W. Baars und J. Helderma

Neue Materialien zum Text und zur Interpretation des Kindheitsevangeliums des Pseudo-Thomas (Fortsetzung)*

Es folgt nun die bekannte und berühmte Passage über das merkwürdige Benehmen Jesu in der Schule und seine rätselhaften Aussagen über das Alphabet.

5. »Und der Lehrer Zachäus sagte zu Joseph (»sagte zum Vater Jesu: bring ihn mir«, Gött. MS): »Ich, ja ich, werde ihn alles Geeignete lehren.« Und er ließ ihn in die Schule eintreten. Als er hineingegangen war, schwieg er. Der Schriftgelehrte Zachäus aber begann ihm (die Buchstaben) von A an vorzusagen, und viele Male wiederholte er ihm jenes ganze Alphabet. Und er sagte zu ihm, er solle reagieren und ihm nachsprechen. Er aber schwieg.« (syr. p. 13,24-14,5)

Der Übersichtlichkeit wegen nehmen wir die beiden anderen Alphabet-Passagen an dieser Stelle ebenfalls auf:

»Als Joseph nun sah, daß er intelligent war, da wollte er, man sollte ihn das Schriftsystem lehren. Und er brachte ihn in das Haus eines Schriftgelehrten hinein.

Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: »Sag A.« Und Jesus sagte es. Sodann fügte der Schriftgelehrte hinzu, er solle B sagen. Und Jesus sprach zu ihm: »Sag mir zuerst, was A ist, erst dann werde ich zu dir über das B reden.« (syr. p. 15,12-16).¹¹³

»Ein Schriftgelehrter aber sagte zu Joseph: »Liefere ihn mir aus, und ich, ja ich, werde ihn lehren.« Jesus nun ging in das Haus des Schriftgelehrten hinein, und er nahm eine Schriftrolle. Er las jedoch nicht, was geschrieben stand, sondern sehr große Wunder.« (syr. p. 15,20-23)

Das Resultat der recht herausfordernden Worte Jesu ist in den beiden ersten Malen, daß der Lehrer gleich anfängt, ihn zu prügeln. Das dritte Mal bleibt die Auswirkung wunderbar in der Schwebe.¹¹⁴ Übrigens werden wir unten auf die beiden ersten Reaktionen des näheren eingehen, weil bestimmte Ausdrücke und Begriffe eine gesonderte Behandlung erwünscht machen.

Daß die Alphabetgeschichte zweimal, in einigen Versionen gar dreimal begegnet, ist an sich schon ein Anzeichen dafür, wie kompliziert der Werdegang

* Der erste Teil dieses Aufsatzes ist in OrChr 77 (1993) 191-226 erschienen.

113 Vgl. die lateinische Übersetzung des syrischen Textes bei Tischendorf aO respektive S. 149 (c.VI des PsTh) und 153 (c.XIV). Selbstverständlich steht A für Aleph und B für Bet. Das Gött. MS hat p. 15,12-23 leider eine Auslassung.

114 Jesus schaut wohl hinter den Buchstaben wunderbare göttliche Mysterien. Siehe weiter unten zur Buchstabenmystik.

des PsTh gewesen sein muß. Wurde vielleicht diese Alphabetgeschichte (neben anderen) zunächst mündlich tradiert, bevor sie in verschiedenen Redaktionen niedergeschrieben wurde?¹¹⁵ Wie dem auch sei, man kann in der vorliegenden syrischen Fassung von einer Steigerung sprechen. Erst beharrt Jesus auf seinem Schweigen (und wird geschlagen), dann fragt er nach Auskunft (und wird geschlagen), und schließlich sieht er hinter den Buchstaben große Wunder. Von einem Lob oder Tadel der Umstehenden (Lehrer, der Menge usw.) ist nun gar keine Rede mehr. Da nun schon soviel über diese Geschichte publiziert worden ist, ist nur eine kurzgefaßte Behandlung der Stelle angemessen.

Das Benehmen Jesu den Lehrern gegenüber ist dem Verhalten normaler fünfjähriger Kinder völlig zuwider, es zeigt demnach seine außerordentliche Intelligenz auf. Davon zeugt vor allem die zweite Stelle. Sie ist nun aber zugleich das Anzeichen auf Exklusivität seines Falles. Denn man sollte sich in Erinnerung rufen, daß es in der Antike mehrere Fälle der sogenannten *intelligentia praecox* gab. Damit ist jedoch meistens die besondere Fähigkeit zum Lernen im zarten Jugendalter gemeint. In diesem Sinne werden in den Quellen öfters aufgeführt: Cyrus, Epicurus, Solon, Themistokles, Dion (Platos Schüler), Aeschines, dann eben auch Homer und Alexander (der Große) wie auch Cicero. Im jüdisch-hellenistischen Bereich beteuern Philo und Josephus die sich sehr früh ausweisende Intelligenz des Mose.¹¹⁶ Fast könnte man sagen, Wunderkinder waren in der antiken Welt gang und gäbe. Im PsTh jedoch begegnen wir einem dreisten, unsympathischen (wie gewöhnlich in diesem Kindheitsevangelium) Jesus, der gleich gegen seine Lehrer aufbegehrt. Wie ganz anders ist das Bild jener Kinder, auf deren Geschichte man schon als Quelle der vorliegenden Geschichte hingewiesen hat! Ich meine die Geschichte von Si-Osiris, von Buddha und von Aḫikar. Der letztgenannte wurde von McNeil konzis aufgeführt. Bekanntlich handelt es sich in der Aḫikar-Sage um Aḫikar, den Wesir des assyrischen Königs Sanherib, der in Ungnade fällt, dann doch wieder in sein Amt eingesetzt wird und über den König von Ägypten siegt. In diese Rahmenerzählung sind jedoch eine Menge Sprüche, Weisheitslehren, Fabeln usw. aufgenommen, die diese ursprünglich wohl assyrische Erzählung, von der schon um 500 v. Chr. eine ara-

115 Vgl. mit Recht Gero aO S. 56 Anm. 1: »... first versions of our present TE were not written down before the fifth century. Individual incidents may have attained earlier literary fixation. (In the case of the Alpha-Beta story this certainly did happen)«. So auch L. van Rompay, *De Ethiopische versie van het Kindsheidsevangelie volgens Thomas de Israëliet*, in A. Théodorides e.a., *L'Enfant dans les civilisations orientales*, Leuven 1980, S. 131 Anm. 44 (siehe auch unten Anm. 159).

116 Vgl. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1970⁸, S. 327; mit vielen Belegstellen H. J. de Jonge, *Sonship, Wisdom, Infancy Luke II, 41-51 a*, *NTS* 24 (1978), S. 340-341. Vgl. noch Bultmann, *Ergänzungsheft zur Geschichte* usw., ed. G. Theissen u. Ph. Vielhauer, Göttingen 1971⁴, S. 111 unter »Motive«.

mäische Version vorlag, der Gattung der Weisheitsdichtung zuweisen.¹¹⁷ McNeil führt nun einen Spruch auf über einen Wolf, der in die Schule gebracht, das Alphabet des Lehrers auf geistreiche Weise fortführt mit »Ziege und Lamm in meinem Bauch«. McNeils Aussage: »I suggest that the source of this legend (= die unserer Stelle im PsTh, H.) is to be found in the Story of Ahikar«¹¹⁸ ist unbegründet, weil das Material für ein solches Votum nicht tragfähig ist, handelt es sich doch in dieser Fabel überhaupt nicht um ein begabtes Kind, das wirklich in kürzester Zeit das ganze Alphabet lernt usw. Bei der Suche nach Parallelen ist man, wie hier wiederum demonstriert wird, der Gefahr ausgesetzt, anderswoher stammende Gedanken in den Text hineinzublen- den.

Dem PsTh näher kommt die Geschichte über Si-Osiris (= Sohn, c1, des Osiris¹¹⁹). Die Erzählung findet sich in einem demotischen Papyrus, um die Zeitenwende anzusetzen, und sie betrifft den Setne-Khamwas (Khamwas war der vierte Sohn des Ramses II., siehe oben die Geschichte über Naneferkaptah) und seine Frau Mehusekhe und ihren Sohn Si-Osiris. Sie hatten die Götter angefleht, ihnen einen Sohn zu schenken. Ihre Bitte wird ihnen gewährt und Si-Osiris wird geboren. Von ihm heißt es dann: »When the boy (Si-Osire) was one year old, people said of him: ›He is two years old‹. When he was two (years) old, they said: ›He is three years old ... He grew big and strong; he was put in school.‹ (After a short time he surpassed) the scribe who had been given him for instruction. The boy Si-Osire began to recite writings with the scribes of the House of Life in (the temple of Ptah) ... (When the) boy Si-Osire (reached) twelve years of age, it came to pass that there was no (scribe and learned man) in Memphis (who could compare) with him in reciting spells and performing magic« (nach Lichtheim¹²⁰).

Diese Passage aus der Setne II-Geschichte, die deswegen berühmt ist, weil sich in ihr wohl die Quelle des Gleichnisses vom reichen Mann und armen Lazarus (Lk 16,19-31) findet, bringt wie im PsTh einen hochintelligenten jungen Knaben auf die Bühne, der seine Lehrer zwar überbietet, sie aber eben nicht herausfordert. Mag der Erzählstoff auch derselbe sein (der Knabe, die Schule,

117 Vgl. H. Gese in *RGG* VI, Sp. 1579 ult; E. G. Kraeling *RGG* II, Sp. 418 und W. Baumgartner *RGG* V, Sp. 692.

118 Vgl. B. McNeil, Jesus and the Alphabet, *JTS* 27 (1976) S. 126-128 (als ›short note‹). Das Zitat findet sich auf S. 127. McNeil gibt die syrische, arabische und armenische Version des Spruches (in Übersetzung).

119 Vgl. W. Vycichl, *Dictionnaire étymologique* aO, S. 182.

120 Vgl. M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, aO, S. 139 und 142. Es handelt sich hier um Pap. British Mus. 604 verso. Siehe oben Anm. 45. Hinweise auf Si-Osiris bei Meyer, *Handbuch* aO S. 137; Bultmann aO S. 328; de Jonge aO S. 341 und Doresse, aO S. 61 (mit Beschreibung der beiden demotischen Papyri und dem Text auf einem Krug).

die Lehrer) wie im PsTh, die Ausrichtung im PsTh (die Buchstabenmystik, die dreiste Haltung Jesu) ist jedoch eine ganz spezifische und kennzeichnende.¹²¹

Die Buddhalgende schließlich kommt der Alphabetgeschichte im PsTh sehr nahe. Als Buddha zur Schule kam, geschah laut der Lalita-Vistara X folgendes: »Als der Knabe das Alter erreicht hatte, um Unterricht zu empfangen, wurde er mit großem Pomp zur Schule gebracht. Der Glanz, der von ihm ausstrahlte, war so überwältigend, daß der Lehrer, Viçvâmitra genannt, beim Hereintreten des jungen Boddhisattva vornüberfällt. Ein Engel richtet ihn wieder auf. Daraufhin fragt der Boddhisattva ihn: ›Welche Schrift wirst du mich lehren?‹ Er nennt gleich die Namen von 64 Alphabeten. Der Lehrer ruft voller Erstaunen und Bewunderung aus, er, der Boddhisattva, sei größer als alle Götter . . .«. ¹²² Erst zum Schluß werden wir eine Folgerung zur Herkunft ziehen, doch läßt sich jetzt schon sagen, daß das wunderbare Wissen des Kindes und die Wirkung auf die Lehrer in beiden Erzählungen einander erstaunlich ähnlich sind.¹²³

Angesichts der drei oben aufgeführten Passagen konzentrieren wir uns nun weiterhin auf den Ausruf des Jesusknaben: »Sag mir zuerst, was A ist, erst dann werde ich zu dir über das B reden«. Die verschiedenen Versionen haben diesbezüglich recht differente Fassungen, die Gero sehr zweckmäßig in einer Tabelle verzeichnet hat.¹²⁴ Bekanntlich findet man den vielleicht ältesten erreichbaren Wortlaut der Aussage bei Irenäus in dessen *Adv. haer.* I, 20,1, wo es in bezug auf die Markosier¹²⁵ heißt: »Sie nehmen auch jene Betrügerei hinzu, daß, als der Herr ein Kind war und das Alphabet lernte und der Lehrer ihm sagte, wie es Gewohnheit ist: ›Sag Alpha‹, da habe er geantwortet: ›Alpha‹. Als der Lehrer weiter befahl, Beta zu sagen, habe der Herr geantwortet: ›Du, sage mir zuerst, was das Alpha ist, dann werde ich dir sagen, was das Beta ist‹. Das verstehen sie so, daß nur er das Unbekannte verstand, was er am Bild des Alpha offenbarte.«¹²⁶ In derselben, wenn nicht in früherer Zeit (vor 150) wurde die Epistula

121 Vgl. die Literaturangaben in bezug auf Lk 16 bei Lichtheim aO S. 126-127. Die Bemerkung de Jonges aO S. 341 »the myth of Si-Osire (in bezug auf Lk 2 unter Verweis auf Bultmann) . . . seems to reflect the same literary tradition, but may well have been influenced by Greek biography, if not by Luke II itself«, ist unzulässig. Schon aus Lk 16 geht hervor, daß Lukas nicht als auctor, sondern receptor bezeichnet werden könnte.

122 Vgl. G. A. van den Bergh van Eysinga, *Indische invloeden* aO, S. 95. Einen deutschen Text findet man bei Meyer aO S. 142, es betrifft H. Jacobis deutsche Übersetzung der Untersuchung von H. Kern, *Geschiedenis van het Buddhisme in Indië*, Haarlem 1882 (Leipzig 1882) Vol. I, S. 41 f. Vgl. noch Conrady aO S. 403.

123 Vgl. die Übereinstimmungen bei van den Bergh van Eysinga aO S. 97. Dort auch die Mitteilung, die Lalita Vistara stamme aus dem ersten Jahrhundert.

124 Siehe Gero aO S. 71-72 und Meyer aO S. 137-138.

125 Vgl. zu dem von Irenäus kräftig bekämpften Markus dem Magier, der im Rhonetal wirkte (wohl um 170), Sagnard, *Gnose* aO S. 64, Anm. 2; 82-83 und 358 wie auch F. Dornseiff, *Das Alphabet* aO, S. 126.

126 Siehe Harvey aO I, S. 177-178, Tischendorf aO S. 146 (Apparat). Vgl. De Santos Otero, *Los*

Apostolorum verfaßt.¹²⁷ Ebenda im nur in äthiopischer Übersetzung erhalten gebliebenen Kap. IV heißt es: »Dies tat unser Herr Jesus Christus, welcher von Joseph und Maria, seiner Mutter, in die Lehre geschickt worden war. Und als derjenige, der ihn lehrte, ihm sagte: ›Sprich Alpha‹, da antwortete er und sprach: ›Du, sage mir zuerst, was Beta ist.‹ Diese Tatsache, die da geschehen ist, ist wahrhaftig und wirklich.«¹²⁸ Es ist bedeutungsvoll, daß die Alphabetgeschichte eben auch in die anti-gnostische, judenchristlich-palästinensisch geprägte, möglicherweise in Ägypten entstandene *Epistula Apostolorum* Aufnahme fand.¹²⁹ Das würde bedeuten, daß die Geschichte an sich nicht unbedingt aus einem gnostischen Milieu proprio sensu herrühren müßte. Immerhin, eine esoterische geheimnisvolle Alphabetdeutung war bei den Gnostikern recht beliebt. Daß für die Markosier das Alpha τὸ ἄγνωστον, das Unbekannte oder gar das Unerkennbare bedeute, besagt schon viel. Denn Markus Magus selbst hat eine ausgewogene Buchstabenlehre entwickelt. Sie wurde mustergültig dargestellt von F. Dornseiff, der Markus sehr treffend »den griechischen Klassiker der Buchstabenmetaphysik« genannt hat.¹³⁰ Für Markus hatten die Buchstaben vor allem einen arithmologischen Sinn. Das Delta, der vierte Buchstabe, umfasse beispielsweise das ganze Pleroma, das in der Urtetras wurzele. Die Apokatastasis (die Wiederherstellung der Urruhe des Pneuma/des Vaters nach der Vernichtung alles Stofflichen, Demiurgischen) setze ein, wenn alle Buchstaben (= die dreißig Äonen) zusammenkommen und einen Ton zum Klingen bringen werden. Die sieben Vokale (A, E, H, I [= Iesus, die Mitte], O, Y und Ω) werden durch die sieben Himmel »gesungen«, jeder durch den seinigen. Und das Lambda, d. h. der Logos, bedeute, daß der Logos herabgestiegen sei, um seinesgleichen zu suchen, so wie der elfte Buchstabe (das Lambda) den zwölften (das My) sucht und zu erkennen gibt, daß das M aus zwei Lambdas (ΛΛ) bestehe.¹³¹ Aber schon früher im *Evangelium Veritatis* (um 150) werden p. 23,3-18 die Äo-

Evangelios aO S. 308, Anm. 24. Andere Übersetzung bei W. Foerster u. a., *Die Gnosis* aO I, S. 281.

127 C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung* (= *Epistula Apostolorum*), Leipzig 1919 (1967) S. 371 und 402 setzt diese Schrift zwischen 160 und 170 an. Dagegen datiert M. Hornschuh, *Studien zur Epistula Apostolorum*, Berlin 1965, S. 116 sie früher, und zwar in die erste Hälfte des 2. Jh.s; vgl. C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt*, London 1979, S. 54 und 50-51.

128 Siehe Schmidt aO S. 29.

129 Schmidt optierte für Klein-Asien als Entstehungsgebiet aO S. 364-365, 388 und 402. Wir pflichten Hornschuh bei, der aO S. 103-115 seine Gründe für Ägypten als Entstehungsgebiet zusammenfaßt. Vgl. zu unserer Passage aus dem PsTh Schmidt aO S. 226-227 und Hornschuh aO S. 10.

130 Dornseiff aO S. 128. Siehe zur Lehre des Markus ebenda S. 126-133. Er erwähnt die hier behandelte Passage S. 21 und 132. Vgl. zur Buchstabenmystik noch Kittel in *TWNT* s.v. ΑΩ I, S. 3 und Delling s.v. στοιχείον *TWNT* VII S. 671-672.

131 Vgl. Dornseiff aO bzw. S. 129-131 und 132, wie Sagnard aO S. 384.

nen als Buchstaben der Wahrheit betrachtet¹³², nur lesbar für die Erkennenden.¹³³ Übrigens haben die mystischen Deutungen des aus dem Alphabet verschwundenen Buchstaben Episemon, Digamma, *F* (Waw) mit dem Zahlenwert 6, durch Markus – der ihn einerseits auf Christi Taufe und Verklärung auf dem Tabor, andererseits auf den Mangel der Sophia bezieht – großen Einfluß auf Clemens von Alexandrien gehabt.¹³⁴ Aber nicht nur auf ihn. Denn aus derselben Zeit, jedenfalls aus dem zweiten Jahrhundert, stammt eine silberne Scheibe oder Lamelle, auf der eine Invokation in bezug auf das Waw (das Episemon), d. h. auf Christus geschrieben steht: »Waw Fils de Théos, le Grand, le Fort, le Saint Dieu...« usw. Dupont-Sommer zufolge ist die Sprache der in Estrangela verfaßten Inschrift eine Art christlich-palästinensisches Aramäisch, das auf Nord-Syrien als Ursprungsort hinweist.¹³⁵ Der gnostische Charakter der Inschrift ist offensichtlich. Die Waw-Symbolik ist ebenfalls bezeugt in einer wohl aus dem 6. Jahrhundert herrührenden Auseinandersetzung (unter dem Namen eines Apa Seba) über die Geheimnisse der griechischen Buchstaben, die in koptischer Übersetzung in einem MS aus dem Jahre 1393 erhalten ist. Darin wird das Waw als Zeichen Christi gleichfalls aufgeführt.¹³⁶ Aus diesem sonderbaren und wirren, von Dornseiff und Dupont-Sommer¹³⁷ schon angeführten Traktat sei doch einiges als Beispiel der Buchstabenmystik erwähnt: Die syrische Sprache sei die erste der Sprachen und die des Adam; die syrischen Buchstaben seien von Gott

132 Siehe M. Malinine u. a. *Evangelium Veritatis*, Zürich 1956, S. 17 (EV 23,3-18) und H. W. Attridge (Ed.), *Nag Hammadi Codex I*, Leiden 1985 (= NHS XXII), S. 90-91.

133 Attridge aO S. 68 weist hin auf »the Marcosian alphabetic speculation«, ein Hinweis, der in der editio princeps, Malinine u. a., fehlt.

134 Vgl. zu Markus' Deutung der Verklärung bei Irenäus *Adv. haer.* I, 14,6 (Harvey, S. 140-141), Sagnard aO S. 376-378, wo auch Clemens Al. *Stromateis* VI,16 aufgeführt wird. Weiterhin in bezug auf den Mangel der Sophia ebenfalls mit Hilfe des Digammas *Adv. haer.* I,16,1 (Harvey, S. 158) vgl. Sagnard aO S. 382. Auch Hippolyt erwähnt Markus' Arithmologie *Ref.* VI,52 (Marcovich, aO S. 272-273). Vgl. noch Dornseiff aO S. 130.

135 A. Dupont-Sommer, *La Doctrine Gnostique de la Lettre »Waw« d'après une lamelle araméenne inédite*, Paris 1946. Vgl. ebenda S. 98-101 zu Ort und Zeit. Das Zitat findet man in der Übersetzung, S. 11. Vgl. weiterhin zu Markus' Lehre S. 40-50, sehr treffend. Kurzgefaßt und richtig über das Episemon: »il es compté en tant qu'homme, c'est-à-dire que son humanité correspond au nombre six, mais sa divinité est habituellement cachée, comme est cachée la lettre... disparue de l'alphabet«, S. 49.

136 Siehe A. Hebbelynck, *Les Mystères des Lettres Grecques d'après un manuscrit copte-arabe, Le Muséon* 1 (1900), S. 1-36, 105-136, 269-300 und 2 (1901), S. 5-33, 369-415. Zum Waw aO (1901), S. 378-379 und 384-385. Amélineau hatte vorgeschlagen, Apa Seba mit dem palästinensischen Kloostervorsteher Sabas (439-532) zu identifizieren. Diese Hypothese wird jedoch dadurch ausgeschlossen, daß der Autor der Schrift augenscheinlich das arabische Alphabet kannte (vgl. im letzten Teil S. 390 und 396 zB). Vgl. weiterhin zum Problem der Autorschaft Hebbelynck aO S. 7-10 (1900) und Dupont-Sommer aO S. 52.

137 Vgl. Dornseiff aO S. 14, Anm. 1 und Dupont-Sommer aO S. 51-60 (ausführlich). Es handelt sich um MS Huntington Nr. 393, ein Pergamentcodex (copto-arabicus) der Bodleian Library (Oxford). Das MS war im 18. Jh. u. a. Jablonski schon bekannt.

in steinerne Tafeln gezeichnet.¹³⁸ Dann heißt es hinsichtlich des griechischen Alpha, es sei »das Bild des Geistes Gottes, der da geht und der da kommt auf dem Wasser (πτυπος μπεῖῖνα ἔπινουτε παῖ εἶνα εἶτην ῥιζὴν ἴμοογ)«. ¹³⁹ In diesem Teil der Schrift handelt der Autor nun unerwartet über das hebräische bzw. das semitische Alphabet: das Aleph bedeute Übereinstimmung und das Fundament, Beth bedeute das Haus (αλεφ ετε παῖ πε πῆμα† μν τῆντε βεθ ετε παῖ πε πη) usw.¹⁴⁰ Diese Deutungen sind nicht fern von der des Euseb, der in seiner Praeparatio evangelica XI,6,34f. aussagt: das Aleph »σημαίνει ὑμᾶθησιν...«, das Beth »τὸν οἶκον ὀνομάζουσιν...«, das Gimel »τὴν πληρωσιν ὀνομάζουσιν...« und das Daleth »τὰς δέλτους καλοῦσι...« was mit dem (späteren) koptischen Text übereinstimmt.¹⁴¹ Wichtig ist, daß Hieronymus in seinem Brief an seine Schülerin Paula ihr die Geheimnisse der hebräischen Buchstaben erklärt: »Aleph interpretatur »doctrina«, Beth »domus«, Gimel »plenitudo«, Daleth »tabularum«, He »ista...«. ¹⁴² Hieronymus hat überdies die Klosterregel Pachoms, des Begründers des koinobitischen Mönchtums, und andere Schriften von ihm aus dem Koptischen in das Lateinische übersetzt und dabei gelegentlich über die lingua mystica Pachoms gehandelt.¹⁴³ Und tatsächlich findet sich bei ihm eine Buchstabenmystik vor allem im Sinne einer Geheimsprache, in der er mit Brüdern korrespondierte. Es handelt sich um eine Kryptographie, wobei die Reihenfolge der Buchstaben im Alphabet durch Vertauschen geändert wurde.¹⁴⁴ Schließlich gibt es in koptischen Zaubertexten viele an sich sinnlose

138 Hebbelynck aO S. 297 (1900) und S. 14-15 (1901).

139 Hebbelynck aO S. 371 (1901).

140 Hebbelynck aO S. 375 (1901), ähnlich aO S. 377 und 385. Vgl. zu †μα† Crum, *Coptic Dictionary*, 189^b und zu σῆτε Crum aO 345^b. Vgl. Johannes Chrysostomus, *hom. IX in ep. ad Hebr.* (PGM LXIII, col. 77): »Denn wie bei den Buchstaben das A das Ganze zusammenhält und der Grundstein das ganze Gebäude...«, vgl. Dornseiff aO S. 21. Auch hier begegnet der Gedanke des Fundaments.

141 Vgl. K. Mras, *Eusebius Werke. Die Praeparatio Evangelica*, Bd. II (Bücher XI-XV) Berlin 1956 (= GCS VIII,2), S. 18-19 und G. Favrelle/E. des Places, *La préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée*, Paris 1982 (SC, 292) S. 84-85; das Wort ἡ δέλτος meint die Schrifttafel. Die vier ersten Buchstaben werden also gedeutet als »Wissenschaft«, »Haus«, »Erfüllung« und »Tafel«. Vgl. für das weitere Alphabet die Übersicht bei Dupont-Sommer aO S. 57. Es ist wichtig zu bemerken, daß interessanterweise schon I. de Beausobre, *Histoire critique* aO I, S. 368 Eusebs Auseinandersetzung über die vier Buchstaben erwähnt.

142 Vgl. J. Labourt, *Saint Jérôme Lettres*, Paris 1951 (Collection Budé) tom. II, S. 31-35 (epistula XXX). Diesbezüglich S. 33 (XXX,5). Vgl. noch Dupont-Sommer aO S. 51, Anm. 1 und de Beausobre aO S. 369.

143 Vgl. für Hieronyms Übersetzung der Regel Pachoms MPL XXIII, Sp. 61-86. Vgl. ebenda c. 56,9 (Sp. 64-65): »aiunt... quod Pachomio, cornelioque et Syro... angelus linguae mysticae scientiam dederit, ut scriberent sibi et loquerentur per alphabetum speciale«. Auch Hebbelynck aO S. 10, Anm. 4 und Dupont-Sommer aO S. 51, Anm. 2 erwähnen diese Stelle. Siehe über die Beziehungen zu und die Bekanntschaft des Hieronymus mit dem ägyptischen Mönchtum B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, München 1969, S. 198-199 und 215.

144 Vgl. zur Geheimsprache bzw. der lingua mystica Pachoms c.s. M. Krause, *Lexicon der Ägypto-*

Buchstaben- und Vokalreihen, die man als *litterae Ephesiae* zu bezeichnen gewohnt ist.¹⁴⁵ Die Ausdeutungen, die im rabbinischen Schrifttum für die Buchstaben bzw. für das Alphabet gefunden worden sind, bilden eine Thematik für sich. So kann beispielsweise das Aleph stehen für: »Ich öffne die Zunge und den Mund (zum Lob Gottes usw.)« (אפתח לשון פה), oder es heißt vom Bet, die Schöpfung sei mit einem Bet (das nur hinten, zum Nachfolgenden offen ist) angefangen, damit wir nicht fragen sollen, was es wohl vor dem Anfang (Gen 1,1) gegeben haben könnte, sondern nur die Heilsgeschichte hören...¹⁴⁶ Selbstverständlich bildet das Alphabet in der Kabbalistik ein Untersuchungsfeld für sich.¹⁴⁷ Immerhin kann man aus dem aufgeführten Material den Schluß ziehen, daß die »Buchstabenmystik« oder das »Abhören« der Buchstaben auf in ihnen verborgene Geheimnisse ein im Altertum weit verbreitetes Phänomen gewesen ist.

Wenden wir uns nunmehr dem uns vorliegenden syrischen Text zu. Dabei gilt es erst einmal zu bemerken, daß hier die Sätze, in denen Jesus den Zachäus einen Heuchler schilt und anfängt, ihn auszufragen (ἀποστοματιζειν)¹⁴⁸, fehlen. Weiterhin muß anerkannt werden, daß der Wortlaut des Syrers auf den ersten Blick kein gnostisches Gedankengut aufzuweisen scheint. Sieht man jedoch näher zu, zeigt sich folgendes. In der ersten Stelle verharrt Jesus im Schweigen und in der zweiten macht er dem Lehrer auf provozierende Weise den Vorwurf, er sollte erst einmal sagen, was das Aleph bedeute. Die Verurteilung und möglicherweise auch das Schweigen atmen schon gnostischen Geist. Das gilt um so mehr vom Ausfragen in der griechischen Version. Dazu sei vollständigshalber erst einmal einiges bemerkt. In lupenreinen gnostischen Schriften sind es die Jünger/Apostel/Schüler/Gnostiker, die den Erlöser und Offenbarer um Auskünfte

logie, Wiesbaden 1979, Bd. III, Sp. 711 und *ders.* RAC I (Supplement 1985), Sp. 83 und F. Wisse, *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in early Coptic Monasticism I, Cryptography, Enchoria IX (1979)*, 101-120, vor allem S. 104-105 für das »System«.

145 Vgl. zu τὰ Ἐφέσια γράμματα Clemens Al. *Strom.* V,8,45,2. Vgl. dazu ebenfalls F. Lübker, *Reallexikon des klassischen Altertums*, Leipzig 1914⁸, S. 332; Dornseiff aO S. 36, Anm. 3 und 4 und A.M. Kropp, *Ausgewählte Zaubertexte*, Brüssel 1930, Bd. III, S. 135-136. Zu Zaubertexten mittels Buchstaben vgl. Mras aO S. 19, App. zu Z. 10. Interessanterweise finden sich auch sehr viele Vokalreihen im Ägypterevangelium der Nag Hammadi-Funde, siehe A. Böhlig u. a., *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2 The Gospel of the Egyptians*, Leiden 1975 (= NHS IV), S. 67. Um so mehr finden sich Vokale, Konsonanten und eine merkwürdige Buchstabenlehre in großer Häufung in Marsanes NHC X,1:19-40. Auch in der Pistis Sophia (Codex Askew) begegnen viele Vokalreihen.

146 Vgl. zu *Aleph* Ginzberg, *Legends* aO V, S. 62 und zu *Bet* (Midrash Bereschit rabba I,10) H. Freedman/M. Simon, *Midrasj Rabba*, London 1939, Vol. I (Genesis) S. 9.

147 Vgl. Dornseiff aO S. 135-136 und 139-142.

148 Vgl. Tischendorf aO S. 145 (mit ἀποστοματιζειν!) und De Santos Otero, *Los Evangelios* aO S. 303 (interrogar). Zu denken ist auch an Lk 11,53, wo Jesus selbst von den Pharisäern ausgefragt wird, vgl. W. Bauer (B. Aland), *Griechisch-deutsches Wörterbuch ... NT*, Berlin 1988⁶, S. 200/201.

über das Pleroma bitten und ihn manches fragen. Diese Dialoge mit dem Erlöser gehören zur Gattung der *Erotapokriseis*.¹⁴⁹ Wir weisen z. B. hin auf das Apokryphon des Johannes (BG) 58,15f.; 64,14f.; 66,13f.; 67,19f.; 68, 13f.; 69,14f.; 70,9f. und 71,2f.; im Dialog des Erlösers (NHC III,5) wie auch im nicht-christlich gnostischen Traktat Zostrianos (NHC VIII,1) werden viele Fragen gestellt.¹⁵⁰ Was nun das Schweigen Jesu (nur im syrischen Text) anbelangt, könnte hinter dem »stolzen« Schweigen dem Lehrer Zachäus gegenüber eine tiefere Bedeutung vermutet werden, nämlich sowohl die Geisteshaltung eines heiligen Schweigens vor den göttlichen Geheimnissen wie die eines angemessenen Schweigens vor dem Unwissenden.¹⁵¹ Beispiele dieses heiligen Schweigens sind Evangelium Veritatis (NHC I,3) p. 25,22-25 und Tractatus Tripartitus (NHC I,5) p. 55,37f. und 124,18-20.¹⁵² Schließlich betrachten wir den Vorwurf Jesu in der zweiten aufgeführten Stelle. Im Grunde ist hier eine Verurteilung der Unwissenheit, der Unkenntnis, gemeint. In diesem »dummen« Lehrer begegnen wir der regelrecht gnostischen Welt des Demiurgen und seiner Archonten. Obwohl sie sich brüsten und mit ihren Schöpfungstaten und ihrer Macht prahlen, sind sie im Banne der Unwissenheit. Die Unwissenheit wird ihnen vom gnostischen Erlöser vorgeworfen. So ruft in »Hypostase der Archonten« (NHC II,4) p. 92, 22f. die Norea, Evas Tochter, den Archonten zu, sie seien verflucht, und p. 94,25f. erklingt eine Stimme aus der Höhe: »Du irrst, Samael« und gleichfalls p. 95,7f. erklingt die Verurteilung seitens Zoë, der Tochter der Pistis Sophia: »Du irrst, Saklas«. In der verwandten Schrift »Vom Ursprung der Welt« (NHC II,5) ertönt zunächst derselbe Vorwurf p. 103,17f.: »Du irrst, Samael« und am Schluß die Verheißung, die Gnostiker, die Königslosen würden die Götter des Chaos und ihre Kräfte verurteilen (p. 125,11-14). Vielsagend ist auch Tractatus Tripartitus p. 121,5-6, wo es in bezug auf die zum Hylischen tendierenden Psychiker heißt: »Sie werden verurteilt werden für ihre Unkenntnis und Unwissenheit«. ¹⁵³ Die treffendste, unserer Stelle am nächsten kommende Aussage finden

149 Vgl. Ph. Perkins, *The Gnostic Dialogue. The Early Church and the Crisis of Gnosticism*, New York 1980, S. 20, 25, 29, 32 und 62. Vgl. ebenda zum gnostischen Dialog S. 19-21 und 25-36 wie auch zu den Fragen S. 52, 55ff.

150 Vgl. zum Apokr. Joh. Perkins aO S. 91-94; zum Dialog des Erlösers aO S. 36, 62, 107-112 und zum Zostr. aO S. 86-91.

151 Vgl. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978 (= NHS XII), S. 170-171 hinsichtlich des gnostischen Schweigens den Unwissenden gegenüber und gegen das kirchliche Gerede in NHC IX,3 Testimonium Veritatis. Analog ist das bischöfliche Schweigen gegen leeres Gerede bei Ignatius, *Ad Ephes.* VI und XV vor dem Hintergrund des gnostischen Schweigens. Vgl. dazu H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen 1929, S. 24-28 und H. Chadwick, *The silence of Bishops in Ignatius*, *HTR* 43 (1950), S. 169-172.

152 Vgl. Ignatius, *Ad Ephes.* XIX über das Schweigen/die Stille Gottes. Siehe des weiteren Helderman, *Die Anapausis* aO S. 94-96 und Koschorke aO S. 171, Anm. 12.

153 Vgl. R. Kasser u. a., *Tractatus Tripartitus*, pars II, Bern 1975, S. 18-19.

wir im Evangelium Veritatis p. 19,20-27, wo (auf Anregung von Lk 2,46-49: Der zwölfjährige Jesus im Tempel, vgl. unten die Schlußseite PsTh des syrischen MS) die Scheinlehrer von Jesus dessen überführt werden, daß sie »leer« sind. Hier klingt unmißverständlich die Verurteilung jeglicher Aufgeblasenheit und Unwissenheit an.¹⁵⁴ Wie dem auch sei, es dürfte nicht als weit hergeholt betrachtet werden, wenn wir behaupten, daß unsere beiden Stellen eine gnostische Einfärbung durchschimmern lassen.¹⁵⁵

Dornseiff hatte völlig recht, als er darauf hinwies, daß die vorliegende Passage des PsTh wegen der Ehrfurchtsverletzung den Lehrern gegenüber eine »typisch unjüdische Geschichte« sei.¹⁵⁶ Sie ist tatsächlich eine typisch gnostische Geschichte, wenn man dem Verhalten und dem Benehmen des Knaben Rechnung trägt.¹⁵⁷ Nun gilt es jedoch folgendes zu beachten. Die Alphabetgeschichte braucht in ihrer literarischen Urform überhaupt nicht gnostischer Natur gewesen zu sein. Wir pflichten diesbezüglich Schmidt bei, der in bezug auf die Markosier von »einem ihnen fremden Stoff« sprach und die Übereinstimmung zwischen der Epistula Apostolorum und dem PsTh in dem Sinne auslegte, sie könne »nur auf eine gemeinsame griechische Überlieferung zurückgehen, die wir bis heute nicht kennen«.¹⁵⁸ Ähnlich ist die Aussage Hornschuhs: »Es muß sich um eine ... frei umlaufende Tradition gehandelt haben«.¹⁵⁹ Eine Geschichte also, die als Schriftwerk erst nachher »gnostifiziert« wurde. Dabei könnte der Werdegang möglicherweise dieser gewesen sein: Im ersten Stadium der Alphabetgeschichte als Erzählung kann von Buddhas wunderbaren Kenntnissen der 64 Alphabete die Rede gewesen sein. Diese Erzählung wurde dann in Ägypten bekannt, wo sie mit der Geschichte des Si-Osiris zusammenwuchs und demnach nachher auch in Alexandrien kursierte und gegebenenfalls den Markosiern bekannt wurde. Im zweiten Stadium (um 160?) wurde sie dann *gnostifiziert* im Sinne gnostischer Arithmologie und Buchstabenmystik. Im dritten Stadium schließlich wurde die Geschichte quasi entgnostifiziert, weil sie dem wachsenden »orthodoxen« Christentum »zu gnostisch war«.¹⁶⁰ Bevor sich dieses Stadium durchgesetzt hatte, könnten sich allenfalls Situationen ergeben haben, auf die Schmidts Aussage zutreffen dürfte: »Der Verfasser der Epistola wenigstens,

154 Vgl. Koschorke aO S. 169.

155 Deshalb ist die Beobachtung von Meyer aO S. 138 zu PsTh c.VII (also nach der Alphabetgeschichte) zutreffend: »Dieser Wortschwall ist nur erträglich, wenn wirklich zuvor gnostischer Tiefsinn entwickelt war.«

156 Dornseiff aO S. 132.

157 Zur gnostischen Grundstimmung der Rebellion und des Protestes vgl. J. Helderma, *Isis and Plane in the Gospel of Truth?*, in: M. Krause, *Gnosis and Gnosticism*, Leiden 1981 (= *NHS* XVII) S. 39-40 und 43-45. Siehe auch oben S. 14, Anm. 72 zum gnostischen spöttischen Verlassen. Aber kommt Jesus' Benehmen in Mk 11,27-33 und Par. nicht in die Nähe?

158 Schmidt, *Gespräche* aO S. 228 und ebenda Anm. 1.

159 Hornschuh aO S. 10.

160 So Meyer aO S. 137 (Schlußzeilen).

der doch sonst so energisch gegen die Gnostiker zu Felde zieht, ist sich nicht bewußt gewesen, ein gnostisches Buch in Händen zu haben.¹⁶¹ Was nun an gnostischen Ausdeutungen und Eigentümlichkeiten in den landläufigen christlichen Übersetzungen auch unterdrückt und ausgeblendet sein mag, es gibt noch genügend Anzeichen gnostischer Anwendung und Einfärbung. Das ist auch angesichts der Haltung des Jesusknaben in der behandelten Passage des PsTh der Fall.¹⁶²

Übrigens ist es leicht einzusehen, daß das oben explizierte Benehmen Jesu den Zachäus und den anderen Lehrer ernsthaft erboste. Ihr Grimm über die derbe Ungezogenheit des Knaben dürfte nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Zorn eben nach gnostischem Denken der demiurgischen, der den Archonten verfallenen Welt angehört.¹⁶³

Immerhin meldet PsTh gleich nach den oben behandelten Stellen den Zorn und die Empörung der Lehrer. Der Lehrer, an den Joseph sich gewandt hat, fängt an, Jesus zu prügeln, aber stirbt sofort (syr. MS p. 15,17). Zachäus läßt sich durch seinen Zorn über Jesu Schweigen dazu hinreißen, ihn auf sein Haupt zu schlagen (syr. MS p. 14,6). Die darauf folgende Erwiderung Jesu ist in Anbetracht des Wortlauts recht merkwürdig und rätselhaft. Es heißt nämlich:

6. »Und Jesus sagte: ›Der Schmiedeamboß erteilt, wenn er geschlagen wird, eine Lektion; er spürt (es) nicht. Ich jedoch, ich kann diese Dinge, die von dir gesprochen wurden, mit Erkenntnis und Verstand aussagen.‹ Der Schriftgelehrte antwortete und sagte: ›Dieser ist etwas Großes; er ist entweder ein Gott oder ein Engel oder ich weiß nicht, was ich sagen sollte.‹ (syr. p. 14,6-11). Das Gött. Ms. bietet eine andere Reaktion des Schriftgelehrten und zwar: »Er (antwortete) und schrie auf über die Größe seines Wortes und sagte: ›Erbarme dich meiner, der ich im Sterben bin; sie, meine Seele, ist geradeheraus vor meinen Augen, wie auch der Aufbau (die Ordnung) seiner Sprache und die Schönheit seiner Gedanken. Der Herr ist entweder ein Gott oder ein Engel oder was er sagte, ich weiß (es) nicht.‹ (Gött. MS p. 14,9-11).

161 Schmidt aO S. 228.

162 Siehe oben im 1. Teil, *OrChr* 77 (1993) S. 201, und oben S. 1-4. Übrigens gilt es einzusehen, daß eine gnostische Alphabetsmystik auch später weiterhin gewirkt hat. Es ist darum nicht von ungefähr, daß Manis »Lebendiges Evangelium« in 22 Bücher oder Logoi eingeteilt war, entsprechend den 22 Buchstaben des syrischen Alphabets, vgl. Puech in: Hennecke/Schneemelcher aO I, S. 266.

163 Vgl. Apokr. Joh (BG) p. 40,19-41,1: die zwölf Engel des Archigenetors tragen Namen der Lust und des Zornes (οργη), vgl. dazu Jonas, *Gnosis* aO I, S. 395. Der Zorn gehört der Welt der Archonten. So stammt aus den Leidenschaften der Dämonen, und zwar aus der Begierde, laut Apokr. Joh (NHC II,1:18,27), der Zorn (οργη). Siehe ebenfalls Irenäus, *Adv. haer.* I,29,4 (Harvey I, S. 226) in bezug auf die Ophiten, vgl. dazu Jonas aO S. 361. Nach dem Ursprung der Welt (NHC II,5:106,33) ist der Zorn (οργη) eine der Früchte des Todes. Selbstverständlich sind die Gnostiker (»das Geschlecht, das nicht wankt«) ohne Zorn, vgl. Apokr. Joh (BG) p. 65,14-15 (χωρίς βωντ); NHC II,1:25,31 (χωρίς οργη; NHC IV,1:40,6 (χω[ρ]ic οργη) und NHC III, 1:33,12 (χωρίς οργη). Bekanntlich bilden BG und NHC III die kürzere (ursprünglichere) Version, NHC II & IV dahingegen die längere. Es ist zu beachten, daß im syr. MS des PsTh nie von Jesu Zorn die Rede ist. Dies im Gegensatz zur griechischen Version, siehe c.III (ἡγανάκτησε) und c.IV (πικρανθεῖς), vgl. Tischendorf aO S. 142-143.

Diese Stelle mutet auf den ersten Blick ziemlich dunkel an. Nur die hier behandelten syrischen Handschriften haben das Wort über den Amboß. Der Äthiope hat zwar auch das Amboßwort, aber anders ausgerichtet und wie die kirchenslavische Version auf 1 Kor 13,1 bezogen.¹⁶⁴ Soviel ist erst einmal klar, daß der kleine Jesus, auf dessen Haupt geschlagen worden ist, sich selbst mit einem Amboß vergleicht. Merkwürdig ist, daß der Amboß jemanden belehrt, einem eine Lektion erteilt. Diese Lektion wird doch wohl zum Inhalt haben, daß der Amboß lehrt, er sei unerschütterlich und unempfindlich in all seiner Härte. Das kann u. a. bedeuten, daß der ungeschickte Schmied, der fehlschlägt, sich selbst ein Leid zufügen könnte. Übrigens bleibt der Amboß unter allen Umständen stumm. Man kann mit ihm »haut den Lukas« spielen, er spürt die Schläge nie. Mit Jesus ist es etwas ganz anderes. Er verkraftet die Schläge des Schriftgelehrten wie ein Amboß, d. h. er spürt sie nicht. Dabei bleibt er nicht stumm, sondern er spricht Worte, die den Schriftgelehrten in Staunen setzen, sagt er doch über sich selbst aus, er besitze Erkenntnis und Verstand, so daß er alles Geredete vortragen könne.

Wenn wir nun im biblischen Schrifttum Umschau halten, zeigt sich, daß nur in der Septuaginta der Amboß begegnet. Es handelt sich um Hiob 41,15, wo vom Krokodil ausgesagt wird, sein Herz sei wie ein hammerfester Amboß (ὄσπερ ἄκμων ἀνήλατος)¹⁶⁵ und Sirach 38, 28, wo über den Schmied gesagt wird, er »sitze nahe beim Amboß« (καθήμενος ἐγγὺς ἄκμωνος). Amboß, ἄκμων, *incus*, hat oft, in übertragenem Sinne gebraucht, die Bedeutung ἀπαθής, wie der Thesaurus es belegt.¹⁶⁶ Diese metaphorische Anwendung des Wortes bezeugt auch unsere Stelle (»er spürt [es] nicht«). Eine Parallele findet sich im Brief des Ignatius an Polykarp, wo Polykarp von Ignatius im Hinblick auf sein bevorstehendes Leiden ein vollkommener Kämpfer (τέλειος ἀθλητής), gar ein Kämpfer Gottes (θεοῦ ἀθλητής), I,3 und II,3, geheißen wird. In III,1 folgt dann die wichtige Aufforderung: »Stehe fest wie *ein Amboß, der geschlagen wird*; ist es doch eines großen Kämpfers Los, sich schlagen zu lassen und doch zu siegen (στήθι ἐδραῖος ὡς ἄκμων τυπτόμενος; μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾶν)«. Wir streifen hier übrigens das auch in gnostischen Texten wichtige Thema des pneumatischen Kämpfers, des *Athleten*, der die archontischen Kräfte bekämpft und sich demzufolge bewährt.¹⁶⁷

164 Vgl. L. Van Rompay, aO, S. 128 und De Santos Otero, *Das kirchenslavische Evangelium*, aO S. 86.

165 Der hebräische Text hat מִלֵּבָּא, »(oberer) Mühlstein«.

166 Vgl. C. B. Hase/G. R. L. de Sinner/Th. Fix, *Thesaurus graecae linguae ab h. Stephano constructus*, Paris 1831, I, S. 1226-1227. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, bietet diesbezüglich nichts.

167 Vgl. Authentikos Logos NHC VI,3:26,11.13 (mit ἀγων), Zostrianos NHC VIII,1:4,18 (idem) und Das Buch des Thomas NHC II,7:145,17-18 (mit dem Titel »Buch des Thomas des Athleten«, π.χ.ῶ.μ.ε. π.ῶ.μ.α.τ. π.ᾶ.θ.λ.η.τ.η.ς), vgl. J. D. Turner, *The Book of Thomas the Contender*,

In eher üblichem Sinne begegnet der Amboß bei Philo von Alexandrien, und zwar zweimal. In Dec 72 heißt es, es wäre angebracht, daß der Bildhauer (der Götzenbildner) statt seiner Bilder Hämmer und Ambosse usw. anbetete (προσκυνεῖν . . . σφύρας καὶ ἄκμονας . . .). In Post 116 wird über die auf leibliche Genüsse gerichtete Seele verhängt, sie werde wie auf einen Amboß geschlagen durch die Anstöße der Begierden (ἡ ψυχὴ καθάπερ ἐπ' ἄκμονος σφυρηλατεῖται κατὰ τὰς τῶν ἐπιθυμιῶν . . . ἐκτάσεις ἐλαυνομένη).¹⁶⁸ Bei Klemens von Alexandrien treffen wir auf eine ähnliche Beobachtung, wenn er in Paed. I,x,94,1 bemerkt, die Menschen brauchten nun einmal entweder Lob oder Tadel. Demnach werden einerseits die schwer zu heilenden Menschen durch Drohung, Zurechtweisung, Züchtigung geschlagen wie das Eisen durch das Feuer, den Hammer und den Amboß (Οἱ μὲν οὖν δυσίατοι, καθάπερ ὁ σίδηρος πρὸς τοῦ πυρὸς καὶ σφύρας καὶ ἄκμονος, τουτέστιν ἀπειλῆς, ἐλέγχου, ἐπιτιμῆσεως ἐλαύνονται . . .). Es ist übrigens die einzige Stelle bei ihm, an der von einem Amboß die Rede ist. In der koptischen Literatur findet sich eine recht bemerkenswerte Stelle über den Amboß, auf die ich zufälligerweise stieß. Es handelt sich um eine Aussage in sahidischer und faijumischer Fassung, erhalten geblieben in einer Apologie über den Unglauben, die einem Bischof Agathonikos von Tarsus in Kilikien zugeschrieben wird. Die sahidische, diesbezüglich wohl verdorbene Fassung bietet ein Papyruscodex aus dem Besitz des reichen Bibliophilen Th. Phillipps, von W.E. Crum zusammen mit Parallelstellen aus anderen Handschriften herausgegeben.¹⁶⁹ Die faijumische, richtige Fassung findet man

Missoula (USA) 1975 (SBL Diss. 23) S.194-195 (mit vielen Angaben zur Metapher). In den Thomasakten c.39 wird Christus »der wahre Athlet« (ὁ ἀληθὴς ἀθλητῆς) uns zuliebe genannt (Bonnet II, S. 157). In den manichäischen Psalmen Sarakoton (siehe C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalmbook* II Stuttgart 1938, S. 192,29) heißt Artistobula »eine Athletin im Kampfe« (οὐραϊα ἐσζῆπαγων, vgl. Crum 615^a). Es gilt zu bedenken, daß sich gerade bei Philo, der dazu auf dem Agon-Motiv der späten Stoa aufbaut, das Bild vom Athleten im geistigen, sittlichen Kampfe um die Tugend öfters findet, vgl. z. B. Agr 111-120.160; Migr 27; Abr 48; Spec Leg II,60 und Praem 52. Vgl. W. Völker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, Leipzig 1938, S. 130-133 und 236; weiterhin auch E. Bréhier, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950³, S. 265-270 und 284. Im NT begegnet der Athlet z. B. in 2 Tim 2,5; vgl. dazu Stauffer s. v. ἀγών TWNT I, S. 136, 140 und s. v. ἀθλέω TWNT I, S. 167; F.F. Bruce, *The Epistle to the Hebrews*, London 1964, S. 348; V.C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, Leiden 1967 passim und K. Berger, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, S. 337. In IKlem 5,1 schließlich heißen die zeitgenössischen Bekenner Athleten. Vgl. noch den beharrlichen Schmied in Pastor Hermae, Vis. I,iii,2.

168 Abkürzungen der Traktate Philos nach *Studia Philonica* I (1972), S. 92.

169 W.E. Crum, *Der Papyruscodex saec. VI-VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard*, Strassburg 1915. Der betreffende Codex kam vor 1860 in den Besitz von Sir Thomas Phillipps und wurde in seinem Katalog als Nr. 18833 verzeichnet (vgl. Crum aO S. IX und X, Anm. 3). 1915 war er jedoch im Besitz von T. Fitzroy Fenwick in Cheltenham. Ende der zwanziger Jahre wurde er mit anderen Phillipps-Manuskripten von den Buchhändlern und Antiquaren W.H. Robinson & Sons in Newcastle upon Tyne angekauft. Nach 1956 erwarb die Bibliotheca Bodmeriana in Cologny-Genève den Codex. Crum nennt diesen Codex

unter den Fragmenten der Reden des Agathonikos, herausgegeben von W. Erichsen.¹⁷⁰ Unter weiteren Schriften der Crumschen Ausgabe bildet die Apologie einen der sechs Texte, die den Namen des Bischofs tragen und die in einem der Ausgabe beigegebenen mustergültigen Beitrag des Straßburger Theologen A. Ehrhard behandelt und evaluiert werden.¹⁷¹ Es läßt sich aufgrund des Befundes Ehrhards nunmehr feststellen, daß es, obgleich der Name an sich belegt¹⁷² ist, einen Bischof Agathonikos von Tarsus in Kilikien nie gegeben hat. Wir haben es hier vielmehr mit einem Pseudepigraph zu tun: »Ihr wirklicher Verfasser ist ein pachomianischer Mönch, der sich »nach berühmten Mustern« eines bischöflichen Decknamens bediente«. ¹⁷³ Sämtliche von Crum herausgegebenen Texte sind nämlich der pachomianischen Klosterwelt zuzuschreiben und ihre Autographa werden wohl zwischen 450 und 550 im pachomianischen Hauptkloster Fâu (Pbau) verfaßt worden sein.¹⁷⁴ Obwohl auch die Apologie schlichte Mönchsliteratur ist und keinen hohen Grad an theologischer Bildung verrät, ist es immerhin bemerkenswert, daß der anonyme Verfasser den origenistisch angehauchten Evagrius Ponticus († 399) als »den Dämonenjäger« (ΠΚΥΝΗΡΟΣ ΟΥ

A. Er besteht größtenteils (2/3) aus Gesprächen (Ἐρωταλόγησις) und wurde um 600 in reinstem Sahidisch geschrieben. Weil es nun in anderen Schriften gegebenenfalls Parallelen bzw. Änderungen in bezug auf die in A vorkommenden Lesarten gibt, zieht Crum folgende inhaltlich verwandte Handschriften hinzu: B (Paris MS Copte 129¹⁴) aus dem Jahre 1003, C (idem, jedoch andere Blätter von ungefähr 1003, beide aus dem Weißen Kloster bei Sohag), D (Brit. Mus. Nr. 179, ins 6.-7. Jh. zu setzen). Im Anhang sind dann noch weitere Schriften der Codices B und C (I), des Codex B (II) und übrige Blätter des Codex A (III) aufgenommen und verwertet, vgl. S. XV/XVI und 99-108. Vgl. noch Crum/Ehrhard aO S. 131 zur Gattung der Ἐρωταλόγησις. Siehe auch M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, Turnhout 1979, Vol. III, S. 97, Nummer 5621-5627. Zur umfassenden Information über den Codex und die Agathonicusschriften siehe T. Orlandi, *Il Dossier Copto di Agatonico di Tarso: Studio letterario e storico*, in: *Studies Presented to Hans Jakob Polotsky*, ed. D.W. Young, East Gloucester (Mass.) 1981, S. 269-299.

- 170 W. Erichsen, *Fajumische Fragmente der Reden des Agathonicus, Bischofs von Tarsus*, Kopenhagen 1932. Der Papyruscodex (1928 von Carl Schmidt erworben) befindet sich in Kopenhagen (Carlsbergfond). Er datiert aus dem siebten oder achten Jahrhundert und enthält Fragmente der Apologie über den Unglauben und des Gespräches mit Stratonicus dem Kilikier. Erichsen führt im Apparat jedesmal den Crumschen Text auf.
- 171 Vgl. Crum/Ehrhard aO S. 154-155 und zur Apologie S. 162-164. In einer Rezension der Crumschen Arbeit von F.C. Burkitt, *Christian Thought in Egypt about A.D. 400*, *JTS* 23 (1922), S. 314-318 findet sich S. 314 die treffende Bemerkung: »... 1915. In this way it came to pass that one of the last scientific publications of German Strassburg was the work of an Englishman«.
- 172 Crum/Ehrhard aO erwähnt S. 154, Anm. 2 eine Angabe Jülichers, nach der es einen Märtyrer Agathonicus und einen Abt des Sabaklosters gegeben hätte. Als koptischer Name ist Agathonikos belegt bei G. Heuser, *Die Personennamen der Kopten*, Leipzig 1929, S. 77. Auch die griechische Form Ἀγαθονικος ist belegt.
- 173 Crum/Ehrhard aO S. 169, vgl. weiterhin ebenda S. 155 und 164. Vgl. Burkitt aO S. 315 und 317.
- 174 Crum/Ehrhard aO S. 170. Diese Schriften wurden also koptisch verfaßt, nicht aus dem Griechischen übersetzt, vgl. Crum/Ehrhard aO S. 170-171 und H.J. Polotsky *OLZ* 36 (1933), 417-419 (Rezension von Erichsen).

βεῖλαιμων) aufführt.¹⁷⁵ Wir kommen nunmehr zur Amboßstelle. Nachdem der Verfasser über die Gefahren des Unglaubens gesprochen hat, heißt es, dies alles sei gesagt:

ΕΤΒΕΝΕCΝΗΥ ΕΝΤΑΥΝΟΧΟΥ ΕΠΕΜΗΩ ΝΤΜΝΤΑΤΝΑΖΤΕ ΑΦΩCΚ ΔΕ ΕΦΩΒΩ
 ΜΜΟC ΕΡΟΙ ΝΒΙ ΠΝΟΒ ΝΤΕΧΝΙΤΗC ΠΕΧC 'ΑΦΩCΚ ΔΕ ΝΒΙ ΠΖΑΜΚΛΛΕ ΕΦΑΟΚΙΜΑΖΕ
 ΜΠΠΕΝΙΠΕ ΖΜΠΚΩΖΤ' ΕΦΖΙΟΥΕ ΕΧΜΦΑΤΗΡ ΜΠΑΤΦΤΑΜΙΟΥ ΝΟ[Υ]CΚΕΥΟC
 ΝΧΡΗCΙΜΟΝ... (Cod. A, p. 131 = Crum aO S. 39, Z. 20-24).

»in bezug auf die Brüder, die auf den Amboß des Unglaubens geworfen worden sind. Der große Handwerker, Christus, hat mich aber lange vergessen. Der Schmied hat lange das Eisen im Feuer geprüft, (es) auf dem Hammer (*sic*) geschlagen, bevor er es zu einem brauchbaren Gerät geformt hat.«¹⁷⁶

ΕΤΒΕ ΝΝΕCΝΗΟΥ ΝΤΑΟΥΖΗΗ ΕΖΛΗ ΕΠΩΙΚ ΝΤΜΕΤΑΤΝΝΕΖ† ΑΦΩCΚ ΕΦΩΒΕΩ
 ΜΜΑΦ ΕΛΑΥ ΝΝΧΕ ΠΝΑΒ ΝΤΕΧΝΙΤΗC ΠΕΧΡC ΨΑΦΩCΚ ΓΑΡ ΝΝΧΕ ΠΖΑΜΚΗΛΛ[Ι]
 ΕΦΔΩΚΙΜΑΖΕ ΜΠΒΕΝΙΠΙ Ζ[Μ]ΠΕΚΛΩΜ ΕΦΖΙΟΥΙ Ε[Χ]Ω[Φ ΖΜΠΖΑ] ΤΗΛ ΨΑΝΤ-
 [ΕΦΤ]ΑΜΙΑ ΝΝΟΥCΚΗ[ΟΥ] Ι ΝΧΡΙCΙΜΩΝ... (Pap. Carlsbergfond Blatt 3^b =
 Erichsen aO S. 16, Z. 7-17, Z. 21).

»in bezug auf die Brüder, die gefallen sind in die Grube des Unglaubens. Der große Handwerker, Christus, hat sie lange vergessen. Denn lange prüft der Schmied das Eisen in dem Feuer, schlägt darauf mit dem Hammer, bis er ein brauchbares Gerät geformt hat.«

Es ist einleuchtend, daß der faijumische Text besseren Sinn gibt, so daß man Erichsen beistimmen kann, der aussagt: »die Stelle in S. verderbt, hier richtig aufgefaßt«, wobei er auf Crums Bemerkung verweist.¹⁷⁷ Angesichts der logischen Gedankenfolge »der Schmied schlägt das Eisen auf dem Amboß mit dem Hammer« muß man folgern, daß der sahidische Text völlig durcheinandergeraten ist (der Amboß begegnet zu früh im Satz, er hätte sich beim Hammer finden müssen »auf dem Amboß mit dem Hammer« usw.), der faijumische hingegen den Amboß zwar nicht ausdrücklich nennt, ihn jedoch sehr wohl voraussetzt. An sich wäre es möglich zu sagen, die der Anfechtung erlegenen Brüder seien

175 Crum/Ehrhard aO S. 38 (koptischer Text) und S. 95 (Übersetzung). Vgl. zu Evagrius ebenda S. 163 und 169 und vor allem W. Bousset, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (aus dem Nachlaß) Tübingen 1923/Aalen 1969, S. 292-335. Evagrius war ein Gnostiker wie es Klemens von Alexandrien auch war, d.h. noch nicht im Sinne des lupenreinen Gnostizismus. Vgl. noch A. Guillaumont, *Un philosophe au désert: Evagre le Pontique*, *RHR* 181 (1972), 29-56.

176 Die Übersetzung Crum aO S.96 ist zu frei und unrichtig, weil: »Lange aber brauchte der Schmied, während er...« der grammatischen Regel in bezug auf den Umstandssatz in diesem Zusammenhang keine Rechnung trägt. Vgl. W.C. Till, *Koptische Grammatik*, Leipzig 1961², §330 und *ders.*, *Koptische Dialektgrammatik*, München 1961², §274 (mit faijumischen Beispielen).

177 Erichsen aO S.17, Anm. a; Crum aO S.96, Anm. 1 meint: »Amboß« wäre passender als »Hammer«, falls ε.χ.ν- »auf« richtig ist. Die Stelle ist aber korrigiert worden«.

auf dem Amboß des Unglaubens zerschmettert (eine bedrückende Metapher)¹⁷⁸, es liegt jedoch auf der Hand, was der leitende Gedanke war. Der große Handwerker Christus arbeitet wie ein Schmied an den Gläubigen, er formt sie und prüft sie, damit sie sich als bewährt erweisen. Nur bewährte Christen (besser: Mönche) sind brauchbare Mönche.¹⁷⁹ Die Metapher zielt selbstverständlich auf die Standhaftigkeit, die Unerschütterlichkeit, trotz der Einreden des Unglaubens. Und in dieser Metapher des Schmiedes hat der Amboß seinen notwendigen Platz. In unserer Stelle des Kindheitsevangeliums jedoch vergleicht Jesus sich selbst mit einem Amboß. Die Pointe ist dennoch dieselbe: *Jesus ist standhaft und unerschütterlich wie ein Amboß*.

Während wir die große Bestürzung¹⁸⁰ des Schriftgelehrten durch die Aussage Jesu, die übrigens keinen Leser des Kindheitsevangeliums weiterhin wundernehmen wird, unbeachtet lassen, sei nunmehr darauf hingewiesen, daß die durch den Amboß bezeichnete Unerschütterlichkeit, verbunden mit der wunderbaren Erkenntnis Jesu, an einen gnostischen Gedanken erinnert. Gemeint ist die Selbstbezeichnung der Gnostiker als »das Geschlecht, das nicht wankt«, *τρεnea ετε μακκim* z.B. im Apokryphon des Johannes BG 8502, 2:22,15; 65,2-3; 73,9-10 und 75,20-76,1. Über das Thema der Unerschütterlichkeit der Gnostiker ist eine umfassende Monographie erschienen.¹⁸¹ Es ist nicht auszuschließen, daß diese spezifische Unerschütterlichkeit in Jesu Aussage mitschwingt.

An die tiefe Bestürzung des Schriftgelehrten schließt sich nun unmittelbar die Reaktion Jesu an:

7. »Daraufhin lachte der Jesusknabe und sagte: Mögen die Unfruchtbaren Früchte erzeugen und mögen die Geblendeten die Früchte des Richters leben sehen« (syr. p. 14,11-13). Gött. MS hat Z.13 einen Zusatz: »Da lebten diejenigen, die unter seinem Fluch gefallen waren, wieder auf und standen. Und niemand wagte es, ihn weiter zu beleidigen«.¹⁸²

178 Vgl. übrigens die Philo-Stelle Post 116 oben. War Evagrius vielleicht diesbezüglich ein »Übermittler«?

179 Vgl. noch zu dieser Passage Crum/Ehrhard aO S. 162-164.

180 Der lateinische Palimpsest bietet im Ausruf des Schriftgelehrten (»O mihi« etc.) die bemerkenswerte Aussage »... hic vero magne crucis dignus est; hic potest enim ignem extinguere; puto hic ante cataclismum«, vgl. Philippart aO S.408. Fast ähnlich die georgische Version: »... vere dignus est hic magna illa cruce; hic ignem illum quoque poterit comburere. Ego sic cogito quoniam hic ante aquae (litt. per aquam) diluvium Noe fuit«, vgl. Garitte aO S.520. Das Kreuz bzw. das große Kreuz erinnern an Josephs staunenden Ausruf p.13,3 über Jesus als kleines Kreuz, und die »Präexistenz«, die Existenz vor der Sintflut, erinnert an die Aussage 13,8, siehe oben *OrChr* 77 (1993) S.215-217. 222-226. Das Auslöschen des Feuers usw. ist wohl eine Anerkennung der großen Macht. Vgl. für weitere Varianten P. Peeters, *Evangelies Apocryphes II, L'Evangile de l'Enfance*, Paris 1914, S. 307.

181 Siehe M. A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Leiden 1985 (= *NHS* XXIX); vgl. Helderma, *Anapansis* aO S. 113 f.

182 Der Zusatz findet sich auch im griechischen Text c.VIII, siehe Tischendorf aO S. 149 und vgl. Cullmanns Übersetzung in Hennecke/Schneemelcher aO S. 295.

Über das spöttische Lachen Jesu wurde oben schon einiges bemerkt. Aber gleich erhebt sich die Frage, welcher Sinn dieser markanten Aussage über Unfruchtbare und Geblendete abzugewinnen ist. Es sei zuerst einmal darauf hingewiesen, daß in diesem Zusammenhang das Imperfekt als Optativ aufzufassen ist.¹⁸³ So gilt Jesu Wunsch den Unfruchtbaren und Geblendeten. Gerade die Unfruchtbaren sollen Früchte erzeugen, ein Wunder, das an den Jubelruf in Is 54,1f. (über die στεῖρα ἢ οὐ τίκτουσα) erinnert, wie er auch in Gal 4,27 zitiert wird. Daß andererseits die Geblendeten sehen sollen, ist ein einleuchtender Wunsch. Das Eigentümliche ist jedoch, daß die Geblendeten nicht nur sehen, sondern daß sie eben auch Früchte sehen werden und daß zudem Früchte des Richters leben sollen. Wie soll man diesen Spruch verstehen? Es ist leicht einzusehen, daß sich statt (der Lebensfrüchte) des Richters die Lesart *des Gerichtes* findet. Tatsächlich hat der lateinische Text: »vident caeci fructuosa iudicii«. ¹⁸⁴ Auch Peeters übersetzt den vorliegenden syrischen Text mit: »...et que les aveugles voient les fruits salutaires (litt. les fruits de vie) de (leur) condamnation« und liest ܠܒܢܐ (d^cdīna) statt Wrights ܠܒܢܐ (d^cdajjana). Er bemerkt zur Erklärung: »Le sens paraît être: »Qu'ils profitent de la leçon.« ¹⁸⁵ Auch Cullmann hat »die Lebensfrucht des Gerichts«. ¹⁸⁶ Doch bevorzugen wir die lectio difficilior und lesen mit Wright... *des Richters*. Nicht weit hergeholt ist es, beim Richter an Jesus selbst zu denken in dem Sinne, daß der Jesusknabe sich selbst als den Richter betrachtet, wie dies auch oben im Wort über das Kreuz (p. 13,10-11) der Fall war. Für die Identifizierung Jesu als des Richters lassen sich nämlich folgende Gründe aufführen. In Act. 10,42 wird Jesus Christus expressis verbis der *Richter von Lebenden und Toten* (κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν) genannt. Dieselbe Formel begegnet in 1 Pt 4,5 (mit der Verbform κριναί) ¹⁸⁷ und 2 Tim 4,1 (mit κρίνειν). Beachtenswert ist, daß in der letztgenannten Stelle auch von dem Königtum Jesu die Rede ist. Ein wichtiger Topos, wie wir sehen werden. In der mit dem ersten Petrusbrief sprachlich verwandten Stelle II Clem 1,1 heißt es: »... (wir müssen) über Jesus Christus denken als über Gott, als über den Richter von Lebenden und Toten (κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν)«. ¹⁸⁸ Weiterhin findet sich die gleiche Formel in Polykarps Brief an die Philipper II,1,

183 Vgl. Nöldeke, *Syrische Grammatik* § 266 (S. 199).

184 Vgl. Philippart aO S. 408 (sol. 132^r).

185 Vgl. Peeters aO S. 308.

186 Vgl. Cullmann aO S. 299. Ebenso in der fünften Auflage (1987) der »Neutestamentlichen Apokryphen« I, S. 360.

187 Vgl. für Gott als Richter 1 Pt 1,17 und 2,23. Im Alten Testament begegnet Gott als Richter in Ps 50 (LXX 49), 6 und Ps 75,8 (LXX 74,7), beide mit θεὸς κριτῆς. Vgl. weiterhin Sir. 35 (32), 12 und Jes. 30,18; 33,22 und 63,7. In 1 Pt 4,5 ist jedoch das Richtertum Jesu gemeint, weil nach apokalyptischer Tradition das immanente Urteil Ihm bei seiner Wiederkunft zukommt.

188 Vgl. K.P. Donfried, *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974, S. 99-100.

wo unter einigen Aussagen über Jesus Christus auch diese vorkommt: »... der kommt als ›Richter von Lebenden und Toten‹ (κριτῆς ζώντων καὶ νεκρῶν)«. Unsere besondere Aufmerksamkeit verdient der Barnabasbrief. Dort heißt es (VII,2): »Wenn nun der Sohn Gottes, der Herr ist und über *Lebende und Tote urteilen wird* (μέλλον κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς), gelitten hat, damit *seine Wunde uns lebendig machen wird* (ἢ πληγὴ αὐτοῦ ζωοποίησις ἡμᾶς), ...«. ¹⁸⁹ Mit diesen beiden Topoi (Urteil und Wiederbelebung) kommen wir m. E. einem Johanneischen Theologumenon auf die Spur. Aus Joh 5,21-22.24-27 geht nämlich klar hervor, daß wie der Vater auch der Sohn die Macht zur Wiederbelebung und Vollstreckung des Urteils hat. Mit anderen Worten: Jesus besitzt die rein göttlichen Prärogativen, die auch bei Philo Alexandrinus begegnen als »die königliche Macht« (δύναμις βασιλική) und »die schöpferische Macht« (δύναμις ποιητική). ¹⁹⁰ Die schöpferische Macht ist proprio sensu die Macht, Leben zu geben, und die königliche Macht beinhaltet auch die Urteilsvollstreckung, ζωοποίησις und κρίσις. ¹⁹¹ Selbstredend ist, daß die Juden in Joh 5,18 Jesus vorwerfen, er mache sich Gott gleich (... ἴσον ἑαυτὸν ποιῶν τῷ θεῷ), vgl. oben die Feststellung in II Clem 1,1: über Jesus Christus denken *als über Gott* (ὡς περὶ θεοῦ).

Bei weiterer Umschau läßt sich in bezug auf den Gnostizismus sagen, daß da der Demiurg bzw. die Sophia oder wie im Tractat Trip p. 100,29 der mit ihr identische Logos eben auch König und Richter (ἄρῳ ἀγῶ κριτῆς) genannt wird. Auch im Manichäismus findet sich die betonte Richterfunktion. So u. a. im Bema-Psalm 227 in bezug auf Mani selbst: »Wir beten dich an, *o Richter* (κριτῆς) ...«. ¹⁹² In bezug auf Jesus heißt es im Bema-Psalm 229: »(Jesus) *wird kommen und ... richten* (ἠκρίσει) ...«. ¹⁹³ Und im Jesus-Psalm 244 ruft der Betende aus: »Ich habe *meinen Richter* (πακριτῆς) gesehen«. ¹⁹⁴ Auch in den chinesischen Texten kommt Jesus als der gerecht richtende König vor. ¹⁹⁵

Steht das Richteramt Jesus zu (hier dem kleinen Jesus, wenn auch eschatologisch ausgerichtet), dann wird die Frage akut, was es mit der Aussage »*die Früchte des Lebens* (des Richters)« auf sich hat. Die Wendung in dieser Wort-

189 Vgl. Barn XII,5 und 7 in bezug auf Num. 21,8-9, aber nunmehr das Kreuz als »lebengebende Schlange«.

190 Vgl. Quaest. in Exod (zu 25,21^b) II,68 und Vita Mos II,99. Siehe dazu U. Früchtel, *Die kosmologischen Vorstellungen bei Philo von Alexandrien*, Leiden 1968, S. 19-20, die diese Vorstellungen »von einer ursprünglich rabbinischen palästinensischen Tradition abhängig« machen möchte. Vgl. noch W. Grundmann s. v. δύναμις TWNT II, S. 299-300.

191 Vgl. zu Joh 5 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1964¹⁰, S. 200 und C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1953, S. 322-325, 327, vgl. auch S. 256.

192 Vgl. C. R. C. Allberry, *A Manichaean Psalm-Book*, Part II, Stuttgart 1938, S. 20, Z. 19.

193 Vgl. Allberry aO S. 25, Z. 26.

194 Vgl. Allberry aO S. 51, Z. 29.

195 Vgl. A. Böhlig, *Die Gnosis III*, Zürich 1980, S. 286 und 290.

π[όν]».²⁰¹ Die aufgeführten Stellen sind an sich wichtig und interessant, reichen jedoch nicht aus, der eigenartigen Ausrichtung unserer Stelle (der eines »retten- den Richters« o. ä.) gerecht zu werden.

Nun können die *Früchte* (des Lebens) in unserer Stelle aus guten Gründen zum *Kreuz* in Beziehung gesetzt werden. Es sei zunächst einmal daran erinnert, daß im zweiten Jahrhundert das Kreuz Jesu öfter mit dem Baum des Lebens im Paradies identifiziert wurde. So bemerkt Justin in seinem Dialog mit Tryphon 86,1: »(der Gekreuzigte) hatte ein Symbol des Holzes des Lebens (τοῦτον . . . σύμβολον εἶχε τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς)« (vgl. Gen 2,9).²⁰² In diesem Zusammen- hang sei nun auf das recht problematische Dossier der Andreas-Akten und Martyrien hingewiesen. Dort finden wir eine vielsagende Verbindung von Frucht und Kreuz in dem Sinne, daß das Kreuz Christi Früchte und das ewige Leben gebe. So heißt es im sogenannten Martyrium Andreae prius 14 u. a. »O *Kreuz* . . . im *Himmel Frucht tragend* (ὦ σταυρὲ . . . τὸν καρπὸν ἐν οὐρανοῖς ἔχων)« und in bezug auf den Mörder am Kreuz: »Wohl dir, o Kreuz, der du den Herrn angezogen, den Räuber als Frucht hervorgebracht . . . (wie lange rede ich noch und lasse mich nicht vom Kreuz umfassen), damit ich in dem Kreuz zum Leben erweckt werde (εὖ γε ὦ σταυρὲ τὸν δεσπότην ἐνδυσάμενος καὶ τον ληστήν καρποφορήσας . . . ἵνα ἐν τῷ σταυρῷ ζωοποιηθῶ)«.²⁰³ Ein wenig später wird ausgesagt: »Schön ist das Kreuz, denn es ist *Leben erweckend* (καλὸς ὁ σταυρὸς, ζωοποιὸς γὰρ ἐστίν)«.²⁰⁴ Wichtig ist auch, daß in der sogenannten Passio Andreae, 4-5 über den ersten Menschen gesprochen wird als über denjenigen, der den Tod in die Welt brachte »durch den Baum (das Holz) der Überschrei- tung (διὰ τῆς τοῦ ξύλου παραβάσεως)« und dann über den vollkommenen Menschen, der das ewige Leben bereitete »durch den Baum des Kreuzes (διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ)«.²⁰⁵ Was jedoch im Rahmen dieser Untersuchung am

201 Vgl. L. Koenen/C. Römer, *Der Kölner Mani Codex. Über das Werden seines Leibes*, Opladen 1988 (Pap. Col. XIV) S. 48-49.

202 Vgl. E.J. Goodspeed, *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1914, S. 199. Siehe für den Lesart οἶμαι σύμβολον ἔχοντα τὸν σταυρὸν τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς θέλει ebenda und Reijners, *Terminology* aO S. 39, Anm. 5, und zu diesem komplizierten Satz als solchen S. 38-41. Wir stimmen Reijners' Übersetzung des Satzes S. 41 bei. Justin (dessen Dialog wohl um 150 entstanden ist) war nach Reijners der erste, der σύμβολον (vierundzwanzigmal) benutzt als »reference to something else« (S. 40) und das Kreuz direkt auf den Baum des Lebens bezog, obwohl in Ignatius' *Ad Trall.* XI,2 (vgl. auch *Ad Smyrn.* I,2) schon darauf angespielt sein könnte, vgl. Reijners aO S. 20 (die Gläubigen als Äste am Baum, der die Frucht der Unsterblichkeit besorgt). Auch Celsus war die Gleichsetzung Kreuz-Lebensbaum bekannt, vgl. Origenes *Contra Celsum* VI,34.36-37. Vgl. auch H. Bergema, *De Boom des Levens* in *Schrift en Historie*, Hilversum 1938, S. 503-512.

203 Vgl. für beide Stellen M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha* II,1 (Hildesheim 1959), S. 55. Wir lesen statt ἐκδυσάμενος Z. 11, ἐνδυσάμενος mit C.

204 Vgl. Bonnet aO S. 56.

205 Vgl. Bonnet aO S. 11-12. In der oben erwähnten *Ad Trall.* XI,1-2 begegnet ebenfalls der καρπὸς θανατηφόρος.

bedeutsamsten ist, ist die Personifikation des Kreuzes und dessen Begrüßung mit $\chi\alpha\iota\sigma\epsilon$. Quer durch das Andreas-Dossier wird das Kreuz als ein *lebendiges Wesen* begrüßt, angebetet usw.²⁰⁶ Diese Tatsache ist für die oben behandelte Stelle in bezug auf den kleinen Jesus als das kleine Kreuz folgenswerter. Angesichts der wirren Überlieferungsgeschichte der Andreas-Schriften (Akten, Passio, Martyrien) sei bemerkt, daß die Forschung diesbezüglich in letzter Zeit weit vorangetrieben worden ist. Die Untersuchungen von Jean-Marc Prieur, in der fünften Auflage der neutestamentlichen Apokryphen von Schneemelcher verwendet, und dessen Textrekonstruktion verpflichten zu Dank. Dieser Sache näherzutreten würde den Rahmen dieses Beitrages sprengen. Doch seien einige neue Forschungsergebnisse erwähnt.²⁰⁷ Die Andreasakten werden wohl um 150, vielleicht in Ägypten, abgefaßt worden sein.²⁰⁸ Für Ägypten/Alexandrien als Abfassungsort könnte auch die von Prieur umschriebene Tendenz der Andreasakten sprechen. Seiner Meinung nach sind sie Zeugnis einer vom Enkratismus, Platonismus und Neupythagoreismus geprägten geistigen Gestimmtheit, wie sie sich im 2. und 3. Jh. voll entfaltet. Demnach typisiert er Andreas als

- 206 Vgl. Passio Andreae 10 (Bonnet aO S. 24-25), Passio Andreae. 13 (Bonnet aO S. 31), Martyrium Andreae Prius 14 (Bonnet aO S. 54-55) und Mart. Andreae. alterum 4 (Bonnet aO S. 60). Zu denken wäre auch an das mit »Ja« antwortende Kreuz im Petrus-evangelium 10,42. Siehe C. Maurers Übersetzung in Hennecke/Schneemelcher aO I, S. 123 und *ders.*, in der fünften Auflage, I, S. 187. Den griechischen Text findet man bei M. G. Mara, *L'Évangile de Pierre*, Paris 1973 (SC 201).
- 207 Man sieht den großen Unterschied bei einem Vergleich von Hornschuhs Beitrag *Andreasakten* in Hennecke/Schneemelcher II Tübingen 1964 (dritte Auflage) S. 270-297 (Texte: der Utrechter Papyrus [lies Zandee S. 281 statt Zander], der Codex Vaticanus 808, eine Rekonstruktion aufgrund der sogenannten narratio und laudatio [S. 292-293 Übersetzung der Stellen, oben Anm. 203] und ein koptisches Fragment) mit dem des Jean-Marc Prieur in Schneemelcher II, Tübingen 1989 (fünfte nur von Schneemelcher besorgte Auflage), S. 93-137 (Texte: die Inhaltsübersicht im Liber de miraculis von Gregor von Tours [538-594], der Utrechter Papyrus, der Codex Vaticanus 808 und [neu] das von Detorakis herausgegebene martyrium [aufgrund von cod. Sinait. gr. 526 und cod. Jerus. Sabas 103] mit siglum JS [siehe Prieur aO S. 97], übersetzt von G. Ahn [Prieur aO S. 123 ff.; die Stelle oben Anm. 206 (Bonnet aO S. 60) ebenda S. 135]). Prieurs Beitrag basiert auf seinem etwas früheren Beitrag *Les Actes apocryphes de l'apôtre André. Présentation des diverses traditions apocryphes et état de la question*, in *ANRW* II,25,6, S. 4384-4414. Ebenda findet man S. 4408-4413 Prieurs Rekonstruktionsvorschlag der Andreasakten (das Siglum JS war hier noch SH [S. 4391]). Er unterzieht P.M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, Leiden 1958 auf S. 4388 einer scharfen Kritik. Die Genealogie der Andreaslegenden bei Peterson aO S. 39-43 bleibt jedoch nützlich. Es ist bedauernd, daß Prieurs Textausgabe (J.-M. Prieur, *Acta Andreae*, Turnhout 1989, Bd. I Praefatio; Bd. II Textus) in Schneemelchers Ausgabe (noch) nicht verwendet werden konnte. Darauf weist nunmehr auch hin L. van Kampen, *Apostelverhalen. Doel en compositie van de oudste apokriefe Handelingen der apostelen*, Utrecht (Diss.) 1990, S. 327. Vgl. ebenda S. 159-163 über Textaufbau und Einheit der Andreasakten (Siglum HS auf S. 29 muß SH sein).
- 208 Nach Hornschuh aO S. 275 wären die Akten in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s anzusetzen, wohl vor 190. Prieur sagt *ANRW* aO S. 4396: »on s'accorde en général à la situer vers la fin du second siècle«, während *ders.*, Schneemelcher aO S. 107 als Zeit der Abfassung angibt: »eher um 150 als um 200«. Für Ägypten optiert der Verfasser dieses Beitrages.

»einen neuen Sokrates . . . einen Meister der Mäeutik«. ²⁰⁹ Nun hat seinerzeit van den Broek das nicht-gnostische Christentum in Alexandrien vor Clemens und Origenes folgendermaßen charakterisiert: Neben gnostisierenden und »orthodoxen« Christen habe es welche gegeben, »who considered Christianity the true philosophy which to a very great extent could be expressed in Platonic or (which did not make much difference) in Neopythagorean terms«. ²¹⁰ Wie dem auch sei, neben Passagen, die entweder einen kruden Enkratismus oder einen Andreas, der um jeden Preis sein Martyrium am Kreuz erleiden will, bezeugen, findet man überraschend viele Passagen, die durch den Gedanken der Ruhe (ἀνάπαυσις) gekennzeichnet werden. ²¹¹ Die Lobreden auf das Kreuz fallen jedoch am meisten ins Auge. Ist dabei die ζωοποίησις des Kreuzes vor allem in den Andreasakten belegt, erhebt sich die Frage, wie es mit dem anderen Aspekt, dem der κυρίσις oder der königlichen Richtermacht, steht. Tatsächlich gibt es auch für diesen Aspekt Belegstellen. Wenn man nämlich diesbezüglich Umschau hält, zeigt sich eine aufschlußreiche Stelle bei Justin, und zwar in I Apologia 41,4, wo es heißt: »εὐφρανθήτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν ὁ κύριος ἐβασίλευσεν ἀπὸ τοῦ ξύλου (>lasset Freude herrschen unter den Heiden, der Herr ist König [Richter] geworden wegen des Holzes/Kreuzes->«. Es handelt sich um den letzten Satz eines längeren freien Zitats aus Ps. 95,1-11, mit dem David nach der Meinung Justins prophezeit haben soll, daß Christus nach der Kreuzigung als König herrschen würde (βασιλεύσει), 41,1. Die crux ist, daß Ps 95 (MT 96),10, wo dazu aufgefordert wird: »εἶπατε ἐν τοῖς ἔθνεσιν: Ὁ κύριος ἐβασίλευσεν«, bei Justin die Hinzufügung ἀπὸ τοῦ ξύλου hat, wobei der Aufruf zur Freude aus anderer Quelle herrührt. Zwei MSS ausgenommen, fehlt diese Hinzufügung in allen MSS der Septuaginta, so daß Rahlfs in seiner Psalmen-Edition der »Göttinger Septuaginta« mit Recht urteilt, es handle sich hier um ein »additamentum christianum«. ²¹² Lange zuvor hatte L. Bos in seiner Septuaginta-Ausgabe (Franeker 1709) schon bemerkt: »quod est in Hymno Ecclesiastico, *regnavit à ligno Deus, est itidem in Psalt. Rom & vet. & legitur à Cypr. Just Mart. Tertull. & Leone Papa*«. ²¹³ Nun hat sich herausgestellt, daß der Aufruf zur Freude am

209 Vgl. Prieur, Schneemelcher aO bzw. S. 107 und 105; vgl. ebenfalls Prieur ANRW aO S. 4395.

210 Vgl. R. van den Broek, *The Authentikos Logos: a new document of Christian Platonism*, VC 33 (1979), S. 260-286; das Zitat S. 281; vgl. *ders.*, Niet-gnostisch christendom in Alexandrië voor Clemens en Origenes, *NTT* 33, (1979), S. 287-299, vgl. hier S. 297.

211 Vgl. Prieur, Schneemelcher aO S. 104; van Kampen aO S. 154-155 (mit Anm. 294 und 297) und Helderman aO S. 161 mit Anm. 439.

212 Siehe A. Rahlfs, *Psalmi cum Odis* (= Gött. Septuaginta, X), Göttingen 1931, S. 247. Die MSS sind: R (Verona, VI. Jh., und andere mit R zusammengehende Textzeugen, vgl. Rahlfs aO S. 32) und die späten verstümmelten Fragmente MS (XII. Jh., Papier) 1093, vgl. Rahlfs aO S. 11-13. Auch die ägyptischen Übersetzungen *sa* und *bo* haben die Hinzufügungen. Vgl. zu diesem additamentum Rahlfs aO S. 31.

213 Vgl. L. Bos, *Vetus testamentum ex versione septuaginta interpretum*, Franeker 1709, S. 780, Anm. 8 zu Ps 95,10.

Anfang des Psalmenzitats bei Justin aus I Par. (Chron.) 16,32-33 stammt.²¹⁴ Im Mixtum der Apol. 41,4 hätten wir es mit einem »established Christian midrash« von »Christian targumizers« zu tun, auf den genannten Texten wie noch auf Jes 9,5 (... ἡ ἀρχὴ... ἐπὶ τοῦ ὄμου) aufbauend, um Christi Herrschaft gerade durch das Kreuz zu betonen.²¹⁵ Ausgangspunkt sei das ξύλον ἀγροῦ in I Chron 16,32 gewesen, das angesichts von τὰ ξύλα in Vers 33 eine hypothetische hebräische Vorlage **הַיָּשׁוּת הַבְּרָשִׁית** »daß der Baum des Feldes sich freue« mutmaßen ließe.²¹⁶ Daß Christus das Kreuz auf seiner Schulter getragen habe (nach Jes 9,5), finden wir ebenfalls bei Justin I Apol. 35,2 und bei Origenes, comm in Joan I,38.²¹⁷ Justin war dermaßen davon überzeugt, die Septuaginta habe von jeher in Ps. 95,10 das ἀπὸ τοῦ ξύλου gelesen, daß er in seinem Dialog mit Tryphon 73,1 den Juden vorwirft, sie hätten die Worte aus ihren eigenen Septuaginta-Exemplaren gestrichen.²¹⁸ Wir lassen es nun bei diesen Angaben bewenden, liegt uns doch daran, zu zeigen, wie wichtig der Gedanke der Herrschaft/des Königtums bzw. des Richteramtes Christi wegen seines Kreuzes dem Frühchristentum war. Denn nicht nur Justin, sondern vor ihm schon Barnabas sagt (8,5) aus, Jesu Königtum gebe es wegen des Kreuzes (ἡ βασιλεία Ἰησοῦ ἐπὶ ξύλῳ [oder: ξύλου]²¹⁹), und Origenes schreibt an der angeführten Stelle: »denn wegen

214 Vgl. schon G.J.M. Bartelink, *Twee Apologeten uit het Vroege Christendom* (Justinus & Athanagoras) Kampen 1986, S. 59, Anm. 118. Vgl. weiterhin O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy*. Leiden 1987 (NT Suppl. 56), S. 35-42. Ihm folgte Einzelheiten nachgehend, J. Duncan M. Derrett, *O KYPIOS EBAΣIΛEYΣEN AΠO TOY EYΛOY*, VC 43 (1989), S. 378-392. Siehe diesbezüglich S. 378, 380 (»... it is to 1 Chr 16 that we should look for our most immediate answer. Justin cited Ps 95 in a state influenced by 1 Chr 16«) und 381. Bedauerlich ist, daß Derretts Beitrag durch Nachlässigkeiten verunziert wird. So S. 378: »(die drei Wörter ἀπο τ.ξ.) do not appear in any surviving manuscript of the LXX«, unter Verweis auf Rahlfs' Ausgabe, S. 237 (sic), nach Derrett aO S. 387, Anm. 2. In Anm. 16 (S. 390) wird Bonnett II,15 statt 55 angegeben (vgl. oben Anm. 203). Vgl. fernerhin noch Derrett aO S. 383 für die Früchte des Kreuzes und Anm. 4 (S. 388) über die lateinischen Kirchenväter, die Justins Text annahmen.

215 Vgl. Derrett aO S. 384 (Zitate) und S. 383 & 386. Zu Jes 9 vgl. S. 382, 385 und 387. Siehe auch Apol. 42,4 (Goodspeed aO S. 55) über den gen Himmel fahrenden Christus, der König wurde (ἐβασίλευσεν), vgl. dazu Derrett aO S. 382.

216 Vgl. Derrett aO S. 385, zur mutmaßlichen hebräischen Vorlage S. 381. Das **יָשׁוּת** sei durch homoeoteleuton ausgefallen: »The Masorettes, perhaps suspicious of trees after Christians' excited interest in them, could indeed have preferred a (defective) text from which that hypothetical **יָשׁוּת** had indeed dropped out by homoeoteleuton.«

217 Siehe Derrett aO S. 382-383.

218 Siehe Derrett aO S. 378. Vgl. Reijners aO S. 36-37 (»... a christian Interpolation«).

219 Siehe Derrett aO S. 379. Vgl. ebenda S. 386 zur Dativ- und Genitivform. Mit Recht übersetzt Derrett das ἀπό durch »on account of«. Die Übersetzung »wegen« trifft hier zu. Für das Motiv des Richtens und Herrschens Christi wegen des Kreuzes findet sich ein interessanter Beleg in einer Shenute (†450) zugewiesenen Schrift über das Urteil Christi am Weltende. Im Türiner Papyrus heißt es: »... ἀλλὰ ἴθιε νῆε νῆαπχοεῖς ῥῥο εβολ ῥῖ πῶε κατὰ πετχηρ (aber wie hat der Herr vom Kreuze her geherrscht, wie es geschrieben?)« und »... εἰνεῖμε θε γε ἀπχοεῖς ῥῥο εβολ ῥῖ πῶε (wenn wir verstanden haben, daß der Herr geherrscht hat vom Kreuze her)«. Siehe F. Rossi, *Trascrizione con Traduzione Italiana di un Testo Copto del Museo Egizio di Torino*, *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, Cl. Morali Storiche

des Erleidens des Kreuzes wurde er König (ἐβασίλευσε γὰρ διὰ τοῦ πεπονθέ-
 ναι τὸν σταυρόν)«. Für den angeblichen Midrasch wird auch das ποῖναι in I
 Chron 16,33 nicht unwichtig gewesen sein. Vielsagend ist gleichfalls, daß in der
 Passio Andreae 13 Andreas kurz vor seinem Sterben ausruft, er sehe schon sei-
 nen König (ἦδη γὰρ τὸν βασιλέα μου ὄρω . . .).²²⁰ Die Königsherrschaft Jesu
 Christi bedeutet nicht nur ewiges Leben für die Gläubigen, vor allem für die
 Martyrer, sondern auch den endgültigen, ewigen Tod für die Ungläubigen.
 Seine Herrschaft besagt das Urteil für Lebende und Tote, das er als Richter bei
 seiner glorreichen Wiederkehr am Ende der Tage vollstrecken wird.

Wenn wir nun das Resümee ziehen, so gilt es einzusehen, daß im Kindheits-
 evangelium Jesus einerseits sein Kreuz gleichsam verkörpert²²¹ – was keinen
 wundernehmen wird, der sich dessen erinnert, daß sich in den Andreasakten das
 Kreuz auch als lebendes Wesen findet –, andererseits ist er an unserer Stelle der
 Richter. Die Früchte des Lebens sind vor dem Hintergrund der oben aufgeführ-
 ten Stellen als die lebenerweckenden Früchte des Kreuzes, kurz als das ewige
 Leben durch das Kreuz Christi, zu verstehen. Demnach bekommt man fol-
 gende Gleichung: JESUS = KREUZ DER LEBENSFRÜCHTE = RICHTER. Als Richter
 der Lebenden und Toten wird er sich am Ende der Tage auf seinen Richterstuhl
 setzen, vor dem man laut 2 Kor 5,10: » . . . ἐμπροσθεν τοῦ βήματος τοῦ Χρισ-
 τοῦ zu erscheinen hat. Gerade dieser Richterstuhl, dieses βῆμα, wurde in der
 alten Kirche durch das Kreuz qualifiziert, so daß auch ikonographisch Richter-
 stuhl und Kreuz engstens miteinander verbunden waren. In diesem Zusammen-
 hang ist es aufschlußreich, auf die genuin manichäische *Bema*-Vorstellung acht-
 zugeben. Zunächst weisen wir auf eine interessante Stelle in den Herakleides-
 Psalmen hin, in der vom Sohn Gottes (Christus) ausgesagt wird, er sei »die neue
 Pflanze Gottes, diejenige der Früchte des Lebens (πτῶθε μπινογτε νῶρρε
 παῖκαρπος ἠῶνῶ)«. Nachdem sein ganzes Leben abgemalt ist, wird festge-
 stellt, »er sitze zur Rechten seines Vaters unter den Lebenden (αϋϋμεστ σαογ-
 νεμ μπιφιωτ ογτωογ ννετανῶ)«. ²²² Wie wir oben sahen, war für die Mani-
 chäer Mani der Richter. Die angeführte Stelle fährt dann fort: »wir preisen dein
 Bema, auf dem du sitztest (τῆσμαιε μπεκβημα ετῆρμαστ αχωγ)«. ²²³ Be-
 kanntlich spielte das Bema im Glauben der Manichäer eine zentrale Rolle, und
 zwar auf dem jährlichen Bema-Fest. Bei dieser Gelegenheit gedachte man des
 Leidens und Todes Manis (im Jahre 277). Man sammelte sich dabei um das

Filologische, Serie II t. XLI (Turin 1891), S. 60 (Fol. LVI, erste Kolumne Zeilen 24-27) bzw.
 S. 62 (Fol. LVIII, dritte Kolumne Zeilen 2-4). Zu beachten ist, daß auch hier *Holz* (υε) für
Kreuz steht. Siehe meine weitere Ausführungen an anderer Stelle.

220 Vgl. Bonnett (mit zwei Versionen) II,1, aO S. 30-31.

221 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 226.

222 Siehe Allberry aO S. 193,24 bzw. S. 196,32.

223 Siehe Allberry aO S. 20,20; vgl. oben S. 36, Anm. 192 zu S. 20, 19.

Hetimasie werden »die Früchte des Lebens des Richters« ersichtlich. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die oben behandelte Stelle des Ps.-Thomas soteriologisch ausgerichtet ist. Der kleine, den Schriftgelehrten wohl verlachende Jesus äußert einen Heilswunsch. Die »Unfruchtbaren« und die »Geblendeten« versteht man am besten als die noch nicht Glaubenden. Aber wie der staunende Schriftgelehrte staunen die noch nicht völlig an Jesus Glaubenden vielleicht ja schon. Der Verfasser des Kindheitsevangeliums könnte bei den »Unfruchtbaren«, die nunmehr dennoch Früchte erzeugen werden, an Texte wie Matth 3,10 und Luk 3,8 (über das Tun rechtschaffener Früchte der Buße) und Matth 7,17 (ein guter Baum bringt gute Früchte)²³¹ denken. Bei den »Geblendeten« oder »Blinden« könnte man einen gnostischen Hauch wittern. Im Gnostizismus steht die Blindheit für die Unwissenheit, die Gebundenheit an die vorfindliche, demiurgische Welt.²³² Der Demiurg selber heißt z. B. in der Hypostase der Archonten NHC II,4:87,3-4 und 94,25 *Samael*, was gedeutet wird als »Gott der Blinden«.²³³ Im Evangelium Veritatis schließlich handelt es sich p. 29-30 um das Erwecktwerden aus dem Schlaf der Unwissenheit und den Alpträumen der Iringung. Dann erklingt die Seligpreisung: »Glücklich der, welcher die Augen der Blinden geöffnet hat (ΟΥΜΑΚΑΡΙΟΣ ΠΕ ΠΕΙ ΠΤΑΦΟΥΗΝ ΑΝΒΕΛ ΝΝΙΒΛΛΕΕΥ)«, p. 30,14-16. Einmal durch ihre Mitbrüder, die Vollgnostiker, erweckt, werden sie das Licht sehen, d. h. werden sie zur vollen Gnosis kommen. So werden auch in Ps.-Thomas die Blinden einmal das Heil finden, d. h. sie werden »die Lebensfrüchte des Richters«, in ihrem vollen folgenschweren Ausmaß sehen. Das bedeutet, sie werden zu ihrem Heil diese Früchte der Gnosis (vgl. Ev. Ver. p. 18,25) kosten.

Bei dieser Stelle lassen wir es nun bewenden. Die übrigen fünf Wunder (Zenon, Jesu Spielkamerad, fällt vom Dach und ist tot, wird jedoch von Jesus wieder zum Leben erweckt; Jesus sammelt Wasser in seinem Kleid; Jesus erntet wunderbar viele *Kor*; Jesus hilft seinem Vater Joseph beim Zimmern eines Bettes und Jesus heilt den Natterbiß, den sein Bruder Jakob bekommen hat) sind allesamt märchenhafte Wunder, die der Überhöhung der göttlichen Größe Jesu dienen.

Νῆψτεπ ἀρετροῦ τηροῦ)«; Bema-Psalm 232 (Allberry aO S. 29,12): »Du hast dein Bema aufgestellt o Richter, damit du urteilen wirst (ἀκτωρ]ω πεκβημα ω πκρίτης χε εκα ψτεπ . . .)« und schließlich Bema-Psalm 236 (Allberry aO S. 34,22-24): »Denn das Urteil kommt nah und das Bema wird hingestellt. Denn es ist Jesus, mein Richter, der sich auf ihn setzen wird (ϕνηγ [Γ]αρ ἄχι πτεπ ἄσεκω ἀρρηί ἴπβημα τῆς γαρ πακρίτης πετρεμες] τ ἀρρηί α.χ.ωϕ).«

231 Vgl. oben S. 24.

232 Vgl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I aO S. 113-119. Siehe dazu weiter W. Schrage [s. v. τυφλός. TWNT VIII, S. 277 und 292.

233 Vgl. Jonas aO S. 384, Anm. 2 und oben *OrChr* 77 (1993) S.214 Anm. 70. Vgl. ebenfalls NHCod II,5:103,19-20 (Ursprung der Welt), dieselbe Aussage über Samael.

Das Kindheitsevangelium wird abgeschlossen mit der aus *Luk 2,40-52* bekannten Geschichte. Die hier vorliegende syrische Version zeigt jedoch einige Eigentümlichkeiten im Vergleich mit dem griechischen Urtext.²³⁴ Das gilt selbstverständlich auch für die anderen Versionen wie die griechische²³⁵, die arabische²³⁶ und die kirchenslawische.²³⁷ Es ist nicht verwunderlich, daß – wie beträchtlich die Unterschiede im einzelnen auch sein mögen – die Geschichte des zwölfjährigen Jesus im Tempel für die verschiedenen Versionen des Ps.-Thomas den Höhepunkt, wenn nicht den Angelpunkt bildete. Gerade ihnen lag daran, die große Weisheit Jesu (*Luk 2,47*) zu betonen.²³⁸ Die Geschichte war offensichtlich auch bei den Gnostikern beliebt, wie aus dem Evangelium Veritatis (NHC I,3:19,21-27) hervorgeht. Die ängstliche Suche der Eltern Jesu konnte übrigens auch in der Biographie Manis eine treffliche Rolle spielen. Mani hatte seinem Vater Pattikios (Patek) nicht gesagt, wohin er ginge, worauf der Vater auf die Suche nach ihm geht und ihn dann schließlich findet und ausruft: »Mein Sohn, was hast du getan?« (CMC, p. 110-111).²³⁹

Um der Eigenheit der syrischen Version (syr. p. 16,3-25) auf die Spur zu kommen, werden wir unseren syrischen Text und den des Göttinger MS einem Vergleich mit der längeren griechischen Version sowie der altsyrischen Evangelienübersetzung (Sy^c, Sy^s) und der Peschitta unterziehen.²⁴⁰ Dabei setzen wir uns nicht das Ziel, eine umfassende, bis in die Einzelheiten gehende Behandlung zu liefern, sondern unser Anliegen ist es, das Wichtigste hervorzuheben.

Was schon gleich am Anfang auffällt, ist, daß in 16, Z. 3-5 die lukanischen Verse 41-43^a kombiniert worden sind, wenn auch in umgekehrter Folge: »Und als Jesus zwölf Jahre (alt) geworden war, gingen sie nach Jerusalem, wie es die Gewohnheit Josephs und Marias war, um zu ihrem Fest zu gehen (Gött. MS

234 Vgl. Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage, 9. Druck 1987 z.St. und *The Gospel according to St. Luke*. Edited by the American and British Committees of the International Greek New Testament Project, Oxford 1984, S. 52-57 (ausführlicher Apparat). Für die theologischen Ziele des Lukas sei nochmals auf die Untersuchung von H.J. de Jonge, *Sonship aO* S. 317-354 hingewiesen. Für weiteres Material vgl. E.G. Grinfield, *Scholia Hellenistica*, London 1848, Vol. I, S. 119-120.

235 Die längere griechische Version (A) ist von G. Schmahl, *Lk 2,41-52* und die Kindheits Erzählung des Thomas 19,1-5, *Bibel und Leben* 15 (1974), S. 249-258, mit dem Evangelientext eingehend verglichen worden. Siehe für den Text Tischendorf aO S. 156-157.

236 Vgl. die lateinische Übersetzung in K. Aland, *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1964, S. 18-19.

237 Vgl. De Santos Otero, *Das Kirchenslawische Evangelium*, aO S. 136-140.

238 Mit Recht betont Schmahl aO S. 255, daß für den lukanischen Text V. 49 den Höhepunkt bildet (Jesus als Sohn Gottes), während im Ps.-Thomas V. 47 zentral steht.

239 Siehe L. Koenen & C. Römer, *Der Kölner Mani-Codex*, Opladen (= Pap. Col. XIV) 1988, S. 77-78 und vgl. A. Henrichs/L. Koenen, *Der Kölner Mani-Kodex* (CMC Teil III) *ZPE* 44 (1981), S. 219, 273 und 288.

240 Siehe F.C. Burkitt, *Evangelion Da-Mepharreshe*, Cambridge 1904, Bd. I, S. 256-259 und Ph. E. Pusey/G.H. Gwilliam, *Tetraeuangelium Sanctum*, Oxford 1901, S. 330-331.

hat: zu ihrem Pesachfest). Und als sie das Pesach vollbracht hatten, kehrten sie zu ihrem Hause zurück.« Genau diese Folge begegnet auch in der griechischen Version, so daß schon hier die Bemerkung Tischendorfs, »Syrus maximam partem confirmat Graecum«²⁴¹, völlig zutrifft. Nach der Rückkehr der Eltern heißt es in Z. 6, daß Jesus in Jerusalem blieb (, ܣܘ), gemäß Luk 2,43. Der syr. C und syr. Pesch. haben dafür beide ܦܘܼ »er blieb«. Auch der altlateinische Text bestätigt mit *remansit* diese Lesung wie auch der Araber. Nur der Grieche hat hier ἀνῆλθε, »er kehrte zurück«.²⁴² Die Eltern sind nunmehr der Meinung, Jesus sei bei ihren Reisegefährten²⁴³, und sie machen darauf die (Rück-)»Reise eines Tages«, nach Luk 2,44; so ebenfalls syr. C und syr. Pesch. Nur unser Text hat: »sie kamen in die Raststätte jenes Tages (ܟܘܼܠ ܕܝܼܢ ܕܝܼܘܼܡܢܐ ܕܝܼܘܼܡܢܐ , Z. 8)«. ²⁴⁴ Joseph und Maria suchen ihn sodann »unter ihren Verwandten und unter denen, die sie kannten ܕܝܼܘܼܡܢܐ ܕܝܼܘܼܡܢܐ ܕܝܼܘܼܡܢܐ ܕܝܼܘܼܡܢܐ , Z. 9)«, was näher bei ἐν τοῖς συγγενεῦσιν καὶ τοῖς γνωστοῖς (Luk 2,44) steht als bei der griechischen Version, die nur ἐν τοῖς συγγενεῖσιν αὐτῶν bietet.²⁴⁵ Syr C hat »bei ihren Reisegefährten, ihren Familienleuten (>Menschen<) und demjenigen, der sie kannte«; syr Pesch. hat nur »bei ihren Leuten und demjenigen, der sie kannte«.²⁴⁶ Nach ihrer Rückkehr nach Jerusalem finden die Eltern den Jesusknaben nach drei Tagen »sitzend unter den Lehrern«, während er sie anhört und befragt. Anders als Luk 2,46, syr C und syr Pesch. sowie der Grieche hat unser Text das »im Tempel« weggelassen. In Lukas 2,47 wird berichtet, daß alle Zuhörer erstaunt waren über seinen Verstand und seine Antworten (syr C und syr Pesch. haben »Weisheit und Aussagen«). In unserem Text ist nur die Verwunderung²⁴⁷ noch da, dann aber folgt ein völlig anderer Wortlaut: (Alle, die zuhörten, wunderten sich) »weil er sie zum Schweigen²⁴⁸ brachte, jene Lehrer. Denn er legte ihnen die Spruchreden der Propheten aus und die Mysterien und die Rätsel, welche im Gesetz da sind.²⁴⁹ Und seine Mutter sagte zu ihm...«, syr. p. 16, Z. 13-15. Spezifisch ist, daß dem Verfasser dieses syri-

241 Tischendorf aO S. 156, Anm. 2, Griechisch c.XIX,1-2 = syr. Z. 10.

242 Philippart aO S. 408.

243 Zu συνοδία vgl. Grinfield aO S. 119: »hodie Orientales Caravanam vocant«.

244 Das syrische Wort – vgl. Brockelmann, *Lexicon* aO S. 7^b – steht auch für μονή (mansio, Wohnung) in Joh 14,2.

245 Es ist die Frage, ob das Lehnwort ܟܘܼܠ – vgl. Brockelmann aO S. 125^b – ein altherkömmliches ist oder aber von der griechischen Urvorlage herrührt.

246 Vgl. zum Bekanntsein Josephs c.s. Mk 6,1-4 u. Par.

247 Gegenüber ܝܼܘܼܡܢܐ wie syr C, Syr. Pesch. weicht die Verbform von ܟܘܼܠ im Gött. MS nicht wesentlich ab.

248 Im Griechischen ἀποστομίζει. Unser Text hat eine Paelform von ܟܘܼܠ , schweigen. Vgl. noch Meyer, Handbuch aO S. 142.

249 Im Griechischen c.XIX,2: κεφάλαια τοῦ νόμου καὶ τὰς παραβολὰς τῶν προφητῶν. Vgl. Meyer aaO unter Verweis auf Num 23,7.18 (mit מִשְׁלֵי). Die »Rätsel« sind wohl zu verstehen als »loci difficiles« in lehrhaftem Sinne.

schen Textes offensichtlich noch mehr als dem des griechischen Textes daran lag, nicht nur die Weisheit Jesu, sondern eben auch seine Lehrbefähigung zu betonen. Der kleine Jesusknabe lehrt und erklärt. Maria stellt ihrem Sohn die vorwurfsvolle Frage, warum er ihnen dies angetan habe, »denn wir waren beklommen und geängstigt und haben dich gesucht« (syr p. 16, Z. 16-17; Luk 2,48). Interessanterweise hat auch syr C hier: »wir waren in Beklommenheit und Angst usw.«, während syr Pesch. nur die »Angst« hat und nicht von »wir«, sondern wie Luk 2,48 von »dein Vater und ich« spricht. Die griechische Version hat: ἰδοὺ ὀδυνώμενοι ἐζητοῦμέν σε wie Luk 2,48 abgesehen davon, daß D und die Mehrheit der atlateinischen Zeugen καὶ λυπούμενοι hinzufügen.²⁵⁰ Jesus erwidert seiner Mutter, weshalb sie ihn denn suchten: »Wisset ihr nicht, daß es mir geziemt, im Hause meines Vaters zu sein?« Syr C hat »im Hause des Vaters« und Syr Pesch. wiederum »meines Vaters«. Der Grieche folgt vollends dem Lukanischen Text: »... ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς μου δεῖ εἶναί με«. Bemerkenswert ist auch hier, daß der Apparat zu Luk 2,49 lehrt, daß mehrere Textzeugen τῷ οἴκῳ (τοῦ πατρὸς μου) lesen.²⁵¹ Mit dem Unverständnis der Eltern (Luk 2,50) kontrastiert im PsMt die bewundernde Aussage der Schriftgelehrten und Pharisäer. Nach ihrer Frage, ob der Knabe ihr Sohn sei, und nachdem Maria eine bejahende Antwort gegeben hatte, sagen sie: »Gesegnet hat dich der Herr (das Gött. MS fügt hinzu: »in deinen (Leibes)Früchten«), denn so wie diese Ehre und Weisheit: wir haben weder gesehen noch gehört, daß jemand unter den Knaben (so) gesprochen hat«! (syr. p. 16, Z. 20-22, vgl. die abweichende griechische Version XIX,4). Die »Leibesfrüchte« werden wohl als *pluralis poeticus* aufzufassen sein, vgl. den griechischen Text »τὸν καρπὸν τῆς κοιλίας σου«. ²⁵² Der Ausdruck nimmt wahrscheinlich Bezug auf Luk 1,42 (Elisabeths Segensspruch über Maria), vgl. im Alten Testament z.B. Deut 28,4. P. 16, Z. 22 folgt sodann: Jesus »ging mit seiner Mutter (das Gött. MS besser: »mit ihnen«) und war ihnen untertan«. Von seiner Mutter heißt es Z. 23: »sie bewahrte alle diese Worte«; vgl. den griechischen Text: »διετήρει πάντα τὰ γενόμενα« (sie betrachtete genau usw.) und syr C »und seine Mutter bewahrte alle diese Worte in ihrem Geiste«. ²⁵³ Wie Luk 2,51 hat syr Pesch. »seine Mutter bewahrte alle Worte in ihrem Herzen«. Die Schrift schließt folgendermaßen ab (vgl. Luk 2,52): »Jesus nun nahm zu und machte Fortschritte (das Gött. MS hat mit syr C und syr Pesch. mit Recht ܠܘܝ ܘܚܝܘܿ »wuchs« anstatt ܠܘܝܘܿ) an (bzw.

250 Vgl. Nestle-Aland 26 (Apparat) und Burkitt, Evangelion aO II, S. 290. Vgl. zu ܘܘܢ und ܘܘܢܘ Brockelman aO 517^{a-b} (h.l. Partizip pass. des Afels) bzw. 291^a.

251 Vgl. Gospel according to Luke aO S. 55. Das τοῖς ist als lectio difficilior zu bevorzugen. Siehe zum »Haus meines Vaters« Joh 14,2 (vgl. oben Z. 8) und weiterhin die Tempelreinigungsszene Mk 11,17; Mt 21,13 und Luk 19,41 (Zitat »mein Haus«), während Joh 2,17 »Haus meines Vaters« Jesus in den Mund legt.

252 Vgl. Brockelmann aO S. 555^a.

253 Vgl. Brockelmann aO S. 738^a sub II ܠܘܝܘܿ .

in) Weisheit (das Gött. MS hat wie syr C und syr Pesch. weiterhin Statur (ܩܕܝܫܘܬܐ für ἡλικία) und Gnade (χάρις) bei Gott und bei den Menschen. Amen.« (Z. 23-25. griechischer Text XIX,5). Wenn man den in Ps.-Thomas inkorporierten Lukastext überblickt, fällt ins Auge, daß alle Änderungen und Hinzufügungen darauf ausgerichtet sind, die Überlegenheit des Jesusknaben sowohl in bezug auf seine Weisheit als auf seine Lehrbegabung zu betonen. Und Maria wird gebenedeit.

IV. Zusammenfassung

Die vom Kollegen Baars und mir in unseren Beiträgen beigebrachten neuen Materialien haben hoffentlich den über dem Kindheitsevangelium des Pseudo-Thomas liegenden Schatten einigermaßen zurückgedrängt oder doch zumindest Licht in diese Problematik gebracht. Angesichts der recht wirren Überlieferungsgeschichte, von der die verschiedenen Versionen Zeugnis ablegen, gilt nach wie vor Wilsons Feststellung: »Die komplizierte Textgeschichte bedarf jedoch noch immer einer eingehenden und umfassenden Untersuchung«.²⁵⁴ Darüber kann die Feststellung Geros: »As far as philological study of the Infancy Gospel material is concerned, a surge of recent interest can be reported«²⁵⁵ nicht hinwegtäuschen. Die ursprüngliche (griechische) Fassung des Kindheitsevangeliums – der Gattung nach eine Aretologie – wird, obgleich die früheste handschriftliche Bezeugung erst aus dem 5. Jahrhundert stammt²⁵⁶, meist auf das 2. Jahrhundert datiert.²⁵⁷ Die engsten Parallelen zu unserer Schrift findet man, was das Wunderbare, Märchenhafte der Taten des kleinen Jesus anbelangt, in den Buddhalegenden, wie oben dargestellt wurde. Desgleichen wurde die Vermutung ausgesprochen, Ägypten, näher Alexandrien, könnte der Ursprungsort gewesen sein, eingedenk der Si-Osiris Geschichte wie anderen ägyptischen Kolorits.²⁵⁸

Dem Verfasser des zweiten Teils lag daran, etwaige gnostische, gegebenenfalls manichäische Züge und Parallelen aufzuspüren. Dabei wurde klar, daß da-

254 Vgl. R. McL. Wilson, Apokryphen II, *TRE* III, S. 335. Siehe auch Cullmann, in Schneemelcher 1987⁵, S. 349 (pänult.).

255 Vgl. S. Gero, *Infancy Gospels* (siehe Anm. 3) aO S. 3983. Die von ihm S. 3983, Anm. 78 erwähnte Ausgabe J. Norets »in progress« ist noch nicht erschienen. Vgl. dazu auch Cullmann aO S. 350, Anm. 3.

256 So Gero aO S. 3982.

257 Vgl. Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin 1975, S. 673 (zur Kindheits-erzählung des Thomas); Wilson aO S. 335; Cullmann aO S. 352. Vgl. noch H. Köster/J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, S. 178-179.

258 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 199-200 und oben S. 3. Vgl. zu den Buddhalegenden noch Vielhauer aO S. 677 und Wilson aO S. 336.

bei größte Umsicht und Vorsicht geboten sind.²⁵⁹ Doch konnte bei folgenden Themenkreisen mehr oder weniger Gnostisches ausfindig gemacht werden: 1. Die trennende Arbeit des Kindes Jesu in seinen »Wasserwerken«. 2. Das Golem-motiv bei den Vögeln aus Lehm, wobei auch das Kreuzesthema schon anklang. 3. Die Kinder des Brautgemachs und die Erblindung derjenigen, die Jesus tadelten. 4. Jesus als personifiziertes kleines Kreuz im Hinblick auf die Horos-Gestalt und das Lichtkreuz. 5. Die Alphabet-Schulgeschichten und die Buchstabenmystik (u. a. in den Buddha- und Si-Osiris-Legenden). 6. Die Unerschütterlichkeit und Standhaftigkeit Jesu im Gleichnis des Ambosses. 7. Die Unfruchtbaren, die Geblendeten und die Früchte des Lebens des Richters und die Hetimasie-Vorstellung.

Am schwierigsten zu verstehen bleibt indessen das Jesusbild, das die Kindheitsgeschichte heraufbeschwört. Ist der Ausruf Zakais »O böser Knabe!«, PsTh p. 13, Z. 23, nicht allbestimmend? Nicht verwunderlich ist die Aussage Vielhauers: »Das Jesusbild . . . trägt wenig idyllische, um so mehr aber erschreckende Züge: der Wunderknabe jähzornig, schimpfend und böseartig, der Schüler altklug, unerzogen und arrogant, ein höchst gefährliches kleines Wesen . . .«.²⁶⁰ Nicht weniger ausgesprochen ist das Verdikt de Beausobres: »Le véritable Auteur d'un si mauvais Livre est tout-à-fait inconnu, mais son caractère ne l'est pas. Il s'est peint apparemment lui-même en représentant le Fils de Dieu. Il décrit un jeune Enfant violent & vindicatif, qui punit de mort soudaine les moindres injures, qu'on lui fait . . . Je ne m'étonne pas, que *Mahomed*, qui vouloit établir sa Religion par la force, ait inséré dans son *Alcoran* divers morceaux de cet Apocryphe.«²⁶¹

Unumgänglich bleibt jedoch die Frage, wie die Gewichte adäquat zu verteilen sind. Freilich begegnen wir einerseits einem Jesus, der durch sein vorwitziges Benehmen mehrere Leute erbost, beim geringsten Anlaß in Rage kommt und tödliche Strafe verhängt. Andererseits belebt Jesus seinen Lehrer und andere wieder, heilt Kranke, verteilt Getreide unter die Armen, ist seinem Vater beim Zimmern eines Bettes behilflich, trägt auf wundersame Weise Wasser für Marias Haushalt nach Hause und ist seinen Eltern untertan. Aus diesem Grunde sollte man zunächst einmal das Gleichgewicht der dunklen und der hellen Seite der Person Jesu wahren. Für die Frage, was es mit der Person Jesu auf sich hat, wird man wohl ins Schwarze treffen, wenn man einem für die Ausrichtung des Kindheitsevangeliums grundlegenden Dualismus, der als gnostisch zu bezeichnen ist, Rechnung trägt. Jedenfalls sollte man nicht einen Aspekt zugunsten des anderen herunterspielen. Demnach könnte man Ivanov durchaus beipflichten,

259 Siehe oben *OrChr* 77 (1993) S. 201.

260 Vielhauer aO S. 675.

261 De Beausobre aO I, S. 366.

wenn er im Hinblick auf Jesus zwar einräumt, er sei »vraiment un *enfant terrible*«, aber dann auf folgendes hinweist: »Pour Jésus il n'est pas d'intermédiaire entre le bien et le mal«. Wenn er jedoch in bezug auf diese beiden Seiten der Person Jesu den Rückschluß zieht, sie »répondait au dualisme bulgare«²⁶², bedarf dieses Votum starker Kritik. Durch den Verweis auf diesen späteren, ausgeprägten Dualismus werden Gedanken in den Text hineingeblendet. Dafür fehlen die Gründe. Man sollte nicht weiter gehen, als einen noch nicht zum Modell getriebenen, aus einer gnostischen Denkungsart herrührenden Dualismus vorzusetzen. Vermutlich blickte der Verfasser quasi sub specie aeternitatis, d. h. von der himmlischen Herrlichkeit des Gekreuzigten, Auferstandenen und des als Richter Kommenden her zurück auf die Jugendzeit Jesu. Schon damals, so möchte er betonen, zeigte sich Jesus als der von Weisheit und Wissen erfüllte Herr und Richter, der alles Weltverfallene und die auf diesseitige menschliche Ehre ausgerichteten Menschen aburteilt. Für den Gedanken, daß man diesem kleinen Jesus, der trennt, was nicht zusammengehört, und der bereits auf den Richter voller Herrlichkeit hin transparent ist, bei Gefahr des Todes nicht zu nahe kommen darf, gibt es auch in biblischen Texten genügend Gründe. Man denke an die Warnung Gottes im brennenden Dornbusch Mose gegenüber (Ex 3,5), an Jesu Verhalten in Nazareth (Luk 4,30) und an das »Noli me tangere« des Verherrlichten Maria von Magdala gegenüber (Joh 20,17). Schließlich entdeckt man noch eine andere biblische Linie, nämlich die der Einheit des strafenden und heilenden Gottes (vgl. Hiob 5, 18 und Hos 6,1). Bei aller strengen Trennung von Licht und Finsternis ist gerade die Passage über den Richter soteriologisch ausgerichtet. Viel oft recht artverschiedenes und (bei näherem Blick) widerspruchsvolles Material war dem unbekanntem Verfasser zu Diensten, um sein Bild des wunderbaren göttlichen Kindes zu malen. Durch ihn ragte die Welt Gottes in diese Welt herein. (abgeschlossen im Mai 1993)

Berichtigung zum ersten Teil in OrChr 77 (1993):

S. 195, Seite ~~2~~, Zeile 4, lies: .~~جاء~~] om .

262 Siehe J. Ivanov, *Livres* aO (siehe oben Anm. 73), S. 223 bzw. 224.