

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epistula Apostolorum

Von Manfred Hornschuh

Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1–13) wird von der Epistula Apostolorum¹ in ausführlicher Paraphrase nacherzählt. Der Form nach ist der Text gegenüber Matth. 25 schon dadurch erheblich verändert, daß der Verfasser – wie in dem ganzen Apokryphon so auch hier – die Technik der Wechselrede anwendet und die Erzählung mehrfach durch Zwischenfragen der Jünger unterbricht. Ich zitiere den Eingang nach der koptischen Version:² „Nur das, was ich (sc. Jesus) euch sage, tut, wie ich selbst es auch getan habe; und ihr werdet wie die klugen Jungfrauen sein, die gewacht haben und nicht eingeschlafen sind, sondern heraus(gegangen sind) zu dem Brautgemach. (Die Törrichten) aber haben nicht zu wachen vermocht, sondern (sind) eingeschlafen.“ Inhaltlich fällt als erster Unterschied zum Matthäus-text auf, daß die fünf klugen Jungfrauen in das Brautgemach eintreten, während bei Matthäus nur von einem Kommen zum Hochzeitsmahl die Rede ist (25, 10). Dort sind die Jungfrauen nichts als die Gespielinnen der Braut,³ hier sind sie die Bräute des Bräutigams: „Ich nämlich bin . . . der Bräutigam, den sie empfangen haben, und sie sind hineingegangen in das Haus des (Bräutigams) und haben sich niedergelegt mit mir in meinem (Braut)gemach (und haben sich gefreut).“ Anders als nach der biblischen Fassung des Gleichnisses besteht nach der Epist. Apost. die Klugheit der klugen Jungfrauen darin, daß sie „gewacht haben und nicht eingeschlafen sind“. Nach Matth. 25, 5 schlafen alle, auch die klugen Jungfrauen. Der Wachsamkeitsgedanke begegnet erst in V. 13, einem sekundären paränetischen Zusatz.⁴ Durch ihr Wachen werden

¹ Ausgaben: C. Schmidt, Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. TU 43/1919 (koptischer und äthiopischer Text; deutsche Übersetzung); H. Duensing, Epistula Apostolorum. Nach dem äthiopischen und koptischen Texte herausgegeben. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. v. H. Lietzmann, 152, 1925 (deutsche Übersetzung); ders., Epistula Apostolorum, in: E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, 3. völlig neubearb. Aufl. von W. Schneemelcher, 1. Band, 1959, S. 126–155.

² Diese darf eine höhere Bewertung beanspruchen als die äthiopische, welche allem Anschein nach eine Afterversion aus dem Arabischen ist, s. Duensing, Kl. Texte 152, S. 3. Ich zitiere nach der Übersetzung Duensing's bei Hennecke-Schneemelcher.

³ Vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 2. Aufl. 1952, S. 135.

⁴ Vgl. Jeremias, S. 39, S. 135; R. Bultmann, Die Gesch. der synopt. Trad., FRLANT 29, NF 12, 3. Aufl. 1957, S. 191, Erg.-Heft S. 27.

dagegen nach der Epistula die klugen Jungfrauen würdig, in das Brautgemach einzugehen, während die törichten durch ihr Schlafen die Berechtigung des Eintretens verwirken. Die Frage nach dem Sinn dieses Gedankens sei einstweilen zurückgestellt.

Die Jünger richten an den Auferstandenen die Frage: „O Herr, wer sind die Klugen und wer sind die Törichten?“ Die Antwort des Herrn lautet: „Fünf Kluge und fünf Törichte, diese nämlich, hinsichtlich deren der Prophet gesagt hat: ‚Die Kinder Gottes sind sie‘“. Das Prophetenzitat ist im Alten Testament nicht nachweisbar; es stammt aus verschollener apokrypher Literatur, aus der der Verfasser auch an anderen Stellen zitiert hat.⁵ Der Offenbarer fährt erläuternd fort: „Die fünf Klugen nämlich sind: der Glaube und die Liebe und die Gnade, der Friede und die Hoffnung.“ Die fünf Törichten werden uns zu unserer Überraschung vorgestellt als die Erkenntnis (*γνώσις*), die Einsicht, der Gehorsam, die Langmut und die Barmherzigkeit. Nun ist es kaum vorstellbar, daß der Verfasser die mit diesen Namen bezeichneten Tugenden samt und sonders als ‚töricht‘ hätte deklarieren wollen. Dennoch erhalten die Jungfrauen, als deren hervorstechendes Wesensmerkmal die ‚Torheit‘ angegeben wird, Namen, die in einem direkten Widerspruch zu ihrem Wesen stehen, da sie Attribute der Weisheit bezeichnen.

Von den fünf Törichten wird berichtet: „als(?) <sie>? eingeschlafen waren(?), erwachten sie, kamen an die Tür des Brautgemaches und klopfen an, denn man hatte sie verschlossen. Da weinten sie und trauerten, daß ihnen nicht geöffnet wurde.“⁶ Damit und vollends mit der folgenden Frage der Jünger ist der Rahmen des biblischen Gleichnisses bereits verlassen: „O Herr, und ihre klugen Schwestern, die drinnen im Hause des Bräutigams, verharreten sie darin, ohne ihnen zu öffnen, und trauerten sie nicht ihretwegen oder baten sie nicht den Bräutigam, daß er ihnen öffne?“ Die Antwort lautet: „Sie konnten noch nicht Gnade finden ihretwegen.“ Die Jünger fragen: „O Herr, an welchem Tage werden sie um ihrer Schwestern willen hineingehen?“ Sie erhalten die Antwort: „Wer <ausgeschlossen ist>, der ist ausgeschlossen.“

Das Ganze gibt sich auf den ersten Blick als ein abstruses Gewirr von Spekulationen ohne Sinn und Verstand. Doch läßt sich zeigen, daß der Verfasser seinen Spekulationen tatsächlich einen auf die Situation der Leser bezogenen Sinn zu geben versucht hat. Der Bezug zu den Lesern deutet sich schon am Anfang an: „und *ibr*⁷ werdet wie die klugen Jungfrauen sein, die gewacht haben und nicht eingeschlafen sind, sondern heraus <gegangen sind> zu dem Herrn in das Brautgemach.“ Offenbar ist das Verhalten der fünf Klugen typisch und vorbildlich für die Frommen, deren Wesensmerkmale ebenfalls ‚Klugheit‘ und Wachsamkeit sind. Dementsprechend wäre das Verhalten der ‚törichten‘ Jungfrauen eigentlich für die Menschenklasse der Heiden charakteristisch. Das ist aber nicht der Fall. Es heißt nämlich von den Törichten:

⁵ 11 (22), 33 (44), 47 (58), 49 (60).

⁶ Äth.: „Die fünf Törichten aber haben geschlafen und, als sie erwachten, kamen sie zum Haus des Bräutigams und klopfen an die Türen, denn man hatte sie verschlossen; und sie weinten, weil sie verschlossen waren.“

⁷ Sperrung von mir.

„Diese nämlich sind es, die geschlafen haben unter denen, die geglaubt und mich bekannt haben.“ Das Verhalten der ‚törichten‘ Jungfrauen ist also typisch für eine bestimmte Gruppe von Christen; es ist jedoch ein verwerfliches Verhalten, welches von der Aufnahme in das ewige Heil, in das ‚Brautgemach‘, ausschließt: zweifellos sind es die von der Epist. Apost. bekämpften Irrlehrer, deren Verhalten der Verfasser im Sinne hat und verwirft, während das Verhalten der Heiden offenbar überhaupt nicht von Interesse ist. Die ‚klugen‘ und die ‚törichten‘ Jungfrauen haben wir mithin als die Archetypen zweier verschiedener Gruppen von Christen zu verstehen. Wer auf dem Wege der ‚klugen‘ Jungfrauen wandelt, ergreift das Heil; wer dagegen den Weg der ‚törichten‘ erwählt, der hat das Heil verfehlt.

Wir haben uns nun der Frage zu stellen, wie das Problem des Widerspruchs zwischen dem Wesen und den Namen der törichten Jungfrauen zu erklären ist. Wieso bedeutet es Ausschluß vom Heil, wenn man der ‚Erkenntnis‘, der ‚Einsicht‘, dem ‚Gehorsam‘, der ‚Langmut‘ und der ‚Barmherzigkeit‘ folgt? Es stellt sich auch die Frage, was es bedeutet, daß die Törichten außer durch die ähnlichen Namen, die ja wie die Namen der Klugen Ausdruck bestimmter Tugenden sind, auch dadurch mit den Klugen verbunden sind, daß sie wie diese als „Töchter Gottes“ bezeichnet werden, aber trotzdem ein von dem der ‚klugen‘ Schwestern so verschiedenes Verhalten zeigen.

Wir suchen nach Parallelen aus der religionsgeschichtlichen Umwelt des Verfassers, die zur Erklärung des Textes beitragen.

Im sog. Apokryphon des Johannes⁸ werden die sieben planetarischen Mächte („die Herrscher der sieben Planeten“) mit folgenden Namen bedacht: *πρόνοια*, Göttlichkeit, Güte ($\mu\eta\tau\alpha\rho\sigma\epsilon\iota\varsigma$ von *χορηστός*, im griechischen Urtext wahrscheinlich *χορηστότης*), Feuer, Reich, und *σοφία*.⁹ Die sieben Archonten, die mit diesen Namen versehen sind, sind allesamt dämonischer Natur, Beherrscher und Repräsentanten des widergöttlichen Kosmos. Ihre Namen, die zum größten Teil – wie die der ‚törichten‘ Jungfrauen – Bezeichnungen von Tugenden sind, erinnern an ein früheres Stadium des Archontenmythos, in dem die Sieben als gute und hilfreiche Mächte gegolten haben. Die Begriffe *πρόνοια*, *χορηστότης* und besonders *σύνεσις* und *σοφία* sind Prädikate der jüdischen Weisheit. Die Zuordnung der Sieben zur Weisheit ist in der Gnosis häufig und bereits dem hellenistischen Spätjudentum geläufig.¹⁰ Der enge Zusammenhang der Sieben mit der Weisheit geht in der Gnosis schließlich verloren; immerhin deuten die Namen noch darauf hin, daß die sieben Mächte einst der göttlichen Weisheit zugeordnet waren und als Manifestationen einer guten Weltordnung galten.

Ähnlich wird auch für die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epist. Apost. der Widerspruch zwischen Name und Wesen zu erklären sein. Die Fünf sind

⁸ Ediert von W. Till, Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502. Herausgegeben und übersetzt. TU 60, V. Reihe, Bd. 5, 1955. Das Apokr. d. Joh. steht dort S. 19,6–77,7.

⁹ S. 43 und 44.

¹⁰ Vgl. Philo, der in Quaest. et sol. in Ex. II 46 (Opera omnia VII, S. 349) von der „jungfräulichen Sieben“ spricht, womit „sicherlich die Sophia gemeint ist“ (U. Wilckens, Weisheit und Torheit, Beitr. zur hist. Theol. 26, 1959, S. 154, Anm. 2).

metaphysische Hypostasen,¹¹ deren Namen auf eine anfänglich positive Wertung hindeuten, die aber im Laufe allmählicher Entwicklung zu dämonischen Mächten depotenziert wurden. Haben wir eine erste Analogie bereits in der gnostischen Literatur entdeckt, so sind wir ermutigt, in diesem Bereich nach weiteren Parallelen zu fahnden, die uns bei der Erklärung des Textes helfen. Besonders naheliegend scheint mir ein Vergleich mit der im Mittelpunkt so vieler gnostischer Systeme stehenden Sophia-Gestalt. Ein solcher Vergleich legt sich schon aus dem Grunde nahe, weil zwei der erwähnten Namen, ‚Erkenntnis‘ und ‚Einsicht‘, mit ‚Weisheit‘ nahezu synonym sind, jedenfalls aber in der jüdisch-hellenistischen und gnostischen Weisheitsspekulation als Prädikate der göttlichen Weisheit gegolten haben.¹² Ein Vergleich mit der gnostischen Sophia ist allerdings durch den Umstand erschwert, daß man ihr in den verschiedenen Systemen verschiedenste Positionen und Funktionen zugewiesen hat und daß ihr Bild dementsprechend uneinheitlich ist. Am ehesten bietet sich wohl die Sophia des *valentinianischen* Systems zum Vergleich an. Von ihr heißt es in Exc. ex Theod. 31, 3 f.:¹³ ... βουληθεις ... τὸ ὑπὲρ τὴν γνῶσιν λαβεῖν ἐν ἀγνωσίᾳ καὶ ἀμορφίᾳ ἐγένετο. ὅθεν καὶ κένωμα γνώσεως εἰργάσατο. Ähnlich ist bei Hippolyt, Ref. VI 30, 7,¹⁴ von der Unkenntnis, m. a. W. von der ‚Torheit‘, die Rede, die die ‚Weisheit‘ bewies, indem sie versuchte, μιμήσασθαι τὸν Πατέρα καὶ γεννηῖσαι καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ συζύγου.

Entsprechend heißt es in einer überlieferten valentinianischen Erlösungsformel von der *Μήτηρ*, daß sie ἀγνωεῖ τὴν ἑαυτῆς ῥίζαν:¹⁵ wieder tritt die Sophia mit den Zügen der Unwissenheit und Torheit auf. Die fünf ‚törichten‘ Jungfrauen der Epist. Apost. sind nach alledem von der gnostischen Sophia-Lehre her zu verstehen.

Jedoch scheint die Analogie zu versagen, wenn wir uns erinnern, daß das valentinianische System nicht nur von einem Fall, sondern auch von der Erlösung der Sophia zu erzählen weiß. Wie der Gnostiker die Gefangenschaft seines Pneuma-Selbst in der Materie auf den *Fall* der Sophia zurückführt, so führt er seine Befreiung entsprechend auf die *Erlösung* der Sophia zurück. Was mit ihr geschieht, gilt ihm als „Vor-Vollziehung und dadurch Vor-Bestimmung des eigenen Schicksals“.¹⁶ Die Gnostiker erfahren dasselbe Geschick wie die Sophia und werden gleichsam mit ihr identisch. Die erlöste

¹¹ Daß wir es in ihnen wie auch in den ‚klugen‘ Jungfrauen mit metaphysischen Größen zu tun haben, wird aus dem apokryphen Zitat ersichtlich: „Die Kinder Gottes sind sie“; vgl. auch 44 (55): „Die zehn nämlich sind die Töchter des Vaters.“

¹² Auch die Bezeichnung ‚Barmherzigkeit‘ ist als Epitheton der Weisheit bezeugt, vgl. Act. Thom. 50 (Bonnet, Act. Apost. Apocr. II 2, 1898, S. 166), wo die ‚verborgene Mutter‘, d. h. die Weisheit, angerufen wird: ἐλθέ τὰ σπλάγχνα τὰ τέλεια; vgl. Act. Thom. 27 (Bonnet II, 2, S. 142): ἐλθέ ἡ μήτηρ ἡ εὐσπλαγχνος.

¹³ Stählin, Clem. Alex., Bd. III, GCS 17, S. 117.

¹⁴ Zit. nach W. Völker, Quellen zur Gesch. d. chr. Gnosis, 1932, S. 129.

¹⁵ Irenäus, adv. haer. I 21, 5; zit. nach W. Völker, S. 140.

¹⁶ Mit diesen Worten charakterisiert H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, 1. Teil: Die mythologische Gnosis, FRLANT 51, NF 33, S. 303, die Bedeutung der Erhöhung Christi für die Manichäer. Vgl. auch Irenäus, adv. haer. I 7, 2: πάντα γὰρ ταῦτα τύπους ἐκεῖνων εἶναι λέγουσιν; Völker, S. 119.

Sophia wird damit selbst zur Erlöserin. In einer von Irenäus (adv. haer. I 13, 6) überlieferten Formel der Markosier gilt die Sophia als *ὁδηγός* und *προσαγωγεύς* in das Pleroma;¹⁷ das heißt m. a. W., daß der Sophia soteriologische Aktivität zugeschrieben wird. Hier versagt das valentinianische Sophia-Bild als Parallele zu den törichten Jungfrauen der Epist. Apost., denn diesen eignet keinerlei soteriologische Funktion; vielmehr wird der, der ihrem Wege folgt, vom Heil ausgeschlossen. Dagegen enthält jener Teil des valentinianischen Sophia-Mythos, der von der soteriologischen Aktivität der Sophia handelt, überraschende Übereinstimmungen mit dem Bilde, das die Epist. Apost. von den *klugen* Jungfrauen zeichnet. Die Klugen werden für die „welche glauben, welche diese haben, . . . Wegweiser sein.“ Wie wir an der Verwendung des Ausdrucks ‚Wegweiser‘ erkennen, sind die Übereinstimmungen nicht nur sachlicher, sondern auch terminologischer Art. Das zeigt sich auch an dem Passus: „Ich nämlich bin . . . der Bräutigam, den sie empfangen haben, und sie sind hineingegangen in das Haus des ‚Bräutigams‘ und haben sich niedergelegt mit mir in meinem ‚Brautgemach‘ (und haben sich gefreut)“. Das ‚Brautgemach‘ spielt bekanntlich ebenso wie der Soter als ‚Bräutigam‘ der Sophia in der valentinianischen Spekulation eine große Rolle. Das ‚Brautgemach‘ ist das Pleroma, in dem die Sophia vom Soter zur himmlischen Hochzeit erwartet wird.¹⁸ Die Verwendung der termini ‚Bräutigam‘ und ‚Brautgemach‘ weist eindeutig auf gnostischen Hintergrund und ist von Matth. 25 her nicht zu verstehen.¹⁹ Von gnostischen Voraussetzungen her zu verstehen und nicht von Matth. 25 abgeleitet ist auch der Satz: „und haben sich niedergelegt mit mir (Äth.: und haben sich mit dem Bräutigam (zu Tisch) niedergelegt)“. Von einer Festversammlung derer, die das Mahl halten sollen, hören wir auch in dem Lied Act. Thom. 6 f., welches die Hochzeit der Sophia mit dem himmlischen Bräutigam besingt.²⁰ Mit dem Bräutigam und der Braut sitzen an der Tafel die zwölf Diener der Braut, in welchen wir die ‚Glieder‘ der Sophia zu erkennen haben, mit denen sich auch die Gnostiker der Festgemeinde einreihen sollen.²¹ Ebenso sollen in der Epist. Apost. die vollendeten Gläubigen mit den fünf klugen Jungfrauen am himmlischen Hochzeitsmahl teilnehmen.²² In dem erwähnten Lied aus den Thomasakten

¹⁷ Völker, S. 138. Vgl. dazu Wilkens a.a.O., S. 109 f. Das *ὁδηγεῖν* galt schon im hellenistischen Judentum als Funktion der Weisheit, vgl. Sap. Sal. 10, 17.

¹⁸ Vgl. Irenäus, adv. haer. I, 7, 1. Die valentinianische Lehre interessiert uns hier nur in ihren Grundlinien und soweit sie als Parallele in Betracht kommt. Einzelheiten wie die Vorstellung von den geistlichen Früchten der Sophia und den Engeln des Soter müssen in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben.

¹⁹ Auch die bereits erwähnte Charakterisierung der zehn Jungfrauen als ‚Töchter des Vaters‘ deutet auf den Einfluß gnostischer Weisheits-Lehre, vgl. Act. Phil. 115 (Bonnet, S. 46), wo die ‚Tochter des Vaters‘ angerufen wird, womit zweifellos die Weisheit gemeint ist; vgl. ferner Philo, De fug. et inv. 50 f. (Opera quae supersunt, Vol. III, Wendland, S. 121), wo die Weisheit als ‚Tochter Gottes‘ prädiert wird.

²⁰ Vgl. dazu Wilkens aaO., S. 115 ff.

²¹ Vgl. Wilkens aaO., S. 118.

²² Das himmlische Mahl scheint auch Spr. 112 (130, 20) des Philippus-Evangeliums zu kennen (Th. L. Z. 1959/1, Sp. 23); es begegnet auch hier im Zusammenhang mit dem Brautgemach.

finden wir auch das Motiv von der *Freude* beim himmlischen Mahl, das uns in der Epist. Apost. begegnet ist, wieder. So heißt es von den zwölf ‚Dienern‘ der Braut: *καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν αὐτῷ* (mit dem Bräutigam) *ἔσονται εἰς ἐκείνην τὴν χαρὰν τὴν αἰώνιον.*²³ Aber auch das Schicksal der fünf Törichten ist nicht ohne Analogien in der gnostischen Mythologie. Es heißt von ihnen: „... als sie erwachten, kamen sie zum Hause des Bräutigams und klopfen an die Türen, denn man hatte sie verschlossen; und sie weinten, weil sie verschlossen waren.“ Das Bild von den Türen erinnert an das valentinianische *Ἔρως*-Motiv, das Schicksal der ‚törichten‘ Jungfrauen an das der *ἐνθύμησις*; vgl. Irenäus, adv. haer. I 2, 4:²⁴ *τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς (τῆς σοφίας) ... ὑπὸ τοῦ Ἔρωτος ἀφορισθῆναι ... καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ (τοῦ Πληρώματος) γενομένην εἶναι μὲν πνευματικὴν οὐσίαν ... ἄμορφον δὲ καὶ ἀνείδεον διὰ τὸ μηδὲν καταλαβεῖν.* Die Trauer der Törichten vor den verschlossenen Türen des Brautgemachs erinnert an die untere Sophia im Apokryphon des Johannes. Sie, die von ihrem ‚Paargenossen‘ getrennt war (vgl. BG 47, 4), bereute ihren Fehltritt „und weinte heftig“ (BG 46, 14 f.). Nach der Epistula legen die fünf mit dem Erlöser im Brautgemach vereinigten Jungfrauen für ihre ‚törichten‘ Schwestern Fürbitte ein: „sie sind traurig und bekümmert ihretwegen und flehen den Bräutigam an ...“ (43 (54)).²⁵ Ähnlich weiß das Apokryphon des Johannes zu berichten: „und es baten für sie die Brüder“ (BG 46, 17 f.).

Daß das Gleichnis von den zehn Jungfrauen in der Epist. Apost. im Sinne gnostischer Sophia-Lehre umgeformt ist, ist nach all dem sicher. Freilich haben wir für die von der Epistula vorgenommene strenge Aufspaltung der Weisheit in *zwei* Gruppen bisher noch keine gnostische Analogie zitiert. Ein Vergleich mit dem oben erwähnten Apokryphon des Johannes, das von der oberen Sophia (Barbelo, *ἔρνοια*) die gefallene Sophia, die Mutter des Demiurgen Jaldabaoth, unterscheidet,²⁶ kommt nicht in Betracht. Denn die untere Sophia des Apokryphon des Johannes wird wieder erlöst; ihr Fall wird wieder rückgängig gemacht. Die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epistula sind dagegen bleibend vom Heil ausgeschlossen. Die von der Epistula vorgenommene Unterscheidung ist also anderer Art; hier werden die beiden Schicksalsstadien der *unteren* Sophia auf die beiden Gruppen verteilt; hinter den ‚törichten‘ Jungfrauen steht die gefallene, hinter den ‚klugen‘ die erlöste Sophia. In der valentinianischen Gnosis und in den anderen bekannten gnostischen Systemen wird diese Unterscheidung in der Regel nicht vollzogen: gefallene und erlöste Sophia sind *eine* Person. Dennoch steht die Epistula mit dieser ihrer Unterscheidung nicht ganz allein. So heißt es in der oben zitierten Formel, mit der der Pneumatiker beim postmortalen Aufstieg den Mächten entgegentritt: *σκεῦδός εἰμι ἔντιμον μᾶλλον παρὰ τὴν θήλειαν τὴν ποιήσασαν ὑμᾶς. εἰ ἡ Μήτηρ ὁμῶν ἀγνοεῖ τὴν εαυτῆς ὄψιν, ἐγὼ οἶδα ἐμ-*

²³ Act. Thom. 7, Bonnet II, 2, S. 110.

²⁴ Völker, Quellen, S. 98.

²⁵ Nach dem äh. Text.

²⁶ Auch die Gnostiker, deren System Irenäus in adv. haer. I 30 beschreibt, unterscheiden eine obere und eine untere Sophia.

αὐτὸν καὶ γινώσκω ὅθεν εἰμὶ καὶ ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἣτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρὶ, μήτηρ δὲ τῆς Μητρὸς ὑμῶν τῆς μὴ ἐχούσης μητέρα, ἀλλ' οὔτε σύζυγον ἄρρονα· θήλεια δὲ ὑπὸ θηλείας γενομένη ἐποίησεν ὑμᾶς, ἀγνοοῦσα καὶ τὴν μητέρα αὐτῆς καὶ δοκοῦσα ἑαυτὴν εἶναι μόνην. ἐγὼ δὲ ἐπικαλοῦμαι αὐτῆς τὴν μητέρα.²⁷

Freilich ist diese Parallele nicht in jeder Hinsicht vollkommen, denn während die ‚klugen‘ Jungfrauen (= erlöste Sophia) nach der Epist. Apost. die *Schwwestern* der ‚törichten‘ (= gefallene Sophia) sind, gilt die erlösende Sophia in der zitierten Formel als die *Mutter* der gefallenen, welche wiederum die Mutter der demiurgischen Gewalten ist. Aber dieser Umstand ist in unserem Zusammenhang ohne Belang. In erster Linie kommt es ja auf die Tatsache an, daß in der Erlösungsformel von zwei verschiedenen Sophia-Gestalten die Rede ist, deren eine ebenfalls – wie die ‚törichten‘ Jungfrauen der Epistula – vollkommen negativ gewertet wird. Denselben Gegensatz treffen wir in dem in Codex III der gnostischen Bibliothek von Nag Hamâdi enthaltenen Philippus-Evangelium:²⁸

„Etwas anderes ist Echamoth, und etwas anderes ist Echmoth. Echamoth ist die Sophia schlechthin (ἀπλως); Echmoth aber ist die Sophia des Todes, nämlich die, die den Tod kennt, die ‚die Kleine Sophia‘ genannt wird“ (Spruch 39).²⁹

Die untere Sophia ist nach dieser Aussage die ‚Sophia des Todes‘. In der Epistula Apostolorum heißt es von denen, die (wie die ‚törichten‘ Jungfrauen) geschlafen haben, daß sie „werden . . . außerhalb des Reiches und der Hürde des Schafhirten stehen; und wer außerhalb der Hürde stehen geblieben ist, den wird der Wolf fressen. Und obwohl er hört, wird er gerichtet werden und sterben, und viel Leiden und Mühsal und Geduld wird auf ihm sein . . .“³⁰

Mit seiner Unterscheidung der erlösten und der verlorenen Weisheit dient der Verfasser einem panänetischen und zugleich polemischen Interesse. Er stellt seinem Leser zwei typische Verhaltensweisen vor Augen, zwischen denen er zu wählen hat. Das ‚kluge‘ Verhalten besteht darin, daß man der Mahnung des Herrn eingedenk bleibt: „Nur das, was ich euch sage, tut, wie ich selbst es auch getan habe.“ Der Text fährt fort: „Und ihr werdet sein wie die ‚klugen‘ Jungfrauen, usw.“ Das heißt m. a. W.: Recht handelt, wer sich an die in dem apostolischen Sendschreiben niedergelegten Lehren und Gebote des Herrn hält. Er hat damit gegen die Irrlehrer Stellung bezogen; sein Lohn ist die Verheißung der Aufnahme in das himmlische ‚Brautgemach‘. Wer sich treu nach den Lehren und Geboten des Herrn richtet, ist ein ‚Wachender‘; wer den Irrlehrern nachgibt, ist ein ‚Schlafender‘. Die ‚Schlafenden‘ sind solche, „die geglaubt und mich bekannt haben“ (43 [54]), aber dennoch nicht „mit dir, dem Herrn und Bräutigam, gewesen sind“ (45 [56]), also die Irrgläu-

²⁷ Irenäus, adv. haer. I 21, 5. (Vgl. Wilckens aaO., S. 108 f.).

²⁸ Übersetzung von H.-M. Schenke, Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hamadi. Th. L. Z. 84, 1959, Sp. 1–26.

²⁹ Schenke aaO., Sp. 10.

³⁰ Nach dem äthiop. Text; der koptische ist schlecht erhalten.

bigen, die zwar den Namen Christi bekennen, aber von der Gemeinschaft mit dem Herrn ausgeschlossen sind. Sie sind ‚Christen‘, d. h. sie haben einen guten Namen – wie die fünf törichten Jungfrauen –, aber ihre Existenz steht im Widerspruch zu ihrem Namen. Sie nennen sich „Gnostiker“, Erkennende, sind aber in Wahrheit ‚töricht‘ und ohne Erkenntnis. Sie sind (durch die Taufe?) zum Heil berufen und sind doch im Begriffe, es zu verfehlen. Unter der Voraussetzung der vom Verfasser postulierten Freiheit der Entscheidung werden dem Leser beide Möglichkeiten vorgelegt: das ‚kluge‘ und das ‚törichte‘ Verhalten. Als Vorbild wird ihm an anderer Stelle *Adam* vor Augen gestellt: „Dem Adam wurde die Macht gegeben, daß er von den zweien eins sich auswähle. Er wählte das Licht . . .“ (39 [50]). Die gnostische Lehre von der *praedestinatio physica* ist vom Verfasser nicht übernommen worden. Ablehnend bleibt er auch gegen den kosmologischen Dualismus, der in den gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts mit der Sophia-Lehre in der Regel eng verbunden ist. Die Bedeutung der übernommenen Elemente gnostischer Sophia-Lehre ist in der *Epistula* eine nur paränetische. Wir verstehen ihren Sinn, wenn wir sie aus der Situation des Ketzerkampfes begreifen. Die beiden Gruppen von Jungfrauen sind nichts anderes als Typen des frommen, (recht-)gläubigen, ‚klugen‘ und des ketzerischen, ‚törichten‘ Verhaltens. Die Aktualisierung des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen durch Aufnahme gnostischer Motive steht somit im Dienste des antignostischen Kampfes.