

Outi Lehtipuu/Silke Petersen (Hrsg.)

# Antike christliche Apokryphen

Marginalisierte Texte  
des frühen Christentums



**Kohlhammer**

**Kohlhammer**

**Die Bibel und die Frauen**  
**Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopädie**

Herausgegeben von  
Irmtraud Fischer  
Mercedes Navarro Puerto  
Adriana Valerio

Pseudepigraphische und apokryphe Schriften  
Band 3.2

Outi Lehtipuu  
Silke Petersen (Hrsg.)

# Antike christliche Apokryphen

Marginalisierte Texte  
des frühen Christentums

Verlag W. Kohlhammer

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Herausgabe des Werkes wird unterstützt durch



FIRB FUTURO IN RICERCA 2012

LA PERCEZIONE DELLO SPAZIO E DEL TEMPO  
NELLA TRASMISSIONE DI IDENTITÀ COLLETTIVE  
POLARIZZAZIONI E/O COABITAZIONI RELIGIOSE  
NEL MONDO ANTICO (I-VI SECOLO D.C.).



UNIVERSITÀ  
degli STUDI  
di CATANIA



1. Auflage 2020

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034445-7

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034446-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

# Inhaltsverzeichnis

## 1. Zur Einführung

<i>Outi Lehtipuu / Silke Petersen</i> Einführung .....	7
---	---

<i>Karen L. King</i> Nicht länger marginal: Vom Diskurs über Orthodoxie und Häresie zur Kritik der Kategorien und darüber hinaus .....	18
--	----

## 2. Wiedergefundene Texte: Nag Hammadi und verwandte Schriften

<i>Judith Hartenstein</i> Jüngerinnen Jesu in frühchristlichen Evangelien: Mariaevangelium, Weisheit Jesu Christi und andere Evangelien in Dialogform .....	34
---	----

<i>Antti Marjanen</i> Die Neuinterpretation der Eva-Tradition in der Hypostase der Archonten (NHC II,4) .....	44
---	----

<i>Uwe-Karsten Plisch</i> Sophia und ihre Schwestern: Norea, Protennoia, Brontē .....	54
--	----

<i>Silke Petersen</i> Männlich-Werden und die Aufhebung der Geschlechterdifferenz: Rückkehr ins Paradies? .....	64
---	----

## 3. Kontinuerlich überlieferte Texte: Kindheitsevangelien und Apokryphe ApostollInnenakten

<i>Silvia Pellegrini</i> Geburt und Jungfräulichkeit im Protevangelium des Jakobus .....	79
---	----

<i>Ursula Ulrike Kaiser</i> Geschlechterrollen in der „Kindheitserzählung des Thomas“ .....	96
--	----

<i>Carmen Bernabé Ubieta</i> Lebensformen in den apokryphen Apostelakten: Keuschheit als Autonomie? .....	108
--	-----

<i>Outi Lehtipuu</i> Apostolische Autorität in den Theklaakten .....	126
---	-----

<i>Bernadette J. Brooten</i> Gender und Sklaverei in den Andreasakten .....	142
--	-----

<i>Anna Rebecca Solevåg</i> Gender und Disability in den Petrusakten: Die apostolische Macht, Menschen zu lähmen .....	161
--	-----

#### 4. Bibelrezeption durch Frauen und Rezeption biblischer Frauen

<i>Anna Carfora</i> Perpetua, das Martyrium und die Heilige Schrift .....	177
--	-----

<i>María José Cabezas Cabello</i> Die Genesis bei Proba und Eudokia .....	188
--	-----

<i>Maria Dolores Martin Trutet</i> Pilgerin des Wortes. Die Rolle der Bibel und der Frauen in Egerias Itinerarium.....	204
---	-----

<i>Cristina Simonelli</i> Gemischtes Doppel: das Epithalamium des Paulinus und der Therasia .....	227
--	-----

<i>Heidrun Mader</i> Frühchristliche Theologinnen im Profil: Maximillas und Quintillas Visionen für die Kirche .....	240
--	-----

<i>Ute E. Eisen</i> Neutestamentliche Frauen in Leitungspositionen im Zeugnis der Grabinschriften	255
--	-----

#### Anhänge

Bibliographie .....	273
Register .....	306
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	317

# Einführung

*Silke Petersen, Universität Hamburg*

*Outi Lehtipuu, Universität Helsinki*

Der vorliegende Band der internationalen Enzyklopädie „Die Bibel und die Frauen“ widmet sich den apokryph gewordenen Schriften des frühen Christentums, also jenen Texten, die keinen Eingang in den Kanon des Neuen Testaments gefunden haben. Bevor wir auf Aufbau und Inhalt des Bandes eingehen, sind daher zunächst einige Erläuterungen zum Thema „Apokryphen“ am Platze.

## 1. Antike christliche Apokryphen

Der Obertitel des vorliegenden Bandes folgt mit der Formulierung „Antike christliche Apokryphen“ der neuen Benennung der maßgeblichen Apokryphen-Textausgabe im deutschen Sprachraum.<sup>1</sup> Der Titel vorheriger Versionen dieser Textausgabe, nämlich „Neutestamentliche Apokryphen“,<sup>2</sup> ist inzwischen in seiner Engführung auf das Neue Testament als zu begrenzt erkannt worden. Diese Erkenntnis gründet u.a. darin, dass ein solcher Titel in anachronistischer Weise die Existenz eines festgelegten „Neuen Testaments“ als Bezugsgröße für für ganz unterschiedliche Schriften voraussetzt, die zum Teil in einer Zeit entstanden sind, in der ein kanonisiertes Neues Testament noch nicht existierte.<sup>3</sup> In einigen neueren Veröffentlichungen ist deshalb etwa auch die Rede von „apokryph gewordenen Evangelien“,<sup>4</sup> um so zu markieren, dass eine Trennung von kanonisch und apokryph zur jeweiligen Entstehungszeit der Texte noch keineswegs eindeutig fixiert war, sondern sich erst sukzessive durchsetzte. Eine Vorordnung der später kanonisch gewordenen Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes zeichnet sich gegen Ende des 2. Jh. bei Irenäus von Lyon ab, der eben diese Vierzahl von Evangelien argumentativ begründet und verteidigt.<sup>5</sup> Auch Clemens von

---

<sup>1</sup> *Antike Christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1. Band: Evangelien und Verwandtes* (hg. v. Christoph Marksches und Jens Schröter; 2 Bde.; Tübingen: Mohr Siebeck, 72012); im Folgenden als *ACA* abgekürzt.

<sup>2</sup> *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1: Evangelien; 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes* (hg. v. Wilhelm Schneemelcher; Tübingen: Mohr, 61997); im Folgenden als *NTApo* 1 bzw. 2 abgekürzt.

<sup>3</sup> Vgl. insgesamt Christoph MARKSCHIES, Haupteinleitung, in: *ACA* I,1, 1–180; François BOVON, Apokryphen/Pseudepigraphen III: Neues Testament, *RGG* 1 (41998): 602–603.

<sup>4</sup> Vgl. z.B. Dieter LÜHRMANN, *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NTSuppl 112; Leiden: Brill, 2004); DERS., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt.NS 59; Marburg: Elwert, 2000).

<sup>5</sup> Irenäus von Lyon, *Haer.* III, 11,8–9; vgl. dazu Silke PETERSEN, „Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons“, *ZNW* 97 (2006): 250–274.

Alexandrien bemerkt im Kontext seiner Zitate aus dem *Evangelium der ÄgypterInnen*, das Gesagte sei eben nicht „in den uns überlieferten vier Evangelien“ zu finden.<sup>6</sup> Zugleich zeigt sich in dieser Zeit jedoch auch noch eine gewisse Offenheit der Situation: Dass Irenäus es für nötig hält, mit zahlreichen Argumenten für die Vierzahl der Evangelien zu plädieren, verweist darauf, dass eine solche Vierzahl gerade nicht fraglos überall gültig war; und Clemens lehnt das Ägypterevangelium nicht pauschal ab, sondern will es lediglich in einer anderen Weise interpretiert wissen als andere frühe ChristInnen dies taten. Ein weiteres Beispiel dieser Art findet sich in der Kirchengeschichte des Eusebius von Cäsarea und bezieht sich auf einen gewissen Serapion, der um 200 Bischof von Antiochia war.<sup>7</sup> Aufgrund einer Anfrage einer nahegelegenen Gemeinde gesteht Serapion zunächst zu, dass es in Ordnung sei, das *Evangelium nach Petrus* zu benutzen, nimmt diese Zusage dann aber brieflich zurück, da ihm zu Ohren gekommen sei, dass dieses Evangelium häretische Aussagen enthalte. Wir erfahren also von einer Gemeinde, in der um 200 n.Chr. das *Petrusevangelium* vorhanden war und benutzt wurde, und von einem Bischof, der dies erst einmal nicht für ein prinzipielles Problem hält. Auch noch nach Irenäus verweisen Kirchenväter weiterhin auf apokryphe Texte und zitieren aus ihnen, ohne sie durchgehend abzulehnen, während zugleich durch in der Neuzeit wiedergefundene antike Schriftsammlungen (s.u.) Zeugnisse dafür vorliegen, dass solche Texte auch noch in späteren Jahrhunderten gelesen und verwendet wurden. Dass etwa Epiphanius von Salamis (4. Jh.) und der 39. *Osterfestbrief* des Athanasius (von 367) es nötig hatten, gegen solche Schriften zu polemisieren, zeigt, dass sich die Begrenzung auf einen allseits gültigen Kanon noch lange Zeit in vielen Gruppen, die sich selbst als christlich betrachteten, nicht durchgesetzt hat. Was sich bei den Kirchenvätern sehen lässt, ist mithin nicht die überall gültige fraglose Existenz eines festen Kanons, sondern der Wille, einen solchen zu schaffen.

## 2. Verschiedene Textgruppen und Überlieferungswege

Sammlungen frühchristlicher Apokryphen beschäftigen sich, wie auch dieser Band, immer mit Texten sehr unterschiedlicher Art, und auch die Auswahl und Zusammenstellung der Schriften ist jeweils verschieden, da die Apokryphen keine einheitliche Gruppe bilden. Häufig wird in modernen Textausgaben der Versuch unternommen, die Texte nach ihren Gattungen zu klassifizieren, also etwa das Material in Evangelien, Briefe, Apokalypsen, Apostelgeschichten etc. zu rubrizieren. Dies ist schon deshalb schwierig, weil die Titel der Schriften, – soweit sie denn erhalten sind –, nicht unbedingt mit den neuzeitlichen Gattungsbezeichnungen übereinstimmen oder auch Kombinationen von Gattungen vorliegen, die eine eindeutige Zuordnung erschweren. Einerseits fehlen klare Zuordnungen zu Autoren oder auch Autorinnen weithin, andererseits treten in vielen Texten Gestalten der christlichen Frühzeit – also etwa Thomas, Petrus, Maria Magdalena oder die Mutter Maria – auf, welche entweder als ProtagonistInnen

<sup>6</sup> Clemens Alexandrinus, *Strom.* III, 93,1.

<sup>7</sup> Eusebius, *Hist. eccl.* VI, 12,3–6.

die Erzählungen bevölkern oder als titelgebende Personen unterschiedlicher Texte fungieren, so etwa bei den Evangelien nach Thomas, Maria oder Philippus, oder den Apostelakten, die u.a. unter den Namen des Andreas, des Paulus oder der Thekla geführt werden. Von etlichen Schriften kennen wir kaum mehr als den Titel, andere wiederum sind nur fragmentarisch durch einige Zitate bei den Kirchenvätern repräsentiert oder lediglich zu einem kleinen Teil in wiedergefundenen antiken Papyri erhalten, in denen sich keine Hinweise auf einen etwaigen Titel finden lassen. Die Heterogenität des Materials spiegelt sich in den unterschiedlichen Versuchen wieder, in neuzeitlichen Textsammlungen den Begriff „Apokryphen“ zu definieren. Neuere Eingrenzungen zeichnen sich demzufolge eher durch Offenheit als durch restriktive Begrenzungen aus, – als Beispiel sei hier die „Arbeitsdefinition“ der neuesten deutschen Textsammlung angeführt: „*Apokryphen*‘ sind jüdische und christliche Texte, die die Form kanonisch gewordener biblischer Schriften ausweisen oder Geschichten über Figuren kanonisch gewordener biblischer Schriften erzählen oder Worte solcher Figuren überliefern oder von einer biblischen Figur verfaßt sein wollen. Sie sind nicht kanonisch geworden, sollten dies aber teilweise auch gar nicht. Teilweise waren sie auch ein genuiner Ausdruck mehrheitskirchlichen religiösen Lebens und haben oft Theologie wie bildende Kunst tief beeinflusst.“<sup>8</sup>

Rezeptionsgeschichtlich betrachtet ermöglicht es die eben benannte Beeinflussung, unterschiedliche Textgruppen zu unterscheiden: Zunächst lassen sich solche Schriften zusammenfassen, deren Überlieferungsgeschichte davon geprägt ist, dass sie über etliche Jahrhunderte hinweg verloren waren und erst in der Neuzeit wieder zugänglich wurden, häufig durch Zufallsfunde. Zu diesen Texten gehören vor allem die 1945 durch einen Handschriftenfund in der Nähe des oberägyptischen Ortes Nag Hammadi wieder ans Licht gekommen Papyruscodices, die eine größere Anzahl von koptischen Übersetzungen (vermutlich im Original griechisch verfasster Schriften) enthalten. Einer dieser Codices, in der Neuzeit als Codex II geführt, enthält als zweiten Text das *Evangelium nach Thomas* (EvThom), welches deshalb auch unter der Bezeichnung NHC II,2 läuft – also die zweite Schrift aus dem zweiten Nag Hammadi Codex. Zugleich ist das EvThom noch in drei weiteren fragmentarischen Papyri belegt, diesmal in griechischer Sprache, die zu der großen Menge der im ägyptischen Oxyrhynchos ab Ende des 19. Jh. gefundenen Papyri gehören und eine Existenz dieses Textes vor dem Ende des 2. Jh. belegen. Hinzuweisen ist neben solchen Einzelpapyri für die in der Neuzeit wiedergefundenen Apokryphen vor allem noch auf zwei weitere Papyruscodices, geführt unter den Namen „Codex Berolinensis Gnosticus 8502“ und „Codex Tchacos“, die jeweils Texte enthalten, die auch in dem Fund von Nag Hammadi vorliegen, darüber hinaus jedoch noch weitere Texte wieder zugänglich machen, die zwischenzeitlich verloren waren, so z.B. im „Codex Berolinensis“ das *Evangelium nach Maria* und im „Codex Tchacos“ das *Evangelium des Judas* (EvMar = BG 1 bzw. EvJud = CT 3).<sup>9</sup>

<sup>8</sup> MARKSCHIES, Haupteinleitung, 114.

<sup>9</sup> Eine deutsche Übersetzung der koptischen Texte aus NHC, BG und CT findet sich in: *Nag Hammadi Deutsch. NHC I–XIII, Codex Berolinensis 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4. Stu-*

Von den bisher genannten unterscheiden sich solche Texte, die uns in zahlreichen Exemplaren unterschiedlicher Sprachen und Versionen vorliegen, – wobei auch hier die Überlieferung oft bruchstückhaft ist –, und die durch eine eher reichhaltige Überlieferungsgeschichte über die Jahrhunderte zutiefst mit Kunst, Religion und Theologie verwoben sind. Zu nennen sind in dieser Textgruppe vor allem jene Schriften, die sich auf die Gestalt Marias und ihre Vorgeschichte beziehen oder Geschichten aus Jesu Kindheit erzählen. Auch die Überlieferung vieler Teile der ApostelInnenakten ist durch eine ähnliche textliche Vielfalt und vielfältige Fortschreibungen und Transformationen geprägt (zu denken ist hier etwa an die zahlreichen Versionen der Theklageschichte oder an die Traditionen über den Apostel Thomas in Indien). Bei solchen Texten lassen sich fließende Übergänge in die hagiographische Literatur<sup>10</sup> sehen, besonders reichhaltig bei jenen Texten, in denen die Mutter Maria bzw. die Apostelin Thekla im Mittelpunkt stehen.

Die unterschiedlichen Überlieferungswege der beiden genannten Textgruppen sind also mit einer jeweils verschiedenen Rezeptionsgeschichte verbunden. Deshalb sind auch in diesem Band des rezeptionsgeschichtlich orientierten Projektes „Die Bibel und die Frauen“ die Artikel zu den beiden genannten Textgruppen in zwei separaten Abschnitten versammelt, unter den jeweiligen Überschriften „wiedergefundene Texte“ bzw. „kontinuierlich überlieferte Texte“. Ein weiterer Abschnitt in diesem Band widmet sich den sogenannten „Frauentexten“ unter der Überschrift „Bibelrezeption durch Frauen und Rezeption biblischer Frauen“. Die in diesem abschließenden Abschnitt des vorliegenden Bandes behandelten Texte sind sonst üblicherweise kein Bestandteil von Literatur über „Apokryphen“, sie haben jedoch mit den bisher genannten Schriften mehr gemeinsam als auf den ersten Blick offensichtlich. Die möglichen Verschränkungen sollen zunächst anhand eines Beispiels und dann theoretisch aufgezeigt werden.

### 3. Texte von Frauen, über Frauen und für Frauen?

In einer Handschrift des nicht kanonisch gewordenen ersten Clemensbriefes findet sich im Kontext einer paränetischen Anweisung an Frauen die Aufforderung, sie sollten „die Milde ihrer Zunge durch das Schweigen offenbar machen“.<sup>11</sup> Diese Anweisung, enthalten im Codex Hierosolymitanus aus dem 11. Jh., kann auf dem Hintergrund der Schweigegebote für Frauen in der neutestamentlichen Briefliteratur (vgl. etwa 1 Kor 14,34–35; 1 Tim 2,12) und diversen weiteren antiken (auch nichtchristlichen) Schrif-

---

*dienausgabe*. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-gnostische Schriften (hg. v. Hans-Martin Schenke, Ursula Ulrike Kaiser und Hans-Gebhard Bethge unter Mitarbeit von Katharina Stifel und Catherine Gärtner; 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin/Boston: De Gruyter, 2013), abgekürzt als *NHD*.

<sup>10</sup> Zur Transformation der Apokryphen in die hagiographische Literatur und den Abgrenzungsproblemen vgl. MARKSCHIES, Hauptleitung, 109–111.

<sup>11</sup> 1 Clem 21,7 (τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερόν ποιησάτωσαν).

ten<sup>12</sup> wenig überraschen. Ungewöhnlich ist dagegen die Variante des Textes, die der Codex Alexandrinus aus dem späten 4. oder 5. Jh. bietet, in dem „die Milde ihrer Zunge durch die Stimme offenbar“ gemacht werden soll. Eine kleine Differenz von drei Buchstaben (τῆς φωνῆς statt τῆς σιγῆς) führt zu entgegengesetzten Aussagen und gegenteiligen Idealfrauen: Die eine schweigt, die andere redet mit wohlklingender Stimme. Der Codex Alexandrinus ist zwar die ältere Handschrift, hat aber in diesem Fall eine singuläre Lesart, da nicht nur der Codex Hierosolymitanus, sondern auch die noch vorhandenen syrischen, koptischen und lateinischen Übersetzungen sowie Clemens von Alexandrien<sup>13</sup> die schweigenden Frauen bevorzugen.

Interessanterweise wird nun in mehreren Überlieferungen als Schreiberin der Codex Alexandrinus eine Frau, nämlich Thekla, genannt.<sup>14</sup> Da es sich bei Thekla der Tradition nach um eine Apostolin der paulinischen Zeit handelt, kann es sich dabei nicht um eine historisch korrekte Angabe handeln – spekuliert wird demzufolge über eine Frau desselben Namens aus späterer Zeit oder eine Anfertigung des Codex in einem Thekla-Kloster. Auffallend ist dennoch das Zusammentreffen der frauenfreundlichen Lesart mit den Hinweisen auf eine weibliche Schreiberin des Codex.

Der Codex Alexandrinus gehört zu den großen Gesamtbibelhandschriften, die ab dem 4. Jh. n. Chr. angefertigt wurden. Er enthält neben den griechischen Übersetzungen alttestamentlicher Schriften und den zugehörigen Pseudepigraphen sowie den Schriften des Neuen Testaments im Anschluss an die Offenbarung auch die beiden Clemensbriefe, die hier also im biblischen Kontext überliefert sind und damit als biblische Texte ausgewiesen. Der Codex Alexandrinus ist für die Textkritik eine der wichtigsten frühchristlichen Handschriften, zeichnet sich aber gleichzeitig durch eine große Anzahl orthographischer Irregularitäten aus – insbesondere durch Verwechslungen von Schreibweisen solcher Buchstaben oder Buchstabenkombinationen, die zur Zeit seiner Abfassung identisch ausgesprochen wurden.<sup>15</sup> Die ältere neuzeitliche Sekundärliteratur erklärt dann auch die Variante Stimme/Schweigen als vergleichbaren Schreibfehler<sup>16</sup> oder betrachtet sogar die Vielzahl an Fehlern als mögliches Indiz für eine weibliche Schreiberin des Codex, da einem gelehrten und in der Orthographie beschlagenen Menschen solche Fehler nicht unterlaufen wären.<sup>17</sup> Erst neuerdings werden beide Phänomene – also die frauenfreundliche Textvariante und die Verweise auf eine Schreiberin

<sup>12</sup> Vgl. etwa Sir 26,14; Clemens Alexandrinus, *Paed.* 2,7,58; Ambrosius, *Virg.* 3,3,11.

<sup>13</sup> Clemens Alexandrinus, *Strom.* IV,17,108.

<sup>14</sup> Vgl. Kim HAINES-EITZEN, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity* (Oxford u.a.: Oxford University Press, 2011), 3–8.

<sup>15</sup> Dazu gehören u.a. Verwechslungen aufgrund von Itazismus (gleicher Aussprache von ι, υ, ει, οι etc.) oder auch, ebenfalls aufgrund identischer Aussprache, von ο und ω.

<sup>16</sup> Rudolf KNOPF, *Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben* (TU 20,1; Neue Folge 5,1, Leipzig: Hinrichs, 1899), 24: „Wahrscheinlich aus sehr grosser Unaufmerksamkeit ist 217 φωνῆς statt σιγῆς zu erklären (fast unmittelbar vorher steht γλώσσης)“.

<sup>17</sup> Vgl. Johann Jakob WETTSTEIN, *Prolegomena ad Novi Testamenti editionem accuratissimam* (Amsterdam: R. & J. Wetstenios & G. Smith, 1730), 9–11.

rin – in Verbindung gebracht.<sup>18</sup> Die hier erzählte kleine Beispielgeschichte verweist auf den Zusammenhang unterschiedlicher Formen von Marginalisierung im Hinblick auf apokryphe Texte, Textstellen, die Frauen marginalisieren, Texte von Frauen und weiblichen Schreiberinnen. Sie alle geraten gerne ins abseits der Mainstream-Tradition und Rezeption: Wer liest schon apokryphe Schriften, verfolgt Textabweichungen in unterschiedlichen Handschriftenüberlieferungen und geht dann auch noch auf die Spur abseitiger Notizen über Schreiberinnen antiker Codices? Dennoch lässt sich vermuten, dass hier so etwas wie eine weibliche Stimme“ (*female voice*) zu hören sein könnte, wie sie als Konzept in dem Diskurs über weibliche Autorinnen von Athalya Brenner und Fokkeli van Dijk-Hemmes vorgeschlagen wurde. Die selbstverständliche Annahme bei biblischen (und, nicht ganz so durchgehend, bei apokryphen) Schriften ist männliche Autorschaft, weibliche muss bewiesen werden.<sup>19</sup> Unter unseren Wissensbedingungen ist es insbesondere für antike Texte, die sehr häufig ohne konkrete Verfasser(innen)angabe überliefert sind, schwierig, weibliche Autorinnen zu belegen. Hier kann das Konzept einer „weiblichen Stimme“ oder *female voice* helfen, da es das Augenmerk nicht primär auf eine belegbare weibliche Autorin richtet, sondern auf die im Text eingeschriebene weibliche Perspektive oder Stimme, durch die der Text quasi *gendered* wird.<sup>20</sup>

Übertragen auf den vorliegenden Band bedeutet dies, dass die im dritten Teil aufgenommenen Artikel über jene Texte, bei denen die Forschung weithin von Autorinnen ausgeht (wie etwa bei Perpetua, Proba, Eudokia und Egeria) auch ein Licht auf die Texte der anderen beiden Buchabschnitte werfen können.<sup>21</sup> Die Aufnahme solcher „Frauentexte“ in einen Band über Apokryphen verweist darauf, dass nicht nur bei jenen Texten, wo eine weibliche Autorin relativ unumstritten ist, von einer solchen ausgegangen werden kann, sondern diese auch für weitere in diesem Band behandelte Texte denkbar ist.<sup>22</sup> Zum Beispiel gehen etwa Teile der Forschung im Hinblick auf die

<sup>18</sup> Vgl. HAINES-EITZEN, *Gendered Palimpsest*, 6: „Was it an attempt of some kind of proto-feminist at rewriting the silencing of women?“.

<sup>19</sup> Vgl. Athalya BRENNER und Fokkeli van DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts: Female and Male Voices in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill, 1993), 2. In ihrem „Foreword“ zu diesem Band (ebd., IX–XIII; IX) fragt Mieke BAL: „The possibility that women might have contributed to the production of the Bible has not been taken seriously and yet the idea that everything is male unless otherwise proven is hardly acceptable. What can one do?“.

<sup>20</sup> Vgl. BRENNER / DIJK-HEMMES, *On Gendering Texts*, 2, die die Frage stellen: „Is it possible to gender a text or its author, that is, to define one or the other, or both, as a product of women’s culture or men’s culture?“.

<sup>21</sup> Die Frauentexte sind dabei zu Teil später entstanden als die üblicherweise unter den „Apokryphen“ zusammengefassten Schriften, was allerdings insofern kein Argument gegen ihre Behandlung im selben Kontext darstellt, als schon der Titel „Antike christliche Apokryphen“ mit dem zugrunde gelegten Antikenbegriff einen Zeitraum bis ins 8. Jh. avisiert, vgl. MARKSCHIES, „Haupteinleitung“, 8.

<sup>22</sup> Zur Frage von Autorinnen in der Antike vgl. insgesamt Ross Shepard KRAEMER, „Women’s Authorship of Jewish and Christian Literature in the Greco-Roman Period“, in: Amy-Jill Levine (Hg.), *Women Like This“. New Perspectives on Jewish Women in the Greco-Ro-*

sogenannten „apokryphen Apostelakten“ davon aus, dass Frauengruppen mindestens bei dem im Hintergrund stehenden mündlichen Überlieferungsprozess<sup>23</sup> eine entscheidende Rolle gespielt haben dürften.<sup>24</sup> Auch ist für viele weitere Apokryphen zu vermuten, was auch für die Schriften des dritten Teils dieses Bandes gilt: Sie sind potentiell von Frauen verfasst – aber genau wissen wir es eben nicht. Der Untertitel des vorliegenden Bandes, nämlich „marginalisierte Texte des frühen Christentums“ verweist gleichzeitig auch darauf, dass die beiden sonst üblicherweise in separaten Veröffentlichungen behandelten Textgruppen in der Rezeptionsgeschichte ein vergleichbares Schicksal der Marginalisierung erfahren haben: Sie sind nun nur noch an den Rändern der christlich-normativ gewordenen Überlieferung zu finden, werden oft als weniger wertvoll oder gar häretisch angesehen und demzufolge seltener gelesen, rezipiert und kommentiert.

Ein Beispiel für die mögliche Bereicherung, die sich aus dem Zusammenlesen sonst getrennt und zumeist von unterschiedlichen ForscherInnengruppen behandelten Textgruppen ergeben kann, stellte sich schon auf der Vorbereitungstagung dieses Bandes ein, als eine Parallele aus den Texten der Phrygischen Prophetie (auch „Montanismus“ genannt), plötzlich eine Lösung für ein Verständnisproblem in einer Nag Hammadi-Schrift zu generieren vermochte.<sup>25</sup> Auch hermeneutisch gesehen ist es also vorteilhaft, die Perspektive auf bekannte Texte durch Neukontextualisierungen zu verschieben und die Grenzen bislang üblicher ForscherInnengruppen, Kategorisierungen und Textsammlungen zu überque(e)ren.

#### 4. Zum Inhalt des vorliegenden Bandes

Der Beitrag Karen L. Kings, der direkt auf diese Einführung folgt, stellt in gewisser Weise eine weitere Einführung dar, da King unser Ordnungssystem analysiert, nach

---

*man World* (SBL Early Judaism and Its Literature 01; Atlanta: Scholars Press 1991), 221–242; Susan Ashbrook HARVEY, „Women and Words: Texts by and about Women“, in: *The Cambridge History of Early Christian Literature* (hg. v. Frances Young, Lewis Ayres und Andrew Louth; Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 382–390.

<sup>23</sup> Hier deutet sich auch an, dass das Konzept eines einzigen identifizierbaren männlichen Autors unzureichend ist, da Produktions- und Überlieferungsbedingungen antiker Texte komplexer waren. Dies gilt sowohl auf die hinter den Texten stehenden möglichen mündlichen Überlieferungsprozesse wie auch auf die Textveränderungen und -adaptionen beim Abschreiben und ist das realgeschichtliche Gegenstück zu neueren Theorien über den „Tod des Autors“; vgl. Roland BARTHES, „Der Tod des Autors“, in: Ders.: *Das Rauschen der Sprache*, (es 1695, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005), 57–63; Michel FOUCAULT, „Was ist ein Autor?“, in: Ders., *Schriften zur Literatur* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988), 7–31.

<sup>24</sup> Vgl. den Beitrag von Carmen Bernabe Ubieta in diesem Band.

<sup>25</sup> Inzwischen veröffentlicht als: Uwe-Karsten PLISCH, „Du zeigst das Übermaß des Erklärers‘ – ein Verständnisproblem im Dialog des Erlösers (NHC III,5) und seine Lösung“, in: *Ägypten und der christliche Orient, FS Peter Nagel* (hg. v. Heike Behlmer, Ute Pietruschka und Frank Feder unter Mitarbeit von Theresa Kohl; Wiesbaden: Harrassowitz, 2018), 233–235.

dem frühchristliche Texte etwa in „orthodox“ und „häretisch“ unterteilt wurden (und weithin auch noch werden). Dieses Ordnungssystem ist autoritätsgebunden, wobei seine Überzeugungskraft zu einem großen Teil darauf beruht, eben dies zu verschleiern und seine Kategorien als vorgängig vorhanden und gerade nicht als diskursiv erzeugt darzustellen. Der Orthodoxie-Häresie-Diskurs (re)produziert und perpetuiert dabei auch die Marginalisierung von Frauen. Wenn man jedoch auch jene Schriften, die lange als häretisch galten und marginalisiert wurden, in die Geschichte des Christentums einschreibt, dann verändert sich auch die Einordnung der bisher wohlbekannten Texte, da auch diese dann im Kontext eines erweiterten christlichen Meinungsspektrums gelesen werden.

Wie schon erwähnt sind die an den Einleitungsteil anschließenden Aufsätze in drei größere Blöcke unterteilt. Zunächst widmen sich vier Beiträge schwerpunktmäßig den „wiedergefundenen Texten“, primär den bei Nag Hammadi gefundenen. Judith Hartenstein schreibt über „Jüngerinnen Jesu in frühchristlichen Evangelien: Mariaevangelium, Weisheit Jesu Christi und andere Evangelien in Dialogform“. Hartenstein gibt zunächst einen Überblick über Frauen als Offenbarungsempfängerinnen und Dialogpartnerinnen Jesu, befragt die Texte daraufhin nach ihrem Verständnis von Jüngerin-Sein und wendet sich dann besonders wichtigen Jüngerinnen wie Maria Magdalena und der Darstellung von Jüngerinnengruppen sowie deren Funktion zu und beleuchtet schließlich die theologischen Voraussetzungen des Jüngerinnen-Seins.

Anti Marjanen wendet sich anschließend unter dem Titel „Die Neuinterpretation der Eva-Tradition in der Hypostase der Archonten (NHC II,4)“ einer der zahlreichen Genesisauslegungen in den Nag-Hammadi-Schriften zu. Marjanen beleuchtet die in dieser Schrift aufgenommen Traditionen von Erschaffung, Vergewaltigung und Fall Evas, bei der diese in eine geistige und eine irdische Eva quasi verdoppelt wird. Zusätzlich ist in der „Hypostase der Archonten“ noch eine Tochter Evas namens Norea wichtig für die Ursprungsgeschichte. Norea ist in diesem Text diejenige, die erlösendes Wissen empfängt und weitergibt und damit zur Stammutter der SethianerInnen wird – was sich auch als Hinweis auf eine weibliche Verfasserin lesen lässt.

Uwe-Karsten Plisch stellt „Sophia und ihre Schwestern: Norea, Protennoia, Brontē“ vor: In mehreren Texten aus Nag Hammadi finden sich weibliche Offenbarergestalten, die sich in Ich-Form vorstellen und/oder den Menschen himmlisches Wissen mitteilen. In Aufnahme alltestamentlicher Aussagen (wie etwa Prov 8) über die Weisheit Gottes, die Sophia, taucht die Sophia-Gestalt in unterschiedlichen Nag-Hammadi-Texten wieder auf. Sie kann dort einerseits die verantwortliche für den schöpfungsauslösenden urchristlichen Fall sein, andererseits sind aber auch ihr verwandte weibliche Gestalten wie Norea, Protennoia und Bronte zentrale Gestalten für die Erlösung und die Übermittlung himmlischen Wissens in poetischer sprachlicher Form.

Der Beitrag von Silke Petersen widmet sich den Vorstellungen vom „Männlich-Werden“ und der Aufhebung der Geschlechterdifferenz in unterschiedlichen apokryphen gewordenen frühchristlichen Texten. Ausgehend vom EvThom finden sich in der hierarchisch strukturierten antiken Redeweise zwei Möglichkeiten, die Transzendierung des Geschlechtlichen zu beschreiben: Einerseits gilt Männlich-Werden als Synonym für Geistig-Werden, für die Überwindung der Körperlichkeit, andererseits wird das Re-

sultat des Geistig-Werdens als Überwindung bzw. Aufhebung der Geschlechterdifferenz beschrieben. Beide Redeweisen partizipieren an der Überordnung des Geistigen und Männlichen über das Körperliche und Weibliche in der antiken Vorstellungswelt.

Im folgenden Block von Aufsätzen stehen Texte in Zentrum, die nicht erst in der Neuzeit wiedergefunden wurden, sondern schon zuvor vielfach tradiert und rezipiert worden sind. Insbesondere gilt dies für das sogenannte „Protevangeliem des Jakobus“, in dem die Gestalt der Mutter Maria die zentrale Figur ist. Silvia Pellegrini beschäftigt sich mit „Geburt und Jungfräulichkeit“ Marias in diesem Text, in dem die Vorstellung einer besonderen Reinheit Marias narrativ entfaltet wird, zunächst im Hinblick auf ihre eigene Geburt, dann auf die Geburt Jesu. Die Hervorhebung der Jungfräulichkeit Marias auch nach der Geburt Jesu garantiert dabei u.a. dessen göttlichen Ursprung, zeigt aber auch einen androzentrischen Blick auf die Mariengestalt.

Ursula Ulrike Kaiser betrachtet die Geschlechterrollen in der „Kindheitserzählung des Thomas“, einer frühchristlichen Sammlung von kurzen Einzelerzählungen primär von Wundertaten des kindlichen Jesus. Dieses Kind Jesus ist nicht einfach nur lieb und hilfreich, sondern vor allem jähzornig und unberechenbar, was seinen Eltern – insbesondere Josef – einige Probleme bereitet. Josef scheitert mehrfach als Erziehungsberechtigter in seiner männlichen Rolle, während die Stärke Jesu – wenn auch nicht seine Selbstbeherrschung, die ebenfalls zum antiken Ideal männlicher Verhaltensweisen gehört –, hervorgehoben wird. Die Gestalt Marias tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Die nächsten vier Aufsätze widmen sich den apokryphen Apostelakten. Zuerst beschäftigt sich Carmen Bernabé Ubieta mit den „Lebensformen in den apokryphen Apostelakten“, in denen durchgehend ein asketisches Ideal propagiert wird. Nach einem Überblick über die Forschung geht sie insgesamt der Frage nach dem Verhältnis nach, das zwischen den Texten und dem Leben der historischen Frauen bestanden haben könnte, wobei sie speziell danach fragt, ob die propagierte Keuschheit als Autonomiezugewinn von Frauen gesehen werden kann.

Anschließend befragt Outi Lehtipuu die frühchristlichen Theklaakten nach dem Konzept apostolischer Autorität in der erzählten Welt dieser Akten. Paulus ist dort eine Autoritätsfigur, und seine Autorität wird dadurch hergestellt, dass er als christusgleiche Figur und als Weisheitslehrer dargestellt ist, wobei er primär Enthaltbarkeit (*ἐγκράτεια*) predigt. Lehtipuu unterzieht die Seligpreisungen als Kerntext der Theklaakten einer genaueren Analyse im Hinblick auf ihre neutestamentlichen Bezüge – besonders zu Mt und 1 Kor – und fragt dann danach, welche Attraktion und welche Konsequenzen die propagierte Enthaltbarkeit insbesondere für Frauen haben konnte.

Bernadette Brooten bietet in ihrem Artikel eine intersektionelle Analyse von den Themen *Gender* und Sklaverei in den Andreasakten. Dort wird die Keuschheit der Sklavenhalterin Maximilla dadurch abgesichert, dass sie ihre Sklaven Eukleia stellvertretend in das Bett ihres Ehemannes schickt, was in der Folge der Erzählung zu deren Ermordung führt. Die Idealisierung weiblicher Jungfräulichkeit und Keuschheit funktionieren in diesem Kontext nur auf dem Hintergrund der Sklaverei: Dass die ein Frau heilig leben kann, hängt davon ab, dass die andere eben dies nicht tun kann.

Anna Rebecca Solevåg nimmt ebenfalls eine intersektionelle Analyse vor, indem sie „*Gender* und *Disability* in den Petrusakten“ zueinander in Beziehung setzt. Solevåg

stellt zunächst die *Disability*-Studien generell vor, um dann zu betrachten, wie das Thema der körperlichen „Be-hinderung“ in den Petrusakten narrativ eingesetzt wird: Demonstriert wird die „apostolische Macht, Menschen zu lähmen“, wobei es sich bei diesen Menschen überwiegend um Frauen handelt, – besonders instruktiv ist die Geschichte von der Tochter des Petrus, die von ihrem Vater geheilt, aber dann wieder gelähmt wird, um keine Männer in Versuchung zu führen.

Im letzten Abschnitt des vorliegenden Bandes geht es um die Verschränkung von „Bibelrezeption durch Frauen und Rezeption biblischer Frauen“. Der Abschnitt beginnt mit drei Artikeln über frühchristliche Texte, die aller Wahrscheinlichkeit nach von Frauen verfasst wurden. So enthält der Bericht vom Martyrium der Perpetua als zentralen Teil eine Art Tagebuch, das nach überwiegender Forschungsmeinung von Perpetua selbst verfasst wurde. Anna Carfora widmet sich unter dem Titel „Perpetua, das Martyrium und die Heilige Schrift“ diesem Gefängnistagebuch der Perpetua, insbesondere den darin geschilderten Traumvisionen mit ihren biblischen Bezügen und untersucht deren Adaption und Neukombination.

María José Cabezas Cabello beschäftigt sich anschließend mit den Genesisrezeptionen bei Proba und Eudokia. Sie stellt die Dichterinnen Faltonia Betitia Proba und Athenais Eudokia (4. bzw. 5. Jh.) biographisch vor und erläutert die Gattung des *Cento*. Primär geht es dann um die Neuerzählungen der Genesisgeschichte, die Proba in einem *Cento* aus Virgilversen vornimmt, sowie um das Proömium und die Genesisrezählung im Homer-*Cento* der Eudokia. Cabello sieht in beiden Texten einen „weiblichen Diskurs in einer von Männern dominierten Tradition“ präsent.

Maria Dolores Martin Trutet widmet sich einer weiteren von einer Frau verfassten Schrift, nämlich dem Reisetagebuch der Egeria. Unter dem Titel: „Pilgerin des Wortes. Die Rolle der Bibel und der Frauen in Egerias Itinerarium“ untersucht sie die Aufzeichnungen der Pilgerin von ihrem Besuch der heiligen Stätten im späten 4. Jh. Egerias Reiseinteressen waren von der Bibel geleitet: „Die biblischen Frauen finden in Egerias Textpilgerschaft und in ihrer Spiritualität und Kartographie des Heils Raum und Bedeutung“. Zudem untersucht Trutet auch die Bezugnahmen auf die Theklaakten und die Referenzen auf und Begegnungen mit historischen oder zeitgenössischen Frauen im Reisetagebuch Egerias.

In dem Beitrag Cristina Simonellis: „Gemischtes Doppel: das Epithalamium des Paulinus und der Therasia“ geht es um eine weitere potentielle (Mit)verfasserin eines christlichen Textes. Obwohl Therasias Name zusammen mit dem ihres Ehemannes Paulinus von Nola am Ende eines Epithalamiums zur Hochzeit des späteren Bischofs Julianus von Eclanum und seiner Braut Titia genannt werden, findet dies in der Sekundärliteratur bislang nur selten Beachtung. Simonelli stellt den historischen und biographischen Rahmen dieses Hochzeitsgedichts dar und widmet sich dann den darin aufgenommenen biblischen Themen und Bezügen.

Heidrun Mader beschäftigt sich mit Frauen aus der phrygischen Prophetie, jener Bewegung, die dann nachträglich als „Montanismus“ häretisiert wurde. Die Werke der Prophetinnen dieser Bewegung wurden systematisch eliminiert, erhalten sind nur einige Logien in Gegenschriften der Kirchenväter. Mader analysiert und kontextualisiert

die erhaltenen Logien Maximillas und Quintillas: Maximilla redet von sich mit männlichen Attributen, wohingegen bei Quintilla Christus in weiblicher Gestalt erscheint.

Im abschließenden Artikel dieses Bandes von Ute E. Eisen geht es um eine bislang noch nicht berücksichtigte Quellengattung, nämlich Grabinschriften frühchristlicher Frauen. Eisen stellt zunächst diese Quellengattung und ihren Wert für die Frauen- und Geschlechtergeschichte vor, um sich dann einigen ausgewählten Inschriften von und für Diakoninnen näher zu widmen. Anhand der Analyse intertextueller Bezüge der Inschriften auf neutestamentliche Texte zeigt sie, wie sich die Texte wechselseitig interpretieren. Im Akt der Rezeption eröffnen sich neue Sinnhorizonte sowohl für die Inschriften wie auch für die neutestamentlichen Texte und die Geschichte der Frauen, die sie erzählen.

## 5. Dank

In Vorbereitung dieses Bandes hat in Catania vom 11.–13. September 2014 im *Monastero dei Bendettini Coro de notte* unter dem Titel „Scritti di donne e scritti apocrifi tra primo cristianesimo e tardo antico“ ein internationales Forschungskolloquium stattgefunden, an dem die meisten der Beitragenden teilgenommen haben. Wir danken allen Anwesenden für die lebhaften und weiterführenden Diskussionen sowie den Organisatorinnen dieses Kolloquiums, insbesondere Arianna Rotondo und Adriana Valerio. Wir danken der Universität Catania (Dipartimento di Scienze Umanistiche), dem Zentrum FRIB – Futuro in ricerca 2012 (*La percezione dello spazio e del tempo nella trasmissione di identità collettive. Polarizzazioni e/o coabitazioni religiose nel mondo antico [I-VI secolo d.C.]*) und der Karl-Franzens-Universität Graz für die finanzielle Unterstützung des Kolloquiums.

Zu danken ist darüber hinaus den Übersetzerinnen der spanischen, italienischen und englischen Beiträge, nämlich Gabriele Stein (Silvia Pellegrini, Carmen Bernabé Ubieta, Cristina Simonelli, Maria Dolores Martin Trudet); Gesa Schröder (Anna Carfora); Marlene Peinhopf (María José Cabezas Cabello) und Silke Petersen (Karen L. King, Anti Marjanen, Outi Lehtipuu, Bernadette J. Brooten, Anna Rebecca Solevåg).

Unser Dank geht schließlich für Unterstützung und Begleitung der deutschen Ausgabe dieses Bandes an die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen des Kohlhammer-Verlags: Dr. Sebastian Weigert, Florian Specker und Janina Schüle.

*Hamburg und Helsinki, im August 2019*

*Silke Petersen und Outi Lehtipuu*

# Nicht länger marginal: Vom Diskurs über Orthodoxie und Häresie zur Kritik der Kategorien und darüber hinaus

*Karen L. King  
Harvard University*

Es ist nicht überraschend, in einer Reihe über Frauen und die Bibel einen Band über „marginalisierte Schriften“ zu finden. In der etablierten modern-westlichen Klassifizierung von frühchristlichen Schriften und deren AutorInnen wurden Texte von und über Frauen traditionell als obskur betrachtet oder sind in Vergessenheit geraten. Auch wenn in den letzten Jahrzehnten viel erreicht worden ist, um diese Werke wieder ins Bewusstsein zu holen und Frauen einen prominenteren Platz in der Geschichte des Christentums zurückzugeben – wie auch diese Reihe zeigt – sind dennoch viele der Mechanismen, die jene marginalisiert haben, immer noch wirksam. Dazu zählt auch das Ordnungssystem selbst.

Im Folgenden möchte ich zunächst dieses Ordnungssystem analysieren, seine Ziele und Auswirkungen beschreiben sowie die Mechanismen, die dazu führen, dass es so scheint, als würde das Ordnungssystem auf tatsächlichen Gegebenheiten vor und außerhalb von diskursiv erzeugten Machtverhältnissen beruhen. Ich will also die Strategien des Diskurses über Orthodoxie und Häresie untersuchen und ob die Kategorien angemessen sind, die dieser Diskurs hervorgebracht hat, – und zwar insbesondere im Hinblick auf „Gnosis/Gnostizismus“. Am Ende werde ich aufzeigen, welche Möglichkeiten sich ergeben, wenn wir diese Kategorien und Bezeichnungen aufgeben.

## 1. Die Klassifizierung frühchristlicher Literatur

Das antike Ordnungssystem war nicht neutral, sondern entwickelte sich interessegeleitet aus dem Diskurs über Orthodoxie und Häresie.<sup>1</sup> Wichtige Elemente dieses Diskurses waren u.a. die Etablierung einer Glaubensregel (später Glaubensbekenntnis), um festzulegen, welche Schriften und Lehren gültig sein und die Interpretation normieren sollten; die Beschränkung des Personenkreises, dem es erlaubt war, zu predigen und Schriften auszulegen; die Einführung der apostolischen Sukzession; der Angriff auf die Moral der GegnerInnen; die Erfindung von Bezeichnungen für gegnerische Gruppen („Häretiker“, „Ophiten“, „Barbeloiten“ usw.); die Entgegensetzung der Einheit der einen wahren Kirche und der chaotischen Vielfalt der Häresien; das Bestehen darauf, dass nur die Anerkennung von Autoritätsfiguren der einen offiziellen Kirche die Or-

---

<sup>1</sup> Eine ausführliche Diskussion findet sich in Karen L. KING, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), bes. 20–54.

thodoxie bewahre, während Abweichungen vom Dogma soziale Ausgrenzungen und Spaltungen hervorbrächten; die Behauptung, dass Häresie darauf beruhe, dass ein ursprünglich reiner Glaube von außen verunreinigt würde (z.B. durch die Übernahme griechischer Philosophie) und dass die Wahrheit zeitlich der Häresie voranginge, sowie die Herausstellung der eigenen theologischen und moralischen Überlegenheit bei gleichzeitiger Verleumdung der anderen als unmoralische LibertinistInnen oder welt-hassende AsketInnen, die falsche Lehren verbreiteten.<sup>2</sup>

Dieser Diskurs hatte in erster Linie das Ziel, theologische Normativität durch die Unterscheidung von Wahrheit und Irrtum festzuschreiben. Er basierte zunächst nicht darauf, wahre und falsche Schriften zu unterscheiden, sondern wurde über Autorschaft geführt. Antike Autorzuschreibungen hatten die Funktion, die Verbindung von Ursprung, zuverlässiger Tradition und sicherer Übermittlung zu garantieren.<sup>3</sup> Polemische Schriftsteller wie Irenäus, Tertullian und Eusebius stellten zwei Traditionslinien einander gegenüber: Die Wahrheit war von Gott offenbart durch ausgewählte Propheten und Apostel in einer Folge apostolischer Sukzession, der Irrtum dagegen kam vom Teufel durch betrügerische ProphetInnen und HäretikerInnen zu deren Gefolgschaft. In diesem Diskurs wurde ein „Autor“ auf einer hierarchischen Skala von orthodox bis häretisch angesiedelt: Evangelisten und Apostel, apostolische und Kirchenväter, Urheber von Pseudepigraphien, Fälscher und schließlich Häretiker. Die Texte wurden als Produkte der genannten Personen entsprechend klassifiziert, was schließlich zu einer Einteilung zwischen erlaubten und verbotenen Texten führte („Schrift“ und später „Kanon“ im Gegenüber zu „Apokryphen“), wobei es jedoch auch einige Unschärfen in Form von „nützlichen Büchern“ gab, die als eingeschränkt lesenswert galten.<sup>4</sup> Die daraus resultierende Rangfolge galt nicht nur für die angeblichen AutorInnen, sondern auch für die Einordnung jener, die die Texte abschrieben, interpretierten oder überlieferten (LehrerInnen, PredigerInnen und AuslegerInnen). Als Resultat dieses Diskurses waren ausschließlich solche Personen, die in die „richtige“ Kategorie passten (Apostel und deren offizielle Nachfolger) für die Orthodoxie als „Autor“ akzeptabel.

<sup>2</sup> Wie die wiederentdeckten Schriften von Nag Hammadi zeigen, wurde dieser Diskurs bemerkenswerterweise von allen Seiten geführt (vgl. z.B. NHC IX,3 *Testimonium veritatis* und VII,3 *Die Apokalypse des Petrus*).

<sup>3</sup> Zur Diskussion des „Autors“ und seiner Funktion vgl. Michel FOUCAULT, „Was ist ein Autor?“ in DERS., *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a.M.: Fischer, 1988, 7–31; zur Übertragung auf frühchristliche Verhältnisse vgl. KING, „What is an Author?‘ Ancient Author-Function in *The Apocryphon of John and The Apocalypse of John*“, in *Scribal Practices and Social Structures among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg* (hg. William E. Arnal u.a.; BETL 285; Leuven: Peeters, 2016), 15–42. Die Funktion des Autors im Sinne Foucaults schließt die Bewertung der Quelle, die Bezeugung zuverlässiger Überlieferung und die Kontextualisierung ein (z.B. die Einordnung des materiellen Objektes in eine spezifische Position innerhalb der „Heilsgeschichte“); vgl. KING, „What is an Author?‘“.

<sup>4</sup> Vgl. François BOVON, „Beyond the Canonical and the Apocryphal Books, the Presence of a Third Category: The Books Useful for the Soul“, *HTR* 105 (2012), 125–137; DERS., „Canonical, Rejected, and Useful Books“, in *New Testament and Christian Apocrypha. Collected Studies II* (hg. v. Glenn E. Snyder; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 318–323.

Ganz offensichtlich ist dieses Ordnungssystem nicht geschlechtsneutral, sondern eine performative Wiederholung und (Re-)Produktion antiker patriarchaler/kyriarchaler Ordnung und deren Geschlechternormen.<sup>5</sup> Denn wenn die offiziellen „Autoren“ und Interpreten der Schrift in die Kategorien Apostel, offizieller Lehrer, Kirchenvater oder Kleriker<sup>6</sup> passen müssen und wenn gleichzeitig Frauen von diesen Positionen ausgeschlossen sind, dann können Frauen keine legitimen Autorinnen, Lehrerinnen, Interpretinnen oder Predigerinnen „orthodoxer“ Texte sein. Als „Autorinnen“ gehören sie zwangsläufig in die Rubriken pseudepigraph, gefälscht oder häretisch. Tatsächlich konnte Didymos der Blinde das Verbot aus 1 Tim 2 gegen die Autorität von Frauen über Männer dahingehend interpretieren, dass Frauen keine Bücher unter ihrem eigenen Namen schreiben dürften.<sup>7</sup> Jede Art von Literaturproduktion mit Autoritätsanspruch sei vermutlich schismatisch oder häretisch. Es gab zwar einige Texte, die unter dem Namen von Frauen wie Perpetua oder Egeria umliefen, und manche Schriften wurden angesehenen Frauen oder göttlichen Gestalten zugeschrieben (wie etwa *Das Evangelium nach Maria* oder *Die Sophia Jesu Christi*), und es ist auch denkbar, dass andere Frauen unter einem männlichen Pseudonym schrieben, aber das dominierende Ordnungssystem garantierte höchste Autorität und Ansehen ausschließlich einigen wenigen männlichen „Autoren“. Durch die Verknüpfung von Autorenbegrenzungen mit dem Ausschluss von Leitungsrollen wie Apostel, Lehrer, Priester oder Bischof wurden die Frauen effizient marginalisiert.

Das moderne System zur Rubrizierung frühchristlicher Literatur hat die antiken Klassifizierungen zumeist reproduziert. Die Haupttrennlinie verläuft zwischen kanonischen und nicht-kanonischen Schriften, letztere mit weiteren Unterteilungen in Apostolische Väter, Apokryphen und häretische Texte (darunter judenchristliche und gnostische). Dazu gibt es noch die Kategorie der „Kirchenväter“, die eben jene Texte enthält, die den Diskurs von Orthodoxie und Häresie erdacht und verbreitet haben.

Dieses Ordnungssystem erscheint allerdings nur insofern einleuchtend und selbstverständlich, wie seine Mechanismen „die Genealogie der Machtbeziehungen, von denen die Wirkung konstituiert wurde“ verbergen.<sup>8</sup> Wie Butler ausführt:

<sup>5</sup> Zu Wiederholung und Performanz vgl. Judith BUTLER, „The Question of Social Transformation“, in *Undoing Gender* (New York: Routledge, 2004), 204–231; 218 (deutsch: „Die Frage nach der sozialen Veränderung“, in *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen* [Frankfurt a.M.: suhrkamp, 2011], 325–366); zu den Bezeichnungen patriarchal und kyriarchal vgl. Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston: Beacon Press, 1992), 7–8; zu antiken Geschlechterkonzepten vgl. Stephen D. MOORE, *God's Beauty Parlor and Other Queer Spaces in and around the Bible* (Stanford: Stanford University Press, 2001), 135–146.

<sup>6</sup> Mit „Kleriker“ meine ich Amtsträger wie Priester, Presbyter und Bischöfe; zur Entwicklung der Unterscheidung von Laien und Klerikern vgl. Karen Jo TORJESEN, „Clergy and Laity“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 389–405.

<sup>7</sup> *Trin.* III, 41,3. Ich bedanke mich bei Bernadette Brooten für diesen Hinweis.

<sup>8</sup> Das Zitat stammt aus: Judith BUTLER, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts* (Berlin: Berlin Verlag, 1995), 60 (englisches Original: Judith BUTLER, *Bodies*

Wenn die Macht darin erfolgreich ist, ein Objekt oder einen Verständniszusammenhang als eine ontologische Selbstverständlichkeit hinzustellen, dann werden die von der Macht hervorgebrachten Gegebenheiten als tatsächlich materiell oder vorgängig vorhanden aufgefasst. Diese Gegebenheiten liegen dann scheinbar außerhalb des Diskurses und der Macht, als zweifellose Bezugspunkte und transzendente Signifikate. Aber der Moment, in dem sie erscheinen, ist eben derselbe, in dem die Herrschaft des Machtdiskurses am vollständigsten verschleiert ist und hinterlistig wirkt.<sup>9</sup>

Wenn wir diese Einsicht auf das „Christentum“ übertragen, dann erscheint es nicht länger als eine selbstverständliche Größe, sondern es zeigt sich, wie das „Christentum“ als Objekt erst hergestellt wird – vor allem dadurch, dass die „Anderen“ („Heiden“ und ein zur Christentumsdefinition passendes „Judentum“) ihm gegenübergestellt werden, was das „Christentum“ als separate Größe überhaupt erst erzeugt. Nur die anderen Größen machen es sprachlich möglich, das „Christentum“ als einen Untersuchungsgegenstand zu etablieren, der sich von seinem sozialen Kontext unterscheidet (etwa indem man die „antike Welt des Mittelmeerraumes“ als „Hintergrund“ denkt). Wenn das „Christentum“ als zweifellos existierender Erkenntnisgegenstand etabliert ist, dann erscheinen auch die Hervorbringungen und Handlungen von „ChristInnen“ als tatsächliche, vorgängig existierende Gegebenheiten. Besonders der Kanon, das Glaubensbekenntnis und ihre verkörperten Urheber (anerkannte „Autoren“ und Ausleger) erscheinen als fraglos vorhandene Gegebenheiten des „Christentums“.<sup>10</sup> Sie erscheinen, in Butlers Formulierung, so als lägen sie „außerhalb des Diskurses und der Macht, als zweifellose Bezugspunkte und transzendente Signifikate“ und nicht als hervorgebracht von der Macht durch ein erfundenes Klassifikationssystem innerhalb des Orthodoxie-Häresie-Diskurses. Auf diese Weise (re)-produziert das etablierte Ordnungssystem – als orthodox/häretisch, kanonisch/nichtkanonisch oder christlich/nichtchristlich – die Marginalisierung von Frauen (und anderen Ausgeschlossenen) als Konsequenz des Orthodoxie-Häresie-Diskurses.

Innerhalb dieses Diskurses sind Wahrheit, Autorität, Geschlecht und Status so stark miteinander verwoben, dass die Etablierung eines von ihnen bedeutet, die anderen zu verstärken. Einen bestimmten Glauben und eine bestimmte Praxis als orthodox, d.h. als wahr und einheitsstiftend, zu etablieren, impliziert, dass eben jene, die diesen Glauben

---

*That Matter: On the Discursive Limits of Sex* [New York: Routledge, 1993], 35). In diesem Abschnitt referiere ich ihre Einsichten und wende sie auf das „Christentum“ an.

<sup>9</sup> BUTLER, *Bodies That Matter*, 34–35 (deutsche Übersetzung: Silke Petersen).

<sup>10</sup> So führt z.B. die Materialität realer textlicher Überreste (also Handschriften, Bücher usw.) zusammen mit der Annahme, diese materiellen Artefakte seien die Produkte menschlicher Aktivitäten, quasi „natürlich“ (unsichtbar) zu der Überzeugung, reale Menschen seien ihre „ursprünglichen Autoren“. Diese Art „Autorschaft“ ist allerdings nichts einfach Gegebenes, sondern entsteht mit Hilfe von Zuschreibungen, die u.a. mit dem Konstrukt von Autorentypen (wie Aposteln, Kirchenvätern, Häretikern usw.) verbunden sind – Autorentypen, die gerade nicht vorgängig vorhanden sind und alles andere als neutral. Nach dieser Logik werden dann die erhaltenen antiken Texte, die von tatsächlichen Personen hergestellt sind, zu materiellen Belegen für das Ordnungssystem von orthodox/häretisch, kanonisch/nichtkanonisch, wodurch die zirkuläre Logik der Machtwirkungen verschleiert wird.

und diese Praxis vertreten, Autorität über andere haben sollten; dass es sich bei diesen Personen um wahre Männer handelt und dass ihnen ein hervorragender Status zukommt. Dasselbe gilt für das Gegenteil: Zu etablieren, dass Glaube und Praxis der Anderen häretisch, d.h. falsch und spaltend, sind, impliziert, dass die Personen, die sie vertreten, untergeordnet sein sollten oder gänzlich ausgeschlossen und dass es sich um minderwertige Menschen handelt (Nicht-Männer oder Frauen), denen kein hoher Status zukommt.

## 2. Die Kritik der Kategorien

Alle erwähnten Kategorien des modernen Ordnungssystems sind inzwischen kritisiert und zum Teil auch rekonzeptualisiert worden.

Die Unterteilung zwischen kanonisch und nicht-kanonisch ist zwar nach wie vor stark, allerdings gibt es einige Risse: So wird in der Wissenschaft konstatiert, dass ChristInnen der ersten Jahrhunderte unterschiedliche Textsammlungen hatten, verschiedene Ansichten darüber vertraten, was als „Schrift“ zu betrachten sei, und differierende Auslegungspraktiken verwendeten. Darüber hinaus werden auch solche Darstellungen der neutestamentlichen Kanongeschichte kritisiert, die eine teleologische Perspektive einnehmen, die mit dem später festgelegten Kanon anfängt und dann zurückschaut und dabei „eine einheitliche Entwicklungslinie als etwas quasi Natürliches und Unausweichliches“<sup>11</sup> zeichnet. Wie David Brakke feststellt, „ist es einfach anachronistisch, bei SchriftstellerInnen des zweiten Jahrhunderts die Frage zu stellen, welche Texte in ihrem Kanon zu finden gewesen seien und welche nicht – denn die Idee eines geschlossenen Kanons gab es schlicht noch nicht. Wir dürfen christliche AutorInnen nicht mehr in eine Traditionslinie stellen, die unausweichlich zu der angeblich endgültigen Liste des Athanasius aus dem Jahr 367 führt“.<sup>12</sup> Was s. E. vielmehr nötig ist, ist weniger nur auf den Gehalt als vielmehr darauf zu achten, „wie ChristInnen Texte verwendeten und sich zu diesem Zweck zusammenschlossen“.<sup>13</sup> Ein solcher Zugang würde nicht zu der üblichen Einteilung aller frühchristlicher Literatur als (später) kanonisch oder nichtkanonisch führen, sondern stattdessen zu einer Typologie frühchristlichen Umgangs mit Texten, die auf „charakteristischen Gruppierungen innerhalb der Gesellschaft, Autoritätsfiguren und literarischen Aktivitäten“<sup>14</sup> basiert. ChristInnen

<sup>11</sup> Michael W. HOLMES, „The Biblical Canon“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 406–426; 417.

<sup>12</sup> David BRAKKE, „Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon“, in *Invention, Rewriting, Usurpation: Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity* (hg. v. Jörg Ulrich, Anders-Christian Jacobsen und David Brakke; Early Christianity in the Context of Antiquity 11; Frankfurt am Main: Peter Lang, 2012), 263–280; 266.

<sup>13</sup> BRAKKE, „Scriptural Practices“, 268.

<sup>14</sup> BRAKKE, „Scriptural Practices“, 271. Er schlägt eine provisorische Typologie vor: „(1) Studium und Kontemplation; (2) Offenbarung und fortgesetzte Inspiration; (3) Gottesdienst und

praktizierten viele verschiedene Formen des Umgangs mit der Schrift, wovon nur eine schließlich zu einem geschlossenen Kanon führte.<sup>15</sup> Die anachronistische Unterteilung in kanonisch und nichtkanonisch verstellt den Blick auf die komplexere Dynamik, wie ChristInnen über heilige Texte dachten und sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten und Gruppen auslegten, sowie auf die Beziehung von Texten zu ihrer Identität.<sup>16</sup>

Auch die Kategorie der „patristischen“ Literatur hat eine bedeutende Korrektur erfahren. Wie Elizabeth Clark feststellt, sind aus der „Patristik“ inzwischen Untersuchungen des frühen Christentums (*early Christian studies*) geworden, die „weniger als Teil der Kirchengeschichte und mehr im Bereich der spätantiken Geschichte und Literatur“<sup>17</sup> angesiedelt werden. In ähnlicher Weise ist auch die Kategorie der „Apokryphen“ neu definiert und erweitert worden, um ihre enge Verbindung mit dem Neuen Testament zu lösen und eine größere Bandbreite von Texten und hermeneutischen Verfahrensweisen einzuschließen.<sup>18</sup> Diese Erweiterung ist signifikant für die Darstellung der Geschichte des antiken Christentums. Die benannten Veränderungen führen zu einer Revision anachronistischer Vorstellungen vom neutestamentlichen Kanon und zu einer adäquateren Beschreibung der Phänomene in ihren gesellschaftlichen und intellektuellen Kontexten.

Auch der nicht-geschlechtsneutrale Charakter der dominanten Geschichte des Christentums wurde offengelegt. Die Wiederentdeckung von Frauen als Leitungsfiguren, von Apostelinnen, Prophetinnen, Märtyrerinnen, Lehrerinnen, verbeamteten Witwen und Diakoninnen hat die Geschichtsschreibung um aktive und starke Frauen bereichert. Elisabeth Schüssler Fiorenza hat in ihrer bahnbrechenden Studie *Zu ihrem Gedächtnis* mit Hilfe ihrer Analyse gezeigt, wie eine Geschichte des frühen Christen-

---

Erbauung. Jede dieser Praktiken hatte ein bestimmtes gesellschaftliches Umfeld, Autoritätspersonen, Lesestrategien und geistliche Ziele. Und jede gab den existierenden Texten einen gewissen Status als Schrift, wodurch dann Schriftzusammenstellungen und -sammlungen entstanden, die je unterschiedlich verbindlich oder festgelegt waren oder sein sollten. Und diese Praktiken schlossen auch die Neuproduktion von mündlichen oder schriftlichen Texten ein, die dann wiederum autoritativ werden konnten“ (271).

<sup>15</sup> BRAKKE, „Scriptural Practices“, 263.

<sup>16</sup> Eine exzellente Studie der Praxis und Rhetorik christlicher Identitätsbildung bietet Judith M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

<sup>17</sup> Vgl. Elisabeth A. CLARK, „From Patristics to Early Christian Studies“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 7–41; 16.

<sup>18</sup> Zur kontroversen Geschichte der Klassifizierung von „Apokryphen“ vgl. Stephen J. SHOE-MAKER, „Early Christian Apocryphal Literature“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 521–548; Annette YOSHIKO REED, „The Afterlives of New Testament Apocrypha“, *JBL* 133 (2015), 401–425; 407–417; Christoph MARKSCHIES, „Hauptleitung“, in *ACA* I,1, 1–183; 1–24.

tums aussehen kann, die Frauen ins Zentrum stellt.<sup>19</sup> Diese und andere Studien haben die Geschichtsschreibung transformiert.

Es ist zudem inzwischen weitgehend anerkannt, dass die christlichen Konstruktionen von „Judentum“ und „Heidentum“ keine adäquaten Bezeichnungen von Glauben und Praxis nichtchristlicher Menschen sind, sondern dazu dienen, die christliche Identität erst herzustellen.<sup>20</sup> In der Wissenschaft wird verstärkt die Trennung vom Judentum („*parting of the ways*“) hinterfragt und betont, dass jüdische, christliche und pagane (heidnische, griechische, römische u.a.) Menschen alle Teil der sich verändernden und komplexen gesellschaftlichen, institutionellen, ökonomischen und kulturellen Welt des antiken Mittelmeerraumes waren.<sup>21</sup>

Diese Erkenntnisse haben angefangen, auch die Unterklassifizierungen der frühen Häresien in Frage zu stellen. In meiner Untersuchung *What is Gnosticism?* habe ich dargestellt, wie die polemische Literatur christliche *Insider* als *Outsider* (HäretikerInnen) darstellt, indem sie sie als jüdisch oder pagan (d.h. heidnisch oder griechisch) identifiziert.<sup>22</sup> GegnerInnen wurden als zu jüdisch (judaisierend) diskriminiert oder als solche, die die Reinheit des wahren Evangeliums durch griechische Philosophie oder heidnische Unmoral kontaminierten. Das moderne Ordnungssystem hat diese Strategien des Ausschlusses reproduziert, indem es die frühen Häresien als „Judenchristentum“ einerseits und „Gnosis“ andererseits klassifizierte, wobei die zweite Kategorie bekanntermaßen als „akute Hellenisierung des Christentums“<sup>23</sup> näher bestimmt wurde. Einige Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule gingen noch weiter, indem sie die Ursprünge der Gnosis in vorchristlichen orientalischen Kulte fanden und diese damit als eine wesenhaft nichtchristliche Religion definierten.<sup>24</sup>

Eine Kritik an der eindeutigen Trennung zwischen christlich und jüdisch oder „heidnisch“ unterminiert jedoch auch die Unterteilung der frühen Häresien in entsprechende Gruppierungen. Dies zeigt sich besonders deutlich in den vielfältigen Debatten um die GegnerInnen in den paulinischen und petrinischen Briefen, im Johannesevangelium oder bei Ignatius von Antiochien u.a., die als „judaisierend“ oder „gnostisch“

<sup>19</sup> *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch - theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge* (München: Kaiser 1988), 137–407.

<sup>20</sup> Dabei muss betont werden, dass verschiedene ChristInnen diese „Anderen“ je unterschiedlich definierten, bes. im Hinblick auf das „Judentum“ und das angemessene Verhältnis zu den jüdischen Schriften, vgl. KING, *What is Gnosticism*, 40–47; DIES., *The Secret Revelation of John* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), 177–190, 215–224, 239–243.

<sup>21</sup> Vgl. Adam BECKER und Annette YOSHIKO REED, *The Ways That Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 1–33; Andrew S. JACOBS, „Jews and Christians“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 169–185; Michele R. SALZMAN, „Pagans and Christians“, in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, 186–202.

<sup>22</sup> Vgl. KING, *What is Gnosticism*, 22–23.

<sup>23</sup> Vgl. Adolf von HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, (Freiburg i.B.: J.C.B.Mohr, 1888), Bd. I, 190, 194; vgl. KING, *What is Gnosticism*, 55–70.

<sup>24</sup> Vgl. die Ausführungen in KING, *What is Gnosticism*, 71–90.

(doketisch, libertinistisch, gegen die Ehe eingestellt usw.) eingestuft wurden. Der quälende und aussichtslose Charakter dieser Debatten verweist darauf, dass möglicherweise die Fragestellung falsch ist. Zwar gab es sicher Spannungen und Auseinandersetzungen im frühen Christentum, aber frühchristliche Gruppierungen waren keine homogenen Größen und auch die Gegenstände der Auseinandersetzungen nicht immer klar definiert.<sup>25</sup> Sogar innerhalb einer einzigen Schrift sind viele verschiedene Stimmen hörbar, und einige Positionen orthodoxer Schriften wurden später verdammt, während andere sogenannter „gnostischer“ Texte akzeptiert werden konnten.<sup>26</sup>

Als Resultat lässt sich festhalten, dass die Einzeichnung der frühchristlichen Literatur in komplexere dynamische Gesellschaftskontexte und die Konzentration auf Material und Praxis zusätzlich zum Gehalt dazu geführt hat, die zentrale Stellung des neutestamentlichen Kanons aufzulösen und die engen Grenzen des etablierten Ordnungssystems von frühchristlichen Literatur aufzubrechen. Als bedeutender Katalysator der beschriebenen Kritik und Neubestimmung des etablierten Ordnungssystems haben allerdings nicht nur neue Einsichten eine wegweisende Rolle gespielt, sondern vor allem Entdeckungen vorher unbekannter christlicher Texte in Ägypten.

Im 19. und 20. Jahrhundert wurden koptische Handschriften in Ägypten wiederentdeckt, die zuvor nicht bekannte christliche Texte aus dem zweiten bis vierten Jahrhundert n.Chr. enthalten.<sup>27</sup> Zunächst wurden sie alle als „gnostisch“ klassifiziert. Spezialuntersuchungen der letzten Jahrzehnte haben aber klarere und genauere Einsichten im Hinblick auf diese Texte gebracht und ihr Verhältnis zu antiker Philosophie und zum „Mainstream“-Christentum näher bestimmt. Meiner Einschätzung nach ist es nicht übertrieben zu sagen, dass diese Schriften das Potential haben, die Erforschung des frühen Christentums zu revolutionieren.

Zunächst wurden die Texte als Belege des antiken Gnostizismus angesehen, ausgehend von Häresiebeschreibungen in den bekannten polemischen Darstellungen von Irenäus, Tertullian, Hippolytus u.a.. Der Begriff „Gnostizismus“ ist zuerst von dem protestantischen Autor Henry More im 17. Jahrhundert geprägt worden, und zwar im Kon-

---

<sup>25</sup> Vgl. bes. die Kritik von Stanley K. STOWERS, „The Concept of ‚Community‘ and the History of Early Christianity“, *Method and Theory in the Study of Religion* 23 (2011), 238–256, der einen ausgesprochen hilfreichen Überblick über die Entwicklung dieser üblichen Praxis neutestamentlicher Exegese bietet. Im Kontext unseres Interesses am Niedergang des gnostischen Mythos ist es bemerkenswert, dass eine der Säulen des Orthodoxie-Häresie-Diskurses – nämlich, dass Häresie eine sekundäre Abspaltung von einer etablierten, einheitlichen Glaubensgemeinschaft ist – angeblich seine Ursache in der paulinischen (und romantischen) Vorstellung einer Gemeinschaft hat, wie sie Stowers analysiert. Folglich steht die Vervielfältigung der Christentümer und der Einschluss nicht-normativer Varianten nicht im Widerspruch zum antiken Diskurs über Bekehrung und Gemeinschaft, und auch nicht zur modernen Differenzierung von christlicher Literatur in die sogenannte „Vielstimmigkeit des frühen Christentums“.

<sup>26</sup> Vgl. Mark EDWARDS, *Catholicity and Heresy in the Early Church* (Surrey, England und Burlington, VT: Ashgate, 2009), bes. 11.

<sup>27</sup> Insbesondere der Berliner Codex, die Nag-Hammadi-Codices und der Codex Tchacos.

text antikatholischer Polemik,<sup>28</sup> und wurde dann im Zusammenhang von Orientalismus, antijüdischer Rhetorik und protestantischer Kirchengeschichtsschreibung weiter entwickelt,<sup>29</sup> zum Teil auch in Opposition zu Spiritualismus und Theosophie.<sup>30</sup> Seine Definitionen sind allerdings vorwiegend aus einer homogenisierenden Lektüre frühchristlicher polemischer Schriften abgeleitet worden. Das Resultat einer solchen historisch-theologischen Lektüre war die Konstruktion eines „gnostischen Erlösermythos“ zusammen mit einer Reihe von charakteristischen Merkmalen, die vielfach die polemische Kritik reproduzierten, nun als tatsächliche Gegebenheiten dargestellt. GnostikerInnen glaubten angeblich, dass sie von Natur aus erlöst seien und hätten deshalb keine richtige Ethik; sie verträten einen antikosmischen, körperfeindlichen Dualismus der Entfremdung; ihre Lehren seien esoterisch und von der einen wahren Lehre abweichend – vor allem, indem sie den Schöpfergott der Hebräischen Bibel verwerfen würden und die Inkarnation und das Leiden Jesu leugneten (Doketismus).

Schon vor der wichtigen Entdeckung der Texte von Nag Hammadi waren viele Bestandteile dieser Konstruktion angezweifelt worden, insbesondere die Darstellung von Gnosis als Abweichung vom ursprünglichen Christentum und die Ableitung des sogenannten „gnostischen Erlösermythos“ aus späteren „orientalischen“ (persischen und mandäischen) Quellen.<sup>31</sup> Als die neuen Texte ins Bild kamen, wurden dann die Probleme der Gnosisdefinition akut. Michael Williams kritisierte in überzeugender Weise die vorherrschenden typologischen Definitionen, da sie s. E. nicht nur den mythologischen und gesellschaftlichen Unterschieden der Texte nicht gerecht würden, sondern tatsächlich deren Interpretation behinderten. Er schlug alternative Lektüren vor, die neue Interpretationsmöglichkeiten eröffneten und sprach sich gleichzeitig dafür aus, die Bezeichnung „gnostisch“ fallenzulassen.<sup>32</sup>

Auch jenseits eines überzogenen Vertrauens in die verzerrende Rhetorik der Kirchenväterpolemik machte die beträchtliche interne Unterschiedlichkeit der gefundenen Texte deutlich, dass ein einziger Begriff zu ihrer Beschreibung nicht ausreichen kann. Trotz des schwierigen Erbes der polemischen Bezeichnung „gnostisch“ haben viele

---

<sup>28</sup> Vgl. Bentley LAYTON, „Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism“, in *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks* (hg. v. L. Michael White und O. Larry Yarbrough. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1995), 334–350; 348–349. More klagt den Katholizismus an, „ein Spross des alten verabscheuungswürdigen Gnostizismus“ zu sein, der Glaubende zum Götzendienst verführt. More sah den Gnostizismus als antike Verunreinigung der reinen christlichen Ursprünge durch heidnischen Götzendienst und den Katholizismus seiner Zeit als dessen Erbe. Den Protestantismus charakterisierte er dagegen als Rückkehr zu den reinen Ursprüngen des Christentums vor seiner Verunreinigung durch Häresie. More verwendet „Gnostizismus“ eindeutig parteilich, der Begriff ist in der Hitze reformatorischer Polemik geprägt, weist aber zurück auf die christlichen Ursprünge.

<sup>29</sup> Vgl. KING, *What is Gnosticism*, 55–109.

<sup>30</sup> Vgl. Denise KIMBER BUELL, „The Afterlife Is Not Dead: Spiritualism, Postcolonial Theory, and Early Christian Studies“, *Church History* 78 (2009), 862–872.

<sup>31</sup> Vgl. KING, *What is Gnosticism*, 110–148.

<sup>32</sup> Vgl. Michael Allen WILLIAMS, *Rethinking ‚Gnosticism‘: An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

ExpertInnen zu Recht darauf hingewiesen, dass sich zumindest in einigen der Texte übereinstimmende Züge finden, die es geraten sein lassen, diese Texte jeweils als Gruppe zu klassifizieren – und wir brauchen irgendeine Bezeichnung dafür. Wenn nicht „gnostisch“, welche dann? Eine Strategie ist es, die Texte neuen gnostischen Untergruppierungen wie Sethianismus oder Valentinianismus<sup>33</sup> zuzuordnen, oder die Bezeichnung als „gnostisch“ soweit einzuschränken, dass sie sich nur noch auf eine begrenzte Anzahl von Texten bezieht.<sup>34</sup> Ich denke allerdings, dass das dominante Erbe der „Gnosis“-Terminologie unsere Wahrnehmung in die Irre führt. Nur wenige, die diese Terminologie hören, werden dabei an eine eng begrenzte Auswahl von Literatur oder an eine unterscheidbare Gruppierung denken, sondern vielmehr an die alten Typologien und an die allgemeine Charakterisierung der neugefundenen koptischen Texte als häretisch-gnostisch. In dieser Hinsicht sind sethiansch oder valentinianisch bessere Bezeichnungen.

Darüber hinaus sollte im Auge zu behalten werden, dass das Problem der Bezeichnungen nicht nur die neugefundenen koptischen Texte betrifft, sondern generell die Kategorien frühchristlicher Literatur. Beim Versuch, die moderne Geschichtsschreibung von den offensichtlich interessegeleiteten Kategorien von Orthodoxie und Häresie zu distanzieren, sind solche Bezeichnungen wie „proto-orthodox“, „mainstream“, „universal“, „wiedergefundenes Evangelium“ u.ä. eingeführt worden, und die Kategorie „Apokryphen“ wurde erweitert, wie oben dargestellt, um die neuentdeckten Texte einzuschließen. Tatsächlich tendieren diese anscheinend neutraleren Begriffe allerdings dazu, das althergebrachte Ordnungssystem verschleiert zu reproduzieren.<sup>35</sup> Es reicht nicht aus, nur die Diversität von Christentümern zu betonen, wenn das System, in dem diese Diversität geordnet wird, innerhalb eines Diskurses christlicher Identität funktioniert, in dem nach wie vor „jüdisch“, „heidnisch“, „christlich“ und „häretisch“ ebenso

<sup>33</sup> Anhand dieser beiden Kategorien wurde von Bentley Layton 1978 eine Konferenz an der Universität Yale organisiert (vgl. *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978* [2 Bde; SHR XLI; Leiden: Brill, 1981]).

<sup>34</sup> Vgl. LAYTON, „Prolegomena“; David BRAKKE, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), bes. 29–51; Tuomas RASIMUS, *Paradise Reconsidered in Gnostic Mythmaking: Rethinking Sethianism in Light of the Ophite Evidence* (NHMS 68, Leiden: Brill, 2009). Die Texte, um die es bei Layton und Brakke geht, sind nahezu identisch mit jenen, die Schenke auf anderem Wege als sethianisch eingestuft hat (vgl. Hans-Martin SCHENKE, „Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften“, in *Studia Coptica* [hg. v. Peter Nagel; Berliner byzantinistische Arbeiten 45; Berlin: Akademie Verlag, 1974], 165–174; DERS., „The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism“, in *The Rediscovery of Gnosticism* [s.o.], Bd. 2, 588–616). Rasimus spricht sich für die Kategorie „klassisch-gnostisch“ aus, die neben den sethianischen Texten auch ophitisches und barbeloitisches Material einschließt (*Paradise Reconsidered*, 4–5, 9–55).

<sup>35</sup> Vgl. Karen L. KING, „Which Early Christianity?“ in *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. (hg. v. Susan Ashbrook Harvey und David G. Hunter; Oxford: Oxford University Press, 2008), 66–84; 66–71.

wie „Mann“ und „Frau“ als angeblich evidente natürliche Gegebenheiten unkritisch vorausgesetzt werden. Um noch einmal Butler zu paraphrasieren: Genau hier geschieht es, dass „die Herrschaft des Machtdiskurses, [in dem das etablierte Ordnungssystem funktioniert], am vollständigsten verschleiert ist und hinterlistig wirkt“. Wie alle kategorischen Annahmen bestimmt das etablierte Ordnungssystem nicht nur, wie Texte und Personen eingeordnet werden, ob sie als autoritativ und wertvoll betrachtet werden oder nicht, sondern es legt prinzipiell fest, welche Fragen in welchem Rahmen gestellt werden können, was als Beleg zählt und was als nur marginal.

In dieser Hinsicht gibt es sogar mit den Bezeichnungen Valentinianismus und Sethianismus Probleme, da sie auf isolierbare gesellschaftliche oder geistige Größen verweisen. Es wäre m.E. besser, hier von valentinianischem oder sethianischem Christentum zu sprechen, da damit zwar das „Christentum“ als etablierte Größe grundlegend vorausgesetzt ist, aber zugleich dessen Grenzen in Frage gestellt werden. Noch wichtiger: Solche alternativen Christentümer könnten das Bewusstsein herstellen, dass „Religionen“ als objektivierbare Größen erst im Machtdiskurs entstehen – und vielleicht sogar die tiefere Einsicht ermöglichen, dass Typologien an sich von der eingenommenen Position abhängen und vorläufig sind, entwickelt für eingeschränkte und begrenzte Zwecke.<sup>36</sup>

Die sethianische Gruppierung z.B. passt nicht gut ins „Christentum“ im heute üblichen Sinn: Mehrere Texte werden derzeit als nichtchristliche platonisierende Traktate eingestuft (so *Allogenes*, *Marsanes* und *Zostrianos*), weil sie angeblich eine spezifisch christliche Terminologie vermissen lassen und gleichzeitig enge Berührungen mit platonisierenden Kreisen zeigen, bes. dem des Plotin.<sup>37</sup> Auf diese Weise verwischt das sethianische Christentum die eindeutige Grenze zwischen pagan und christlich, eine Grenze, die ohnehin angesichts der zentralen Stellung paganer Philosophie für die Entwicklung christlicher Theologie nicht wirklich eindeutig ist.

Die valentinianische Gruppe scheint besser ins konventionelle Christentum zu passen. Dennoch bleibt sie randständig, auch deshalb, weil die derzeit üblichen Listen valentinianischer Texte nur jene Schriften enthalten, die nicht im „Mainstream“-Christentum vorkommen, wodurch die Unterschiede überbetont sind. Wenn man dazu auch jene Texte auflisten würde, die tatsächlich von ValentinianerInnen für die Entwicklung ihrer Theologie benutzt wurden, dann wäre die Situation eine ganz andere. Denn eine solche Liste würde nicht nur z.B. den *Tractatus Tripartitus* und das *Philippusevangelium* enthalten, sondern auch das Matthäus- und das Johannesevangelium sowie die paulinischen und deuteropaulinischen Briefe außer 1 Tim und 2 Tim.<sup>38</sup> Neuere Untersuchungen des valentinianischen Christentums bieten derzeit ein reichhaltigeres und

<sup>36</sup> Vgl. KING, *What is Gnosticism?*, 5–19.

<sup>37</sup> Vgl. John D. TURNER, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (BCNH Section „Études“ 6; Louvain: Édition Peeters, 2001), 499–588.

<sup>38</sup> Vgl. die Ausführungen von PHEME PERKINS, „Gnosticism and the Christian Bible“, in *The Canon Debate* (Hg. v. Lee Martin McDonald und James A. Sanders; Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 355–371; bes. 366–369.

differenzierteres Portrait und sind grundlegend für eine genauere Beschreibung des Christentums im zweiten und dritten Jahrhundert.<sup>39</sup>

Die genannten Kategorien können die Grenzen von christlich und pagan, orthodox und häretisch aufheben, ebenso wie noch andere Beispiele in der Lage wären, die Unterteilung zwischen judenchristlich und gnostisch in Frage zu stellen.

### 3. Vom Diskurs über Orthodoxie und Häresie zur Kritik der Kategorien und darüber hinaus

Welche Konsequenzen sollen wir nun daraus ziehen? Wenn die Kategorien, mit denen wir arbeiten, problematisch sind, wie sollen wir weiter verfahren? Das Ziel kann nicht sein, Ordnungssysteme an sich abzuschaffen, da wissenschaftliche Analyse nicht ohne Kategorien und Vergleiche auskommen kann. Vielmehr sollte es darum gehen, Machtdiskurse offenzulegen, so dass ihre Funktion und ihre Wirkungen nicht länger verborgen bleiben, sondern Kritik daran sowie eine konstruktive Weiterentwicklung ermöglicht wird.

Eine dringende Aufgabe wäre es, eine Genealogie des „Christentum“ als eines Gegenstands im Machtdiskurs zu schreiben, die aufzeigt, wie dessen Wirkungen (einschließlich des Ordnungssystems antiker Religionen, AutorInnen und Texte) naturalisiert und als tatsächlich oder vorgängig vorhanden aufgefasst werden. Den Diskurs über Orthodoxie und Häresie nebst seiner Wirkungen zu untersuchen, ist ein Teil dieser Aufgabe. Auf diese Weise könnten Kategorien wie valentinianisches oder sethianisches Christentum weiterhin eine wichtige, wenn auch eingeschränkte Funktion erfüllen (z.B. um gemeinsame Züge von Denken und Praxis herauszustellen und zu analysieren), ohne dass sie automatisch in den größeren Rahmen des Orthodoxie-Häresie-Diskurses eingebettet sind. Außerdem wäre es möglich, die Kategorien nicht mehr als wesenhafte Merkmale, sondern als moderne Analysewerkzeuge wahrzunehmen.

Im Rahmen weiterer Untersuchungen sind auch neue Kategorien zu entwerfen. Der Vorschlag Brakkes, der verschiedene Typen von Schriftgebrauch beschreibt, ist ein solches Modell, das aufzeigt, wie verschiedene christliche Gruppierungen unterschiedliche Texte benutzten. Brakkes Typologie führt nicht zu einer klaren Unterscheidung von „orthodox“ und „häretisch“, sondern jeder seiner Typen enthält Beispiele, die diese Unterscheidung überschreiten oder verwischen und gleichzeitig Wege eröffnen, durch eigene Einsichten das Material neu zu ordnen.

Auch beim Thema der frühchristlichen Haltungen zur Ehe ließen sich Neugruppierungen vornehmen. Denn auch hier verdunkeln die Kategorien Orthodoxie und Häresie mehr als dass sie erhellen, da ähnliche Positionen sich teilweise bei angeblich gegen-

---

<sup>39</sup> Vgl. z.B. Christoph MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1992); Einar THOMASSEN, *The Spiritual Seed. The Church of the 'Valentinians'* (NHMS 60; Leiden: Brill, 2006).

sätzlichen Gruppierungen finden lassen.<sup>40</sup> Die kanonisierten Pastoralbriefe, der Epheserbrief und valentinianische HäretikerInnen sprechen sich alle für die Legitimität von Ehen getaufter ChristInnen aus, u.a. deshalb, weil die Taufe Dämonen austreibt und so die Glaubenden von unreinen Lüsten befreit.<sup>41</sup> Ebenso vertreten sowohl die kanonischen Paulusbriefe und der Kirchenvater Clemens von Alexandrien wie das sethianische *Apokryphon des Johannes* und das valentinianische *Philippusevangelium* die Ansicht, ChristInnen seien fähig, reine Ehen einzugehen, da sie sich von Menschen unterscheiden, die vergewaltigen, nichtchristlichen ehelichen Geschlechtsverkehr haben und sich in lüsternen Begierden unter dämonischen Einfluss fortpflanzen.<sup>42</sup> Wie 1 Tim zeigt, gingen einige so weit, alle jene, die die Ehe ablehnen, als dämonenbesessene LügnerInnen zu verdammen (4,1–5) und die Position zu vertreten, Frauen könnten durch Kindergebären gerettet werden (2,15) – eine Position, die dann einiger hermeneutischer Adaptionen bedurfte, um zu späteren christlichen Texten zu passen, für die die Ehe verglichen mit immerwährender Jungfräulichkeit als minderwertige Wahl erschien (z.B. Chrysostomos, *De virginitate* 11,1; 13,4). Und obwohl der Nag-Hammadi-Traktat *Testimonium Veritatis* (p.30,28–30) die extreme Lehre vertritt, Jesus habe die Gesetzmäßigkeiten körperlicher Fortpflanzung abschaffen wollen, wird dort doch letztlich für eine christliche Lebensform plädiert, die ziemlich genau mit den Idealen des „orthodoxen“ Mönchtums übereinstimmt.<sup>43</sup>

Richtet man die Aufmerksamkeit also auf die Nuancen und Unterschiede frühchristlicher Lehren im Hinblick auf sexuelle Praxis und Ethik, so führt dies nicht zur Differenz „orthodox“-körperfreundlich gegen „häretisch“-körperhassend. Eine genauere Bestimmung könnte etwa die Frage stellen, wie Körper und Begehren im Verhältnis zu Sexualpraktiken, Taufe oder Dämonologie entworfen werden, oder fragen, wie Sexualethik rhetorisch und praktisch funktioniert, zum Beispiel im Hinblick darauf, Grenzen zwischen verschiedenen christlichen Gruppierungen zu etablieren, die christliche Überlegenheit zu beweisen, Hingabe an Gott zu verkörpern oder sich auf die Auferstehung vorzubereiten.<sup>44</sup> Fragen ließe sich auch, wie ChristInnen unterschiedliche

<sup>40</sup> Einen Überblick über frühchristliche Haltungen zur Ehe bieten Elizabeth A. CLARK, „The Celibate Bridegroom and His Virginal Brides: Metaphor and the Marriage of Jesus in Early Christian Ascetic Exegesis“, *Church History* 77 (2008), 1–25; Karen L. KING, „The Place of the *Gospel of Philip* in the Context of Early Christian Claims about Jesus’ Marital Status“, *NTS* 59 (2013), 565–587.

<sup>41</sup> 1 Tim 3,2 schreibt es Bischöfen vor zu heiraten; vgl. auch Eph 5,22–33; zur valentinianischen Haltung vgl. Clemens von Alexandrien, *Strom.* III,1,1; Irenäus, *Haer.* I,6,4; TestVer (NHC IX) p.3,56–58.

<sup>42</sup> Paulus, 1 Thess 4,3–5; Clemens von Alexandrien, *Strom.* III,58; Karen L. KING, „Reading Sex and Gender in the *Secret Revelation of John*“, *JECS* 19 (2011), 519–538; DIES., „The Place of the *Gospel of Philip*“.

<sup>43</sup> Vgl. TestVer p.44,2–19, wo für ein asketisches Leben der Weltentsagung, der mystischen Vereinigung mit Gott und des Quietismus geworben wird.

<sup>44</sup> Carly DANIEL-HUGHES, *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection* (New York: Palgrave, 2011); Taylor G. Petrey, *Resurrecting Parts: Early*

(Ansichten von) Sexualität mit der Vorstellung von Jesu Inkarnation oder der des Auferstehungskörpers verknüpften usw.

Wenn man die koptischen Schriften innerhalb des Bereichs „Christentum“ ansiedelt, so wird dieses transformiert. Durch herausragende Bilder des Weiblichen, inklusive des Göttlichen, weibliche Erlösergestalten und Apostelinnen wird die traditionell männliche und männlich dominierte Geschichte des Christlichen erweitert, bereichert und verkompliziert. So enthält z.B. das *Apokryphon des Johannes* Bilder des Göttlichen als männlich, mannweiblich, weiblich und vielgestaltig und zeichnet kraftvolle weibliche Erlösergestalten. Eva tritt als Erlöserin auf, die weibliche Unterordnung in Frage stellt und Adam unterrichtet; sie ist eine Frau, die von Vergewaltigern nicht entehrt werden kann. Aber die Geschichte ist noch vielschichtiger: Sie zeichnet außerdem auch das Ideal eines patriarchalen himmlisch-göttlichen Haushaltes und zeigt die Verwegenheit der weiblich-göttlichen Weisheitsgestalt als Ursache des Bösen und des Leidens. Der niedrige Schöpfergott tritt in stereotyper Weise als vaterloser Bastard und tierisch-androgynes Monster auf. Noch eine andere Schrift, das *Evangelium nach Maria*, bietet Lehren über den Aufstieg der Seele zu Gott als geistigem Weg, um die Furcht angesichts der Gefährdungen öffentlicher Predigt zu überwinden, und tut dies im Namen einer Frau, die ihre MitjüngerInnen belehrt. Und auch in der *Ersten Apokalypse des Jakobus* sollen Frauen für Jakobus Lehrerinnen und Vorbilder sein, um sich auf seinen eigenen gewaltsamen Tod vorzubereiten. Die *Sophia Jesu Christi* redet von zwölf männlichen und sieben weiblichen JüngerInnen. Wenn man diese Schriften in die Geschichte des Christentums einschreibt, dann verändert sich auch die Einordnung der wohlbekanntesten Texte. Ein Text wie der 1 Tim kann dann im Kontext größerer Debatten gelesen werden – nicht zwischen schon genau definierten orthodoxen und häretischen Positionen, sondern innerhalb eines weiten christlichen Meinungsspektrums – bezüglich der Ehe, der Kleidung und des Redens von Männern und Frauen, der Kirchenorganisation, lokalpolitischer Themen, Schriftinterpretation und vielem anderen.<sup>45</sup> Die Lektüremöglichkeiten dieser und anderer Texte öffnen sich für neue Fragestellungen und Ideen.

Auch im Hinblick auf die theologische Anthropologie eröffnen sich neue Möglichkeiten. So stimmen z.B. Irenäus und die valentinianische Richtung zwar darin überein, dass in Jesus wirklich das Göttliche Fleisch wurde, tatsächlich gelebt hat und gestorben ist, aber sie sind unterschiedlicher Ansicht über den Grund dieser Vereinigung von Göttlichem und Menschlichem; darüber, in welcher Weise es Erlösung bewirkt und über den endgültigen Zustand von Fleisch (und Materie). Für Irenäus, das *Evangelium nach Philippus* und den *Brief des Petrus an Philippus* war das fleischliche (inkarnierte) Leben Jesu ein Modell für die Glaubenden, dem es zu folgen galt, um Erlösung zu erlangen. Nach Irenäus allerdings war dieses Modell notwendig, um den sündhaften

---

*Christians on Desire, Reproduction, and Sexual Difference* (Abingdon/New York: Routledge, 2015).

<sup>45</sup> Eine neuere Diskussion findet sich bei T. Christopher HOKLOTUBBE, *The Rhetoric of Piety: The Pastoral Epistles and Claims to Piety in the Roman Empire* (Ph.D. diss. Harvard University, 2015).

menschlichen Verlust der schöpfungsmäßigen Gottesebenenbildlichkeit zu überwinden, während das *Evangelium nach Philippus* Jesu körperliche „historische“ Handlungen als symbolische Beispiele eines wirksamen Erlösungsrituals ansah. Für den *Brief des Petrus an Philippus* wiederum war Jesus Modell der erlösenden Praxis von Lehren und Heilen.<sup>46</sup> Insofern kann man diese Texte als Beispiele einer Inkarnationstheologie des zweiten Jahrhunderts zusammenordnen, aber zugleich in drei Subkategorien differenzieren, je nach angenommenem Zweck und Wirkungen von Jesu körperlichem/fleischlichem Leben.

Wir könnten nun fragen: Aber wo bleiben hierin Frauen und andere Nicht-Männer?<sup>47</sup> Wenn die Fragen theologischer Anthropologie im Rahmen von Jesu „zweifacher“ Natur als wahrer Mensch und wahrer Gott formuliert werden, dann wird durch die historische Tatsache, dass Jesus ein Mann war, die Annahme, dass wahre Menschlichkeit männlich ist, naturalisiert und die Frage nach der wahren Menschlichkeit von Frauen übersehen – oder, genauer, sie taucht lediglich an anderer Stelle auf, nämlich in den Auseinandersetzungen um kirchliche Ämter oder Rollenzuweisungen bei der Fortpflanzung. Allerdings: Die Art und Weise, wie Adam und Christus etwa im *Apokryphon des Johannes* dargestellt werden, zeigt eine andere Perspektive, die die Selbstverständlichkeit der Darstellung Gottes oder der Menschheit als ausschließlich männlich hinterfragt. Christus wird als göttlicher Sohn von Mutter-Vater Barbelo dargestellt und mit dem vollkommenen Menschen identifiziert, nach dessen Bild der mannweibliche Adam erschaffen ist; und er wird zudem mit der weiblichen Erlösergestalt der Pronoia identifiziert, in der Gestalt, in der sie/er in den Körper eingeht. Und Christus erscheint seinem Jünger Johannes als vielgestaltig: Als alter Mann, Kind, Frau.<sup>48</sup> Ist dieser Christus männlich, weiblich, zweigeschlechtlich, transgender, queer, post-queer? Auch hier wieder bedeutet das Einbeziehen der ganzen Bandbreite frühchristlicher Literatur, zu erkennen, dass wir komplexere Kategorien und Landkarten „theologischer Anthropologie“ brauchen. Wird „Gender“ als analytische Kategorie einbezogen, so eröffnen sich neue Wege der Interpretation, und deren Möglichkeiten vervielfältigen sich beträchtlich. Wir tun gut daran, die Menschen, die wir „frühe ChristInnen“ nennen, nicht für weniger unterschiedlich, vielschichtig oder interessant zu halten als die Menschen des 21. Jahrhunderts.

<sup>46</sup> Irenäus, *Haer.* V,1,2; zum EvPhil vgl. KING, „Placing the *Gospel of Philip*“; zu EpPt (bes. NHC VIII p.139,15–30), vgl. KING, „Toward a Discussion of the Category ‚Gnosis/Gnosticism‘: The Case of the *Epistle of Peter to Philip*“, in *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu außerkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* (hg. v. Jörg Frey und Jens Schröter; WUNT I, 254; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 445–465.

<sup>47</sup> Eine interessante Untersuchung dieser Frage bietet Dunning's Untersuchung der paulinischen Adam-Christus-Typologie, die Evas Abwesenheit thematisiert (vgl. Benjamin H. DUNNING, *Christ Without Adam. Subjectivity & Sexual Difference in the Philosophers' Paul* [New York: Columbia University Press, 2014], bes. 104–108).

<sup>48</sup> Vgl. KING, „Reading Sex and Gender“.