

„Die sieben Frauen – sieben Geistkräfte sind sie“

Frauen und Weiblichkeit in der Schrift „Jakobus“ (CT 2)
und der (ersten) Apokalypse des Jakobus (NHC V,3)

SILKE PETERSEN

Zu den beiden ersten im Codex Tchacos (CT) enthaltenen Texten existieren bekanntlich Parallelversionen unter den in Nag Hammadi gefundenen Schriften. Dabei zeigen die beiden Versionen des Briefes des Petrus an Philippus (EpPt, CT 1 und NHC VIII,2) insgesamt eine größere Übereinstimmung miteinander als die zweite Schrift des CT und deren Parallelversion. Im CT trägt dieser zweite Text lediglich die *subscriptio* „Jakobus“, die entsprechende Schrift aus Nag Hammadi (NHC V,3) heißt dort „die Apokalypse des Jakobus“ und wird in der Forschung im allgemeinen als *erste* Apokalypse des Jakobus bezeichnet, um sie von der in NHC V nachfolgenden gleichnamigen Schrift zu unterscheiden, für die sich der Titel *zweite* Apokalypse des Jakobus etabliert hat. Der Text der doppelt überlieferten Jakobusschrift – im folgenden als (1Apc)Jac bezeichnet – ist in der Version des CT insgesamt besser erhalten als in NHC V,3.¹ Dies versetzt uns erfreulicherweise in die Lage, die Lückenfüllungen in bisherigen Textausgaben zu überprüfen und ggf. zu ergänzen oder auch zu korrigieren. Wegen der nicht unbeträchtlichen Abweichungen beider Fassungen voneinander ist dabei allerdings Vorsicht geboten – lässt sich doch oft nicht

¹ Textausgaben (mit Übersetzung) von NHC V,3 bieten u.a.: A. BÖHLIG/P. LABIB (Hgg.), Koptisch-agnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo, Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität, Sonderbd., Halle-Wittenberg 1963, 29–54 (Erstausgabe); W.R. SCHOEDEL (Hg.), The (First) Apocalypse of James, in: D.M. Parrott (Hg.), Nag Hammadi Codices V,2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502,1 and 4, NHS 11, Leiden 1979, 65–103; A. VEILLEUX, Les Deux Apocalypses de Jacques: La Première Apocalypse de Jacques (NH V,3). La Seconde Apocalypse de Jacques (NH V,4), BCNH.T 17, Québec 1986; und neuerdings in synoptischer Gegenüberstellung mit dem Text aus CT: J. BRANKAER/H.-G. BETHGE, Codex Tchacos. Texte und Analysen, TU 161, Berlin 2007, 81–162; die Erstausgabe von CT 2 findet sich in: R. KASSER/G. WURST (Hgg.), The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, Washington, D.C. 2007, 115–176.

mit Gewissheit sagen, ob der Text an den schadhafte Stellen tatsächlich derselbe gewesen ist wie in der je anderen Version.

Da die Existenz einer Parallelversion zu NHC V,3 in der Forschung schon länger bekannt gewesen ist,² diese aber der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bis vor kurzem nicht zugänglich war, finden sich in der Sekundärliteratur zur Nag-Hammadi-Version gelegentlich etwas frustriert klingende Hinweise auf die bei einer Veröffentlichung der anderen Version zu erwartenden Erkenntnisfortschritte.³ Im Rahmen meiner Dissertation⁴ fand auch ich mich in dieser unbefriedigenden Situation wieder, im Wissen um eine existierende andere Fassung über Lückenfüllungen und Sinnzusammenhänge eines nicht unwesentlich beschädigten Textes zu spekulieren. Erfreulicherweise hat sich die Situation inzwischen geändert und es ist möglich geworden, anhand des neu publizierten Textes bisherige Hypothesen zu überprüfen und neue zu entwickeln. Im Folgenden werde ich mich den beiden Textversionen in Bezug auf die Jüngerinnen Jesu und die damit verbundenen Ausführungen über die „Weiblichkeit“ zuwenden. Ein Vergleich beider Fassungen lässt auch hoffen, deren Verhältnis zueinander näher zu ergründen und damit zur Ortsbestimmung des CT in Relation zu den Nag-Hammadi-Codices beizutragen. Schon vorab sei auf ein erstes Indiz in dieser Frage hingewiesen, das im Folgenden zu überprüfen sein wird: In CT 2 wird an mehreren Stellen des koptischen Textes der griechische Vokativ $\dot{\iota}\alpha\kappa\kappa\omega\beta\epsilon$ gebraucht,⁵ während in NHC V,3 die koptisch korrekte Form $\dot{\iota}\alpha\kappa\kappa\omega\beta\omicron\varsigma$ vorliegt. Dies bedeutet, dass CT 2 wohl kaum eine innerkoptische Überarbeitung von NHC V,3 darstellt – wäre es doch zumindest ungewöhnlich, in einem koptischen Text ein Bestandteil der griechischen Grammatik (wieder)einzuführen. Anhand dieser Beobachtung ist allerdings

² Vgl. z.B. J.M. ROBINSON u.a. (Hgg.), *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Introduction*, Leiden 1984, 21; M.M. MEYER/F. WISSE (Hgg.), *The Letter of Peter to Philip*, in: J.H. Sieber (Hg.), *Nag Hammadi Codex VIII, NHS 31*, Leiden/New York u.a. 1991, 227–251 (231); W.-P. FUNK, *Die erste Apokalypse des Jakobus*, in: W. Schneemelcher (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. Bd. I: *Evangelien*, Tübingen 1990, 253–264 (255).

³ Vgl. z.B. G.P. LUTTIKHUIZEN, *Vor- und nachösterliche Herrenworte in der 1. Offenbarung des Jakobus, NHC V,3*, in: W. Beltz (Hg.), *Der Gottesspruch in der koptischen Literatur*. Hans-Martin Schenke zum 65. Geburtstag, *Hallesche Beiträge zur Orientalwissenschaft 15*, Halle 1994, 92–98 (92): „Es ist in der Tat ein wenig frustrierend, mit dieser lückenhaften Handschrift zu arbeiten, wenn man weiß, daß es irgendwo eine viel bessere Kopie gibt“.

⁴ S. PETERSEN, *„Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften*, NHMS 48, Leiden/Boston/Köln 1999.

⁵ So CT p. 10,2; 15,18; 16,7; 18,4; 19,11; 27,10; auch in CT p. 22,23f.; 25,25; 28,26 steht der griechische Vokativ, der koptische Text von NHC V ist an den Parallelstellen jedoch nicht erhalten.

nicht zu entscheiden, ob die beiden Fassungen letztlich auf separate Übersetzungen aus dem Griechischen zurückgehen⁶ (d.h. der Teilungsprozess nicht erst innerkoptisch stattgefunden hat), oder ob in dem Text von CT 2 ein anderes, möglicherweise älteres Stadium innerhalb des koptischen Überlieferungsprozesses aufbewahrt ist.

1. „Wer sind die sieben Frauen?“ Der Dialog über die Jüngerinnen Jesu

Die (1Apc)Jac nimmt in beiden erhaltenen Fassungen jeweils gut zwanzig Seiten des Codex ein (CT p. 10,1–30,29 bzw. NHC V p. 24,10–44,10), wobei besonders gegen Ende der NHC V-Fassung viele Seiten stark beschädigt sind. In eben dieser Passage findet sich ein längerer Dialog zwischen Jesus und Jakobus über die Jüngerinnen Jesu, der mit einer Frage des Jakobus beginnt:

CT p. 25,18–25	NHC V p. 38,15(16?)–23
<p> ⲛⲏⲛ ⲛⲉ ⲧⲥⲗⲉ ⲛⲥⲗⲏⲉ ⲛⲧⲁⲣ ⲛⲁⲟⲛⲧⲉⲥⲉ ⲛⲉⲕ' ⲁⲅⲱ ⲛⲁⲓ ⲥⲉⲓⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲗⲉ ⲓⲛⲁⲅ ⲓⲛⲓ ⲓⲓⲅⲉⲛⲉⲁ ⲧⲏⲣⲟⲅ : ⲁⲅⲱ ⲁⲛⲟⲕ ⲧⲓⲣ ⲛⲟⲓⲗⲉ ⲭⲉ ⲉⲅⲗⲓ ⲛⲁⲓⲅⲓⲟⲛ ⲛⲁⲱⲱ ⲁⲅⲱ ⲁⲅⲓⲛⲉ ⲛⲗⲏⲥⲟⲛ ⲛⲏ ⲗⲓⲛⲁⲓⲥⲟⲛⲥⲓⲥ : Wer sind die sieben Frauen, die dir zu Jüngerinnen geworden sind? Und diese, es preisen sie selig alle Generationen. Und ich wundere mich, dass sie, obwohl sie in machtlosen Gefäßen sind, gefunden haben Mächte und Verständnisse. </p>	<p> ⲧⲓⲥⲁⲱⲉⲥ ⲓⲥⲗⲏⲉ ⲛⲏⲛ ⲛⲉ ⲓⲧⲁⲅⲓⲣ ⲛⲁⲓⲟⲛⲧⲏⲥ ⲛⲁⲕ' ⲁⲅⲱ ⲉⲓⲥ ⲗⲓⲛⲧⲉⲥⲉⲥⲉⲓⲛⲁⲕⲁⲣⲓⲗⲉ ⲓⲛⲁⲅ ⲓⲛⲓ ⲥⲗⲏⲉ ⲛⲏⲛ ⲁⲛⲟⲕ ⲗⲱ ⲧⲓⲣ ⲱⲛⲏⲣⲉ ⲭⲉ ⲛⲱⲥ ⲗⲉⲛⲁⲓⲅⲓⲟⲛ ⲓⲛⲁⲓⲧⲓⲅⲟⲛⲓ ⲁⲅⲓⲛⲁⲓⲥⲟⲛ ⲗⲓⲛ ⲟⲅⲉⲥⲟⲧⲓⲥⲓⲥⲉⲥⲱⲟⲟⲛ ⲓⲛⲗⲏⲥⲟⲅ : Die [sieben] Frauen, wer sind sie, die dir zu Jüngerinnen [geworden] sind? Und siehe, es preist dich selig jede Frau. Ich aber wundere mich, wie [macht]lose Gefäße mächtig geworden sind durch ein Verständnis, das in ihnen ist. </p>

Die Fassung des CT 2 bestätigt die bislang übliche Ergänzung zu „sieben“ Frauen, wenn auch mit der Sonderschreibweise ⲥⲗⲉ statt ⲥⲁⲱⲉ.⁷ Jeder der drei Sätze ist allerdings in den beiden Fassungen grammatisch unterschiedlich formuliert: Im ersten Satz ist die Wortreihenfolge zu Beginn

⁶ So KASSER/WURST (Hgg.), *Gospel of Judas* (s. Anm. 1), 116.131. Dieselbe Ansicht vertritt jetzt auch der nach meiner Erstfassung dieses Textes erschienene Aufsatz von A. MARJANEN, *The Seven Women Disciples: In the Two Versions of the First Apocalypse of James*, in: A.D. DeConick (Hg.), *The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008*, NHMS 71, Leiden 2009, 535–546 (545).

⁷ Vgl. BRANKAER/BETHGE, *Codex Tchacos* (s. Anm. 1), 141.

- Einleitung (p. 10,1–7)
 - Der Seiende und die Weiblichkeit (p. 10,8–11,7)
 - Vorausschau Martyrium (p. 11,8–12,8)
 - Kosmologie und Erlösung I (p. 12,8–15,22)
 - Abschied Jesu (p. 15,22–16,27)
 - Passion: Jakobus wartet (p. 16,27–17,19)
 - Erscheinung Jesu und Zuspruch an Jakobus (p. 17,19–19,21)
 - Kosmologie und Erlösung II (p. 19,21–23,10)¹⁰
 - Vorausschau Weitergabe (p. 23,10–25,14)
 - Dialog über die Jüngerinnen und die Weiblichkeit (p. 25,15–29,17)
- Abschied Jesu und Ende des Jakobus (p. 29,18–30,26)

(*subscriptio*: p. 30,27–29)

Im Zentrum der Schrift steht die Passion Jesu, an ihrem Ende die des Jakobus. Die Zweiteiligkeit der Schrift ermöglicht verschiedene Perspektiven: Im ersten Teil wird die Passion Jesu vorausschauend behandelt, im zweiten Teil rückblickend interpretiert.¹¹ In dieser Interpretation wird deutlich, dass der Tod die eigentliche Person Jesu nicht betrifft; dasselbe gilt wohl auch am Ende der Schrift für Jakobus, soweit es aus dem nur fragmentarisch erhaltenen Ende der Schrift erschließbar ist.¹² Jakobus ist als Offenbarungsempfänger die positive Identifikationsgestalt der (1Apc)Jac; die Zwölf zeigen demgegenüber einen Mangel an Verständnis. Auffällig ist, dass die Jüngerinnen hier nicht wie in anderen Dialogen, in denen sie vorkommen (so z.B. in SJC, EvMar, Dial oder der Pistis Sophia) am Gespräch beteiligt sind, sondern vielmehr unabhängig von Jakobus, den Zwölfen und dem geschilderten Offenbarungsgeschehen auftreten. Der auf die Frage des Jakobus folgende Gesprächsgang zeigt sogar, dass sie eine Art „präexistentes“¹³ Dasein haben.

¹⁰ Zu dieser Passage, in der Jakobus u.a. Passworte für den Seelenaufstieg mitgeteilt werden, gibt es Parallelen bei Irenäus, Haer. I 21,5 und Epiphanius, Pan. 36,3,1–6.

¹¹ Vgl. J. HARTENSTEIN, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge, TU 146, Berlin 2000, 211: „Wie in anderen Dialogevangelien ist (...) die zweite Lehre besonders qualifiziert durch den erfolgten Aufstieg, als der die Passion Jesu verstanden wird“. LUTTIKHUIZEN, Herrenworte (s. Anm. 3), 92f., stellt in diesem Zusammenhang den vorläufigen Charakter der vorösterlichen Lehre heraus und bemerkt: „Wir können vermuten, daß die nachösterlichen Offenbarungsworte einen dringlicheren und geheimen Charakter haben als die Worte, die Jesus vor seinem Leiden gesprochen hat“.

¹² Vgl. CT p. 30,19–23.

¹³ Vgl. BRANKAER/BETHGE, Codex Tchacos (s. Anm. 1), 239.

2. Die Frauen als Geistkräfte

Auf die oben wiedergegebene Frage des Jakobus nach den sieben Frauen erfolgt zunächst keine Antwort, die ihre Identität verraten würde. Nachdem Jesus Jakobus für seine Frage gelobt hat, bezeichnet er die sieben Frauen vielmehr als Geistkräfte:¹⁴

CT p. 26,4–10

| | |
|-----------------------------------------------------|-----------------------------------------------|
| †ϫαϱϫε η̄ϫηε ε̄τε̄ η̄ε̄ε̄ι η̄ε̄ : | Die sieben Frauen – |
| ϫαϱϫ η̄η̄η̄α η̄ε̄ η̄ᾱι | sieben Geistkräfte sind sie. |
| ε̄ϱᾱγ̄η̄το̄ῡ ε̄ρ̄ḡ̄η̄ ρ̄η̄ τ̄ε̄[ῑ]γ̄[ρ̄ᾱ]φ̄η̄ : | Sie werden hineingebracht in diese Schrift: |
| ο̄γ̄η̄η̄ᾱ η̄ϫο̄φ̄ιᾱ ρ̄[ῑ]η̄[η̄η̄]ϫᾱρ̄ε̄ : | Geistkraft der Weisheit und Klugheit, |
| ο̄γ̄η̄η̄ᾱ η̄ϫο̄χ̄ῑ[ε̄] ρ̄[ρ̄] ϫ[ο̄]η̄ : | Geistkraft des Rates und der Macht, |
| [ο̄γ̄]η̄η̄ᾱ [η̄]η̄ο̄γ̄ϫ̄ ρ̄ῑ ϫο̄ο̄[γ̄η̄ε̄] | Geistkraft des Verstandes und der Erkenntnis, |
| ο̄γ̄η̄η̄ᾱ η̄ρ̄ο̄τε̄ | Geistkraft der Furcht. |

Die entsprechende Passage in NHC V,3 ist nur fragmentarisch erhalten: Der Beginn fehlt und anschließend lässt sich zwar erkennen, dass auch dort eine Liste der πνεύματα gestanden hat, die angefügten Begriffe sind aber nur teilweise erhalten. Hier bedeutet die Veröffentlichung der „neuen“ Fassung von CT 2 einen deutlichen Erkenntnisgewinn.

Erst einmal rätselhaft ist das Attribut des letztgenannten πνεῦμα: Während die sechs erstgenannten eindeutig erstrebenswerte Größen sind, lässt sich dies von der „Furcht“ (ροτε) im Kontext der (1Apc)Jac kaum sagen.¹⁵ Zudem wird die siebte Größe im CT 2 von den anderen abgesetzt, da sie als einzige allein und nicht in einer Doppelnennung steht. Diese Sonderstellung einer siebten Größe von insgesamt sieben ist im Auge zu behalten, weil uns Auffälligkeiten mit einer „besonderen Sieben“ in anderen Zusammenhängen der (1Apc)Jac wieder begegnen werden, und mithin dieses Phänomen nicht zufällig, sondern strukturell bedingt zu sein scheint.

Auffällig ist an dem oben zitierten Text zudem der Verweis auf „diese Schrift“. Schon in einer vorausgehenden Passage der (1Apc)Jac findet sich ein ähnlich formulierter Schriftverweis, auch dort ist allerdings nicht explizit gesagt, um welche Schrift es sich handelt.¹⁶ An dieser Stelle jedoch folgt tatsächlich ein adaptiertes Schriftzitat, nämlich aus Jes 11,2f. LXX. In Jes 11 geht es um den „Spross aus der Wurzel Jesse“, auf dem sich das

¹⁴ Hier und im Folgenden übersetzte ich η̄ε̄η̄η̄ᾱ nicht mit „Geist“, sondern mit „Geistkraft“, um die problematischen deutschen Assoziationen („Geist“ im Sinne von „Gespenst“) zu vermeiden. Zudem lasse ich den koptischen Ausdruck ε̄τε̄ η̄ε̄ε̄ι η̄ε̄ (etwa: „die sind diese“) aus Gründen des deutschen Sprachflusses unübersetzt.

¹⁵ Vgl. CT p. 14,18; 15,19, 19,16; 30,13.

¹⁶ Vgl. CT p. 12,17.19; NHC V p. 26,5.7. – Die Vermutung von W.R. SCHOEDEL, *Scripture and the Seventy-Two Heavens of the First Apokalypse of James*, NT 12 (1970), 118–129, 122, dort werde auf Lev 25,8 verwiesen, scheint allerdings wenig plausibel, vgl. BRANKAER/BETHGE, *Codex Tchacos* (s. Anm. 1), 178.

πνεῦμα θεοῦ niederlässt. Dieses πνεῦμα wird dann durch eine Liste von sechs Genitivverbindungen näher bestimmt, im nächsten Satz folgt noch ein siebtes πνεῦμα. Die jesajanische Liste ist in den beiden Versionen der (1Apc)Jac jeweils in etwas unterschiedlicher Form übernommen:

| Jes 11,2f. | CT p. 26,7–10 | NHC V p. 39,3–8 |
|-------------------|-----------------|------------------|
| πνεῦμα σοφίας | ΟΥΠΠΔ ΗΣΟΦΙΑ | ΟΥΠΠΔ [ΠΣΟΦΙΑ] |
| καὶ συνέσεως | Ζ[Ι]Η[ΠΤ]ΣΑΒΕ : | ΟΥΠΠΔ ΠΤΕ]ΥΗΕΥ[Ε |
| πνεῦμα βουλήs | ΟΥΠΠΔ ΗΣΟΧΗ[Ε] | ΟΥΠΠΔ ΠΒΟΧ[ΗΕ |
| καὶ ἰσχύος | ΖΙ Σ[Ο]Η : | ΗΠΠΗΟΥΣΟΗ |
| πνεῦμα γνώσεως | [ΟΥ]ΠΠΔ [Η]ΗΟΥΣ | ΟΥΠΠΔ [ΠΗΟΥΣ |
| καὶ εὐσέβειας | ΖΙ ΣΟΟ[ΥΗΕ] | ΟΥΠΠΔ ΠΓΗΩ[ΣΙΣ] |
| (...) | | |
| πνεῦμα φόβου θεοῦ | ΟΥΠΠΔ ΗΖΟΤΕ | ΟΥΠΠΔ ΠΤΕΥΖΟΤ[Ε· |

Die Liste von NHC V,3 ist ergänzt,¹⁷ aus dem erhaltenen Bestand ist allerdings deutlich, dass sie nicht durchgehend mit der in CT 2 identisch war: So stand an zweiter Stelle vermutlich ΗΕΥΕ (Denken) und wird die „Erkenntnis“ beim vorletzten πνεῦμα in NHC V,3 als ΓΗΩΣΙΣ bezeichnet; CT 2 hat hier das (mögliche) koptische Äquivalent ΣΟΟΥΗΕ.¹⁸ Beide Listen weichen an zwei Stellen prinzipiell von der Jesajaversion ab: Sie vermeiden die Erwähnung der „Frömmigkeit“ (εὐσέβεια) und tilgen das Genitiv-Objekt θεοῦ beim siebten πνεῦμα. Beides ist im Kontext einer „gnostischen“¹⁹ Schrift erwartbar, da es sich bei dem „Gott“, dem in Jes 11 Furcht und Frömmigkeit entgegengebracht werden, nicht um den wahren Gott im „gnostischen“ Sinne handeln kann. Daher ist anzunehmen, dass diese beiden Änderungen schon in der griechischen Vorlage der koptischen Versionen gestanden haben (die drei letzten Substantive wären dann wohl νοῦς, γνώσις und φόβος gewesen). Die übrigen Abweichungen lassen sich auch hier wieder als Übersetzungsvarianten verstehen.²⁰ Interessant ist die Übertragung der Liste aus dem messianischen Kontext bei Jesaja auf die „sieben Frauen“ als „Geistkräfte“. Sucht man nach einem Anhalt im Jesa-

¹⁷ Ergänzungen nach W.-P. FUNK, The Significance of the Tchacos Codex for Understanding the *First Apocalypse of James*, in: DeConick (Hg.), The Codex Judas Papers (s. Anm. 6), 509–533; 513, mit einem mit Hilfe der Parallelversion neu platzierten Fragment von NHC V.

¹⁸ Vgl. CRUM, Dictionary (s. Anm. 8), 370b.

¹⁹ Ich verwende die Bezeichnungen „gnostisch“ und „Gnosis“ hier in Ermangelung eines besseren Terminus für inhaltlich miteinander verwandte Schriften und im Bewusstsein der dieser Begriffsbildung inhärenten Probleme; vgl. zu letzterem etwa K. KING, What is Gnosticism?, Cambridge, Mass./London 2003 und M.A. WILLIAMS, Rethinking „Gnosticism“. An Argument for Dismantling a Dubious Category, Princeton 1999.

²⁰ So sind ΣΟΧΗΕ, ΣΟΗ und ΖΟΤΕ die erwartbaren Übersetzungen der griechischen Begriffe aus Jes 11,2f. Etwas Mühe bereitet nur ΗΕΥΕ, das eher λογισμός, νόημα oder διάνοια wiedergibt als σύνεσις – aber auch hier scheint mir noch der Übersetzungsvorgang als Grund der Abweichung denkbar.

jatext für die Applikation auf die Frauen, so fällt auf, dass dort tatsächlich einige Kapitel zuvor von „sieben Frauen“ (ἑπτὰ γυναῖκες) die Rede ist – allerdings in einem vollkommen anderen Zusammenhang (vgl. Jes 4,1). Zudem geht es im Folgenden in der (1Apc)Jac um „Propheten“ (προφητῆς), die nicht „ohne diese sieben Geistkräfte“ (χωρὶς πνευμάτων ἁγίων) gesprochen haben.²¹ Die ganze Passage macht mithin den Eindruck, als würde hier auf eine eigenartige – und uns nur zum Teil verständliche – Weise Jesaja-Exegese betrieben. Auf jeden Fall aber ist das Jesajabuch kein abgelehnter Text, sondern wird als eine Art ‚vorläufige Offenbarung‘ akzeptiert.²² So sagt Jesus im Anschluss an die Bemerkung über die Propheten: „Und diese sind die sieben Geistkräfte, die verkündigt haben über mich durch den Mund der Menschen, in der Art wie sie es vermochten (δύναμις), weil ich noch nicht gesprochen hatte mit ganzer Macht (δύναμις)“.²³ Durch die Wiederverwendung der Vokabel δύναμις wird hier eine Verbindung zur Jakobus-Frage hergestellt, in der die Frauen zugleich als macht-los und macht-habend charakterisiert worden waren.²⁴ Es soll in dieser Passage wohl insgesamt zum Ausdruck gebracht werden, dass die „sieben Frauen“ als Geistkräfte durch den Mund von Propheten vor Jesu Erscheinen über eben diesen gesprochen haben.

Eigenartig ist dabei weniger die Vorstellung, dass weibliche Kräfte in den Propheten gewirkt hätten (vgl. dazu etwa Weish 7,27, wo die Weisheit u.a. in die Propheten eintritt), als vielmehr die Tatsache, dass Jakobus vor diesen Ausführungen explizit nach den Jüngerinnen Jesu gefragt hatte. Im Hinblick auf die zeitliche Abfolge der Ereignisse entsteht dadurch eine gewisse Verwirrung, lässt sich doch historisch kaum behaupten, die Jüngerinnen Jesu seien zu Zeit der Propheten – und damit vor der Zeit, in der

²¹ Vgl. CT p. 26,23f.; vgl. NHC V p. 39,23 (fragmentarisch).

²² Vgl. dazu auch FUNK, Significance (s. Anm. 17), 524. – Ähnlich ist auch das Verhältnis zu „der/dieser Schrift“ (vgl. CT p. 12,17.19par), wo Jesus konstatiert, dass der, der in „dieser Schrift“ gesprochen habe, nur soweit offenbart habe, wie er es verstehen konnte. Es geht hier um die Frage, ob es „zwölf Hebdomaden“ sind und nicht sieben, „so wie wir es in der Schrift haben“. Der Jesajabezug in CT p. 26,7–10par wirft die Frage auf, ob auch bei der Diskussion um sieben und zwölf mit dem Schriftverweis ein Jesajabezug intendiert sein könnte, auch wenn dieser nicht ganz einfach zu finden ist. Da es in CT p. 12 um die Anzahl feindlicher Mächte, hier der Archonten, geht, wäre zu überlegen, ob sich um verschiedene Zählungen der feindlichen Mächte in Jes (Babel, Assur, Moab, Edom etc.) handeln könnte, die dann als Repräsentationen der Archonten gedeutet wären. Eine Parallele für eine solche Deutung findet sich in der Pistis Sophia, Buch I, Kap. 17f., wo Maria Magdalena in ihrer Deutung der Jesusrede zwei Zitate aus Jes 19 verwendet und die Archonten mit Ägypten gleichsetzt. Auch hier wird konstatiert, die Macht/Kraft (δύναμις) in Jesaja hätte über Jesus gesprochen (vgl. C. SCHMIDT/V. MACDERMOT [Hgg.], Pistis Sophia, NHS 9, Leiden 1978, 26–28).

²³ CT p. 26,24–27,2; der Text von NHC V ist hier nicht erhalten.

²⁴ Vgl. oben CT p. 25,23–25; NHC V p. 38,21–23.

Jesus auf der Erde erschien – wirksam gewesen. Diese Schwierigkeit verringert sich allerdings mit der Annahme, dass die „Weiblichkeit“ ein prä-existentes Dasein hat und sich in verschiedenen Epochen in unterschiedlicher Form manifestiert, wobei die Jüngerinnen Jesu eine Art paradigmatische Aufttrittsform der Weiblichkeit repräsentieren.

Die Verbindung von Jüngerinnen und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ist im Kontext einer „gnostischen“ Schrift nicht ungewöhnlich. Es gibt mehrere Beispiele in Texten aus einem ähnlichen oder verwandten geistigen Milieu, in denen Frauen – besonders Maria Magdalena – $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ sind oder werden. Am Ende des EvThom sagt Jesus zu Petrus, er würde Maria Magdalena ($\mu\alpha\rho\rho\rho\delta\alpha\mu$) führen „auf dass ich sie männlich mache, damit auch sie ein lebendiges, euch gleichendes, männliches $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ wird“ (EvThom 114). Da das „männlich machen“ nach Aufweis des direkt anschließenden Textes eine Option für jede Frau ist, können demnach alle Frauen „männliches $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ “ werden und somit ins Himmelreich eingehen.²⁵ Was für Maria und andere Frauen am Ende des EvThom als Perspektive aufgezeigt wird – der „geistige“ Zustand – ist in anderen Schriften schon vollzogen: In der gnostischen Schrift Pistis Sophia ist die Materie ($\upsilon\lambda\eta$) das feindliche Prinzip, dagegen sind $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ und $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ positive und geschlechtsunabhängige Größen: Maria Magdalena ($\mu\alpha\rho\rho\rho\delta\alpha\lambda\lambda\eta\eta\eta$) als hervorragende Jüngerin hat die Bindungen der Materie überwunden und kann auf Jesu Fragen die richtigen Antworten geben, denn sie war „gänzlich reines $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ “ ($\bar{\iota}\bar{\pi}\bar{\nu}\bar{\alpha}$ $\tau\eta\rho\varsigma$ $\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\alpha}\bar{\iota}\bar{\kappa}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\varsigma}$) geworden. Jesus bezeichnet sie in seinem Lob als eine rein pneumatische ($\pi\eta\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ $\bar{\nu}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\alpha}\bar{\iota}\bar{\kappa}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\epsilon}\bar{\varsigma}$).²⁶ In einem manichäischen Psalm schließlich ist die Parallele zu den oben genannten $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ -Formulierungen noch weitreichender, wenn es in einer Aufzählung von Jüngern und Jüngerinnen Jesu heißt: „Er erwählte Marihamme, die Geistkraft der Weisheit“ ($\lambda\alpha\varsigma\omega\tau\bar{\iota}\bar{\pi}$ $\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\mu}\bar{\rho}\bar{\iota}\bar{\rho}\bar{\delta}\bar{\alpha}\bar{\mu}\bar{\eta}\bar{\eta}$ $\bar{\mu}\bar{\iota}\bar{\pi}\bar{\nu}\bar{\alpha}$ $\bar{\mu}\bar{\tau}\bar{\varsigma}\bar{o}\bar{\phi}\bar{\iota}\bar{\alpha}$).²⁷ Aufgrund der bisher

²⁵ Zu dieser Interpretation vgl. ausführlicher: PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 169–178; J. HARTENSTEIN/S. PETERSEN, Das Evangelium nach Thomas. Frühchristliche Überlieferungen von Jüngerinnen Jesu oder: Maria Magdalena wird männlich, in: L. Schottroff/M.-Th. Wacker (Hgg.), Kompendium feministische Bibelauslegung, Gütersloh 1998, 768–777, 773–776. Zum Thema männlich/weiblich s.u. Abschnitt 5: „Die Rolle der Weiblichkeit“.

²⁶ Buch II, Kap. 87; SCHMIDT/MACDERMOT (Hgg.), Pistis Sophia (s. Anm. 23), 199f. Vgl. auch Buch III, Kap. 118 und 120 (SCHMIDT/MACDERMOT, a.a.O., 303 bzw. 307). – Eine Verbindung zwischen Maria Magdalena und Sophia gibt es auch in EvPhil 55b; vgl. dazu PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 145–151.

²⁷ S. RICHTER (Hg.), The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library, Psalm Book II,2: Die Herakleides-Psalmen, Corpus Fontium Manichaeorum Series Coptica 1, Turnhout 1998, 78; vgl. auch die ältere Textausgabe: C.R.C. ALLBERRY (Hg.), A Manichaean Psalm-Book. Part II, Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Collection. Bd. II, Stuttgart 1938, 194,19.

genannten Parallelen lässt sich auch in (1Apc)Jac das Auftreten Maria Magdalenas erwarten. In der Tat werden im Dialog zwischen Jesus und Jakobus mehrere Frauennamen genannt; dabei gibt es allerdings textliche Schwierigkeiten, die in besonderer Weise Maria Magdalena betreffen.

3. Frauennamen

Im Dialog über die Jüngerinnen Jesu sind an zwei Stellen in CT 2 jeweils drei Frauennamen erwähnt. Damit erfahren wir die Namen von *sechs* Jüngerinnen; zuvor war jedoch durchgehend von *sieben* Frauen bzw. Geistkräften die Rede. Nun ist eine Gruppe von sieben Frauen als Jüngerinnen Jesu nicht nur aus der (1Apc)Jac bekannt, sondern kommt auch in der SJC vor,²⁸ in der Maria Magdalena dann allerdings als einzige namentlich auftritt. Dies könnte heißen, dass die Zahl sieben auch in der (1Apc)Jac lediglich symbolischen Charakter hat, andererseits sind in dieser Schrift so viele Frauen namentlich genannt, wie sonst in keinem anderen bekannten „gnostischen“ Dialog;²⁹ und es ist auch nicht sicher, ob es tatsächlich in beiden Fassungen nur sechs Namen waren. Die letzte Frage hängt mit einer Textlücke in NHC V,3 zusammen, für die unterschiedliche Lakunefüllungen diskutiert werden.

3.1. Salome, Maria, Arsinoe – und eine vierte Frau?

Die erste der beiden Frauenlisten enthält in der CT-Fassung drei Frauennamen, die bislang am meisten verbreitete Ergänzung geht aber für den Text aus NHC V,3 von vier Frauennamen in der Liste aus:

| CT p. 27,26–27 | NHC V p. 40,25–26 |
|-------------------------|----------------------------------|
| 26 ΣΑΛΩΜΗ ΗΝ ΜΑΡΙΑΜΗΝΗ | 25 [. . . .] ΣΑΛΩΜΗ ΗΝ ΜΑΡΙΑΜ |
| 27 ΑΥΘ ΑΡΣΙΝΟΗ (...) | 26 [ΗΝ ΜΑΡΘΑ ΗΝ ΑΡΤΕ]ΠΙΟΗ |
| 26 Salome und Marihamme | 25 [. . . .] Salome und Mariam |
| 27 und Arsinoe (...) | 26 [und Martha und] Arsinoe |

Die Ergänzung des Namens Martha³⁰ in der Frauenliste aus NHC V,3 beruht auf einer Analogie zu zwei manichäischen Herakleides-Psalmen aus

²⁸ Vgl. SJC, BG p. 78,13–15par; dazu PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 243–245.

²⁹ In der Pistis Sophia sind es immerhin vier, die hier aber nicht als separate Gruppe neben den „Zwölf“ auftreten; die Zwölfergruppe besteht also in dieser Schrift aus acht Männern und vier Frauen.

³⁰ So ergänzen u.a. die Textausgaben von BÖHLIG/LABIB, SCHOEDEL und VEILLEUX (alle s. Anm. 1), sowie B.W. YOO, Die erste Apokalypse des Jakobus (Nag-Hammadi-Codex V,3), unveröffentlichte Dissertation Berlin 1998, 98. BRANKAER/BETHGE, Codex Tchacos (s. Anm. 1), 122, ergänzen eine „andere Maria“ (ΚΕΜΑΡΙΑΗ), was mich allerdings wegen der unten ausgeführten Probleme mit den Namensformen nicht überzeugen

dem späten dritten Jahrhundert mit Aufzählungen von Jüngerinnen Jesu. In einem davon heißt es:

19 Er erwählte Marihamme (ΜΑΡΙΖΑΜΗΗ), die Geistkraft der Weisheit.

Er gab Martha (ΜΑΡΘΑ) das Leben, den Atem der Unterscheidung.

21 Er berief Salome (ΣΑΛΩΜΗΗ), die Gnade des Friedens.

Er rief Arsenoe (ΑΡΣΕΝΙΟΗ), er gab sie der Krone der Wahrheit.³¹

In dem direkt vorangehenden Psalm werden bedeutende Personen von Jesus bis zu Mani aufgezählt, innerhalb dieser Liste folgen die Namen Mariham (ΜΑΡΙΖΑΜΗ), Martha (die hier als Marihams Schwester bezeichnet wird), Salome und Arsenoe aufeinander.³²

Die neu veröffentlichte Fassung der Liste in CT p. 27,26–27 bestätigt nun die ohnehin bisher durchgehend angenommene Ergänzung zu „Arsinoe“ für NHC V,3, nicht aber die Lakunenfüllung mit „Martha“. Es gibt zwei Möglichkeiten, mit diesem Befund umzugehen: Entweder man bleibt mit den manichäischen Psalmen bei der Ergänzung von „Martha“ – was dann bedeuten würde, dass die Anzahl der Frauennamen in NHC V,3 tatsächlich insgesamt sieben war, und dort ein Name vermutlich eben deshalb ergänzt worden wäre, um die erwartete Zahl sieben zu erreichen. Plausibler jedoch scheint mir inzwischen eine andere Möglichkeit, die auch schon vor der Veröffentlichung der Fassung aus CT 2 vorgeschlagen wurde:³³ In der Lücke in NHC V p. 40,26 könnte „Magdalena“ als Beiname der „Maria“ in p. 40,25 gestanden haben. Mit dieser Ergänzung lösen sich gleich mehrere Probleme: Erstens ist die Lakunenfüllung mit „Martha“ etwas zu kurz,³⁴ zweitens würde die Ergänzung von „Magdalena“ eine Übereinstimmung

kann. MARJANEN, *The Seven Women Disciples* (s. Anm. 6), 540–545, tendiert jedoch dazu, diese Ergänzung zu übernehmen.

³¹ RICHTER (Hg.), *Manichaean Coptic Papyri* (s. Anm. 27), 78; ALLBERRY (Hg.), *Manichean Psalm-Book* (s. Anm. 27), 194,19–22. – Zur Diskussion der Frauenlisten dieser Psalmen vgl. S. RICHTER, *Exegetisch-literarkritische Untersuchungen von Herakleidespsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches*, *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 5, Altenberge 1994, 211–214.

³² RICHTER, *Manichaean Coptic Papyri* (s. Anm. 27), 70; ALLBERRY (Hg.), *Psalm-Book* (s. Anm. 27), 192,21–24. – Hinzuweisen ist noch auf zwei weitere Listen von Frauennamen im Kontext manichäischer Texte: Im Turfanfragment M 18 werden in einer ersten Namensreihe Maria, Salome und (eine weitere) Maria genannt, in einer zweiten Reihe sind es Maria, Salome und Arsinoe, vgl. SCHNEEMELCHER (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen* 1 (s. Anm. 2), 321; Martha fehlt also in beiden Listen.

³³ So die Ergänzung in I. SCHLETTERER/U.-K. PLISCH, *Die erste Jakobusapokalypse*, in: H.-M. Schenke/H.-G. Bethge/U.U. Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch*, 2. Band: NHC V,2–XIII,1, BG 1 und 4, *Koptisch-Gnostische Schriften* III, GCS NF 12, Berlin/New York 2003, 407–418 (417).

³⁴ Darauf weist U.-K. Plisch hin: ebd. 417, Anm. 36. Die Zeilen in der Umgebung haben zumeist 18 oder 19 Buchstaben, mit $\text{MH M}\alpha\text{P}\theta\alpha\text{ MH}$ kommt man nur auf 16 Buchstaben; mit $\text{TH}\alpha\text{G}\lambda\lambda\lambda\text{HHH MH}$ dagegen auf 19.

der Liste (wenn auch bei abweichender Namensform) mit dem Text von CT 2 herstellen, und drittens schließlich behebt diese Ergänzung eine sonst bestehende Unklarheit hinsichtlich der Namensformen und der Identifikation der verschiedenen Marien.

Maria Magdalena wird nämlich in den ältesten erhaltenen „gnostischen“ Schriften ohne Beinamen und mit der Namensform ΜΑΡΙΖΑΗ, ΜΑΡΙΖΑΗΗΗ (vgl. EvThom, EvMar, Dial und SJC) oder μαριζαμμη (griech. Fragmente des EvMar) bezeichnet. In einigen weiteren, etwas später zu datierenden Schriften steht der Name ΜΑΡΙΑ mit dem Beinamen ΜΑΓΔΑΛΗΗΗ (vgl. EvPhil, Pistis Sophia). Die Namensform ΜΑΡΙΑ ohne Beinamen steht dagegen üblicherweise für Maria, die Mutter Jesu, die im Kontext dann noch als „Mutter“ oder als „Jungfrau“ identifiziert wird (EvPhil, Pistis Sophia).³⁵ Frühestens in Schriften des dritten Jahrhunderts beginnt dann zusätzlich die Identifikation von Maria Magdalena mit Maria von Bethanien, die sich in der Bezeichnung Marthas als Schwester einer Maria, mit der auch Magdalena gemeint sein kann, manifestiert (so z.B. in einem der oben erwähnten manichäischen Psalmen). Beide Marien sind zwar in den kanonisierten Evangelien zwei verschiedene Gestalten,³⁶ sie wurden aber im Laufe der Rezeptionsgeschichte miteinander (und mit der salbenden „Sünderin“ aus Lk 7,36–50) verschmolzen. Dieser Verschmelzungsprozess, der Maria Magdalena schließlich den zweifelhaften Ruf einer reuigen Prostituierten einbrachte, setzt bei den Kirchenvätern allerdings erst mit dem 4. Jh. ein und verbreitet sich sogar erst ab dem 6. Jh. eindeutiger.³⁷ Mit der ΜΑΡΙΑΗ aus der NHC V-Version der (1Apc)Jac kann also wegen der fehlenden Benennung als ebensolche nicht die Mutter Jesu gemeint sein, und für eine Identifikation der beiden anderen Marien dürfte die (1Apc)Jac zu früh entstanden sein.³⁸ Bei einer Ergänzung von „Martha“ wäre somit Maria von Bethanien gemeint, und Maria Magdalena würde in der (1Apc)Jac fehlen. Dies wiederum ist ausgesprochen unwahrscheinlich, da Maria Magdalena eindeutig die wichtigste Jüngerin Jesu in den „gnostischen“ Schriften ist:

³⁵ Zu den Namensformen vgl. auch PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 94.251f; A. MARJANEN, *The Woman Jesus Loved. Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, NHMS 40, Leiden/New York/Köln 1996, 63f.

³⁶ Vgl. zu Maria Magdalena Mk 14,40f.47parr; 16,1–8parr; Lk 8,1–3; Joh 20,1–18 sowie zu Maria und Martha Lk 10,38–42; Joh 11,1–46; 12,1–8.

³⁷ Zu den komplexen Fragen der Gleichsetzung der verschiedenen Frauengestalten vgl. U. HOLZMEISTER, *Die Magdalenenfrage in der kirchlichen Überlieferung*, in: ZKTh 46, 1922, 402–422.556–584.

³⁸ In der Sekundärliteratur ist meist (wegen der Ähnlichkeiten zum valentinianischen System) lediglich von einer Entstehungszeit *ab* dem Ende des 2. Jahrhunderts die Rede. Im Verhältnis zur Pistis Sophia und den manichäischen Psalmen scheint mir jedoch eine Entstehungszeit (spätestens) im frühen 3. Jahrhundert plausibler als eine gegen Ende dieses Jahrhunderts.

Wo eine Liste mit Frauennamen zu finden ist, findet sich immer auch Maria Magdalena.³⁹

Als Konsequenz aus diesen Überlegungen lässt sich festhalten, dass Einiges für eine Ergänzung von „Magdalena“ in der Lücke der Frauenliste von NHC V,3 spricht. Wir hätten damit einen weiteren Fall, wo die Differenzen zwischen CT 2 und NHC V,3 auf eine abweichende Übersetzungspraxis zurückzuführen wären: In der griechischen Vorlage könnte *μαριάμμη* gestanden haben (möglicherweise im Akkusativ?), was dann von CT 2 als *μαριζαμμμη* übernommen und von NHC V,3 in die alternative Namensform *μαριαν τηαγδαλμηη* transformiert worden wäre. Dabei wäre die Fassung von CT 2 aufgrund der oben genannten Analogien bei den Namensformen eher etwas früher zu datieren als die von NHC V,3.

Die erste Frauenliste der (1Apc)Jac enthielt also wohl in beiden Schriften drei Namen in der Reihenfolge: Salome, Maria (Magdalena), Arsinoe. Diese Reihenfolge der Namen ist singulär, da in „gnostischen“ Schriften Maria Magdalena als wichtigste Jüngerin gilt: Wo Maria Magdalena und Salome gemeinsam auftreten, wie in der Pistis Sophia, wird die Überlegenheit Marias deutlich herausgestellt. In den Namenslisten „gnostischer“ oder gnostisch beeinflusster Texte steht (wie auch in Mk 15,40; 16,1 und im Diatessaron) Maria Magdalena normalerweise vor Salome.⁴⁰ Das Erstaunen über die führende Rolle der Jüngerin Salome⁴¹ in der ersten Namensliste relativiert sich allerdings angesichts des ersten Namens der zweiten Liste, der noch weniger zu erwarten war.

3.2. Sapphira, Susanna und Johanna

Für eine Passage gegen Ende des Dialogs über die Frauen ließ sich schon anhand des fragmentarischen Textes von NHC V,3 vermuten, dass noch (mindestens) ein weiterer Frauenname genannt war: In NHC V p. 42,4 sind am Ende der Zeile die drei Buchstaben *ⲛⲏⲗ* zu lesen. Die Vermutung, dass

³⁹ Hier hat sich die Sachlage durch das Bekanntwerden von CT geändert, da jetzt deutlich ist, dass Maria Magdalena auch nicht an anderer Stelle, so etwa in der zweiten Frauenliste, genannt war. Insofern sind auch meine eigenen Überlegungen zur Lückenergänzung (vgl. PETERSEN, Werke [s. Anm. 4], 249f.) teilweise überholt.

⁴⁰ Maria von Bethanien steht dagegen hinter ihr; vgl. z.B. die koptischen Bartholomäustexte mit der Reihenfolge Maria Magdalena, Maria, die Mutter des Jakobus, Salome, Maria und Martha etc. in: E.A.W. BUDGE (Hg.), *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt*, London 1913, 187.291.

⁴¹ Diese Salome ist nicht zu verwechseln mit der Tochter der Herodias, deren Tanz nach Mk 6,17–28; Mt 14,3–11 zum Ende Johannes des Täufers beiträgt und deren Name nicht aus dem NT, sondern durch Josephus bekannt ist, vgl. S. PETERSEN, Salome. Die Tochter der Herodias tanzt und bekommt einen Namen, in: M. Keuchen/M. Lenz/M. Leutzsch u.a. (Hgg.), *Tanz und Religion. Theologische Perspektiven*, Frankfurt a.M. 2008, 49–79.

sich hier der Name Johanna oder Susanna verbergen könnte,⁴² hat der Text von CT 2 nun bestätigt – wobei die Vermutung insofern übertroffen worden ist, als sowohl Susanna als auch Johanna erwähnt werden. Beide Frauen werden in den Jüngerinnenlisten des Lk genannt (vgl. Lk 8,3; 24,10),⁴³ ihr Vorkommen in der (1Apc)Jac kann also kaum überraschen. Anders steht es mit dem ersten Namen. Die relevante (Schluss-)Passage des Dialogs über die Jüngerinnen lautet folgendermaßen:⁴⁴

CT p. 29,4–6

[ΝΑ]ΕΙ ΠΕ ΠΡΑΝ [Ν]ΤΨΟΜΠΤΕ
[C]ΑΠΠΙΡΑ ΜΗ ΣΟΥΣΑΝΝΑ ΜΗ
[Ι]ΩΑΝΝΑ : ΕΙC ΤΗC ΔΕΙΔΩΛΠ
ΝΑΚ ΕΒΟΛ ΠΠΚΑ ΠΗΠ

[Dies] sind die Namen [der] drei:
Sappira und Susanna und
Johanna. Siehe, ich habe dir
jede Sache enthüllt.

Durch die Wiedergabe des originalen Zeilenumbruchs sind die Beschädigungen des Papyrus am Beginn der drei ersten Zeilen erkennbar. Trotz dieser Beschädigungen dürfte der erste Name *σαππιρα*, griechisch *Σαπφίρα*, gelautet haben.⁴⁵ Dies ist schon deshalb überraschend, weil dieser Name sonst nirgendwo in „gnostischen“ oder manichäischen Schriften auftaucht. Vor allem aber legt das einzige neutestamentliche Vorkommen dieses Namens in Act 5,1–11 nicht nahe, *Σαπφίρα* in einer Liste von Jüngerinnen oder Anhängerinnen Jesu anzutreffen. In Act 5 wird nämlich erzählt, dass Ananias und Sapphira Land verkauften, und das Geld nur teilweise „den Aposteln zu Füßen“ legten. Diese Unterschlagung und die damit verbundene Lüge kostet beide nacheinander das Leben. Ananias und Sapphira dienen als paradigmatische Negativ-Figuren im Kontext der idealen Darstellung frühchristlicher Gütergemeinschaft, so wie Josef Barnabas zuvor als paradigmatische Positiv-Figur fungiert, da er das gesamte Geld aus seinem Ackerverkauf „den Aposteln zu Füßen“ legt (vgl. Act 4,36f). Angesichts ihres negativen neutestamentlichen Images ist das Auftreten Sapphiras in der zweiten Jüngerinnenliste der (1Apc)Jac höchst ungewöhnlich. Zwei Erklärungsmodelle dafür scheinen mir denkbar: Die eine Möglichkeit wäre,

⁴² Vgl. PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 253f.

⁴³ Auch die koptischen Bartholomäustexte belegen das gemeinsame Vorkommen von Maria Magdalena und Salome mit Johanna oder Susanna im Kontext der Passionsüberlieferung, vgl. BUDGE (Hg.), *Coptic Apocrypha* (s. Anm. 40), 10.187.219; dazu PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 253f.

⁴⁴ Text, Ergänzungen und Übersetzung entsprechen BRANKAER/BETHGE, *Codex Tchacos* (s. Anm. 1), 124f. Bei KASSER/WURST (Hgg.), *Gospel of Judas* (s. Anm. 1), 159, ist der koptische Text ebenfalls identisch.

⁴⁵ Nach B. HANSEN/F. DORNSEIFF, *Rückläufiges Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, Berlin 1957, 39, ist unter den mit -ρα endenden Eigennamen *Σαπφίρα* der einzige mit einem π oder φ vor der genannten Endung. Auch unter den Eigennamen auf -ειρα oder -ηρα (als möglicher Varianten aufgrund von Itazismus) sind keine Alternativen mit π oder φ aufgeführt.

dass die Sapphira aus der Liste nicht mit Act 5 in Verbindung steht. Auch der Name Arsinoe aus der ersten Frauenliste ist nicht aus dem Neuen Testament entlehnt – im Gegensatz zu Sapphira begegnet uns Arsinoe allerdings in späteren Jüngerinnenlisten wieder;⁴⁶ der Name Sapphira könnte gerade wegen der Namensgleichheit mit der Frau aus Act 5 nicht weiter in Jüngerinnenlisten tradiert worden sein.

Eine zweite Deutungsmöglichkeit besteht darin, dass bei Sapphira doch Act 5 zu assoziieren ist, worauf die Tatsache einen Hinweis gibt, dass auch die beiden anderen Frauen dieser Liste, Susanna und Johanna, aus dem „Sondergut“ einer lukanischen Schrift stammen. Die positive Aufnahme eines negativ geprägten Frauennamens hieße, dass wir hier eine Anti-Lektüre von Act 5 vorliegen haben, in der die Apostel bzw. Zwölf eben gerade keine Identifikationsfiguren sind, sondern an einem Mangel an Erkenntnis leiden und belehrt werden müssen. Act 5 wäre in einer solchen Lektüre eine Erzählung vom Unverständnis der Apostel/Zwölf, Sapphira demgegenüber eine zu Unrecht verfolgte und getötete Frau. Eine derart polemische Anti-Lektüre von Act 5 ist m.E. deshalb denkbar, weil die Lesenden vorgewarnt wurden. Kurz vor der zweiten Frauenliste sagt Jakobus nämlich: „Rabbi, sind diese drei also zu Grunde gegangen? Haben sie nicht gelitten? Und fürwahr, sie waren würdig.“⁴⁷ Und sie wurden von [Menschen] verfolgt und man erzählt über sie (Sachen), die nicht (wahr) sind“.⁴⁸ Eine der unwahren Erzählungen, auf die hier ein unausgeführter Verweis vorliegt, wäre somit eben Act 5,1–11. Im Gegensatz zu der (zumindest teilweise) zustimmenden Jesajarezeption läge bei einer solchen Interpretation ein Umgang mit einer neutestamentlichen Textpassage vor, in der die Wertungen des Bezugstextes vollständig verkehrt werden. Ich halte eine solche Lektüre im Kontext der (1Apc)Jac – und auch des CT insgesamt, in dem ja auf die (1Apc)Jac das EvJud folgt, – zumindest für erwägenswert.⁴⁹

⁴⁶ Neben den beiden oben genannten Vorkommen in manichäischen Psalmen gibt es noch eine Erwähnung in einem manichäischen Turfan-Fragment (M 18) und eine Frau dieses Namens in einer Version der Thomasakten, vgl. PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 258–260.

⁴⁷ Sie „waren würdig“ (ἰππῶα) in p. 28,23 interpretiere ich hier als Qualifizierung der Frauen im Sinne des zuvor p. 28,1f. bei der anderen Frauenliste gebrauchten Ausdrucks: Sie „waren würdig des Seienden“ (ἰππῶα ἰππετῶοοπ).

⁴⁸ CT p. 28,21–26; Ergänzungen und Übersetzung nach BRANKAER/BETHGE, Codex Tchacos (s. Anm. 1), 124f. Anders (und m.E. weniger überzeugend im Hinblick auf den Gesamtzusammenhang und die Rolle der Frauen) übersetzen KASSER/WURST (Hgg.), Gospel of Judas (s. Anm. 1), 157: „Rabbi, the three, then, have perished and have not suffered, if in fact they deserved (it) and have been persecuted by others and have been told things that do not exist?“.

⁴⁹ Eine Bestätigung, dass eine Anti-Lektüre von Act 5 auch im antiken Kontext denkbar war, bieten die bei Macarius Magnes überlieferten christentumskritischen Ausführungen eines paganen Philosophen, vgl. A. HARNACK, Kritik des Neuen Testaments von ei-

4. Zahlenspekulationen

In der CT-Fassung von (1Apc)Jac sind die Namen von sechs Jüngerinnen genannt, nach dem oben Ausgeführten dürfte dies in der Fassung aus NHC V ebenfalls der Fall gewesen sein. Diese Zahl ist nicht kongruent mit der Frage des Jakobus am Beginn des Dialogs, in der es um *sieben* Frauen als Jüngerinnen geht. Zudem hatte ich oben angemerkt, dass auch bei der Liste der sieben „Geistkräfte“ das siebte $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ von den anderen abgesetzt wird. Noch in einem weiteren Fall gibt es Unstimmigkeiten im Hinblick auf eine siebte Größe: In der ersten Passage der (1Apc)Jac über die Kosmologie geht es um die Zahl der feindlichen Mächte. Dabei sagt Jesus, jeder der zwölf Archonten sei mit einer „Hebdomas“, also Siebenheit, verbunden. Daraus schließt Jakobus auf die Zahl 72, die dann von Jesus bestätigt und auf „geringe“ oder „kleine“ Himmel bezogen wird.⁵⁰ In einem seiner Aufsätze zur (1Apc)Jac setzt sich William R. Schoedel mit diesen Zahlen auseinander: „Unfortunately twelve times seven makes 84 – not 72. If one may assume that the number 72 is thought of as emerging from the sort of information provided by the Lord in the passage before us, and not simply from tradition, the question arises: How, then, did James arrive at the number 72 from the view that there are twelve Hebdomads?“⁵¹ Schoedel interpretiert die Zahl 72 als 6×12 und vermutet in der Konsequenz, dass bei der Zahl der Himmel ein siebter, oberer Himmel von den sechs unteren abgesetzt werden soll.⁵² Die von ihm angeführten Analogien können nicht durchgehend überzeugen,⁵³ festzuhalten bleibt aber, dass anschei-

nem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (die im Apokriticus des Marcarius Magnes enthaltene Streitschrift), TU 37,4, Leipzig 1911, 55: „Dieser Petrus ist nachweisbar auch sonst der Ungerechtigkeit schuldig gewesen. Denn einen Mann namens Ananias und mit ihm sein Weib, genannt Sapphira, tötete er, weil sie nicht die ganze Kaufsumme ihres Grundstücks niedergelegt, sondern sich ein wenig davon zu ihrem eigenen notwendigsten Bedarf genommen hatten, also ganz unschuldig waren. Denn was für ein Unrecht hatten sie begangen, wenn sie nicht ihr gesamtes Vermögen darbringen wollten?“

⁵⁰ Vgl. CT p. 12,8–13,9; NHC V p. 25,24–26,20.

⁵¹ SCHOEDEL, Scripture (s. Anm. 16), 123. Zur Struktur des himmlischen Bereichs und den astrologischen Vorstellungen vgl. auch F. TRAMMEL, The God of Jerusalem as the Pole Dragon: The Conceptual Background of the Cosmic Axis in *James*, in: DeConick (Hg.), Codex Judas Papers (s. Anm. 6), 337–349.

⁵² Vgl. ebd., 123–127. – FUNK, Significance (s. Anm. 17), 527–532, weist im Kontext seiner Interpretation der Zahlen darauf hin, dass nach CT p. 23,1–2 auch NHC V p. 36,2–4 neben den zwölf Jüngern die Zahl 72 zu ergänzen ist, die er auf die Aussendung in Lk 10,1 bezieht. Das 12/72-Schema gilt also sowohl in der Sphäre der Archonten als auch bei den Jüngergestalten.

⁵³ Vgl. die Diskussion von Schoedels Thesen bei BRANKAER/BETHGE, Codex Tchacos (s. Anm. 1), 181f. Zumindest aber belegt die Hierarchisierung der Himmel, die in CT

nend wiederum eine siebte Größe in einer Siebengruppe von den anderen sechs abgesetzt wird, gleichsam einer anderen Sphäre zugehörig erscheint. Sollte ein solches Ordnungsmuster tatsächlich strukturell im Text vorausgesetzt sein, so lassen sich daraus auch Überlegungen für die Frauenliste ableiten: Die Zahl der sieben Frauen würde dann nicht auf einem Fehler, etwa durch Ausfall eines Frauennamens in CT 2,⁵⁴ beruhen, sondern die Diskrepanz wäre beabsichtigt: Die sechs genannten Jüngerinnen fungieren nach dem oben Ausgeführten als irdische Repräsentationsfiguren der Weiblichkeit – und es fragt sich mithin, wo im Text sich ein siebter Name einer (vermutlich auf einer anderen Ebene befindlichen) weiblichen Größe verbergen könnte. Es gibt nun tatsächlich eine weitere „Frau“ in den kosmologischen Ausführungen der (1Apc)Jac, nämlich (Sophia) Achamoth, die an der Schöpfung beteiligt ist und auch – wie die Jüngerinnen – explizit als „Frau“ (ΓΥΗΕ) bezeichnet wird.⁵⁵ Nach valentinianischem Muster ist die Sophia dabei eine zweifache: Die „unbefleckte“ Sophia ist die Mutter der Sophia Achamoth, die für die Entstehung der feindlichen Kräfte verantwortlich ist.

Noch in einem anderen Zusammenhang werden in (1Apc)Jac „himmlische“ und irdische Wesenheiten über eine Zahlenspekulation miteinander verbunden: So sagt Jesus zu Jakobus (im Kontext der Ausführungen über die beiden Sophien) er hätte ihm alles enthüllt, darunter auch den Typos der zwölf Jünger (ΤΥΠΟΣ ΠΩΝΗΤΩΝ ΔΟΥΣ ΠΗΛΑΘΗΤΗΣ).⁵⁶ Dies kann sich im Kontext der (1Apc)Jac nur auf die Rede von den Zwölf im Hinblick auf die Archonten beziehen;⁵⁷ die Jünger sind über die Zahl zwölf und die „Typologie“ also mit den Archonten verbunden,⁵⁸ was nicht unwesentlich zu ihrer insgesamt negativen Charakterisierung beiträgt.

Mehrfach zeigt sich also in (1Apc)Jac, dass himmlische und irdische Wirklichkeiten nicht voneinander trennbar sind: Personen, die uns aus neutestamentlichen Texten als „normale“ menschliche Wesen bekannt sind, werden in der (1Apc)Jac in einen Zusammenhang mit kosmologischen Vorgängen gestellt. Zwölfer- und Siebener/Sechsergruppen finden sich auf verschiede-

deutlicher ist als in NHC V, dass Schoedels Überlegungen auch im Hinblick auf die neue Version anschlussfähig sind.

⁵⁴ Dies erwägen BRANKAER/BETHGE, *Codex Tchacos* (s. Anm. 1), 243.

⁵⁵ Vgl. CT p. 21,27; 22,9; 23,3; NHC V p. 35,12f.

⁵⁶ CT p. 22,26–23,2; vgl. NHC V p. 36,2–3.

⁵⁷ Vgl. CT p. 12,10–11; NHC V p. 25,25–26 (mit Ergänzungen).

⁵⁸ Diese Verbindung stellt auch schon Ph. PERKINS, *The Gnostic Dialogue. The Early Christian Church and the Crisis of Gnosticism*, *Theological Inquiries: Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems*, New York/Ramsay/Toronto 1980, 143f., im Hinblick auf die NHC V-Fassung her; skeptisch dazu W.R. SCHOEDEL, *A Gnostic Interpretation of the Fall of Jerusalem. The First Apokalypse of James*, NT 32 (1991), 153–178 (168), der dann auch insgesamt die zwölf Jünger positiver sieht.

nen Ebenen des Kosmos, wie die (1Apc)Jac ihn sieht, und diese Ebenen stehen miteinander in Verbindung. Solche grenzüberschreitenden Verbindungen gibt es auch zwischen den Jüngerinnen und der kosmologischen Rolle der „Weiblichkeit“, auf die deshalb noch einzugehen ist.

5. Die Rolle der Weiblichkeit

Ansetzen möchte ich hier noch einmal bei der ersten Frauenliste (beginnend mit Salome), deren Kontext in NHC V,3 nur schlecht erhalten ist. Die Parallelversion in CT 2 bestätigt jetzt die Vermutung, dass im Anschluss an die oben diskutierte Namensliste an dieser Stelle keine weiteren Frauennamen genannt waren.⁵⁹ Die Frauen werden vielmehr in der Fortsetzung der Aussage Jesu als wahre „Gnostikerinnen“ qualifiziert, da Jesus feststellt, er werde sie für Jakobus zusammenbringen, „weil sie des Seienden würdig sind“ (ε[γ]ῆρα ἰσχυρὰ ἰσχυροῦ, CT p. 28,1–2). Der „Seiende“ ist hier eine Bezeichnung des wahren Gottes, die schon zu Beginn der (1Apc)Jac verwendet wird. Als Begründung für das Würdig-Sein der Frauen folgt die Feststellung Jesu: „Denn sie wurden auch nüchtern, und sie wurden befreit von der Blindheit in ihrem Herzen. Und sie haben mich erkannt, nämlich was ich bin“.⁶⁰ Die genannten Jüngerinnen waren zuerst im Hinblick auf ihre Erkenntnis in einem defizitären Zustand: Blindheit und Trunkenheit sind Metaphern für ein Mangel an Verständnis; das Herz ist nach antikem Körperkonzept der Sitz auch des Denkens. Dieser defizitäre Zustand ist nun aber aufgehoben, die Frauen sind zur wahren Erkenntnis Jesu gekommen und des Seienden würdig geworden. Diese Zustandsänderung der Frauen steht in der (1Apc)Jac in Verbindung mit einer kosmologischen Zustandsänderung der Weiblichkeit. Um dies zu verstehen, ist es nötig, noch einmal beim Beginn des Textes anzusetzen.

⁵⁹ Diese Annahme beruht u.a. auf dem erhaltenen Buchstabenrest τκ̄ (ohne durchgehenden Supralinearstrich) am Ende von p. 40,27, der nicht Bestandteil eines Frauennamens gewesen sein kann, vgl. dazu PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 249. Leider lässt sich dieser Buchstabenrest auch nicht mit dem Text von CT in Übereinstimmung bringen; beide Versionen müssen hier also unterschiedlich gelautet haben. Auch vor der Frauenliste scheint es Unterschiede beider Fassungen gegeben zu haben, allerdings bestätigt die Version von CT, dass am Zeilenanfang von NHC V p. 40,25 wohl kaum ein Zahlwort gestanden haben wird, wie noch BÖHLIG/LABIB, SCHOEDEL und VEILLEUX in ihren Textausgaben (alle s. Anm. 1) annehmen. Eine andere Ergänzung, nämlich φανε, vertreten – noch vor der Veröffentlichung von CT – MARJANEN, *The Seven Woman Disciples* (s. Anm. 35), 134; YOO, *Erste Apokalypse des Jacobus*, (s. Anm. 30), 58. So auch neuerdings BRANKAER/BETHGE, *Codex Tchacos* (s. Anm. 1), 122.

⁶⁰ CT p. 28,2–5; Ergänzungen und Übersetzung nach BRANKAER/BETHGE, a.a.O., 122f.

Zu Beginn des Dialoges belehrt Jesus Jakobus über „den Seienden“ (ΠΕΤ-
 ΦΟΟΠ), der unbenennbar ist und aus dem Jesus stammt. Dann folgt die Be-
 antwortung einer Frage, die Jakobus zuvor gar nicht gestellt hatte:

| CT p. 10,19–27 | NHC V p. 24,26–31 |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ΕΠΙΛΗ [Δ]ΚΩ[Ι]ΗΕ ΕΤΡΕ ΤΗΗΤΣΖΗΕ :
ΣΩΤ[Π] | ΕΠΙΛΗ ΔΚΩ[Ι]Ε Π̄ΣΔ †ΠΠΤ'ΣΖΗΕ· |
| ΤΗΗΤΣΖΗΕ ΗΕΣΨΟΟΠ' [ΠΕ] | Π̄ΕΣΨΟΟΠ' [Π]Δ †ΠΠΤ'ΣΖΗΕ· |
| ΑΛΛΑ ΗΕΣΨΟΟΠ' ΔΗ ΠΕ ΧΠ̄ ΗΨΟΡΠ̄ | ΑΛΛΑ ΗΕΣΨΟ[ΡΠ' Π̄Δ] †ΠΠΤ'ΣΖΗΕ ΔΗ· |
| ΑΣΤΑΝΙΟ ΗΑΣ Π̄ΖΗΔ[ΟΗ] ΗΠ̄ ΖΠ̄ΗΟΥΤΕ :
ΠΕΤΨΟ[ΟΠ] ΚΕ ΕΨΨΟΟΠ ΣΠ̄ Π̄ΨΟΡ[Π] | ΑΥΩ [ΔΣ]ΣΟΒΤΕ ΗΑΣ Π̄Ζ[Ε]ΗΚΟΗ Π̄Π
ΗΟΥΤΕ [·] |
| ΤΗΗΤΣΖΗΕ ΖΨΩΣ ΣΨΟΟΠ ΗΕΗ
ΑΛΛΑ ΧΠ̄ ΗΨΟΡΠ̄ ΔΗ | [Π]Ε[Σ]ΨΟΟΠ' ΔΕ ΔΗ [Ε]ΔΙΕΙ ΕΒΟΛ |
| Weil du gefragt hast
über die Weiblichkeit,
höre! | Weil du gefragt hast
nach der Weiblichkeit: |
| Die Weiblichkeit existierte,
aber sie existierte nicht
am Beginn.
Sie schuf sich Mächte und Götter.
Der Seiende also, er existiert am Beginn,
die Weiblichkeit existiert ebenso,
aber nicht am Beginn. | Sie existierte, die Weiblichkeit,
aber die Weiblichkeit war nicht
zu Beginn,
und sie bereitete sich Mächte und Götter.

Aber sie existierte nicht,
als ich hervorkam. |

Auch hier lassen sich einige der Unterschiede beider Textfassungen als Dialekt- oder Übersetzungsvarianten verstehen,⁶¹ in einer Frage gibt es allerdings eine inhaltliche Differenz: Nach NHC V,3 existierte nicht nur „der Seiende“, sondern auch Jesus vor der Weiblichkeit, in CT 2 wird das zeitliche Verhältnis der letzten beiden nicht vereindeutigt, auch nicht im Kontext der zitierten Stelle. In beiden Texten ist allerdings deutlich, dass die Weiblichkeit ein sekundäres Prinzip ist, das – in Übereinstimmung mit mythologischen Vorstellungen anderer „gnostischer“ Schriften – durch eigenmächtiges Handeln, hier die Erschaffung von „Mächten und Göttern“, den Schöpfungsprozess insgesamt in Gang setzt. In einer späteren Passage der (1Apc)Jac offenbart Jesus dem Jakobus, dass sich ihm beim Seelenaufstieg verschiedene Kräfte (als „Zöllner“ oder „Wächter“ bezeichnet) entgegenstellen werden, die er überwinden muss. Dabei wird deutlich, dass diese Kräfte von Achamoth „allein“, ohne ihren Paargenossen, erschaffen worden sind. Es handelt sich also um defizitäre Wesen, denen Jakobus letztlich überlegen ist und die er deshalb auch überwinden kann – vorausgesetzt, er weiß, dass er in Wirklichkeit einem „höheren Sein“ entstammt

⁶¹ So sind sowohl ΤΑΝΙΟ als auch ΣΟΒΤΕ mögliche Übersetzungen von κατασκευάζειν, vgl. CRUM, Dictionary (s. Anm. 8), 413a bzw. 323a; zu den Dialektbesonderheiten von NHC V,3 vgl. YOO, Erste Apokalypse des Jakobus (s. Anm. 30), 10–20, der unterägyptische („nördliche“) Einschläge im Sahidischen konstatiert, zu denen z.B. das † statt τ in †ΗΗΤΣΖΗΕ als nicht-determinativer Artikel gehört.

und kann mit diesem Wissen die feindlichen Kräfte überwinden (vgl. CT p. 21,2–23,10/NHC V p. 34,1–36,13).

Die Weiblichkeit (ΗΜΤΟΖΗΜΕ) ist also eine problematische Größe: Sie ist von Anfang an sekundär und durch das selbständige Handeln von Achamoth, von der es heißt „diese ist die Frau“ (Ε[ΤΕ] ΤΑΕΙ ΤΕ ΤΕΟΖΗΜΕ, CT p. 21,4f.), wird die Entstehung defizitärer Wesen in Gang gesetzt. Demgegenüber sind die „sieben Frauen“ (ΣΑΩΦΕ ΝΟΖΗΜΕ) nun aber nicht als minderwertig und unwissend dargestellt, sondern als „Geistkräfte“, als „würdig des Seienden“, „befreit von der Blindheit“ und als solche, die Jesus erkannt haben (CT p. 26, 4–10; p. 28,1–5). Sie sind, so Jesus weiter, „Erstlingsgaben“ die er selbst gereinigt hat, „damit die wahre Kraft in Erscheinung tritt“ (CT p. 28,6–18). Als Begründung heißt es anschließend:

| CT p. 28,18–20 | NHC V p. 41,15–19 |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| ΧΕ ΔΠΧΩΖΗ ΠΩΡΧ ΕΒΟΛ
ΕΥΗΠΤΑΤΧΩΖΗ
ΛΥΩ ΦΩΒ (ΠΟΖ)ΗΜΕ
ΔΟΚΑΤΑΝΤΑ
ΕΦΑΥΤ ³ | Χ]Ε ΔΠΙΤΑΚΟ ΔΟΡ ΧΩΡ! [ΕΖΡ]ΔΙ
ΕΠΙΔΤΤΑΚΟ·
ΛΥΩ [Φ]ΩΒ ΠΗΠΠΤ ³ ΟΖΗΜΕ
ΔΟΡ ΚΑΤΑΝΤΑ
ΕΖΡΑΙ ΕΦΩΒ ΠΤΕΙΤΗΠΠ ³ ΟΟΟΥΤ ³ · |
| Denn das Befleckte hat sich getrennt
von Unbeflecktheit
Und das <weibliche> ⁶² Werk gelangte
hinauf zum Männlichen. | Denn das Zerstörte ging [hinauf]
zum Unzerstörten
und [das] Werk der Weiblichkeit gelangte
hinauf zum Werk dieser Männlichkeit. |

Auch hier sind mehrere Abweichungen wieder als Übersetzungsvarianten erklärbar.⁶³ Interessant ist die höhere „Abstraktionsstufe“ in NHC V,3, wo vom „Werk der Weiblichkeit“ und „Werk der Männlichkeit“ die Rede ist und nicht wie in CT 2 nur vom „weiblichen Werk“ bzw. „Männlichen“. Die hier gebrauchten Formulierungen haben Parallelen im Dial (NHC III,5) und im EvÄg (bei Clemens von Alexandrien), wo ebenfalls die Aufhebung der „Werke der Weiblichkeit“ (ΖΗΘΟΥΕ ΠΤΜΠΤΟΖΗΜΕ bzw. ἔργα τῆς θηλείας) im Kontext einer positiven Charakterisierung von Jüngerinnen sowie deren Teilhabe am Erlösungsgeschehen konstatiert wird.⁶⁴ Das Hinaufgelangen des „Weiblichen“ ist in beiden Texten der (1Apc)Jac im

⁶² Im Text von CT steht am Zeilenbeginn von p. 28,20 nur ΗΜΕ statt ΗΟΖΗΜΕ, die Konjekture ist allerdings durch den Kontext und die Parallelüberlieferung von NHC V hinreichend plausibel (so auch BRANKAER/BETHGE, Codex Tchacos [s. Anm. 1], 124); der Abschreibebefehler hängt möglicherweise damit zusammen, dass die Buchstabenfolge ΗΜΕ auch am Zeilenumbruch von p. 28,17–18 vorkommt, vgl. KASSER/WURST (Hgg.), Gospel of Judas (s. Anm. 1), 157.

⁶³ So sind ΧΩΖΗ und ΤΑΚΟ mögliche Übersetzungen von διαφθείρειν κτλ. (vgl. CRUM, Dictionary (s. Anm. 8), 797b/798a bzw. 405a/b und den ähnlichen Sprachgebrauch in 1Kor 15,53). ΠΩΡΧ ist eine Übersetzungsmöglichkeit von χωρίζειν, vgl. CRUM, 271b.

⁶⁴ Vgl. Dial (NHC III,5), p. 144,19–21; EvÄg bei Clemens, Strom. III, 63,1f; dazu PETERSEN, Werke (s. Anm. 4), 111–117.203–211.247f.

Perfekt formuliert, es hat also zum Zeitpunkt der Rede Jesus an Jakobus schon stattgefunden.⁶⁵ Jesus scheint auch ursächlich an der Rückkehr des Weiblichen in den himmlischen Bereich beteiligt zu sein, heisst es doch zuvor, er habe die „Erstlingsgaben derer, die befleckt sind, empfangen und unbefleckt weitergesendet (vgl. CT p. 28,14–16). Mit dieser „Reinigung“ aber stellt die Weiblichkeit der Jüngerinnen anscheinend kein Problem mehr dar, sie ist im Männlichen „aufgehoben“ und damit ist – so lässt sich der generalisierende Charakter der Aussage verstehen – auch das eigenmächtige Handeln der Achamoth ohne ihren Paargenossen nicht mehr wirkmächtig. In Umkehrung der durch „die Frau“ Achamoth verursachten Abwärtsbewegung bei der Schöpfung erfolgt eine Aufwärtsbewegung des „weiblichen Werkes“ (bzw. des „Werkes der Weiblichkeit“), womit die Jüngerinnen der problematisch-defizitären Sphäre ihrer Weiblichkeit entkommen sind. Damit schließt sich der Kreis, und wir sind wieder bei der Formulierung der am Anfang dieses Textes zitierten Frage des Jakobus, in der dieser sich angesichts der Jüngerinnen gewundert hatte, dass diese, „obwohl sie in machtlosen Gefäßen sind“, Mächte und Verständnisse gefunden haben (vgl. CT p. 25,22–25). Das gefallene Weibliche ist in den himmlischen Bereich zurückgekehrt; die defizitäre Weiblichkeit bedeutet damit kein Hindernis mehr für die Jüngerinnen, welches sie von „dem Seienden“ trennen könnte.

6. Abschließende Überlegungen

6.1. *Mythologie und Gender*

Aus einer modernen Perspektive gelesen wirken die kosmologischen Aussagen der (1Apc)Jac über die Weiblichkeit erst einmal befremdlich. Die Existenz und Bewertung von Jüngerinnen Jesu scheint uns nicht an Vorgänge auf der kosmologisch-mythologischen Ebene gebunden zu sein und die klare Hierarchisierung von Weiblichem und Männlichem in Verbindung mit der Möglichkeit, erstere könne zu letzterer gelangen, widerspricht

⁶⁵ Es fragt sich, ob der Text hier voraussetzt, dass alle (oder einige? – das könnte möglicherweise die Aufteilung in zwei Dreiergruppen erklären –) der Frauen zum Zeitpunkt des Dialoges schon gestorben sind, und deshalb den Seelenaufstieg hinter sich haben. Allerdings ist die Kategorie des normalen Gestorbenseins für die (1Apc)Jac nicht unbedingt passend, geht es doch um das Überwinden der feindlichen Mächte, welches „Leben“ im eigentlichen Sinne ermöglicht (vgl. die Formulierungen in CT p. 28,21–29,4 par). Gegen die Annahme, die Frauen seien schon gestorben, spricht wohl auch die Ankündigung einer Erscheinung Jesu vor den Frauen (wenn diese denn die Adressatinnen der Erscheinung sind) am Ende des Dialoges über die Jüngerinnen (vgl. CT p. 29.13–17; NHC V p. 42,14–19).

der neuzeitlichen Vorstellung von Gegensätzlichkeit und Komplementarität der Geschlechter. Zu dieser Vorstellung ist allerdings anzumerken, dass es sich eben um eine *neuzeitliche* Deutung der Geschlechterdifferenz handelt; vormoderne Genderkonzepte gehen nicht von einer Komplementarität der Geschlechter aus, sondern von einer hierarchischen Asymmetrie,⁶⁶ bei der das Männliche dem Weiblichen immer übergeordnet ist (die Frau ist nach antiker Biologie ein unvollkommener Mann) und deshalb auch das Weibliche und die Frauen (idealerweise) männlich werden können.⁶⁷ In einem solchen Denkraum bedeutet es eine besondere Qualität der Jüngerinnen Jesu, dass sie in der Lage sind, *trotz* – und nicht *wegen* – ihrer defizitären Weiblichkeit Jesus zu erkennen und wahre „Gnostikerinnen“ zu werden. Als Jakobus sich über die Jüngerinnen wundert, hat er dies noch nicht verstanden und muss von Jesus über die Reinigung des „Befleckten“ und den Aufstieg des Weiblichen zum Männlichen belehrt werden. Dabei füllen die mythologischen Aussagen der (1Apc)Jac eben jene Stelle in der Reflexion der Geschlechterdifferenz, an der heutzutage die Gender-Theorie steht. Anders gesagt: Wenn wir heute über Ursprung und Bedeutung – und inzwischen auch über Herstellung⁶⁸ – der Geschlechterdifferenz reden, dann tun wir dies auf der Ebene der Theorie, während antike Texte in solchen Fragen dazu tendieren, die weltlichen Vorfindlichkeiten durch Rückgriff auf Mythologisches zu erklären. In beiden Fällen wird die Ebene des alltäglichen Redens zugunsten einer übergeordneten Sphäre verlassen, in der Erklärungen für die weltlichen Gegebenheiten gesucht (und gefunden) werden. Die Fragen allerdings, auf die die Gender-Theorie einerseits und die mythologischen Vorstellungen andererseits antworten wollen,

⁶⁶ Vgl. zu diesem Thema und dem Umbruch der Geschlechterkonzeptionen Th. LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a.M./New York 1992 (*Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud*, 1990); zur notwendigen Differenzierung dieses Modells vgl. C. VANDER STICHELE/T. PENNER, *Contextualising Gender in Early Christian Discourse. Thinking Beyond Thecla*, London/New York 2009, bes. 44–62.

⁶⁷ Vgl. zu dieser Vorstellung z.B. die Aussagen bei Philo von Alexandrien, *Quaest Ex I,8*: „For progress is indeed nothing else than the giving up of the female gender by changing into the male, since the female gender is material, passive, corporeal and sense perceptible, while the male is active, rational, incorporeal, and more akin to mind and thought“ (nur armenisch erhalten, zitiert nach R. A. BAER, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, ALGHJ 3, Leiden 1970, 43); sowie bei Clemens, *Strom VI*, 100,3: „Denn an und für sich sind die Seelen selbst in gleicher Weise Seelen und keines von beidem, weder männlich noch weiblich, da sie weder heiraten noch sich heiraten lassen. Möglicherweise wird so auch die Frau verwandelt zum Mann, indem sie in gleicher Weise das Weibliche ablegt und männlich und vollkommen wird“; weitere Beispiele bei PETERSEN, *Werke* (s. Anm. 4), 169–178.

⁶⁸ Vgl. dazu grundlegend J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991 (*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York 1991).

scheinen weniger voneinander zu differieren als die Art und Weise, wie sie beantwortet werden: Entstehung, Bedeutung und auch Überwindung der Geschlechterdifferenz sind in der Neuzeit ebenso kontrovers diskutierte Themen wie in der Antike. Das Lesen antiker Texte kann uns auf den vorläufigen Charakter unserer „selbstverständlichen“ Annahmen hinweisen und damit dabei helfen, neuzeitliche Vorstellungen als ebenso zeitgebunden wie die antiken Modelle zu erkennen.

6.2. Zur (1Apc)Jac im Rahmen des Codex Tchacos

Eine zweite Fragerichtung dieses Aufsatzes bezog sich auf das Verhältnis der beiden erhaltenen Fassungen der (1Apc)Jac zueinander. Zu Beginn meiner Ausführungen hatte ich anhand der unterschiedlichen Vokative von „Jakobus“ in den beiden Fassungen vermutet, dass es sich entweder um separate Übersetzungen aus dem Griechischen handeln oder die Fassung von NHC V,3 im Verhältnis zu der von CT 2 sekundär sein müsse. Bei der Analyse einzelner Passagen zeigte sich dann mehrfach, dass sich die Verwendung unterschiedlicher koptischer Worte auf einen gemeinsamen griechischen Ausdruck zurückführen lässt. Gleichzeitig gibt es Fälle, wo ein griechischer Ausdruck in einem der beiden Texte erhalten ist, der andere jedoch ein koptisches Äquivalent bietet. Dabei ist die Verteilung von griechischen und koptischen Worten nicht eindeutig, es gibt sowohl Texte, wo die NHC V-Fassung das Griechische bietet und die CT-Fassung das Koptische als auch das Umgekehrte. Zusammengefasst sprechen diese Indizien dafür, dass es sich tatsächlich um separate Übersetzungen handelt, d.h. dass der Teilungsprozess nicht erst innerkoptisch stattgefunden hat, wenn auch der Überlieferungs- und Abschreibeprozess dann innerkoptisch weitergegangen sein dürfte. Dabei scheint mir – hier ist allerdings die Unsicherheit größer – die Fassung von CT 2 eher ein älteres Textstadium zu repräsentieren als die aus NHC V,3. Ob weitere Analysen anderer Textpassagen die hier geäußerten Vermutungen bestätigen können, bleibt abzuwarten.