

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift *Zeitschrift für antikes Christentum* am 2. Juni 2018 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/document/doi/10.1515/zac-2018-0004/>

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert und in keiner Weise verändert, umgewandelt oder ergänzt wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com.

Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Kaiser, Ursula Ulrike

Rez. Hugo Lundhaug; Lance Jenott: The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. (STAC 97.) Tübingen 2015.

in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 22 (2018), 160–165

<https://doi.org/10.1515/zac-2018-0004>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter Brill publiziert:

<https://www.degruyterbrill.com/publishing/fuer-autoren/autoren-richtlinien/repository-richtlinie-zeitschriften>

Ihr IxTheo-Team

Rezension

Lundhaug, Hugo, Lance Jenott: *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 97, Tübingen (Mohr Siebeck) 2015, XVIII + 332 S., ISBN 978-3-16-154172-8, € 89.–.

Ein großer Handschriftenfund wie jener von Nag Hammadi, dessen genaue Umstände wohl nie vollständig aufgeklärt werden können, ruft beinahe zwangsläufig verschiedene Theorien über dessen Herkunft hervor. So bezeichnet Nag Hammadi nur die nächstgelegene größere Stadt und Eisenbahnstation, nicht aber den Fundort. Der lässt sich in unmittelbarer Nähe des Dorfes Hamra Dûm am Fuß des Felsenmassivs des Jabal al-Tarif aber nur in Annäherungen ausmachen. Handelt es sich dabei um einen Friedhof, der auch von den Klöstern in der näheren Umgebung benutzt wurde? Ist es vorstellbar, dass die Nag-Hammadi-Texte mit ihren ausgesprochen heterodoxen Inhalten von Männern und Frauen gelesen wurden, die sich einem klösterlichen Leben verschrieben hatten? Lässt sich aus der Machart und Sprache der Codices ein solcher Entstehungskontext noch zusätzlich plausibel machen oder sind eher weltliche Auftraggeber hinter der nach wie vor verwunderlichen Zusammenstellung der Texte in den Codices zu vermuten?

Hugo Lundhaug und Lance Jenott greifen Fragen dieser Art, die die Nag-Hammadi-Forschung schon lange beschäftigen, nun in einer gemeinsamen Untersuchung erneut auf. Darstellungsleitend ist dabei die These der beiden Autoren, dass die Herkunft der Nag-Hammadi-Codices sich am besten erklären ließe „by a Christian monastic setting in Upper Egypt“ (1). Die These selbst ist nicht neu. Sie jetzt erneut aufzugreifen, ist den beiden Autoren aber besonders in kritischer Auseinandersetzung mit Alexandr Khosroyevs Untersuchung „Die Bibliothek von Nag Hammadi“ von 1995 wichtig (2-4), der die monastische Herkunft der Nag-Hammadi-Codices ausdrücklich bestreitet. Angesichts der weithin positiven Aufnahme dieser Sicht der Dinge in der neueren Nag-Hammadi-Forschung sehen es Lundhaug und Jenott für nötig an, „to examine the evidence more closely from as many angles as possible, and to assess the various alternatives“ (V), und wollen damit einen Konterpunkt setzen. Dem Adjektiv „monastic“ im Titel des Buches kommt dabei eine eigenständige Bedeutung bei, indem es neben dem Thema des Nag-Hammadi-Fundes das zweite große Thema des Buches benennt, nämlich das monastische Leben in Oberägypten im 4. und 5. Jahrhundert in einer weitergefassten und vielfältigeren Weise zu beschreiben als in der bisherigen Forschung.

Kapitel 1 bietet zur Diskussion um die Herkunft der Nag-Hammadi-Codices einen sehr knappen Forschungsüberblick (4-7) und die Positionierung der eigenen Untersuchung (8-9). Außerdem stellen die Autoren bereits kurz die (Früh-)Datierung der Codices auf die Mitte des 4. Jahrhunderts zur Debatte (9-11), greifen die Hauptargumente, die dagegensprechen, dann aber ausführlicher erst in Kapitel 5 auf. Die zweite Hälfte des ersten Kapitels, mit „The Discovery“ überschrieben (11-21), informiert tatsächlich mehr über den Fundort als über die Entdeckung der Handschriften selbst. Die Darstellung ist mit Fotografien ergänzt, die aus der Frühzeit der Erforschung der Lokalität durch Jean Doresse und James M. Robinson stammen, und um sehr detailreiche Skizzen ergänzt, die bei einer erneuten Erkundung des Geländes durch Stephen Emmel und Hans-Ake Nordström 1975 entstanden. Der Darstellungsduktus ist stark von der Grundfrage der gesamten Untersuchung bestimmt, ob sich über den Ort Beziehung zum monastischem Leben in der Region herstellen lassen. Zusätzliche archäologische Argumente liefert dazu außerdem ein kleinerer Abschnitt in Kapitel 2 (39-42). Beide Abschnitte, jener zur Datierung und jener zum Fundort, wirken innerhalb des 1. Kapitels damit etwas unvollständig, weil sie als allgemeine Einführung in das Thema des Nag-Hammadi-Fundes dienen sollen, dabei aber bereits deutlich von der spezifischen Positionierung der Autoren bestimmt sind, deren Begründungen sich hier aber erst andeuten.

Von Kapitel 2 (22-55) war eben schon kurz die Rede. Neben der titelgebenden Vielfalt des monastischen Lebens in Oberägypten („Monastic Diversity in Upper Egypt“) betonen die Autoren vor allem die Verwobenheit des monastischen Lebens mit der ägyptischen Gesellschaft: „most Egyptian monks lived close to and even in villages and cities of the Nile Valley, participating in society by engaging in commercial transactions and serving as intercessors in social and economic problems“ (54). Damit deutet sich an, dass die Argumentation mit einem eher städtisch geprägten Hintergrund der Nag-Hammadi-Codices, der vielfältigen geistigen Einflüssen offenstand, aus Sicht der Autoren keinesfalls gegen die monastische Herkunft der Codices spricht. Diese Konsequenz tritt an späteren Stellen im Buch noch deutlicher hervor. Die Autoren zielen am Schluss des zweiten Kapitels vielmehr insbesondere auf die Hervorhebung der *pachomianischen* Mönche als „probably the dominant monks in the region in terms

of their organization and sheer numbers“ (55), innerhalb deren Gemeinschaft die Nag-Hammadi-Codices am wahrscheinlichsten entstanden seien. Wirklich belastbare Argumente liefert das zweite Kapitel für diese Zuspitzung allerdings noch nicht. In den folgenden Kapiteln gewinnt man bei der genauen Lektüre Stück für Stück Indizien hinzu, die die These stützen. Erst Kapitel 9 greift die Frage dann direkt auf (s.u.), konzentriert sich dabei aber vor allem auf die inhaltlich-theologische Ausrichtung des pachomianischen Mönchtums.

Das kurze Kapitel 3 (56-73) setzt sich zu Recht kritisch mit der Identifikation möglicher Auftraggeber, Besitzer und Nutzer der Nag-Hammadi-Codices als „Gnostics“ auseinander und ist vor allem eine ausführliche Auseinandersetzung mit Alastair Logan (The Gnostics: Identifying an Early Christian Cult, 2006). Unter dem Titel „Contrasting Mentalities?“, der – wie manche Kapitelüberschriften im Buch – nicht sofort preisgibt, worum genau es im Kapitel gehen wird, widmet sich auch Kapitel 4 (74-103) vor allem der Kritik an einem bestimmten Beitrag der Sekundärliteratur, nämlich der bereits erwähnten Untersuchung zu den Nag-Hammadi-Codices von Alexandr Khosroyev, und weist die Theorie zurück, „that the Nag Codices are more at home among ‘syncretistic’ urban intellectuals than among Christian monks“ (102). Lundhaug und Jenott setzen unter anderem dagegen, dass das Faktum, dass es sich bei den Nag-Hammadi-Schriften um Übersetzungsliteratur handelt, eher auf einen monastischen Kontext verweise. Denn bilinguale städtische Intellektuelle dürften kaum die Notwendigkeit gesehen haben, das, was sie auf Griechisch lesen konnten, ins Koptische zu übersetzen, während in Klöstern sowohl mit Mönchen zu rechnen sei, die nur Koptisch verstanden, als auch insgesamt mit einem breiten Interesse an religiösen Texten verschiedener Art (101f.).

Bevor jedoch in Kapitel 6 (146-177) die Frage näher diskutiert wird, welche Indizien dafür sprechen, dass dieses religiöse Interesse monastischer Kreise sich auch auf apokryphe und von „orthodoxen“ Überzeugungen weit abweichende Schriften, wie jene aus den Nag-Hammadi-Codices, erstrecken konnte, kommt Kapitel 5 (105-145) auf die bereits anfangs des Buches (9-11) angerissene Frage zurück, was sich aus der Analyse der Einbände über Zeit und Ort der Entstehung der Codices entnehmen lässt. Dabei spielt neben der umfangreichen Beschreibung der verschiedenen Textsorten, die als Makulatur verwendet wurden, vor allem das Fragment C6 aus dem Einband von Codex VII eine wichtige Rolle, weil es eine Verbindung der Nag-Hammadi-Codices zum pachomianischen Mönchtum herstellen kann – zumindest dann, wenn man den Briefabsender Papnoute als den *oikonomos* und den Adressaten Pachomius als den gleichnamig Abt und Namensgeber der gesamten monastischen Bewegung der Pachomianer ansieht, wofür einiges spricht (135-139). Zugleich bleibt es aber eine offene Frage in der Forschung, auf welche Weise die Hersteller von Codices, sei es in Klöstern oder anderswo, in den Besitz der als Makulatur verwendeten Papyri gelangten (139-142). Während es für Lundhaug und Jenott „the simplest explanation“ darstellt (139), dass die im Charakter so unterschiedlichen Schriftstücke in (pachomianischen) Klöstern anfielen und dort nach und nach als Einbandverstärkung „recycelt“ wurden, lassen sich freilich auch andere Szenarien denken. Nicht automatisch ist der Ort der Herstellung eines Codex’ außerdem der Ort, an dem auch die Schreiber zu lokalisieren sind.

Kapitel 7 (178-206) unterzieht die in manchen der dreizehn Nag-Hammadi-Codices zu findenden Kolophone einer näheren Untersuchung. Zahlreiche Faksimiles illustrieren hier (wie dann auch in Kapitel 8) in hilfreicher Weise die diskutierten Sachverhalte. Besonders betonen die beiden Autoren Formulierungen, wie „Vater“, „Sohn“, „Brüder“ und Segensformeln, die auf ein klösterliches Milieu hindeuten, und ebenso auch die Selbstbezeichnung des Schreibers als „Athlet“ und die Bezeichnung der Adressierten als „die Vollkommenen“ am Ende von Codex II, die sich ähnlich ebenfalls in monastischen Kontexten nachweisen lassen. Schwieriger gestaltet sich die Deutung einer gegen Ende von Codex VI eingeschobenen Schreibernotiz (p. 65), in der der Schreiber auf weitere, ihm vorliegende, aber nicht in den Codex aufgenommene Schriften eines nicht namentlich genannten, aber den Beteiligten offenbar bekannten Verfassers verweist. Während Alexandr Khosroyev diese Notiz als Rechtfertigung eines professionellen Kopisten gegenüber seinem (weltlichen) Auftraggeber versteht, dem er erklärt, warum er aufgrund sonst freibleibender Codexseiten einen weiteren, nicht vereinbarten Text hinzugefügt habe, deuten Lundhaug und Jenott die Notiz im Rahmen von „book-trading networks“ (203), von deren Existenz sie auch innerhalb klösterlicher Verbände ausgehen. In einem kurzen Abschnitt (194-197) thematisieren die beiden Autoren auch einige der in den Codices auftretenden kryptographischen Passagen, für deren Erklärung sie allerdings ausschließlich monastische Parallelen anführen und das Phänomen damit deutlich engführen.

Kapitel 8 (207-231) vergleicht die Nag-Hammadi-Codices mit anderen Bibel-Handschriften ägyptischer Herkunft. Dabei spielen besonders kodikologische Übereinstimmungen mit den Dishna-Papyri

(besser bekannt als Bodmer-Papyri) eine wichtige Rolle für das Gesamtanliegen der beiden Autoren. Denn hier lässt sich aufgrund des Fundortes Pbow wiederum eine Verbindung zum pachomianischen Mönchtum herstellen, dessen Hauptkloster sich an diesem Ort befand. Das Kapitel thematisiert außerdem die verschiedenen Untergruppen, in die sich die Nag-Hammadi-Codices anhand unterschiedlicher Schreiber und Herstellungsverfahren, als auch aufgrund differierender koptischer Dialekte einteilen lassen. Wie diese Diversität zu erklären sein könnte, gehört zu den immer wieder diskutierten Fragen der Nag-Hammadi-Forschung. Auch die monastische These Lundhaugs und Jenotts löst das Problem nicht. Immerhin gibt das weitverbreitete pachomianische Netzwerk von Klöstern, in dem Menschen aus unterschiedlichen Regionen Ägyptens zusammenlebten, aber einen zumindest ähnlich wahrscheinlichen Hintergrund für die Unterschiedlichkeit innerhalb der Codices ab, wie es andere Theorien über Wanderung, Weitergabe und unterschiedliche dialektale Färbung der Texte in nicht-monastischen Kontexten tun.

Von Kapitel 9 (234-262) war oben im Zusammenhang mit Kapitel 2 schon kurz die Rede. Es greift jene Frage auf, die bislang alle Kapitel mehr oder weniger deutlich bestimmt hatte, warum nach Meinung der Autoren besonders das *pachomianische* Mönchtum als Ort der Entstehung und der Rezeption der Nag-Hammadi-Codices in Frage komme, (wobei eine Zusammenfassung aller über das Buch verstreuten Argumente erst im zusammenfassenden Kapitel 10 zu finden ist,) und profiliert sie vor allem inhaltlich. Ganz zu Recht betonen die beiden Autoren, dass die Grenzen zwischen Orthodoxie und Heterodoxie auch im monastischen Kontext und auch noch im 4. und 5. Jahrhundert nicht so klar zu ziehen sind (252). Auch in pachomianischen Klöstern befasste man sich nicht nur mit biblischen und hagiographischen Texten, auch wenn manche Quellen in idealisierender Weise anderes suggerieren. Im Rahmen eines weitergefassten Interesses an biblischer Exegese sei es gut vorstellbar, dass auch die Nag-Hammadi-Schriften, die sich in vielfältiger Weise auf biblische Texte beziehen, in diesen Klöstern auf aufmerksame Leser stießen. Die Frage: „Why would Pachomians, or any other Egyptian monks, have read such books as the Nag Hammadi Codices?“ (256) führt die Autoren des Weiteren zu Verweisen auf den hohen Stellenwert eines asketischen Lebensstils, auf Schilderungen von Visionen und Himmelsreisen, auf Auseinandersetzungen mit bösen Mächten und auf Aufforderungen zu Selbsterforschung und Buße, die sich in den Nag-Hammadi-Texten an verschiedenen Stellen finden und die sich für eine monastische Lebensweise als ausgesprochen anschlussfähig erweisen. Das 9. Kapitel plädiert daher abschließend für eine neue, anders kontextualisierte Lesart der Nag-Hammadi-Codices – nämlich für ihre Deutung in einem monastischen (pachomianischen) Zusammenhang (262).

Im Blick auf das gesamte Buch, das durch ein umfangreiches Literaturverzeichnis, Stellen-, Autoren- und Sachregister ergänzt wird (269-332), lässt sich resümieren, dass die beiden Autoren in klarer Weise und weithin nachvollziehbar, wenn auch in deutlicher Zuspitzung und gelegentlicher Engführung für ihre These argumentiert haben. Eine Herkunft der Nag-Hammadi-Codices aus einem monastischen Milieu pachomianischer Prägung scheint möglich. Dennoch ist sie an vielen Stellen nicht die einzige Antwort auf die zu beantwortenden Fragen. Auch das kann man dem Buch durchaus entnehmen, selbst wenn die beiden Autoren ihre Leserinnen und Leser zweifellos in eine andere Richtung lenken wollen. Zu Recht und hilfreich für die weitere Forschung kritisieren Lundhaug und Jenott vor allem Engführungen, die auf fraglichen Konstrukten „gnostischer“ Trägergruppen der Nag-Hammadi-Codices basieren. Genau so kann aber auch eine Engführung der Auslegung der Nag-Hammadi-Texte, die *allein* auf den monastischen Deutungsrahmen setzt und sämtliche Texte spät datiert, der Sache nicht dienen. In diesem Sinne sollte gegenüber der Zuspitzung am Ende von Kapitel 9 (s.o.) stärker gewichtet werden, was Lundhaug und Jenott im kurzen Zusammenfassungskapitel 10 (263-268) abschließend anmerken, dass sie nämlich ein Verstehen der Texte nur für möglich erachten „by acknowledging a much higher degree of complexity than we may be accustomed to, by discarding all-too-convenient categories that have proven to be unhelpful in interpreting these fascinating sources, and by comparing individual Nag Hammadi tractates to contemporary material“ (268).

Ursula Ulrike Kaiser (Berlin/Essen)