
Die gnostische Deutung des Exodus und die Anfänge des Josua/Jesus-Kultes

Abstract: In a gnostic interpretation, the Exodus motif has strong affinities with Buddhist-Indian conceptions. An investigation of where and when the thought systems of East and West converge — in this case, Hebrew scripture and Jewish tradition on the one hand, Buddhist and Indian spirituality on the other — leads to the Therapeutae, described by Philo of Alexandria in his *De Vita Contemplativa*. The Therapeutae were, in all probability, Jewish Buddhists/Buddhist Jews. Their central mysterium consisted of a nocturnal celebration of the Exodus, which they regarded as a passing over from the sensual-material realm (= Egypt) to the rational-spiritual realm (= the wilderness/Holy Land). Strongly rooted in Jewish tradition, the Therapeutae venerated Moses above all, while closely related gnostic Christian groups such as the Peratae and Naasenes perpetuated traditions centered on Moses' successor, Joshua. For these latter groups, Joshua/Jesus was the counterpart of Moses. The old cult of Moses was superseded and surpassed by the new, gnostic-Christian cult of Joshua-Jesus.

1 Der Exodus in gnostischer Deutung

Der im Buch Exodus (c. 13:17-14:31) berichtete Auszug des Volkes Israel aus Ägypten ist ein im Alten Testament wiederholt vorkommendes, zentrales Motiv (Dt 26:5ff, Ps 114:1ff; Jes 43:16 u.ö.). Alttestamentliche Exegeten sprechen von einem „Urbekenntnis“ mit einer für Israels Glauben und Selbstverständnis konstitutiven Bedeutung.¹ Innerhalb Israels wurde das Exodusgeschehen gewöhnlich als rein historische Tatsache betrachtet. Eine allegorische Deutung entwickelte sich erst außerhalb des orthodoxen Judentums, im ägyptischen Alexandrien.² Nach der Auslegung des jüdischen Religionsphilosophen Philo aus dem 1. Jahrhundert n.Z. ist Ägypten „Zufluchtsort eines üppigen und zuchtlosen Lebens“ und Symbol der „körperlichen Leidenschaften“, aus das Gott sein Volk herausführte, um es auf dem „Pfad, auf dem es keine

1 Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (Bd. 1, 2 Bde.; München: Chr. Kaiser Verlag, 1957), 177ff.

Sinnenlust gibt“, wandeln zu lassen (Post 155).³ Ebenso gilt der Jordan Philo als Sinnbild der Leidenschaften. Das Wort Jakobs: „in meinem Stabe habe ich diesen Jordan überschritten“ (1 Mos. 32,10) deutet er so:

„Jordan bedeutet Abstieg; zum niederen, erdhaften und vergänglichen Wesen gehören aber die lasterhaften und leidenschaftlichen Handlungen; diese durchschreitet der tugendbeflissene Sinn in Zucht. Denn das wäre eine niedrige Auffassung, dass er mit dem Stock in der Hand durch einen Fluss gezogen sei.“

Allerdings betont Philo nur allgemein den Gegensatz von sinnlich-materieller (= Ägypten/Jordan) und geistig-intelligibler Sphäre (= Wüste); der Durchzug der Israeliten durch das Schilf- bzw. Rote Meer (als Symbol des Übergangs von der einen zur andern Sphäre) wird bei ihm nicht weiter reflektiert.

Das ist anders bei den in der Nähe Alexandrias, am Mareotischen See lebenden Therapeuten, über die Philo ausführlich in seinem Werk *De Vita Contemplativa* berichtet. Die Therapeuten beschäftigten sich intensiv mit dem Durchzug durch das Rote Meer. Sie sahen darin ein Mysterium, das sie szenisch, d.h. durch Chorgesang und Tanz, vergegenwärtigten. Wie schon in seiner Schrift *De Vita Mosis* betont Philo die besondere Bedeutung des Gesangs und behauptet,⁴ Mose habe nach dem Durchzug durch das Rote Meer „Loblieder auf den Vater und Schöpfer singen lassen“ und dazu die Israeliten in zwei Chöre von Männern und Frauen eingeteilt, wobei er seine Schwester Mirjam zur Leiterin des Frauenchors machte (VitMos 2:247).⁵

Das, was Philo in *De Vita Contemplativa* über den doppelchörigen Gesang der Therapeuten berichtet, klingt wie die szenische Umsetzung

2 Nach Lahe ist die allegorische Auslegung des Exodus „nur in der alexandrinisch-jüdischen Schriftauslegung belegt.“ Jaan Lahe, *Gnosis und Judentum: alttestamentliche und jüdische Motive in der gnostischen Literatur und das Ursprungsproblem der Gnosis* (Nag Hammadi and Manichaean studies v. 75; Leiden ; Boston: Brill, 2012), 329.

3 Vgl. auch Post 62; Legum Allegoriae 2:84.87; 3:38.312; Sacr 1:4; Abr 103

4 Hier scheint eine nicht-biblische Tradition zugrunde zu liegen.

5 Nach Ex 15,1-19 (Moses' Lobgesang) und Ex 20:21 (Miriams Lobgesang).

dieser apokryphen Tradition: „Hauptsächlich nach diesem Vorbild“, so Philo,

„greift der Gesang der männlichen und weiblichen Therapeuten in beiderseitigem Wechselgesang die Melodie auf, wobei der Diskant der Frauen sich mit dem Baß der Männer mischt, und bewirkt so einen harmonischen und wahrhaft musischen Einklang“ (88).

In seinem Bericht deutet Philo an, dass der Durchzug von den Therapeuten offenbar als Gottes Gericht verstanden wurde, den einen, d.h. den Israeliten, als „Ursache der Rettung“, den andern, d.h. den heidnischen Ägyptern, als „Ursache des völligen Verderbens“.

Celia Deutsch spricht in diesem Zusammenhang von einem „communal ritual“ und bemerkt dazu ganz richtig: „In ritual time and space, they are the people at the Red Sea; in their performance of the text they become a kind of embodied allegory.“⁶

Wir werden im übernächsten Abschnitt noch ausführlicher auf die Therapeuten eingehen.

Eine andere allegorische Interpretation des Exodus-Motivs finden wir beim frühchristlichen Häretiker Simon Magus. Über dessen Lehre sind wir u.a. wiederum durch den Kirchenvater Hippolyt unterrichtet. Allerdings ist der Ursprung der Schrift, aus der Hippolyt zitiert, nicht eindeutig geklärt. Sie trägt den Titel *Große Verkündigung* und soll nach Hippolyts Worten Simon als Autor haben. Doch ist in der Forschung umstritten, ob sie tatsächlich von Simon stammt oder erst in späterer Zeit in einem Schülerkreis entstanden ist und ihm dann zugeschrieben wurde. In der Schrift wird eine Analogie zwischen dem Weltenbaum und dem am Nabelstrang der Gebärmutter heranwachsenden Embryo hergestellt. In Simons allegorischer Deutung wird das Buch Exodus zum Symbol dafür, dass „das, was geboren war, das Rote Meer durchreisen und in die Wüste kommen — das Rote Meer nennt er das Blut — und bitteres Wasser kosten [müsse]. Bitter ist nämlich das Wasser hinter dem Roten Meer, und zwar ist dies der Weg der mühseligen und bitteren Lebenserfahrungen, der durchschritten wird“ (Ref 6:15).

6 Celia Deutsch, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, in *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism* (Atlanta: Society of Biblical Lit, 2006) 287–311, hier 306.

Ähnlich wie Philo Therapeuten benutzt auch der Verfasser der *Großen Verkündigung* den Durchzug durch das Rote Meer als Metapher der Läuterung. Ägypten bzw. das Rote Meer sind Symbole des Körpers, die [auf dem Wege zur immateriellen Sphäre] durchschritten werden müssen. Doch durch den Logos, d.h. durch Mose, wird der Weg der bitteren Lebenserfahrung versüßt.⁷

Weitere Deutungen des Exodusmotivs finden wir bei den *Naasenern* und *Peraten*. Die beiden gnostischen Sekten gehören zusammen mit den *Sethianern* zu den sogenannten *Ophiten*, deren Lehren Hippolyt im 5. Buch seiner *Refutatio* referiert. Die Bezeichnung leitet sich von dem griechischen Wort für Schlange, *ophis*, ab, und geht darauf zurück, dass die Schlange im Mythos aller drei Kulte eine zentrale Rolle einnimmt.

Der Bezug der Peraten zum Exodus-Thema wird schon in ihrem Namen sichtbar. Sie sollen ihn nach Hippolyt von dem griechischen Wort = *hindurchgehen* abgeleitet haben. Die Peraten betrachteten sich also nach eigenem Selbstverständnis als „Hindurchgehende“.

Im Mittelpunkt ihrer „buntschillernden Weisheit“ steht nach Hippolyt die Schlange, deren heilsgeschichtliche Bedeutung mittels allegorischer Exegese aus dem Alten Testament herausgelesen wurde.⁸ Wie andere Gnostiker beurteilen auch die Peraten das Wirken der Schlange in der Paradiesgeschichte – im Gegensatz zur rechtgläubigen jüdischen Exegese – als positiv. Sie gilt als Bringerin der Gnosis, aber auch als Symbol von Heil und Erlösung, denn durch den Anblick der ehernen Schlange des Mose wurden die von den giftigen Schlangen gebissenen Israeliten geheilt.

Dem Bild des *Caduceus* auf „heilsgeschichtlicher“ steht das des gnostischen *Uroboros* auf kosmischer Ebene gegenüber. Die Peraten identifizieren die Schlange mit dem Logos. Dieser hat seinen Sitz zwischen dem unbewegten Vater und der bewegten Materie, ist also Mittler zwischen beiden. Einerseits wendet er sich dem Vater zu, um dessen Kräfte in sich aufzunehmen und an die Materie weiterzugeben, andererseits

7 Vgl. Hugo Rahner, *Symbole der Kirche die Ekklesiologie der Väter* (Salzburg: Müller, 1964), 274–79. Zum bitteren Wasser vgl. Philo Post 155f.

8 Wolfgang Schultz, *Dokumente der Gnosis* (Jena: E. Diederichs, 1910), 103.

befreit er die väterlichen Kräfte, die sich durch sie in der Materie eingepägt haben, aus den materiellen Fesseln, um sie zum Vater hinauszuführen, so dass sich „an der Spitze ihres Kopfes“ gleichsam „Aufgang und Untergang vermischen“ (Ref 5:16).

Die Schöpfung gilt den Peraten als Sphäre der Nichtigkeit und Vergänglichkeit. Weil alles Gewordene unter diesem Gesetz steht, gibt es für die Peraten nur einen Weg der Erlösung: der Mensch muss den Untergang, dem er unentrinnbar ausgeliefert ist, bereits vor seinem Tode durchschreiten.

Damit sind wir bei den Mysterien der Peraten bzw. ihrem zentralen Mysterium, der Taufe. Denn der Untergang hat es mit Wasser zu tun. Wasser und Untergang stehen bei den Peraten synonym. „Der Untergang ist das Wasser. Denn durch nichts ist die Welt schneller zugrunde gegangen als durch das Wasser“, heißt es vermutlich in Anspielung auf die Sintflutgeschichte (Ref 5:16).

Die geschöpfliche Welt als fließendes Wasser und als Fluss – das ist ein Gedanke, der bereits bei Heraklit begegnet: Alles fließt, keiner steigt zweimal in denselben Fluß. Die Nähe zu Heraklit wird von Hippolyt betont. Auch für die Peraten ist der Abstieg der ewigen Ideen in die Welt der Materie, die mit dem Wasser gleichgesetzt wird, dem „rinnenden Wasser des Styx“, deren Tod.

Entsprechend bedeutet die Geschichte des Durchzugs der Israeliten durch das Rote Meer für die Peraten:

„Auszug aus dem Leibe – Ägypten sei der Körper, glauben sie –, und das Rote Meer überschreiten, das bedeutet das Wasser des Untergangs, den Kronos nämlich, überschreiten und über das Rote Meer gelangen, das bedeutet über das Entstehen hinüber gelangen, und in die Wüste kommen, das bedeutet aus dem Werden herausgelangen, dorthin, wo alle Götter des Verderbens und der Gott der Erlösung zusammen sind“ (Ref 5:16).

Wie man sieht, entspricht die allegorische Deutung des Exodus bei den Peraten im Großen und Ganzen ganz demjenigen Grundmuster, das Philo bei den Therapeuten kennengelernt haben will.

Von den *Naassenern* weiß Hippolyt zu berichten, dass sie sie sich zuerst als „Gnostiker“ bezeichnet hätten und behaupteten, „allein die Tie-

fen der Weisheit zu kennen“ (Ref 5:16). Die Herkunft des Namens erklärt er damit, dass die Schlange von den Naassenern kultisch verehrt worden sei. Offenbar machten sich die Naassener die Ähnlichkeit des hebräischen Begriffs *Naḥāš* (= Schlange) mit dem griechischen *Naos* (= Tempel) zunutze,⁹ denn sie sagten, dass sich „keine Weihe unter dem Himmel finden, bei der nicht ein Tempel sei und der Naas darin, wovon der Tempel den Namen erhielt“ (Ref 5:9).

Die Theologie der Naassener ist im Wesentlichen eine allegorische Auslegung alttestamentlicher und griechischer Mythen. Von Jesus ist u.a. im sog. Naassenerpsalm und in der Auslegung des Exodus die Rede. Der Naassenerpsalm ist ein alter Hymnus über die irdischen Qualen der Seele und die Herabkunft ihres Erlösers Jesus und als solches zugleich ein Zeugnis für das Vorhandensein christlicher Präexistenzvorstellungen in frühchristlicher Zeit. In der gnostischen Exegese des Exodus wird das Meer zum Bild der irdischen materiellen Welt. Ihm wird das „Jerusalem in der Höhe“ als „Mutter der Lebendigen“ gegenübergestellt. Das andere Symbol dafür ist Ägypten:

„Wenn ihr aber wieder nach Ägypten zurückkehrt, d.i. zur unteren Mischung 'Werdet ihr wie Menschen sterben' (Ps. 81, 7); denn sterblich ist alles Werden in der Tiefe, unsterblich aber das in der Höhe geborene Werden. Denn der Geistige wird aus Wasser und Geist allein geboren, nicht der Fleischliche; der aus der Tiefe ist aber fleischlich. Das bedeutet das Schriftwort: 'Was geboren ist aus dem Fleische, ist Fleisch, und was geboren ist aus dem Geiste, ist Geist' (Joh. 3, 6). Das ist nach ihnen [den Naassenern] das geistige Werden“ (Ref 5:7).

Dann wandelt sich das Bild des Meeres in der allegorischen Exegese der Naassener unversehens in das des „Großen Jordan“:

„Da er abwärts floß und die Kinder Israels hinderte, aus dem Ägypterlande zu ziehen — das ist aus der Mischung in der Tiefe, denn Ägypten ist ihnen zufolge der Leib —, staute ihn Jesus zurück und machte ihn aufwärts fließen“ (Ref 5:7).

9 Hans Leisegang, *Die Gnosis* (Bd. 32, 5. Aufl.; Kröners Taschenausgabe; Stuttgart: Kröner, 1985), 111.

Wegen des Namens Ἰησοῦς könnte man meinen, dass sich das Textstück auf die Berichte der Evangelien über die *Taufe* Jesu bezieht. Doch ist die Anspielung auf die Flucht der Kinder Israels aus Ägypten unmissverständlich. Außerdem fehlen die wichtigsten Motive des Taufberichts: Johannes der Täufer, Taube, Himmelsstimme; auch stammt das Motiv der Jordanstauung nicht aus den neutestamentlichen Taufberichten, sondern aus dem alttestamentlichen Buch Josua:

„Als nun das Volk aus seinen Zelten auszog, um durch den Jordan zu gehen, und als die Priester die Bundeslade vor dem Volk hertrugen und an den Jordan kamen und ihre Füße vorn ins Wasser tauchten - der Jordan aber war die ganze Zeit der Ernte über alle seine Ufer getreten -, da stand das Wasser, das von oben herniederkam, aufgerichtet wie ein einziger Wall, sehr fern, bei der Stadt Adam, die zur Seite von Zaretan liegt; aber das Wasser, das zum Meer hinunterlief, zum Salzmeer, das nahm ab und floß ganz weg. So ging das Volk hindurch gegenüber von Jericho“ (Jos 3:14-17).

Da der Name Josua im Griechischen bekanntlich mit Ἰησοῦς, d.h. Jesus übersetzt wird, ist mit dem Jesus also kein anderer als der alttestamentliche Nachfolger des Mose Josua gemeint.

Doch ist die durch den Jesus-Namen ausgelöste Assoziation an den neutestamentlichen Taufbericht keineswegs zufällig. Ein anderer gnostischer Text aus der vermutlich im 2. Jahrhundert im alexandrinischen Milieu entstandenen Schrift *Testimonium Veritatis* kann zeigen, dass Durchzugsmotiv und Taufe Jesu bisweilen übergangslos ineinanderfließen:

„Der Menschensohn aber [stammt] aus der Unvergänglichkeit [als einer, der] der Befleckung fremd ist. Er kam [in die] Welt über [dem Fluß] Jordan und sogleich [wich] der Jordan zurück. Johannes [aber] legte Zeugnis ab von dem Abstieg Jesu. Denn er [allein] ist es, der die [Kraft] gesehen hat, die über dem Fluß Jordan hinabkam. Denn er erkannte, daß die Herrschaft der fleischlichen Zeugung zu Ende ging. Der Fluß Jordan aber, er ist die Kraft des Leibes, d.h. die Empfindungen der Lüste. Das Wasser

des Jordans aber ist die Begierde des Geschlechtsverkehrs. Johannes aber ist der Archont des Mutterleibes.“¹⁰

Auch im *Evangelium Veritatis* werden die unvergängliche und sinnlich-materielle Sphäre (Wasser des Jordan) einander gegenübergestellt, auch hier weicht das Wasser beim Erscheinen Jesu/Josuas zurück; nur geht es bei der Szene, auf die sich die Auslegung bezieht, nicht um den Durchzug der Israeliten durch den Jordan, auch handelt es sich bei Jesus nicht um den alttestamentlichen Josua, sondern hier ist tatsächlich die Taufe Jesu im Jordan gemeint. Und auch die enkratitische Tendenz des naassenischen Textes im *Testimonium Veritatis* hat sich deutlich verstärkt. Durch eine leichte, kaum bemerkbare Verschiebung weniger Details ist aus der alttestamentlichen eine neutestamentliche Szene geworden. Freilich nicht ganz: Anders als in den Evangelien ist es nicht der Heilige Geist, der bei der Taufe vom Himmel herabkommt, sondern Jesus selbst!

Eine ähnliche Auffassung von der Taufe wie im *Testimonium Veritatis* finden wir auch in der *Valentinianischen Abhandlung*, die ebenfalls dem Schriftencorpus von Nag Hammadi entstammt. In seinem Lehrstück über die Taufe bemerkt der Verfasser: durch sie, d.h. (die erste) Taufe

„werden wir geführt von [dem Verderben] zur [Unvergänglich]keit – [welches (?)] ist der Jordan, [...] dieser Ort ist das [... der] Welt (?). Wir wurden also aus der Welt heraus zum Äon geführt – denn die Auslegung von ‚Johannes‘ ist der Äon, die Auslegung von jenem aber, welcher der Jordan ist, ist der Abstieg, welcher der [Aufgang] ist, welches ist das Heraus[gehen] aus der Welt, [hin] zum Äon.“¹¹

Anders als im *Testimonium Veritatis* fehlt hier das Motiv des zurückweichenden Jordanwassers, so dass ein Bezug zur Jordandurchfutung, anders als dort, nicht (mehr?) sichtbar ist.

10 30:5-31:1- Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser, und Hans-Gebhard Bethge, Hrsg., *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe; NHC I-XIII, Codex Berlinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4* (3. Aufl.; Berlin: de Gruyter, 2013), 483.

11 Schenke, Kaiser, und Bethge, *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe; NHC I-XIII, Codex Berlinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*, 527.

Eine weitere allegorische Deutung des Exodusmotivs finden wir in den *Oden Salomos*. Diese Sammlung frühchristlicher Lieder ist vermutlich in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Z. ebenfalls im alexandrinischen Milieu entstanden sind. In der 39. Ode wird die „Macht des Herrn“ mit reißenden Flüssen verglichen, „die diejenigen, welche ihn verachten, kopfüber dahinführen“ (1-4), während diejenigen, die sie im Glauben überqueren „ohne Fehl“ gehen und nicht „verstört werden“. In Vers 8 folgt daraus: „Legt also an den Namen des Höchsten und (er)kennt ihn, so werdet ihr hinübergehen ohne Gefahr, während die Flüsse euch untertan sein werden.“ Weiter heißt es:

„Es überbrückte sie der Herr durch seinen Logos, und er (sc. der Logos) ging und überquerte sie zu Fuß. Und seine Spuren blieben auf dem Wasser und wurden nicht zerstört, sondern waren wie Holz, das wirklich befestigt ist. Und von hier und von da erhoben sich die Wellen, die Spuren aber unseres gesalbten Herrn stehen fest und werden nicht verwischt, auch nicht zerstört. Und angelegt wurde ein Weg für die, die nach ihm hinübergehen, und für jene, die dem Gang seines Glaubens folgen und seinen Namen verehren. Halleluja!“

Im Gegensatz zu den bisher zitierten Texten ist in der 39. Ode weder explizit vom Roten Meer bzw. Schilfmeer noch vom Jordan die Rede. Stattdessen spricht der Odist lediglich von „reißenden Flüssen“, was einen Bezug auf Jes 43:2 andeuten könnte. Auch scheint es, als würden die Wasser nach der Vorstellung des Odisten nicht wie beim Exoduswunder durchquert, sondern überschritten.¹²

Andererseits ist eine strukturelle Ähnlichkeit zu den bisher zitierten gnostischen Exodus-Deutungen unübersehbar: Hier wie dort gilt der Durchzug durch das Wasser als *Gericht*, d.h. einerseits als Rettung (der Gläubigen), andererseits als Vernichtung (der Ungläubigen).

Ob eine Beziehung zum alttestamentlichen Exodusmotiv besteht, wie die Mehrzahl der Exegeten von Julius Wellhausen, Harris Mingana bis Walter Bauer annahm, ist nicht ganz klar. Es deutet jedoch alles darauf

12 Nach Bauer sind die Verse 9. 10 und 11. 12 allerdings „nicht genau aufeinander abgestimmt.“ In Vers 11 bestehe das Wunder entsprechend Ex 14:22 darin, „daß sich die Flut hüben und drüben aufgestaut hat“ – Wilhelm Schneemelcher und Edgar Hennecke, Hrsg., *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* (4. Aufl., durchges. Nachdr. der 3.; Tübingen: Mohr, 1971), 620 A.8.

hin, dass dies der Fall war, dass der Autor allerdings sehr frei mit seinem Thema umgegangen ist. Auch Michael Lattke scheint dies anzunehmen. Er spricht von „gnostischer Ausdeutung des israelitischen Durchzugs durchs Rote Meer, aber auch von „durcheinander purzelnden Bildern von der rettenden Überbrückung und Überschreitung der reißenden Wasser durch das Wort bzw. im Glauben“.¹³

Ein weiteres Mal begegnen wir der allegorisch-gnostischen Auslegung des Exodusmotivs bei den *Mandäern*. Die aus den östlichen Randgebieten Syrien-Palästinas stammende und vermutlich in engem genetischen Zusammenhang mit frühchristlichen gnostischen Gruppierungen stehende Taufsekte¹⁴ kennt eine Auslegung des Exodusmotivs, die den oben besprochenen sehr ähnlich ist. Mark Lidzbarski, der sich um die Übersetzung der mandäischen Texte verdient gemacht hat, merkt dazu an: „Bis auf die alexandrinische Hermeneutik reicht der Versuch zurück, den Auszug aus Ägypten allegorisch und eschatologisch auszudeuten. Ägypten mit seinen Fleischtöpfen, ein Bild des leiblichen und sinnlichen Daseins, der Auszug die Flucht aus dieser hyllischen in die pneumatische Welt, das Rote Meer die Scheide zwischen beiden Welten; darin finden die Bösen ihr Ende, nur die Frommen überschreiten es. Diese Vorstellungen zeigen ihre Nachwirkung auch in der mandäischen Literatur.“¹⁵

Lidzbarski verweist auf die bei den Mandäern geläufige Vorstellung des Sûf-Meeres, das von ihnen auch als „Meer des Endes“ bezeichnet wird. Wie der folgende Textabschnitt aus dem *Johannesbuch der Mandäer* zeigen kann, gilt der Durchzug durch das Meer (bei der Taufe

13 Michael Lattke, „Zur Bildersprache der Oden Salomos“, in *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis* (Bd. 4; OBO 25; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998) 17–36, hier 26.

14 Radhakrishnan stellte überdies einen engen Zusammenhang mit der indischen Geisteswelt fest: „The Mandeans flourished in Maišan, which was the gate of entry for Indian trade and commerce with Mesopotamia. Indian tribes colonized Maišan, whose port had an Indian temple. Mandaean gnosis is full of Indian ideas“ - S. Radhakrishnan, *Eastern religions and western thought* (Oxford India paperbacks; Delhi; New York: Oxford University Press, 1989), 158, A. 3.

15 Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer* (Giessen: Töpelmann, 1915), 21. Vgl. 60, 90, 105, 203, 239. Mark Lidzbarski, Hrsg., *Ginzā: Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer* (Bd. 13; Quellen der Religionsgeschichte; Leipzig: Vandenhoeck & Ruprecht and J. C. Hinrichs, 1925). 20, 60, 67, 123, 124, 180, 227, 229, 300, 323, 336, 347, 373, 385, 391, 477.

symbolisiert durch das Wasser des „Jordan“) bei den Mandäern als Gottesgericht; das Wasser wird zum Untergang für die Bösen, den Gläubigen dagegen dient es als Brücke zum Licht. Der gnostische Erlöser ruft:

„Der Schatz bin ich, der Schatz des Lebens. Die Bösen sind blind und sehen nicht. Ich rufe sie zum Lichte, doch sie vergraben sich in die Finsternis. 'O ihr Bösen', rufe ich ihnen zu, 'die ihr in die Finsternis hinabsinket, richtet euch auf und fallet nicht in die Tiefe.' Ich rufe ihnen zu, doch die Bösen hören nicht und versinken in das große Sûf-See. So wurde der Jordan zur Brücke für die Uthras; zur Brücke für die Uthras wurde er, während er die Bösen abschnitt und in das große Sûf-See abwarf.“¹⁶

An die Gläubigen ergeht die Aufforderung:

„Liebet und ertraget einander, wie die Augen, die auf die Füße acht geben. Liebet und ertraget einander, dann werdet ihr das große Sûf-See überschreiten.“¹⁷

und:

„Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, für den ist über die Flüsse keine Brücke geschlagen. Wer Lohn und Almosen nicht aufweisen kann, für den gibt es auf dem Meere keinen Übergang.“¹⁸

Ebenfalls im *Johannesbuch der Mandäer* wendet sich der Erlöser mit den folgenden Worten an seine „Auserwählten“:

„Liebet die Almosenspende und liebet den Sonntag, damit ihr (der Seele) eine Brücke über das Meer gelegt werde. Eine Brücke soll ihr über das Meer gelegt werden, an dessen Ufer tausend mal tausend stehen. Tausend mal tausend stehen an dessen Ufer, doch von tausend wird nur einer hinübergelassen. Von tausend wird einer hinübergelassen und von zwei-

16 Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, 203.

17 Lidzbarski, *Ginzā: Der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, 20.

18 Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, XXI, 102f.

tausend zwei. Sie lassen hinüber die Seelen, die eifrig und des Lichtortes würdig sind.“¹⁹

Zusammenfassend lässt sich feststellen: In der gnostischen Deutung des Exodusmotivs steht Ägypten bzw. stehen die Wasser des Roten Meeres/des Jordans gewöhnlich als Sinnbild der körperlichen Welt; der Durchgang durchs Rote Meer bzw. durch den Jordan ist Symbol für den Aufstieg der Seele aus der vergänglichen in die immaterielle Sphäre bzw. in die „Unvergänglichkeit“.

Abgesehen von solchen grundsätzlichen Gemeinsamkeiten unterscheiden sich die gnostischen Texte jedoch im Detail. Aus den Differenzen lässt sich eine überlieferungsgeschichtliche Entwicklung mit drei verschiedenen Stadien ablesen:

- 1) Mose rettet das Volk aus Ägypten, die Wasser des Roten Meeres weichen zurück (Therapeuten, evt. Peraten).
- 2) Josua/Jesus rettet das Volk aus Ägypten und lässt den Jordan aufwärts fließen (*Naassener*).
- 3) Jesus kommt über dem Jordan in die Welt, die Wasser weichen zurück (*Testimonium Veritatis*).

Man sieht sehr gut, wie die Verschiebung und Vertauschung einzelner Motive das Bild vom Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer unter Mose allmählich in das der Taufe Jesu im Jordan verwandelt. Verfolgt man diese Entwicklungslinie genau, bedarf es keines allzu großen Scharfsinns, um zu erkennen, dass zwischen dem Jesus des *Testimonium Veritatis* und dem alttestamentlichen Josua/Jesus ein genetischer Zusammenhang besteht. Ein Übergang von der einen zur anderen Vorstellung bahnt sich bereits 2) an, wo die Rettung der Israeliten aus Ägypten Josua/Jesus zugeschrieben wird, nicht aber, wie zu erwarten gewesen wäre, Mose.

Bevor wir auf die weitere Entwicklung dieses Motivs im frühen Christentum eingehen, soll nun nach dem religionsgeschichtlichen Hintergrund der gnostischen Exodusdeutung gefragt werden. Der übliche Hinweis auf den (mittleren) Platonismus trägt zur Erklärung dieser Stelle wenig aus. Zwar gibt es eine entfernte Analogie in Platons Dialog

19 Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, 102f.

Kratylos, worin Heraklit und dessen sogenannte „Flusslehre“ zitiert wird.²⁰ Doch abgesehen davon, dass diese nur einen kleinen Ausschnitt betrifft, die heraklitische Lehre vom Fluss des Daseins, nicht aber die damit bei den Gnostikern eng verbundene Lehre vom Seelenaufstieg bzw. der Erlösung, ist es sehr unwahrscheinlich dass die verschiedenen gnostischen Gruppen, Therapeuten, Simonianer, Peraten, Naassener, Mandäer, auf der schmalen Basis zweier heraklitischer Rätselsprüche²¹ ihre Exodus-Deutung entwickelt haben sollen.²²

Der folgende Abschnitt wird zeigen, dass es sich zumal im Hinblick auf das Exodus-Motiv als sehr sinnvoll erweisen kann, Thundys Vorschlag zu folgen und einen Blick auf das vernachlässigte Terrain der indischen und buddhistischen Überlieferung zu werfen.

2 „Zum anderen Ufer“ – Buddhismus und Upanishaden

In seinem *post mortem* veröffentlichten Buch hat der französische Benediktinermönch Henry Le Saux unter dem Titel: *Der Weg zum anderen Ufer* eine eindrucksvolle Darstellung der Spiritualität der Upanishaden gegeben.²³ Der Titel des Buches ist keineswegs zufällig, sondern fasst die spirituelle Essenz der von ihm besprochenen indischen Literatur programmatisch zusammen. Schon die einleitenden Zitate aus den Upanishaden können die Nähe zu der Bildwelt, die wir bei den Gnostikern und deren Deutung des Exodusmotivs kennengelernt haben, eindrucksvoll aufzeigen:

„Mit der Silbe OM als Boot,
überquert er den Raum des Herzens
und gelangt ans andere Ufer,

20 „Herakleitos sagt doch, dass alles davongeht und nichts bleibt und, indem er alles Seiende einem strömenden Fluss vergleicht“ (402a).

21 Infrage kommen nur B 12 und B 49a.

22 Hugo Rahner hat eine Sammlung von Zitaten aus der antiken griechisch-römischen Literatur zusammengestellt, die belegen soll, dass es sich bei dem „Meer der Welt“ um einen alten Topos handelt (1. „Das bittere Meer“, 2. „Das böse Meer“). Was fehlt, ist der Beleg dafür, dass das Bild – wie bei Gnostikern und Therapeuten – als Transzendenzmetapher gebraucht wurde. Das „andere Ufer“, das im Buddhismus zumeist mit dem *Nibbana* gleichgesetzt wird, hat im Rahmen der antiken Bildwelt keine explizite Bedeutung. Diese bekommt sie erst in der späteren Väterexegese. - Rahner, *Symbole der Kirche die Ekklesiologie der Väter*, 272ff.. - Hugo Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*

23 Henri Le Saux, *Der Weg zum anderen Ufer: die Spiritualität der Upanishaden* (Diederichs, 1980).

in den innersten Raum,
 der sich ihm offenbart ...
 und so tritt er ein in die Wohnung Brahmans.“²⁴

„... an dem fernsten Ufer des Jenseits.“²⁵

„... so zeigte ihm der ehrwürdige Sanatkumâra
 das Ufer jenseits der Finsternis.“²⁶

„Vom Nichtsein führe mich zum Sein,
 von der Finsternis führe mich zum Licht,
 vom Tod führe mich zur Unsterblichkeit.“²⁷

Die von Le Saux beigebrachten Zitate ließen sich noch um weitere vermehren:

Im *Praçna-Upanishad* sprechen die Schüler zu ihrem Meister: „Du bist unser Vater, der du uns aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüberführst.“²⁸ Im *Kâthaka-Upanishad* ist vom „Ufer ohne Furcht“ die Rede.²⁹ Im *Arsheya-Upanishad* heißt es: „Dieses Brahman ist der Âtman, ohn' Ende, ohne Alter, ohne Ufer; nicht außerhalb und nicht innerhalb, allwissend, lichtgestaltig, ohne Hunger und ohne Durst; er führt aus dem Nichtwissen zu dem andern Ufer hinüber.“

Die Zitate zeigen allerdings auch, dass die Metapher der Überfahrt in den Upanishaden noch in einem etwas anderen Sinn als bei den Gnostikern verwendet wird. Während Wasser und Fluss in der gnostischen Exodus-Interpretation vornehmlich unter dem Aspekt der Vergänglichkeit, d.h. als „Strom des Werdens“ betrachtet werden, stehen in den aus den Upanishaden zitierten Textstellen andere Gesichtspunkte im Vordergrund: *Nichtwissen*, Furcht und Finsternis. Selbstverständlich sind

24 *Maitri Upanishad* 6, 23

25 *Kâthaka Upanishad* 3, 1

26 *Chândogya-Upanishad* 7, 26, 2

27 *Brihadâraryka* 1, 3, 28; zitiert nach: Saux, *Der Weg zum anderen Ufer*, 29.

28 6,8

29 Paul Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda: Aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen* (3. Aufl.; Leipzig: Brockhaus, 1921), *Kâthaka-Upanishad* 3,2, 276.

alle Aspekte inhaltlich eng miteinander verwandt, doch wird dieser Zusammenhang in den Upanishaden kaum reflektiert.

Dagegen begegnen wir dem Bild vom „Strom des Werdens“ bzw. „Daseins-Strom“ vor allem im *Buddhismus*. In den buddhistischen Texten ist explizit davon die Rede:³⁰

„Wo Gier nach Dasein niederzerrt,
Im Strom des Werdens weiterrafft,
In Todesreiche reißt hinab:
Da lauscht man solcher Lehre kaum.“³¹

Die Passage enthält *in nuce* die wesentlichen Ingredienzen des buddhistischen Weltbildes: einerseits Daseinsgier und Tod (und Vergänglichkeit), versinnbildlicht am Bild des dahinfließenden Stromes, bei dem es sich zugleich um den Strom des *samsâra* handelt; andererseits die Lehre; als den Strom des Daseins überwindende, das andere Uferweisende Weisheit Buddhas kann sie in einigen Texten geradezu als „Knowledge that has Gone to the Other Shore“ (*praña-pâram-itâm*) bezeichnet werden,³² wie im Übrigen auch die 24 Lehrer und Heilande der Jains „Furtmacher“ bzw. „Furtüberquerer“ (*tîrthankara*) genannt wurden³³ – was nicht von ungefähr an die oben erwähnten „Hindurchgehenden“, die gnostischen Peraten erinnert.

In einem Bruchstück der buddhistischen Lehrdichtung *Sutta-Nipâta* wird berichtet, wie Buddhas Schüler Nanda aufgrund eines Missver-

30 Neumann kommentiert die Stelle – abgesehen von einem Hinweis auf Schopenhauer – folgerichtig mit einem Verweis auf Heraklits Παντα ῥεει.

31 Karl Eugen Neumann, Übers., *Die Reden Gotamo Budhos, aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipato des Pali-Kanons*. Übers. von Karl Eugen Neumann (2. unveränd.; München: Piper, 1911), 246, vgl. 237. In der Übersetzung von Nyanaponika: „Die in der Daseinslust befangen, vom Daseins-Strome fortgerissen, Die ins Bereich des Todes sind geraten, nicht leicht begreiflich ist für sie die Lehre.“ Nyanaponika, „Tipitaka, Dreikorb, der Palikanon des Theravada Buddhismus“, o. J., [zitiert 27. Juli 2017]. <http://www.palikanon.com/index.html>.

32 Heinrich Zimmer, Joseph Campbell, und Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (Routledge library editions: Buddhism [20 volumes]; Vol. 20; London: Routledge, 2008), 39f, vgl. 542ff.

33 Zimmer, Campbell, und Zimmer, *Philosophies of India*, 392. John A. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophy: Sanskrit terms defined in English* (New and rev. ed.; Albany: State University of New York Press, 1996), 320.

ständnisses glaubte, auch buddhistische „Priester und Asketen“ könnten der „Flut“ nicht entkommen. Woraufhin der Erhabene solches Missverständnis mit den Worten klärt:

„Nicht sag' ich: Alle Priester und Asketen
Sind eingewunden in Geburt und Alter.
Doch die Gesehene, Gehörte, anderswie Erfahrene,
Regeln, Gelübde, alles aufgegeben,
Die anderes Vielgestaltetes, alles aufgegeben,
Durchschauend das Begehren, triebbefreit, -
Als Menschen, die der Flut entronnen, künd' ich sie.“³⁴

Oder in der Übersetzung Neumanns:

„Nicht alle Priester, sag' ich, und Asketen,
Sind eingesunken in Geburt und Alter:
Ist ihnen was hier sichtbar, hörbar, denkbar,
Was tugendhaft auch sei vergangen gänzlich,
Das Mancherlei zunichte worden also,
Sind wahnlos durch das Dürsten sie gedrungen,
Den Fluten, sag' ich, sind entronnen diese.“³⁵

In der 22. Rede der Mittleren Sammlung vergleicht Buddha seine Lehre mit einem Floß.³⁶ Ein Mann steht vor einem „ungeheures Wasser“. Da es weder Schiff noch Brücke gibt und das „diesseitige Ufer voller Gefahren und Schrecken, das jenseitige Ufer sicher, frei von Schrecken“ ist, baut der Mann mit eigenen Händen ein Floß, um das Wasser zu überqueren. Er gelangt an das andere Ufer und wird gerettet. Buddha fragt seine Schüler, ob es für den Mann sinnvoll wäre, das Floß, dem er seine Rettung verdankt, zu behalten, um es alsdann auf die Schultern zu laden und damit fortzugehen. Die Jünger verneinen und werden von Buddha bestätigt. Der Mann würde besser daran tun, das Floß ans Ufer

34 Nyanaponika, „Tipitaka, Dreikorb, der Palikanon des Theravada Buddhismus“.

35 Neumann, *Die Reden Gotamo Budhos, aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipato des Pali-Kanons*. Übers. von Karl Eugen Neumann, 352.

36 Karl E. Neumann, *Buddha, Die Reden Gotamo Buddhos: Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons* (Edition Lempertz, 2006), 158f.

zu legen oder in die Flut zu senken. Wie mit dem Floß ist es auch mit Buddhas Lehre, sie ist zum Entrinnen tauglich, nicht zum Festhalten.

Auch dieses Gleichnis bedient sich wiederum der schon bekannten Metaphorik: das „ungeheuerere Wasser“ steht für die Welt des saṃsâra, für den Kreislauf von Geburt, Tod und Wiedergeburt, das Floß für Buddhas Lehre, das andere Ufer für Erlösung und Nibbana.³⁷

Eng mit dem oben zitierten Gleichnis verwandt ist das des Rinderhirten aus der 34. Rede (2).³⁸ Der törichte Rinderhirt treibt seine Herde „ohne Untersuchung des diesseitigen Ufers, ohne Untersuchung des jenseitigen Ufers des Ganges seine Herde aufs Geratewohl in den Strom“. Die Rinder gehen elend zugrunde. „Ebenso nun auch, ihr Mönche, ist es mit jenen Asketen oder Priestern, die diese Welt nicht verstehn und jene Welt nicht verstehn, das Reich der Natur nicht verstehn und das Reich der Freiheit nicht verstehn, die Zeitlichkeit nicht verstehn und die Ewigkeit nicht verstehn: wer der Schwimmkunst jener trauen will, dem wird es zu langem Unheil und Leiden gereichen.“

Der kluge Rinderhirt dagegen treibt seine Rinder erst nach genauer Untersuchung der äußeren Umstände und in Kenntnis seiner Rinder durch die Furt, mit dem Ergebnis, dass diese heil an das andere Ufer gelangen. „Ebenso nun auch, ihr Mönche, ist es mit jenen Asketen oder Priestern, die diese Welt verstehn und jene Welt verstehn, das Reich der Natur verstehn und das Reich der Freiheit verstehn, die Zeitlichkeit verstehn und die Ewigkeit verstehn: wer der Schwimmkunst jener trauen will, dem wird es zu langem Wohle und Heile gereichen.“

Dabei gleichen die Stiere den Stiere jenen Mönche, die „die Bürde abgelegt, das Heil errungen, die Daseinsfesseln vernichtet haben“, den „in vollkommener Weisheit Erlösten“, die „die Strömung der Natur

37 Das Gleichnis ähnelt in verblüffender Weise einer Passage aus der 57 Predigt Meister Eckeharts: „Wir müssen die Dinge recht lieben, die uns zu Gott hinbringen; das allein ist Liebe mit Gottesliebe. Habe ich Lust, übers Meer zu wollen, und hätte ich gern ein Schiff, so nur deshalb, weil ich gern übers Meer wollte; und sobald ich übers Meer gelange, bedarf ich des Schiffes nicht mehr“; Buddhas Lehre wurde von Eckhart durch die Liebe, die „uns zu Gott hinbringt“ ersetzt; Eckhart, *Schriften und Predigten* (Hrsg. Herman Büttner und Johann V Cissarz; Leipzig; Jena: Diederichs, 1923), 613.

38 Neumann, *Buddha, Die Reden Gotamo Buddhos: Aus der Mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons*, 252–54.

durchkreuzt und ... heil an das andere Ufer gelangt“ sind. Die starken Kühe gleichen jenen, „welche nach Vernichtung der fünf niederzerrenden Fesseln emporsteigen, um von dort aus zu erlöschen, die nicht mehr zurückkehren nach jener Welt...“ Farren und Färsen gleichen jenen, „welche die drei Fesseln vernichtet haben, die von Gier, Haß und Irre Erleichterten, fast schon Geläuterten, die nur einmal wiederkehren, nur einmal noch zu dieser Welt gekommen dem Leiden ein Ende machen“; die zarten Kälbchen aber jenen „welche der Wahrheit ergeben, der Lehre ergeben sind“.

Aus dem Zusammenhang ergibt sich, dass die Metapher des Stroms von Buddha – nicht anders als von den im ersten Abschnitt zitierten christlichen Gnostikern – als „Strom des Daseins“ verstanden wird, der all jene, die ihn durchqueren wollen, vor die Aufgabe der Läuterung und Reinigung von Begierden und Leidenschaften stellt. Die buddhistischen Mönche gelten Buddha als „Furtmacher“ bzw. „Furtüberquerer“, ganz ebenso wie die *Tīrthankara* den oben erwähnten Jains.

An einer anderen Stelle wird der Strom zum „Strom der Missetat“:

„Durchschiffe weise dieses Meer der Missetat,
Entsteure stark und kühn dem Strom der Wiederkehr:
Kennst du Beginn, Gehalt, Zusammenhang der Welt,
Wirst Erbe sein des Herrn, der uns das Beste wies.“³⁹

Eine weitere Variante des Themas bietet das buddhistische Gleichnis „Der Strom“ aus der *Anguttar-Nikâya*:⁴⁰

„Viererlei Menschen, ihr Mönche, sind in der Welt anzutreffen. Und welche sind diese vier? Der Mensch, der sich vom Strome treiben läßt; der Mensch, der gegen den Strom ankämpft; der Mensch, der im Strom gesichert steht; der Mensch, der den Strom durchkreuzt und das jenseitige Ufer erreicht hat, der Heilige, der auf sicherem Boden steht.“

39 Karl Eugen Neumann, *Die Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's* (Berlin, E. Hofmann & co., 1899), 238.

40 Gautama Buddha, *Die Reden des Buddha aus dem „Anguttaranikaya“; aus dem Pali zum ersten Male übers. und erläutert von Myanatiloka* (Übers. d 1957 Nyanatiloka Mahathera; München O. Schloss, 1923), 7–9.

Zur ersten Menschenklasse gehören diejenigen, die den bösen Taten und Begierden huldigen, zur zweiten diejenigen, die dagegen ankämpfen und um ein heiliges Leben ringen, zur dritten die, die sich nach Vernichtung ihrer Fesseln in einer höheren Welt wiederfinden und zur vierten die, die „noch in diesem Leben die wahnlose Gemüts- und Weisheits-erlösung, sie selber erkennend und verwirklichend.“ Der Übersetzer Nyānatiloka erklärt, was kaum noch der Erklärung bedarf: „Der Strom ist das Symbol der Welt mit ihren Wünschen und Leidenschaften. Das jenseitige Ufer ist Nibbāna.“⁴¹

Nur mit Hilfe des erlösenden Wissen über den Ursprung und die Herkunft von Wünschen und Begierden ist es möglich, Strom zu überwinden:

„Wer das verstanden hat, woher es abstammt,
Er wird es von sich stoßen, wisse, Yakkho;
Die Fluten, die man schwer nur kreuzt, er kreuzt sie,
Nie vorgekreuzt, nie wieder her zu kehren.“⁴²

Doch neben Reinigung und Läuterung („Vernichtung der Fesseln der Sinnenwelt“) spielt auch der Glaube beim Überqueren des Flusses eine Rolle. In der Saṃyutta Nikāya antwortet der Erhabene auf die Frage

“How does one cross over the flood?
How does one cross the rugged sea?
How does one overcome suffering?
How is one purified?”
“By faith one crosses over the flood,
By diligence, the rugged sea.
By energy one overcomes suffering,
By wisdom one is purified.”⁴³

41 Gautama Buddha, *Die Reden des Buddha aus dem „Anguttaranikaya“; aus dem Pali zum ersten Male übers. und erläutert von Myanatiloka*, 8, A1.

42 Neumann, *Die Reden Gotamo Budhos, aus der Sammlung der Bruchstücke Suttanipato des Pali-Kanons. Übers. von Karl Eugen Neumann*, 94. Siehe auch 306: „Den Sumpf der Wünsche kreuzt man schwer.“

43 Bhikkhu Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya; Translated from the Pāli* (The teachings of the Buddha; Boston: Wisdom Publ, 2000), 315.

Die Antwort Buddhas in der deutschen Übersetzung Schraders:

„Der Glaube führt uns durch den Strom,
Der Ernst uns durch die Lebenssee;
Standhaftigkeit besiegt das Leiden,
Und Einsicht macht von Fehlern rein.“⁴⁴

Der Übersetzer und Kommentator Bhikkhu versteht unter „Flut“ die „flood of ignorance“;⁴⁵ doch ist das keineswegs eindeutig. Zur „rugged sea“ würde der „Lebens-“ bzw. „Daseinsstrom“ mit seinen Begierden und Leidenschaften gewiss besser passen.

Es lässt sich leicht nachvollziehen, wie aus dem um das Thema „gefährlicher Fluss/rettendes Ufer“ kreisenden Vorstellungskreis ein weiteres Motiv, das des *Wasserwandeln*s hervorgegangen ist. Die Fähigkeit des Wasserwandeln wird Buddha bereits in der ältesten buddhistischen Literatur, d.h. in Texten aus vorchristlicher Zeit zugeschrieben. Nicht immer ist klar, ob es um ein Wandeln auf dem Wasser oder um ein Schweben über dem Wasser geht. Im *Dighanikaya*⁴⁶ wird berichtet, wie Buddha auf seiner letzten Reise den Ganges überqueren will. Während die anderen nach Booten und einem Floß suchen bzw. sich selbst aus Schlingpflanzen ein Floß fertigen, verschwindet Buddha so schnell, „wie ein starker Mann seinen gebeugten Arm ausstreckt oder den ausgestreckten Arm beugt, vom diesseitigen Ganges-Ufer und erschien auf dem jenseitigen“. Dort ruft er den am anderen Ufer Stehenden zu:

„Die Flut (des Seins) zu überwinden.
Schlägt flugs der Weise eine Brücke drüber hin:
Und die läßt schnell den Weg ihn finden,
Wenn andre um ein Floß sich mühn.“⁴⁷

44 Otto Schrader, *Die Fragen des Königs Menandros. Aus dem Pali zum ersten Male ins Deutsche übersetzt* (Berlin: Verlag von Paul Raatz, 1905), 28.

45 Bodhi, *The Connected Discourses of the Buddha*, 486.

46 Rudolf Otto Franke, *Dighanikaya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In Auswahl übersetzt von Otto Franke* (Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht, 1913), 192f. D XVI,1,3, Vgl. zum Folgenden: J. Duncan M. Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 41/3 (1989) 193–214, hier 209f.

47 Franke, *Dighanikaya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons. In*

In der Übersetzung Dahlkes:

„Sie, die der Wasser weiten Fluß durchkreuzen,
sich eine Brücke bauend, Sümpfe meidend -
Ein Floß zwar bindet sich das Volk;
Dem Strom entronnen stehen Weise da.“

Die nach Art eines Apophthegmas erzählte Begebenheit changiert zwischen historischer Anekdote und Gleichnis. Es spricht einiges dafür, dass wir es lediglich mit einer „idealen Szene“, also einem historisierten Gleichnis zu tun haben. Die Frage, wie Buddha den Ganges überquert hat, scheint den Verfasser wenig zu beschäftigen, jedenfalls macht er darüber keine näheren Angaben.⁴⁸ Der historische Rahmen dient ihm lediglich als Illustration der letzten Verse, die zeigen sollen, dass es ausschließlich dem Weisen möglich ist, den Strom des Daseins aus eigener Kraft zu überschreiten.

Der schottische Indologe Berriedale Keith hat die Essenz solcher „Wasserwandel“-Gleichnisse treffend zusammengefasst: “Faith is the root of correct knowledge; man does not think out the doctrines of the Buddha by the independent light of reason; he must hear them taught and explained. Faith is the means which man may cross the depths of the river of existence to the safety of Nirvâna; the teaching of the Buddha saves him who has faith, but destroy the faithless, ...”⁴⁹

Während Keith die Bedeutung des Glauben betont, die durch solche Gleichnisse veranschaulicht werden soll, legt Duncan Derrett den Nachdruck auf den *Nachfolgegedanken*: „Der Lehrer der Erkenntnis, der den Kreislauf von Geburt - Krankheit - Tod - Wiedergeburt (saṃsāra) überwindet, hat selbst einen Fluß (gar einen Ozean) überquert; und seine Schüler lehrt er, gleiches zu tun. Er ist ein Wegbereiter für an-

Auswahl übersetzt von Otto Franke, 193. Vgl. Rudolf Seydel, *Buddha-Sage und Buddha-Lehre*, 1882, 247. Maurice O’C Walshe, Hrsg., *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya* (The teachings of the Buddha; Boston: Wisdom Publications, 1995), 238f.

48 Derrett schließt daraus, es habe gar keinen Wasserwandel gegeben, das ausgeführte Wunder sei vielmehr „das des Unsichtbarmachens und Wiedererscheinens“; Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, 209.

49 A. Berriedale Keith, *Buddhist Philosophy*, 1923, 34f.

dere. Der Buddha hat überwunden und veranlaßt andere zu überwinden.“⁵⁰

Glaube und Nachfolge waren, wie wir gesehen hatten, auch die Themen der christlichen Exodus-Deutungen, die sich in dieser Hinsicht von den buddhistischen in keiner Weise unterscheiden. Besonders frappierend ist die Ähnlichkeit der buddhistischen Texte mit der oben zitierten 39. salomonischen Ode. Bauer hat deren Inhalt mit den folgenden Worten zusammengefasst: „Reißende Ströme... scheiden Diesseits und Jenseits... Nur die gläubigen Seelen finden den Weg hinüber, wenn sie - gesichert durch den Namen des Höchsten - den Fußtapfen des Herrn folgen, der ihnen vorausgegangen ist und dabei unverwischbare Spuren zurückgelassen hat. Wer Christi Namen verehrt und sich mit ihm im Glauben vereint, findet den Weg und gelangt sicher auf die andere Seite.“⁵¹

Die theologische Bildwelt der Ode ist den buddhistischen Gleichnissen in ihrer Grundstruktur so ähnlich, dass Namen austauschbar werden und „Christus“ problemlos durch „Buddha“ ersetzt werden könnte, ohne dass auch nur der geringste Unterschied des religionsgeschichtlichen Hintergrunds zu bemerken wäre.⁵² Darauf, dass es auch für die Fußtapfen, von denen der Odist spricht, wichtige buddhistische Parallelen gibt, wurde bereits hingewiesen.

Abgesehen von den zitierten Texten lässt sich die Vorstellung eines wasserwandelnden Buddha auch anhand buddhistischer Reliefdarstellungen belegen. Am bekanntesten ist die Darstellung auf dem östlichen Tor des Stupa von Sanchi. Sie wird von W. Norman Brown folgendermaßen beschrieben:

“It shows the waves, the three Kasyapas rowing out to save the Buddha, and the Buddha himself serene amid the

50 Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, 202.

51 Schneemelcher und Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 618.

52 Tatsächlich hatte Gressmann schon 1912 gefordert, man müsse „die Möglichkeit ins Auge fassen, daß 'der Geoffenbarte' oder 'der Auserwählte' [ursprünglich] mit Namen genannt wurde (etwa Mani oder Buddha)“; Hugo Gressmann, „Ode Salomos 23“, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* (Sitzung der phil.-hist. Klasse vom 21. Juli 1921; Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1921) 616–24, hier 620, A. 1.

floods. The Buddha is not there in a human figure; he is indicated by a smooth rectangular slab below the waves, which is his cankrama "magic promenade;" for at that period of Buddhist art in Central India he was never represented in sculpture except symbolically."⁵³

Der Stupa mit der Darstellung des wasserwandelnden Buddha ist die Illustration einer in Mahavagga 1.20.16 und einigen anderen Texten beschriebenen Szene.⁵⁴ Sie entstand vermutlich zwischen dem 2. und 1. vorchristlichen Jahrhundert. Norman Brown nimmt mit Marshall und Foucher aufgrund archäologischer Studien eine vorchristliche Entstehung der Reliefdarstellung an und schreibt: „we have the testimony of archaeology, for that gateway was not later than the first century B. C.“⁵⁵ Nach Schätzung des bekannten englischen Orientalisten Duncan Derretts soll das Relief allerdings „aus dem frühen ersten nachchristlichen Jahrhundert, oder sogar schon aus der Zeit um 50 v. Chr.“ stammen.⁵⁶ Wie auch immer, ob 200 v. oder 50 n.Z., in jedem Fall ist es nicht möglich, das Motiv des Wasserwandels aus den Evangelien abzuleiten (die selbst nach konservativer Schätzung erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstanden sein sollen).

Zweifellos kommt Derrett das Verdienst zu, auf den inneren Zusammenhang der beiden Motive Exodus und Wasserwandel aufmerksam gemacht zu haben. In seinem Aufsatz *Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive* zeigt er, wie sehr der neutestamentliche Taufbericht sprachlich und motivisch mit der alttestamentlichen Exodus-Erzählung zusammenhängt.

Obwohl Derrett mit großer Gelehrsamkeit vorgeht, kommt er am Ende seiner Untersuchung zu Schlussfolgerungen, die nur schwer nachzuvollziehen sind. Er vertritt die Ansicht, dass die „Überquerungen des Roten Meeres und des Jordan, die in verschiedenen Formen in den Evangelien vorkommen ... via Zentralasien und auf andere Wei-

53 W. Norman (William Norman) Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water* (Chicago, London: The Open Court Pub. Co., 1928), 21.

54 Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, 20.

55 Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, 20.

56 Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, 204.

se in Indien bekannt gewesen“ waren.⁵⁷ In einem hypothetischen Szenario rekonstruiert Derrett den Weg, auf dem „die Evangelien über Syrien nach Sogdiana“ bis zu den Grenzen Indiens gelangt und dort die buddhistische Überlieferung beeinflusst haben könnten.

Angesichts dessen, dass einige der von Derrett zitierten buddhistischen Texte offenbar älter sind als entsprechende christliche und auch die Sanchi Skulptur von Derrett selbst ins frühe erste nachchristliche Jahrhundert datiert wird, wird man dem von ihm entwickelten Szenario nur schwer folgen können. Gegen Derretts These spricht auch, dass die Spiritualisierung des Exodus, wie gezeigt wurde, eine lange indische Tradition hat, die bis zu den Upanishaden zurückreicht. Dazu der Indologe Heinrich Zimmer: „The broad river of ignorance and passion is a dangerous torrent, yet the savior, the divine ferryman, can bring his devotees safely to the other shore. This is an image held in common by all Indian traditions.“⁵⁸ Einen Import christlicher Exodus-Vorstellungen, wie Derrett ihn offensichtlich annimmt, hatte man in Indien keinesfalls nötig.⁵⁹

Was aber entscheidend ist: Die oben zitierten Texte belegen allesamt eindrucksvoll, dass die Vorstellung organisch aus der indischen, insbesondere der buddhistischen Theologie und Geisteswelt hervorgewachsen ist.

Derretts Ausführungen bestehen durch Gelehrsamkeit, doch sein Versuch, die indischen Exodus-Vorstellungen aus christlichen Voraussetzungen abzuleiten, ist wenig überzeugend. Alter und Charakter der Überlieferung sprechen eindeutig für einen indischen Ursprung. Das gilt sowohl in Bezug auf die spirituelle Deutung des Exodus wie auch

57 Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, 212.

58 Zimmer, Campbell, und Zimmer, *Philosophies of India*, 392.

59 Auch in der indischen Erzählliteratur scheint es eine Exodus-Legende gegeben zu haben: Der 8. Vers aus Rig Veda T.1 879 „ist einem Liede entnommen, in welchem (wie öfters) der Uebergang über einen Fluss geschildert wird, der den verfolgenden Feinden ein Hemmnis bietet“; „Klassiker der indischen Philosophie“ (Directmedia Publ., 2006), 3218, Rig Veda T. 2, S. 473. „Durch des Viçvamitra und seines Stammes Gesänge“ wird „der Strom, den sie zu durchschreiten haben, zum Stillstande gebracht wird“; „Klassiker der indischen Philosophie“, 1770, Rig Veda T. 1, 532. Indra „machte mit seiner Macht die Sindhu aufwärts fließen...“ Rainer Stuhmann, „Schiffahrt im Rigveda“, *Electronic Journal of Vedic Studies* 22/3 (2015) 29–90, hier 81. DOI: <http://dx.doi.org/10.11588/ejvs.2015.3.318>.

für das damit eng zusammenhängende Motiv des Wasserwandels. Der Indologe und Theologe Klatt kam nach einer detaillierten Analyse der einschlägigen Texte zu dem Ergebnis, dass "... although we cannot determine unequivocally the original Buddhistic text, we may affirmatively state, based on the historical priority of the Buddhistic tale, as for example in the pre-Christian Pâli canon, that the direction of the borrowing is from the Buddhistic source into the Christian gospels."⁶⁰

Ähnlich wie Klatt urteilten übrigens auch Zacharias P. Thundy und W. Norman Brown, Christian Lindtner und Michael Lockwood.⁶¹ Auch Brown konstatierte gegen Ende seiner Untersuchung: „The miracle of walking on the water, as it appears in Indian and Christian texts, originated in India, where its roots are found in the Rigveda before 800 B. C.“⁶²

Wir können den Abschnitt über die Entwicklung des „Exodus“/„Überfahrt“-Motivs in der religiösen Vorstellungswelt Indiens nicht beschließen, ohne auf die Entwicklung im Mahayana-Buddhismus hingewiesen zu haben. Der Name der dort verehrten vollkommenen Weisheit, der *Prajñāpāramitā*, ist zusammengesetzt aus den Worten *prajna*: also Weisheit und *paramita*, was wörtlich „anderes Ufer“ bedeutet, aber zumeist mit „transzendent/vollkommen“ übersetzt wird. Die verbreitetste Schrift des Mahayana-Buddhismus ist das sogenannte Herz-Sutra. Sie endet mit dem Mantra: „Gate gate Pāragate Pārasamgate Bodhi svāhā“, was laut Edward Conze so zu übersetzen ist: „Gone, gone, gone beyond, gone altogether beyond, o what an awakening, all hail!“ (Gegangen, gegangen, hinübergegangen, ganz hinübergegangen, oh welch ein Erwachen, vollkommener Segen!). Das alles klingt formelhaft, der ursprüngliche Bildcharakter des Ausdrucks ist fast verlorengegangen. Das „Hinübergehen“ ist lediglich eine Umschreibung für „Transzendieren“.

60 Norbert Klatt, *Jesu und Buddhas Wasserwandel = Walking on the water of Jesus and of the Buddha: a presentation of the case in English, with a critical discussion of the opinion of J. Duncan M. Derrett in German* (Göttingen: The Author, 1990), 30.

61 Michael Lockwood, *Mythicism: A Seven-Fold Revelation of the Buddhist 'branch' Grafted onto Jesse's „Lineage Tree“ [Revised]*. (S.l.: Worldview Publications, 2014), 108–9.

62 Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, 69.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass der Gedanke eines „spirituellen Exodus“ zweifellos ein genuines Erzeugnis der indischen Vorstellungswelt und aus ihr erwachsen ist. Dessen Tradition reicht vom (Mahayana-)Buddhismus bis hin zu der frühen Vedenliteratur und den Upanishaden zurück und ist in dieser entwickelten, durchreflektierten Form ohne Entsprechung in der jüdischen, griechischen oder römischen Literatur. Das bedeutet, dass die wichtigsten Parallelen zur gnostischen Deutung des Exodus nahezu ausschließlich in der indischen und buddhistischen Geisteswelt zu finden sind. Die Gnostiker haben alttestamentliche Bilder und Motive benutzt, um sie mit spirituellen Gehalten indischer und buddhistischer Tradition zu füllen.

Die entscheidende Frage ist nun: Wo treffen die beiden Linien aufeinander, jüdische Tradition und hebräische Bibel auf der einen, buddhistische bzw. indische Spiritualität auf der anderen Seite? An welchem Punkt genau überschneiden sie sich?

Die Antwort darauf ist einfacher, als auf den ersten Blick erscheinen mag. Den Punkt, an dem beide Linien konvergieren, haben wir bereits kennengelernt. Er liegt in Alexandria, genauer gesagt bei Philos *Therapeuten* vom Mareotischen See.

3 Therapeuten, Buddhismus und Gnosis

Die von Philo in seiner Schrift *De Vita Contemplativa* mit viel Sympathie geschilderte Gemeinschaft der Therapeuten bestand aus Männern und Frauen, die sich ihrer bürgerlichen Verpflichtungen entledigt und Hab und Gut vererbt oder verschenkt hatten, um sich dem kontemplativen Leben in der Einsamkeit zu widmen.

Nach Philos Worten war die Gemeinschaft zu seiner Zeit keineswegs nur in Alexandrien ansässig, sondern über den ganzen Erdkreis verstreut. Der Entschluss, der Gemeinschaft beizutreten, war endgültig; weder Familie noch Freunde konnten die Mitglieder dazu veranlassen, ihre Entscheidung rückgängig zu machen.

Die Häuser der am Mareotischen See wohnenden Gruppe waren von großer Einfachheit und Schlichtheit. Sie lagen dicht beieinander, damit sich die Bewohner im Falle eines feindlichen Angriffs gemeinsam verteidigen konnten. In der Mitte der Siedlung befand sich ein kleines Hei-

ligtum, in dem die Bewohner am siebten Tag der Woche zu gemeinsamem Gottesdienst zusammenkamen.

Der Tagesablauf der Therapeuten wurde von Gebet, Lesungen und Schriftauslegung bestimmt. Im Innern eines jeden Hauses befand sich ein Raum, der als Heiligtum oder Klausur bezeichnet wurde. Darin zogen sich die Bewohner tagsüber zurück, um sich ganz dem Studium der heiligen Schriften, d.h. der Gesetze, Propheten und Psalmen zu widmen. Unter den von ihnen gelesenen Schriften befanden sich auch solche, die vor langer Zeit von den Gründern ihrer Gemeinschaft verfasst worden waren.

Die Therapeuten pflegten zweimal täglich zu beten, bei Tagesanbruch und am Abend. Zur kontemplativen Lebensweise gehörten geistliche Gesänge und Hymnen aber auch strenge Askese. Nahrung und Getränke wurden von den Therapeuten auf das Notwendigste beschränkt und erst nach Sonnenuntergang eingenommen. Ihre Kleidung bestand im Winter aus einem dicken Fellmantel, im Sommer aus einem kurzen Rock oder einem Gewand aus Leinen.

Wie schon erwähnt, kamen die Mitglieder der Gemeinschaft alle sieben Tage zu einer gemeinschaftlichen Versammlung in ihrem gemeinsamen Heiligtum zusammen. Dieses hatte eine doppelte Einfriedung mit einem Bereich für die Männer und einem anderen für die Frauen. In den Gottesdiensten wurden vom Ältesten und Schriftkundigsten Texte aus ihren heiligen Schriften ausgelegt. Nach der Schriftauslegung nahm man gewöhnlich eine einfache Mahlzeit zu sich, bestehend aus Brot und Salz, das von einigen mit Hysop schmackhaft gemacht worden war, dazu trank man Quellwasser.

Alle sieben mal sieben Tage versammelte sich die Gemeinde – Männer wie Frauen – am Vorabend ihres Hochfestes zu einem heiligen Mahl, dem wiederum Gebet, Schriftlesung und Wechselgesang vorangingen. Bei der Auslegung der Schrift bediente sich der Vorsteher der auch von Philo verwendeten *allegorischen* Methode. Nach Ansicht der Therapeuten sei nämlich die Schrift mit einem Lebewesen zu vergleichen, „das als Körper die wörtlichen Anordnungen hat, als Seele aber die in den Worten verborgene unsichtbare Bedeutung besitzt“ (VitCont 78).

Auch das Mahl am Vorabend des fünfzigsten Tages bestand lediglich aus Brot und Salz, dem Hysop beigemischt war, dazu Wasser. Das sollte an Brot und Salz auf dem geweihten Tisch in der heiligen Vorhalle des Tempels erinnern. In einem längeren Exkurs stellt Philo den Gegensatz zu den üppigen griechischen Gastmählern und deren Ausschweifungen heraus. Während des Mahls ließen sich die Therapeuten nicht, wie damals üblich, von Sklaven, sondern von ihren *Novizen* bedienen, da sie Sklaverei grundsätzlich ablehnten.

Auf das Mahl folgt die heilige Nachtfeier, bei der der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer bereits auf Seite 2 beschriebenen Weise nach Art einer Mysterienhandlung szenisch dargestellt wurde. Die Feier endet erst am frühen Morgen. Beim Aufgang der Sonne erhoben die Therapeuten ihre Hände zum Gebet himmelwärts und begeben sich anschließend wieder zurück in ihr Heiligtum.

Philo beschließt seine Schrift mit ein paar allgemeinen Bemerkungen über die Therapeuten, die als Bürger sowohl des Himmels wie auch der Welt auf die Seite des Vaters und Schöpfers des Alls gestellt und dazu berufen wurden, ausschließlich der Betrachtung der Natur und der Seele zu leben.

Philos Schrift über die Therapeuten ist relativ spät bezeugt, und zwar erstmals bei Kirchenvater Eusebius. In seiner Kirchengeschichte kommentiert und zitiert Eusebius ausführlich einzelne Passagen. Dabei wird deutlich, weswegen sich Philo für die Therapeuten interessiert: Er hält sie für christliche Mönche! Die Bezeichnung Therapeuten wurde nach seiner Meinung nur deswegen gewählt, weil der Name „Christen“ noch nicht überall verbreitet war. Anhand eines Vergleichs einzelner Textstellen mit Passagen aus dem Neuen Testament versucht Eusebius seine Auffassung zu beweisen. Zum Beispiel erklärt er den freiwilligen Verzicht der Therapeuten auf Hab und Gut mit einer Schriftstelle aus der Apostelgeschichte, worin berichtet wird, dass die Anhänger der frühen Christengemeinde ihren Besitz den Aposteln zu Füßen legten (Apg 4,34 f). Der Kirchenvater war sich zweifellos dessen bewusst, dass man über die Identität der Therapeuten auch anderer Auffassung sein konnte. Gleichwohl stellte er mit Nachdruck fest, dass Philo bei den Therapeuten an niemand sonst gedacht haben konnte als an die „ersten Ver-

kündiger der evangelischen Lehre“ und „die ursprünglichen, von den Aposteln überlieferten Bräuche“ (Hist 2:17).

Der Meinung des Eusebius schlossen sich die anderen Kirchenväter an, darunter auch Epiphanius, der den Therapeuten in seinem Werk ebenfalls einen ausführlichen Abschnitt widmet.

Dass es sich bei den Therapeuten in Wahrheit um frühe christliche Mönche handelt und es schon in der ältesten Kirche mönchische Tendenzen gab,⁶³ galt lange Zeit als unumstritten. Erst im 19. Jahrhundert geriet diese Auffassung ins Wanken. Statt Christen sah man in ihnen jetzt jüdische, dem Christentum fremde Asketen oder – wie F.C. Baur und Eduard Zeller – jüdische Vertreter des Neupythagoreismus oder der orphisch-bakchischen Askese.⁶⁴

Mit dem Zweifel an der christlichen Identität der Therapeuten verband sich der Zweifel an der philonischen Herkunft der Schrift. Die Echtheitsdebatte, die um Philo's Schrift geführt wurde, stand von Anfang an unter einem ungünstigen Vorzeichen. Die literarische Frage wurde überlagert von der polemisch geführten Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Protestanten um die Ursprünge des christlichen Mönchtums. Während die Katholiken der Schrift den Beweis dafür entnehmen zu können glaubten, dass dieses seinen Ursprung bereits in der apostolischen Zeit gehabt habe, bemühten sich die das Mönchtum insgesamt ablehnenden Protestanten darum darzutun, dass dies unmöglich der Fall gewesen sein könne.

Einer der ersten, der die Echtheit der Schrift anzweifelte, war der jüdische Historiker Heinrich Graetz. Nach seiner Auffassung stammte die Schrift gar nicht von Philo, sondern von einem enkratitisch-agnostischen, vielleicht auch montanistischen Christen, „welcher die Tendenz hatte, einen Panegyrikus des asketischen Mönchslebens zu halten und sein höheres Alter durch Philo's Autorität zu bestätigen.“⁶⁵ Graetz begründet seine These unter anderem damit, dass Josephus zwar die Es-

63 A. Hilgenfeld, „Philo und die Therapeuten“, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 23 (1880) 423–40, hier 426.

64 Hilgenfeld, „Philo und die Therapeuten“, 426.

65 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart: Geschichte der Juden von dem Tode Juda Makkabi's bis zum Untergang des jüdischen Staates* (Leipzig: Leopold Schnauß, 1856), 519.

sener erwähnt, aber die damit verwandten Therapeuten nicht zu kennen scheint. Auch verrate sich die Hand des Fälschers bereits zu Beginn der Schrift, da Pseudo-Philo hier den Eindruck zu erwecken suche, als sei das Werk über die Therapeuten die Fortsetzung einer Schrift über die Essener. Da eine solche Schrift aber nicht existiere, sondern *Quod omnes probus liber* lediglich ein paar Randbemerkungen über die Essener enthält, folgerte Graetz, dass der Fälscher mit seinem Hinweis lediglich irgendeinen Anknüpfungspunkt gesucht habe, um seine Schrift als philonisch zu legitimieren.

Die Beobachtungen des jüdischen Historikers Graetz wurden von vielen protestantischen Theologen begierig aufgegriffen. Paul Ernst Lucius argumentierte ähnlich wie Graetz. Er sah in der philonischen Schrift über die Therapeuten eine „Tendenzschrift“, die „eine weit ausgebildete und in zahlreichen Ländern verbreitete Askese, sowie Zustände voraussetzt, genau wie dieselben nur im Christenthum des 3. Jahrhunderts vorhanden waren.“ Als „erstes Glied eines an derartigen Producten überaus reichen Litteraturzweigs der alten Kirche“ handele es sich um eine „unter dem Namen Philo's zu Gunsten der christlichen Askese verfasste Apologie“.⁶⁶

Mit ihren Thesen hatten Graetz und Lucius die protestantische Forschung nachhaltig beeinflusst. Für die Mehrheit der Theologen war die Unechtheit der Schrift *De Vita Contemplativa* seitdem beschlossene Sache. Zu einer erneuten Kursänderung kam es erst, als der englische Orientalist Frederick C. Conybeare seine Untersuchung der philonischen Schrift im Jahre 1895 veröffentlichte.⁶⁷ Conybeare hatte sämtliche Handschriften von *De Vita Contemplativa* gesichtet und kollationiert, um die Schrift sodann penibel Wort für Wort, Satz für Satz mit den übrigen, als echt geltenden Werken Philos zu vergleichen. Hinweise auf eine Fälschung konnte er nirgendwo entdecken. Conybeare hielt die Schrift für ein Frühwerk Philos. Angesichts dessen, dass Philo um ca. 30 v. Chr. geboren wurde, bedeutete dies, dass die Schrift im ersten Viertel des 1. Jahrhunderts entstanden sein musste. Das war vor allem

66 P. E. Lucius, *Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese: eine kritische Untersuchung der Schrift De vita contemplativa* (Strassburg, 1879), 198.

67 F. C. (Frederick Cornwallis) Conybeare, *Philo about the Contemplative Life* (Oxford: The Clarendon press, 1895).

deswegen bemerkenswert, weil sich damit die einst von Eusebius und den Kirchenvätern aufgestellte Behauptung, bei den Therapeuten hätten wir es mit christlichen Mönchen zu tun, erledigt hatte. Die Frage, wer die Therapeuten waren, wenn sie denn keine Christen waren, stellte sich erneut.

Inzwischen wird die Schrift *De Vita Contemplativa* von Katholiken wie Protestanten als echt anerkannt; die Debatte darf darum „als dahingehend entschieden“ betrachtet werden, „daß man heute in dem Text eine echte Philosphrift und in den 'Therapeuten' eine jüdische asketische Gruppierung erblickt.“⁶⁸

Allerdings gibt es heute immer wieder vereinzelte Versuche, den historischen Wert der Darstellung durch die Annahme zu relativieren, Philo Bericht sei als Versuch zu verstehen, dem ihm vorschwebenden Ideal einer kontemplativ lebenden Gemeinschaft ein literarisches Denkmal zu setzen. Für Troels Engberg-Pedersen handelt es sich bei der Schilderung der Therapeuten lediglich um „a Philosopher's Dream“.⁶⁹

Dagegen sprechen, abgesehen von anderen Gesichtspunkten, schon die exakten Ortsangaben. Wenn es Philo bei der Darstellung seiner Therapeuten lediglich um eine schriftstellerische Fiktion gegangen wäre, wären die – jederzeit verifizierbaren – lokalen Angaben zweifellos kontraproduktiv gewesen.⁷⁰

Der vollständige *Titel* der Schrift lautet in fast allen griechischen Handschriften: „Über das betrachtende Leben oder die Schutzflehenden. Das erste Buch über die Tüchtigkeiten“ (ΙΙΕΠΙ ΒΙΟΥ

68 Jörg Ulrich, *Euseb von Caesarea und die Juden: Studien zur Rolle der Juden in der Theologie des Eusebius von Caesarea* (Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999), 95.

69 Troels Engberg-Pedersen, „Philo's ‚De Vita Contemplativa‘ as a Philosopher's Dream“, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30/1 (1999) 40–64. Roland Bergmeier, *Die Qumran-Essener-Hypothese: Die Handschriftenfunde bei Khirbet Qumran, ihr spezifischer Trägerkreis und die essenische Gemeinschaftsbewegung* (Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 144ff. Schon Bousset vermutete beiläufig, Philo zeichne möglicherweise „auf eigne Faust und ohne allen tatsächlichen Hintergrund ein Idealeben frommer, monotheistischer, allegorisierender Philosophen“; Wilhelm Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* (Berlin: Reuther & Reichard, 1903), 446.

70 Deutsch, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, 288, A. 6.

ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΥ Η ΙΚΕΤΩΝ, ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΩΝ ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟΝ).⁷¹ Philo selbst erklärt die Wörter *Therapeutai* bzw. (weiblich) *Therapeutrides* aus den beiden Grundbedeutungen des Wortes θεραπεύειν = *heilen, verehren*; als „Heiler“ seien die Therapeuten Vertreter einer Heilkunst „welche besser ist als die in den Staaten gebräuchliche“, insofern diese nämlich ganzheitlich ist und Leib und Seele umfasst; als „Verehrer“ würden sie „das Seiende verehren“ (VitCont 2).

Unklar ist, wie es zu dem Titel ΠΕΡΙ ... ΙΚΕΤΩΝ (Schutzflehender; oder Beter) gekommen ist.⁷² Nach Ansicht des Übersetzers Karl Bornmann passen die beiden Deutungen, die Philo in § 2 zu den θεραπευταί gibt, nicht dazu. Andererseits ist die Kombination der beiden Begriffe bei Philo durchaus nicht unüblich (z.B. Det 160; Migr 124; Congr 105; 309; Virt 185; Omn Prob Lib 39). SpecLeg 1,42 spricht Philo von den Proselyten, die als „rechte Verehrer der von allem Wahnglauben freien Wahrheit ... Schutzbefohlene und Diener des wahrhaft Seienden“ (ικέται τε καὶ θεραπευταί) geworden sind. Celia Deutsch weist noch darauf hin, dass außerdem ein enger Bezug zum alttestamentlichen Levitentdienst besteht: „The Levites are God’s suppliant (ικέτης αὐτοῦ), and their service to God symbolizes the 'fountain of devout contemplation' (θεωρίας δὲ τῆς τοῦ μόνου σοφοῦ, καθ’ ἣν Ἰσραὴλ τέτακται, πηγὴ τὸ θεραπευτικῶς ἔχειν αὐτοῦ)“; Sacr 119. Darin reflektiere sich nicht nur antike Mysteriensprache, sondern auch die kultische Sprache der Septuaginta und ihrer Auslegung, „designating the members of the Lake Mareot community as initiates and/or priests whose contemplation is a cultic act.“⁷³

Denkbar wäre aber auch eine ganz andere Deutung. Um sie zu verstehen, ist es nötig, die Herkunft der Bezeichnung *Therapeuten* etwas näher in Augenschein zu nehmen, ganz unabhängig von der sekundären Deutung, die Philo ihr gibt. Der amerikanische Wissenschaftler Zacharias P. Thundy hatte in seiner 1993 erschienen Studie *Buddha and Christ* die These vertreten, dass der Begriff *Therapeuta* auf das

71 Deutsch, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, 290, A. 13.

72 Philo und Leopold Cohn, *Die Werke in deutscher Übersetzung* (Berlin: W. de Gruyter, 1962), 44, A. 1.

73 Deutsch, „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, 290.

Sanskrit-/Pali-Wort *Theravada* zurückgehen könne. Das Indische *v* und *ḍ* sei durch Lautverschiebung in ein griechisches *p* und *t* umgewandelt worden. Als Beispiel für eine ähnliche Übertragung nennt Thundy das tamilische Wort *Karuva* (Zimt), das vom griechischen Arzt und Schriftsteller Ktesias mit *Karpion* übersetzt wurde. Für die Umwandlung des *ḍ* in ein griechisches *t* weist Thundy auf Clemens von Alexandrien hin, bei dem *Buddha* stets *Boutta* heiße.⁷⁴

Nach Michael Lockwood lässt sich die Bezeichnung Therapeuten aber auch ganz ohne Lautverschiebung als Übersetzung eines buddhistischen Begriffs ins Griechische erklären:

“The Buddha’s knowledge, then, was to be passed down generation after generation of monks, under the guidance of leading Elders, (*mahâ-thêra-s*) who had attained a thorough knowledge of the doctrine. It is in this sense that the term *‘thêraputta*’ came to be applied to Buddhist monks in a monastery under the leadership of a Mahâ-Thêra (*‘Great-Elder*’). *‘Thêraputta*’ (Pâli) is a compound of the two words: *thêra* = elder, and *putta* = son(s). The fem. of the Pâli word *thêra* (*‘elder*’) is *thêrî* from (Skt.) *sthavirî* or *sthavirâ*, and *‘daughter*’, (Skt.) *putrî*. Emperor Aśōka’s medical missionary monks who arrived in Alexandria, Egypt, in the 3rd century B.C.E., and their followers and converts were to be known by this name, which, to the Greeks, would sound like *‘therapeutai*’. These monks’ skill in healing the sick, both physically and spiritually, would enhance a medical connotation of the Greek term, *‘therapeutai*’, and its later English offshoots, *‘therapy*’, *‘therapeutics*’, etc.”⁷⁵

Mit anderen Worten, nach Lockwood handelt es sich bei den Therapeuten um die „Söhne der Alten“ (*thêraputta*), wie sich die jungen buddhistischen Mönche, die als Abgesandte des Königs Aśōka in den Wes-

74 Zacharias P. Thundy, *Buddha and Christ: Nativity Stories and Indian Traditions* (BRILL, 1993), 245. Elmar R Gruber und Holger Kersten, *Der Ur-Jesus: die buddhistischen Quellen des Christentums* (Frankfurt/M; Berlin: Ullstein, 1996), 249f.

75 Michael Lockwood, *Buddhism’s Relation to Christianity: A Miscellaneous Anthology with Occasional Comment by Michael Lockwood* (T.R. Publications, 2010), 14.

ten gereist waren, nannten. In den griechischen Ohren habe dies dann wie *therapeutai* geklungen.

In der Sache bestätigen damit Thundy ebenso wie Lockwood eine These, die schon vor anderthalb Jahrhunderten von Henry L. Mansel in seinem Buch *The gnostic heresies of the first and second centuries* vertreten hatte: „The Therapeutae or contemplative monks of Egypt appear to have sprung from an union of the Alexandrian Judaism with the precepts and modes of life of the Buddhist devotees.“⁷⁶ Die Therapeuten waren jüdische Buddhisten!

Mithilfe dieser Erklärungen könnte nun auch auf den anderen Titel von Philos Schrift ein erhellendes Licht fallen, auf die Bezeichnung: „Zuflucht Suchende“. Kersten/Gruber verweisen auf das Sanskrit-Wort *Bhikshu*, „das den buddhistischen Mönch bezeichnet – wörtlich übersetzt heißt es „Bettler“, jemand, der um Almosen „bittet“.⁷⁷ Allerdings wäre auch noch eine andere Ableitung denkbar. „Bei Buddha bzw. dem Erhabenen bzw. dem Herrn Gotamo Zuflucht nehmen“ ist eine in buddhistischen Texten häufig verwendete Redeweise.⁷⁸ Der Dharma, d.h. die Recht, Gesetz und Wahrheit beinhaltende Lehre ist nach den Worten des sterbenden Buddha eine „Insel der Zuflucht“.⁷⁹ *Buddha, dharma, sangha* bilden nach buddhistischer Auffassung zusammen die drei „Juwelen“ bzw. „Kostbarkeiten (Sanskrit: *triratna*, Pali: *tiratana*), zu denen Buddha-Jünger Zuflucht nehmen sollen.“⁸⁰

76 Henry Longueville Mansel und Joseph Barber Lightfoot, *The Gnostic Heresies of the First and Second Centuries* (London: J. Murray, 1875), 31.

77 Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 250.

78 Die Formel „beim Erhabenen Zuflucht nehmen (bei der Lehre und der Jüngerschaft)“ begegnet allein in den Reden der Mittleren Sammlung ca. 23 mal. Der Ausdruck „beim Herrn Gotamo Zuflucht nehmen (bei der Lehre und der Jüngerschaft)“ ist in gleicher Häufigkeit anzutreffen.

79 Klaus-Josef Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw* (Bd. 2; Herder, Freiburg, 1998), 1, 132.

80 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw*, 2, 477. „Take refuge in the Buddha, take refuge in the law, and take refuge in the community (*Buddham saranam gacchami, dharmam saranam gacchami, sangham saranam gacchami*).“ - Zacharias P. Thundy, *Trial and Death of Jesus: Buddhist Sources of Gospel Narratives* (Kindle Edition, 2014), Pos. 244.

Es wäre also durchaus naheliegend, dass sich die jüdischen Buddhisten in Alexandrien, die im Dharma „Zuflucht“ suchten und fanden, auf griechisch als *ικέται*, „Zuflucht Suchende“ bezeichneten.

Was solchen Hypothesen entgegensteht, sind teils eingefahrene Denkmuster, teils schlichte Vorurteile. Sie sollten nicht davon abhalten, die seit nunmehr 200 Jahren immer wieder auch von seriösen Forschern, von Isaac J. Schmidt, Samuel Beal, Henry L. Mansel bis hin zu Zacharias Thundy, Christian Lindtner und Michael Lockwood, im weiteren Zusammenhang einer engen wechselseitigen Beziehung von Judentum, Christentum, Gnosis und Buddhismus vorgetragene Argumente für eine Identifizierung der Therapeuten mit buddhistischen Mönchen unvoreingenommen zu prüfen. In der Tat gibt es eine Reihe auffallender Parallelen:

- Männliche und weibliche Therapeuten – Auch im antiken Buddhismus gab und gibt es neben Mönchen Nonnen, *bhikṣuni* (Skt, Pali *bhikkhuni*) = Bettlerin; die buddhistische Nonne war dem Mönch allerdings stets untergeordnet. Die Ordinations-Sukzession ist im theravādischen Nonnenorden erst seit dem 12. Jahrhundert abgebrochen. Anders als die Mönche, die 220 Ordensregeln zu befolgen hatten, gab es für die Nonnen deutlich mehr Regeln, nämlich 290 (oder 355).⁸¹
- Dichtungen Lieder (VitCont 80, 84) – In der buddhistischen Literatur gibt es Sammlungen von Liedern der Nonnen und Mönche (siehe Theragāthā und Therīgāthā des Pālikanon).
- Separation von Therapeuten und Therapeutinnen (33) – In der buddhistischen Ordensgemeinschaft, dem *saṅgha*, sind Mönche und Nonnen streng voneinander getrennt; der Kontakt zum anderen Geschlecht ist unerwünscht.⁸²
- Gebet bei Sonnenauf- und untergang („Wenn sie dann die Sonne aufgehen sehen, erheben sie die Hände zum Himmel und beten

81 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw.*, 1, 74; 2, 341.

82 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw.*, 1, 147.

um einen schönen Tag, nämlich um Erkenntnis der Wahrheit und Scharfsichtigkeit des Geistes“, 27). - Anzahl und Anlass der Gebete im buddhistischen saṅgha können wechseln, Gebete bei Sonnenauf- und -untergang sind aber allgemein bezeugt.

- „So lassen sie sich aus freiem Entschluß schon vor der Zeit beerben. Die aber, welche keine Angehörigen haben, vermachen ihren Besitz Gefährten und Freunden.“ - Die Lebensform des buddhistischen Mönch ist die von der Fessel der Welt befreiende Armut; sie realisiert sich in der Hauslosigkeit (*pabbajjā*) und dem Verzicht auf weltlichen Besitz.⁸³
- „Das *gemeinsame Heiligtum*, in welchem sie jeweils am *siebten* Tag zusammen kommen“ (32) – Auch die buddhistischen Klöster, *Vihara* genannt, bestehen in der Regel aus einer zentralen Halle und umliegenden einfachen Mönchszellen. Der Vihara galt vor allem während der Regenzeit, wenn das Wandern verboten war, als fester Aufenthaltsort der Nonnen und Mönche⁸⁴ – Allgemein gibt es im Buddhismus keinen Siebentage-Rhythmus. Allerdings gilt der *Uposatha* als Tag der inneren Einkehr und Erneuerung der Dhamma-Praxis. Er wird alle 5 bis 7 Tage begangen und entspricht dem jüdischen Sabbat. Da die Therapeuten jüdischer Herkunft waren, liegt es nahe anzunehmen, dass sie den gewohnten Siebenwochen-Rhythmus beibehielten. Der Buddhismus war in dieser Hinsicht sehr anpassungsfähig.
- Die Therapeuten besitzen zwei Gewänder, jeweils eines für den Sommer und eines für den Winter – Auch buddhistische Mönche sind angewiesen, sich auf ein aus Doppel-, Ober- und Unterteil bestehendes Gewand zu beschränken.
- „Als Älteste betrachten sie nämlich nicht die Hochbetagten und Grauhaarigen ..., sondern die, welche von den frühesten Lebensjahren an ihre Jugend und Mannesblüte dem betrachtenden Teil der Philosophie widmeten...“ (67) – „Der saṅgha versteht sich

83 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw*, 1, 53.

84 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis. 1.200 Stichw*, 2, 504f.

ursprünglich als egalitäre Gemeinschaft von Gleichen, die lediglich einen Vorrang nach dem Ordinationsalter zuließ“.⁸⁵



- Philo schildert die Körperhaltung der dem Vortrag lauschenden Therapeuten folgendermaßen: „... die Hände bergen sie im Gewand, die rechte zwischen Brust und Kinn, die linke zurückgezogen an der Taille“ (30). – Die Körperhaltung und -sprache spielt auch im Buddhismus eine wichtige Rolle, man denke an die Bedeutung der Asanas, Mudras und Bandhas. Der von Philo beschriebene Gestus ist aber auch ikonographisch belegt. Die Belege stammen freilich

nicht aus Ägypten, sondern aus *Gandhara*, dem antiken Grenzgebiet zwischen dem heutigen Pakistan und Afghanistan, das als bedeutende Schnittstelle der griechischen und buddhistischen Kultur gilt. Zu den archäologisch wichtigen Fundstücken gehört unter anderem ein Fries mit gereihten indischen Bögen (*caitya*) und persepolitischen Säulen. Unter einem der Bögen steht ein buddhistischer Mönch, „der“, nach Julius Thomas Bergaus Worten, „die rechte Hand unter dem Gewand vor die Brust hält und mit der linken in das Gewand greift ...“⁸⁶ Die dargestellte Körperhaltung entspricht der Schilderung des Philo aufs Haar. Auch andere Fundstücke zeigen Buddha und Mönchsfiguren in entsprechender Haltung.⁸⁷ Leider ist über die Bedeutung dieses Gestus wenig bekannt.⁸⁸ Sicher ist nur, dass er aus dem buddhistischen Kulturkreis stammt und hier seine Wurzeln zu haben scheint. – Dass die ikonographischen Zeugnisse allesamt aus

85 Notz, *Lexikon des Buddhismus: Grundbegriffe, Traditionen, Praxis*. 1.200 Stichw., 2, 292f.

86 Julius Thomas Bergau, „Buddha, Bodhisattva und fremde Götter - Zur Ikonographie in der polytheistischen Gandhāra-Kunst“, in *Gandhāra: Buddhas griechisches Erbe?* (Asian religions and society series; Vancouver: UBC Press, 2006) 39–49, hier 42.

87 Bergau, „Buddha, Bodhisattva und fremde Götter - Zur Ikonographie in der

88 Holger Kersten äußerte in unserer Korrespondenz die ansprechende Vermutung, die

Gandhara stammen, ist sicherlich kein Zufall. Schon Holger Kersten hatte zu zeigen versucht, dass die Stadt Taxila in Gandhara als Herkunftsort der in Alexandrien lebenden wahrscheinlich gemacht werden kann. Wir werden an anderer Stelle sehen, dass in der Tat eine Reihe von Argumenten für diese Hypothese spricht.⁸⁹

- Die Therapeuten ließen sich bei ihren heiligen Mahlzeiten nicht von Sklaven (ἀνδράποδα) bedienen, sondern von ihren jungen Novizen, da sie den Besitz von Sklaven grundsätzlich ablehnten und Sklaverei als naturwidrig ansahen (70). - Auch in der buddhistischen Gemeinde werden für die Verrichtung administrativer Aufgaben oder anderer weltlicher Geschäfte, z.B. für den Tafeldienst, spezielle Personen eingesetzt, vergleichbar den *auditores* bei den Manichäern. Sie werden als Karmadâna bezeichnet. Nach Jonathan A. Silk „karmadâna seems to mean something like „transaction“. In jedem Fall gelten die Karmadâna als „managing monks“.⁹⁰ - Buddha forderte weder eine Abschaffung der Sklaverei noch eine Auflösung des indischen Kastensystems; sein Augenmerk war ganz auf die innere „Versklavung“ des Menschen durch die Welt gerichtet. Wer sie überwunden hatte, konnte, wie der thailändische Mönch Buddhadâsa, als „Sklave Buddhas“ bezeichnet werden.⁹¹ Eine Aufnahme von Sklaven in die buddhistische Gemeinschaft wurde von Buddha abgelehnt. In der buddhistischen Mönchsgemeinde gab es daher so wenig wie bei den Therapeuten, Sklaven. Freilich war die Begründung für die Ablehnung von Sklaven bei den Therapeuten eine andere. Sie scheint sich bei den Therapeuten stärker an den naturrechtlichen Anschauungen der Stoiker orientiert zu haben.

89 Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 253–62.

90 Jonathan A. Silk, *Managing Monks: Administrators and Administrative Roles in Indian Buddhist Monasticism* (Oxford University Press, 2008), 128. Samuel Beal, *Abstract Of Four Lectures On Buddhist Literature In China*, 1882, 164.

91 Junius P. Rodriguez, *The Historical Encyclopedia of World Slavery* (ABC-CLIO, 1997), 111. Man vergleiche damit das δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ bei Paulus (Röm 1:1; Phil 1:1;

- Philo berichtet, dass der Vorsteher der Gemeinde bei der Auslegung der heiligen Schrift sehr langsam vorgehe, weil es ihm nicht um rhetorischen Glanz zu tun sei, sondern darum, seinen Zuhörern den Stoff verständlich zu machen und einzuprägen. - Verzicht auf rhetorischen Glanz einerseits, äußerstes Bemühen um Verständlichkeit und Gründlichkeit andererseits kann auch als Grundprinzip der buddhistischen Schriften gelten. Der monoton anmutende Stil, die allmähliche Gedankenentwicklung, dazu endlose Wiederholungen, bei denen jeder neue Gedanke sogleich mehrmals durchdekliniert wird, verlangen dem daran nicht gewöhnten westlichen Leser bei der Lektüre viel Geduld ab.

Kersten/Gruber bemerken noch, dass Philo es in seinem Bericht unterlässt, einen Hinweis auf die Lebensgrundlage der Therapeuten zu geben. Sie vermuten, Philo habe dies „mit Absicht unerwähnt gelassen, weil es ihm erniedrigend erschien und nicht ganz zu dem idealisierten Bild paßte, das er sich von den Therapeuten zu machen versuchte. Jetzt dämmert die Gewißheit: Natürlich waren die Therapeuten, wie ihre buddhistischen Brüder in anderen Teilen der Welt, Bettelmönche (*Bhikshus* und *Bikshunis*) und auf milde Gaben angewiesen.“⁹²

Zurück zur entscheidenden Frage: Waren die Therapeuten Juden, waren sie Christen oder waren sie Buddhisten? Die Antwort darauf muss lauten: Sie waren von allem etwas. Sie waren Juden, insofern sie an den jüdischen Feiertagen und Ritualen festhielten und sich dabei auf das Alte Testament als Grundlage ihres Glaubens bezogen. Sie waren aber auch Buddhisten, insofern sie das Alte Testament im Kern buddhistisch auslegten. Und schließlich waren sie (Proto-)Christen, insofern sie mit ihrer Auslegung des Alten Testaments den Grundstein für die spätere Entwicklung der christlichen Lehre legten.

Diese Sicht hilft uns, die Probleme zu lösen, die entstehen, wenn man sich nur für jeweils eine der drei Antworten entscheidet. Wer behauptet, dass es sich bei den Therapeuten nur um alexandrinische Juden handelte, muss erklären, wie sich asketische Praxis und Bibelexegese auf rein jüdischer Grundlage haben entwickeln können. Sie lediglich als Buddhisten anzusehen, ist deswegen unmöglich, weil die jüdischen Elemente bei ihnen (Benutzung der alttestamentlichen Schriften,

92 Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 248.

Beachtung des Sabbatgebots etc.) unübersehbar sind. Wer sie für Christen hält, muss sich fragen lassen, warum sie schon zu Philo Zeiten nicht nur in Ägypten, sondern in der ganzen Welt verbreitet gewesen sein sollen und wieso sie darüberhinaus bereits auf eine lange Geschichte zurückblicken konnten. Betrachtet man sie dagegen als *Proto-Christen* in dem Sinne, dass sich Judentum und indisch-buddhistische Traditionen zu einer neuen Synthese zusammengefunden haben, so sind alle Widersprüche im besten hegelschen Sinne „aufgehoben“.

Im Verlaufe der Forschungsgeschichte wurden zur Identifizierung der Therapeuten noch weitere Möglichkeiten in Betracht gezogen, die hier nur gestreift werden sollen. So wollte beispielsweise der Theologe Eduard Zeller bei den Therapeuten pythagoreischen Einfluss festgestellt haben. Da der Pythagoreismus nach der Ansicht einiger Wissenschaftler lediglich ein westlicher Ausläufer des Buddhismus war,⁹³ wäre er von diesem natürlich nur schwer zu unterscheiden.

Dass die Therapeuten zahlreiche Berührungspunkte mit den Essenern aufweisen, ist zu Recht immer wieder festgestellt worden.⁹⁴ Allerdings ist der Essenismus nach Meinung zahlreicher Forscher keine genuin jüdische Erscheinung, sondern nur eine Art jüdisch-buddhistischer *Hybrid*. Der Hinweis auf den Essenismus könnte daher lediglich erklären, wodurch die buddhistischen Einflüsse vermittelt wurden. Die entscheidenden religionsgeschichtlichen Wurzeln sind aber sicher nicht jüdisch, sondern buddhistisch/indisch.

Zur Erklärung des buddhistischen Einflusses in Ägypten/Alexandria aber auch in Syrien und Samarien wäre ein Exkurs über die wichtigsten Verbindungs- und Handelsrouten notwendig, insbesondere müsste über Taxila in Gandhara gesprochen werden. Schon Samuel Beal beobachtete den regen „intercourse of Bactrian Greeks or Hellenists with Syria, and probably Samaria, where Alexander the Great had left a Macedonian colony...“⁹⁵ „Buddhism in India undoubtedly owed much to Greek art in Bactria; and the same workmen who were employed at Tax-

93 Leopold von Schroeder, *Pythagoras und die Inder; eine Untersuchung über Herkunft und Abstammung der pythagoreischen Lehren* (Leipzig O. Schulze, 1884). So schon Clemens Alexandrinus (Strom 1.15): „Pythagoras war ein Hörer der Galater und Brahmanen.“

94 A. Hilgenfeld, „Der Essäismus und Jesus“, *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie* 10 (1867).

ila, may have worked at Antioch.”⁹⁶ Dass sich der kulturelle Einfluss baktrischer Buddhisten auf Ägypten und Syrien nicht nur auf die Kunst, sondern auch auf die Religion bezog, versteht sich von selbst. Insbesondere müsste die Mahâyâna-Doktrin stärker ins Auge gefasst werden, die sich zu eben dieser Zeit und an eben diesem Ort entwickelte und, wie an anderer Stelle gezeigt werden soll, starken Einfluss auf die Genesis der christlichen Inkarnationstheologie ausübte.“⁹⁷

Schließlich wäre auch noch ein Exkurs über den König Ashoka und die buddhistische Weltmission notwendig.⁹⁸ Das soll an anderer Stelle nachgeholt werden.

3.1 Zusammenfassung

Um das Prinzip der allegorischen Schriftauslegung zu beschreiben, das die Exegese der Therapeuten, aber auch seine eigene kennzeichnet, vergleicht Philo die heiligen Schriften mit einem Lebewesen, „das als Körper die wörtlichen Anordnungen hat, als Seele aber die in den Worten verborgene unsichtbare Bedeutung besitzt.“ Unter „Körper“ verstehen die Therapeuten das Alte Testament. Wie aber lässt sich das, was Philo als „Seele“ ihrer Schriftauslegung bezeichnet, inhaltlich qualifizieren? Allgemein geht man davon aus, dass Philo bei seiner Auslegung *platonische* Gehalte in das alttestamentliche Schriftwort hineinprojizierte. Das mag vielfach so sein.⁹⁹ Mit Blick auf die Therapeuten ist jedoch

95 Samuel Beal, *Abstract Of Four Lectures On Buddhist Literature In China*, 165.

96 Samuel Beal, *Abstract Of Four Lectures On Buddhist Literature In China*, 160. Ein ausführliches Kapitel über die Handelsbeziehungen bei Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 253ff.

97 “Most scholars are of opinion that the Mahâyâna doctrine originated in the centuries immediately preceding the Christian era” - Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine In Buddhist Sanskrit Literature*, o. J., 43f.

98 Dazu Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 93ff. - Lockwood, *Buddhism's Relation to Christianity*, 6f.

99 Allerdings hatte schon Isaac Jacob Schmidt im Jahre 1929 zu Philos Schriften bemerkt: „Es findet sich gar manches eigenthümlich Buddhaistische bei ihm.“ Nach Schmidt habe „Philo seine Ansichten aus indischen Vorstellungen“ geschöpft und mit platonischen Ideen verbunden. Als Beispiel nennt Schmidt die Engelterscheinungen des Alten Testaments, die von Philo als „eine Art Maya oder Sinnestäuschung“ erklärt werden; Isaac Jacob Schmidt, *Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich dem Buddhismus* (Leipzig: Cnobloch, 1828), 17. Vgl. auch Gruber und Kersten, *Der Ur-Jesus*, 251.

festzustellen, dass das spirituelle Movers ihrer Exegese keineswegs der Platonismus war: vielmehr wurde Leben und Denken ihrer Gemeinschaft offenbar von indischen bzw. buddhistischen Gehalten bestimmt. Diese haben auch und vor allem ihre Exegese des Alten Testaments geprägt.

Als Fortführung und Weiterentwicklung der alexandrinischen Weisheit ist die christliche „Gnosis“ des 2. Jahrhunderts ebenfalls davon affiziert. Gnostische Exegese ist im Wesentlichen die Verbindung von Altem Testament, alexandrinischer Weisheit und indischer/buddhistischer Spiritualität.

Auf dem indirekten Weg über die christliche Gnosis, haben indisch-buddhistische Vorstellungen schließlich die frühchristlichen Schriften erreicht.¹⁰⁰ Abgesehen von manchen Parallelen zwischen den neutestamentlichen und buddhistischen Texten, auf die bereits Indologen und Religionswissenschaftler von Seydel bis Klatt und Thundy aufmerksam gemacht haben, war, was bisher noch übersehen wurde, selbst die Entstehung des Jesuskultes mitsamt den daran sich anknüpfenden Vorstellungen über Aufgabe und Bedeutung des christlichen Erlösers im wesentlichen ein Ergebnis alexandrinischer, von indisch/buddhistischen Ideen beeinflusster Exegese des Alten Testaments. Dieser Gedanke soll im nächsten Abschnitt noch näher erläutert werden.

4 Josua, der Jordan und die Taufe Jesu

Die alexandrinische bzw. gnostische Exegese des Exodus-Motivs war, wie wir gesehen haben, von Anfang an von dem indisch-buddhistischen Motiv der „Furtüberquerung“ bestimmt. In den jüdisch-buddhistischen Kreisen Alexandriens suchte man nach einem alttestamentlichen Bild für die Überwindung des Daseinsstroms und fand es in der Exodusgeschichte. Als „Furtmacher“ bzw. „Furtüberquerer“ galt den Therapie-

100 Dies setzt natürlich voraus, dass die Evangelien nicht vor der Blüte der Gnosis im 2. Jahrhundert entstanden sind, sondern zeitgleich mit ihr. Diesen Punkt kann ich hier übergehen, da ich bereits an vielen anderen Stellen im Anschluss an die radikale Kritik des Neuen Testaments zu zeigen versucht habe, dass es sich bei der neutestamentlichen Literatur durchweg um Schriften aus dem 2. Jahrhundert handelt; vgl. Hermann Detering, *Falsche Zeugen: Außerchristliche Jesuszeugnisse auf dem Prüfstand* (1. Aufl.; Aschaffenburg: Alibri, 2011).

ten die Gestalt des Mose. In ihren nächtlichen Mysterienfeiern stellten sie dar, wie dieser das Volk Israel durchs Wasser des Rote Meeres ins Heilige Land geführt hatte, d.h. nach ihrer Exegese: aus der materiellen Welt in die immaterielle, geistige.

Während sich die Exegese der Therapeuten im wesentlichen am Wortlaut des Buches Exodus orientierte, wurde die für das Exodusthema zentrale Gestalt des Moses bei den *Naassenern* und anderen christlichen Gnostikern durch Josua/Jesus ersetzt. Offenbar hatten sich die Naassener bei ihrer Deutung ganz bewusst auf das Josua-, nicht auf das Exodusbuch bezogen. In ihren Augen hatte Josua seinen Vorgänger in jeder Hinsicht überboten, da ihm gelang, was diesem noch versagt geblieben war: Er hatte die Israeliten durch den Jordan in das Heilige Land geführt, das als Präfiguration und Schattenbild der zukünftigen Welt galt.¹⁰¹ Zugleich übernahm Josua aber auch die Rolle des Befreiers aus Ägypten, die in der alttestamentlichen Tradition ausschließlich Mose vorbehalten war.

Am Ende der Entwicklung war aus der Interpretation des Exodus das gnostisch-christliche Taufmysterium geworden. Im *Testimonium Veritatis* kommt Josua/Jesus über dem Jordan in die Welt, die Wasser weichen zurück, und das Ende der Herrschaft des Fleisches über den Geist ist eingeleitet.¹⁰² Von hier zur neutestamentlichen Darstellung der Taufe Jesu ist es nur noch ein kurzer Weg.

Dass Jesus für die Gnostiker ursprünglich nur eine durch allegorische Exegese gewonnene Symbolfigur war, die ihre Wurzeln in der alttestamentlichen Josua-Tradition hatte, lässt sich noch an zahlreichen

101 „Mose hatte das Gottesvolk noch nicht dahin führen dürfen, wohin es letztendlich gelangen musste; erst Ieesoūs hatte sich als wahrer Anführer für diese Aufgabe herausgestellt.“ - Gerardus Johannes Petrus Josephus Bolland und Jozua, *De evangelische Jozua: Eene poging tot aanwijzing van den oorsprong des christendoms* (Leiden: Adriani, 1907), 4. Das „Größer als Mose“- Motiv findet sich auch in der späteren jüdischen Überlieferung; Duncan Derrett weist darauf hin: „Rabbi Pinhas b. Ya'ir (zwischen 150-200 n. Chr.), ein berühmter Heiliger (Mishnah, Sot IX, 15), ein Asket und Wunderwirker machte sich auf den Weg, Gefangene zurückzukaufen; dabei bat er einen Fluß, daß er sich teile, um ihm die Überquerung zu ermöglichen (so als ob er Elisha wäre : 2 Kön 2, 14; vgl. Jes 11, 15e; 51, 10). Der Fluß weigerte sich. Pinhas erwiderte: 'Ich befehle, daß kein Wasser dich durchströmt!' Und der Fluß teilte sich. Dasselbe geschah bei zwei weiteren Anlässen; so wird uns berichtet. Und über ihn wurde geurteilt, daß er größer als Mose sei.“ Derrett, „Der Wasserwandel in christlicher und buddhistischer Perspektive“, 200..

102 Vgl. Exc ex Theod 4:76ff,

kleinen Textpassagen aus frühchristlicher Zeit innerhalb und außerhalb des Neuen Testaments demonstrieren – Stellen, die, insofern man sie auf den (historisierten) Jesus der Evangelien bezieht, rätselhaft bleiben müssten.

4.1 Jesus, Josua ben Nun, Dositheus und die Frage nach dem „rechten Propheten“

Die Diskussion über den „rechten Propheten“ spielt in der spätjüdischen/frühchristlichen Literatur eine erhebliche Rolle. Als zentrale Bibelstelle“ gilt das Mosewort in Dtn 18,15.18:

„Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, aus euren Brüdern erstehen¹⁰³ lassen; auf den sollt ihr hören in allem, was er zu euch reden wird.“

Die Auslegung dieses Textes ist umstritten. Die jüdischen und christlichen Ausleger des 1. Jahrhunderts deuteten die Stelle als Hinweis auf die Wiederkehr „eines der (alten) Propheten.“¹⁰⁴ Wie Gott dem Israel in Ägypten einst einen Mose geschenkt hatte, um es aus der Sklaverei zu befreien, und wie es unter der Leitung Josuas schließlich in das Heilige Land geführt wurde, ebenso würde Gott in der Gegenwart tun und einen der alten Propheten erstehen lassen. Die ägyptischen Plagen (Ex 7,14–10,29), der Zug durch das Schilfmeer (Ex 13,17–14,31) die Jordandurchfurtung (Jos 3,1–4,24), der 40-jährige Zug durch die Wüste, die Übergabe der Gesetzestafeln auf dem Berg Sinai, die wunderbare Speisung des Gottesvolkes mit Wachteln und Manna (Ex 15,22–18,27), die schließliche Landnahme – all diese Ereignisse war nicht bloß Vergangenheit, sondern Verheißung für die Gegenwart.

Von der Wiederkehr des Moses wird in der rabbinischen Literatur immer dort gesprochen, wo von seinem Tod und seinem Begräbnis in der Wüste die Rede ist. „Beides mußte Moses deshalb erdulden, damit sich das (vom Midr auf Moses bezogene) Schriftwort Dtn 33,21: ‚Er kommt an der Spitze des Volkes (so der Midr)‘ erfüllen könnte, dh damit das

103 קום = erwecken, aufstehen machen.

104 J. Jeremias in ThW IV, 862

Wüstengeschlecht dereinst um seines Verdienstes willen auferweckt und unter seiner Führung ins gelobte Land einziehen könne.“¹⁰⁵

Die Verbindung von „Mose redivivus“ und der Erwartung des rechten Propheten findet sich auch in einigen Qumran-Texten, beispielsweise 1 QS IX 9–11. Dort heißt es:

„Und von keinem Rat des Gesetzes sollen sie abweichen, ... bis daß der (ein) Prophet und die Gesandten Aarons und Israels kommen.“

Andere Stellen deuten darauf hin, dass die Erwartung des rechten Propheten, der auch als „Lehrer der Gerechtigkeit“ bzw. „Lehrer des Wahren“ bezeichnet wird, als erfüllt angesehen wurde. Häufig wird dieser mit Mose in Parallele gestellt und als Lehrer oder Gesetzgeber bezeichnet.¹⁰⁶

Unabhängig von der Frage, ob die Texte für eine eindeutige Identifizierung des Lehrers mit Mose sichere Belege bieten,¹⁰⁷ lässt sich feststellen, dass auch die Qumran-Gemeinde in der Wüstenzeit das ideale Vorbild der messianischen Heilszeit sah. Wie Mose so hatte auch der Leiter ihrer Gemeinde zu einem neuen Exodus aufgerufen. Der erneute endzeitliche Exodus wurde mit dem Zug der Israeliten in das verheißene Land verglichen. Die Gemeinde lebte wie das Volk Israels in „Lagern“, ihre Mitglieder wurden „gemustert“ und nach dem Vorbild des alten Israel in Gruppen eingeteilt.¹⁰⁸

105 Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich, Hrsg., *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 1933), IV 861.ThW IV 861

106 Vgl. Schoeps: „erstere ‚die schismatische Sekte des neuen Bundes von Damaskus‘ haben den ‚Lehrer des Wahren‘ als Moses redivivus erwartet (Dam 1,11; 20.20)“ - Hans Joachim Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tübingen: Mohr, 1949), 91.

107 J. Jeremias, ThWNT II, Art. Elias 932

108 Hinzuweisen ist noch auf den byzantinischen Kirchengeschichtsschreiber Sokrates. Auch er kennt noch einen Mose-redivivus: als Führer einer jüdisch-messianischen Bewegung auf Kreta im 5. Jahrhundert n. Chr. „Hier trat ein Mann als Mose redivivus auf, der, vom Himmel gekommen, den Zug durch das Meer nach dem heiligen Lande – vgl. Ex 14,15–31 – wiederholen wollte. Er fand zahlreiche Gläubige, und am entscheidenden Tage traten sie den Zug durchs Meer an. Viele Juden stürzten sich an der kretischen Steilküste ins Meer, wo sie elend umkamen. Als man sich aber nach dem falschen Mose umblickte, war er verschwunden.“

Besonders im samaritanischen Raum entwickelte sich das Bild des Mose vom einfachen Propheten zu einer Gestalt von gleichsam göttlicher Autorität und Würde. Er wurde – ähnlich wie später der neutestamentliche Jesus – aus der menschlichen Sphäre herausgehoben und präexistent und göttlich vorgestellt. Er steigt zum Himmel auf, wird dort im Bad der Engel gereinigt und schreibt das himmlische Buch nieder, das ihm von Gott diktiert wird.

Für das Amt des endzeitlichen (wahren) Propheten gab es aber noch einen weiteren populären Anwärter: den Propheten Elia. Die Evangelien kennen Elia vor allem als Vorläufer des Messias.¹⁰⁹ Zur Begründung dafür, dass Elia „auferstehen“ müsse, bevor der Messias komme, berufen sie sich auf eine Schriftstelle beim Propheten Maleachi 3:1 und 23f:

„Siehe, ich sende meinen Boten, dass er den Weg vor mir bereite. Siehe, ich sende euch den Propheten Elia, ehe der große und furchtbare Tag des Herrn kommt...“

Allerdings gibt es Hinweise darauf, dass man in Elia oft mehr als nur die Gestalt des Vorboten und Vorbereiters der messianischen Endzeit sah. Vielmehr scheint die unmittelbare Nähe des Propheten Mose zum Messias auf den Propheten abgefärbt zu haben, so dass man auch aus ihm einen Messias machen konnte.¹¹⁰

Neben Mose und Elia gibt es noch weitere alttestamentliche Gestalten, die als wahre Propheten der Endzeit wiedererstehen sollten, Henoch, Jeremia und David. Josephus berichtet, dass Athronges, ein Hirte, als neuer David aufgetreten sei.¹¹¹

109 Mt 11:10; Mk 1:2; Lk 7:27

110 Je nach dem, wie man sich die Abstammung des Elia vorstellte, – kam er aus dem Stamme Gads, Benjamins oder Levis? – wurde unterschieden: Wenn man sich Elia als Abkömmling aus dem Stamme Gads dachte, sah man in ihm auch eine messianische Persönlichkeit. Dachte man sich Elia als einen Abkömmling des Stammes Levi, schrieb man ihm hohepriesterliche Funktionen zu. Betrachtete man Elia unter dem Gesichtspunkt seiner Herkunft aus dem Stamme Benjamins, so sah man in ihm nur einen Vorläufer des Messias, dem lediglich die Funktion des Friedensstifters und Wegbereiters zukam. Die letzte Vorstellung scheint am verbreitetsten gewesen zu sein und hat sich auch im NT niedergeschlagen.

111 Ant 17:278; Bell 2:60

Die in unserem Zusammenhang wichtigste Gestalt ist *Josua ben Nun* (Sohn des Nun). Obwohl es eine allgemein bekannte Tatsache ist, daß der hebräische Name Josua in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, der Septuaginta, mit Ἰησοῦς = Jesus übersetzt wurde, muss in diesem Zusammenhang wegen der grundlegenden Bedeutung dieser Feststellung für die folgenden Ausführungen noch einmal eigens darauf hingewiesen werden.

Der Glaube, dass Josua-Jesus der von Mose verheißene wahre Prophet sei, ist vor allem im samaritanischen Raum belegt. In seinem *Buch Garizim und Synagoge* hat Hans Gerhard Kippenberg reiches Material gesammelt, aus dem hervorgeht, dass unter den Samaritanern der neutestamentlichen Zeit die Anschauung, Josua/Jesus sei der erwartete Prophet, weit verbreitet war.¹¹²

Diese Auffassung wurde bei den Samaritanern in polemischer Absicht gegen den frühchristlichen Häretiker Dositheus verwendet.¹¹³ So berichtet ein gewisser Eulogius (gest. ca. 607 n.Chr.), dass die Samaritaner in zwei verfeindete Parteien zerfallen seien:

„Die einen glaubten, Josua, der Sohn des Nun sei es, von dem Mose gesagt habe: Einen Propheten wie mich wird Gott der Herr aus euren Brüdern erwecken (Dtn 18,15), die anderen erhoben dagegen Einspruch und verkündeten als diesen Propheten jemanden mit Namen Dosthes oder Dositheus.“¹¹⁴

Zu dieser Passage gibt es eine aufschlussreiche Parallele in den jüdenchristlichen *Recognitionen* (I, 54, 5). Hier heißt es von der Erwartung des „wahren Propheten“ bei den Samaritanern:

112 Hans G. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode* (Bd. 30; Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten / Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten; Berlin: de Gruyter, 1971).

113 Stanley J. Isser, *The Dositheans: A Samaritan sect in late antiquity* (Bd. 17, 1. Aufl.; Studies in Judaism in late antiquity; Leiden: Brill, 1976).

114 Text: Photius, Bibliotheca Cod. 230. MPG 103, 1084 D-1085 A.; vgl. Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen*

„Und sie erwarteten zu Recht jedoch einen *wahren Propheten* auf Grund der Verheißungen Mose, wurden jedoch durch die Verworfenheit des Dositheus gehindert zu glauben, daß der, den sie erwarteten, Jesus sei.“¹¹⁵

Es ist deutlich, dass beide Abschnitte offenbar ein und dasselbe Problem behandeln, die im Spätjudentum, bei den Samaritanern und in der frühen Christenheit umstrittene Frage nach *rechten/wahren Propheten*. Während sich jedoch bei Eulogius *Josua ben Nun* und *Dositheus* als Anwärter und Konkurrenten in Bezug auf das Amt des wahren Propheten einander gegenüberstehen, sind dies im Abschnitt aus den Recognitionen *Jesus* und *Dositheus*.

Nun legt die frappierende Ähnlichkeit der beiden Texte ebenso wie die Parallelität der beiden Gegensatzpaare: *Josua, der Sohn des Nun* – *Dositheus*, *Jesus* – *Dositheus*, den Schluss nahe, dass es sich auch bei dem Jesus der Recognitionen um keinen anderen als um Jesus/Josua ben Nun handelt.¹¹⁶ Selbst wenn sich der Verfasser der Recognitionen dieses Zusammenhangs nicht mehr bewusst gewesen sein sollte und er bei dem von ihm erwähnten Jesus gar nicht mehr an Jesus=Josua dachte, weist uns das Zitat auf die Wurzel des Jesusnamens hin. Der Jesus der Judenchristen, bei denen es sich zweifellos um die Wahrer ältesten christlichen Überlieferungsgutes handelt, war überlieferungsgeschichtlich betrachtet kein anderer als *Josua ben Nun*. Wir stoßen hier auf die Spuren des frühesten christlichen Jesus-Glaubens, in dessen Zentrum kein „Jesus aus Nazareth“ stand, sondern die alttestamentliche Gestalt des Josua ben Nun.

4.2 IXΘΥΣ - Die Bedeutung des Fischsymbols im frühen Christentum.

Der Fisch gehört zu den ältesten und den am weitesten verbreiteten Christussymbolen der Christenheit. Auf Haustüren, Grabinschriften,

115 Text: B. Rehm, GCS 51. Berlin 1965, 39 Z. 17—19; Übersetzung: Kippenberg, *Garizim und Synagoge: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur samaritanischen Religion der aramäischen Periode*, 117.

116 Eulogius vertritt die schwierigere Lesart und somit die ältere Tradition. Es ist ganz unwahrscheinlich, dass der Zusatz „Sohn des Nun“ von ihm stammt.

Särgen, Schmuckstücken, Siegelringen und Amuletten galt er im 2. Jahrhundert nicht nur als ein (geheimes) Erkennungszeichen unter Christen, sondern auch als Symbol der Abwehr von bösen Geistern. Das Symbol lässt sich im gesamten Römischen Reich nachweisen.

Häufig verbindet sich die Fischsymbolik mit der Eucharistie. Auf vielen frühen Abbildungen gehört der Fisch zusammen mit Brot und Wein zum Abendmahl. Vermutlich handelt es sich dabei um eine Kombination von Eucharistie und Speisungsgeschichte (vgl. Mk 6:35-44). Auf einigen Darstellungen kann der Fisch sogar das eucharistische Brot, den Leib Christi, symbolisieren (u.a. Westlettner, um 1250, Naumburg Dom).

Die Frage nach der Herkunft des Fischsymbols wird oft mit Verweis darauf beantwortet, dass sich das griechische Wort ΙΧΘΥΣ = Fisch, als *Akrostichon*¹¹⁷ auflösen und aus den Anfangsbuchstaben des griechischen Wortes der Bekenntnissatz Jesus Christus, Gottes Sohn (ist unser) Heiland bilden lässt, also:

I= I = Ἰησοῦς - Iesus
 X= Ch = Χριστός - Christus
 Θ= Th = θεοῦ - Gottes
 Y = Y = υἱοῦ - Sohn
 Σ= S = σωτήρ - Heiland

Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass das Fischsymbol durch die akrostichische Kürzung des Bekenntnisses *entstanden* ist. Vielmehr scheint es bereits als christliches existiert zu haben, bevor es in der oben beschriebenen Weise gedeutet und auf Jesus bezogen wurde.¹¹⁸

So bleibt die Frage, welches die *ursprüngliche* Bedeutung des Fischsymbols war und durch welchen genuinen Zusammenhang es mit der Gestalt und dem Namen Jesu verbunden war.

Verschiedenen Antworten sind gegeben worden. Vor allem hat man immer wieder auf den außerchristlichen Bereich kultisch-ritueller

117 D.h. die einzelnen Buchstaben des Wortes bilden hintereinander gelesen die Anfangsbuchstaben eines neuen Wortes.

118 *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (3., völlig neu bearb.; Tübingen: Mohr, 1960), 2, 968. Carl Andresen: „Jedenfalls wird die Gleichung F. = Christus schon bestanden haben, als man die Ichthysformel erfand.“

Fischmahlzeiten hingewiesen. Dölger wies nach, dass in verschiedenen nichtchristlichen Kulturen (vor allem im Osten des Reiches, in Syrien) Fischgötter, heilige Fische und Fischopfer bekannt waren.¹¹⁹ Die Praxis der heiligen Fischmahlzeiten (*cena pura*) könnte dem Christentum aus dem synagogalen Judentum bekannt gewesen sein.

Die einfachste und zugleich plausibelste Antwort aber gab Robert Eisler. Leider haben seine einschlägigen Arbeiten nicht die Beachtung gefunden, die sie verdienen. In seinem Aufsatz *Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik*,¹²⁰ weist Eisler nach, dass die Lösung des Rätsels im Beinamen des alttestamentlichen Josua = *ben Nun* liegt.¹²¹ Das hebräische *ben nun* bedeutet wörtlich „Sohn des Fisches, Fischsohn“, kann aber einfach mit Fisch übersetzt werden (wie z.B. *ben baqar* schlicht Rind heißt). Jesus ΙΧΘΥΣ ist also Josua = (ben) Nun.

So weit zu behaupten, dass der historische Jesus seinem Ursprung dem alttestamentlichen Helden Josua (ben Nun) verdankt, geht Eisler allerdings nicht. Nach seiner Meinung empfing der Name durch den mythischen Vaternamen lediglich eine besondere Färbung, da er aus Josua einen „Doppelgänger des ‘aus dem Wasser gezogenen’ ebenfalls flutspaltenden Heros Moses“ machte. Weiter zitiert Eisler noch einen rabbinischen Satz: „Nur ein Mann der ben Nun (Fischsohn) hieß, (könne) die Juden durch den Fluß ins Land der Verheißung führen“. Eisler schließt daraus: „Also mußte wohl auch der Josua oder Jesus der Endzeit wiederum ein ben Nun sein.“¹²²

Nach Eisler könnte der Beiname Josuas der Grund dafür sein, dass der Messias in späteren Spekulationen im Sternzeichen der Fische ge-

119 Franz Joseph Dölger, *ICHTHUS: das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit; ICHTHUS als Kürzung der Namen Jesu IESOUS CHRISTOS THEOU UIOS SOTER* (Münster in Westf.: Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, 1928).

120 Robert Eisler, „Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik“, *Archiv für Religionswissenschaft* vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 16 (1913) 300–306.

121 Ex 33:11; Num 11:28; 13:8, 16; 14:6, 30, 38; 26:65; 27:18; 32:12, 28; 34:17; Dtn 1:38; 31:23; 32:44; 34:9; Jos 1:1; 2:1, 23; 6:6; 14:1; 17:4; 19:49, 51; 21:1; 24:29; Ri 2:8; 1 Kön 16:34; Sir 46:1

122 Eisler, „Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik“, 304.

boren werde. Nur vor dem Hintergrund der Gleichung ben Nun = Fisch könnte sich auch die durch „babylonische Oannesmythen gefärbte Behauptung im 4. Buch Esra, der Messias werde ‚aus dem Herzen des Meeres‘ steigen“ erklären.¹²³

In einem weiteren Artikel weist Eisler noch auf eine Stelle in der rabbinischen Literatur hin, in der eine sonst kaum bekannte Tradition wiedergegeben wird.¹²⁴ Danach hätten die Söhne Ephraims (Samariens) schon vor dem Auszug aus Ägypten unter Mose den Versuch gemacht zu fliehen, „und zwar unter der Führung eines vornehmen Ephraimiten namens Nun (= Fisch). Dieser Mann – in dem wir natürlich den im AT nicht weiter erwähnten Vater des ebenfalls als Ephraimiten bezeichneten Josuah zu erblicken haben – sei jedoch anlässlich dieser misslungenen Unternehmung von den Ägyptern gemartert und getötet worden. Der leidende Erlöser der Endzeit konnte also auch unmittelbar als Reinkarnation jenes vorzeitlichen Märtyrers für die Befreiung seines Volkes ‚ben Nun‘ genannt werden.“¹²⁵

Man braucht Eislers Spekulationen nicht in allem zu folgen, entscheidend ist zu wissen, dass die christliche Fischsymbolik offenbar durch den Beinamen des alttestamentlichen Josua veranlasst wurde und tief in der frühchristlichen Vorstellungswelt verankert war.

4.3 ... der einst die Sonne stillstehen machte

Im 5. Buch der sogenannten *Oracula Sibyllina*, einer apokryphen jüdisch-christlichen Sammlung in 14 Büchern, die zwischen dem 2. Jh. v. Chr. und dem 3./4. Jh. n. Chr. entstand, wird folgendes verheißen:

„Einer aber wird wiederum sein vom Himmel her, ein hervorragender Mann, dessen Hände ausbreitete am fruchtreichen Holze der Hebräer Bester, der einst die Sonne stillste-

123 Eisler, „Zum Ursprung der altchristlichen Fischer- und Fischsymbolik“, 304.

124 Robert Eisler, „Der Messias ‚ben Nun‘ im jüdischen Folklore“, *Archiv für Religionswissenschaft* 17 (1914) 336–39.

125 Eisler, „Der Messias ‚ben Nun‘ im jüdischen Folklore“, 339.

hen machte, redend mit schönem Wort und mit reinen Lippen.“¹²⁶

Für Jeremias „...ergibt sich, daß die Stelle als Menschensohn den erwartet, der die Sonne stillstehen ließ, dh Josua (Jos 10, 12).“¹²⁷ In der Tat ist offenkundig, dass es sich bei der Passage um eine Anspielung auf Jos 10:12ff handelt, worin von der Schlacht der Israeliten bei Gibeon die Rede ist und von Josua gesagt wird:¹²⁸

„Er sprach in Gegenwart Israels: Sonne, steh still zu Gibeon, und Mond, im Tal Ajalon! Da stand die Sonne still, und der Mond blieb stehen, bis sich das Volk an seinen Feinden gerächt hatte. Ist dies nicht geschrieben im Buch des Redlichen? So blieb die Sonne stehen mitten am Himmel und beeilte sich nicht unterzugehen fast einen ganzen Tag.“

Außer einer Anspielung auf die eben erwähnte Stelle im Josuabuch, scheint der Verfasser dieser Passagen noch auf die Episode von Josua und Kaleb im Heiligen Land anzuspähen. Num 13, 1-33 wird berichtet, wie die beiden alttestamentlichen Helden bei ihrer Erkundung des Heiligen Landes am Bach Eschol eine Rebe mit einer Traube abschneiden und „zu zweien auf einer Stange, dazu auch Granatäpfel und Feigen“ zurücktragen – ein in der christlichen Kunst häufig vorkommendes, sehr beliebtes Motiv. Vermutlich handelt es sich bei dem „fruchtreichen

126 Sib 5, 256-259

127 Kittel und Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 861, A. 110. Zwar erwägt Jeremias - wie einige andere Kommentatoren - die Möglichkeit, die Stelle auf Mose zu beziehen, da das Sonnenstillstandswunder, wenigstens in tannaitischer Zeit, auch auf ihn bezogen werden konnte (Hermann Leberecht Strack und Paul Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, (München: Beck, 1922), I, 13; II, 414); gleichwohl gibt er der ersten Möglichkeit den Vorzug: „Der Bibeltext legt es jedenfalls näher, an Josua zu denken.“

128 Nach Kurfess, der außer auf Jos 10:12 noch auf Ex 17:12 verweist, sollen Josua und Moses gemeint sein. Aber im Text ist nur von einer Person die Rede; Ex 17:12 hebt Mose seine Hände, „bis die Sonne unterging.“ Davon, dass er durch das Heben der Arme den Stillstand der Sonne bewirkt hätte, ist nicht die Rede - Alfons Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen* (1. Aufl.; Berlin, Boston: De Gruyter, 2014), 310. Für Jeremias „...ergibt sich, daß die Stelle als Menschensohn den erwartet, der die Sonne stillstehen ließ, dh Josua (Jos 10, 12)“, ThW IV 861, A.110. Zwar erwägt Jeremias die Möglichkeit, die Stelle auf Mose zu beziehen, da das Sonnenstillstandswunder, wenigstens in tannaitischer Zeit, auch auf ihn bezogen werden konnte (Str-B II 13; II 414); gleichwohl gibt er der ersten Möglichkeit den Vorzug: „Der Bibeltext legt es jedenfalls näher, an Josua zu denken.“

Holze“ um eben dieses Rebholz, das freilich vom Verfasser dieser Passage aus den *Oracula* zugleich umgedeutet und mit dem Kreuzesholz in Verbindung gebracht wird.¹²⁹

Die Passage aus den *Oracula Sibyllina* kann zeigen,

- dass sich auf dem Grund der frühchristlichen Tradition immer wieder einzelne verräterische Hinweise finden lassen, aus denen hervorgeht, dass die Gestalt des Jesus von Nazaret ihre überlieferungsgeschichtlichen Wurzeln in der Deutung des alttestamentlichen Helden Josua ben Nun hat;
- dass die urchristliche Mahlfeier in engem Zusammenhang mit eben dieser Auslegung steht. Zu den ersten Früchten, die Josua und Kaleb von ihrer Erkundenschaftung des Heiligen Landes mitbrachten, gehörte ein Rebzweig mit Trauben.¹³⁰ In der urchristlichen Deutung ist somit der beim gemeinsamen Mahl genossene Wein ein prophetischer Hinweis auf die bevorstehende Inbesitznahme des Heiligen Landes und der damit gegebenen eschatologischen Heilsgüter – aber auch auf Jesus/Josua, der seinem Volk solches „zu erkennen gab“.

Wir sind damit beim nächsten Punkt angelangt, dem Jesus/Josua der *Didache*.

4.4 Jesus/Josua als Offenbarer des Weinstocks - die *Didache*

In der *Didache* (Apostellehre), einer erst im Jahr 1873 entdeckten Kirchenordnung, die nach Ansicht der meisten Forscher aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts stammt, befindet sich ein ausführlicher Abschnitt mit Anweisungen zur eucharistischen Mahlfeier. Er weicht erheblich

129 Dazu Robert Eisler: „Der seine Hände ausbreitete auf dem fruchtreichen Holz' kann nur auf den Gekreuzigten gehen; es unterbricht den Zusammenhang von 256 und 258 in sinnloser Weise, denn wo steht in Exod 17,42 – worauf die Kommentare immer verweisen – oder sonstwo im AT irgend etwas davon, daß Josuah Mosis Hände auf irgend einem Holz ausgebreitet hätte?“ - Robert Eisler, „Zum Ursprung der althebräischen Fischer- und Fischsymbolik“, Archiv für Religionswissenschaft vereint mit den Beiträgen zur Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Stockholm 16 (1913) 300–306, hier 306.

130 Num 13:23: „Und sie (Josua und Kaleb) kamen bis an den Bach Eschol und schnitten dort eine Rebe ab mit einer Weintraube und trugen sie zu zweien auf einer Stange, dazu auch Granatäpfel und Feigen.“

von den entsprechenden neutestamentlichen Abendmahlstexten ab, weil er weder die Einsetzungsworte noch nähere Einzelheiten über den Vollzug der eucharistischen Handlung enthält. Auch sonst macht der Text – ebenso wie die Apostellehre als Ganzes – einen urtümlichen Eindruck. Der Großteil des in den Gebeten verwendeten Materials, bei dem es sich offenbar um vorgegebenes Traditions-gut handelt, verrät jüdische Herkunft und zeigt auffallende Ähnlichkeiten mit der zeitgenössischen jüdischen Mahlfeier.¹³¹ Offenbar wurden jüdische Vorlagen umgearbeitet bzw. mit einem dünnen christlichen Firnis versehen. „Die Verchristlichung wird durch recht sparsame Mittel erreicht.“¹³²

Bei den eucharistischen Texten scheint sich das „christliche“ Element auf die Erwähnung des Jesus-Namens zu beschränken, der innerhalb der gesamten Didache allein hier vorkommt. Anderswo ist meist nur allgemein von dem „Herrn“ die Rede, wobei an einigen Stellen unklar bleibt, ob damit Gott oder Jesus gemeint ist.

Beim eucharistischen Mahl sollen nun nacheinander die folgenden Dankgebete gesprochen werden:

9:2 Zuerst betreffs des Bechers:

Wir danken dir, unser Vater,
für den heiligen Weinstock *Dauids, deines Knechtes*,
mit dem du uns bekanntgemacht hast (von dem du uns hast
wissen lassen) durch *Jesus/Josua, deinen Knecht*.

...

9:3 Betreffs des Brotes:

Wir danken dir, unser Vater,
für das Leben und die Erkenntnis,
die du uns offenbart hast durch *Jesus/Josua, deinen
Knecht*.

...

131 Klaus Wengst, *Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet* (Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 2006), 48. Paul Drews, „Untersuchungen zur Didache“, *ZNW* 5 (1904) 53–79, hier 74. Drews konstatiert: „Diese Formeln selbst verraten, daß sie nichts sind als Verchristlichungen jüdischer Formulare.“

132 Joseph Anton Fischer, Hrsg., *Die Apostolischen Väter* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956), 48.

10:1 Wir danken dir, heiliger Vater,
für deinen heiligen Namen,
den du in unseren Herzen hast Wohnung nehmen lassen,
und für die Erkenntnis und den Glaube und die Unsterblichkeit,
die du uns offenbart hast durch *Jesus/Josua*, deinen *Knecht*.

An den zitierten Stellen ist die alttestamentliche Bezeichnung „Knecht“ (παῖς, hebr. תַּפְּוּל) für Jesus auffallend. Sie ist im Neuen Testament und im frühen Christentum relativ selten,¹³³ in den Abendmahlsberichten begegnet sie gar nicht. Ein Bezug des Titels zum Gottesknecht des Jesaja, der von vielen Forschern angenommen wird, ist keineswegs naheliegend und wird m.E. auch dadurch ausgeschlossen, dass der Opfergedanke in den eucharistischen Gebeten der Didache vollständig fehlt.

Wohl aber ließe sich, wie wir sehen werden, ein sinnvoller Bezug zum „Knecht Josua“ (Jos 5: 11, 24:29, Ri 2:8) herstellen. Für die Identifizierung Jesu mit dem alttestamentlichen Josua spricht vor allem, dass Jesus in der Kelch-Danksagung als „Offenbarer“ des heiligen Weinstocks (Davids) bezeichnet wird. Davon, dass Jesus seinen Jüngern den heiligen Weinstock „offenbarte“ bzw. mit dem heiligen Weinstock „bekanntgemacht hat“ (ἐγνωρίσας = „bekannt machen, erkennen lassen“), ist im Neuen Testament nicht die Rede. Auch hier könnte also die Lösung des Problems darin bestehen, dass auf der Stufe der von dem Gebet repräsentierten Tradition noch gar nicht an den Jesus der Evangelien, sondern den Josua der hebräischen Bibel bzw. der Septuaginta gedacht wurde. Denn in der Tat wird ja, wie wir bereits sahen, von Josua ausdrücklich gesagt, dass er die versammelte Gemeinde (gemeinsam mit Kaleb) nach der Erkundung des Heiligen Landes „die Früchte des Landes sehen“ ließ (Num 13:26).

Hat man erkannt, dass mit dem Jesus in den Dankgebeten der Didache ursprünglich kein anderer als dieser Josua gemeint war, so tritt auch der theologische Sinn der eucharistischen Mahlfeier, wie sie in der Didache vorausgesetzt wird, klarer hervor. Insbesondere das Übergangsformular 10:6, das mit dem Vers:

¹³³ Apg 3:13, 26; 27, 30. Von David: Apg 4:25.

„Es komme Gnade, und es vergehe diese Welt!“

eingeleitet wird und mit dem Ruf *Maran ata* = *der Herr kommt* ausklingt, weist auf den *eschatologischen*, unmittelbar auf die Erwartung des kommenden Gottesreiches ausgerichteten Charakter der Mahlfeier hin. Dieser tritt auch in dem Brotsegen 10:4 zu Tage, wo nach dem Dank für das von Jesus/Josua offenbarte Leben von der – dem Reich Gottes vorangehenden – eschatologische Sammlung die Rede ist:

„Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eines geworden ist, so soll zusammengeführt werden deine Sammlung (ἐκκλησία = Kirche) von den Enden der Erde in dein Reich.“

Der Gedanke der Sammlung wird 10:5 noch einmal aufgenommen. Dort lautet die Bitte für die Sammlung (= Kirche) ganz entsprechend:

„Führe sie (= ἐκκλησία = Sammlung) zusammen von den vier Winden, die Geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast.“

In diesen eschatologischen Rahmen passt die Erinnerung an Josua und Kaleb, die ihrer Gemeinde mit Früchten und Weinrebe gleichsam einen Vorgeschmack auf die Zukunft „jenseits des Jordan“ gaben, gut hinein. Die Mahlgemeinschaft reflektiert deutlich die alttestamentliche Situation des Aufbruchs. Wie beim Passamahl befindet sich die Gemeinde gleichsam an dessen Vorabend. Wie das Essen des Brotes zur Erinnerung an die Sammlung der endzeitlichen Gottesgemeinde wird, so wird das Trinken des Weines zum vorwegnehmenden Kosten der göttlichen Verheißung.

In einer Untersuchung der Besonderheiten der eucharistischen Mahlfeier der Didache gelangt K. Wengst zu dem folgenden Fazit: „Die Eucharistie in der Didache ist nichts anderes als eine leicht verchristlichte jüdisch-hellenistische Mahlzeit, die von der Gemeinde am Sonntag gefeiert wird. Es liegt bei ihr also etwas völlig anderes vor als in der paulinischen und markinischen Tradition über das Herrenmahl. Für dieses ist ja der Bezug auf den Tod Jesu konstitutiv. Genau davon ist aber in den Anordnungen der Didache über die Eucharistie nicht das mindeste zu spüren [Hervorhebung von mir].“¹³⁴

¹³⁴ Wengst, *Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter*

Es ist kaum vorstellbar, dass dem Didachisten die Passionstradition, wenn sie bereits existierte, unbekannt gewesen sein soll oder von ihm ignoriert wurde. Die einzige vernünftige Erklärung dafür, dass sich in den Gebeten der Didache nirgendwo ein Hinweis darauf findet, kann nur darin liegen, dass sie (zum Zeitpunkt der Entstehung dieser Gebete) noch gar nicht existierte. Offenkundig ist die *Passionstradition* erst zu einem relativ späten Zeitpunkt entstanden und dann sekundär mit den übrigen christlichen bzw. jesuanischen Traditionen verbunden worden.

Wir haben die Gleichung *Jesus = Josua ben Nun* bisher ausdrücklich nur auf die Gebete der Didache bezogen, bei denen es sich um Traditionsstücke handelt, die überlieferungsgeschichtlich älter sind als die übrigen Textteile. Ob in den letzteren bereits ein Kenntnis des synoptischen Jesus nachgewiesen werden kann, ist jedoch ebenfalls zweifelhaft, auch wenn an verschiedenen Stellen ein *Evangelium* erwähnt wird (8:1; 11:3; 14:3). In der Regel wird das hier genannte Evangelium (Singular!) mit dem Matthäusevangelium identifiziert (was z.B. dadurch nahegelegt wird, dass der Didachist das Vaterunser in der matthäischen und nicht in der lukanischen Form zitiert).

Gegen die Annahme, der Didachist habe ein vollständiges Matthäusevangelium gekannt, spricht die Tatsache, dass er ausschließlich *Jesusworte* zitiert – aber keinerlei Kenntnis der Erzähl- sowie Passionsüberlieferung in den Evangelien verrät. Das, was der Verfasser der Didache mit „Evangelium“ bezeichnete, scheint sich also in jedem Fall von jener Form des Evangeliums unterschieden zu haben, die wir von den Synoptikern und Johannes her kennen, für welche neben dem Redengut auch die Wundererzählungen und vor allem die Passionsgeschichte einen wesentlichen und charakteristischen Bestandteil bilden.

Das Problem ließe sich durch die Annahme lösen, dass der Didachist bei seinem Evangelium eine unter dem Namen des Matthäus umlaufende Logiensammlung vor Augen hatte, bei der es sich um eine matthäische Rezension der Logienquelle Q handelte (Q^{mt}). Bei der erweiterten matthäischen Rezension von Q könnte es sich um die vieldiskutierte, von Papias (90-150), erwähnte Logienquelle handeln. Der Bischof von Hierapolis behauptet, Matthäus habe in hebräischer Sprache die Worte [Jesu] zusammengestellt, „jeder aber übersetzte sie, so gut er konnte“

(Eus Hist Eccl 3:39). Diese Spruchquelle enthielt, ebenso wie das Thomasevangelium, sehr wahrscheinlich eine Sammlung von Worten frühchristlicher Propheten, die im Geiste des alttestamentlichen Josua=Jesus sprachen.¹³⁵

Gegen die These, dass dem Didachisten die Gestalt eines „Jesus von Nazaret“ noch ganz unbekannt war, könnte weiterhin geltend gemacht werden, dass 11:8 von den „Lebensweisen des Herrn“ die Rede ist:

„Doch nicht jeder, der im Geist redet, ist ein Prophet, vielmehr (nur), wenn er die Lebensweisen (τρόπους κυρίου) des Herrn hat. Denn an der Lebensweise erkennt man den Pseudopropheten und den Propheten.“

Die Stelle erweckt den Eindruck, als sei an das Vorbild gedacht, das Jesus durch seine „Lebensweise“ gegeben habe. Allerdings wird man einräumen müssen, dass solche Vorbild-Theologie, wenn sie denn vorläge, innerhalb der Didache etwas Einmaliges darstellte. Wenn der Didachist 11:8 tatsächlich die „Lebensweise(n) des Herrn“ zum Maßstab des Verhaltens christlicher Propheten machen wollte, wäre zu fragen, warum er innerhalb der Didache mit keinem Wort näher auf das vorbildliche Verhalten Jesu zu sprechen kommt. Es ist offenkundig, dass sein Interesse nirgendwo dem Leben und der Lebensweise Jesu, sondern einzig und allein dessen *Worten* gilt.

Mit den τρόπους κυρίου scheint also nach dem Verständnis des Didachisten keineswegs „die Lebensweise(n) des Herrn“ gemeint zu sein (*Gen. subiectivus*) – was auch die Pluralform kaum zulassen würde – sondern die *vom Herrn bestimmten*, charakteristischen *Verhaltensweisen* der christlichen Propheten (*Gen. obiectivus*), wie sie in den Worten Jesu festgelegt wurden. So wie man von den „Geboten des Herrn“ bzw. Gottes spricht, wird von den „Verhaltensweisen des Herrn“ gesprochen, d.h. den *vom Herrn* (für die Lebensführung der Propheten) verfügbaren Verhaltensweisen. Man könnte in diesem Zusammenhang z.B. an die Missionsanweisungen denken, die ja auf Worte Jesu zurückgeführt wird (Mt 10:9b.10-15).

Ob der „Verfluchte“ (καταθέματος) auf den gekreuzigten Jesus bezogen werden darf, wie einige Kommentatoren mit Verweis auf Gal 3:13

135 Did 10:7; 11:3, 7ff; 13:1, 3f, 6; 15:1f

(„Verflucht sei, wer am Kreuz hängt“) oder 1 Kor 12:3 (Verfluchung Jesu) meinen, ist sehr zweifelhaft. Der Kontext legt das nicht nahe, vermutlich ist an den „Weltverführer“ bzw. Antichrist gedacht.¹³⁶

Insgesamt lässt sich also zeigen, dass sich in der Didache tatsächlich noch keinerlei Spuren eines „historischen Jesus“ (von Nazareth) nachweisen lassen. Die Gemeinde, an die sich der Didachist wendet, kennt zwar einen (im prophetischen Geist und Wort präsenten) Jesus/Josua, sie kennt eine Reihe von Aussprüchen, die aus prophetischem Munde stammen und auf ihn zurückgeführt werden, wovon einige bereits autoritativen Charakter haben und im „Evangelium“ gesammelt sind; außerdem versammelt sie sich bereits am „Herrentag des Herrn“ (14:12), also am Sonntag, um die „Auferstehung“ Jesu (während der Mahlgemeinschaft im prophetischen Wort) zu feiern – aber ein Jesus von Nazareth, der gekreuzigt, gestorben und begraben wurde, ist ihr noch unbekannt.

In der eucharistischen Feier findet kein Gedenken seines Todes statt, sondern das gemeinsame Erinnern an den alttestamentlichen Helden Jesus/Josua, der als erster das Gelobte Land betrat und Israel bei seiner Rückkehr „den heiligen Weinstock Davids“ offenbarte und damit sowie mit dem in der Gemeinschaft verkündeten prophetischen Wort „Leben, Erkenntnis, Glaube und Unsterblichkeit“ gebracht hat und bringt.

Wie das israelische Gemeinde damals ist die christliche Gemeinde des Didachisten von dem Bewusstsein erfüllt, kurz vor der Inbesitznahme des verheißenen „Heiligen Landes“ zu stehen. Die Sammlung (=Kirche) des endzeitlichen Israel hat bereits eingesetzt (9:4.5), Apostel und Lehrer sind unterwegs, die endzeitliche Geist-Verheißung wird durch das Wirken zahlreicher Propheten bestätigt (11:7ff), die Ankunft des (als Josua redivivus“?) kommenden „Herrn auf den Wolken“ (16:8), dem das Auftreten von Pseudopropheten und Verführern (16:3ff) vorausgeht, ist nicht mehr fern. In der eucharistischen Gemeinschaft erlebt die Gemeinde die Vorfreude auf das kommende Gottesreich und dankt für die Verheißungen, die ihr durch Jesus/Josua offenbart und in Brot und Wein zeichenhaft genossen werden. Dabei ist der Geist Josuas/Jesu in der „geistliche Speise“, d.h. im (prophetischen) Wort,

136 Vgl. dazu auch Wengst, der dazu auf Did 16, 4 und Mt 24:24 verweist; Wengst, *Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, 91, A. 132.

auch weiterhin lebendig. Der Anruf: „Maranatha, unser Herr möge kommen“ (10:6), mit dem die eucharistischen Gebete ausklingen, scheint zum „Kommunionsteil“, d.h. zu Empfang des (josuanischen) Geistes innerhalb der eucharistischen Gemeinschaft überzuleiten. Dass dies so ist, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass im unmittelbaren Anschluss daran von den *Propheten* die Rede ist, denen es gestattet wird, „Dank zu sagen, soviel sie wollen“ (10:7).

Die Didache ist ein früher Beleg für die Existenz eines jüdisch-hellenistischen Christentums, in der die Überlieferung des Lebens und Sterbens Jesu von Nazareth noch ganz unbekannt war. Die Jesusworte, auf die man sich berief, stammten nicht aus dem Munde des historischen Jesus, sondern aus dem Munde von Propheten, in denen der Geist Josuas wirksam war.

4.5 Jesus/Josua im Judasbrief

Der Judasbrief ist ein im Namen des Herrenbruders Judas verfasstes, vermutlich im 2. Jahrhundert entstandenes pseudepigraphisches Schreiben in Form eines Gemeindebriefes. Über die Identität der darin bekämpften Gegner gibt es unterschiedliche Ansichten. Am wahrscheinlichsten ist die Annahme, dass es sich dabei um libertinistische Gnostiker handelte, möglicherweise um die bei Irenäus und anderen Kirchenvätern erwähnten Kainiten.¹³⁷ Nachdem der Autor im 4. Vers kurz auf die Irrtümer der Gegner eingegangen ist, will er in den folgenden Versen zeigen, dass sie dem Gericht Gottes nicht entgehen werden. Drei Beispiele aus dem Alten Testament sollen das belegen. Uns interessiert in diesem Zusammenhang lediglich das erste, d.h. Vers 5:

„Ich will euch aber erinnern, obwohl ihr dies alles schon wisst, dass der *Herr*¹³⁸ [*Gott*,¹³⁹ *Jesus*¹⁴⁰], nachdem er dem Volk ein für alle Mal aus Ägypten geholfen hatte, das andere Mal die umbrachte, die nicht glaubten.“

137 Haer 1.31.1 Epiphanius, Pan 38,2,4

138 κύριος \aleph C^{*vid} Ephr ὁ κύριός \aleph pm sy^h

139 ὁ θεός C² b pc sy^{bh} Cl

140 κύριος B A pc vg Or

Von einigen Textzeugen, einschließlich Clemens Alexandrinus und den syrischen Handschriften, wird statt der Lesart „Herr“ (mit oder ohne bestimmten Artikel) die Lesart „Gott“ (ὁ θεός) geboten. Dagegen lesen wichtige Textzeugen, wie der Codex Alexandrinus, der Vaticanus sowie Origenes und andere „Jesus“.

Legt man bei der Beurteilung das Gewicht der Zeugen in die Waagschale und bedenkt man, dass einer alten Regel der Textkritik zufolge die schwierigere Lesart den Vorzug verdient, so fällt die Entscheidung für „Jesus“ nicht schwer. Tatsächlich gibt es Bibel-Übersetzungen, wie z.B. die New English Bible (NEB), in denen die Stelle auf den alttestamentlichen Josua bezogen wird¹⁴¹.

Allerdings bemerkt Peter Müller dazu richtig: „Das Problem von V. 5 (man kann [ὁ] κύριος oder Ἰησοῦς lesen) ist dadurch belastet, daß das textkritische Argument der *lectio difficilior* zwar für Ἰησοῦς spricht, diese Lesart im Zusammenhang aber schwierige Interpretationsfragen aufwirft“¹⁴² Vermutlich denkt Müller daran, dass im Alten Testament nicht Josua, sondern Mose als Befreier aus Ägypten gilt. Indessen ist dieser Einwand nur auf den ersten Blick überzeugend. Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass die Gestalt des Josua sich in der frühchristlichen Überlieferung bereits sehr stark an die des Mose angeglichen hatte. Wie wir bereits bei der S.6 zitierten Passage aus der Naassenerpredigt feststellten, hatte Josua ebenso wie Mose die Rolle des Befreiers aus Ägypten übernommen. Der Apologet Justin kann in der Mitte des 2. Jahrhunderts in einem Gespräch mit dem Juden Tryphon unwidersprochen behaupten: „Denn wir alle, die wir aus allen Völkern sind, erwarten nicht Juda, sondern *Jesus*, welcher auch eure Väter aus Ägypten geführt hat“ (Just Dial 120:3).

Die Behauptung kann sich nicht der Lektüre der Heiligen Schrift verdanken; diese Exegese hat ihren Ursprung offenbar in der Überzeugung

141 John Norman Davidson Kelly, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude* (Reprint.; Black's New Testament commentaries 17; London: Black, 1977), 5.

142 Peter Müller, „Der Judasbrief“, *Theologische Rundschau* N.F. 63 (1998) 267–89, hier 270f.

früher Christen, dass Josua Mose in allem überragte, so dass alles, was für Mose galt, auch für Josua gelten musste.¹⁴³

Nun begegnet der Name Jesus im Judasbrief nicht nur an dieser Stelle, sondern auch noch 1, 4, 17, 21, 25, und zwar gewöhnlich in der Verbindung κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός. Wenn richtig ist, dass der Verfasser in Vers 5 an den alttestamentlichen Josua/Jesus denkt, entsteht die Frage, warum er diesen nicht sprachlich vom „Herrn Jesus Christus“ abgrenzt (z.B. als Josua *ben Nun*). Nach den Ergebnissen unserer bisherigen Untersuchung liegt die Antwort nahe: Für den Verfasser des Judasbriefes handelt es sich um ein und dieselbe Person. Für ihn ist der κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός kein anderer als der zum Christus erhöhte und in Konkurrenz und als Überbietung des jüdischen Mose gedachte Josua.

4.6 Die Verklärung Jesu nach Markus

Im Rahmen dieser Untersuchung ist es nicht möglich, die verschiedenen Interpretationen, die die Verklärungsgeschichte (Mk 9:2-8 par) im Laufe der Zeit als „antizipierte Parusieerzählung, als Bestätigung des Petrusbekenntnisses, als deplatzierte Ostergeschichte, als apokalyptische Vision, als christlich transformierte Sinaigeschichte, als christlich gedeutete Laubhüttenerzählung, als messianische Inthronisation“, erfahren hat, ausführlich zu diskutieren.¹⁴⁴ Zu meinen Studienzeiten war es *en vogue*, in ihr eine vorverlegte, d.h. in das irdische Leben Jesu zurückdatierte Ostergeschichte (*misplaced resurrection-account*) zu sehen. Nachdem bereits Wellhausen vermutet hatte, „daß sie ursprünglich ein Bericht über die Erscheinung des Gekreuzigten vor den drei Jüngern war“,¹⁴⁵ folgten andere Exegeten, darunter unter anderem Bousset, Bultmann¹⁴⁶ und sein Schüler Walter Schmithals, der in der

143 Vgl. Num 14:22-37; 26:64-65; Deu 2:15-16; Ps 106:26; Heb 3:16-19; 4:1-2

144 Adrian Wypadlo, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium: Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung* (Mohr Siebeck, 2013), 3ff.

145 Julius Wellhausen, *Das Evangelium Marci* (Berlin: G. Reimer, 1909), 71.

146 „Daß diese Legende eine ursprüngliche Aufstehungsgeschichte ist, ist längst erkannt worden“ - Rudolf Bultmann und Gerd Theißen, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (10., Aufl.; Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 29 = N.F., 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 278f. Wypadlo

Erzählung den verlorenen Markusschluss erkennen zu können glaubte.¹⁴⁷ Heute gilt allerdings: „Die Ablehnung der von Wellhausen eröffneten Forschungslinie ist inzwischen Allgemeingut der meisten neueren Interpretationen von Mk 9,2-8.“¹⁴⁸ Zu groß sind die inneren Widersprüche und Schwierigkeiten. Die von Wellhausen vollzogene Gleichsetzung von „Auferstehung“ und „Verklärung“ konnte nie überzeugend begründet werden.¹⁴⁹

Neben E. Best, D. Lührmann, J. Roloff hatte auch Klaus Berger früh seine Skepsis bekundet. Die Erwähnung der beiden alttestamentlichen Gestalten Mose und Elia, die deutliche Anspielung auf Dtn 18,15 in der Himmelsstimme zeigten, dass es in der Erzählung keineswegs um das Thema Auferstehung gehe. Im Mittelpunkt stehe vielmehr die Frage: Wer ist der rechte, von Mose verheißene Prophet der Endzeit, ist es Mose, oder Elia – oder aber Jesus? In der Verklärungsgeschichte werde die Frage entschieden, und zwar zugunsten Jesu. „Es soll sich nicht um eine Trias von drei Autoritäten handeln, sondern Jesus – und nicht Mose oder Elia – ist der geliebte Sohn, auf ihn allein soll die Gemeinde hören.“¹⁵⁰ Die Anhänger der Theorie einer „dislozierten Ostergeschichte“ fragt Berger: „Was haben diese beiden (Mose und Elia) in einem Auferstehungsbericht zu suchen? Auf diese Frage ist man bis heute die Antwort schuldig geblieben.“

Auch Adrian Wypadlo erkennt „die Tendenz der Überbietung des Mose und Elija durch Jesus sowie die Betonung der Exklusivität seiner theologischen Dignität. Es liegt eine subtile Polemik gegen eine inkriminierte Fehlmeinung einer theologischen Äquivalenz Jesu mit den genannten Himmelsbewohnern vor.“¹⁵¹

147 Walter Schmithals, „Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 69/4 (1972) 379–411.

148 Wypadlo, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*, 3, A.11.

149 Wypadlo, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*, 3–4, A.11.

150 Klaus Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums: Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen u.a.: Francke, 1994), 639.

151 Wypadlo, *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium*, 441. Vgl. auch Hartmut Gese, „Zur Bedeutung Elias für die biblische Theologie“, in *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche: Festschrift für Peter Stuhlmacher zum 65. Geburtstag* (Hrsg. Peter Stuhlmacher, Scott J. Hafemann, und Otfried Hofius; Göttingen: Vandenhoeck &

Die Zitate von Berger und Wypadlo können zeigen, dass die Verklärungsgeschichte wiederum mit der Diskussion um die schon S. 44 behandelte Frage nach dem *rechten Propheten* (Dtn 18:15) zu tun hat. Alle Drei, d.h. Mose, Elia und Jesus, sind potentielle Anwärter auf dieses Amt. Die Wahl fällt allerdings nur auf einen, auf Jesus, und der ist mehr als seine beiden Mitbewerber, denn er ist Gottes „geliebter Sohn...den sollt ihr hören!“

Unser Exkurs über die spätjüdische/christliche Auslegung von Dtn 18:15 könnte zugleich zeigen, dass mit Jesus offenbar nicht, wie Berger, Wypadlo und andere Exegeten als selbstverständlich annehmen, Jesus von Nazareth, sondern kein anderer als die alttestamentliche Gestalt des Josua ben Nun gemeint war. Der alttestamentliche Josua war das passende Pendant zu den alttestamentlichen Propheten Mose und Elia.

Am Ende des Abschnittes ist Simon mit Jesus allein. Also: Nicht Mose und Elia, sondern Josua ben Nun ist der verheißene rechte Prophet. Und Simon ist sein Zeuge.¹⁵²

Es ist gut möglich, dass die Verklärungsgeschichte, die im Grunde nichts anderes ist als eine narrativ eingekleidete Entscheidung der Frage nach dem rechten Propheten, ursprünglich als eine Vision des Simon ausgegeben wurde. Theologisch sollte sie den gesetzesliberalen jesuanischen Kurs, wie er z.B. in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt, legitimieren und den jüdisch/gnostisch/buddhistischen Jesuanismus vom jüdischen Mosaismus abgrenzen.

Ruprecht, 1997), hier 148, A. 56. Das Auftreten „von Mose und Elia nach 1 Kön 19.9.11-13 [lässt] die Verklärungsgeschichte als Aufnahme der Sinaioffenbarung erscheinen. wobei nun Gottes höchste Offenbarung zu Jesu Wort geworden ist („Auf ihn hört!).“

152 Ich folge Bultmann/Schmithals. Bultmann hielt es für möglich, „daß die Geschichte ursprünglich von Petrus allein erzählt wurde, und daß die beiden andern Jünger ... nachträglich hinzugefügt worden sind“ - Bultmann und Theißen, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, 279. Schmithals konstatierte darüber hinaus noch, dass „die Vorlage ... den ältesten Apostel wie in 1, 16f. 29 f. 56 stets Simon“ nannte - Schmithals, „Der Markusschluß, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf“, 388. Es wäre interessant zu erfahren, ob es hier traditionsgeschichtliche Verbindungen zu jenem anderen Simon aus Samarien gab.

4.7 „Fahrt ans andere Ufer voraus“¹⁵³

Der Ausdruck „ans andere Ufer“ (εἰς τὸ πέραν) begegnet in den Evangelien auffallend häufig, 4x bei Matthäus, 5x bei Markus und 1x bei Lukas, insgesamt also 11x. Zum Vergleich: im gesamten Alten Testament ist der Terminus lediglich 9x enthalten. Markus gebraucht ihn an drei markanten Stellen, bei der Sturmstillung (4:35ff), dem Seewandel (6:45ff) und der Brotvermehrung (8:13ff).

Dass im Rahmen von Sturmstillung und Seewandel vom „anderen Ufer“ die Rede ist, ist nicht so selbstverständlich, wie es den Anschein hat, denn immerhin wäre es dem Verfasser auch möglich gewesen, den von den Jüngern angesteuerten konkreten Zielort zu nennen, statt allgemein von εἰς τὸ πέραν zu sprechen. Die durch das εἰς τὸ πέραν veranlasste Ambiguität, die von vielen Kommentatoren durchaus erkannt wird, scheint intendiert. Sie weist noch auf den ursprünglichen Sinn der Erzählungen hin, in denen es nicht um Reiserouten und Geographie ging, sondern um eine Metapher für die Jenseitswelt. Wie eng das Wasserwandelmotiv mit dem Gedanken des „anderen/jenseitigen Ufer“ verbunden ist, haben wir schon bei den in Abschnitt 2 besprochenen buddhistischen Erzählungen gesehen. Es scheint, als sei das Motiv des wasserwandernden Buddha von den frühen Christen bei ihrer allegorischen Auslegung des Alten Testaments auf den neuen „Furtüberquerer“ Josua/Jesus übertragen worden.¹⁵⁴ Die obstinate Wiederholung des εἰς τὸ πέραν ruft diesen ursprünglichen Sinn der Erzählungen noch deutlich in Erinnerung. Es ist nicht ausgeschlossen, dass Jos 1:14ff bei der Exegese eine besondere Rolle spielte:

„Eure Frauen und Kinder und euer Vieh laßt im Land bleiben, das euch Mose gegeben hat, jenseits des Jordans. Ihr aber sollt, so viele von euch streitbare Männer sind, vor euren Brüdern gerüstet hinüberziehen und ihnen helfen, bis der HERR eure Brüder auch zur *Ruhe* bringt wie euch, daß auch sie einnehmen das Land, das ihnen der Herr, euer Gott, geben wird. Dann sollt ihr wieder zurückkehren in

153 Den Hinweis auf die behandelten Stellen verdanke ich meinem amerikanischen Freund René Salm.

154 Klatt, *Jesu und Buddhas Wasserwandel = Walking on the water of Jesus and of the Buddha*.

euer Land, das euch Mose, der Knecht des Herrn, zum Besitz gegeben hat *jenseits des Jordans* (εἰς τὸ πέραν), gegen den Aufgang der Sonne.“

Dass auch die Erzählung von der Brotvermehrung (8:13ff) in diesen Zusammenhang gehört, ergibt sich aus dem Befund, den wir im Zusammenhang mit der Didache machten. Das symbolisch im Gelobten Land, d.h. jenseits des Jordan, vorweggenommene gemeinsame Mahl, die Offenbarung des „Weinstocks Davids“ bildet, wie wir sahen, für die Gemeinde des Didachisten den sakramentalen Hintergrund ihres Josua/Jesus-Kultes.

Derselbe Zusammenhang ist übrigens auch im Johannesevangelium zu beobachten, wobei allerdings zu bemerken ist, dass der Evangelist statt εἰς τὸ πέραν durchweg die Formulierung πέραν τῆς θαλάσσης gebraucht (Joh 6:1, 17, 22, 25). Nachdem Jesus sein Brotwunder am jenseitigen Ufer des Sees (Genezareth) vollbracht und sich in seiner Brotrede als das vom Himmel gekommene Lebensbrot präsentiert und als der wahre Prophet und προφήτης ὁ ἐρχόμενος legitimiert hat, kehrt er wieder nach Kapernaum zurück. Dort will man ihn zum König machen, doch er flieht auf einen Berg. Indessen haben sich seine Jünger wieder einmal auf den Weg zum anderen Ufer gemacht; als ein Sturm aufkommt erkennt Jesus ihre Not und folgt ihnen auf dem Wasser. Zeilinger hat Abschnitt adäquat paraphrasiert:

„Der souveräne Herr, der vom „Berg“ zum See herab gekommen ist, um an ihnen zu handeln, kommt dem menschlichen Wollen zuvor! War es bei der Speisung der 'Himmelsberg', wohin er ging, so ist es hier das andere Ufer, wohin [sc. sie] ihn selbst bringen wollen. Es ist jenes Ufer, wo der zu neuem 'Leben' erweckte Sohn des königlichen Beamten dank des 'zweiten Zeichens' Jesu lebt, und wo sich Jesus den Jüngern als das Brot des Lebens, das in Ewigkeit wirkt, offenbaren will.“¹⁵⁵

Hinter der Erzählung lassen sich die ursprünglichen Bestandteile des ältesten christlichen Kultmysteriums – der „Furtdurchquerer“ Josua, das eschatologische Mahl am „anderen Ufer“ – immer noch erkennen.

155 Franz Zeilinger, *Die sieben Zeichenhandlungen Jesu im Johannesevangelium* (Kohlhammer Verlag, 2011), 63.

4.8 Typologische Kirchenväter-Auslegung

Üblicherweise nimmt man an, dass die typologische Auslegung des Alten Testaments von den frühen Kirchenvätern dazu benutzt wurde, die Legitimität Jesu und seiner verschiedenen Hoheitstitel zu begründen. Mit ihr habe man demonstrieren wollen, dass Jesus in der Tat der vom Alten Testament in „Schattenbildern“ vorhergesagte Messias, rechte Prophet etc. gewesen sei.

Nach unseren bisherigen Untersuchungen stellen sich die Verhältnisse allerdings etwas anders dar. Wir sahen, dass der Weg keineswegs vom historischen Jesus zurück zum alttestamentlichen Typos verlief, sondern umgekehrt von der allegorischen Exegese des Alten Testaments hin zum historischen Jesus.

Wie diese Methode der frühchristlichen Schriftexegese ausgesehen haben könnte, wird von Petrus in dem sogenannten *Kerygma Petrou* so geschildert:

„Wir aber schlugen die Bücher der Propheten auf, die wir hatten, die teils in Gleichnissen, teils in Rätseln, teils zuverlässig und mit klaren Worten den Christus Jesus nennen, und fanden auch sein Kommen, seinen Tod, sein Kreuz und alle übrigen Strafen, welche ihm die Juden angetan haben, seine Auferweckung und seine Aufnahme in den Himmel *vor der Gründung Jerusalems* (πρὸ τοῦ ἱεροσόλυμα κτισθῆναι) ..., wie dieses alles aufgeschrieben war, was er leiden mußte und was nach ihm sein werde. Da wir das nun erkannten, glaubten wir Gott durch das, was geschrieben ist (als Hinweis) auf ihn ... Denn wir erkannten, daß Gott es wirklich angeordnet hat und nichts sagen wir ohne die Schrift.“¹⁵⁶

Da wörtlich von der Aufnahme Jesu „in den Himmel *vor der Gründung Jerusalems*“ gesprochen wird, kann sich die Stelle ursprünglich nicht auf Jesus von Nazaret bezogen haben. Der Autor bekennt vielmehr freimütig, wie die Eckpunkte des „Lebens“ Jesu/Josuas, „sein Kommen, seinen Tod, sein Kreuz und alle übrigen Strafen, welche ihm die

156 Clem. Alex., Strom. VI 15, 128; Dobschütz Nr. IX und X; Schneemelcher und Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II 63.

Juden angetan haben, seine Auferweckung und seine Aufnahme in den Himmel vor der Gründung Jerusalems“, zustande gekommen sind: Sie wurden aus der Heiligen Schrift herausgelesen!

Typologisch, d.h. als alttestamentlicher Legitimitätsausweis, scheint das Alte Testament erst verwendet worden zu sein, als sich das Bild Jesu immer mehr historisch verfestigt hatte, d.h. Zeit, Ort und Umstände seiner Herkunft und seines Lebens festgelegt worden waren. Als in Vergessenheit geraten war, dass der christliche Heiland seine Herkunft, ja seine ganze Existenz erst der christlichen Auslegung alttestamentlicher Stellen zu verdanken hatte, deutete man jene Passagen um und betrachtete sie als prophetische Hinweise, d.h. als *Typoi*, die auf ihn hinweisen sollte.

Das ist z.B. beim Apologeten Justin der Fall, der folgendermaßen begründet, warum Jesus der von Mose vorhergesagte Prophet sein muss:

„Wer hat nun eure Väter in das Land geführt? Sehet es doch endlich einmal ein, daß es der war, welcher diesen Beinamen Jesus (= Josua) erhalten hatte und zuerst Auses genannt worden war! (vgl. Num 13, 17}. Wenn ihr nämlich dieses einsehen werdet, dann werdet ihr auch erkennen, daß Jesus der Name dessen war, der zu Moses gesprochen hatte: 'Mein Name ist nämlich auf ihm.'¹⁵⁷

Auch Tertullian benutzt die typologische Methode,¹⁵⁸ natürlich ohne sich darüber im Klaren zu sein, dass Jesus umgekehrt nur die historisierte Hypostase des vermeintlichen „Sinnbildes“ Josua ist:

„Weil Christus nämlich das zukünftige Volk, und das sind wir, die in der Wüste der Heidenwelt Geborenen, in das Land der Verheissung, das von Milch und Honig fließt, einführen sollte, d. h. in den Besitz des ewigen Lebens, welches das allersüßeste ist, und zwar sollte dies nicht durch Moses, d. h. nicht durch die Zucht des Gesetzes, sondern durch Jesus, die Gnade des Evangeliums, geschehen, nachdem wir durch die Schärfe des Steines, d. i. Christi, denn Christus war der Stein, beschnitten worden, - darum ist der Mann,

157 Justin Dial 75:2

158 Tertullian Marc 3 16:1

der zum Sinnbilde dieses Glaubensgeheimnisses in Bereitschaft gehalten wurde, auch als Sinnbild des Namens des Herrn eingeführt und Jesus genannt worden.“

Ebenso Clemens von Alexandrien, der nicht mehr weiß, dass das vermeintliche „Schattenbild“ in Wahrheit das Urbild ist:¹⁵⁹

„'Einen Propheten wie mich', so sagt er[Mose], 'wird euch Gott aus euren Brüdern aufstehen lassen', indem er mit dem Jesus [Josua], dem Sohn des Nave, Jesus den Sohn Gottes meinte; denn ein Schattenbild des Herrn war der im Gesetz vorher verkündigte Name Jesus.“

4.9 Mirjam-Maria

Wie wurde Maria zur Mutter Jesu/Josuas?

Weil sie als Mirjam die Schwester des „Furtüberquerers“ Mose war. Für die Therapeuten waren Mirjam/Maria und Mose die beiden zentralen Gestalten ihrer nächtlichen Mysterienfeier, in der sie den Exodus szenisch vergegenwärtigten. Maria/Mirjam galt als weibliches Pendant zum Furtüberquerer Mose, übernahm also die Rolle der „ans andere Ufer“ geleitenden Seelenführerin. Als Mose später durch Josua ersetzt wurde, wurde Mirjam/Maria zur Gefährtin des Josua. Als solche war auch sie, wie Josua, ein Ergebnis der christlich-agnostischen (buddhistisch beeinflussten) Exegese des Alten Testaments.

Eine Erinnerung an die ursprüngliche Identität der Maria als Schwester des Mose findet sich noch im Koran. Maria, die Mutter Jesu, wird in der 19. Sure mit Mirjam, der Tochter des Amram (arabisch Imram) und Schwester des Aaron (Harun), identifiziert, d.h. mit der Schwester des Mose. Die meisten Religionswissenschaftler sehen darin eine Verwechslung und schließen, Mohammed habe keine Vorstellungen von den historischen Abläufen gehabt.¹⁶⁰ Sie alle irren: zumindest in dieser Hinsicht war Mohammed, der mit christlich-häretischen Täufergemeinden in Verbindung stand, besser informiert als sie.

159 Cl Al Paed 1 7:60

160 Marco Frenschkowski, *Heilige Schriften der Weltreligionen und religiösen Bewegungen* (marixverlag, 2007).

5 Zusammenfassung

Ausgehend von der gnostischen Interpretation des Exodus-Motivs und der Frage ihrer religionsgeschichtlichen Herkunft stießen wir auf die zentrale Bedeutung des als Transzendenzmetapher gebrauchten Bildes vom „anderen Ufer“, das in der indischen/buddhistischen Spiritualität eine erhebliche Rolle spielt. Die Frage, wo die beiden Linien, jüdische Tradition und hebräische Bibel einerseits, buddhistische bzw. indische Spiritualität andererseits, konvergieren, führte uns zu den Therapeuten, über die Philo von Alexandrien in seiner Schrift *De Vita Contemplativa* berichtet.

Nachdem die buddhistische Herkunft der Therapeuten plausibel gemacht wurde, konnte gezeigt werden, dass ihrem zentralen Mysterium eine auf buddhistische Quellen zurückgehende Deutung des Exodusmotivs zugrundeliegt. Diese Deutung enthält zugleich den Keim für das christliche Taufsakrament. Frühe christliche Gnostiker wie Peraten und Naassener übertrugen auf den Nachfolger des Mose, Josua, was bei den stärker in der jüdischen Tradition verwurzelten Therapeuten Mose vorbehalten blieb. Der alte Mosaismus sollte durch den neuen, gnostisch-christlichen Josuanismus überboten werden. Jesus/Josua wurde zum Gegenbild des Mose.

Der christliche Erlöser Josua/Jesus ist so gesehen nichts anderes als – ein Ergebnis der jüdisch-buddhistischen Exegese des Alten Testaments! Der „geschichtliche“ Jesus, d.h. Jesus von Nazaret, wurde im Laufe des 2. Jahrhunderts aus dem Bild des alttestamentlichen Josua heraushypostasiert.¹⁶¹

Dr. Hermann Detering, 2017.

161 Es ginge weit über die begrenzte Aufgabenstellung dieses Aufsatzes hinaus, den komplizierten literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Prozess, der vom „Furtüberquerer“ Josua ben Nun hin zum „historischen Jesus“ führte, im Einzelnen nachzuzeichnen. Deutlich ist, dass der Gedanke von Passion und Auferstehung dem ursprünglichen Jesus/Josua-Kult noch fremd gewesen ist. Er geht vermutlich auf die Kombination mit dem überall im Mittelmeerraum verbreiteten Mythos vom sterbenden und auferstehenden Mysteriengott (Osiris, Attis, Adonis etc.) zurück. Der Mythos war ursprünglich noch ohne zeitliche Fixierung. Erst im 2. Jahrhundert entstanden auf dieser Grundlage die Evangelien. Darin wird Jesus als geschichtliche Person unter Pontius Pilatus geschildert. Der Verfasser des Markusevangeliums war sicherlich einer der ersten, der das Bild des Heilands als historisches Ereignis zeichnete und Jesus als jüdischen Messias (Christus) darstellte.