht vom Glauben löste, weshalb sie den Unterschied zwischen dem Mythos und der Wirklichkeit nie vergaß.“²⁰⁾ Mit dieser dem Exegeten sich aufdrängenden Sicht ist etwas ganz Wesentliches erkannt. Einerseits ist die Grenze zwischen Mythos und Wirklichkeit, zwischen Dichtung und Wahrheit als Grenze zwischen Apokryphem und Kanonischem fließend und daher nicht ohne weiteres festgelegt; andererseits ist aber doch eine solche Grenze vorhanden, die zu bedenken schon dem Stilkritiker auferlegt ist und die aufzuspüren ihm gelingt. Wer bei der Beschäftigung mit den Berichten über die Geschichte Jesu Christi und seiner Apostel diese Erzählungsstoffe nur darauf abfragt, was da im ganzen und im einzelnen historisch

²⁰⁾ *Adolf Schlatter*: Die Theologie des Neuen Testaments Bd. II, 1910, S. 532. Vgl. dazu *Karl Ludwig Schmidt*: Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte (Sonderdruck aus der Festschrift für *Hermann Gunkel* Bd. II, 1923, S. 101).

möglich, wahrscheinlich oder gar sicher sei, stößt damit vorerst und meistens für immer an der vordringlichen Frage vorbei, was denn eigentlich die Verfasser von Evangelien und Apostelgeschichten mit ihrer Berichterstattung gewollt haben. Aufs Ganze gesehen, haben die vier Evangelisten, von denen einer dazu eine sogenannte Apostelgeschichte vorgelegt hat, keinen vordergründigen βίος im Sinne einer Biographie Jesu und seiner Apostel erstrebt, auch keine hintergründige γνῶσις im Sinne von Offenbarungsmitteilungen aus höheren Welten, sondern den Aufweis des Gottesreiches, der Gottesherrschaft in Jesus von Nazareth als dem Messias Israels. Kurz und doch vollständig ausgedrückt, lautet das gewollte und durchgeführte Thema der Evangelien im Kanon nicht Leben Jesu, nicht Christusmythus, sondern Geschichte des Messias Jesus. Während es sich bei biographischen Berichten trotz ihrer konkreten Besonderheiten und bei gnostischen Mitteilungen trotz ihrer eigentümlichen Esoterik dennoch um allgemeine Wahrheiten handelt, zielt das Messiasium Jesu (synoptische Evangelien) und die damit gegebene Inkarnation des Logos (Johannesevangelium) auf etwas Besonderes, Einmaliges, Nichtwiederholbares ab. Aufs Ganze gesehen, sind die apokryphen Berichte über die urchristlichen Geschehnisse auf βίος, γνῶσις und μῦθος abgestellt. Auf dieses Gegenüber von Kanonischem und Apokryphem im Hauptsächlichen wird eine rechte Stilkritik aufmerken können und müssen, weil sie von allgemeinen historischen Fragestellungen nicht abhängig ist. Während der angeblich vorurteilsfreie, in Wirklichkeit seiner eigenen Erfahrung und der allgemeinen Vernunft verhaftete Historiker sowohl in den kanonischen als in den apokryphen Schriften gleichmäßig die Wundergeschichten auffällig, verdächtig und schließlich ungeschichtlich findet, wird der Stilkritiker vornehmlich eben den Stil beachtlich und verschiedenartige Stilisierung auch innerhalb derselben Schrift auffällig und verdächtig finden, woraus dann unter Umständen geschichtliche Urteile abzuleiten sind. Auch Erzählungen über Vorfälle, die dem Historiker kaum eine oder gar keine Schwierigkeit bereiten, werden dann einbezogen. So mag die knappe Erzählung über die Berufung der ersten Jünger Jesu, wie sie sich M a r k. 1, 16—20 u. par. findet, dem Betrachter, der hier nur nach geschichtlicher Wahrscheinlichkeit oder Sicherheit eines solchen Ereignisses fragt, gar nicht auffällig erscheinen. Stilistisch ist aber nun dieser Vorgang zwischen Jesus und den zu Jüngern

gewonnenen Fischern sehr eigentümlich, nämlich nicht dialogisch-psychologisch-biographisch, sondern monologisch-unpsychologisch-bildhaft erzählt. Woran liegt das? Sicherlich daran, daß das Christusthema behandelt ist, für das ein Vorgehen des Meisters und ein Nachfolgen der Jünger alles Wesentliche besagt.²¹⁾ Von hier aus ist es begreiflich, daß ein stilkritisch urteilender Theologe zu dem Schlusse kommt: „Daß es sich dabei nicht um einen Geschichtsbericht, sondern um eine ideale Szene handelt, sollte keines Wortes bedürfen.“²²⁾ Diese Zuspitzung ist aber nur begreiflich und dennoch nicht zwingend. Wenn 1. Kg. 19, 19 f. über Elia als den berufenden Meister und Elisa als den berufenen Jünger ähnlich berichtet wird, so dürfte deutlich sein, daß es Prophetenart und erst recht Messiasart ist, von sich aus, getragen und vorwärts gestoßen von Gott, die Initiative zu ergreifen, anstatt die Initiative der anderen Menschen abzuwarten. Prophet und Messias sind keine Vertreter sokratischer Mäotik, von der aus erst einmal zu fragen und zu debattieren wäre, sondern Abgesandte Gottes, von dem aus sie rufen, berufen, umschaffen. Ein debatteloses, kurzes Geschehen, das nun gerade in seiner besonderen Art so geschehen ist, wie es im hier allein kongenialen Bildstil festgehalten wird, muß hingenommen werden.²³⁾ In solcher Weise erfährt eine stilkritische Analyse, die nun doch nicht wieder ins Allgemeine abgleiten darf, in der besonderen Art dieses Jesus als des Messias Grenze und Halt. Eine der Stilkritik als Legende erscheinende Erzählung ist dann schließlich doch keine Legende. Anders liegt die Sache, wenn derselbe Markus, der im ganzen über Wort und Tat Jesu so bildhaft-knapp aus christologischer Konzentration heraus berichtet, da und dort in unverkennbarer Erzählerfreude Geschichten erzählt, bzw. weitergibt, ohne daß solche Ausführlichkeit mit dem Christusthema zwingend verbunden ist. Der extremste Fall ist hier die bekannte novellistische Erzählung vom Ende des

²¹⁾ Vgl. *Karl Ludwig Schmidt* über *πρόβατον* im Th. Wb. z. N. T. Bd. I, 1933, S. 130.

²²⁾ *Rudolf Bultmann*: Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 27.

²³⁾ Auf 1. Kg. 19, 19—21 hat schon *David Friedrich Strauß*: Das Leben Jesu kritisch bearbeitet Bd. I, 1835, S. 525 f., hingewiesen, um damit die „mythische Auffassung“ der Szene Mark. 1, 16—20 zu begründen. Vgl. dazu *Karl Ludwig Schmidt*: Le Problème du Christianisme primitif, 1938, S. 28 f. Inzwischen ist mir aufgefallen, daß *David Friedrich Strauß* in der 3. Aufl. seines „Lebens Jesu“, 1838, S. 590 f., vorsichtiger geurteilt hat.

Täufers Johannes Mark. 6, 17—29 u. par., wie sie Markus absonderlich ausführlich, Matthäus kürzer und Lukas und der vierte Evangelist überhaupt nicht bringen. Das ist eine typische Legende und innerhalb der kanonischen Evangelien ein eigentliches Apokryphon.²⁴⁾ Daß gerade neuere Künstler, Dichter und Komponisten sich dieses Stoffes mit dem so anschaulich geschilderten Tanz der Salome und der Vor- und Nachgeschichte dazu gerne angenommen haben, ist nur eine Bestätigung für die Fremdheit dieses Motivs im Neuen Testament.

Was ist das Ergebnis solcher Kanonkritik? Ein scharfer Grenzstrich zwischen festgelegten kanonischen Schriften und fließenden außerkanonischen Überlieferungen kann schon deshalb nicht gezogen werden, weil der in Textgestalt und Stoffauswahl festgelegte Kanon zum mindesten in seinen Anfängen eine fließende Größe gewesen ist. Die Geschichte des kanonischen Textes ist zudem noch besonders reich und verwickelt durch das Vorhandensein altkirchlicher vorkanonischer Übersetzungen des Bibeltextes und öfters mit diesem Text nicht übereinstimmender Bibelzitate in Kirchenväterschriften, kirchlichen Vorlesebüchern, Inschriften usw. Die alten Übersetzungen haben ihrerseits ihre eigenen Kanonprobleme, wenn die autokephalen Kirchen im vorderen Asien und im nördlichen Afrika vielfach eine Kanongeschichte für sich durchgemacht haben. Die georgische, die armenische, die koptische, die abessinische Kirche seien hier nur kurz genannt; und von der syrischen Kirche sei nur mitgeteilt, daß die auch sonst umstrittene Johannesapokalypse in die Peschittha, d. h. die offizielle syrische Bibel, nicht aufgenommen worden ist. Die durch solche Tatsachen nötige Text- und Kanonkritik

²⁴⁾ *Martin Dibelius*: Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933, S. 130, rechnet den Markusbericht über das Ende des Täufers unter die „Darstellungen völlig isolierten Charakters“, wozu die Einzelanalyse bei *Martin Dibelius*: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer, 1911, S. 77 ff., nachzulesen ist. *Ernst Lohmeyer*: Das Evangelium des Markus, 1937, S. 121, urteilt: „Es sollte kein Streit darüber sein, daß diese Erzählung kein geschichtlicher Bericht ist und sein will; sie ist Volksdichtung aus vielerlei bekannten Motiven.“ *Julius Schniewind*: Das Evangelium nach Markus (im Neuen Göttinger Bibelwerk „Das Neue Testament Deutsch“), 1933, S. 91 f., meint zurückhaltender: „Man hat gesagt, daß hier die Stilform des Märchens walte... Aber ob damit ein Urteil über die gesamte Geschichte gesprochen wäre?... Der Erzähler will etwas Unerhörtes berichten, und der Gegensatz zwischen dem Täufer-Propheten und dem lasterhaften Hof ist gewiß beabsichtigt.“

kann nur dann, wie wir gesehen haben, gestoppt werden, wenn eine Kirche dazu übergeht, die Kanonizität auf ihre kirchlich approbierte Übersetzung zu übertragen, zu beschränken. Wenn man von diesem bezeichnenden Unternehmen der nachträglichen Erstellung einer Kanonmauer absieht, so kann und muß die gegenseitige Austauschbeziehung zwischen Kanonischem und Apokryphem in ihrer Tragweite erkannt und anerkannt werden. Diese Tragweite betrifft, soweit wir apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten kennen, in der Textgeschichte nur vereinzelte und dabei immer strittige Fälle. Da jedoch Textkritik als innere Textkritik in Literar- und Stilkritik hineinführt, so sind auch Fälle zu verrechnen, wo die Belege in alten Handschriften fehlen und wo wir trotzdem die Kanonizität dieser oder jener Einzelheit zum mindesten fragwürdig finden.

Die Tragweite der Austauschbeziehung zwischen Kanonischem und Apokryphem in text- und literarkritischen Einzelheiten ist nicht so erheblich, daß man den ernsthaften Versuch machen könnte, dafür zu plädieren, daß eine ganze Schrift aus dem Bereich der apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten, soweit wir sie kennen, in den Kanon aufzunehmen sei oder gar dort eine ganze Schrift zu verdrängen habe. Eine so weittragende Folgerung wäre dringlich im Blick auf das Johannesevangelium, wenn dieses kanonische Evangelium als das Endprodukt von den synoptischen Evangelien her über gewisse apokryphe Evangelien hinaus betrachtet werden müßte, sodaß die letztgenannten Schriften als Zwischenglieder fungiert hätten.²⁵⁾ Diese Sicht würde jedoch dem vierten Evangelium als einem *genus per se* nicht gerecht werden, das mit seiner Thematik doch dem Typ der synoptischen Evangelien näher steht

²⁵⁾ So *Paul Wendland*: Die urchristlichen Literaturformen (im Hdb. z. N. T.), 2. und 3. Aufl. 1912, S. 292 f.: „Wer den Maßstab der synoptischen Evangelien an Joh. anlegt, dem erscheint dies Evangelium leicht als eine isolierte, für sich stehende Größe, von dem normalen Typus durch eine unausfüllbare Kluft getrennt. In Wahrheit bewegt sich doch die literarische Entwicklung in einer Richtung, die die besondere Art des vierten Evangeliums verständlich macht . . . Daß Joh. im Kanon Platz fand, ist auffallend und vielleicht als Konzession zu verstehen.“ Aehnlich *Martin Dibelius*: Geschichte der urchristlichen Literatur I (Sammlung Göschen), 1926, S. 74: „Obwohl es früher geschrieben ward als die meisten apokryphen Evangelien, gehört das Johannes-Evangelium an das Ende der geschilderten Entwicklung.“

als dem zudem schwer erkennbaren Typ der apokryphen Evangelien. Soweit das Johannesevangelium gnostisch erscheinende Aussagen enthält, so darf darüber nicht vergessen werden, daß es als Ganzes eine durchaus antignostische Schrift ist. Ebenso dringlich wäre die genannte Tragweite, wenn erwogen werden müßte, ob nicht die kanonische Zusammenfassung von vier Evangelien und einer Apostelgeschichte wegen einer inneren Uneinheitlichkeit und Ungeklärtheit auf die Evangelien reduziert werden sollte. Eine solche Folgerung wäre zu ziehen, wenn man mit dem früheren Basler Kirchenhistoriker *Franz Overbeck* in der lukanischen Apostelgeschichte einen Fremdkörper innerhalb des urchristlichen Schrifttums zu sehen hätte. Mit diesem Urteil hat sich aber ein scharfsichtiger Kritiker, von dessen Aufstellungen und Gesichtspunkten man viel lernen kann, doch vergriffen, ja geradezu verstiegen, weil ihm nicht deutlich geworden ist, was es mit dem sogenannten lukanischen Geschichtswerk wirklich auf sich hat. Die neutestamentliche Apostelgeschichte ist von einer Thematik getragen, die aufs engste als eine gewollt christologische mit der Thematik des Lukasevangeliums und der kanonischen Evangelien überhaupt zusammenhängt. Wie jedes Evangelium im Kanon so ist auch das nach Lukas eine Darlegung der Geschichte des Christus, wie er in seiner Niedrigkeit auf Erden mit seinen Aposteln gegenwärtig ist. Und die kanonische Apostelgeschichte ist nichts anderes als die Fortsetzung dieser Geschichte des Christus. Dabei ist sie die Darlegung der Geschichte desselben Christus, wie er als der nunmehr Erhöhte in seiner durch die Apostel gegründeten Gemeinde weiter gegenwärtig ist. Das Evangelium umfaßt die Geschichte des Christus von Bethlehem nach Golgatha und die rechte Apostelgeschichte die Geschichte desselben Christus nach seiner Auferstehung von Jerusalem nach Rom. Alle apokryphen Apostelgeschichten mit ihrer Darstellung der Einzelschicksale der Apostel haben eine andere, jedenfalls nicht die soeben genannte Thematik.²⁶⁾

²⁶⁾ Zur Auseinandersetzung mit den Aufstellungen *Franz Overbecks*, die in allerdings etwas schwankender Weise auf einen Anti-Lukas abzielen („Über die Anfänge der patristischen Literatur“, *Hist. Ztschr.* 1882, S. 417 ff.; „Christentum und Kultur“, hrsg. von *Carl Albrecht Bernoulli*, 1919, S. 80 ff.), vgl. *Karl Ludwig Schmidt*: *Tatsache und Tragweite der Geschichtlichkeit Jesu von Nazareth* (In *extremis* 1937, S. 185 ff.), und: *Der Sinn der neutestamentlichen Apostelgeschichte* (ebd., 1940, S. 33 ff.).

III. Die Reste des Petrus-evangeliums im Rahmen der kanonischen und apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten.

Was die apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten betrifft, so habe ich oben den einschränkenden Nebensatz gebraucht: „soweit wir sie kennen“. Dem Namen nach kennen wir 50 und mehr apokryphe Evangelien. Rund 50 sind in der ersten umfassenden Sammlung erschienen, die Johann Albert Fabricius (Rektor des Hamburger Johanneum, Schwiegervater des uns durch Lessing näher bekannt gewordenen Reimarus) in seinem „Codex apocryphus Novi Testamenti“ 1703 in Hamburg herausgebracht hat. Dem Namen nach kennen wir 15 bis 20 apokryphe Apostelgeschichten. Einerseits sind allerdings diese Schriften auf wenige zu reduzieren, wenn verschiedene Namen für dieselben Schriften erkannt und beseitigt sind. Andererseits jedoch sind durch immer neue Funde seit dem Beginn des papyrologischen Zeitalters bessere Fixierungen früher nur trümmerhaft bekannter Apokryphen möglich geworden, welcher Prozeß noch nicht abgeschlossen ist, da mit weiteren Funden zu rechnen ist.²⁷⁾

²⁷⁾ Über die neueren Papyrusfunde unterrichtet *Werner Georg Kummel* in der *Theol. Rundschau*, 1938, S. 292 ff. Zu den „Fragments of an unknown Gospel...“ ed. by *H. Idris Bell* and *T. C. Skeat*, 1935, vgl. den Aufsatz: „Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment, Einblicke in die Arbeitsweise eines alten Evangelisten“ (*Theol. Blätter* 1936, Sp. 34 ff.) von *Karl Fr. W. Schmidt* und *Joachim Jeremias*. Letzterer kommt zu folgenden Ergebnissen: „... Doch ist unsere Kenntnis der frühägyptischen außerkanonischen Evangelien so spärlich, daß die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, daß unser Fragment einem unbekanntem vierten apokryphen Evangelium Aegyptens (scil. neben dem Aegypter- und dem Hebräerevangelium und dem Evangelium des Gnostikers Basilides) zugehört... Das neue Evangelienfragment hat die Hoffnung auf Sensationen nicht erfüllt; der neue Stoff, den es bietet, unterliegt hinsichtlich seiner Geschichtlichkeit ersten Bedenken. Es bestätigt sich damit erneut, daß die vier kanonischen Evangelien mit großer Sorgfalt nahezu alles erfaßt haben, was die Kirche der zweiten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts an zuverlässigem Material über Jesu Leben und Lehre besaß. So beleuchtet der neue Fund — wie alle vorhergehenden ähnlichen Funde außerkanonischer Evangelienüberlieferung — den einzigartigen Wert unserer Evangelien. Jesu Leben und Lehre haben wir — von wenigen Ausnahmen abgesehen — nirgendwo anders als in den vier Evangelien. Auch die alte Kirche hat beides nur hier gehabt“ (Sp. 43 u. 45). *H. Idris Bell* hebt in einer Erwiderung hervor: „Der Gedanke von Prof. *J. Jeremias*, daß der Verfasser unseres Evangeliums die kanonischen Evangelien gedächtnismäßig benutzt habe, ist sehr aufschlußreich und scheint eine ausreichende Erklärung mancher Schwierigkeiten zu bieten“ (Sp. 74).

Wie aufhellend ein handschriftlicher Fund sein kann, zeigt sich in der bis dahin dürftigen und unbestimmten Überlieferung und Beurteilung des Petrus-evangeliums. In die wenigen Notizen der Kirchenväter, bei denen sich in diesem Fall kein wirkliches Zitat findet, wurde Licht gebracht. Wir gehen daher auf dieses apokryphe Evangelium näher ein und achten zugleich auf mehr oder weniger Verwandtes oder auch Gegensätzliches.²⁸⁾

Wenn Origenes (Comm. in Matth. tom. X, c. 17) als erster und einziger eine Angabe aus dem Inhalt des Petrus-evangeliums macht, so handelt es sich um eine unergiebig und zudem unbestimmte Einzelheit: „Die Brüder Jesu sollen nach einigen, die von einer Überlieferung des Evangeliums nach Petrus oder des Buches des Jakobus ausgehen, Söhne Josephs von einer ersten Frau sein, die vor Maria mit ihm zusammengelebt hat.“ Es läßt sich hier

²⁸⁾ Wie sehr man früher, als man nur die Kirchenväterstimmen über ein Petrus-evangelium kannte, im Dunkeln tappte, ergibt sich aus *Eduard Reuß*: Die Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 1860, S. 186: „Neben diesem hebräischen muß es ein sehr ähnliches griechisches Evangelium gegeben haben, welches im Munde derer, die es gebrauchten, nach Petrus benannt war. Die zahlreich (sic!) vorhandenen Bruchstücke desselben beweisen zur Genüge dessen innere Verwandtschaft mit den unsrigen, zugleich aber auch dessen Unabhängigkeit und Ursprünglichkeit.“ Die Meinung betr. „die zahlreich vorhandenen Bruchstücke“ kam daher, daß das Petrus-evangelium, aus dem keine Zitate bekannt waren, mit dem Nazarérevangelium oder mit einer angeblich griechischen Fassung des angeblich hebräischen Hebräerevangeliums verwechselt wurde (s. dazu unten Anm. 36) und daß die zahlreichen Evangelienzitate in den Clementinen und vor allem bei Justinus Martyr einfach dem supponierten Petrus-evangelium zugewiesen wurden. Wenn *Reuß* meint: „Daß die Nachrichten über dasselbe nicht überall zusammenstimmen, erklärt sich wiederum leicht durch die Voraussetzung, daß es seine Gestalt und seinen Namen mehr als einmal verändern mußte“, so wird die vage Überlieferung einerseits immer weniger faßbar, andererseits aber auch für den Versuch einer Einbeziehung in den Prozeß der kanonischen Evangelienbildung benutzbar. Vgl. dazu *Heinrich Julius Holtzmann* in seinem Artikel „Apokryphen des Neuen Testaments“ des *Schenkel'schen Bibel-Lexikons* Bd. I, 1869, S. 178: „In neuerer Zeit ist dieses Petrus-evangelium zu vielen Experimenten der Kritik verwendet worden, und haben mancherlei gegenseitige Dienstleistungen zwischen den Meistern derselben stattgefunden... Hatte aber *Hilgenfeld* früher dazu beigetragen, *Ritschl* von seinem Urukus zu befreien, so wollte dann *Ritschl* seinerseits *Hilgenfeld* vom Petrinischen Urukus befreien...“ Wieviel gelehrter Scharfsinn ist da an das Petrus-evangelium verschwendet worden, weil man von seinem wirklichen Inhalt nichts wußte! Als dann diese Not behoben war, wandte man sich vielfach um so angestrenzter anderen vorerst immer noch ganz trümmerhaft überlieferten apokryphen Evangelien zu, um

zunächst nicht ausmachen, wie das Wörtchen „oder“ zwischen den beiden Schriften zu erklären und zu bewerten ist. Möglicherweise soll gesagt sein, daß in beiden Schriften diese Angabe über die Familie Jesu zu suchen sei. Möglicherweise aber ist auch nur das Protevangelium Jacobi gemeint, das hier als die βίβλος Ἰακώβου bezeichnet ist,²⁹⁾ weil ja dort die genannte Angabe ausdrücklich gemacht und näher entfaltet ist. Sollte auch an das Petrusevangelium zu denken sein, so könnte aus dem doch wohl vorliegenden Bestreben, Jesus als einzigen und besonderen Sohn der Maria hinzustellen, geschlossen werden, daß dieses Evangelium die Erzählung von der jungfräulichen Geburt Jesu enthalten hat. Sicher ist jedoch dieser Schluß keineswegs, weil ein derartiger Hinweis auch im Verlauf einer Perikope aus dem Bericht über die öffentliche Wirksamkeit Jesu (vgl. Mark. 3, 31 ff. oder 6, 1 ff. u. par.) mehr beiläufig erfolgt sein kann. Jedenfalls läßt sich über den besonderen

vielleicht doch von dort aus auf allerälteste Überlieferung zu stoßen. Neuerdings hat sich dazu *Emanuel Hirsch*: Frühgeschichte des Evangeliums, 1941, geäußert. So wenig ich diese Quellenanalyse (im Geleitwort zum zweiten Buch betont Hirsch: „Man wird empfinden, daß ich in dem ganzen Werke zu den strengen literarkritischen Methoden der klassischen Evangelienforschung zurücklenke. Ich habe mich bemüht, meine Arbeit so zu tun, daß sie vor *H. J. Holtzmann* bestehen könnte“) für geglückt halten kann, so sehr glaube ich dem Abschnitt „Die Seitenbildungen“ im zweiten Buch, S. 362—365, im ganzen zustimmen zu müssen, obwohl der auch hier sich offenbarende *Hirsch'sche* furor teutonicus keine erfreuliche Angelegenheit ist. *Hirsch* beschränkt sich auf das Hebräerevangelium (offenbar im Blick auf dessen schwierige Überlieferung im Gegenüber zum Nazaräerevangelium spricht er vorsichtig von „einem bei Judenchristen gebrauchten Evangelium“) und das Aegypterevangelium und kommt zu diesem Ergebnis: „Mag sein, daß wir, wenn wir irgend eins dieser Evangelien ganz hätten, aus ihnen mittelbar die Frühgeschichte des Evangeliums beleuchten könnten: wir würden vielleicht — sicher ist es nicht — durch Vergleiche und Rückschlüsse über die Vorlagen der Synoptiker etwas genauere Erkenntnis gewinnen können.“ — Auf das Petrusevangelium geht *Hirsch* nicht ein. Dieses wird durch einen apodiktischen Schlußsatz zugedeckt: „Von den außerbiblischen Evangelien, die es neben den erwähnten gibt, lohnt es überhaupt nicht zu reden. Sie taugen mit ihrer zügellosen Phantastik zu nichts als eine Ahnung davon zu erwecken, in welcher unerhörten Maße die Gestalt Jesu auf den mythenbildenden Sinn der Orientalen aufreizend gewirkt hat.“ Auch ein dem furor teutonicus nicht huldigender Betrachter wird sich über orientalische Phantastik seine Gedanken machen, ohne dabei zu vergessen, daß alle urchristlichen Autoren Orientalen und zwar Juden gewesen sind, wahrscheinlich auch der von *Hirsch* überschätzte dritte Evangelist, der, wenn nicht geborener Jude, doch wohl hellenistischer Proselyt gewesen ist.

²⁹⁾ Vgl. S. 12.

Aufriß und Inhalt des Petrusevangeliums aus der Notiz des Origenes nichts entnehmen, der diese Schrift wahrscheinlich gar nicht gekannt hat. Darin wird man bestärkt, wenn man sieht, wie Origenes (Hom. in Luc. I) wiederum als erster mehrere apokryphe Evangelien aufzählt, um sie mit den kanonischen Schriften zu vergleichen, ohne dabei das Petrusevangelium zu nennen: „Vielleicht enthält aber auch das ‚sie versuchten‘ (Luk. 1, 1) einen versteckten Vorwurf gegen die, die keck und ohne dafür begabt zu sein sich an die Abfassung von Evangelien herangemacht haben. Denn Matthäus ‚versuchte‘ nicht, sondern schrieb vom hl. Geiste getrieben. Ebenso Markus und Johannes; ähnlich auch Lukas. Die Verfasser des sog. ‚Aegypterevangeliums‘ und des ‚Evangeliums der Zwölf‘ ‚versuchten‘ es. Es gibt aber auch ein ‚Thomasevangelium‘. Auch Basilides wagte es, ein ‚Evangelium nach Basilides‘ zu schreiben. Noch viele andere ‚versuchten‘ es; so ein ‚Evangelium nach Matthias‘ und andere. Die Kirche Gottes aber erklärt sich nur für die vier.“³⁰⁾ Einen Fingerzeig, wonach hier apokryphe Evangelien zusammengestellt sind, gibt die Übersetzung der Origenes-Stelle durch Hieronymus, wo ein Zwischen- und ein Schlußsatz bemerkenswert sind: „Ecclesia quattuor habet euangelia, haeresis plurima . . . sed in his omnibus nihil probamus, nisi quod ecclesia, id est quattuor tantum euangelia recipienda.“ Origenes, der mit Recht aus dem lukanischen „sie versuchten“ (ἐπεχείρησαν, conati sunt) einen unverdienten Tadel herausliest,³¹⁾ wendet sol-

³⁰⁾ *Erwin Preuschen*: Antilegomena, die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen, 2. Aufl. 1905, S. 1 und S. 135; *Erich Klostermann*: Apocrypha II, 2. Aufl. 1910, S. 3 f.

³¹⁾ Origenes ist wirklich im Recht, wenn er die Kritik, die Lukas an seinen Vorgängern geübt hat, nicht gelten läßt. Das Proömium Luk. 1, 1-4 hat in der Form und in der Sache das Gepräge eines Erzeugnisses der damaligen Historiographie. Die in ihm versprochene Leistung ist aber nicht gelungen. Wertvolle Sonderüberlieferungen über Markus hinaus hat neben Lukas auch Matthäus. Daß der Aufriß der Geschichte Jesu bei Lukas wertvoller wäre als bei Markus, ist eine *petitio principii*. „Dem dritten Evangelisten ist sein Unternehmen, den Stoff der ev. Geschichte historiographisch zu gestalten, völlig mißlungen . . . Und doch wird Lukas oft als gewandter Schriftsteller gepriesen. Er ist es auch, nur übt sich seine Gewandtheit an einem widerstrebenden Stoffe aus und an diesem wird sie zuschanden. Lukas behandelt historiographisch, was keine Geschichte und auch so nicht überliefert war . . .“ — so urteilt treffend *Franz Overbeck* (s. oben Anm. 26). Wenn Lukas mit seinen literarischen Aspirationen die ihm vorliegenden evangelischen Überlieferungen periodisiert und psychologisiert, so nähert er den Evangeliumsbericht der Biographie oder auch den Memoiren an, was

chen Tadel von allen kanonischen Evangelien ab und einigen namentlich aufgeführten apokryphen Evangelien zu, wobei der Gnostiker Basilides besonders schlecht abschneidet, wenn von ihm gesagt wird: ἐτόλμησε, ausus fuit. Aus all diesen Schriften bringt Origenes kein einziges Zitat. Wenn das Petrus-evangelium wenigstens mit einem indirekten Zitat genannt sein sollte, so könnte man daraus schließen, daß es anders zu bewerten oder gar höher zu schätzen sei als andere apokryphe Schriften. Nun teilt aber Origenes einige Stellen aus dem hier nicht genannten Hebräerevangelium mit, um dabei jedoch sofort Stellung zu beziehen. Wenn er (Comm. in Joh. tom. II, c. 12) das oben³²⁾ mitgeteilte Wort über den heiligen Geist als Mutter Jesu zitiert, so tut er das in der Weise, daß er tadelnd vermerkt: „Wenn jemand das Hebräerevangelium gelten läßt, wo der Heiland selbst sagt: . . . , so wird er nicht wissen, wie der durch den Logos erzeugte heilige Geist die Mutter Jesu sein kann“ (vgl. dazu die neutralere Bemerkung in der Hom. in Jerem. tom. XV, c. 4). Wenn Origenes (Comm. in Matth. tom. XV, c. 14) die oben³³⁾ dem Nazäer-evangelium zugewiesene Erzählung vom reichen Jüngling zitiert, so tut er das in der Weise, daß er doch etwas abrückt: „In einem Evangelium, das ‚Hebräerevangelium‘ heißt — wenn man das gelten lassen will —, steht folgendes, was die vorliegende Frage nicht beweisen helfen, sondern nur deutlich machen soll.“ Die Art, wie Origenes über apokryphe Evangelien votiert und aus ihnen

sich in der Folgezeit mehr und mehr ausgewirkt hat: Papias in seinen vielgenannten Bemerkungen über die Evangelien betont stark deren geschichtliche Urkundlichkeit: „Markus . . . hat alles genau aufgeschrieben, dessen er sich erinnerte.“ Noch deutlicher ist Justinus Martyr, der in den Evangelien „Denkwürdigkeiten der Apostel“ (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων) sieht. Wenn er das in seinen Schriften mehr als ein Dutzend mal tut, so will er damit an die gleichnamige Schrift des Xenophon über Sokrates erinnern. Mit diesem Urteil hat sich aber Justinus vergriffen, genau so wie die gewollte Parallelisierung zwischen Jesus und Sokrates ein blendender Mißgriff ist. Vgl. dazu die Artikel „Geschichtsschreibung im N. T.“ und „Jesus Christus“ (Abschnitt A: „Jesus und die Jesusüberlieferung“) von *Karl Ludwig Schmidt* in der R. G. G. 2. Aufl. Wenn auch die Kirche das Lukas-evangelium in den Kanon aufgenommen hat, so hat sie sich doch zum Lieblingsevangelium das Matthäusevangelium erwählt, d. h. die Schrift, die anders als Lukas und noch mehr als Markus eine sachliche Anordnung der Jesusgeschichten erstrebt und mancherlei überflüssiges Rahmenwerk des ohnehin trümmerhaften Itinerars abstößt.

³²⁾ Vgl. S. 21.

³³⁾ Vgl. S. 20/21.

zitiert, läßt erkennen, daß er sie nicht in Bausch und Bogen verurteilt, sondern von Fall zu Fall sie unterschieden hat. Bei alledem läßt sich seine Stellung zum Petrus-evangelium nicht nachweisen, weil eben die in anderen Fällen vorhandenen Unterlagen fehlen. Man hat, wie schon angedeutet, den Eindruck, daß er dieses Evangelium nur vom Hörensagen gekannt hat. Die sich bei ihm findende sporadische Überlieferung und Beurteilung, die den wenigen Vorgängern wie Klemens von Alexandrien noch mehr eignet und sich bei den zahlreicheren Nachfolgern wie Epiphanius und Hieronymus im Grunde nicht ändert, ist eben doch bezeichnend für die nur sporadische Verbreitung der apokryphen Evangelien in kleineren Gemeinschaften im Gegensatz zu der allgemeinen Verbreitung der kanonischen Evangelien in der Gesamtkirche.³⁴⁾

Wie es einem altchristlichen Bischof erging, der das Petrus-evangelium zunächst nur vom Hörensagen kannte, schildert sehr schön Eusebius in seiner Kirchengeschichte (VI, 12): „Von der schriftstellerischen Tätigkeit des Serapion... eine Arbeit über das sog. Evangelium nach Petrus (λόγος περι τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου), die er verfaßt hat, um die in diesem Evangelium enthaltenen lügnerischen Sätze zu widerlegen, und zwar um einiger Leute in der Gemeinde zu Rhossos willen, die sich, indem sie die genannte Schrift zum Vorwand nahmen, zu nicht rechtgläubigen Lehren haben verleiten lassen. Es erscheint zweckmäßig, aus seiner Arbeit kurze Sätze vorzulegen, durch die er seine Meinung über das Buch (Petrusevangelium) kundtut. Er schreibt so: ‚Wir nämlich, meine Brüder, halten sowohl an Petrus als auch an den anderen Aposteln fest ebenso wie an Christus. Wenn aber Schriften fälschlich (ψευδἐπίγραφα) unter ihrem Namen da sind, so sind wir erfahren genug, sie abzulehnen, weil wir wissen, daß wir solche nicht übernehmen (παραλαμβάνομεν, d. h. daß sie uns nicht überliefert worden sind). Als ich nämlich bei euch war, da meinte ich, daß alle den rechten Glauben hätten. Und ohne das von ihnen vorgelegte, den Namen des Petrus führende Evangelium durchgelesen zu haben, hatte ich gesagt: wenn dies allein es ist, was euch Kleinmut (Mißmut = Ärger, Schmerz) zu bereiten

³⁴⁾ Nicht anders ist das beim Evangelium des Markion und beim Diatessaron Tatians, welche beiden Unternehmungen nicht eigentlich apokryph sind, weshalb *Walter Bauer* sie in der 2. Aufl. der *Hennecke'schen Sammlung* „zurechtgemachte Evangelien“ nennt.

scheint, so soll es (vor)gelesen werden (ἀναγινωσκέσθω). Jetzt aber, wo ich aus dem mir Mitgeteilten erfahren habe, daß ihr Sinn zu einer Häresie versteckt neigte, werde ich mich beeilen, wieder zu euch zu kommen... Wir aber, meine Brüder, haben erfaßt, was für eine Häresie dem Markian eignete... Wir konnten nämlich von anderen Leuten, die eben dieses Evangelium benutzten, d. h. von den Nachfolgern seiner Urheber, die wir Doketen nennen..., es erhalten, durchlesen und finden, daß zwar das meiste mit der rechten Lehre des Heilandes übereinstimmt, manches aber auch hinzubestimmt ist (προσδιεσταλμένα, d. h. als Gebote hinzugefügt)...“ Da der hier gemeinte Serapion um 200 herum Bischof von Antiochien war, haben also damals doketische Christen im cilicischen Rhossos das Petrus-evangelium bevorzugt.³⁵⁾ Dem entspricht es, daß Eusebius seinerseits in seiner Kirchengeschichte (III, 3; vgl. III, 25) das Petrus-evangelium wie auch die Akten, das Kerygma und die Apokalypse des Petrus (dabei auch am zweiten Petrusbrief im Kanon Zweifel äußernd) nicht zu den „katholischen“ Schriften rechnet; „denn keiner von den älteren und jetzigen Kirchenschriftstellern hat die Zeugnisse aus ihnen verwendet.“³⁶⁾

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wußte man von diesem Urteil über das Petrus-evangelium als eine doketische Schrift, doch so gut wie gar nichts von seinem Inhalt. Da wurde Ende der 80er Jahre des vorigen Jahrhunderts im ägyptischen Akhmim im Grab eines christlichen Mönchs aus dem 8.—12. Jahrhundert als Beigabe eine Pergamenthandschrift des 8. oder 9. Jahrhunderts entdeckt, die neben anderem ein umfassendes Bruchstück des Petrus-evangeliums enthielt, und zwar einen mitten im Zusammenhang beginnenden und ebenso abbrechenden Bericht über die Kreuzigung und Auferstehung Jesu.

³⁵⁾ Im einzelnen ist das Verhalten des Bischofs Serapion im Streit um das Petrus-evangelium undurchsichtig, was sich aus der Verlegenheit eines verantwortlichen Kirchenmannes, der eine zuerst gegebene Erlaubnis hat zurückziehen müssen, zur Genüge erklärt. Die zuerst gegebene Weisung ἀναγινωσκέσθω könnte auf Freigabe zur Privatlektüre (mag gelesen werden!) abzielen, stellt aber wahrscheinlich eine bischöfliche Anordnung dar (soll vorgelesen werden!). Ob der Ausdruck προσδιεσταλμένα auf enkratitische Umbildung von Herrnworten zu beziehen ist, ist fraglich.

³⁶⁾ Theodoret im 5. Jahrhundert verwechselte irrtümlich das Petrus-evangelium mit dem Hebräerevangelium; s. *Erich Klostermann: Apocrypha I*, 2. Aufl. 1908, S. 3.

Die Hauptfrage, die von der Überlieferung her gestellt ist, betrifft den **Doketismus** dieses Fragments, an dessen Ende Petrus sich selbst als den Verfasser bezeichnet. Denn kaum anders kann der Ich-Bericht „ich aber, Simon Petrus, und mein Bruder, Andreas, . . . gingen weg“, mit dem eine Erscheinung des Auferstandenen eingeleitet sein dürfte, verstanden werden. (Daß Andreas mitgenannt ist, hat keine weitere Bedeutung; das ist in den synoptischen Evangelien ebenso, wenn dort öfters zusammen mit Petrus dieser sein Bruder auftritt, jedoch bloßer Statist bleibt.) Von Anfang an haben die zahlreichen Erklärer des Fragments einen zwingenden Beweis für den Doketismus in der Art gesehen, wie im Petrusevangelium 19 der **T o d J e s u** geschildert ist: „Und der Herr schrie laut auf und sprach: ‚Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen!‘ Und als er das gesagt hatte, wurde er aufgenommen.“ Das entspricht und soll entsprechen dem von Markus und Matthäus (nicht von Lukas und Johannes) überlieferten Ruf Jesu: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“, was dort aramäisch³⁷⁾ erhalten und uns aus der Lutherbibel hebräisch geläufig ist: „Eli, Eli, lama asabthani?“ (Zitat aus Ps. 22, 2). Es liegt auf der Hand, daß und wie hier eine ältere Überlieferung umgestaltet ist: aus der Frage ist eine objektive Aussage geworden. Dabei mag das griechische *δύναμις* = „Kraft“ mit dem hebräischen *chajl* zusammenhängen, sodaß *ʿēlī* = „mein Gott“ ersetzt wäre durch das ähnlich klingende, aber etwas anderes besagende *chēlī* = „meine Kraft“. Das alles kann man insofern als Doketismus verstehen, als der „Tod“ des Christus, der bei seiner Menschwerdung nur scheinbar Fleisch angenommen haben soll, in nichts anderem als in der Trennung zwischen seiner gottentstammten Kraft als dem „oberen Christus“ einerseits und dem Fleisch andererseits bestanden habe. Man kann aber auch den im Petrusevangelium gemeinten Vorgang unbetonter, sozusagen harmloser verstehen. Vielleicht hat der Verfasser den Aussagen der kanonischen Evangelien über den Tod Jesu, daß er „seinen Geist aufgab“ (Matth. 27, 50; Joh. 19, 30) und mit dem Wort: „Vater, in

³⁷⁾ So jedenfalls Mark. 15, 34 nach den besten Handschriften, während Matth. 27, 46 eine halb hebraisierende Gestalt hat. In manchen Textformen ist dann noch weiter hebraisiert. Wichtiger erscheint, daß Mark. 15, 34 das *ἐγκατέλιπες* durch *ὠνείδισας* im Kodex D und in einigen Itala-Handschriften ersetzt ist, was eine bewußte Abschwächung bedeutet.

deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Luk. 23, 46) starb, eine erhabeneren Form geben wollen. Es mag auch sein, daß er, ohne überhaupt an eine Theorie über ein bloßes Scheinleiden gedacht zu haben, einfach den menschlichen Heroismus Jesu im Leiden und Sterben hat betonen wollen. Das ist jedenfalls sein deutliches Anliegen, Jesus in seiner Todesstunde über alle Gottverlassenheit und seelisches Leiden hinaus als den Sieger zu schauen. In seiner Weise hätte damit der Verfasser des Petrus-evangeliums einen Beitrag zu der Problematik gegeben, die ja nun mit den verschiedenen Schlußworten des Gekreuzigten ohnehin gegeben ist. Während Lukas und Johannes Jesu Ruf seiner Gottverlassenheit zu überliefern vermieden haben, weil er ihnen doch wohl unfaßlich erschien,³⁸⁾ hat ihn der Verfasser des Petrus-evangeliums nicht ganz fallen lassen, ihn aber durch Abänderung gemildert.³⁹⁾ Sicher-

³⁸⁾ An sich könnte damit gerechnet werden, daß Lukas schon aus Abneigung gegen alle Semitismen (Aramaismen, Hebraismen), wie übrigens auch gegen Latinismen, Mark 15, 34 unterdrückt hat. Im vorliegenden Falle muß aber doch wohl mit einer Abänderung aus sachlichen Gründen gerechnet werden: Lukas bringt ähnlich wie Johannes ein anderes Schlußwort des sterbenden Jesus.

³⁹⁾ Oder sollte vielleicht das Petrus-evangelium 19 das Mark. 15, 34 und Matth. 27, 46 überlieferte Kreuzeswort mißverstanden haben, wie ja auch im kanonischen Bericht einige bei der Hinrichtung Jesu Anwesende aus dem „Eli“ die Anrufung des Elias herausgehört haben, Mark. 15, 35 und Matth. 27, 47? Wahrscheinlich ist aber damit nicht ein Mißverständnis gemeint, sondern eine weitere bewußte Verhöhnung Jesu als des angeblichen Messias, der nach seinem Vorläufer gerufen habe, wobei die Spötter ein vages Wortspiel benutzt hätten.

Deshalb suchen die neueren Markus-Kommentatoren, die das Petrus-evangelium kennen und heranziehen, mit Recht nach einer anderen Erklärung, wie ich sie oben im Text erwogen habe. So bringt *Erich Klostermann*: Das Markusevangelium, 2. Aufl. 1926, S. 185, das 'ēli in der Deutung seitens des Petrus-evangeliums mit 'ājālī zusammen, was ἡ δύναμις μου bedeute, „wenn dies nicht einfach wie Mark. 14, 62 Umschreibung für ὁ Θεός μου ist“. Nun heißt allerdings 'ājālī nicht: „meine Kraft“, sondern: „meine Hilfe“, über welchen weiteren Deutungsversuch noch unten zu sprechen sein wird. *Ernst Lohmeyer*: Das Evangelium des Markus, 1937, S. 328, findet wie Mark. 14, 62 und Matth. 26, 64 auch im Petrus-evangelium 19 einen „Ersatz des Gottesnamens durch δύναμις“.

Wie verwickelt und zugleich fruchtbar eine dabei nicht zu einer sicheren Erklärung führende Erörterung ist, zeigt *Adolf Harnack*: Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, 1893. Dort heißt es auf S. 27 nur kurz: „Die Wiedergabe 'ἡ δύναμις μου' ist unserem Evangelisten eigentümlich; er nahm an dem Ausdruck der Gottverlassenheit Anstoß (ob unter δύναμις der ἄνω Χριστός zu verstehen ist?).“ Darüber hinaus ist auf

lich hat er damit etwas schlimmverbessert, was alle kanonischen Evangelien so oder so doch haben stehen lassen, indem sie explizit oder auch nur implizit an der hohen Christologie des Hebräerbriefes festhielten, wo es 5, 8 heißt: „Obwohl er Sohn war, lernte er an dem, das er litt, den Gehorsam.“ So konnte die besprochene Aussage des Petrus-evangeliums mit ihrer Ablehnung des tiefsten und dann auch seelischen Leidens Jesu dem Doketismus dienstbar

S. 58 f. in einem Exkurs zu lesen: „Zu diesem Verse haben mir *Wellhausen*, *Nestle* und *Deißmann* geschrieben.“ *Deißmann* hatte zunächst auf Ps. 22, 2 bei Aquila hingewiesen: „ισχυρό μου, ισχυρό μου ...“, wozu *F. Field*, der Herausgeber der Hexapla des Origenes, bemerkt: „Sic Mss. et Euseb., Demonstr. p. 494, qui addit: τὸ δ'ἀκριβές ἐστὶν ἰσχύς μου, ἰσχύς μου“, und dazu dann LXX-Stellen genannt, an denen 'ēl durch δύναμις wiedergegeben wird. „'ēl heißt ja auch ‚der Starke‘, ‚der Held‘, und in einer bestimmten Redensart wohl auch ‚Stärke‘, ‚Gewalt‘.“ „An der Stelle Mich. 2, 1. . haben die LXX die s e Bedeutung des 'ēl nicht erkannt, vielmehr, das Wort mit Gott verwechselnd, übersetzt: οὐκ ἦραν πρὸς τὸν Θεὸν χεῖρας αὐτῶν. Die Übersetzung des Aquila ψ 22,2 ist durch umgekehrte Verwechslung entstanden: er übersetzte 'ēl statt mit ‚Gott‘ mit ‚Stärke‘. Nach alledem geben sich für die Fassung des Herrnwortes im Ev. Petri folgende Möglichkeiten: Entweder der Evangelist citierte das Psalmwort frei nach Aquila (??) oder er übersetzte, unabhängig von einem Vorgänger, das ἡλεῖ durch δύναμις μου, was, wie die beigebrachten LXX-Stellen zeigen, ebenfalls sehr nahe lag. Im letzteren Fall k a n n er das δύναμις ganz unbefangen gesetzt haben, oder er hat, um das Odium der Gottverlassenheit Jesu zu tilgen, das ἡλεῖ mit Bewußtsein mißverstanden.“ *Harnack* fügt hier hinzu: „Das Letztere war immer meine Meinung. Daß der Verf. u n b e f a n g e n 'δύναμις μου' eingesetzt habe, ist ganz unwahrscheinlich.“ *Wellhausen* hatte darauf aufmerksam gemacht, daß Aquila z. B. auch Jes. 9, 5 'ēl durch ἰσχυρός wiedergegeben hat. *Nestle* hatte unter Berufung auf *Lagarde* geschrieben: „Der Verf. des Petrus-ev. hat ἡλι, nicht ἡλι gelesen und als chēli statt 'ēli gedeutet.“ *Harnack* meint zu diesen Voten seiner drei Korrespondenten abschließend: „Leider ist der Satz zu abrupt, um auf den theologischen Standpunkt des Verf.s einen Schluß zuzulassen (abgesehen davon, daß er den Ausdruck der Gottverlassenheit vermeiden wollte). Soll man an Luk. 1, 35 . . . denken und annehmen, der Verf. meine, diese Kraft habe Jesus nun verlassen (s. auch Apgsch. 8, 10: οὗτός ἐστιν ἡ Δύναμις ἡ καλουμένη Μεγάλη)? oder stellte er sich ‚die Kraft‘ als den ἄνω Χριστός vor, oder ist der Ausdruck harmloser zu nehmen?“

Wie ergiebig es ist, über diese Erörterungen hinaus die zur Verfügung stehenden syrischen Parallelen bei einem Jesuswort, das hier zudem bei Markus und Matthäus nicht griechisch, sondern aramäisch, bzw. hebräisch überliefert ist, heranzuziehen — vgl. dazu, wie bei *Karl Ludwig Schmidt*: Die Kirche des Urchristentums, 2. Aufl. 1932, und im Th. Wb. z. N. T. - Artikel die zum mindesten mögliche Gleichsetzung von ἐκκλησία mit dem aramäischen kenischthā (= Synagoge) statt des hebräischen qāhāl (= Volk [Gottes]) Matth. 16, 18 eine Hauptstütze in den syrischen Ver-

gemacht werden. Und ein großkirchlicher Bischof konnte, wie die Erzählung von Serapion zeigt, zunächst irregeführt werden.⁴⁰⁾

Wir selbst würden heute sicherer urteilen können, wenn wir die unmittelbar auf das Kreuzeswort folgende Angabe: „und als er das gesagt hatte, wurde er aufgenommen“ sicher auslegen könnten. Weithin bringt man das mit der öfters in der altchristlichen Literatur begegnenden Vorstellung einer Himmelfahrt

sionen hat —, verdeutlicht sehr schön *Theodor Zahn*: Das Evangelium des Petrus, 1893, S. 32 f., wo das 'il, 'il (= Gott, Gott) Mark. 15, 34 und Matth. 27, 46 der Peschittha in plene-Schreibung als 'ijjal, 'ijjal (= Hilfe, Hilfe) verstanden wird. Das wäre nach Zahn „ein sehr passender Ruf des Leidenden“. So einleuchtend diese Deutung ist, so darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß sie mehr dem deutschen als dem semitischen Sprachgefühl entspricht und füglich einen Germanismus des Interpreten darstellt. *Zahn* erwägt jedenfalls auch noch eine andere Möglichkeit: „Aber auch wenn der Peschitthatext zu übersetzen wäre ‚Stärke, Stärke‘ (NB! = 'ajal, 'ajal), wäre das noch lange nicht identisch mit dem Text des Petrus-evangeliums... Die Peschittha hat im übrigen (scil. abgesehen von der Tilgung des $\mu\omega\upsilon$) den kanonischen Text mit seinem klagenden ‚warum‘ treu reproduziert; das Petrus-evangelium hat die klagende Bitte in einen behauptenden Ausruf verwandelt.“

Adolphe Lods: L'Évangile et l'Apocalypse de Pierre, 1893, pg. 55, urteilt in Kürze ähnlich wie *Harnack*, erwägt aber unter Berufung auf *Nestle* anders als *Zahn*: „Quant au mot lema, en araméen, c'est une simple particule interrogative: le traducteur grec pouvait donc l'omettre.“ Hier dürfte doch wohl *Zahn* schärfer und richtiger gesehen haben.

Herr Kollege *Walter Baumgartner*, mit dem ich die vorliegende Anmerkung durchgesprochen habe, macht zu der oben angenommenen Verwechslung von 'el (= Gott) und chajl, δύναμις (= Stärke) darauf aufmerksam, daß 'el im Sinne von „Stärke“ etymologisch mit 'el = Gott identisch ist. Was die Einbeziehung von 'ijjal (= Hilfe) und 'ajal (= Stärke) betrifft, so betont Herr *Baumgartner* folgendes: plene geschriebenes 'il ist als syrische Umschrift des hebräischen 'el entweder nach syrischem Sprachgebrauch als 'ijjal (= Hilfe) oder nach mittelhebräischem Sprachgebrauch als 'ajal (= Stärke) verstanden werden. So ist Ps. 88, 5 bei den LXX (ψ 87, 5) als „Hilfe“ verstanden, aber von Symmachus als „Stärke“. Luther hat: „Ich bin ein Mann, der keine Hilfe hat“. Die neue Zürcher Bibel hat: „Ich bin geworden wie ein kraftloser Mann“.

⁴⁰⁾ Daß und wie der Gekreuzigte in seiner Gottverlassenheit schon der Erhöhte ist, kommt Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. 34 durch die eigentümliche Verwendung des Begriffes „Erhöhung“, die mit der Kreuzigung in eins gesetzt ist, zum Ausdruck. Von hier aus kann nicht nur, sondern muß geradezu das scheinbar auseinanderstrebende Nebeneinander der verschiedenen Kreuzesworte Jesu als ein Ineinander verstanden werden. Diese Sicht entspricht ja wohl auch der Vision Apok. 5, wo Christus Lamm und Löwe zugleich ist.

vom Kreuze aus zusammen. So heißt es z. B. in den apokryphen Johannesakten 102 genau an derselben Stelle, d. h. im Bericht über den Tod Jesu: „Als er dies zu mir gesprochen hatte und noch anderes, was ich nicht, wie er will, zu sagen weiß, wurde er, ohne daß jemand aus dem Volke ihn sah, aufgenommen.“ Hier wie dort lesen wir: ἀνελήφθη Da die eindeutig doketischen Johannesakten überhaupt keine Auferstehung Jesu aus dem Grabe kennen, nehmen sie tatsächlich eine Himmelfahrt Jesu vom Kreuze aus an. Im Petrus-evangelium aber ist durchaus an einem besonderen Auferstehungsakt festgehalten. Die dann sich ergebende Addition möchte ein neuerer Exeget⁴¹⁾ so verstanden wissen: Im Augenblick des Todes Jesu „stieg die göttliche Kraft in Christus zum Himmel auf, so daß nur noch der Körper in der Osternacht nachgeholt zu werden braucht“, Jesus wurde „geistig beim Tode, leiblich bei der Auferstehung zum Himmel aufgenommen.“ Bei solcher Auslegung ist aber der ganze Text einschließlich des oben behandelten Kreuzeswortes überfragt. Und im Gegensatz zu jeglicher Überinterpretation ist dann schon eher zu überlegen, ob nicht die „Aufnahme“ als Entrückung und Inthronisation des Christus zu trennen ist von der mit ihr konkurrierenden Auferstehung und der ihr folgenden Himmelfahrt.⁴²⁾ Wahrscheinlicher ist aber damit zu rechnen, daß das Verbum „aufgenommen werden“, ἀναλαμβάνεσθαι, ein gehobener Ausdruck für „sterben“ ist, wofür es klare Belege in der spätjüdischen Literatur gibt.⁴³⁾ Es entspricht ganz der Intention dieses Evangelisten, daß er sich sozusagen aus heiliger Scheu heraus, den Christus, den er immer κύριος nennt, nicht sterben zu lassen wie einen beliebigen Menschen, dieser Vokabel bedient hat. Nun findet sich ja auch schon Luk. 9, 51 der gehobene Ausdruck „Aufnahme“, ἀνάλημψις, für den Tod Jesu. Jedenfalls ist dort zunächst der Tod gemeint, wenn es zu Beginn des lukanischen Reiseberichtes heißt: „Es geschah aber, als sich die Tage seiner Aufnahme vollendeten, da richtete er sein Antlitz nach

41) *Arnold Meyer*: Die Auferstehung Christi, 1905, S. 75 und S. 90.

42) Vgl. *Georg Bertram*: Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in der Festgabe für *Adolf Deißmann*, 1927, S. 187–217.

43) Vgl. *Gerhard Delling* über ἀναλαμβάνω, ἀνάλημψις im Th. Wb. z. N. T. Bd. IV, 1942, S. 9.

Jerusalem, um dorthin zu reisen.“⁴⁴⁾ Allerdings hat dieser Tod im Heilsplan Gottes seine bestimmte Stelle in der Richtung auf die Himmelfahrt, weil Tod und Erhöhung Christi in eins gesetzt sind, ohne daß deshalb in der neutestamentlichen Sicht der wirkliche Tod ausgeschaltet wäre. Das gilt auch für das Wort des Auferstandenen Luk. 24, 26: „Mußte nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ Ob das Petrus-evangelium diesen eigentümlichen Zusammenhang erfaßt hat, kann gefragt, aber nicht sicher beantwortet werden. Jedenfalls gibt jedoch seine vielleicht mehr harmlose Aussage über den Tod Jesu Anlaß, über die göttliche Hintergründigkeit eines nicht nur im Vordergrund zu verstehenden Geschehnisses nachzudenken.

Mehr in die Augen fällt, daß im Petrus-evangelium zum ersten Mal der Akt der Auferstehung Jesu vor jedermann geschildert ist. Und dieses erste Mal ist das einzige Mal geblieben. Die in anderen Fällen um des trümmerhaften Zustandes der altchristlichen Überlieferung willen gebotene Einschränkung, daß ein solches Urteil eben wegen dieses Zustandes nicht gewagt werden dürfe, verfängt in diesem Falle nicht. Denn die begreiflicherweise zahlreichen Zeugnisse über die Auferstehung Jesu im neutestamentlichen Kanon und in der altchristlichen Überlieferung aus großkirchlichen (orthodoxen) und auch häretischen (heterodoxen) Kreisen lassen nicht erkennen, daß der Verfasser des Petrus-evangeliums mit seiner ebenso ausführlichen wie eigentümlichen Beschreibung des Auferstehungsvorganges einen Vorgänger oder Nachfolger gehabt haben könnte. So verschieden die Auferstehungsberichte voneinander sind, was auch für das gegenseitige Verhältnis der vier kanonischen Evangelien gilt, so einig sind sich alle darin, daß sie den eigentlichen Auferstehungsvorgang überhaupt nicht oder nur behutsam andeutend schildern und als Auferstehungszeugen nur die Vertrauten Jesu, vorab seine Jünger und einige wenige Frauen nennen, die nach (nicht bei) der Auferstehung besonderer Erscheinungen gewürdigt wurden.

Diese evangelische Berichterstattung entspricht genau dem ältesten Kerygma bei Paulus und in den Reden der Apostel-

⁴⁴⁾ Wenn die neue Zürcher Bibel Luk. 9, 51 übersetzt: „... als die Tage sich vollendeten, daß er in den Himmel emporgehoben werden sollte“, so ist das schon eine Erklärung und nicht eine wirkliche Übersetzung. Luther übersetzt: „... da die Zeit erfüllet war, daß er sollte von hinnen genommen werden“.

geschichte. Paulus als der erste Überlieferer dieses Kerygma sagt 1. Kor. 15, 3 ff.: „Denn ich habe euch in erster Linie überliefert, was ich auch empfangen habe, daß Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften und daß er begraben wurde und daß er auf-erweckt ist am dritten Tage nach den Schriften und daß er er-schien dem Kephas, dann den Zwölfen...“ Diese vielgenannte Stelle ausdrücklich zu nennen, empfiehlt sich deshalb, weil man sich nicht genug klar machen kann, daß hier alles ankommt auf den Schriftbeweis, das leere Grab (sonst wäre die bekenntnis-mäßige Aussage „er wurde begraben“ nicht sinnvoll), die leibhafte Auferstehung (darüber folgen 1. Kor. 15, 12 ff. genaue und betonte Ausführungen)⁴⁵⁾, die Erscheinungen des Auferstandenen vor den Seinen (nicht jede Christophanie als Vision oder Audition eines Charismatikers ist die hier gemeinte Erscheinung des Auferstan-denen).⁴⁶⁾ Nicht anders ist es in dem etwas mehr ausgeführten Kerygma der Apostelgeschichte. Dort heißt es 10, 40 f.: „Diesen auferweckte Gott am dritten Tage und ließ ihn sichtbar werden nicht allem Volk, sondern den Zeugen, die von Gott vorausbe-stimmt waren, uns, die wir mit ihm aßen und tranken nach seiner Auferstehung von den Toten.“ Ebenso 13, 30 f.: „Gott aber er-weckte ihn von den Toten, der mehrere Tage hindurch erschien denen, die mit ihm aus Galiläa nach Jerusalem hinaufgezogen waren, die (jetzt) seine Zeugen sind gegenüber dem Volk.“ Die damit betonte Esoterik des ganzen Auferstehungskomplexes

⁴⁵⁾ Daß in den neutestamentlichen Schriften mehr von der „Auf-erweckung“ als von der „Auferstehung“ Jesu Christi und der Gläubigen gesprochen ist, hat jedenfalls den Sinn, daß die Auferstehung immer als Auferweckung durch Gott verstanden werden soll.

⁴⁶⁾ Im Selbstverständnis der urchristlichen Apostel als der Auferstehungs-zeugen wird deutlich zwischen den Erscheinungen des Auferstandenen und den späteren Christusoffenbarungen unterschieden. Wenn Paulus es durch-gesetzt hat, neben den Aposteln der jerusalemischen Urgemeinde ebenfalls als Apostel anerkannt zu werden, so ist das nur dadurch möglich geworden, daß auch er auf Grund der Erscheinung des Auferstandenen bei Damaskus, auf die dann keine weitere solche Erscheinung gefolgt ist, als Auf-erstehungszeuge hat gelten dürfen und müssen. Davon spricht Paulus knapp Gal. 1, 16; 1. Kor. 9, 1; 15, 8 ff., während der ausführlichere Bericht über seine visionäre Entrückung 2. Kor. 12, 1 ff. einen Vorgang betrifft, der auch anderen Charismatikern als geistbegabten Christen zuteil werden kann. Genau so ist innerhalb der johanneischen Texte zwischen den Begegnungen mit dem Auferstandenen am Ende des evangelischen Berichtes und den Christusvisionen in der Apokalypse unterschieden.

von der Auferstehung Jesu an durch alle Erscheinungen des Auferstandenen hindurch eignet allen Berichten einschließlich der gnostischen Auferstehungsapokalypsen, nicht aber dem Petrus-evangelium, wo nun gerade die Exoterik betont ist. Hier gilt nicht die Sicht „nicht allem Volk“. Daß der Auferstehungsakt selbst sich sozusagen coram publico abspielt, schafft unmittelbare Auferstehungszeugen aus allem Volk, denen die dann auch noch genannten Zeugen aus dem Kreis der Frauen und Jünger „gegenüber dem Volk“ hintangesetzt werden. Es will mir scheinen, daß die Frage, wie und warum im Petrus-evangelium der Akt der Auferstehung Jesu vor jedermann geschildert ist, schärfer gestellt und beantwortet werden sollte, als das bis jetzt in der reichen Erklärungsarbeit an dieser apokryphen Schrift geschehen ist. Es darf erwartet werden, daß wir damit fördernde Einblicke in die ja besonders verwickelte Überlieferung der Auferstehung Jesu und der Erscheinungen des Auferstandenen tun können.

Was in allen vier Evangelien zwischen Tod und Auferstehung Jesu zu stehen kommt, ist wenig und betrifft das Begräbnis Jesu, wozu der Prokurator Pilatus den Leichnam freigibt. Während die Jünger auf und davon geflohen sind, versieht alles hier Nötige der heimliche Jünger Joseph von Arimathia (nach Joh. 19, 39 findet sich dabei der ebenfalls heimliche Anhänger Jesu Nikodemus ein); und einige Frauen schließen sich an. Nur Matth. 27, 62—66 bringt darüber hinaus die Erzählung von der Wache beim versiegelten Grab, die Pilatus den Hohenpriestern und Pharisäern gewährt, weil diese auf diese Weise einen Diebstahl des Leichnams durch die Jünger Jesu verhindern wollen. Es ist offenkundig, daß das Petrus-evangelium diesen Sonderbericht gekannt und umgestaltet hat, um mit erhobenem Finger auf die Dinge hinzuweisen, die dennoch kommen müssen. Was in dem Abschnitt 23—34 erzählt wird, ist eine spannungsvolle Vorbereitung des Aktes der Auferstehung. Zunächst sind es die Juden, die, nachdem sie sich über das Ende der durch den Tod ausgelösten kosmischen Vorgänge haben freuen können, den Leichnam Jesu dem Joseph von Arimathia ausliefern, der die Bestattung vornimmt. Doch der Schrecken läßt sie nicht los: „Da, als die Juden und die Ältesten und die Priester erkannten, wie Schlimmes sie sich ange-tan hatten, begannen sie, sich (an die Brust) zu schlagen und zu sprechen: ‚Wehe über unsere Sünden; genahet ist das Gericht und

das Ende Jerusalems.“ Während sich Petrus mit seinen Gefährten verborgen hält, setzt sich die Angst der Volksführer in einen Beschluß um: „Es versammelten sich aber die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten beieinander, und als sie hörten, daß das ganze Volk murre und sich (an die Brust) schlage und spreche: ‚Wenn durch seinen Tod diese großen Zeichen geschehen sind, so seht, was das für ein Gerechter ist!‘, da fürchteten sie sich und gingen zu Pilatus, baten ihn und sprachen: ‚Übergib uns Soldaten, damit wir sein Grab auf drei Tage bewachen, auf daß nicht seine Jünger kommen und ihn stehlen und das Volk annimmt, er sei von den Toten auferstanden, und man uns Böses antut.‘“ Pilatus schickt den Centurio Petronius zusammen mit Soldaten mit. „Und mit ihnen gingen Älteste und Schriftgelehrte zum Grab, und mit dem Centurio und den Soldaten wälzten alle, die dort waren, einen großen Stein herbei und legten ihn vor die Tür des Grabes, und sie legten sieben Siegel an und schlugen ein Zelt auf und hielten Wache. In der Frühe aber, als der Sabbat dämmerte, kam ein Volkshaufe von Jerusalem und der Umgebung, um das versiegelte Grab anzusehen.“ So dramatisch das alles ist, so unbestimmt ist allerdings die Ausdrucksweise, wie die sich mehrenden Zeugen des Kommenden aufmarschieren: die Juden; die Juden und die Ältesten und die Priester; die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten; Älteste und Schriftgelehrte; ein Volkshaufe. Wenn man auch sicherlich einen solchen Bericht nicht überfordern darf, da man bedenken muß, daß auch in der synoptischen Überlieferung Gegnerszenen und Volksszenen wechselnde, nicht miteinander ausgeglichene Bezeichnungen enthalten, so ist hier im Petrus-evangelium das Durcheinander besonders groß. Unausgeglichen ist vor allem, daß zuerst innerhalb der Juden die Volksführer und das Volk einander gegenüber stehen und sie dann zusammen genommen werden. Die Hauptabsicht des Verfassers ist die, möglichst viele Zeugen aus dem ganzen jüdischen Volk, die am Grabe wachen und zusehen, beieinander zu haben. Der Leser soll merken, wie gut bezeugt durch viele Zeugen der Auferstehungsakt sein wird. Daß darauf alles konzentriert ist, ergibt sich auch daraus, daß der namenlose Centurio unter dem Kreuz Mark. 15, 39 u. par., dieser erste Bekenner vor den späteren Auferstehungszeugen im Gegensatz zu den verstockten Juden, einen Namen erhält und in eine Linie mit den Juden gebracht wird, die eigentlich längst von

der Messianität des Hingerichteten überzeugt sind und dennoch seine Auferstehung nicht anerkennen werden.

Wie verhalten ist dagegen auch der hier noch am weitesten vorgetriebene Bericht Matth. 27, 57 ff., den das Petrus-evangelium über die dort gesetzte Grenze weiter vorgetrieben hat! Wohl kann und soll der (ur)christliche Leser den Eindruck haben, daß nun alles auf das Kommende wartet, wie die am Grabe wartenden Frauen auf das Kommende warten.⁴⁷⁾ In dieses zage Warten sind aber nur beteiligte Jüngerinnen einbezogen, die dann doch völlig überrascht werden wie vollends die geflohenen und verzweifelten Jünger, nicht aber die feindlichen Juden und die neutralen Heiden, die im Petrus-evangelium aufgeboten werden. Wenn in den synoptischen Leidensverkündigungen auf die Auferstehung Jesu hingewiesen ist und wenn Jesu auf dem Weg nach Gethsemane seinen Jüngern sagt: „Aber nach meiner Auferweckung werde ich euch vorangehen nach Galiläa“ (Mark. 14, 28 = Matth. 26, 32; bei Luk. nicht überliefert), so haben jedenfalls die Jünger das alles nicht angenommen. Diese Mauer ist vielleicht durchstoßen im Hebräer-evangelium in bezug auf den Herrnbruder Jakobus, der dort der ersten Erscheinung des Auferstandenen gewürdigt wird, indem er von diesem das gesegnete und gebrochene Brot erhält; in dem von Hieronymus (vir. inl. 2) erhaltenen Fragment heißt es zwischen-drin: „iuraverat enim Jacobus se non comesurum panem ab illa hora qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus.“ Es ist nicht auszumachen, ob dieser Satz ein Zitat oder eine Reflexion des Hieronymus ist.⁴⁸⁾ Abgesehen von dieser strittigen Einzelheit findet sich weder in der kanonischen noch in der apokryphen Überlieferung die im Petrus-evangelium in der Richtung auf die zudem Draußenstehenden forzierte Vorbereitung der Auferstehung Jesu.

⁴⁷⁾ *Julius Schniewind*: Das Evangelium nach Matthäus (im Neuen Göttinger Bibelwerk „Das Neue Testament Deutsch“), 1937, S. 267, sagt zu Matth. 27, 59–61: „Der ganze Bericht wartet auf die Auferstehung... Die beiden Marien aber warten am Grabe (so ist es wohl gedacht), warten auf das, was sich begeben wird.“ Vielleicht ist damit bei aller Vorsicht doch schon etwas zu viel gesagt.

⁴⁸⁾ Wenn *Erich Klostermann*: Apocrypha II, 2. Aufl. 1910, S. 8, den oben genannten Zwischensatz in kleinerem Druck bringt, so sieht er offenkundig in ihm Worte des Hieronymus und nicht ein Zitat aus dem Hebräer-evangelium.

Beim Akt der Auferstehung Jesu bietet sich dasselbe Überlieferungsbild. Wie bereits gesagt, wird außerhalb des Petrus-evangeliums der eigentliche Auferstehungsvorgang überhaupt nicht oder nur behutsam andeutend geschildert. Innerhalb der neutestamentlichen Textgeschichte ist nur hinter Mark. 16, 3 in einem Itala-Kodex (d) eingefügt: „subito autem ad horam tertiam tenebrae die factae sunt per totum orbem terrae et descenderunt de caelis angeli et surgunt⁴⁹⁾ in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo et continuo lux facta est. Tunc illae accesserunt ad monumentum.“ In den Pseudoclementinischen Recognitionen (I, 42) findet sich ein Fragment, das vielleicht dem Ebionitenevangelium zuzuweisen ist: „Einige von ihnen, die mit der ganzen Wache den Ort behüteten, nannten ihn, da sie ihn nicht fassen konnten, einen Magier, andere gaben aus, daß er gestohlen sei.“ Während der erstgenannte Text den Auferstehungsvorgang mit einem kosmischen Geschehen zusammenbringt und die Angelophanie unterstreicht, stellt der zweitgenannte Text die Unbegreiflichkeit des nicht weiter beschriebenen Ereignisses heraus. Beide Züge finden sich in dem Sonderstück Matth. 28, 2—4: „Und siehe, da geschah ein großes Erdbeben; denn ein Engel des Herrn stieg vom Himmel herab, trat

⁴⁹⁾ In der *Tischendorf'schen* großen textkritischen Ausgabe des N. T. s ist hinter Mark. 16, 3 in Klammern eingefügt: „corrigere surgentes?“; ebenso in der *Nestle'schen* Ausgabe. *Lyder Brun*: Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Überlieferung, 1925, S. 28, erwägt außerdem: „surgente sc. Jesu?“ Zu dem strittigen Text „et surgunt in claritate vivi dei simul ascenderunt cum eo“ sagt *Adolf Harnack* in seinem in Anm. 39 genannten Werk, S. 46: „Zu lesen ist vielleicht: ‚et surgit in claritate et viri duo (scil. die Engel) simul ascenderunt cum eo‘. Daß dieser Bericht mit Petrus-ev. v. 36—40 zusammenhängt, scheint mir sehr wahrscheinlich.“ *Hubert Schrade*: Ikonographie der christlichen Kunst I (die Auferstehung Christi), 1932, S. 8, hält eine solche Abhängigkeit für sicher und verweist dann vor allem auf einen Sermon des Syrsers Ephraem (Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones, ed. *Th. J. Lamy*, 1882, I, 524 ff.). Vgl. auch *Schrades* Artikel „Auferstehung Christi“ im „Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte“ Bd. I, 1937, Sp. 1230 ff. M. E. ist die hier gesehene Abhängigkeit vom Petrus-evangelium nicht wahrscheinlich, geschweige denn sicher. Diesem apokryphen Evangelium kommt alles darauf an, den Akt der Auferstehung Jesu vor feindlichen Zeugen Ereignis werden zu lassen. Demgegenüber betont Ephraem, daß die Grabeswächter den Auferstandenen nicht gesehen hätten. Und Ephraems phantastisch-realistische Schilderung des Auferstehungsvorganges dient dem christologisch-mariologischen Gesichtspunkt, daß Jesus bei seinem Aufstieg aus dem Grabe dessen Siegel ~~da~~ wenig wie bei seiner Geburt aus Marias Schoß die Siegel des Magdturns seiner Gebärerin ver-
letzt habe.

hinzu und wälzte den Stein ab und setzte sich auf ihn. Es war aber sein Aussehen wie ein Blitz und sein Gewand weiß wie Schnee. Aus Furcht aber vor ihm wurden die Wächter erschüttert und wurden wie tot.“ Damit steht Matthäus unter den kanonischen Evangelienverfassern allein. Die beiden anderen Synoptiker berichten ganz knapp von der Engellerscheinung vor den Frauen, wobei Lukas von zwei Engeln spricht, und von der Leere des Grabes. Wenn Matth. 28, 1 die beiden Marien kommen, „um das Grab zu besehen“, so wirkt sich die unmittelbar voraufgegangene Erzählung von der Grabeswache aus, die es nicht möglich macht, daß sie, wie das bei Markus und Lukas gesagt ist, den Leichnam Jesu salben wollen. Ob nun Matthäus sagen will, daß die Frauen auf die Auferstehung warten und daß sie dann Augenzeugen des Erdbebens und der Engelstat werden? Diese Frage läßt sich nicht mit Bestimmtheit beantworten. Soweit die bildende Kunst und das geistliche Schauspiel den Auferstehungsakt darzustellen unternommen haben, halten sie sich begreiflicherweise an den Matthäus-Bericht. Dabei begnügen sich die Maler meistens, die erschrockenen Grabeswächter abzubilden, während die mittelalterlichen Passionsspiele um der szenischen Ausgestaltung willen etwa noch einen Salbenkrämer mitkommen und die Frauen Jesus bitten lassen, er möge auferstehen, u. ä. Damit ist aber über Matthäus hinausgegangen. Szenenbedingte Regie findet sich dann schon eher in dem am Schluß des vorigen Abschnittes genannten Fragment aus dem Hebräerevangelium, wo es heißt: „dominus autem, cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei.“ Das Leintuch (ἡ σινδών), in das der Leichnam Jesu eingehüllt ist (Mark. 15, 46 u. par.), spielt hier die Rolle des dokumentarischen Beweisstückes, wozu sich ein leiser Ansatz findet, wenn erzählt wird, der „andere Jünger“ habe im leeren Grabe die Leinenbinden (τὰ ὀθόνια) gesehen, ohne hineinzugehen, während Petrus später hineingeht, um außer den Leinenbinden noch das besonders liegende Schweißtuch zu sehen (Joh. 20, 3 ff.); diese Einzelheit in bezug auf Petrus bildet in einigen Handschriften den Abschluß der Erzählung vom leeren Grabe (Luk. 24, 12). Im Hebräerevangelium ist das eigentümlich gesteigert, indem wohl wie im Petrus-evangelium jüdische Grabeswächter angenommen werden. Da anderseits in der Erzählung vom Betrug der jüdischen Oberen (Matth. 28, 11 ff.) diese selbst bei der Auferstehung nicht zugegen

waren, wird nur gesagt, der Grabeswache habe ein Sklave des Hohenpriesters angehört, dem dann der Auferstandene das Leinentuch für seinen jüdischen Herrn gegeben habe. Ob daraus, wie meistens angenommen wird, zu folgern ist, daß auch im Hebräerevangelium der Auferstehungsakt beschrieben gewesen sein muß, ist unsicher.

Sicher liegt diese Beschreibung erst im Petrusvangelium 35—49 vor: „... als die Soldaten je zwei und zwei Wache hielten, da geschah eine große Stimme im Himmel, und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer von dort herabkommen in viel Glanz und sich dem Grabe nähern. Jener Stein aber, der vor die Tür geworfen war, wälzte sich von selbst fort und wich seitwärts, und das Grab wurde geöffnet, und beide Jünglinge gingen hinein. Als das nun jene Soldaten sahen, weckten sie den Centurio und die Ältesten — denn auch sie waren beim Wachen zugegen —, und während sie erzählten, was sie gesehen hatten, da sehen sie wieder aus dem Grabe herauskommen drei Männer und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen nachfolgen und das Haupt der zwei reichen bis zum Himmel und das des von ihnen Geleiteten die Himmel überragen. Und eine Stimme aus den Himmel hörten sie, die sprach: ‚Hast du gepredigt den Entschlafenen?‘ Und eine Antwort wurde vom Kreuze her gehört: ‚Ja!‘ Es überlegten nun jene miteinander, ob sie nicht weggehen und dies nicht dem Pilatus melden sollten. Und während sie noch erwägen, erscheinen wiederum die Himmel geöffnet, und irgendein Mensch kam herab und ging hinein in das Grab. Als dies der Centurio und seine Leute sahen, eilten sie zu Pilatus, indem sie das Grab, das sie bewachten, verließen, und erzählten alles, was sie gesehen hatten, in großer Angst, indem sie sagten: ‚In Wahrheit war er Gottes Sohn.‘ Es antwortete aber Pilatus und sprach: ‚Ich bin rein am Blute des Sohnes Gottes, ihr aber habt das beschlossen.‘ Da kamen alle heran und baten ihn und mahnten ihn, er möge dem Centurio und den Soldaten befehlen, keinem zu sagen, was sie gesehen hatten; ‚denn nützlicher ist es‘, sagten sie, ‚für uns, der größten Sünde vor Gott schuldig zu werden und nicht in die Hand des Volkes der Juden zu fallen und gesteinigt zu werden.‘ Es befahl nun Pilatus dem Centurio und den Soldaten, nichts zu sagen.“

Man muß diesen dramatisch gesteigerten Bericht schon sehr genau lesen und überdenken, um wirklich herauszubekommen, was

der Berichterstatter hat erzählen wollen und was er nun eigentlich erzählt hat. Deshalb ist es nötig, den ganzen Bericht in extenso vorzuführen und ihn denkbar wortgetreu zu übersetzen, wobei allerlei stilistische Härten dem Urtext zuzuschreiben sind. Gerade hinter diesen *Unausgeglichenheiten* verbirgt sich eine *Verwirrung*, die für einen den Auferstehungsakt selbst darstellen wollenden Bericht bezeichnend ist. Wenn man das Ganze schnell überliest, indem man sich von der fortschreitenden Dramatik mitreißen läßt, hat man den Eindruck, daß allerlei Zeugen aus Heiden und Juden, römische Soldaten mit ihrem Centurio und die bestellten Vertreter der jüdischen Behörde, den Vorgang der Auferstehung gesehen und sofort dem römischen Prokurator darüber berichtet haben, der dann bereitwillig der jüdischen Angst Rechnung trägt und das jüdische Vertuschungsmanöver billigt. Das alles entspricht der oben analysierten Erzählung von der Vorbereitung des Auferstehungsaktes, mit der sich die jüdischen Oberen nolentes volentes haben befassen müssen, wenn sie die Kunde von der als sicher im voraus zu erwartenden Auferstehung nicht unter das breite Volk kommen lassen wollen. Um so mehr häuft aber nun der Verfasser des Petrus-evangeliums die dagegen stehenden Schwierigkeiten, indem er dieses Volk in die Schar der zu erwartenden Auferstehungszeugen einbezieht, um die Schamlosigkeit des dann den jüdischen Oberen sich aufzwingenden Betrugers als besonders grell erscheinen zu lassen. Doch hier schon hat der Erzähler nicht durchgehalten, weil er nicht hat durchhalten können. Wenn, wie wir gesehen haben, ein „Volkshaufe von Jerusalem und der Umgebung“ beim Grabe mitwacht, so wird die Erwartung des Lesers nicht erfüllt, daß auch diese Leute aus dem Volk nachher zu den Auferstehungszeugen gehören. Dieser ganze Volkshaufe verschwindet spurlos aus dem Bericht. Man könnte mit schriftstellerischer Nachlässigkeit rechnen und damit alles Weitere auf sich beruhen lassen. Es ist aber hier nun so gewesen, daß der Verfasser den zuerst aufgetretenen Volkshafen nachher wieder hat verschwinden lassen müssen, weil sonst das dann inszenierte Totschweigen des Auferstehungsaktes eine Masse von Zeugen nicht hätte vertragen können. Auf diese Weise wird das älteste christliche Kerygma, daß der Auferstandene „nicht allem Volk“ erschienen sei (Apgsch. 10, 40 f.), indirekt ins Recht gesetzt. Doch auch im Blick auf die noch

übrig bleibende kleinere Gruppe von Auferstehungszeugen hat der Verfasser nicht durchgehalten, obwohl er es hier eher hätte tun können. Um der Deutlichkeit willen nehme ich das Ergebnis der folgenden Analyse voraus: auch im Petrus-evangelium sind im Grunde die einzigen Auferstehungszeugen die römischen Soldaten der Grabeswache, mit deren Nennung nur Matthäus (28, 4) die anderen Evangelisten überbietet, wobei dann diese kanonische Sonderüberlieferung ihrerseits durch das apokryphe Evangelium überboten wird.

Zunächst ist überhaupt nur auf die soldatischen Grabeswächter als die Auferstehungszeugen hingewiesen. Während diese im ersten Evangelium durch das große Ereignis überrascht werden und wie in den beiden anderen synoptischen Evangelien ein angelus interpretis nötig ist, wird im Petrus-evangelium alles in helles Licht gerückt, so daß ein angelus interpretis nicht mehr nötig ist. In diesen Lichtkegel sind aber nur diese Soldaten gestellt, die insofern nicht überrascht werden, als sie, wie sofort betont wird, abwechselungsweise gewacht haben, womit ausgeschlossen werden soll, daß etwa alle geschlafen hätten, um dann schließlich ein ganz deutlich sichtbares Ereignis mißzuverstehen. Die zwei Soldaten, die gerade wachen, während ihre Kameraden schlafen, haben eine himmlische Vision von zwei Männern, die uns an die zwei Engel bei Lukas (24, 4) und Johannes (20, 12) erinnern, mehr aber noch, weil diese Gestalten nicht als angeli interpretes für das Petrus-evangelium in Betracht kommen, sondern es nur mit Christus zu tun haben, an Moses und Elias in der Verklärungsgeschichte (Mark. 9, 4 par.).⁵⁰⁾ Ohne Weiteres abzuwarten, d. h. ohne abzuwarten, bis die beiden im Grabe Jesu verschwundenen Himmelsgestalten wieder herauskommen, erstatten die Wachsoldaten Bericht an ihren Centurio, den sie dazu wecken müssen, doch zugleich auch an die jüdischen Ältesten, von denen es ebenso überflüssig wie aber nun doch pointiert heißt, auch diese seien zugegen gewesen. Man hat fast den Eindruck, daß sich der Verfasser damit seines Widerspruches gegen die Tradition bewußt ist, der zufolge diese Ältesten beim Grabe eben nicht zugegen gewesen sind. Was dann, wie zu erwarten, weiter folgt, d. h. daß die zwei Himmelsgestalten zusammen mit dem auferstandenen Christus aus dem Grabe her-

⁵⁰⁾ Andere denken hier an die Erzengel Gabriel und Michael, was weniger einleuchtend ist.

auskommen, scheint als die fortgesetzte Vision dieser bericht-
 erstattenden Soldaten gedacht zu sein. So die Erzählung in dem
 Abschnitt 39—42.⁵¹⁾ Es besteht allerdings auch die Möglichkeit,
 daß nunmehr auch der Centurio und die jüdischen Ältesten als
 die Schauenden einzubeziehen sind. Diese Möglichkeit ergibt sich
 noch nicht daraus, daß die Soldaten, soweit von ihrer Bericht-
 erstattung gesprochen wird, im Genitivus absolutus (ἐξηγουμένων
 αὐτῶν) genannt sind, während es dann weiter heißt: ὄρωσιν. Diese
 Stilhärte kann in Kauf genommen. Doch aus der geschilderten
 Situation heraus mag sich das Verständnis ergeben, daß nun tat-
 sächlich auch und sogar vornehmlich abgesehen von den Soldaten
 der Centurio und die jüdischen Ältesten als die Augenzeugen des
 eigentlichen Auferstehungsaktes angenommen sind. Denn schließ-
 lich müssen sie alle etwas selbst gesehen haben, wenn sie durch
 den Bericht der Soldaten ausdrücklich aufmerksam gemacht wor-
 den sind. Was von dem Subjekt des ὄρωσιν gilt, gilt auch von dem
 Subjekt des dann folgenden ἤκουον. Jedenfalls überlegen sich die
 hier verantwortlich Fühlenden, d. h. der Centurio und die jüdischen
 Ältesten, ob sie das alles nicht dem Pilatus melden sollten.
 Merkwürdigerweise schiebt sich aber dann noch eine weitere
 Szene ein, daß noch eine Himmelsgestalt in das Grab hineingeht,
 die bis jetzt nicht erwähnt war. Da diese Szene innerhalb der
 Gesamtsituation des Vorganges am und im Grabe nicht deutlich
 wird, besteht aller Anlaß, sie überlieferungsgeschichtlich zu ver-
 stehen: es erscheint nun doch noch der e i n e Engel, der bei Mar-

⁵¹⁾ In den zahlreichen deutschen, französischen und englischen Über-
 setzungen, die bald nach dem Fund von Akhmim erschienen und in späteren
 Veröffentlichungen oft wörtlich übernommen wurden, ist nicht immer ge-
 klärt, daß in dem Auferstehungsbericht des Petrusangeliums ein objek-
 tives Ereignis vor den Augen vieler Zeugen gemeint ist, während dann
 aber nur die Soldaten der Grabeswache als solche Zeugen faßbar sind. Mit
 Recht sind sich alle Herausgeber, Übersetzer und Erklärer darin einig, daß
 eine Fülle von Schreibfehlern der einzigen Handschrift stillschweigend ver-
 bessert werden müssen. In welchem Ausmaß das nötig ist, zeigt gerade
 der Satz, der oben genauer behandelt ist: και ἐξηγουμένων αὐτῶν α εἶδον
 παλιν ορασιν ἐξεληθέντος ἀπο τοῦ ταφῆς τρεῖς ἀνδρες. Ohne weiteres muß
 hier gelesen werden: ὄρωσιν ἐξεληθέντας . . . ἀνδρας, da die ganze Handschrift,
 die weder kalligraphisch noch auch in bescheidenster Weise korrekt ist,
 aufs reichlichste allerlei Buchstaben verwechselt. Leider ist auf einer guten
 Lichtdrucktafel von dem vorausgegangenem α εἶδον nur α εἶδ (Blatt 7, Zeile 8
 Ende) einigermaßen lesbar, woraus aber, da nur εἶδον gemeint sein kann,
 keine weiteren Folgerungen zu ziehen sind. Man kann das alles selbst

kus und Matthäus erwähnt ist, ohne daß nun auch hier etwas von der Funktion des *angelus interpres* zu merken wäre. Deutlich ist nur, daß nunmehr endlich an Pilatus die beabsichtigte Berichterstattung erfolgt. Doch wer sind die Berichterstatter, die zum Prokurator eilen? Die oben in der Übersetzung gebrauchte Wendung „der Centurio und seine Leute“ entspricht den Worten *ὁ περὶ τὸν κεντυρίωνα* und müßte aus der Situation heraus auf die jüdischen Ältesten mitausgedehnt werden, während dieser Ausdruck an sich nur an den Centurio und seine Soldaten denken läßt. Immer wieder kann man feststellen, daß der Verfasser auch und gerade die jüdischen Oberen als unmittelbare Auferstehungszeugen kennzeichnen möchte, daß er es aber nicht zu einer auch nur halbwegs klaren Darstellung dieser Absicht bringt.

Im Grunde ist das Petrus-evangelium wie über Matth. 27, 62—66 (die Grabeswache) auch über Matth. 28, 11—15 (der Betrug der jüdischen Oberen durch Bestechung der Grabeswache, die den Auferstehungsakt erlebt hat) nicht hinausgekommen. Im Bericht des ersten Evangeliums spielt sich das Gespräch zwischen den jüdischen Oberen und den Soldaten ab, während Pilatus ganz im Hintergrund bleibt. Nicht recht durchsichtig ist, was genau die Soldaten erlebt und gemeldet haben sollen. Matth. 28, 11 heißt es: „... siehe, da kamen einige von der Wache in die Stadt und verkündeten den Hohenpriestern alles, was geschehen war.“ Bezieht sich das auf alles, was zwischendrin Matth. 28, 1—10 (das leere

nachprüfen bei *Oscar von Gebhardt*: Das Evangelium und die Apokalypse des Petrus, die neuentdeckten Bruchstücke nach einer Photographie der Handschrift von Gizeh (NB: Im Museum zu Gizeh bei Kairo befindet sich die im oberägyptischen Akhmim im Winter 1886/87 gefundene Handschrift), 1893. Das kurz davor von *Adolphe Lods* in den „Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire“, tom. IX fasc. 3, 1893, veröffentlichte Facsimile (die ebenda tom. IX fasc. 1, 1892, veranstaltete Ausgabe von *U. Bouriant* war noch sehr fehlerhaft) verwendet Heliogravüren, die, wie ich mich durch Vergleichung der beiden Facsimile-Ausgaben in der Universitätsbibliothek Basel überzeugt habe, an mehreren Stellen einen deutlicheren Text bieten, was aber nun auf Kosten der möglichen Sicherheit durch *Retouche* herbeigeführt ist. Mit Recht wendet sich von Gebhardt gegen die These von Lods, der die Handschrift für einen Palimpsest hielt. Die oben gegebene Verseinteilung geht auf *Harnack* zurück, der die editio princeps für Deutschland hergestellt hat (s. Anm. 39), während auf Grund einer ersten englischen Ausgabe *Zahn* u. a. nach größeren Kapiteln rechnen, die in den neueren Ausgaben bei fortlaufender Zählung der Einzelverse oft mitgenannt werden, was aber überflüssig ist.

Grab) erzählt ist, so daß diese Wächter auch gehört hätten, was der Engel am Grabe den Frauen (das berichten alle drei Synoptiker) und was dann der Auferstandene selbst den Frauen (das berichtet nur Matth. 28, 9 f.) gesagt hat? Der Satz „und wurden wie tot“ (Matth. 28, 4), der die Benommenheit der Wächter zeigt, kann ja wohl so verstanden werden, daß diese die weiteren Vorgänge nicht haben beobachten können. Auffällig ist die Wendung „einige von der Wache“. Wo bleibt die ganze Wache? Diese nicht beantwortbaren Fragen⁵²⁾ zeigen, daß der Bericht, den Matthäus über die beiden synoptischen Seitenreferenten hinaus bietet, auf das gemeinsame Zwischenstück vom leeren Grabe und dann auch in sich selbst nicht klar abgestimmt ist. Gewisse Schwierigkeiten bereitet ferner die Annahme, daß Pilatus bei alledem im Hintergrunde bleiben sollte. Muß denn nicht eher angenommen werden, daß sich Pilatus auf jeden Fall einen Bericht seitens der Grabeswache geben ließ? Wenn allenfalls noch verständlich erscheint, daß die jüdischen Oberen die Soldaten mit

⁵²⁾ In dem nachher noch genauer zu betrachtenden *Nikodemus-evangelium* 13 sind alle diese Fragen, die der Matthäus-Text unbeantwortet läßt, sehr flott beantwortet, indem der Bericht über den Betrug der jüdischen Oberen im Gespräch mit der Grabeswache denkbar anschaulich dramatisiert wird, wobei die griechische und die lateinische Fassung (in der *Tischendorf'schen* Ausgabe der apokryphen Evangelien auf S. 294 ff. und 347 ff.) nicht ganz übereinstimmen. Im älteren griechischen Text tritt einer der Grabeswächter in die Versammlung der Juden, die über die Bestattung Jesu durch Joseph von Arimathia beraten (im jüngeren lateinischen Text heißt es: *venerunt quidam de custodibus... et annuntiaverunt dicentes archisynagogis et sacerdotibus et Levitis quae facta sunt*), und berichtet über den von ihm miterlebten Auferstehungsvorgang, wobei er und seine Kameraden die Worte des Engels an die Frauen gehört hätten. In dem dann folgenden Disput zwischen den Juden und der ganzen Grabeswache zeigt es sich, daß die Soldaten über die Festsetzung des Joseph von Arimathia in einer versiegelten Kammer durch die Juden Bescheid wissen. Daher die Soldaten: „Gebt nun ihr den Joseph, und ebenso werden auch wir euch den Jesus geben!“ Darauf die Juden: „Den Joseph, der aus seinem Gefängnis entflohen ist, werdet ihr in Arimathia, seiner Heimat, finden.“ (Kap. 12 Ende war erzählt, daß Joseph auf rätselhafte Weise verschwunden war — es ist das Wunder einer Entrückung angenommen —, wo doch sein Gefängnis verschlossen und versiegelt war!) Schließlich die Soldaten: „Geht auch ihr nach Galiläa, und ihr werdet den Jesus finden, wie der Engel es den Frauen gesagt hat!“ (Im lateinischen Text etwas anders und fast noch wirkungsvoller: *Dixerunt Judaei: Ioseph ivit Arimathiam civitatem suam. Dicunt custodes ad Judaeos: Et Jesus, quemadmodum audivimus ab angelo, in Galiläa est.*) Es fehlt hier der Raum, diese ganze Unter- und Ausmalung des Matthäus-Berichtes durch einen späteren apokryphen Text

Erfolg bestochen haben, so ist doch kaum verständlich, daß Pilatus selbst als bestechungsfähig hingestellt wird.⁵³⁾ Wichtiger als das alles ist aber dem ersten Evangelisten etwas anderes: die jüdischen Oberen selbst haben sich von der Tatsächlichkeit der Auferstehung überzeugen lassen. Denn auf diese Weise nur kann und soll verständlich werden, daß sie den Soldaten der Grabeswache nicht etwa mit dem Einwand einer Halluzination, sondern mit dem Bestechungsgeld gekommen sind. Alle diese Schwierigkeiten leiten sich als Folgeerscheinungen aus dem matthäischen Sonderbericht über das Vorhandensein der römischen Grabeswache ab.

Wenn über das bisher Gesagte hinaus im Petrus-evangelium auch Pilatus von der Auferstehung Jesu, den er „Sohn Gottes“ nennt, überzeugt gewesen sein soll, so hat das zwei Gründe. Einmal soll gerade der oberste römische Beamte und Soldat als überwundener Zeuge gelten, der in maiorem Dei gloriam sein Unrecht bekennen muß. Dann aber sollen dadurch die jüdischen Oberen noch mehr belastet werden, als sie es ohnehin schon sind. Wir

noch durch andere Einzelheiten zu verdeutlichen. Die gegebenen Proben dürften indes zur Genüge zeigen, daß hier keineswegs irgendwelche besondere Ueberlieferungen benutzt sind, sondern ausdeutende Exegese des kanonischen Textes solche Überlieferungsfrüchte gezeitigt hat. Mutatis mutandis trifft hier zu, was *Albert Schweitzer: Von Reimarus zu Wrede*, 1906, S. 330 f. (2. Aufl. = *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1913, S. 371 f.), gegen eine Überspitzung der Markus-Hypothese, als wenn im zweiten Evangelium die beste chronologische und psychologische Darstellung vorliege, gesagt hat: „Bisher löste man durch ein gewisses psychologisches Supplementärwissen Zuschlagkarten, die erlaubten, in der Leben-Jesu-Darstellung Schnellzüge zu benutzen, um nicht gezwungen zu sein, an jeder kleinen Station zu halten, umzusteigen, auf Anschluß zu warten und ihn eventuell zu verfehlen. Dieser Schalter ist nun geschlossen. Jede Perikope ist eine Station, und die Anschlüsse werden nicht garantiert.“ Wenn *Schweitzer* diesen von ihm völlig richtig gesehenen Tatbestand einzig und allein daraus erklären will, „daß der, welcher seine messianische Parusie in Bälde erwartet, in seinem Handeln nicht mehr von dem natürlichen Gang der Ereignisse... bestimmt wird“, weshalb das Markus-evangelium im Grunde gar keine überlieferungsgeschichtlichen Probleme biete, so kann man aber nun doch aus der apokryphen Behandlung eines Auferstehungsberichtes aufs schönste lernen, daß dort „ein gewisses psychologisches Supplementärwissen“ mit Händen greifbar ist, daß dieses dann aber in diesem Falle nur überlieferungsgeschichtlich-stilkritisch erklärt werden kann, wie es oben vorgeführt ist.

⁵³⁾ *Julius Wellhausen: Das Evangelium Matthaei*, 1904, S. 151, sagt dazu knapp und richtig: „In 28,11–15 verraten sich sonderbare Begriffe von römischen Soldaten und von einem römischen Prokurator.“

stoßen damit auf das in den späteren Pilatusakten, bzw. in dem dort eingebetteten Nikodemusevangelium weiter ausgespinnene Pilatus-thema.⁵⁴⁾ Es sei hier nur aus dem Brief des Prokurators an seinen kaiserlichen Herrn eine Stelle mitgeteilt, weil sich aus ihr ergibt, daß der von Jesu Auferstehung Überzeugte schon vorher nicht nur Jesu Unschuld, sondern seine Gottessohnschaft im Sinne der jüdischen Messianität erkannt haben soll, weshalb ja eigentlich nicht er, der Römer, sondern Jesu Feinde die Hinrichtung vollzogen hätten: „...ich überließ ihn ihrem (d. h. der Hohenpriester) Willen. Sie aber kreuzigten ihn... (folgt Bericht über die Grabeswache und den Betrug der jüdischen Oberen) ... Sie (d. h. die Soldaten) aber nahmen das Geld, konnten aber, was geschehen war, nicht verschweigen. Denn sie haben bezeugt, sowohl daß sie jenen haben auferstehen sehen, als daß sie von den Juden Geld erhalten haben.“ So weit geht das Petrus-evangelium nun nicht. Immerhin wird am Anfang des Fragments erzählt, die Juden und insbesondere Herodes seien die eigentlichen Richter

⁵⁴⁾ In welchem Verhältnis das Petrus-evangelium zu den Pilatusakten, bzw. dem Nikodemusevangelium steht, läßt sich deshalb nicht ausmachen, weil die ganze Pilatusliteratur in ihrem allmählichen Werden schwer faßbar ist. Die in Anm. 52 mitgeteilte Probe aus dem Nikodemusevangelium spricht jedenfalls nicht für eine Nachwirkung des Petrus-evangeliums. Bereits im Zeitalter der altchristlichen Apologeten scheinen Berichte über das Verhalten des Pilatus beim Prozeß und gleich nach der Auferstehung Jesu im Umlauf gewesen zu sein. Solche Dokumente verdanken ihre Entstehung einmal dem apologetischen Streben nach urkundlicher Überlieferung (vgl. dazu das in Anm. 31 über Papias und Justinus Martyr Gesagte) und dann dem ebenfalls apologetischen Streben nach Anerkennung Jesu gerade durch den höchsten zuständigen Beamten Roms. So gilt Pilatus schließlich als völlig christusfreundlich. Für Tertullian, Apologeticum 21, ist er „iam pro sua conscientia Christianus“. Davor hat Justinus Martyr, Apologie I, 35, 48 auf τὰ ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου γεγόμενα ἄκτα angespielt. Trotzdem ist es mehr als fraglich, ob schon im 2. Jahrhundert solche Pilatusakten vorhanden gewesen sind. Es erscheint durchaus möglich, daß beide Apologeten nur vom Hörensagen etwas zu wissen glaubten oder daß sie gar etwas Entsprechendes postulierten, was dann die ohnehin bestehende Sucht nach einer näheren Kenntnis über Pilatus verstärkt hat, bis schließlich immer mehr Pilatusakten fabriziert worden sind, die in griechischer und lateinischer Fassung in der Tischendorf'schen Ausgabe der apokryphen Evangelien über 200 Seiten, d. h. mehr als die Hälfte des ganzen Bandes, ausfüllen, wobei dort von den syrischen, arabischen und armenischen Rezensionen abgesehen ist. Für die äthiopische Kirche ist Pilatus zum Heiligen geworden. Der griechische Heiligenkalender schreibt diese Würde nur der Frau des Pilatus mit dem legendären

nicht nur, sondern auch die Vollstrecker des Todesurteils gewesen. Es scheint, daß schon die ältere Überlieferung diese aktive Rolle der Juden aus Luk. 23, 25 und Joh. 19, 16 herausgelesen hat. Dazu kommt, daß sich in allen kanonischen Evangelien und auch im ältesten Kerygma dieser antijüdische und sozusagen pro-römische Gesichtspunkt schon anmeldet. Apgsch. 3, 13 sagt Petrus: „... Jesus, den ihr (Juden) ausgeliefert und vor dem Angesicht des Pilatus verleugnet habt, während jener entschieden hatte, ihn loszulassen.“ Obwohl diese Haltung des Pilatus in den kanonischen Evangelien durch mancherlei Einzelzüge verrechnet wird, so wird nun doch nicht die geschichtliche Situation verschleiert und dahin verschoben, daß die für das Urteil und seine Vollstreckung verantwortliche römische Behörde dieser ihrer Verantwortung enthoben wäre. Die jüdischen und die heidnischen Behörden als die „Herrscher dieses Äons“, unter denen zugleich die irdischen Gewalthaber vortreibenden dämonischen Engelmächte zu verstehen sind, haben in Verkenning des göttlichen

Namen Procla (Claudia Procula) zu, was sich nun doch mehr an die kanonische Überlieferung hält, wie ja auch in der altchristlichen Kunst vor allem die Händewaschungsszene (nur Matth. 27, 24 überliefert, wie vorher nur 27, 19 das Auftreten der Frau des Pilatus) dargestellt ist. Die anfängliche Entlastung des Pilatus wird später durch immer stärkere Belastung abgelöst: der unter Nero hingerichtete Pilatus findet auch nach seinem Tod keine Ruhe und verschmilzt schließlich mit einem Bergunhold, der über die Landschaft Unheil bringt (Monte Pilate bei Vienne, Pilatus bei Luzern). Mehr abseits von diesen fabulierenden Legenden, in die dann auch noch das Leben des Pilatus vor seiner Prokuratur in Palästina einbezogen worden ist, kam es anderen auf bessere Beurkundung der Pilatus-akten an. Im Mittelalter taucht für die lateinische Fassung der Name „Nikodemusevangelium“ auf. Dieses hat sich immer einer großen Beliebtheit erfreut. Der 1742 erschienene letzte (achte) Band der pietistisch-separatistischen Berle(n)burger Bibel druckt die ersten 28 Kapitel (das 29. Schlußkapitel der lateinischen Fassung, das den oben zitierten Brief des Pilatus nach Rom enthält, fehlt) mit folgender Überschrift ab: „Des Jüngers Nicodemi Evangelium von unsers Meisters und Heylands Jesu Christi Leiden und Auferstehung“. Wieder andere hat die Pilatusgestalt in ihrer Zwiespältigkeit schon genug auf Grund der Darstellung in den vier Evangelien beschäftigt. In harmonistischer Weise hat man versucht, die vier kanonischen Berichte in eine fortlaufende Erzählung umzugießen, um damit ein in sich geschlossenes Charakterbild zu gewinnen. Hierher gehört die umfassende Abhandlung von *Johann Caspar Lavater: Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen*, 1782—1785 (jetzt am bequemsten in größeren Auszügen zugänglich in der Ausgabe von *Ernst Staehelin*, 3. Bd. 1943, S. 79—142).

Heilsplanes den „Herrn der Herrlichkeit gekreuzigt“, 1. Kor. 2, 8.⁵⁵⁾ Das Wort des Gekreuzigten „Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht, was sie tun!“, Luk. 23, 34, ein Wort, dessen Sinn durch die antijüdische Apologetik des Petrus-evangeliums radikal ausgeschaltet wird, ist keine Widerlegung, sondern eher eine vertiefende Bestätigung der paulinischen Sicht der Kreuzigung Jesu durch die verstockte Menschheit. Diese im urchristlichen Kerygma knapp formulierte und in den kanonischen Evangelien in mannigfacher Weise entfaltete Geschichte des Christus in Tod und Auferstehung kennt keine unbeteiligten Heiden und keine feindlichen Juden als solche, die beim Prozeß, beim Tod und bei der Auferstehung Jesu eine rechte Erkenntnis gehabt und diese dann verleugnet hätten. Erst im Petrus-evangelium ist das Unding zustande gekommen, daß den mehr oder weniger bewußten Feinden Jesu ein Wissen und Erleben zugetraut wird, das seinen Jüngern versagt geblieben ist.

Zu dem, was im Petrus-evangelium bei der **A u f e r s t e h u n g** **J e s u** seine mehr und mehr überwundenen **F e i n d e** gesehen und erlebt haben sollen, gibt es in der altchristlichen Literatur eine Fülle von Parallelen, die sich aber immer auf die **J ü n g e r** Jesu als die **A u f e r s t e h u n g s z e u g e n** beziehen. Gerade in den gnostischen oder gnostisierenden Texten mit ihrer Betonung des geheimen Wissens um ein Geheimnis können füglich nicht die Draußenstehenden, sondern nur die Drinnenstehenden eingeweiht sein. Die breit ausgeführten apokryphen Auferstehungserzählungen geben sich als selbständige **E v a n g e l i e n a p o k a l y p s e n**, d. h. als Offenbarungen des auferstehen werdenden oder auferstandenen Christus an die Seinen als die in das Auferstehungsmysterium Einzuweihenden. Den Inhalt einer solchen Offenbarung hat das Petrus-evangelium kühn verlagert, weil es im Rahmen eines Gesamt-evangeliums wie den Tod Jesu so auch seine Auferstehung vor allerlei Zeugen, sozusagen vor jedermann für jedermann sichtbar machen will. Auf diese Weise entsteht ein historisierender Bericht, der aber durch Verwendung gnostischen Stoffes im Spiritualistischen steckenbleibt. Der hervorstechendste Zug in der Auferstehungserzählung des Petrus-evangeliums ist die merkwürdige

⁵⁵⁾ Der Exegetenstreit, ob 1. Kor. 2, 8 irdische o d e r himmlische Macht-haber gemeint sind, ist deshalb gegenstandslos, weil im Blick auf die urchristliche Angelologie, bzw. Dämonologie die irdischen u n d die himmlischen ἀρχοντες, bzw. ἀρχαί, κυριότητες, ἐξουσίαι usw. gemeint sind.

Spekulation, daß den drei aus dem Grabe schreitenden Männern ein Kreuz nachfolgt — ganz selbsttätig — und sogar redet. Das mutet ohne weiteres gnostisch an und ist tatsächlich in entsprechenden Texten reichlich belegt.⁵⁶⁾ Wohin diese Kreuzschau ursprünglich gehört, ergibt sich just aus einer Apokalypse, die wie das uns beschäftigende Evangelium den Namen des Petrus trägt. Dort am Anfang der äthiopischen Fassung sagt Jesus in einer der synoptischen Apokalypse (Mark. 13. u. par.) entsprechenden Situation seinen ihn nach den letzten Dingen fragenden Jüngern: „Und das Kreuz wird vor mir hergehen, wenn ich in meiner Herrlichkeit komme.“⁵⁷⁾

Die genannte Kreuzespekulation ist im Petrus-evangeliums in eine Darstellung eingebettet, die ihrerseits eine deutliche Parallele in einer altchristlichen Apokalypse mit dem Namen „Ascensio Jesaiae“ hat. In dem Abschnitt 3, 13—20 weisagt der alttestamentliche Prophet die Ankunft Jesu Christi im ganzen nach den kanonischen Evangelien, jedoch eine Auferstehungsgeschichte hinzufügend, die an das Petrus-evangelium erinnert: „... daß die Zwölf, die bei ihm waren, an ihm Anstoß nehmen würden, und die Bewachung des Grabes; und das Hinabsteigen des Engels der Kirche, die in den Himmeln ist, den er rufen wird in den letzten Tagen, und daß der Engel des Heiligen Geistes und Michael, der Oberste der heiligen Engel, am dritten Tage sein Grab öffnen werden, und daß der Geliebte auf ihren Schultern sitzend hervortreten und seine zwölf Jünger aussenden wird...“⁵⁸⁾

Daß die beiden den Auferstandenen geleitenden Gestalten und über sie hinaus dieser selbst unausdenkbar groß sind, ist ein Mirakel, wie es die christlichen, aber auch schon die jüdischen

⁵⁶⁾ *Adolf Harnack* schrieb sofort in seiner Erstausgabe des Petrus-evangeliums (s. oben Anm. 39) auf S. 30: „Das ‚nachfolgende‘ Kreuz, das einen ‚gnostischen‘ Eindruck macht“. In den bald folgenden Monographien wurden dazu immer mehr Belege beigebracht.

⁵⁷⁾ Diese Fassung findet sich nicht in der griechischen Petrusapokalypse, wie sie zusammen mit dem Petrus-evangelium in Akhmim gefunden wurde, sondern in einem um 1910 herum bekannt gewordenen vollständigeren äthiopischen Text. Alles Nähere bei *Heinrich Weinel* in der 2. Aufl. der *Hennecke'schen Sammlung*, S. 314 ff. Daß hier das Kreuz vor Christus vorangeht, während es im Petrus-evangelium nachfolgt, ist unwesentlich.

⁵⁸⁾ Vgl. S. 305 in der 2. Aufl. der *Hennecke'schen Sammlung*, wo *Hugo Duensing* die *Ascensio Jesaiae* behandelt hat; dazu den Kommentar von *Johannes Flemming* im *Hennecke'schen Handbuch*, S. 323 ff.

Legenden lieben. Es braucht nur an die jüdische Vorstellung von der Riesengröße Adams erinnert zu werden.

Daß das Kreuz selbsttätig einerschreitet, paßt gut zu dem Mirakel, daß der Stein, den nach Matth. 28, 2 der Engel fortwälzt, sich selbsttätig fortbewegt. Paulus setzt ein ebensolches Wunder voraus, wenn er 1. Kor. 10, 4 voraussetzt, daß die Israeliten auf ihrer Wüstenwanderung „aus einem überirdischen Felsen tranken, der ihnen folgte“, was auf einen jüdischen Midrasch zurückgeht.

Mit dem nachfolgenden Kreuz hat es aber noch eine besondere Bewandnis, wie sich aus der gnostischen und späteren kirchlichen erbaulichen Literatur ergibt. Genau so wie in der vorhin genannten Petrusapokalypse heißt es in einem koptisch und vollständiger aethiopisch erhaltenen Text über Gespräche mit seinen Jüngern nach der Auferstehung: „Und indem mein Kreuz vor mir einerschreitet, werde ich auf die Erde kommen, um die Lebenden und die Toten zu richten.“⁵⁹⁾

In den oben⁶⁰⁾ im Zusammenhang mit der Himmelfahrt vom Kreuze aus genannten Johannesakten ist in dem umfanglichen Abschnitt 97—102 die uns beschäftigende Kreuzesspekulation in den Dienst der Lehre vom Scheintode Jesu gestellt. Wie die anderen Jünger ist auch Johannes vor dem Golgathageschehen geflohen, und zwar er allein auf den Ölberg. Und von dort aus hat er während der Hinrichtung Jesu folgende Vision, bzw. Audition:⁶¹⁾ „Und mein Herr stand mitten in der Höhle und erleuchtete sie und sprach: Johannes, dem Volkshaufen unten in Jerusalem werde ich gekreuzigt... Zu dir aber rede ich, und was ich rede, höre!...

⁵⁹⁾ Vgl. die umfassende Ausgabe (ca. 800 Seiten) von *Carl Schmidt*: Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts nach einem koptischen Papyrus, dazu Übersetzung des äthiopischen Textes von *Isaak Wajnberg*, 1919, S. 56 f. *Hennecke* hat in seiner Sammlung, 2. Aufl., S. 66 f., nur einige wenige Proben mitgeteilt, die eine Vorstellung von der Art eines gnostischen Evangeliums vermitteln sollen, um dann in der Rubrik „Apostolische Pseudepigraphen“ eine charakterisierende Inhaltsangabe des ganzen Sendschreibens zu geben, S. 146 ff.

⁶⁰⁾ Vgl. S. 48.

⁶¹⁾ Zu den Johannesakten mit ihren äußerst verwickelten Überlieferungsproblemen vgl. *Hennecke*, 2. Aufl., S. 175 ff. (die oben nur im Blick auf die Kreuzesspekulation mitgeteilten Stücke finden sich S. 187 ff.); vgl. dazu das *Hennecke'sche* Handbuch, S. 530 ff.

Und als er dies gesagt hatte, zeigte er mir ein festgemachtes Lichtkreuz, und um das Kreuz herum einen großen Haufen, welcher eine Gestalt nicht hatte, und in jenem (Lichtkreuz) war einerlei Gestalt und gleiches Aussehen. Den Herrn selbst aber nahm ich oben auf dem Kreuze wahr, aber er hatte keine Gestalt, sondern nur eine Stimme, ... die da sprach zu mir: Einer muß von mir dieses hören; denn eines bedarf ich, der es hören soll. Denn dieses Lichtkreuz wird von mir euret wegen bald Logos genannt, bald Vernunft, bald Jesus, bald Christus, bald Tür, bald Weg, bald Brot, bald Same, bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Geist, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube, bald Gnade. Und so heißt es für Menschen. In Wahrheit aber an sich selbst betrachtet und in unsrer Ausdrucksweise ist es die Begrenzung aller Dinge und die starke Erhebung (βεβαία ἀναγωγή) des aus Unstetem Gefestigten und die Harmonie der Weisheit ... Das Kreuz also ist es, welches das All durch das Wort sich zusammenfügte und das Reich der Entstehung und das Untere begrenzte, dann auch als die Einheit alles quellen ließ. Nicht das Kreuz ist es, welches du sehen wirst aus Holz, wenn du von hier hinabkommst. Auch bin ich, den du jetzt nicht siehst, sondern dessen Stimme du nur hörst, nicht der auf dem Kreuze ... Der ... Volkshaufe aber um das Kreuz herum ist die untere Natur ... Darum kümmere dich nicht um die große Menge und verachte die, welche außerhalb des Geheimnisses stehen! ... Als er dies zu mir gesprochen hatte und noch anderes, was ich nicht, wie er will, zu sagen weiß, wurde er, ohne daß jemand aus dem Volke ihn sah, aufgenommen. Und als ich hinabgestiegen war, lachte ich über jene alle, da er mir gesagt hatte, was sie über ihn geredet haben; nur das beherzigte ich bei mir, daß der Herr alles symbolisch und heilsordnend zu des Menschen Bekehrung und Rettung veranstaltete.“

Was will diese ganze höchst absonderliche Spekulation? Ihr Hauptzweck ist, das Ärgernis des Kreuzes zu beseitigen, indem die Kreuzigung geradezu in die Auferstehung verwandelt wird, dies aber nun in der Weise, daß Johannes als der einzige Eingeweihte, d. h. als Gnostiker bei der Kreuzigung Jesu selbst deren tieferen, eigentlichen Sinn erlebt. Die Frage, ob die Kreuzigung des Menschen Jesus noch als ein realer Vorgang gedacht ist, kann nicht beantwortet werden, d. h. darf überhaupt nicht gestellt werden. Der eigentliche und damit reale Vorgang ist

nicht die vor der Volksmenge vollzogene Hinrichtung am Kreuze, sondern die vor einem einzigen Visionär vollzogene Offenbarung des Kreuzes. Das ist dualistisch-doketisch durchgeführt, indem es überhaupt nicht auf den Leib, sondern nur auf den Geist ankommt, nicht auf den Tod des Leibes Jesu, sondern auf die Himmelfahrt des Geistchristus vom Kreuze aus, nicht auf das hölzerne Kreuz, sondern auf das mystische Kreuz. Dieses „festgemachte Lichtkreuz“ ist reinstes Symbol und als solches die eigentliche Wirklichkeit. Dieses im Christusgeschehen vorgebildete Kreuz ist ein Abbild der Existenz des Menschen, der sich als Christusjünger versteht. Beim Lieblingsjünger Johannes, der selbst nicht gekreuzigt wurde, der überhaupt kein Hinrichtungsmartyrium durchzumachen hatte, ist es daher nicht anders wie bei Jesus und den Aposteln Petrus und Andreas, deren Kreuzigung in den ihnen gewidmeten Akten geschildert wird.

In den gnostischen Petrusakten, wie sie am vollständigsten in den Actus Vercellenses⁶²⁾ erhalten sind, ist ein weit ausgesponnener Bericht über das Kreuzesmartyrium des Petrus 33—41 geboten, wo das Gerippe des uns hier angehenden Abschnittes so aussieht: Als der Apostel beim Kreuze steht, hält er eine Rede über das Geheimnis des Kreuzes und bittet die Scharfrichter, ihn mit dem Kopf nach unten zu kreuzigen. Am Kreuze hält er eine noch längere Rede, die er vorher angekündigt hat, warum er sich in dieser Form habe kreuzigen lassen. Losgelöst von allem Materiellen, dankt er Christus und ermahnt die Brüder, zu Christus zu fliehen. Aus beiden Reden seien hier einige bezeichnende Stellen genannt: „O Name des Kreuzes, verborgenes Geheimnis... Ihr, die ihr auf Christus hofft, nicht das, was erscheint, soll euch ein Kreuz sein; denn etwas von dem, was erscheint, durchaus Verschiedenes ist dieses (Leiden) gemäß dem Leiden Christi... Vernehmet, was ich gerade jetzt, (am Kreuze) hangend, euch verkündigen will! Erkennt das Geheimnis der ganzen Schöpfung... Denn es ziemte sich, an das Kreuz Christi zu kommen, der da ist das ausgebreitete Wort, das einzige und alleinige, über das der Geist sagt: Denn was ist Christus anders als das Wort, (der) Schall Gottes? damit

⁶²⁾ Vgl. den ganzen Bericht über das Martyrium des Petrus in den Actus Vercellenses 33—41 bei Gerhard Ficker in der Hennecke'schen Sammlung, 2. Aufl., S. 246 ff.

Wort sei dieses aufrechtstehende Holz, an dem ich gekreuzigt bin; der Schall aber ist der Querbalken, (nämlich die) Menschennatur; der Nagel aber, der an dem geraden Holze den Querbalken in der Mitte festhält, ist die Umkehr und Sinnesänderung des Menschen . . .“ In fortgesetztem Dank an Christus, der „das All“ und „das Sein“ genannt wird, heißt das Kreuz nunmehr das „Lebensholz“. Wenn im Petrus-evangelium die offenbarende Stimme vom Kreuze selbst herkommt und wenn in den Johannesakten der offenbarende Christus nur hörbar ist, so ist diese Verselbständigung des Kreuzes als des Wortes in den Petrusakten noch deutlicher. Darin kommt nun zum Ausdruck, daß Kreuz und Christus eigentlich identisch sind. Solche Identität wird aber in der Weise erreicht, daß weder das Kreuz das wirkliche Hinrichtungsinstrument ist noch der Christus der am Kreuz hängende wirkliche Mensch.

In den gnostischen *Andreasakten* ist diese Betrachtung in den Schlußabschnitten 19 ff., wo das Martyrium des Apostels geschildert ist, noch weiter gesteigert.⁶³⁾ Da wird von dem Hinzu-richtenden das Kreuz in der zweiten Person gar feierlich angedredet, wobei der besonderen Gestalt des bekannten Andreas-Kreuzes ein eigener Sinn abgewonnen wird: „Sei mir begrüßt, Kreuz! Denn auch du darfst dich wirklich freuen . . . Ich kenne dein Geheimnis, dasjenige, um dessetwillen du auch errichtet bist. Denn du bist festgemacht in der Welt, um das Unstete zu befestigen. Und in einer Richtung reichst du bis zum Himmel, damit du den oberen (?) Logos anzeigst; in anderer Richtung wurdest du zur Rechten und zur Linken ausgebreitet, damit du die furchtbare feindliche Macht in die Flucht jagst und die Welt zusammenbringst; in anderer bist du in der Erde festgemacht, damit du, was auf der Erde und unter der Erde sich befindet, mit dem, was im Himmel ist, verknüpfest. O Kreuz, Heilswerkzeug (*μηχάνημα σωτηρίας*) des Höchsten! . . .“ „So und noch mehr redete er zu ihnen, drei Tage und drei Nächte lang, unbeugsam“, und dabei sah man den Gemarterten — lächeln. Solches Lachen ist in den Johannesakten in der Weise erzählt, daß der eingeweihte Visionär sozusagen über die Dummheit der Nichteingeweihten für sich lacht. In den *Andreasakten* ist es ein Lachen des Märtyrers selbst *coram publico*. Das erinnert an die vom Gnostiker Basilides ausgesponnene Dar-

⁶³⁾ Vgl. *Hennecke*, 2. Aufl., S. 255.

stellung des Leidensvorganges, wonach Jesus selbst nicht wirklich gekreuzigt, sondern der ihm das Kreuz abnehmende Simon von Kyrene, Jesu Gestalt annehmend, ihm irrtümlich untergeschoben wird, so daß Jesus allen Anlaß hat, die Kreuziger auszulachen.⁶⁴⁾

Es liegt im Wesen solcher üppig wuchernden gnostischen Spekulationen, daß derjenige, der sie betrachtet und erörtert, vom Hundertsten ins Tausendste kommt. Wir waren ausgegangen vom Auferstehungsbericht des Petrus-evangeliums, wo das Kreuz wandelt und redet. Zu dieser Kreuzesspekulation stellten sich Parallelen vor allem aus dem Bereich der gnostischen Apostel-akten ein, wo aber nun weitere Gedanken ausgebreitet sind. Das geschieht kaum oder gar nicht, soweit es sich um das Wandeln des Kreuzes zusammen mit Christus bei seiner Auferstehung oder auch Parusie handelt. Daß dieses Kreuz aber auch redet, das erst hat zur eigentlichen Kreuzesspekulation geführt, der zufolge das Kreuz selbst angedet und angebetet wird und seine Gestalt betrachtet wird. Es ist nicht nur mit der Möglichkeit, sondern sogar mit der Wahrscheinlichkeit und schließlich Sicherheit zu rechnen, daß im Petrus-evangelium ein in gnostischer Weise redendes und angedetes Kreuz doch nicht vorauszusetzen ist. Es mag sein, daß die Johannes-akten das Petrus-evangelium gekannt und benutzt haben. Doch das geheime Wissen um das Geheimnis des Kreuzes mit seiner sinnbildlichen Gestalt hat eine andere Quelle, die im wesentlichen mit dem ägyptischen Henkelkreuz als dem Symbol der Herrschaft und des Lebens gegeben ist. Man muß diese Hieroglyphe deshalb zuerst nennen, weil sie in der altchristlichen Kunst mit dem üblichen Kreuz, dessen Balken sich überschneiden, zusammengenommen oder auch verschmolzen ist.⁶⁵⁾ Dazu tritt vor allem noch das Kreuz, das eigentlich keines ist, da sich nicht zwei Balken oder Linien überschneiden, d. h. kreuzen, sondern auf einen senkrecht stehenden Balken ein zweiter gelegt ist. Auch dieses T hat zu Spekulationen Anlaß gegeben, wie sich

⁶⁴⁾ Irenäus, Adv. haer. I, 24, 3 f., teilt Genaueres darüber mit, wie sich Basilides den Sinn der Scheinkreuzigung Christi zurechtgelegt habe: nicht das Wissen um einen gekreuzigten, sondern um den oberen Christus, der zugleich die Kenntnis der Namen der feindlichen Engelmächte übermittle, bedeute die Erlösung.

⁶⁵⁾ Vgl. Carl Maria Kaufmann: Handbuch der altchristlichen Archäologie, 2. Aufl. 1913, S. 266.

insbesondere aus dem Barnabasbrief 9, 8 ergibt.⁶⁶⁾ Wenn in derselben Schrift 12, 2 die ausgestreckten Arme des Moses, der auf diese Weise für den Sieg Israels gegen Amalek betet (Ex. 17, 8 ff.), als „Abbild des Kreuzes und des (daran) leiden Sollenden“ (τύπος σταυροῦ καὶ τοῦ μέλλοντος πάσχειν gedeutet werden, so ist daraus ersichtlich, daß die sich bei einem Gekreuzigten ergebende Orantenhaltung als bedeutsam betrachtet wurde. Wenn wiederum in der altchristlichen Kunst die zahlreichen Orantenbilder doch wohl auch an die Haltung des Gekreuzigten erinnern sollen, so wird bereits damit ein Doppeltes erkennbar. Einmal gilt für den betenden Christus und für den betenden Gläubigen dieselbe Beziehung zum Kreuz. Und dann kommt es weniger oder überhaupt nicht mehr auf das Kreuz an sich an, sondern auf die Geste des symbolisch Gekreuzigten. In den Oden Salomos führt diese Sicht dahin, daß die Geste mit dem Kreuz gleichgesetzt wird. Dort 27, 1. 2 sagt der Gläubige: „Ich breitete meine Hände aus und heiligte (sie) meinem Herrn, weil das Ausstrecken meiner Hände sein Zeichen ist, und mein Ausstrecken das aufgerichtete Holz.“ Dieser zweite Satz findet sich ähnlich 42, 3, wobei man nicht mit Bestimmtheit entscheiden kann und eigentlich auch nicht soll, ob nun hier der Gläubige oder Christus selbst spricht.⁶⁷⁾ Wenn wir oben⁶⁸⁾ im Anschluß an die Johannesakten festgestellt haben, daß Kreuz und Christus eigentlich identisch sind, so wird nunmehr deutlich, daß auch Kreuz und Christuskreuz als Gekreuzigte eigentlich identisch sind. In diesen Zusammenhang gehören die Gebetsakklationen der apokryphen Apostelakten, wenn dort das Kreuz selbst redet und angeredet wird.⁶⁹⁾

⁶⁶⁾ Barn. 9, 8 lautet: „Es heißt nämlich: ‚Und Abraham beschnitt aus seinem Hause zehn und acht und dreihundert Männer‘. . . Lernet, daß es zuerst zehn und acht und dann erst nach einem Abstand dreihundert heißt. Zehn und acht ergeben (die Buchstaben) I H, (die Zahlzeichen für) zehn und acht, da hast du Jesus. Weil aber das Kreuz in dem (Buchstaben) T die Gnade anzeigen sollte, heißt es auch dreihundert“ (als Zahlzeichen). Durch diese Methode der Gemetrie (semitisches Wort für „Geometrie“), bei der die Buchstaben als Zahlenwerte addiert werden, wird die leibliche, doch auch die geistliche Beschneidung, von der im Alten und im Neuen Testament gesprochen ist, spielerisch verflüchtigt.

⁶⁷⁾ Vgl. *Arthur Ungnad* und *Willy Staerk*, Die Oden Salomos aus dem Syrischen übersetzt, 1910.

⁶⁸⁾ Vgl. S. 70.

⁶⁹⁾ Die Kreuzesspekulationen in den apokryphen Apostelakten behandelt *Rudolf Liechtenhan*: Die Offenbarung im Gnosticismus (verkürzter

Wie verhält sich zu alledem die Kreuzesschau in den kanonischen Evangelien in Verbindung mit urchristlichen und altchristlichen Bekenntnisaussagen, wo nun doch auch trotz deutlicher antignostischer Tendenz vom Geheimnis des Kreuzes gesprochen wird? Daß Christus und das Kreuz wie auch die Christusgläubigen und das Kreuz in einem gewissen Sinne identisch sind, eignet doch wohl gerade dem Apostel Paulus und dem Bischof Ignatius als den Vertretern einer betonten Kreuzes-theologie. Zunächst dürfte es nicht unwichtig sein, daß im Neuen Testament zwar öfters *μυστήριον* vorkommt, jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit dem sozusagen selbständigen Kreuz. Wenn trotzdem im Munde des Paulus die Formel *μυστήριον σταυροῦ* nicht unmöglich erscheint, so ist jedenfalls zur Abklärung der soeben gebrauchten Einschränkung „in einem gewissen Sinne“ zu bedenken, in welchem Sinne Paulus das Kreuzesmysterium verstanden wissen will. Seine umfassenden Darbietungen darüber in den ersten Kapiteln des ersten Korintherbriefes gelten ja der Torheit und dem Ärgeris des „gekreuzigten Christus“ (1, 23; 2, 2), der als wirklicher Mensch gelitten hat und gestorben ist (Phil.

Abdruck einer Basler Licentiaten-Dissertation), 1901, S. 72 ff., nachdem er vorher, S. 46 ff., diese Schriften als „pseudepigraphische Litteratur“ knapp und klar so gekennzeichnet hat: „Durch die Rede der Apostel tritt das Göttliche mit dem Menschen in Berührung, d. h. sie ist Offenbarung; das Leben der Apostel ist gleichsam eine Incarnation des religiösen Ideals. Die Person Jesu selbst hatten sie größtenteils schon hinter einer harten Schale christologischer Speculation verborgen und verloren.“ *Wilhelm Bousset*: *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus*, 2. Aufl. 1921, S. 235 ff., zieht ebenfalls die Apostelakten und andere z. T. erst nach *Liechtenhans* Arbeit bekannt gewordene Dokumente heran; er ist einerseits geneigt, von dort her die Vorstellungen des nachapostolischen Zeitalters vom Opfertod Christi zu erklären, kommt aber andererseits doch zu dem vorsichtigen Ergebnis: „In die gottesdienstliche Sprache des genuinen Christentums sind doch, wie es scheint, zunächst nur vereinzelte Klänge dieser Mythologie (scil. der Kreuzespekulation der Apostelakten) eingedrungen.“ Auf *Bousset* beruft sich zustimmend *Karl Kerényi*: *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1927, S. 111 ff., und verarbeitet darüber hinaus ein reiches religionsgeschichtliches (der aufgerichtete Ded-Pfeiler, der „ein Baumstamm mit Querbalken, wie ein Mast“ ist und einen Osirisfetisch darstellt, als Analogie zu dem Lichtkreuz der Johannesakten, das als himmlisches Urbild des ‚Holzes‘ zu verstehen ist) und christlich-archäologisches Material (wenn auf altchristlichen Kreuzigungsdarstellungen das Brustbild Christi über dem Kreuz sichtbar wird, so heißt es dazu: „Die Auffassung dieser Darstellungen scheint im ganzen derjenigen der

2, 7 f., wozu Gal. 4, 4 gehört). Auf die Gestalt des Kreuzes hat dabei Paulus schlechterdings nicht geachtet. Ursprünglich wußte man darüber nicht Bescheid, so daß ein Nachsinnen über Kreuzesbalken, Ausstrecken der Arme des Gekreuzigten u. ä. keinen Anhalt hatte. Das gilt auch für Ignatius trotz der gewagten Bildersprache in seinem Brief an die Epheser 9, 1: „Steine seid ihr für das Heiligtum des Vaters, hinaufgezogen durch die Hebemmaschine (μηχανή) Jesu Christi, nämlich das Kreuz, wobei der Heilige Geist als Seil dient.“ Das ist unmittelbar an dem wirklichen Hinrichtungskreuz, dessen Gestalt dabei keine Rolle spielt, abgelesen. Dabei geht Ignatius einig mit Polykarp, der in seinem Brief an die Philipper 7, 1 die Doketen verdammt, weil sie die Wirklichkeit des Kreuzes leugnen: „Und wer nicht das Zeugnis des Kreuzes bekennt, der ist vom Teufel.“ Wenn uns oben⁷⁰⁾ in den Andreasakten die Kreuzesbezeichnung *μηχανήμα* begegnet ist, so ist rein ausdrucksmäßig die ignatianische Wendung *μηχανή* dasselbe, deshalb jedoch nicht sachlich, weil im gnostischen Text der apokryphen Akten füglich gnostische Weiterungen zu verzeichnen sind, die dem Ignatius nicht liegen.⁷¹⁾ Der kirchliche Bischof verwendet

Johannesakten zu entsprechen: die wirklich gekreuzigten Schächer gehörten dann zur irdischen Szene auf dem Golgatha, die das Kreuz anbetenden Ureltern [früher deutete man sie für Maria und Johannes] zur gleichzeitigen überirdischen“). *Kerényi* ist geneigt, die vielverhandelte Frage, warum man in der altchristlichen Kunst zunächst nur die *crux* und nicht den *crucifixus* und später die *crux* getrennt von Christus dargestellt hat, von der Selbständigkeit des Kreuzessymbols in den oben besprochenen Texten abzuleiten. Hiergegen sind aber doch wohl Bedenken anzumelden. Die einige Jahrhunderte währende Scheu, den Christus *crucifixus* darzustellen, entspricht einer auch sonst auf Kosten der *theologia crucis* zu beobachtenden *theologia gloriae* (vgl. dazu etwa die Geschichte des Würdetitels „Knecht Gottes“ = *παῖς Θεοῦ* = *‘ābād jahwā*, der als Kennzeichnung des leidenden Gottesknechtes [Jes. 53] in der allerältesten Christologie festsetzt, darnach jedoch in „Sohn Gottes“ umgedeutet worden und schließlich verschwunden ist!). Die von *Kerényi* herangezogene Kreuzigungsdarstellung an der Holztür von S. Sabina in Rom aus dem 5. Jahrhundert stellt allerdings die drei Gekreuzigten in orantennähnlicher Pose dar, ist aber wegen der Nagelung der Hände doch wohl als wirklicher Hinrichtungsakt zu verstehen. Anders — mehr im Sinne von *Kerényi* — urteilt allerdings *Orazio Marucchi*, Handbuch der christlichen Archäologie, deutsch bearbeitet von *Fridolin Segmüller*, 1912, S. 341.

⁷⁰⁾ Vgl. S. 70.

⁷¹⁾ Vgl. *Heinrich Schlier*: *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, 1929, 8. Kapitel, die *μηχανή* Christi, wo es auf S. 123 heißt: „Es ist, in der barocken syrischen Phantasie einer kirchlich ge-

allenfalls die Sprache des Mythos, ohne deshalb die Inhalte eines solchen gnostischen Mythos zu übernehmen. Nicht anders ist es im *Johannesevangelium*, wo einige Stellen an die Aussagen gnostischer Texte über die Geste des ans Kreuz erhöhten Christus erinnern.⁷²⁾ Vor allem handelt es sich um das Christuswort Joh. 12, 32: „Und wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.“ Dazu die Deutung durch den Evangelisten: „Dies aber sagte er, indem er anzeigte, welches Todes er sterben würde“ (Vers 33). Da im Gesamtbericht des vierten Evangeliums alles darauf ankommt, die wirkliche Kreuzigung des Menschen Jesus Christus als die „Erhöhung“ an das Kreuz zu verstehen, die sich vollendet in der Erhöhung zum Vater über dieses Kreuz hinaus, so ist das etwas anderes als die in den apokryphen Texten isoliert geschaute Erhöhung des von dem Kreuz aufsteigenden Christus.⁷³⁾ Dem entspricht es, daß der die Erhöhung erlebende Lieblingsjünger Johannes im Johannesevangelium (19, 26) unter dem Kreuz auf Golgatha steht, während er sich in den Johannesakten abseits von dem Kreuz befindet. Auf die Geste des Jüngers Petrus an dem Kreuz als seinem Märtyrerinstrument ist wahrscheinlich Joh. 21, 18 hingewiesen, wenn dort Jesus sagt: „Du wirst deine Hände ausstrecken.“ Das ist aber in dem dann folgen-

bändigten pneumatischen Sprache, die voll heimlicher Anspielungen auf heilige Geschehnisse ist, eine Allegorie auf Christus bzw. sein Kreuz.“

⁷²⁾ Über die Vorliebe von Gnostikern für das Johannesevangelium berichtet Irenäus, *Adv. haer.* III, 11, 7: „Qui a Valentino sunt, eo quod secundum Joannem plenissime utentes.“ Den ersten Kommentar zum vierten Evangelium hat um 170 der Valentinianer Herakleon geschrieben.

⁷³⁾ Vgl. oben Anm. 40. Zu Joh. 12, 32 vgl. *Rudolf Bultmann*: *Das Evangelium des Johannes*, 1941, S. 330 f., wo der Zusammenhang mit und der Abstand vom Mythos erörtert ist: einerseits eine Aussage auch „hier wieder in der Sprache des Mythos“ (neben den gnostischen Apostelakten mit ihren hierher gehörenden Wendungen ist bezeichnend ein mandäischer Ausspruch: „Ich leite meine Freunde... Ich werde sie auf Thronen unter glänzenden Fahnen in die Höhe ziehen“) und andererseits ein Bekennen der Erhöhung in der Kreuzesnachfolge (die Auslegung gipfelt in Worten von *Kierkegaards* Abhandlung „Von der Hoheit will er alle zu sich ziehen“: „Die Erniedrigung gehört ihm ebenso wesentlich an wie die Erhöhung. Wer ihn also nur in seiner Hoheit lieben könnte, dessen Blick ist verwirrt; er kennt Christus nicht, liebt ihn also auch nicht; er mißbraucht ihn“). Zum Verhältnis zwischen dem Johannesevangelium und den apokryphen Apostelgeschichten vgl. *Walther von Loewenich*: *Das Johannes-Verständnis im zweiten Jahrhundert*, 1932, S. 101 ff.: „Semignostiker, Verwandte der Gnosis.“

den Vers 19 so schlicht und wirklich gedeutet, daß alle uns aus anderen Texten bekannt gewordenen Gedanken über einen besonderen Sinn dieses Ausstreckens der Hände keinen Platz haben.⁷⁴⁾

Soweit im Petrus-evangelium darüber hinaus vom selbsttätig wandelnden und sogar redenden Kreuz erzählt wird, ist einerseits die Verwandtschaft eines solchen Motivs mit der gnostisch-mystischen Kreuzesspekulation unverkennbar. Andererseits aber liegt auch ein gewisses kerygmatisches Interesse vor, das im Rahmen des Auferstehungsberichtes vorerst nur diesem apokryphen Evangelium eigentümlich ist. Es handelt sich um die Höllenfahrt Christi. Von den Auferstehungszeugen heißt es im Petrus-evangelium 41 f.: „Und eine Stimme aus dem Himmel hörten sie, die sprach: ‚Hast du gepredigt den Entschlafenen?‘ Und eine Antwort wurde vom Kreuze her gehört: ‚Ja!‘“ Wenn diese Textfassung als richtig anerkannt werden kann, die eine Textverbesserung der einzigen Handschrift ist,⁷⁵⁾ so ist der Satz von der Höllenfahrt Christi, der im Neuen Testament nur 1. Petr. 3, 19 und 4, 6⁷⁶⁾ deutlich

⁷⁴⁾ *Bultmann*: op. cit., S. 552, zu Joh. 21, 18 noch zurückhaltender: „Das ἐκτενεις τ. χειρ. σου ist also weder auf die Kreuzigung zu beziehen (für welche allerdings die ἐκστασις τῶν χειρῶν freilich charakteristisch ist...), ... noch darauf, daß der Verbrecher zuerst seine Hände ausstrecken muß, um dann gefesselt zu werden.“

⁷⁵⁾ In der Akhmim-Handschrift lautet der ziemlich deutlich lesbare Text, wie man auf der Lichtdrucktafel der von *Gebhardt*'schen Ausgabe des Petrus-evangeliums (vgl. oben Anm. 51) genau nachprüfen kann, folgendermaßen: ἐκηρυξας τοις κοινωμένοις και υπακοη ηρουετο απο του σταυρου τιναι. Der Dativ τοις κοινωμένοις würde bedeuten: „den Entweihten“, was allen Bearbeitern so sinnlos erscheint, daß sie ohne weiteres dafür τοις κοινωμένοις setzen. Ob aber nicht vielleicht doch dem nichtverbesserten Text ein Sinn abgewonnen werden könnte? Nimmt man τοις κοινωμένοις an, so heißt das genau: „den Schlafenden“ und könnte vielleicht gar auf die schlafenden Grabeswächter bezogen werden (?). Immerhin ist es üblich, so auch die schlafenden Toten als die Entschlafenen zu bezeichnen. Schließlich muß auch noch der m. E. nicht einmal absolut sicher lesbare Schluß τιναι in τὸ και (= ja) zurechtgerückt werden. Bei dem Zustand dieses codex unicus ist mancherlei möglich und auch nötig, ob aber ganz gesichert?

⁷⁶⁾ Auch der Höllenfahrtstext 1. Petr. 3, 19 als unmittelbare Aussage über Christus ist nicht über allen Zweifel erhaben. In der *Nestle*'schen Ausgabe sind zu ἐν ᾧ και zwei Konjekturen mitgeteilt: Ἐνώχ und ἐν ᾧ και Ἐνώχ. Damit stoßen wir auf Henoch, der ohnehin (Henochoapokalypse!) hier zu visieren ist, ob aber nun dann als präexistenter Christus oder als Henoch selbst? Je nachdem, könnte 1. Petr. 3, 19 für die Anschauung von einer Höllenfahrt Christi überhaupt ausfallen!

vorausgesetzt ist, auch im apokryphen Evangelium im Grunde nur vorausgesetzt und nicht weiter entfaltet. Das Neue ist nur die Einfügung in den Auferstehungsvorgang, womit der Glaube an die Heilstätigkeit Christi in der Unterwelt sozusagen biblisch als Wort Christi, wenn auch an seiner Stelle das Kreuz selbst spricht, fixiert erscheint. Wenn dann in späteren altchristlichen Texten, zu denen auch das sog. Apostolische Glaubensbekenntnis gehört, diese zweckvolle Höllenfahrt Christi immer stärker betont, von Theologen von der alten Kirche her bis in die Neuzeit hin und her erörtert worden ist, so läßt sich vom Petrus-evangelium aus zu allen auftauchenden Fragen keine Antwort geben. Immerhin ist durch die besondere Verbindung mit dem Auferstehungsgeschehen bei allem Verzicht auf Einzelspekulationen diese Höllenfahrt als ein Sieg des auferstandenen Christus gemeint.⁷⁷⁾ Dabei kann nicht geklärt werden, ob die Predigt in der Unterwelt allen Toten oder als wirksam nur den Gerechten gilt. Wenn nach Markion durch diese Predigt nicht die „Gerechten“, sondern die Sünder von Kain an, die Sodomiten, Aegypter, Heiden, gerettet werden, so kommt darin zum Ausdruck, daß die Allgewalt der barmherzigen Liebe stärker sei als alle — Moral. Wenn auf diese Weise der Halbgnostiker Markion einem übersteigerten Paulinismus huldigt,⁷⁸⁾ so haben libertinische Gnostiker eben den Kain auf den Schild erhoben und als Kainiten sich auf Judas Ischarioth berufen, der durch das „Geheimnis“ seines Verrates das Erlösungswerk Christi zum mindesten beschleunigt habe und der Verfasser eines (restlos verlorenen) Judasevangeliums geworden sei.⁷⁹⁾ Während Markion die von ihm vorausgesetzte Höllenfahrt Christi nicht weiter beschreibt, sondern auswertet, finden sich in anderen Texten breite Schilderungen dieser Szene, deren Anschaulichkeit die Malerei und das geistliche Schauspiel beeinflußt hat. Am ergiebigsten ist hier das Nikodemusevangelium,

⁷⁷⁾ Diese Sicht der Höllenfahrt Christi entspricht der altlutherischen Lehre, daß der descensus ad inferos den Sieg bedeute und ein Stück der Auferstehung sei (= gradus exaltationis), während die altreformierte Lehre hier den äußersten Punkt der Passion und die tiefste Erniedrigung betont (= gradus exinanitionis).

⁷⁸⁾ Vgl. *Adolf von Harnack: Marcion*, 2. Aufl. 1924, S. 129 f.

⁷⁹⁾ Über das Judasevangelium der Kainiten und die Judasgestalt im Wandel der altchristlichen Anschauung Näheres in der 2. Aufl. der *Hennecke'schen Sammlung*, S. 68 und S. 123 f.

dessen zweiter Teil mit der Überschrift „Descensus Christi ad inferos“ diesen Akt als Erlebnis der von den Toten auferstandenen Söhne Symeons (Luk. 2, 25 ff.) schildert. Aus der Fülle der dortigen Unterweltsszenen sei als Probe eine einzige herausgegriffen: „Und als dies Henoch und Elias (im Abschnitt vorher sind diese beiden Entrückten diejenigen, die Adam im Paradies empfangen) den Heiligen sagten, siehe, da kam ein sehr elender Mann hinzu, der auf seinen Schultern das Zeichen des Kreuzes trug. Als diesen alle Heiligen sahen, sprachen sie zu ihm: ‚Wer bist du? Denn dein Gesicht ist das eines Räubers.‘ Und er antwortete ihnen und sprach: ‚Ihr habt recht geredet; denn ich bin ein Räuber gewesen, der alles Böse auf der Erde getan hat . . .‘“ Es stellt sich dann heraus, daß dieser Gerettete der uns aus der kanonischen Leidensgeschichte (Luk. 23, 43) bekannte begnadete Schächer ist.⁸⁰⁾

IV. Theologische Thematik und spielerische Fabulistik in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten und in späteren Fälschungen.

Es verlohnt sich, bei dieser Einzelszene aus der Höllenfahrt Christi etwas zu verweilen. Inmitten einer in ihrer Weise großartigen Evangelienapokalypse, die dem Werk Christi gilt, findet sich ein freundliches Idyll, das sich auf die Geschichte eines Einzelmenschen bezieht. Zur ersten theologischen Thematik tritt die spielerische Fabulistik. Man kann das für harmlos halten, ja, man kann daran sogar seine Freude haben. Den Bericht über die Aussagen der in manchen Versionen des Nikodemusevangeliums mit Namen ausgestatteten Zeugen der Höllenfahrt Christi halten viele im Bereich des Literarisch-Ästhetischen für ein Schmuckstück. Darüber darf aber nicht vergessen werden, daß die kanonischen Evangelien und im ganzen auch noch das

⁸⁰⁾ Zum Nikodemusevangelium vgl. oben Anm. 52 und Anm. 54. Wenn, wie dort mitgeteilt, dieses apokryphe Evangelium der Berle(n)burger Bibel einverleibt worden ist, so ist es nicht ausgeschlossen, daß *Goethe* von dort her sich für sein erstes uns bekanntes Gedicht „Poetische Gedanken über die Höllenfahrt Jesu Christi“ (1765) hat anregen lassen. Im ganzen jedoch hat Goethe das Thema vom Sieg des Höchsten über das Böse frei gestaltet, um es an seinem Lebensende im zweiten Teil des „Faust“ wiederum zu behandeln.

apokryphe Petrus-evangelium an solchem Schmuck arm gewesen sind und zwar arm haben sein wollen. Die Tatsache, daß Jesus Christus zwischen zwei Verbrechern hingerichtet wurde und daß er nach der lukanischen Darstellung den einen von ihnen als in allerletzter Stunde begnadeten Sünder ansprach, konnte und mußte als Grundlage für gläubiges Bekennen und Nachdenken genügen und brauchte keine apokryphe Ausmalung der Einzelszene und der Einzelpersonen. Die Warnungstafel, die wir gegen die biographische Anschaulichkeit in einem Fragment des Nazaräerevangeliums und auch gegen eine Sonderüberlieferung im Markusevangelium aufgerichtet sahen,⁸¹⁾ bedarf dauernder Beachtung. Im ersten Teil des Nikodemusevangeliums, den eigentlichen Pilatusakten, Kap. 10 Ende, erhalten die beiden Schächer — der gute hing zur Rechten und der lästernde zur Linken — bestimmte Namen, die wohl zunächst markante Räubernamen sein sollten, dann aber eine tiefere Sinndeutung in sich tragen. Von noch weitergehendem Interesse an diesen Gestalten zeugt das sog. Evangelium infantiae arabicum, wo in Kap. 23 erzählt wird, wie die heilige Familie auf der Flucht nach Aegypten von zwei Räubern mit Namen Titus (dahinter steckt vielleicht πιστός = gläubig) und Dumachus (dies vielleicht eine Verballhornung aus θεομᾶχος = gottfeindlich) überfallen wird. Es wird berichtet, wie der eine Räuber zur Besinnung kommt und seinen Genossen durch eine große Geldgabe am geplanten Raub verhindert. Und das Christuskind sagt zu seiner Mutter dies: „Nach 30 Jahren, Mutter, werden mich die Juden in Jerusalem kreuzigen, und diese beiden Räuber werden zusammen mit mir aufs Kreuz gehoben werden, Titus zu meiner Rechten und Dumachus zur Linken, und nach jenem Tag wird mir Titus voranschreiten ins Paradies.“⁸²⁾ Es muß uns da einfallen, daß auch im Petrus-evangelium ein völlig neuer Name vorgekommen ist: der Centurio der Grabeswache heißt Petronios. Dieser Einzelfall in unserm Fragment ist aus zwei Gründen nicht das Ergebnis einer Namensfixierung, indem der betreffende Name obenhin erfunden oder auch als anekdotische Einzelheit unbetont weitergegeben wäre. Wenn nur Joh. 18, 10 der hohenpriesterliche

⁸¹⁾ Vgl. S. 33/34.

⁸²⁾ Der lateinische Text dieses Kindheitsevangeliums ist in der Tischendorf'schen Ausgabe der apokryphen Evangelien auf S. 171—202 abgedruckt, die oben zitierte Stelle auf S. 184.

Knecht, dem Petrus das rechte Ohr abschlug (die anderen Evangelisten nennen Petrus nicht, und nur Lukas erwähnt das rechte Ohr), einen Namen (Malchus) trägt, so kann hier eine bestimmte Überlieferung einfach weitergegeben sein. Der Centurio Petronios im Petrus-evangelium, in dessen umfassendem Fragment nicht einmal die Namen Jesus, Golgatha usw. vorkommen, hat als Auferstehungszeuge einen Namen erhalten, und zwar diesen bestimmten Namen doch wohl wegen seines Gleichklanges mit Petrus, dessen pseudepigraphisches Dokument dieses apokryphe Evangelium ist.⁸⁸⁾

Soweit man darüber hinaus eine wirkliche Vorstellung von altchristlicher *Fabulistik* gewinnen will, die den Gestalten und den Geschehnissen der urchristlichen Zeit gewidmet ist, erscheint das Petrus-evangelium mit seiner christologisch-apologetischen Thematik weniger ergiebig als die *Kindheitsevangelien* und die *Apostelgeschichten*. Wenn uns von der Kreuzigungs- und Auferstehungsgeschichte des Petrus-evangeliums aus die Johannes-, Petrus- und Andreasakten beschäftigt haben, so hat es sich dabei um Kreuzesspekulationen in Verbindung mit Evangelienapokalypsen gehandelt. Darin erschöpft sich aber nicht der üppig wuchernde Inhalt dieser Apostelgeschichten. Es ist ganz deutlich, daß diese wie auch die *Kindheitsevangelien* nicht geradezu für den gottesdienstlichen Gebrauch, sondern für die Befriedigung eines frommen Unterhaltungsbedürfnisses bestimmt sind. Daher kommen die vielen *Reisebeschreibungen* und *Wunderberichte* dieser in solchen Partien leicht faßlichen *Volksliteratur*. Während die apokryphen Evangelien mit ihrem offenkundigen Anspruch, die kanonischen Evangelien zu ersetzen, bis auf die kümmerlichsten Reste ausgemerzt worden sind — das Petrus-evangelium ist bis jetzt die einzige große Fundausnahme —, sind

⁸⁸⁾ *Frederik Torm*: Hermeneutik des Neuen Testaments, 1930, S. 150 f., erklärt die eigentümliche Unausgeglichenheit des Petrus-evangeliums richtig aus seinem pseudepigraphischen, bzw. pseudonymen Charakter: „Bekanntlich findet man im Petrus-Evangelium in geringfügigen Änderungen der Überlieferung ein gewisses Interesse für eine doketische Christologie und einen ausgeprägten Widerwillen gegen das jüdische Volk neben einer milderer Beurteilung der Handlungsweise des Pilatus. In diesen Umständen ist uns eine wertvolle Hilfe zum Verständnis der Physiognomie des pseudonymen Schriftstellers gegeben im Gegensatz zu der Persönlichkeit, in deren Namen er schreibt.“

die Kindheitsevangelien und Apostelgeschichten in großem Umfang und vielfach vollständig erhalten geblieben, weil sie die kanonischen Schriften nur haben ergänzen wollen. Weil Jesu öffentliche Wirksamkeit auf Palästina festgelegt war, mußte hier um so mehr der Aufenthalt des Kindes Jesus in Aegypten locken, soweit man den geographischen Rahmen der Jesusgeschichte erweitern wollte. Diese ägyptische Legende spielt aber doch erst in dem im vorigen Abschnitt genannten Evangelium infantiae arabicum eine Rolle. In den älteren Kindheitsevangelien des Jakobus und des Thomas wendet sich das Interesse den Anfängen Marias und Jesu im palästinischen Milieu zu. Während Matthäus in der Form einer Vorgeschichte Kap. 1 und 2 nach dem Stammbaum Jesu (1, 1—17) zwei von Haus aus selbständige Perikopen über die Geburt Jesu (1, 18—25) und seine Anbetung durch die Magier (2, 1—12) und die Erzählung über die Flucht der Familie Jesu nach Aegypten und ihre Rückkehr (2, 13—23) bringt, vereinigt Lukas in einer breiteren Vorgeschichte Kap. 1 und 2 verschiedene Einzeltraditionen zu einem kunstvollen Ganzen, in das Zwischenbemerkungen über das Wachstum der Knaben Johannes und Jesus (1, 80; 2, 40. 52) eingefügt sind, wobei die Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel die ganze Füllung der ersten 30 Lebensjahre darstellt. Nicht sonderlich stark abgeändert, bildet sie den Schluß der Kindheitserzählung des Thomas, wo aber nun vorher vom 5jährigen, vom 6jährigen und vom 8jährigen Jesusknaben viele Wundergeschichten erzählt sind. Es ist begreiflich, daß diese vagen Altersangaben in den verschiedenen Versionen und in den späteren Evangelien, die diese Erzählungen ausgeschrieben haben, undurchsichtig schwanken. Mehr Spielraum für ein fabulierendes Erzählen hatte man, wenn es galt, über die Missionsreisen der Apostel zu berichten. Viele wunderbare Geschehnisse in vielen fernen Ländern bis hin zum wunderbaren Indien in den Thomasakten füllen viele Kapitel.

Man kann nicht sagen, daß diese apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten unkanonisch, widerkanonisch erscheinen, weil die gehäuften Berichte über allerlei Menschen und Ereignisse inmitten zahlreicher Wunder und Reisen ausgesprochen häretisch wären. Dafür ist aber die Berichterstattung oft bis zum Unerträglichen geschmacklos. Die führenden Männer in der altchristlichen Kirche haben sich nicht nur gegen die gnostische Irrlehre der

apokryphen Schriften gewendet, sondern auch gegen ihre Verstiegenheit vor allem in den Wundererzählungen. Von hier aus erklärt es sich, daß diese Texte, die immer wieder von anstößigen Partien gereinigt worden sind, in so vielen Rezensionen vorliegen. Da und dort ergab sich, wenn man nicht den ganzen Stoff fallen lassen wollte, die Notwendigkeit einer orthodoxen Überarbeitung. Auf diese Weise wurde die Überlieferungsgeschichte der Kindheits-erzählung des Thomas außerordentlich bunt. Ob das einige Male genannte Thomasevangelium mit diesem Kindheitsevangelium zusammenzubringen ist, läßt sich bei alledem nicht nachweisen. Der später besonders beliebte „Liber de ortu beatae Mariae et infantia salvatoris, a beato Matthaeo evangelista hebraice scriptus et a beato Jeronimo presbytero in latinum translatus“, bekannt und geschätzt unter dem Namen „Pseudo-Matthaeus“, erhebt folgenden Anspruch: „Ortum Mariae virginis et nativitatem et infantiam domini nostri Jesu Christi in apocryphis libris invenimus. In quibus multa contraria fidei nostrae considerantes scripta, recusanda credidimus universa, ne per occasionem Christi traderemus laetitiam antichristo.“ Hieronymus bestätigt in einem Antwortschreiben nach einem Seitenhieb gegen den Manichäer Leucius, „qui etiam apostolorum gesta falso sermone conscripsit“, das neue Unternehmen mit den schönen Worten: „Amor ergo Christi est cui satisfacimus...“⁸⁴⁾ Nun ist aber diese ganze Entstehungsgeschichte des Pseudo-Matthäus eine im einzelnen nicht leicht entwirrbare Mystifikation, weil Hieronymus nachweislich zu allerlei Angaben des Protevangelium Jacobi, das von dem neuen Kindheitsevangelium ausgeschrieben worden ist, eine durchaus ablehnende Stellung eingenommen hat. Einiges Bedenkliche und Anstößige ist allerdings gestrichen, dafür ist aber der noch bedenklichere und anstößigere Stoff aus der Kindheitsgeschichte des Thomas übernommen. Das führte dazu, daß eine gereinigte Ausgabe des Pseudo-Matthäus in der Gestalt des lateinischen „Evangelium de nativitate Mariae“ (auf Verherrlichung der Gottesmutter berechnet) im 5. Jahrhundert veranstaltet wurde. Mutatis mutandis ist es nicht anders mit den in

⁸⁴⁾ Da die *Hennecke'sche* Sammlung die späteren, z. T. erst aus dem Mittelalter stammenden apokryphen Evangelien nicht enthält, sind wir für diese auf die schon einige Male genannte *Tischendorf'sche* Ausgabe angewiesen.

weiten großkirchlichen Kreisen beliebtesten Apostelakten zugegangen. Es handelt sich um die *Paulusakten*, in deren reiche Überlieferungsgeschichte — neben einem Martyrium des Paulus in Verbindung mit dem des Petrus gab es vor allem Akten, die der Paulusjüngerin *Thekla* gewidmet waren — erst gegen das Jahr 1900 durch den Fund einer koptischen Handschrift Licht und Ordnung gebracht wurden.⁸⁵⁾ Gerade die Theklastücke gehören zu den umfassenden Paulusakten, die da und dort mit Achtung zitiert, im Kanonverzeichnis des Codex Claramontanus (aus dem 6. Jahrhundert, doch bezeichnend für den ägyptischen Text um 300) aufgeführt, im Abendland jedoch auch bekämpft worden sind. Dabei waren diese Akten höchstens etwas enkratitisch angehaucht und im übrigen nicht heterodox. Alles Wesentliche teilt Tertullian (*De baptismo* 17) mit: das Beispiel der Thekla für die Vollmacht der Frauen zu lehren und zu taufen sei abzulehnen; der Presbyter, der die Schrift angefertigt habe, als könne er dem Ansehen des Paulus etwas von dem seinigen hinzufügen, sei seines Amtes enthoben worden, nachdem er bekannt habe, daß er aus Liebe zu Paulus dies getan habe.⁸⁶⁾ Dieser Hinweis „*id se amore Pauli fecisse*“ erinnert ganz an die Beanspruchung des „*amor Christi*“ beim Pseudo-Matthäus.

Was die Einzelheiten der apokryphen Wunder- und Reiseberichte betrifft, so ist es nicht möglich, aber auch nicht nötig, zur Kennzeichnung dieser frommen Unterhaltungsliteratur den Stoff ausführlich darzubieten. Es genügen einige wenige *Proben*, aus denen erhellt, wie solche Dinge in den kanonischen Schriften anders verstanden sind.

Das Kindheitsevangelium des *Thomas* gibt zu Beginn als seinen Zweck an: *γνωρίσαι τὰ παιδικὰ καὶ μεγάλα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*. Das heißt wörtlich: „die Kindheits- und Großtaten“ und hat wohl den Sinn: „die Kindheitsgroßtaten“. Dieser Ausdruck „*die Großtaten*“ kommt im Neuen Testament nur Luk. 1, 49 in einigen Handschriften innerhalb des Magnificat der Maria (der bessere Text hat das einfachere *μεγάλα*) vor und bezieht sich auf die Großtaten Gottes, dazu noch einmal sehr betont ebenso

⁸⁵⁾ Vgl. *Carl Schmidt*: *Acta Pauli* aus der Heidelberger Papyrushandschrift, 1904.

⁸⁶⁾ Vgl. *Constantinus Tischendorf*: *Acta apostolorum apocrypha*, 1851, S. XXI.

Apgsch. 2, 11 in allen Texten zur Bezeichnung der Großtaten Gottes, die sich auf die Heilsgeschichte Gottes in seinem Messias beziehen, in ihr bestehen und den Inhalt der neutestamentlichen Gesamtverkündigung darstellen. Die Vulgata hat hier den feierlichen Begriff „magnalia Dei“, während Luk. 1, 49 „magna“ zu lesen ist. Was „Thomas“ über die „Kindheitsgroßtaten“ des Jesusknaben berichtet, betrifft die Verwandlung von Tonfiguren, die aus Lehm gebildet sind, in lebendige Vögel durch Händeklatschen, die Bestrafung der dem Jesuskind nicht gewogenen Kameraden und vor allem der Lehrer durch allerlei Plagen, die dann auf wunderbare Weise aufgehoben werden, usw. usw. Dieses so geschilderte Wunderkind kann es mit jedem Wundertäter der damaligen Welt aufnehmen. Wenn in den kanonischen Evangelien im Vergleich zu solcher hemmungslosen Mirakelsucht verhältnismäßig wenige Wunder erzählt werden, so sind diese sporadischen (nicht gehäuften!) „Großtaten Gottes“ als Zeichen des Reiches Gottes zu verstehen, die Jesus als der unter die damaligen Wundertäter nicht einzuordnende Messias vollzogen hat.⁸⁷⁾

In einem Stück der *Paulusakten*, das in der Kirchengeschichte des Nikephorus Kallisti (um 1320) erhalten ist, ist in indirekter Wiedergabe berichtet, daß Paulus in Ephesus einen Tierkampf in der Arena bestanden habe. Hippolyt spielt in seinem Daniel-Kommentar darauf an, um von hier aus auf die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen Erzählung von Daniel in der Löwengrube zu schließen.⁸⁸⁾ Soweit ich sehe, ist man sich darin einig, daß dieser Vorgang aus der Geschichte des Paulus eine völlig ungeschichtliche Legende sei.⁸⁹⁾ Vielleicht ist hier aber doch ein von Paulus selbst bezeugtes Ereignis zunächst richtig festgehalten.

⁸⁷⁾ Zu Jesus als Wundertäter vgl. *Karl Ludwig Schmidt*: Das Christuszeugnis der synoptischen Evangelien in dem Sammelband „Jesus Christus im Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche“, 1936, S. 7—33, und: Der johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder in Kana in der „Harnack-Ehrung“, 1921, S. 32—43.

⁸⁸⁾ Vgl. *Ernst Rolffs*: Paulusakten im *Hennecke'schen Handbuch*, S. 358 ff.

⁸⁹⁾ Vgl. *Hermann Schlingensiefen*: Die Wunder des Neuen Testaments, Wege und Abwege ihrer Deutung in der alten Kirche bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts, 1933. In dem sehr aufschlußreichen Kapitel „Das Gegenbild des neutestamentlichen Wunders in der apokryphen Literatur“, S. 7—29, meint der Verfasser: „Die Bestie, die sich vor dem Apostel hinwirft, um seine Füße zu lecken wie ein zahmes Tier, hat selbst für die Führer der damaligen Kirche nichts Verdächtiges.“

1. Kor. 15, 32 sagt der Apostel, er habe in Ephesus mit wilden Tieren gekämpft, und 2. Kor. 1, 8 betont er die „Trübsal in Asien, da wir im Übermaß beschwert waren über Vermögen, so daß wir sogar am Leben verzagten“. Vielleicht hat er wirklich in einer tumultuarischen Lynchjustiz dieses Furchtbare durchgemacht, während er ja als römischer Bürger nicht ad bestias verurteilt werden konnte. Doch wie romanhaft-fabulierend ist das alles in den Paulusakten ausgestaltet! „Ein Löwe von riesenhafter Größe und unwiderstehlicher Kraft, der gegen ihn losgelassen wurde, stürmte heran und legte sich in der Rennbahn zu seinen Füßen nieder. Ob auch viele andere Tiere losgelassen wurden, war es keinem möglich, den heiligen Leib zu berühren, der gestützt und aufrecht erhalten wurde durch das Gebet. Während sich dies in solcher Weise abspielte, brach auf einmal mit gewaltigem Brausen ein ungeheures Hagelwetter los und zerschmetterte vielen Männern die Köpfe, nicht zum wenigsten aber auch den Tieren, auch selbst dem Hieronymus (NB! das war der Archon in Ephesus) streifte eine vorspringende (Schlosse) das Ohr, und infolgedessen wandte er sich mit seinem Gefolge zu dem Gott des Paulus und empfing die heilsame Taufe. Der Löwe aber ergriff die Flucht und brach durch in die Berge, und Paulus fuhr von dort zu Schiff nach Makedonien und Griechenland.“ Noch phantastischer geht es mit Thekla in einer entsprechenden Situation zu. Diese vornehme Jungfrau, die auf die Predigt des Paulus hin die Beziehungen zu ihrem Verlobten abgebrochen hat, was dann nicht nur diesen erzürnt, sondern auch andere ihre Bräute verlierende Jünglinge, wird ad bestias verurteilt. Während sie in der Arena von vielen Tieren umgeben ist und betet, stürzt sie sich plötzlich in eine dort befindliche Wassergrube mit dem Ruf: „Im Namen Jesu Christi taufe ich mich am letzten Tage...“ Der Bericht fährt dann fort: „Sie also stürzte sich ins Wasser im Namen Jesu Christi; die Robben aber sahen den Glanz eines Blitzes und schwammen tot an der Oberfläche. Und es war um sie eine Wolke von Feuer, so daß die Tiere sie weder anrühren noch ihre Nacktheit sehen konnten.“ Vorher war die Märtyrerin von einer gegen sie gehetzten Löwin verteidigt worden. Daß Tiere vernünftig handeln und sogar reden, findet sich auch in anderen Apostelakten, mit denen nun doch diese Paulusakten zusammengehören. In den Johannesakten werden harmlosere, aber merkwürdige Erlebnisse des

Apostels mit einem Rebhuhn oder auch mit Wanzen erzählt. Diese unliebsamen Gäste wandern auf Befehl des Johannes von seiner nächtlichen Lagerstatt aus, werden wegen ihres Gehorsams den Menschen als Muster für kluges Verhalten hingestellt und dürfen die Lagerstatt wieder beziehen. In den **Thomasakten** unterhält sich der Apostel mit einem gefährlichen Drachen, der als die alte Schlange viel Unheil angerichtet hat, und dann mit einem friedlichen Eselsfüllen, das aber zu der Familie der Reittiere Bileams und Jesu gehört. Während der Esel, nachdem er auf seine Bitte hin dem Apostel als Reittier hat dienen dürfen, nach diesem Dienst tot hinfällt, muß der böse Drache einem von ihm getöteten Jüngling das tödliche Gift wieder aussaugen, um daran zu sterben. Wie in der Kindheits Erzählung des Thomas spielt das Strafwunder eine große Rolle. In den **Petrusakten** läßt sich der Apostel auf dem Forum in Rom mit dem Magier Simon in einen regelrechten Wunderwettstreit ein. Wenn dann Simon von einem wunderbaren Flug herabstürzt und sich den Schenkel dreimal bricht, so hat Petrus eben dies ausdrücklich von Gott erbeten. In der kanonischen Apostelgeschichte sind einmal nur wenige Wunder erzählt und dann unter einen anderen Gesichtspunkt gestellt. Dort haben nur einige verhältnismäßig wenige Wunder als Zeichen des Christus mit seinem Heiligen Geist Geltung. Immer wieder wird diese göttliche Wirklichkeit hervorgehoben. Während nach der Heilung des Lahmen, Apgsch. 3, das Volk über die Apostel staunt, die solche Macht besitzen, und sich das nicht anders denken kann, daß mit Wunderkraft ausgestattete Menschen als *ἄνδρες θεῶν* gehandelt hätten, sagt Petrus: „... was blickt ihr auf uns, als hätten wir durch eigene Kraft oder Frömmigkeit bewirkt, daß er (der Geheilte) umhergeht? Der Gott Abrahams und Isaaks und Jakobs, der Gott unserer Väter, hat seinen Knecht Jesus verherrlicht...“ Oder es heißt 9, 34: „Aeneas, Jesus Christus heilt dich.“ Wunder taten sind nicht nur solche Heilungsgeschichten, sondern auch andere Vorgänge. Die Gewinnung von bußfertigen Menschen durch die Predigt ist das eigentliche Wunder: „Und sie priesen Gott, indem sie sagten: also auch den Heiden hat Gott die Buße zum Leben verliehen“, 11, 18. „Als sie aber angekommen waren und die Gemeinde versammelt hatten, erzählten sie, wie große Dinge Gott mit ihnen getan und daß er den Heiden eine Tür zum Glauben aufgetan habe“, 14, 27. Das Gegenstück dazu ist der Magier Simon,

der den Aposteln ihre Wunderkraft abkaufen will, um dann darüber frei verfügen zu können. Daran scheitert dieser Magier, ohne daß es aber wie in den Petrusakten deshalb zu einem Wunderwettstreit mit einem Apostel kommt.⁹⁰⁾

Bei allem üppigen Fabulieren verraten die apokryphen Apostelgeschichten eine große Gedankenarmut. Unter den wenigen Motiven ist das Hauptmotiv dies: ein rechter Apostel predigt die Keuschheit, begeistert viele Frauen, erzürnt die Männer, wird eingekerkert, empfängt den geheimen Besuch der bekehrten Jüngerinnen, wobei man sich gegenseitig stärkt und tröstet, und erleidet schließlich unter wunderbaren Begleiterscheinungen das Martyrium. Diese ganze Gedankenwelt ist nicht immer einheitlich durchgeführt, berührt sich aber vielfach mit einem asketischen Gnostizismus, was auch durch kirchliche Bearbeitungen nicht getilgt worden ist. In den Paulusakten sind die Seligpreisungen Jesu z. T. wörtlich wiedergegeben, dann aber auch verwandelt: Selig sind, die ihr Fleisch keusch bewahren... Selig sind, die Frauen haben, als hätten sie keine... Selig sind die Leiber der Jungfrauen...“ Ähnliches findet sich im Aegypterevangelium, wo das bekannte Wort Jesu: „Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen (d. h. das Gesetz und die Propheten)“, verwandelt ist in die Weisung: „Ich bin gekommen, die Werke des Weiblichen aufzulösen“ und wo Salomé, die Jüngerin Jesu, auf ihre Frage an den Auferstandenen, wie lange der Tod noch herrschen werde, die Antwort erhält: „Solange die Frauen Kinder gebären.“ Zur Geschlechtsaskese tritt die Nahrungsmittelaskese, wenn im Ebionäerevangelium der Täufer Johannes sich nicht einmal von Heuschrecken (*ἀκρίδες*), sondern nur von Honig nährt, der wie Manna, wie Ölkuchen (*ἐγκρίδες*) schmeckt.⁹¹⁾

Wenn man in den apokryphen Apostelgeschichten breit ausgeführte Erzählungen über die Geschlechtsaskese liest, so wird man immer wieder an die hellenistischen erotischen Erzählungen erinnert, über die *Erwin Rohde* in seinem Buch über den griechischen Roman berichtet. In den Klagen der ent-

⁹⁰⁾ Die verschiedenen oben zitierten Stellen aus den apokryphen Apostelgeschichten finden sich in der *Hennecke'schen Sammlung*.

⁹¹⁾ Die verschiedenen oben zitierten Stellen aus den apokryphen Evangelien finden sich außerdem bei *Erich Klostermann: Apocrypha II*, 2. Aufl. 1910.

täuschten Liebhaber, Verlobten, Ehemänner wie in der Darstellung ihrer Leidenschaft zeigt sich eine deutliche Abhängigkeit von dieser erotischen Literatur. Wenn in denselben antiken Erzählungsbüchern Reisen in ferne Länder bis hin zu ethnographischen Utopien geschildert sind, so ist das wiederum in den apokryphen Berichten über die Missionsreisen der Apostel nicht anders. Der genannte Darsteller des griechischen Romans behandelt von christlichen Analogien nur die Pseudo-Clementinen mit ihrem sog. Clemensroman, auf dessen Berührung mit dem deutschen Faustbuch von anderen längst hingewiesen worden ist.⁹²⁾

Sehr durchsichtig ist in dieser Literatur als Nebenmotiv, das manchmal die Stärke eines Hauptmotivs hat, die Sucht bei manchen Gläubigen, durch die Wunder Christi und seiner Apostel vor allem die Großen und die Gebildeten der Welt beeindruckt oder gar bekehrt sein zu lassen. Vornehme Frauen, mächtige Statthalter, großmächtige Könige in fernen Ländern sollen durch die Evangeliumspredigt überwunden worden sein. Der amor Christi vel (Pauli) apostoli hat durch die Jahrhunderte hindurch bis in die neueste Zeit hinein zu fortgesetzten Apokryphen geführt, die ohne weiteres als Fälschungen kenntlich sind. Eusebius vertritt in seiner Kirchengeschichte (I, 13) die These: „Da die Gottheit unseres Herrn und Heilandes Jesus Christus infolge ihrer wunderbaren Machtentfaltung bei allen Menschen bekannt wurde, gewann sie auch von denen, die im Auslande, weit weg von Judäa, wohnten, viele Tausende für sich, weil sie auf Heilung von Krankheiten und anderen Beschwerden hofften.“ Damit sind Sammelberichte aus den kanonischen Evangelien wie Mark. 3, 8 u. par. und Matth. 4, 24 aufs höchste gesteigert und umgebogen. In diesem Zusammenhang ist die Korrespondenz Jesu mit dem König Abgar von Edessa von Eusebius weitergegangen worden. Je mehr diese Überlieferung anwuchs, desto mehr urkundliche Belege wurden dazu fabriziert. In einem gewissen Sinne gehört auch die ganze Pilatusliteratur hierher, dazu auch der Brief des Lentulus (das ist ein falscher Name für den angeblichen Vorgänger des Pilatus) an den römi-

⁹²⁾ Vgl. *Erwin Rohde*: Der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876, 2. Aufl. 1900. Zur Debatte über Rohdes strittige Gesamteinstellung vgl. jetzt vor allem das oben in Anm. 69 genannte Buch von *Kerényi*. Zum Clemensroman vgl. *Oscar Cullmann*: Le Problème littéraire et historique du Roman pseudo-clémentin, 1930.

schen Senat über das Aussehen Jesu, ein Dokument, das wohl erst im Mittelalter entstanden ist.⁹³⁾ Vor rund 100 Jahren erschien ein *Essenerbrief*, der u. a. den Titel trug: „Wichtige Enthüllungen über die wirkliche Todesart Jesu“, angeblich auf Grund einer alten lateinischen Handschrift aus (dem übrigens griechisch sprechenden) Alexandria. In Wirklichkeit ist dieses Dokument ein in den Briefstil umgesetzter Auszug aus Karl Heinrich Venturinis „Natürlicher Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ 1800—1802, über welches Leben Jesu (besser: Jesusroman) man das Nötige in Albert Schweitzers „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ nachlesen kann.⁹⁴⁾ Der 1910 erschienene *Benanbrief* mit dem Titel „Ein Jugendfreund Jesu, Brief des ägyptischen Arztes Benan aus der Zeit Domitians“ hat sich schnell als ein Ausfluß ägyptologischer Veröffentlichungen aus dem 19. Jahrhundert erwiesen.⁹⁵⁾ Nicht besser steht es mit dem 1919 aufgetauchten *Evangelium des Apollonios*, das im Grunde nichts anderes ist als eine Paraphrase evangelischer Geschichten unter bezeichnender Streichung der Ostergeschichte, ohne die kein kanonisches und auch kein älteres apokryphes Evangelium denkbar ist. Vor einiger Zeit wurde mir hier in Basel ein 1938 in Bern und Leipzig gleich im ersten bis dritten Tausend erschienenenes „*Evangelium des vollkommenen Lebens*“ von jemandem, der durch dieses Evangelium recht beeindruckt war, zur Beurteilung gegeben. Dieses sich als „ein ursprüngliches und vollständiges Evangelium“ gebende Büchlein ist nach seiner eigenen Angabe „erstmalig veröffentlicht um 1902 durch den Verlag The order of at-one-ment and united templers society Paris, Jerusalem, Madras“ und erweist sich schon dadurch als eine Mystifikation, daß es von einem Reverend Sowieso 1881 „empfangen (sic!) und niedergeschrieben“ sein will. Ein solcher jüngster Ausläufer apokrypher

⁹³⁾ Die Abgar-Korrespondenz und der Brief des Lentulus sind am bequemsten zugänglich bei *Johannes Aufhauser: Antike Jesuszeugnisse*, 1913.

⁹⁴⁾ Vgl. *Albert Schweitzer: Geschichte der Leben - Jesu - Forschung*, 2. Aufl. 1913, S. 44—48.

⁹⁵⁾ Vgl. den Artikel von *Carl Schmidt* in der R. G. G. 2. Aufl.: *Benanbrief und ähnliche Leben-Jesu-Fälschungen*. Geistreicher und gegenständlicher als der Verfasser des Benanbriefes und Konsorten geht *Schalom Asch* in seinem großen Jesusroman „Der Nazarener“, 1940, vor, wenn er in seiner Darstellung die Auffindung und Benutzung des „Evangeliums nach Judas Ischariot“ als des „Originalberichtes, den Judas Ischariot in einer Höhlengruft bei der Stadt Sepphoris vergraben hatte“, einarbeitet.

Evangelienfabrikation benutzt neben echter auch allerlei zweifelhafte moderne Gelehrsamkeit, doch gar nicht so anders, wie das weithin in altchristlichen und mittelalterlichen Apokryphen mit der damaligen richtigen und falschen Gelehrsamkeit geschehen ist. Und viele dankbare Leser gab es zu allen Zeiten.

V. Nachwirkung apokrypher Einzelheiten in der christlichen Legende und Theologie.

Bei solchem Zustand der alten und der neuen zeitgebundenen, aber dann auch wieder zeitlosen Apokryphen, um deren Erhellung sich von jeher ein großes Heer von Spezialkennern bemüht hat, ist es mehr als begreiflich, daß weite christliche und nichtchristliche Kreise über geringe oder gar keine Kenntnis apokrypher Stoffe und Formen verfügen, dabei aber, ob sie das nun wissen oder nicht, davon Gebrauch machen.

Ob wohl die Frauen und Mädchen, die den häufigen Namen Anna oder den weniger häufigen Veronika oder den einigermaßen seltenen Thekla tragen, wissen, daß sie das dem Aufkommen solcher Namen und den Erzählungen über ihre ersten Trägerinnen in den apokryphen Evangelien und Apostelgeschichten verdanken? Und es ist so, daß der Grad der abgestuften Häufigkeit solcher Namen mit dem besonderen Gepräge dieser Erzählungen zusammenhängt. Eine katholische Christin, die ihren Namenstag weiß und diesen Ehrentag ihrer Schutzpatronin feiert, wird sich wohl einmal um deren Legende gekümmert, ein entsprechendes Heiligenbildchen gesehen haben oder gar besitzen. Da solche Heiligenlegenden, wie sie vor allem in der mittelalterlichen *Legenda aurea* zusammengefaßt und ganz oder teilweise immer wieder abgedruckt sind, in den Gebrauchsausgaben ihre Quellen bis zurück zu den altchristlichen Apokryphen nicht angeben, weiß der Benutzer füglich nicht, daß hinter dieser ganzen Überlieferung eben vielfach die apokryphen Erzählungen stehen, soweit es sich um Christus und seine Apostel, dann aber noch vor allem um die Jungfrau Maria handelt. Der hebräische Name Anna im christlichen Kalender stammt aus dem Protevangelium Jacobi und den späteren Kindheitsevangelien, wo die Geschichte der Eltern Marias, des heiligen Joachim und der heiligen Anna, genau erzählt wird.

Veronika ist in den Pilatusakten die chronisch kranke Frau, die Mark. 5 von Jesus geheilt wird. In den Pseudo-Clementinen ist sie die Tochter des kanaanäischen Weibes, die dort den Namen Justa erhält. Die eigentliche Veronika-Verehrung hängt aber dann mehr mit dem Schweiß Tuch der Veronika zusammen. Thekla ist uns in den Paulusakten begegnet. Eine besondere Bewandnis hat es mit der Gestalt der büßenden Magdalena. Im Zusammenhang mit einer apokryphen Kontamination spricht sich die römisch-katholische Tradition für die Identität der drei Personen aus, von denen im Neuen Testament eine Salbungsgeschichte erzählt wird. Das römische Brevier schreibt für das Fest der Maria Magdalena die Perikope von der Büsserin Luk. 7 vor, wo diese aber keinen Namen hat.

Ein anderes Traditionsgewächs betrifft die *Attribute* und *Patronate* der Heiligen, soweit es sich um Gestalten der urchristlichen Zeit handelt. Alle Apostelmartyrien sind erst in den apokryphen Apostelgeschichten erzählt, und nur dort sind über die wenigen biblischen Angaben hinaus alle ihre Einzelschicksale auf großen Missionsreisen erzählt. Die meisten Zunftraptrone wurden im Mittelalter mit Rücksicht auf die Attribute, mit denen sie dargestellt sind, gewählt. So ist der Apostel Thomas, der in den ihm gewidmeten Akten als Baumeister zum König Gundafor nach Indien geschickt wurde, um dort einen Palast zu bauen, und mit einem Winkelmaß abgebildet wird, der Patron der Bauleute, der Apostel Bartholomäus, der bei seinem Martyrium geschunden wurde und auf den Bildern seine Haut in den Händen trägt, jener der Metzger und Gerber, der Evangelist Johannes, auf Grund seines übrigens nicht zum Tode führenden Martyriums mit einem Gefäß mit siedendem Öl neben sich dargestellt, jener der Lichtzieher.

Unübersehbar sind viele Einzeldinge, die uns geläufig sind, ohne daß uns ihre Herkunft aus den Apokryphen bewußt ist. Es sei nur genannt: die Wendung „*Quo vadis?*“ vor dem Martyrium des Petrus in dem bekannten Roman des Polen Henryk Sienkiewicz; das Andreaskreuz als Emblem und frühere russische Ordensauszeichnung in Erinnerung an Leben und Sterben dieses Apostels im Lande der Skythen; die indischen Thomaschristen, die manchen Missionsfreunden bekannt sind und die letztlich auf die Thomasakten zurückgehen.

Aus einem besonderen methodologischen Grund nenne ich noch einmal den Berg Thabor, doch nicht als die schon erwähnte Versuchungsstätte im Hebräerevangelium,⁹⁶⁾ sondern als den Berg der Verklärung Christi. In einem apokryphen Evangelium ist er in diesem Zusammenhang nicht genannt. Er taucht dafür in alten Pilgerberichten auf, die überhaupt eine Fundgrube für die nachträgliche Lokalisierung heiliger Stätten sind. Ich nenne die Schrift „De locis sanctis quae ambulavit Antonius Martyr circa a. D. 570“, die der Appenzeller Palästina-reisende Titus Tobler (1863) herausgegeben hat. Es handelt sich hier um eine unkontrollierbare apokryphe Überlieferung genau so wie in einem apokryphen Evangelium.

Viel verwickelter, doch auch ergiebiger ist die Überlieferungsfrage bei einem uns aus der Weihnachtsgeschichte besonders vertrauten Einzelzug, wie es Ochs und Esel an der Christuskrippe sind. Das ist uns so geläufig, daß man sich selbst dabei ertappen mag, das sei doch wohl im Neuen Testament selbst erzählt. In Wirklichkeit kommen die beiden Krippentiere innerhalb eines erzählenden Berichtes erst im Pseudo-Matthäus 14 vor, und zwar als adorantes mit dem ausdrücklichen Hinweis auf eine Jesaja- und eine Habakuk-Stelle. Gemeint ist Jes. 1, 3: „Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn; Israel aber hat keine Einsicht, mein Volk hat keinen Verstand.“ So lautet der Text in allen Versionen. Dazu Hab. 3, 2: „... inmitten von zwei Tieren wirst du erkannt werden...“ So lautet der Text nur in der griechischen Septuaginta und in der lateinischen Itala, aber nicht im Hebräischen und auch nicht in der Vulgata. An sich ist der genannte Text völlig sinnlos (er beruht auf einem nachweisbaren sprachlichen Mißverständnis), konnte aber höchst „sinnvoll“ benutzt werden. Der einhellige Jesaja-Text bezieht sich darauf, daß wohl die unvernünftige Kreatur weiß, wohin sie gehört, nicht aber der homo sapiens. Über solche gleichnishafte Gegenüberstellung hinaus sind aber nun Ochs und Esel als Repräsentanten der Menschheit an der Christuskrippe genommen worden. Darnach kann von einem bloßen Stallmotiv zur Verdeutlichung eben des Stalles nicht die Rede sein. Auch die Steigerung dieses Motivs dahin, daß Christus bei seiner Geburt auch von den Tieren angebetet wird,

⁹⁶⁾ Vgl. S. 21.

reicht nicht aus, da noch folgendes zu beachten ist. Wenn Ikono- graphen und Kunsthistoriker darauf aufmerksam gemacht haben, Ochs und Esel an der Christuskrippe seien schon vor dem Pseudo- Matthäus auf altchristlichen Darstellungen nachweisbar, so erklärt sich das daher, daß sowohl diese Darstellungen wie dann auch das spätere Kindheitsevangelium von christologisch-typologischen Er- wägungen einzelner Kirchenväter abhängig sind, ohne allerdings einen von diesen Theologen noch feiner geführten Schriftbeweis ganz zu übernehmen. In Verkennung des hebräischen parallelismus membrorum der Jesaja-Stelle, demzufolge zwei Aussagen über das- selbe gemacht sind, hat man in der alten Kirche zwischen Ochs und Esel unterschieden. Origenes (Hom. XIII in Luc.) findet, daß sich an der Christuskrippe Jes. 1, 3 erfüllt habe, und betont, es müsse dabei zwischen dem Ochsen als dem reinen und dem Esel als dem unreinen Tier unterschieden werden. Hieronymus (In Is. I, 1) sagt Ähnliches: „Bos iuxta anagogen refertur ad Israel, qui legis portavit iugum et mundum animal est. Asinus peccatorum onere praegra- vatus gentium populus accipitur.“ Diese Sicht arbeitet mit der israelitisch-jüdischen Betrachtung, daß der Ochse ein reines und der Esel ein unreines Tier sei. Daraus ergibt sich der Schluß, daß der Ochse die kultisch reinen Juden, die aber nun nichts von Jesus Christus wissen wollen, darstellt, der Esel dagegen die kultisch unreinen Heiden, die aber nun Jesus Christus anbeten.⁹⁷⁾

Nicht unter solchem gewichtigen Schriftbeweis steht noch eine ganze Fülle von apokryphen Einzelheiten vor allem aus der Ge- burts- und Jugendgeschichte Jesu. Jedermann kennt die drei Weisen (Magier) oder auch die drei heiligen Könige, die das Christuskind anbeten; und manche kennen auch ihre Namen Kaspar, Melchior, Balthasar. Weder diese Namen noch die Drei- zahl sind in einem kanonischen oder apokryphen Evangelium be- legt. Dennoch handelt es sich um eine apokryphe Überlieferung. Daß die Dreizahl in den ersten Jahrhunderten nicht bekannt war, ergibt sich aus den altchristlichen bildlichen Darstellungen, auf denen neben drei Weisen auch zwei oder vier und einmal sogar sechs vorkommen. Gerne hat man sich von jeher mit den Vorgängen

⁹⁷⁾ Weiteres Material zum Thema „Die Christuskrippe mit Ochs und Esel“ hoffe ich später in einer eigenen theologischen und ikonographischen Studie vorzulegen.

auf der Flucht der heiligen Familie nach Ägypten beschäftigt. Was hat sich da alles ereignet, wovon das Neue Testament nichts berichtet! Selma Lagerlöf erzählt in ihren „Christuslegenden“ sehr anschaulich die Geschichte von dem sich neigenden Datt e l b a u m , der auf wunderheischenden und wunderschaffenden Anruf hin seine Früchte spendet. Alte Weihnachtslieder und Bilder haben sich dieser Legende angenommen. Dürer und Schongauer stellen diesen Dattelbaum dar. Hier ist die literarische apokryphe Quelle im Pseudo-Matthäus 20 feststellbar. Im Koran ist dieselbe Erzählung in die Geburtsgeschichte Jesu versetzt: Maria in ihren Wehen wird getröstet und erquickt durch das Palmwunder.

Alle diese mehr oder weniger bekannten Einzelzüge sind eingebettet in eine nach der urchristlichen Zeit schnell werdende, wachsende und wuchernde Tradition. Neue Namen für im Neuen Testament nicht genannte Personen und Orte kommen auf. Es geht der Legende, die immer mehr zur Heiligenlegende wird, darum, den Namenlosen einen Namen zu geben, die Unscheinbaren in anschauliche Erscheinung treten zu lassen. Es geht dieser Legende darum, den Charakter der Menschen um Christus herum durch Vorgeschichten und Nachgeschichten zu verdeutlichen. Daß sich das fromme Interesse in einem älteren und stärkeren Traditionsstrom vornehmlich den wichtigen Aposteln und weniger anderen urchristlichen Gestalten zuwendet, kann eine urchristliche Tatsache nicht verschwinden machen: der Urgemeinde war es wichtiger, daß Jesus Christus die Zwölf als die Repräsentanten des geistlichen Israel berufen und ausgesandt hatte, als daß man von all diesen Aposteln und ihren Schicksalen etwas Bestimmtes zu wissen begehrte.

Über die apokryphen Traditionen hinaus, die bald bedenklich, bald harmlos, bald unergiebig erscheinen, gibt es aber schließlich im Zug der unaufhörlichen Tradition auch viel wichtigere und betontere Dinge, die bei aller zeitweisen und in bestimmten Fällen auch dauernden Ablehnung von apokryphen Schriften seitens der römisch-katholischen Kirche dennoch mit betonten dogmatischen Fixierungen zusammenhängen. Ohne das Vorhandensein von Kindheitsevangelien außerhalb des Neuen Testaments wäre es nicht zum ausgeführten Marienleben und zur ausgeprägten

Marienverehrung gekommen.⁹⁸⁾ Das Interesse an einer Abklärung der verwandtschaftlichen Beziehungen Jesu Christi führte zur Abklärung der Geschichte der Jungfrau Maria mit ihrer nicht in den kanonischen, wohl aber in den apokryphen Evangelien betonten dauernden Jungfräulichkeit bis hin zu dem der Vor- und Entstehungsgeschichte dieser Jungfrau zugewendeten Dogma über die „unbefleckte Empfängnis“ (*immaculata conceptio*), wie es durch den Papst Pius IX. im Jahre 1854 proklamiert wurde. (Mehr nebenbei: es handelt sich hier nicht um die jungfräuliche Geburt Jesu Christi, die vom neutestamentlichen Zeugnis her nicht zur Debatte stand und steht, sondern um die unbefleckte Empfängnis und Geburt der Maria, was öfters auch christliche Theologen, soweit sie nicht römisch-katholisch sind, nicht wissen.) An einem solchen Punkt wird das Gegenüber von kanonischen und apokryphen Schriften zu einem Gegenüber von Bibel und Tradition.

Goethe, der vor allem im zweiten Teil seines „Faust“ mario-logischen Stimmungen nicht ferne stand, läßt im ersten Teil den Doktor Faust von der Offenbarung, die — so fügen wir hier ein — von Katholiken und Protestanten bei aller Kontroverse über das Gewicht der Tradition bejaht wird, dieses Attribut aussprechen: „Die nirgends würdiger und schöner brennt / Als in dem Neuen Testament.“ Das mit der kirchlichen Tradition zusammenhängende Problem der Apokryphen dürfte Goethe dabei nicht beachtet haben. So oder so: deutlich und kräftig ist der Widmungsbrief, den *Bibliander* vor bald 400 Jahren in großer Menschheitsnot seiner Ausgabe des Protevangelium Jacobi — Verfasser und Werk sind uns am Eingang dieser Untersuchung begegnet — vorangeschickt hat. Daraus seien die Anfangssätze mit unwesentlicher Kürzung zum Abschluß zitiert: „In creberrima simul et tristissima fama bellorum atque aliarum calamitatum, quibus hodie Christianae premuntur ecclesiae, nihil est laetitius... quam sacrosanctum Evangelium Dei, quod vitam et doctrinam Christi servatoris et formam ecclesiae ipsius ita nobis exhibet, ut simul ostendat, quid satan et improbi homines olim sint moliti adversus doctrinam Christi et unicam salutis viam, sed frustra: et quid porro machinaturi sint, usque ad seculi consummationem.“

⁹⁸⁾ Apokryphe Überlieferungen zum Marienleben wirken sich vor allem in der bildenden Kunst aus. Vgl. *Karl Künstle*: *Ikonographie der christlichen Kunst*, 2 Bde., 1928.

In der Reihe:

Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments

sind bisher erschienen:

Nr. 1 **Zur Engelchristologie im Urchristentum**

Abbau der Konstruktion Martin Werners
Von Prof. Wilhelm Michaelis
240 Seiten. Großoktav geh. Fr. 6.80

Diese Schrift ist — wie schon der Untertitel andeutet — entstanden als Antwort auf das Werk von Prof. M. Werner. Michaelis greift die These an einem bestimmten Punkte an, in der Frage der sogenannten Engelchristologie. Er weist nach, daß innerhalb des Alten Testaments keine Engelchristologie zu finden ist. Bedeutsam ist vor allem die Auseinandersetzung darüber, ob innerhalb des Neuen Testaments Engelchristologie zu finden sei oder nicht.

Es mag dem Fernerstehenden sicher der Gedanke kommen, es seien derartige fachtheologische Erörterungen, besonders wo es um die strittige Deutung einzelner Stellen geht, ein Streit um Worte. Aber gerade die Schrift von Prof. Michaelis zeigt, daß hinter all den Einzelausführungen letztlich eben die große Frage steht: «Was dünket euch um Christo?» (Reform, Schweiz, Zürich)

Nr. 2 **Das Abendmahl im Neuen Testament**

Von Prof. Ernst Gaugler
68 Seiten. Großoktav geh. Fr. 1.80

Diese Abhandlung, welche für jeden Theologen eine Fundgrube von wichtigen Erkenntnissen enthält, kann auch dem Nicht-Theologen neues, tieferes Verständnis des heiligen Mahles schenken. Der Verfasser forscht nicht von einem vorgefaßten dogmatischen Standpunkt aus, sondern er schlägt den allein gangbaren christlichen Weg ein: er prüft und vergleicht alle Stellen der Heiligen Schrift miteinander, welche von diesem für die ganze Christenheit zentralen Gegenstande handeln. (Christl. Volksfreund, Basel)

Nr. 3 **Urchristentum und Gottesdienst**

Von Prof. Oscar Cullmann
88 Seiten. Großoktav geh. Fr. 5.80

Cullmann bringt den Nachweis, daß im Neuen Testament und, wie in einer besonderen Untersuchung gezeigt wird, besonders im Johannesevangelium eine ganz bestimmte gottesdienstliche Tendenz vorliegt. Er geht zuerst den Grundzügen des urchristlichen Gottesdienstes nach, wobei die neutestamentlichen und urchristlichen Quellen bis zum Jahre 150 ausgewertet werden.

Cullmann will nicht bloß vom späteren Gemeindeleben das Neue Testament zuzusagen zeitlich rückwärts sehen, sondern, indem er das auch tut, liest er das Neue Testament zeitlich vorwärts: die Linie vom historischen Jesus zu dem in der Gemeinde gegenwärtigen Christus und weiter zum kommenden Herrn wird nie außer acht gelassen. So wird der neutestamentlichen Forschung eine äußerst fruchtbare Methode an die Hand gegeben, die sie aus der unfruchtbaren Diskussion über die Frage, was echt und was unecht sei, hinaushebt und ihr neue Zusammenhänge aufzudecken vermag, die unmittelbar für das Leben der Gemeinde von heute wichtig werden.

(Kirchenblatt für die reform, Schweiz, Basel)

Nr. 4 **Das Menschenverständnis des Alten Testaments**

Von Prof. Walther Eichrodt
78 Seiten. Großoktav geh. Fr. 5.50

In neuer Tiefe ist die Frage nach dem Verständnis des menschlichen Daseins heute unter uns aufgebrochen. Aus der schweren Erschütterung unserer menschlichen Existenz heraus sucht der Menschengestalt neue Wege, auf denen ihm seine Stellung und Aufgabe in dieser Zeit besser als bisher aufgeschlossen werden könnte. Das kann aber nicht geschehen ohne ernste Auseinandersetzung mit denjenigen Deutungen des Rätsels Mensch, die zu den Grundfaktoren unserer heutigen geistigen Welt gehören. Unter ihnen beansprucht das alttestamentliche Menschenverständnis, als dessen Vollendung sich das christliche Daseinsverständnis begreift, von jedem forschenden Menschen besondere Berücksichtigung.

Nicht auf lückenlose Vollständigkeit kann es ankommen, vielmehr werden in diesem Werk die großen Hauptlinien der alttestamentlichen Deutung des Rätsels Mensch umrissen mit dem Wunsch, die Leser zu eigener Auseinandersetzung mit diesem reichen Thema anzuregen.