

Ausgewählte Literatur

- J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford 1991; ders., *Studying John. Approaches to the Fourth Gospel*, Oxford 1994; ders. (Hg.), *The Interpretation of John*, London 1986.
- R. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, London 1979.
- R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 151962.
- R. A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.
- R. A. Culpepper/C. C. Black, *Exploring the John. In Honor of D. Moody Smith*, Louisville 1996.
- M. Daly-Denton, *David in the Fourth Gospel. The Johannine Reception of the Psalms*, Leiden 2000.
- R. Fortna/B. R. Gaventa, *The Conversation Continues. Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn*, Nashville 1990.
- J. L. Martyn, *The Gospel of John in Christian History*, New York 1979.
- G. MacRae, *The Fourth Gospel and Religionsgeschichte*, in: *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970) 122-134.
- D. Moody Smith, *Johannine Christianity. Essays on its Setting, Sources, and Theology*, Edinburgh 1984.

Aus dem Englischen übersetzt von Franz Schmalz

Die außerkanonischen Evangelien und deren Leserschaft

(oder: Wann ist ein Kuss nur ein Kuss?)

Jorunn Økland

Zweimal in den letzten fünf Jahren erappte ich mich dabei, die christliche Tradition des (männlichen) Mainstream gegen Gruppen von selbstbewussten, kritisch eingestellten und gut ausgebildeten Frauen (und einigen Männern) zu *verteidigen*. Normalerweise gehöre ich in die andere Ecke. Begibt man sich aber auf die turbulenten Wasser des interreligiösen Gesprächs bei *Emmaus*, einem Zentrum für Spiritualität und interreligiösen Dialog in Oslo, dann kann Unvorhersehbares geschehen. Meine apologetische Haltung war auf jeden Fall die Frucht eines langen und dynamischen Prozesses, der uns auf einmal über eine unsichtbare Schwelle führte – leider nicht zu Visionen des Göttlichen im Anderen wie in der Emmaus-Erzählung des Lukasevangeliums, sondern vom Dialog in den Streit. Der Dialog zwischen den Religionen ist leicht zerbrechlich.

Obwohl die Evangelien der Maria, des Thomas und des Philippus, auf die ich mich hier konzentriere¹, gar nicht Thema des damaligen Gesprächs waren, entzündete

Christologi-
sche
Streitigkeiten
unter den
johan-
neischen
Christen

sich doch der Streit an ihnen, da ihre expliziten und impliziten Aussagen zu den Geschlechtern und zum Bereich der Sexualität kaum auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen sind und deshalb eine Vielzahl unterschiedlicher Deutungen bei der modernen Leserschaft zulassen. Für heutige Norwegerinnen, denen das Christentum lediglich ein Steinchen im Mosaik ihrer religiösen Identität bedeutet, bieten diese Evangelien eine sehr positive Bejahung der Frau und der menschlichen Sexualität, in schroffem Gegensatz zu der negativen diesbezüglichen Einstellung im männlichen kirchlichen Mainstream (sowohl bei Protestanten als auch bei Katholiken). Privilegierte Frauen, die einen religiösen Horizont zur eigenen Lebensdeutung suchen, können in den außerkanonischen Evangelien fragmentarische Erinnerungen an eine zwar ferne, aber immer noch wirkliche Vergangenheit entdecken, in der es für theologisch schöpferische Frauen möglich war, Schlüsselstellen in der Gemeinschaft innezuhaben. Die herausragende Position der Maria von Magdala in den außerkanonischen Evangelien wird als Widerspiegelung dieser Vergangenheit gedeutet.² Diese verbreitete Sichtweise verdankt sich ausdrücklich den Arbeiten von Wissenschaftlern wie Elaine Pagels³ und Søren Giversen⁴.

Es ist hier nicht meine Absicht, meine apologetische Haltung zu rechtfertigen. Da ich aber jene zwei Abende als besonders deutliche Beispiele des Streites zwischen divergierenden Lesarten der außerkanonischen Evangelien erachte, sollen sie als Ausgangspunkt für meine Bemerkungen dienen.

Die außerkanonischen Evangelien als erbauliche Unterhaltung

Beim Lesen dieser Texte haben viele Exegeten und Religionshistoriker eine Theologie entdeckt, die meistens häretischen oder dissidenten Gruppen zuzurechnen ist. Andere dagegen entdeckten hinter den Texten soziale oder liturgische Gemeinschaften, welche (ob nun glücklicherweise oder bedauerlicherweise) nicht länger existierten.

Bei seiner Lektüre der apokryphen Evangelien und Apostelakten entdeckte diese der Historiker Keith Hopkins primär als fromme, erbauliche - und unterhaltsame - Texte.⁵ In der Periode zwischen den Anfängen des Christentums und seiner Etablierung als Staatsreligion tauchten viele Varianten des christlichen Evangeliums auf, die niemals als Konkurrenten zu den später als kanonisch akzeptierten Evangelien intendiert waren. Auch wenn einige der außerkanonischen Evangelien von Gruppen gebraucht wurden, die man nachher als häretisch bzw. gnostisch abstempelte, waren sie ursprünglich als fromme christliche Literatur geschrieben, in der Absicht, christliche Ideale, Glaubensinhalte und Praxis zu verbreiten. Hopkins unterstreicht, dass sie von treuen Christen lange für fromme Texte gehalten wurden (S. 157).

Hopkins' Analyse der erzählerischen Qualitäten und der Eigenart der Apostelakten kann uns auch helfen, ihre Anziehungskraft in der Moderne zu verstehen.

Viele dieser Texte sind einfach viel unterhaltsamer zu lesen! Es ist aufregender, über Jesus als allmächtigen und allwissenden Knaben zu lesen, der jeden umbringt oder wenigstens veräppelt, der ihm nicht zujubelt (wie im Kindheitsevangelium des Thomas), als nie enden wollende Passagen der paulinischen Paränese zu durchackern, in welchen der Zusammenhang mit den Ideen der Menschenrechte, des guten Lebens, der Gleichberechtigung und einer toleranten, inklusiven Gemeinschaft längst verloren gegangen scheint.

Das Thomas- und das Philippusevangelium passen zwar nicht in Hopkins' Schema, da sie sehr früh geschrieben wurden und keinen erzählerischen Rahmen aufweisen, trotzdem werde ich seine Perspektive in diesem Aufsatz übernehmen, eben weil Hopkins weniger abhängig ist von der polarisierten Rekonstruktion, die bei so vielen Forschern auf dem Gebiet der frühchristlichen Geschichte dominiert. Im Philippusevangelium heißt es: „Die Wahrheit kam nicht nackt in diese Welt. Sie kam in Typen und Bildern“ (67a). Die Typen und Bilder, die wir in diesen Evangelien finden, sind nur Andeutungen, niemals eine unmittelbare Reproduktion der Zeiten und Umstände ihres literarischen Ursprungs.

Dieser Zugang zu den außerkanonischen Evangelien als einer Literatur voller Typen, Bilder und Symbole zeigt uns, wie schwierig es ist, ein deutliches Bild von deren wirklicher oder impliziter Leserschaft in der Antike zu gewinnen. Erschwerend kommt hinzu, dass viele dieser Texte recht fragmentarisch sind und dass sie in unterschiedlichen Versionen überliefert wurden; jede Version hatte wohl ihre eigenen intendierten Leser. Ein Vergleich zwischen den unterschiedlichen Rezensionen des Marienevangeliums zeigt, dass dessen Leser und Leserinnen den Text gemäß örtlichem Sprachgebrauch und literarischem Empfinden änderten.

Wo wir aber keine aufregende Erzählung finden, können andere gemeinsame Themen die Ausstrahlungskraft und das erbauliche Potential der außerkanonischen Evangelien in der Vergangenheit und auch heute erklären.

Erstens: ihr Bild von Jesus. Entscheidend ist nicht der irdische Jesus, sondern Jesus als der vollkommene Mensch, den ein jeder von uns in sich selber erschaffen kann. Der göttliche Jesus wurde in einen menschlichen Körper gehüllt; durch den Glauben wird es auch für ganz gewöhnliche Männer (und Frauen?) möglich, das Göttliche in sich selber einzuhüllen.⁶ Am Schluss des Marienevangeliums weist Levi den Petrus zurecht. Dieser fand es unglaublich, dass der Heiland „mit einer Frau heimlich sprach, statt mit uns öffentlich zu sprechen.“ Levi antwortet: „Lasst uns heller uns schämen und *den vollkommenen Menschen anziehen* und ihn für uns gewinnen, so wie er es uns geboten hat. Lasst uns das Evangelium verkünden.“

Zweitens: der Gebrauch einer erotischen Sprache. Hopkins bemerkt, dass die apokryphen Apostelakten die Beziehungen unter den Gläubigen untereinander und zwischen ihnen und Christus immer wieder mit Hilfe einer erotischen Sprache beschreiben. Hopkins kennt die Diskussionen unter Forschern, ob eine solche Sprache auf sexuelle Rituale unter Gnostikern deute, lässt aber solche Fragen (oder Phantasien) beiseite und betont, dass die erotische Sprache durchaus zu einer erbaulichen asketischen Literatur passt.

Die außerkanonischen Evangelien sind voll von erotischer Sprache. Es wird beispielsweise auffallend viel geküsst; Maria von Magdala wird oft geküsst. In einem sehr fragmentarischen Text im Philippusevangelium lesen wir: „Und die Gefährtin der [...] Maria von Magdala. [...] liebte] sie mehr als [alle] die Jünger [und pflegte,] sie [oft] an ihrem [...] zu küssen“ (PhilEv 63,33-35).

Was aber *bedeutet* dieses Küssen? In ihrer Einleitung zu einer norwegischen Übersetzung einiger „gnostischer Schriften“ schreibt Turid Karlsen Seim, dass „der Kuss eine direkte Mitteilung geheimer Offenbarung und spiritueller Kraft ist. Er bedeutet Intimes und Unmittelbares, daher auch Exklusives. Dies betrifft nur die zwei, nämlich Jesus und Maria.“⁷ Im Philippusevangelium ist Maria die einzige Jüngerin, die Jesu Botschaft und Identität versteht, während er noch auf der Erde weilt. Seim verweist hier auf eine andere „Kusszene“ in der Zweiten Apokalypse des Jakobus: „Und er küsste meinen Mund. Er fasste mich und sagte: ‚Geliebter! Ich werde dir jene Dinge offenbaren, welche weder die Himmel noch deren Archonten gekannt haben‘“ (2 ApkJak 56,14-20). Gleich nach diesen Worten wird „den Herrn fassen“ mit „ihn verstehen“ gleichgesetzt.

Aber anscheinend muss man Historiker oder Exeget sein, um den „Kuss“ so verstehen können. Meine Gesprächspartnerinnen bei *Emmaus* in Oslo jedenfalls wollten eine so weltenthobene Deutung der apokalyptischen Küsse keineswegs akzeptieren (worauf ich noch zurückkommen werde). Selbst im Philippusevangelium öffnet ja die fragmentarische Überlieferung des Textes einen gewissen Raum für die Phantasie; auch dies kann moderne Leser anregen.

Ein dritter Faktor: Typen und Bilder lassen sich leichter in Raum und Zeit transportieren als konkrete Gebote und Berichte aus Orten, die uns fremd sind. Die kanonischen Evangelien legen Wert darauf, über Ortsangaben, Abstände und Reisen zu informieren; genau dadurch aber bleiben sie an eine ferne Region in einer längst vergangenen Zeit gebunden. Lose aneinander gekettete Jesuslogien dagegen bzw. Gespräche über das Wesen und die Struktur des Weltalls lassen sich einfacher in eine moderne Weltanschauung einfügen.

Fragen an moderne Deutungen der ausgeschlossenen Evangelien

Unser ursprüngliches Gesprächsthema bei *Emmaus* war der Umgang von Frauen mit den patriarchalischen Elementen in ihren unterschiedlichen religiösen Traditionen. Vielleicht hinderten mich meine historisch-kritischen Studien daran, mich an der Begeisterung für die ausgeschlossenen Evangelien als angeblich geschlechtsinklusive Texte im Gegensatz zu den kanonischen Evangelien zu beteiligen. Vielleicht war es aber ein poststrukturalistischer Verdacht gegenüber allen zweigliedrigen Gegensätzen.

Dichotomien

Erstens: Da Frauen, besonders Maria von Magdala, eine hervorragende Rolle in einigen der ausgeschlossenen Evangelien spielen, scheint es naheliegend, diese Texte als Munition gegen eine als hoffnungslos patriarchalisch eingestufte christliche Tradition zu verwenden. Nun aber setzt ein solcher Gebrauch dieser Evangelien eine Dichotomie zwischen Rechtgläubigkeit und Häresie voraus, wobei die Ergebnisse der neueren Forschung auf dem Gebiet der pluralistischen Erscheinungsformen des Urchristentums es zunehmend schwieriger machen, eine solche Dichotomie zu behaupten.⁸ Das Bild der einen ursprünglichen Kirche, vereinigt und rechtgläubig, wurde inzwischen als das viel spätere Konstrukt der geschichtlichen „Sieger“ entlarvt; deren Bild wurde ja die „rechtgläubige“ Sicht der Dinge.⁹ Die Umkehrung von diesem zweigliedrigen Gegensatz macht die Häresie „gut“ und die Rechtgläubigkeit „schlecht“. Damit aber hat man nur ein Spiegelbild der ursprünglichen Rhetorik aufgestellt, die die ausgeschlossenen Evangelien als „häretisch“ abstempelte. Und dies bedeutet, dass man diese Rhetorik im Grunde gutheißt.

Die Annahme, dass der Gebrauch von sexueller oder körperbezogener Sprache in einem Text diesen automatisch mehr frauenfreundlich mache, ist eine Fortschreibung der alten Gleichsetzungen von Frauen mit Geschlecht und Körper einerseits und von Männern mit Geist andererseits. Wer diese polare Deutung der Wirklichkeit kritisiert, sollte besser dieses Denken insgesamt in Frage stellen als bloß umzukehren, was als „positiv“ und was als „negativ“ gilt.¹⁰

Frauenfreundlich?

Zweitens: Wir müssen vom Ideal der vollen Gleichheit der Geschlechter ausgehen, wenn wir von Idealen auf diesem Gebiet sprechen. Eine außergewöhnliche Jüngerin oder gar Lehrerin in einem Männerkreis bzw. in einem symbolischen männlichen Universum sagt überhaupt nichts über die Gleichheit der Geschlechter aus. Ihre Gegenwart kann auf unterschiedliche Weise gedeutet werden. Vielleicht bedeutet sie, dass auch Frauen zum vollen Mannsein gelangen können. In einem literarischen Zusammenhang kann die Frau als eine andere Hypostase der sie umgebenden männlichen Personen fungieren. Sie kann natürlich auch als Groupie dargestellt werden, die den hohen Status und die Anziehungskraft des männlichen Helden bekräftigen soll. Oder sie könnte eine „Chiffre sein, mittels deren“ die männlichen Jünger „ihre gegenseitigen Beziehungen erkunden.“¹¹ Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass in den außerkanonischen und den kanonischen Evangelien einige

Die Autorin

Jorunn Økland studierte Klassische Philologie und Theologie an der Universität Oslo/Norwegen und promovierte dort über *„Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space“*. Sie unterrichtet seit 2000 an der Fakultät für biblische Studien bei der Universität Sheffield/England. Veröffentlichungen: Aufsätze auf Norwegisch und Englisch über Maria, die Mysterienkulte der Antike, kulturelle Exegese, die paulinischen Briefe und Geschlechterfragen. Anschrift: Department of Biblical Studies, University of Sheffield, Arts Tower, Sheffield S10 2TN, Großbritannien. E-Mail: j.okland@sheffield.ac.uk

Jüngerinnen eine Rolle spielen, ist nicht ohne Weiteres ein Beweis für die tatsächliche Existenz von Gemeinden, in denen die Machtverhältnisse zwischen den Geschlechtern der damaligen patriarchalischen Norm nicht entsprachen.

Man darf nicht übersehen, dass die Mehrheit der geschlechtlichen Bilder und Symbole in den ausgeschlossenen Evangelien die Priorität des Männlichen mit genau dem gleichen Nachdruck unterstreicht, den man von kanonischen und anderen frühchristlichen Texten her kennt. Selbst dort, wo gnostische Schriften von einer Vereinigung zwischen Männlichem und Weiblichem sprechen, bleibt es unumstritten, dass das Weibliche als sekundär dargestellt wird, während die Androgynie in männlichen Kategorien definiert wird.¹²

Freilich gibt es interessante Ausnahmen zu dieser „Regel“, Texte, die die Lesart meiner Gesprächspartnerinnen bei *Emmaus* unterstützen. Nicht *jeder* Text, der von der Vereinigung zwischen Männlichem und Weiblichem spricht, darf als Ausdruck einer Sehnsucht nach männlicher Allmacht gedeutet werden. Nehmen wir zum Beispiel ThomEv 22: „Wenn ihr die beiden vereint [...] und wenn ihr aus dem Männlichen und dem Weiblichen ein Einziges macht, *damit das Männliche nicht länger männlich ist und das Weibliche nicht länger weiblich*, und wenn ihr macht [...], dann sollt ihr eintreten.“ Selbst ein paternalistisch eingestellter Forscher hätte wohl Schwierigkeiten zu zeigen, dass die Interpretation der *Emmaus*-Frauen unbewusst subversiv sei (und erst zu einer bewusst subversiven Haltung werden müsste).

Ich selbst erlebe die Monotheo-logie und den Androzentrismus des biblischen Kanons als fast unerträglich. Trotzdem betrübt es meine feministische *persona* nicht im Geringsten, dass einige der ausgeschlossenen Evangelien keinen Zugang zum Kanon fanden. Die Mahnung des Paulus, Frauen dürften nicht unterrichten, musste ja als Legitimation für ihren Ausschluss vom Priesterstand herhalten; welche fürchterlichen Folgen hätte eine ähnlich willkürliche Exegese von ThomEv 114 mit sich gebracht?

Nicht sexualfeindlich?

Drittens: Da in allen westlichen Gesellschaften sexuelle Worte und Bilder zu Zwecken der Werbung häufig mobilisiert werden, ist es unklar geworden, was kulturelle Ausdrücke, die traditionell als sexuell verstanden wurden, im heutigen Zusammenhang signalisieren. Jeder weiß zum Beispiel, dass die leicht bekleidete Frau auf dem Dach des teuren Wagens im Werbefoto keine sexuelle Botschaft sendet; vielmehr sagt ihr Blick, „Kauft dieses Auto!“

Sigmund Freud vermutete, dass Träume von Dingen, die (mit einer kleinen Anstrengung der Phantasie) mit den männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen vergleichlich seien, „eigentlich“ sexuelle Träume seien. Das Gegenteil behauptete im 2. Jahrhundert Artemidoros.¹³ In seinem Traktat über die Traumdeutung ging er davon aus, dass die sexuellen Träume, die jeder Mensch ständig hat, immer etwas anderes meinten bzw. mitteilten, zum Beispiel eine Änderung im sozialen Status oder eine bevorstehende Verschlechterung der Gesundheit bzw. der Finanzen. Hier haben wir also zwei entgegengesetzte Zugänge zum

Gebrauch sexueller Worte und Bilder in der imaginären Welt der Träume. Da ist es nicht verwunderlich, wenn moderne Leser die antiken „Kussszenen“ in den außerkanonischen Evangelien missverstehen. Wie kann man also wissen, was ein Kuss bedeutet?

In modernen romantischen Filmen beginnen Sexszenen meistens mit einem Kuss; oft sehen die Zuschauer nur den Kuss, der in Wirklichkeit den Geschlechtsverkehr signalisiert. Liest man die Evangelien der Maria und des Philippus mit solchen Prämissen, also ohne Vorkenntnisse über die frühchristliche Askese, dann werden die außerkanonischen Evangelien genauso aufregend. Eine solche Lektüre aber, die in solchen Texten lediglich eine Bekräftigung moderner Einstellungen zur Sexualität entdeckt, domestiziert sie und macht es ihnen unmöglich, als „andere“ Stimmen zur heutigen Debatte beizutragen. Die Texte werden m.E. *noch* aufregender, wenn wir *auch* auf den geschichtlichen Abstand achten.

Laut Keith Hopkins bedienen sich diese Texte einer erotischen Bildsprache, um für die Askese zu werben: „Die Erzählung wird zwar von einer irdischen Erotik vorangetrieben. Die religiöse Erotik des wahren Christen bleibt aber die Askese.“¹⁴ Diese Deutung beruht auf den asketischen Zügen in den Texten und deren ausdrücklicher Verachtung des Körpers und seiner Begierden.

Wie beim Kuss, so wird diese streng asketische Botschaft allzu oft als sexualfreundlich gedeutet, besonders in einem Land wie Norwegen, wo sich die Askese niemals besonderer Beliebtheit erfreute (die meisten Ordensleute in Norwegen sind ja Ausländer). Nehmen wir zum Beispiel das Gespräch zwischen Petrus und Jesus in ThomEv 114. Als Petrus fordert, „Maria soll uns verlassen, weil Frauen des Lebens nicht würdig sind“, antwortet Jesus, „Ich selber werde sie führen, damit sie männlich wird. So wird auch sie ein lebendiger Geist werden, ähnlich euch Männlichen. Denn jede Frau, die sich männlich macht, wird in das Himmelreich eintreten“ (ThomEv 114). Geschichtlich betrachtet, bedeutete diese „Vermännlichung“¹⁵ durchaus auch den Verzicht auf das Frausein, d.h. auf die gelebte Sexualität und das Gebären von Kindern. Dies wird aber zunehmend unvorstellbar in einer Stadt wie Oslo, wo im Jahr 2001 die Rekordzahl der Kindergeburten aus dem Jahr 1946 voraussichtlich übertroffen wird. Gleichzeitig gehen prozentual mehr Frauen in Norwegen als in jedem anderen OECD-Land einer bezahlten Arbeit nach, ohne dass ein Widerspruch zwischen dem Gebären und dem (traditionell eher männlichen) Arbeitengehen empfunden wird.

Schluss: Begegnung der Anderen

Noch einen Grund der Anziehungskraft der außerkanonischen Evangelien auf norwegische Frauen müssen wir erwähnen: nämlich, dass diese Texte zu einem gewissen Zeitpunkt von der Kirche des Mainstream ausgeschlossen wurden.

Dieser Ausschluss machte aus den Evangelien der Maria, des Philippus oder des Thomas „andere“ Evangelien gegenüber den rechtgläubigen Evangelien des Kanons. Nun ist aber „Andersheit“ eine eher leere Kategorie, deren Inhalt den

Veränderungen der Zeit und des Raumes unterliegt; sie ist auch immer abhängig von dem, auf welches bezogen sie als „anders“ konstruiert wird. So konnten in neuester Zeit gerade diese Evangelien eine Quelle der Inspiration für Lese und Leserinnen werden, die von der männlichen Tradition des kirchlichen Mainstream zu „Anderen“, zu Outsidern gemacht wurden. Da ist es nicht mehr so wichtig, ob die wirkliche oder implizite Leserschaft in der Antike die sexuelle Sprache der außerkanonischen Evangelien ganz anders verstanden hätte; Leser konstruieren ja den Sinn eines Textes durch die Erkennung von einzelnen Elementen, die sie dann als Schlüssel zu Fremderem benutzen.

Als Exegetin fällt es mir durchaus schwer, die ausgeschlossenen Evangelien als Quellen eines noch unverdorbenen, geschlechtsinklusive Christentums anzusehen; ich kann ja die weiteren geschichtlichen Aspekte des Patriarchalismus und der Askese nicht übersehen, die an der Konstruktion der Sinnzusammenhänge dieser Texte ihren Beitrag leisteten. Trotz der Anfragen, die mir hier (wie schon damals bei *Emmaus*) wichtig erscheinen, kann man es doch als eine ironische Rache der Geschichte deuten, wenn Norwegerinnen sich gerade für diese Texte begeistern lassen. Frauen wurden ja im Lauf der Geschichte marginalisiert, und es verwundert nicht, wenn die Ketzer und die Frauen - beide als „Andere“ abgestempelt - einander „entdecken“, und dies zu einem Zeitpunkt, da die männliche Tradition der Kirche in die Defensive gedrängt wird. Es gelingt den Machhabern nur bis zu einem gewissen Grad, die „Anderen“ auszuschließen. Irgendwann entdecken die Ausgeschlossenen einander und das ihnen Gemeinsame - und sei dies nur die Tatsache ihres Ausgeschlossenseins. So meine ich, dass die Lesart der Norwegerinnen von der kirchlichen Produktion eines „Anderen“, der Häresie, ermöglicht und gefördert wird, wobei diese Produktion in der Theologie früherer Generationen ihre Legitimation und Unterstützung findet.

¹ Textgrundlage ist J.M. Robinson (Hg.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*. Koptisch und Englisch, Darmstadt 2000.

² In diesen Schriften bezeichnet Maria/Mariam/Mariamme o.ä. meistens Maria von Magdala.

³ Vgl. E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt am Main 1981, bes. Kap. III.

⁴ Der Einfluss seiner vielen Schriften in Norwegen verdankt sich wohl der Tatsache, dass er auf dem uns leicht zugänglichen Dänisch schreibt.

⁵ K. Hopkins, *A World full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire*, London 1999.

⁶ Vgl. ebd. 157.

⁷ T. K. Seim, Einleitung zu: T. N. Rian (Hg.), *Maria Magdalenas evangelium: Fire gnostiske skrifter*, Oslo 1996, 24.

⁸ Vgl. z.B. das Standardwerk von B. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*, New York 1997, 1-7.

⁹ E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis*, aaO. 202.

¹⁰ Vgl. die kritische Analyse von J. J. Buckley, *Female Fault and Fulfilment in Gnosticism*, Chapel Hill 1986, 85.103.

¹¹ K. Hopkins, *A World full of Gods*, aaO. 165. Er führt weiter aus: „Wie bei Eva im Buch Genesis oder Maria im Neuen Testament wird die Frau als Messgerät der Veränderung benutzt. [...] Sie macht es möglich, eine virulent sexualfeindliche Botschaft als sexy zu verkaufen.“

¹² Vgl. bes. I. Gilhus, *Male and Female Symbolism in the Gnostic Apocryphon of John*, in: *Temenos* 19 (1983) 33-43, bes. 42-43.

¹³ Artemidorus Daldianus, *Das Traumbuch*, München 1979.

¹⁴ K. Hopkins, *A World full of Gods*, aaO. 172; vgl. 164-165.

¹⁵ Vgl. besonders J. J. Buckley, *Female Fault*, aaO., Kapitel 5. Das Thomasevangelium, das hauptsächlich aus Jesusworten besteht, hat einen stark asketischen Einschlag.

Aus dem Englischen übersetzt von Brian McNeil