

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.¹ Der Titel vorheriger Versionen dieser Textausgabe, nämlich „Neutestamentliche Apokryphen“,² 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 ganz unterschiedliche Schriften voraussetzt, die zum Teil in einer Zeit entstanden sind, in der ein kanonisiertes Neues Testament noch nicht existierte.³ In einigen neueren Veröffentlichungen ist deshalb etwa auch die Rede von „apokryph gewordenen Evangelien“,⁴ 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.⁵ Auch Clemens von

¹ *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.

² *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.

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

⁴ 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).

⁵ 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.⁶ 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.⁷ 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 polemisiern, 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

⁶ Clemens Alexandrinus, *Strom.* III, 93,1.

⁷ 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.*“⁸

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).⁹

⁸ MARKSCHIES, Haupteinleitung, 114.

⁹ 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 Apostellinnenakten 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 Literatur¹⁰ 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“.¹¹ 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*.

¹⁰ Zur Transformation der Apokryphen in die hagiographische Literatur und den Abgrenzungsproblemen vgl. MARKSCHIES, Haupteinleitung, 109–111.

¹¹ 1 Clem 21,7 (τὸ ἐπιεικὲς τῆς γλώσσης αὐτῶν διὰ τῆς σιγῆς φανερὸν ποιησάτωσαν).

ten¹² 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 ($\tauῆς \phiωνῆς$ statt $\tauῆς στιγῆς$) führt zu entgegengesetzten Aussagen und genteiligen 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 Alexandrien¹³ die schweigenden Frauen bevorzugen.

Interessanterweise wird nun in mehreren Überlieferungen als Schreiberin der Codex Alexandrinus eine Frau, nämlich Thekla, genannt.¹⁴ 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 des selben 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.¹⁵ Die ältere neuzeitliche Sekundärliteratur erklärt dann auch die Variante Stimme/Schweigen als vergleichbaren Schreibfehler¹⁶ oder betrachtet sogar die Vielzahl an Fehlern als mögliches Indiz für eine weibliche Schreiberin des Codex, da einem gelehrt und in der Orthographie beschlagenen Menschen solche Fehler nicht unterlaufen wären.¹⁷ Erst neuerdings werden beide Phänomene – also die frauenfreundliche Textvariante und die Verweise auf eine Schreibe-

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

¹³ Clemens Alexandrinus, *Strom.* IV,17,108.

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

¹⁵ Dazu gehören u.a. Verwechslungen aufgrund von Itazismus (gleicher Aussprache von *i*, *u*, *ei*, *oi* etc.) oder auch, ebenfalls aufgrund identischer Aussprache, von *o* und *ω*.

¹⁶ 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 $\phiωνῆς$ statt $στιγῆς$ zu erklären (fast unmittelbar vorher steht $γλώσσης$)“.

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

rin – in Verbindung gebracht.¹⁸ 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 Fokkelien 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.¹⁹ Unter unseren Wissensbedingungen ist es insbesondere für antique 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 *genders* wird.²⁰

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.²¹ 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 ausgängen werden kann, sondern diese auch für weitere in diesem Band behandelte Texte denkbar ist.²² Zum Beispiel gehen etwa Teile der Forschung im Hinblick auf die

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

¹⁹ Vgl. Athalya BRENNER und Fokkelien 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–XII; 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?“.

²⁰ 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?“.

²¹ 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.

²² 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 Überlieferungsprozess²³ eine entscheidende Rolle gespielt haben dürften.²⁴ 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.²⁵ 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.

²³ 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.

²⁴ Vgl. den Beitrag von Carmen Bernabe Ubieta in diesem Band.

²⁵ Inzwischen veröffentlicht als: Uwe-Karsten PLISCH, „Du zeigst das Übermaß des Erklämers – 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 Orthodoxy-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, Protencoia, 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 uralten Fall sein, andererseits sind aber auch ihr verwandte weibliche Gestalten wie Norea, Protencoia 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 apokryph 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 „Protevangelium 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 Erziehungsberichter 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 Enthaltsamkeit (*έγκρατεια*) 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 Enthaltsamkeit 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.

Maria 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 Genesierzähnung 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