

Popkes, Enno Edzard: Das Menschenbild des Thomasevangeliums. Untersuchungen zu seiner religionsgeschichtlichen und chronologischen Einordnung. – Tübingen: Mohr Siebeck 2007. (XVIII) 472 S. (WUNT, 206), geb. € 99,00 ISBN: 978–3–16–149265–5

Die vorliegende Monographie basiert auf der Habil.schrift von Enno Edzard Popkes, die im Sommersemester 2006 an der Friedrich-Schiller-Univ. Jena angenommen wurde. Ziel der Untersuchung ist eine genauere Bestimmung des religionsgeschichtlichen Profils des Thomasevangeliums (EvThom) anhand seiner anthropologischen Motive. Ergebnis der Untersuchung ist, dass das EvThom „bereits auf einem voll entwickelten gnostischen Menschenbild basiert“ (330) und seine anthropologischen Aussagen einen „gnostischen Weltentstehungs- und Erlösungsmythos“ voraussetzen (353). Das EvThom könne nicht mehr „als Ausdruck eines frühjüdischen bzw. frühchristlichen Denkens“ verstanden werden, sondern vermittele einen Einblick in das Welt- und Menschenbild gnostischer Gruppierungen (361f).

Im Durchgang der Untersuchung benennt und erläutert P. zuerst offene Grundfragen bisheriger Forschung, die besonders die unterschiedlichen Textfassungen, die Frage nach der Gattung des EvThom sowie die Versuche seiner religionsgeschichtlichen Einordnung betreffen (6–15). Er stellt dabei heraus, dass für die religionsgeschichtliche Verortung des EvThom der Anthropologie eine besondere Bedeutung zukäme, wobei er betont, dass das EvThom keine explizit reflektierte Anthropologie biete, sondern vielmehr „eine Reihe indirekter Hinweise, von denen her auf die Kontexte seiner Abfassung zurückgeschlossen werden kann“ (18). P. wählt drei anthropologische Schwerpunktthemen, die er jeweils zuerst intern im EvThom und sodann im Kontext möglicher religionsgeschichtlicher Vergleichsgrößen analysiert, um so das anthropologische Profil insgesamt herauszuarbeiten. Diese drei Schwerpunktthemen sind die „individualistischen Züge“ im EvThom, die Verwendung des Begriffs *monachos* in diesem Text sowie das Motiv der „Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz“. Dabei kommt dem dritten Thema, also der Rede von dem „Bild“ (*eikon*) in EvThom 22; 50; 83 und 84, eine Schlüsselrolle für die gnostische Einordnung des Gesamttextes zu, da diese Logien nach P. nur auf dem Hintergrund gnostischer Interpretationen von Gen 1,26f verstehbar seien. Eine solche Interpretation fände sich etwa im Apokryphon des Johannes (AJ), das in Nag Hammadi Codex II direkt vor der einzig vollständig erhaltenen (koptischen) Fassung des EvThom zu finden ist. P. interpretiert also bewusst die koptische Textfassung des EvThom im Kontext von Nag Hammadi Codex II. Er hält die Rekonstruktion früherer Entwicklungsstadien des EvThom prinzipiell für problematisch. Gleichzeitig deutet er mit Verweis auf EvThom 2 an, dass seine Ergebnisse auch auf die erhaltenen griechischen Fragmente übertragbar seien: „Die Argumentationsstrategie des eindeutig gnostischen koptischen Thomasevangeliums lässt sich in Ansätzen also schon bei jenen Fragmenten erkennen“ (362).

In den drei inhaltlichen Schwerpunktkapiteln prüft P. eine Reihe von religionsgeschichtlichen Parallelen zum EvThom, wobei er dieses mehrfach von möglichen Parallelen distanziiert. Überzeugen können dabei u. a. die Ausführungen zum Begriff *monachos* in frühmonastischen Traditionen (180–194) und der Abschnitt über den Manichäismus (120–125). Auch die von P. vertretene Zurückhaltung im Hinblick auf die in der Forschung diskutierte Verbindung zwischen den Trägerkreisen von EvThom und johanneischen Schriften (91–98) ist m. E. plausibel. Die Hauptthese der Monographie allerdings scheint mir weniger überzeugend. Meine Fragen an die vorgelegte Untersuchung betreffen dabei unterschiedliche Ebenen:

1. Der Umgang mit den koptischen Texten ist in einer Reihe von Fällen problematisch: So ist bei der Wiedergabe von EvThom 61 die häufig angenommene Konjekturen (Ⲁⲛⲏⲟ „gleich“ statt Ⲁⲛⲏⲟ „zerstört“) im koptischen Text nicht zu finden, sie liegt aber der anschließenden deutschen Übersetzung zugrunde (175). (Während hier die Konjekturen unkommentiert übernommen wird, lehnt P. bei EvThom 83 eine m. E. durchaus plausible Konjekturen, die viele Interpretationsprobleme behebt, ohne weitergehende Diskussion ab [228f; vgl. zur Begründung der Konjekturen: Uwe-Karsten Plisch: Das Thomasevangelium. Originaltext mit Kommentar, Stuttgart 2006, 204–206]). Bei der Wiedergabe der unterschiedlichen Textfassungen von AJ bringt P. zwar unterschiedliche deutsche Übersetzungen von NHC II p. 15,3 und NHC III p. 22,6 („nach unserem Gleichnis“ bzw. „nach seinem Gleichnis“), zitiert aber zweimal denselben koptischen Text (318). Kurz darauf (320f) finden sich irreführende Textabgrenzungen in den koptisch zitierten Textteilen; eine Passage (NHC II p. 24,32–34) wird ohne Auslassungszeichen übergangen, und in p. 24,36 fehlt der bestimmte Artikel sowohl im koptischen Text als auch in der Übersetzung („das Bild“ statt „ein Bild“). Die Beispiele lassen sich vermehren und betreffen nicht nur Marginalien, sondern auch für die Interpretation zentrale Stellen der jeweiligen Texte.

2. Eine weitere Anfrage betrifft die Wortwahl bei der Beschreibung spezifischer Züge des EvThom sowie den Umgang mit Abwesendem: P. redet u. a. von der „Marginalisierung der ethischen und karitativen Dimensionen der Worte und Taten Jesu“ im EvThom sowie der „Ausblendung der missionarischen Züge der Botschaft Jesu“ (beides Überschriften, 40 bzw. 80). An der Wortwahl wird deutlich, dass P. hier voraussetzt, dass das EvThom die synoptischen Evangelien zwar kennt, deren Botschaft aber ablehnt. Warum nicht auch ein Ergänzungsmodell möglich wäre (etwa die „verborgenen“ Worte als Zusätze zu den allgemein bekannten), wird nicht deutlich. Im genannten Kontext (40f) erwähnt P. selbst, dass in den „Missionsinstruktionen“ (EvThom 14) die Ausgesendeten Kranke heilen sollen. Er wertet dies als „indirekte Reminiscenz der Heilungswunder Jesu“ und als synoptischen „Traditionsrest“ im Kontext der „Marginalisierung der ethisch-sozialen Dimension der Botschaft Jesu“. Hier dient eine Parallele zu anderen Texten dazu, den Abstand der Texte voneinander darzustellen. An anderen Stellen jedoch, v. a. wenn dies „gnostische“ Themen betrifft, werden Parallelen als Indiz für eine Übereinstimmung des EvThom mit anderen, „gnostischen“ Texten gewertet. Ein synoptischer Anklang dient mithin dazu, die Andersartigkeit des EvThom zu erweisen; ein „gnostischer“ dazu, die Gleichartigkeit festzustellen.

3. Problematisch erscheint mir die Deutung des EvThom im Kontext der Schriften des zweiten Nag-Hammadi Codex. P. findet hier insbesondere Übereinstimmungen mit dem AJ und dem Philippusevangelium (EvPhil), die in NHC II vor bzw. hinter dem EvThom stehen, sowie mit dem Buch des Thomas (LibThom), das als letzte Schrift in NHC II zu finden ist. Nun ist aber NHC II fraglos ein Produkt des vierten Jh.s, das EvThom hingegen sicher nicht (wie schon die erhaltenen griechischen Fragmente belegen). Zudem zeigt die unterschiedliche sprachliche Gestalt des Koptischen innerhalb von NHC II, dass auch die koptische Überlieferungsgeschichte der dort gesammelten Schriften vor ihrer Zusammenstellung nicht gemeinsam verlaufen ist. Zwei der von P. herangezogenen Schriften, nämlich AJ und LibThom (NHC II,1 bzw. II,7), weichen von den „mittleren“ Texten des Codex in sprachlicher Hinsicht ab, zudem nimmt das EvThom innerhalb des Codex insgesamt eine Sonderstellung ein, da seine Sprachform dem Standardsahidisch am nächsten steht (vgl. Plisch, Thomasevangelium [s. o.], 11). Dass jemand im vierten Jh. die Texte in einem Codex zusammengestellt hat – ohne dass wir den Grund dafür kennen –, kann kein Argument dafür sein, NHC II als *den* plausiblen Interpretationsrahmen des EvThom anzusehen. Nach dieser Logik wäre auch das in NHC VI erhaltene Stück aus Platos Politeia (NHC VI,5; Pol 588a–589b) als „gnostischer“ Text anzusehen, da es in einem Codex mit Schriften überliefert ist, die üblicherweise der Gnosis zugerechnet werden. Damit soll nicht gesagt werden, dass eine Interpretation des koptischen EvThom im Kontext von NHC II keine mögliche Lektüre darstellt. Nur ist es eben nur *eine* Lektüremöglichkeit dieses Textes – und zwar eine, die im Kontext des 4. Jh.s funktioniert, und die damit auf einer ähnlichen Ebene anzusiedeln ist wie etwa die manichäische Lektüre des EvThom – wissen wir doch auch, dass das EvThom im Manichäismus rezipiert wurde (vgl. dazu P.s Ausführungen 120–125, wo er selbst zu dem Schluss kommt, hier seien nur sehr begrenzte Rückschlüsse möglich). P. selbst konzediert hinsichtlich seiner Lektüre des EvThom im Kontext der Nag-Hammadi-Codices: „Diese Zugangsperspektive gewährt jedoch bereits eher einen Einblick in die Wirkungsgeschichte des Thomasevangeliums und ist nur in einem begrenzten Maße für die Rekonstruktion seiner Entstehungsgeschichte aufschlussreich“ (359). Daneben lehnt er jedoch die Rekonstruktion früherer Fassungen ab und formuliert mehrfach generelle Schlüsse für ein angemessenes Verständnis des EvThom, die die eigentlich begrenzte Geltung der an der Interpretation einzelner Logien des koptischen Textes gewonnenen Ergebnisse nicht mehr deutlich werden lassen (vgl. etwa die Ausführungen auf 125, 330 u. ö.).

4. Schwierig erscheint mir auch die These, dass die *eikon*-Aussagen in EvThom 22; 50; 83 und 84 ausschließlich auf dem Hintergrund des „gnostischen“ Mythos verständlich seien, nicht aber auf dem des Platonismus. P. entscheidet in seinem Kap. über das „religionsgeschichtliche Profil des Motivs der Abbildhaftigkeit menschlicher Existenz im Thomasevangelium“ (255ff) schon gleich zu Beginn, die „platonische Ideenlehre und deren mittel- bzw. neuplatonische Reformulierung [...] nicht als eigenständige Phänomene in die Diskussion“ einzubeziehen, sondern nur als möglichen „Hintergrund einzelner frühjüdischer, frühchristlicher und gnostischer Traditionsbildungen, da die ‚Bild-/Abbild‘-Aussagen des Thomasevangeliums nicht auf eine unmittelbare

Auseinandersetzung mit entsprechenden philosophischen Schuldiskussionen zurückzuführen sind, sondern auf bereits vorgegebene Adaptionen platonisch-mittelplatonischen Denkens“ (256f). Dies wäre doch erst zu überprüfen und nicht vorauszusetzen. Wenn sich P. später im selben Kap. mit den platonisierenden Auslegungen von Gen 1,26f bei Philo von Alexandrien beschäftigt (286–293), fehlt ein direkter Vergleich der verschiedenen Weisen der Bild-/Abbild-/Urbildhaftigkeit bei Philo und im EvThom, der für das Verständnis der *eikon*-Stellen im EvThom einiges hätte austragen können. P. setzt hier vielmehr Philo von gnostischen Weisen der Auslegung der Schöpfungserzählungen prinzipiell ab, da im Gegensatz zu Philo die „gnostische Kosmologie auf einem Bruch im Gottesbild basiere“ (292). Das mag richtig sein – aber inwiefern gilt diese „gnostische Kosmologie“ auch für das EvThom? Mir scheint es gewagt, im EvThom einen „Bruch im Gottesbild“ und einen „minderwertigen Demiurgen“ anzunehmen. Das bedeutet aber, dass sich der Vergleich zwischen Philo und dem EvThom nicht einfach deshalb erübrigt, weil Philo die genannten Vorstellungen einer „gnostischen Kosmologie“ nicht teilt.

5. Angesichts des bisher Ausgeführten stellt sich prinzipiell die Frage nach der Definition und dem Nutzen der Kategorie „Gnosis“ für die Auslegung des EvThom. P. arbeitet in seiner Monographie m. E. parallel mit zwei unterschiedlichen Gnosisdefinitionen (was angesichts der Forschungsgeschichte auch nicht wirklich überraschen kann). In den Ausführungen zu Philo sieht P. die Annahme einer „minderwertigen Schöpfung“ als konstitutiv für die gnostische Kosmologie an sowie die Interpretation der biblischen Schöpfungserzählungen als „Werk eines minderwertigen Demiurgen, dessen Schöpfung nur durch den Fall der Sophia ermöglicht wurde und der darauf bedacht ist, die aus der himmlischen Welt gefallenen Lichtelemente in diesem Kosmos gefangen zu halten“ (292f). Hier liegt der Gnosisdefinition also ein ausgeführter Mythos zugrunde. Andererseits setzt sich P. in seinen methodischen Vorüberlegungen explizit mit dem dornigen Problem der Gnosisdefinition auseinander und wählt dabei ein eher historisch-phänomenologisch orientiertes Modell in Anlehnung an die in Exc.Theod. 78,2 bei Clemens von Alexandrien überlieferte Liste menschlicher Grundfragen (33f). In einem solchen phänomenologischen Sinne – so zeigte sich schon bei Hans Jonas – ist jedoch auch Philo von Alexandrien als „Gnostiker“ anzusehen. Und in einem solchen Sinne bereitet es auch wenig Schwierigkeiten, das EvThom als „gnostischen“ Text anzusehen – nur ist diese Bezeichnung dabei heuristisch wenig ertragreich. Im Sinne einer mythologischen Gnosisdefinition jedoch fehlen gerade die entscheidenden Elemente (ein ausgeführter Mythos, Sophia und der Demiurg) im EvThom. Aus eben diesem Grund wird das EvThom in der Sekundärliteratur u. a. als „Jesusüberlieferung auf dem Weg zur Gnosis“ charakterisiert (so Jens Schröter / Hans-Gebhard Bethge: *Das Evangelium nach Thomas*, in: Nag Hammadi Deutsch 1, Berlin / New York 2001, 151–181; 163; Widerspruch bei P., 176). Dabei sollte man es m. E. auch belassen, sofern man nicht gänzlich auf die häresiologisch belastete Kategorie „Gnosis“ verzichten möchte (dafür plädiert u. a. Karen King: *What is Gnosticism?*, Cambridge 2003). Die Monographie von P. partizipiert hier an einem derzeit virulenten Gesamtproblem der „Gnosis“-Forschung und verweist damit gleichzeitig auf die Notwendigkeit, auch weiterhin an heuristisch produktiven Charakterisierungen von Schriften aus der Frühzeit des Christentums zu arbeiten.

Hamburg

Silke Petersen