

Kriterien aller solcher Überlieferungsmöglichkeiten von Schriftstellen genau zu bestimmen und dann erst vorliegendes Überlieferungsmaterial daraufhin zu befragen, welche dieser Formen jeweils an einer bestimmten Stelle ihre Spuren hinterlassen haben könnte. Oft wird man nur einige Möglichkeiten ausschließen können und mehrere gleichberechtigt nebeneinander offenlassen müssen. Manchmal werden Parallelüberlieferungen in anderen Schriften präzisierende Schlüsse zulassen. Aber stets wird hier wie anderswo ein einmal gesehenes und nicht gelöstes Problem besser sein als eine vorschnelle, einseitige Entscheidung. So hat es wenig Sinn, etwa mit P. den Begriff „Testimonien“ so weit auszudehnen, daß er gleichzeitig den einfachen, beweisenden Schriftbeleg für eine aufgestellte Behauptung, eine Sammlung solcher Belege unter einem bestimmten Gesichtspunkt, weiterhin eine Sammlung von Schriftstellen zum Ausdruck eines gemeinsamen Gedankens ohne „Beweischarakter“ und schließlich einfach Stichwortreihungen umfaßt. Und ebenso hat es wenig Sinn, allgemein von „midraschartigen Traditionen“ zu reden, diesem Begriff dann einerseits gewöhnliche Typologien zu subsummieren und andererseits nicht zu differenzieren zwischen solchen Midraschim, die einen bestimmten Schriftabschnitt interpretieren, und anderen, die ein bestimmtes Thema abhandeln. Leider hat P. solche formalen Untersuchungen großenteils seinen Interessen am Inhalt des Barn. geopfert und demzufolge z. B. einer Abhandlung wie Barn. 10 nicht einmal ein eigenes Kapitel gewidmet (siehe S. 115 f), während gerade ein Vergleich dieses Abschnitts mit anderen „midraschartigen Traditionen“ in formaler Hinsicht reizvoll gewesen wäre.

Trotz dieser negativen Kritik des Buches von P. in formaler Hinsicht ist dem Verfasser zu danken für seine oft fleißige Sammel- und Vergleichsarbeit anlässlich der Interpretation einzelner Stellen des Barn., auf die man in Zukunft öfters wird zurückgreifen können. Wenn diese Seite der Arbeit P.s in den obigen Ausführungen nicht ihrer Brauchbarkeit entsprechend gewürdigt wurde, dann nur, um den Umfang der Rezension nicht noch größer werden zu lassen. Im übrigen haben ja auch die Mängel eines Buches ihre guten Seiten: Einmal gemachte und erkannte Fehler können nicht so leicht wieder vorkommen; die Auseinandersetzung mit ihnen aber führt oft auf den rechten Weg zum Ziel.

Heidelberg

H. Stegemann

Ernst Haenchen: Die Botschaft des Thomas-Evangeliums (= Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 6). Berlin (Töpelmann) 1961. 76 S., brosch. DM 7.80.

Die etwa zu gleicher Zeit mit den Qumrantexten gefundenen koptisch-agnostischen Codices von Nag Hamâdi (rund 100 km nordwestlich von Luxor) haben mit Recht, sobald nur einiges davon zugänglich gemacht worden war, große Aufmerksamkeit erregt, am meisten das „Evangelium nach Thomas“, eine Logiensammlung von etwa 114 Herrensprüchen, die teils aus den kanonischen Evangelien, teils aus der altchristlichen Literatur, teils noch nicht bekannt waren.

Die Hauptfragen, die das neue Apokryphon aufgibt, sind etwa: das Verhältnis der synoptischen Überlieferung im Thomasevangelium zur kanonischen, der gnostische Hintergrund und die Ursprache des Textes.

Um beim letzten Punkt zu beginnen, man muß das Griechische mit Sicherheit als Ursprache annehmen. Mit Recht weist H. die Hypothese von G. Garitte zurück, daß die sogenannten Oxyrrhynchuslogien aus dem Koptischen ins Griechische übersetzt worden seien (S. 8 und Theol. Rundschau 27 [1961], S. 155–160, desgleichen A. Guillaumont, *Le Muséeon* 73 [1960], S. 325–333 und Ref. in: R. M. Grant-D. N. Freedman, *Geheime Worte Jesu. Das Thomasevangelium*. Frankfurt 1960, S. 185–190. Garitte's Aufsätze *Le Muséeon* 73 [1960], S. 151–172 und S. 335–349).

Was das Verhältnis der auch aus den synoptischen Evangelien bekannten Sprüche zu den kanonischen Texten betrifft, sind die Meinungen geteilt. J. Leipoldt (*Theol. Lit. Zeitung* 83 [1958], Sp. 496), H. Quecke (*Bijdragen* 21 [1960], S. 309) und vor allem C.-H. Hunzinger (*Theol. Lit. Zeitung* 85 [1960], Sp. 843–846) sind mit guten Gründen der Ansicht, das Thomas-Evangelium benütze unsere Synoptiker überhaupt



nicht, nicht nur seien alle Spuren der synoptischen Ordnung gründlichst getilgt, sondern vor allem ließen sich die Abweichungen vom synoptischen Wortlaut nicht einfach als absichtliche (der Gnosis dienstbare) Änderungen des ursprünglichen Wortlauts erklären, ja nicht selten erweise sich der Wortlaut im Thomas-Evangelium den Synoptikern gegenüber als ursprünglicher.

Hunzinger (a.a.O. Sp. 844) findet im Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14, 16–24; Mt 22, 1–10; Thom. Ev. Log. 64) „ein schlechthin zwingendes Beispiel . . . Im Thom. Ev. fehlt nicht nur alles Rahmenwerk, wie es das Gleichnis bei Mt und Lk in je verschiedener Weise erhalten hat, sondern auch innerhalb des eigentlichen Corpus des Gleichnisses fehlen ausnahmslos die sehr zahlreichen und ganz verschiedenartigen Elemente, die die kritische Analyse der beiden synoptischen Fassungen als sekundär ermittelt hat; hier ist der Text des Thom. also sowohl Mt als auch Lk gegenüber überlegen und kann unmöglich von diesen abgeleitet werden. Daß auch die Thom.-Fassung ihrerseits einige sekundäre Züge aufweist (im Schlußsatz sowie bei der Ausgestaltung der Entschuldigungen), bezeugt nur die selbstverständliche Tatsache, daß auch die Tradition, aus der das Thom. schöpft, sekundären Abwandlungen ausgesetzt gewesen ist.“ Man kann natürlich alles von zwei Seiten betrachten. Die andere Seite, in unserem Fall zu Log. 64 kehrt H. (S. 56, Anm. 68) hervor: „Thomas hat kein Interesse an jenen Zügen, die Mt und Lk jeweils eintrugen, um ihre Deutung des Gleichnisses auf die Geschichte der Kirche und deren Mission herauszubringen. Weil er keinen solchen Zug übernahm, wirkt sein Text so ‚echt‘ im Sinne der historischen Kritik, die jene Züge als interpretierende Einfügungen erkannt hat.“ Man kann die Kurzform von Mt 11, 28–30 in Log. 90 als Mt gegenüber ursprünglicher ansehen (Ref. in Theol. Zeitschr. Basel 17 [1961], S. 99–106), aber man kann auch die kunstvollere matthäanische Textform als die ursprüngliche ansehen (H. S. 72; R. Kasser, *L'Évangile selon Thomas*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1961 [Bibliothèque Théologique, 171 S.], S. 105). Nach Grant (a.a.O. S. 170) „will Thomas die Einladung an Gnostiker ergehen lassen und nicht an solche, die mit der Welt beladen sind (er übergeht zweimal „Bürde“). Sein Akzent liegt nicht auf dem Joch Christi, sondern auf der Ruhe als Belohnung.“

Die Argumentation überzeugt nicht, weil sie für andere Kurzzitate so oder ähnlich auch zuträfe (Vers 30 fehlt „Bürde“ auch je einmal bei Clem. Alex. Strom. 5, 30, 3 [GCS 15, 345, 20 f.] und Afrahat 15, 8 [Patr. Syr. 1/1, 757]), andererseits aber Pseudothomas bei seiner Vorliebe für das „sich mühen“ (*bise* Log. 58 u. 107, vgl. 97) – ob das *κοπιᾶν* von der asketischen „Mühe“ zu verstehen ist? Vgl. K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, S. 218 ff., aber schon Philo, *De Cherubim* 41 [C. W. 1, 180, 10]; *migr. Abr.* 145 [C. W. 2, 296, 13 f.]; *mut. nom.* 254 [C. W. 3, 200, 21 ff.] und nicht zuletzt Epikt. 2, 14, 2) – kaum Vers 28 gerade die „Mühseligen“ unterdrückt hätte. Diese beiden Beispiele zeigen das Problem, daß nämlich dieselben Abweichungen gegenüber den kanonischen Texten von den einen für, von den anderen gegen die Unabhängigkeit des Thomas-Ev. von den Synoptikern ins Treffen geführt werden.

H. Montefiore vergleicht neuestens die Parabeln des Thomas-Ev. mit ihren synoptischen Parallelen (New Test. Stud. 7 [1961], S. 220–248) und stellt fest, daß die Textform des Thom.-Ev. häufig sekundär ist, besonders da, wo gnostisierende Tendenzen aufgewiesen werden können, während es wieder andere Abweichungen von den synoptischen Texten gibt, die sich leichter erklären lassen, wenn man annimmt, daß Pseudothomas von den Synoptikern unabhängige Quellen benützt hat. Das Problem ist also komplex genug, um noch lange die Forschung zu beschäftigen. R. Kasser (a.a.O.) hat ein sehr brauchbares Hilfsmittel dazu vorgelegt, indem er eine teilweise Rückübersetzung des Thom. Ev. ins Griechische, dazu einen kurzen Kommentar und am Schluß ein französisches Wortregister bietet. Auch wenn die griechische Textform Kassers manchmal holprig und sogar fehlerhaft ist (vgl. z. B. S. 104 f. Log. 87 [s. zur Konstruktion Plat. Leg. 831 c; Xen. Conv. 8, 19 u. Hipp. Ref. 6, 37, 6 f.] u. 90) und man den Eindruck gewinnt, daß die nicht ins Griechische übersetzten Partien in dieser Hinsicht zu hohe Anforderungen gestellt haben, so ist die Arbeit dennoch von größtem Wert, weil sie die koptischen Wörter an Hand der Konkord-



danzten vor allem des sahidischen N.T.s meist doch mit erheblicher Sicherheit ins Griechische rücktransportiert und so der Forschung ein festeres Fundament gibt.

Die Herstellung der griechischen Vorlage des Thomasevangeliums einerseits und die Beibringung möglichst vieler Parallelen dazu andererseits scheint uns der beste Weg, die Vorgeschichte des Thom.Ev. zu klären; man wird sich dazu noch gründlich in der hellenistischen, patristischen und rabbinischen Literatur umsehen müssen (ein Beispiel für letztere: Log. 53 stimmt engstens zu einem Gespräch zwischen R. Aqiba und Tineius Rufus, wie ich anderswo zeige: *Bibl. Zeitschr.* 1962). Denn die Vorgeschichte des Thom.Ev. ist für uns wenigstens ebenso interessant wie die Interpretation desselben im Sinne des gnostischen Kompilators, da sie uns m. E. u. a. auch außersynoptisches Traditionsgut liefert.

Als ganzes freilich ist das Thom.Ev. für gnostische Auslegung zusammengestellt worden und in gnostischem Sinn auszulegen (wie ich in: *W. C. van Unnik, Evangelien aus dem Nilsand, Frankfurt 1959, S. 144* festgestellt habe). Das ist auch die Auffassung H.s, der nach einer kurzen Einleitung und einer selbständigen Übersetzung S. 34–74 einen solchen Kommentar vorlegt, indem er den „verborgenen“ Sinn der Logien aufzuspüren sucht. Dazu geht er methodisch völlig richtig von den Sprüchen aus, die unverhüllt das gnostische Antlitz tragen.

Es würde zu weit führen, diesen Kommentar hier zu resümieren. Besonders gelungen ist S. 70 f. der Bezug auf die korinthische Gnosis. So sehr wir also H. für diesen aus gnostischer Geisteshaltung heraus entwickelten Kommentar dankbar sein müssen, so überzeugt er uns nicht ganz, wenn er Pseudothomas die Kenntnis der kanonischen Evangelien zuspricht (S. 9 f.), oder (S. 10 f.) gegen Leipoldt und Cullmann die Benutzung von Spruchsammlungen strikt in Abrede stellt: „Die Gnosis war eine Frömmigkeit, die – wenigstens in ihrer reinen Gestalt – alles Heil in dem Wort enthalten sah, das dem Erwählten seine Verbundenheit mit dem Göttlichen und damit seine ewige Rettung zusagte. Wenn ein solcher Gnostiker die Evangelien las, dann wirkte jene gnostische Voraussetzung wie ein Sieb: die Wundergeschichten, die bei Mk, Mt und Lk einen breiten Raum einnehmen und auch bei Joh wichtig sind, fielen sozusagen von selbst aus (S. 11)“. Diese „Gnosis in ihrer reinen Gestalt“ scheint uns eine nicht minder unzulässige Vereinfachung zu sein als die Beschränkung des Kompilators auf die kanonische Überlieferung.

Abschließend möchten wir nur noch zur Vorsicht mahnen: es ist methodisch richtig, die Erklärung jedes einzelnen der Apokrypha von Nag Hamâdi aus sich selbst zu versuchen, ohne von bekannten gnostischen Systemen auszugehen, aber man muß sich dabei stets des weithin hypothetischen Charakters dieser Interpretationen bewußt bleiben. Zweifelsohne werden wir, sobald der größere Teil der Texte zugänglich gemacht sein wird, in vielem klarer sehen.

Nicht von vornherein ist also für jeden auffälligen Satz eine extrem gnostische Auslegung zu veranschlagen. Z. B. wissen wir noch aus Augustin, *civ.* 22, 17, daß man sich auf Grund von Röm 8, 29 und Eph 4, 13 vorgestellt hat, daß bei der Auferstehung das weibliche in das männliche Geschlecht verwandelt würde (Augustin selbst entscheidet sich für die Meinung anderer, die beide Geschlechter an der Auferstehung teilhaben lassen wollen), vgl. z. B. Tertullian, *De cult. fem.* 1, 2, 5: *idem sexus qui et viris* und u. a. Gregor von Nyssa, *Über die Zurüstung des Menschen* 16 und 22 (PG 44, 181–185. 204 f.). Man wird also nicht sofort zu Log. 114 entlegene Spekulationen heranziehen müssen (vgl. E. Peterson, *Frühkirche, Judentum, Gnosis*, Freiburg 1959, S. 215 und H.-J. Schoeps, *ZNW* 51 [1960], S. 7–10. – Der Vorstellung der Mannwerdung dürfte übrigens Jer 31, 22 zugrundeliegen, vgl. meine *Misz. New Test. Stud.* 8 [1961], S. 56–58).