

Das Judasevangelium || Dimensionen der Bedeutung eines Textfunds

Tobias Nicklas

Das Szenario wiederholt sich – ein neuer spektakulärer Textfund aus der Antike, Sensationsmeldungen in der Presse, angeblich eine Herausforderung für die Kirche, Verschwörungstheorien ... und dabei kaum Interesse an den wirklichen Erkenntnissen, die sich häufig erst in mühsamer Kleinarbeit ergeben. Noch immer bekannt sind die Theorien um die zögerlich erscheinenden Ausgaben der Handschriften aus Qumran; ein typisches „Opfer“ einer derart schnelllebigen, an vordergründigen Sensationen interessierten Medienpolitik war auch Ende der 90er Jahre das so genannte „*Unbekannte Berliner Evangelium*“, Fragmente einer koptischen Handschrift aus dem 6. Jahrhundert, die im März 1967 vom Ägyptischen Museum Berlin erworben worden war und die 1997 erstmals von C.W. Hedrick und P.A. Mirecki veröffentlicht wurde.¹ Nach anfänglichem Medieninteresse unter dem Motto „Die Geschichte des Christentums muss neu geschrieben werden“ verschwand dieser (in der Tat hoch interessante) apokryphe Text allzu schnell aus den Augen der Öffentlichkeit.

Der Rummel um Fund und Edition des *Judasevangeliums* aber übertrifft womöglich noch einmal deutlich die Hysterie um andere Textfunde aus der Antike. Der Grund dafür liegt auf der Hand: Der Judas, den das neu entdeckte Evangelium in den Mittelpunkt seiner Handlung stellt, ist nicht etwa der Herrenbruder Judas des Judasbriefs, sondern Judas Iskariot, der „böse Bube“ der Kirchengeschichte, der für die berühmten „dreißig Silberlinge“ (Mt 26,15; 27,3.9²) seinen Meister Jesus von Nazaret verraten haben soll. Dass das *Judasevangelium* nun – vereinfacht gesagt – die übliche Perspektive umdreht und Judas Iskariot nicht nur ins Zentrum stellt, sondern ihn als die einzig positive Gestalt unter den zwölf Aposteln Jesu zeichnet, macht das neue Evangelium natürlich besonders interessant. Da es sich bei diesem Judas nicht nur um eine der für die weitere Kunst- und Literaturgeschichte

¹ Die Erstausgabe von Hedrick / Mirecki, Gospel, wurde inzwischen ausführlicher Kritik unterzogen. Hierzu vor allem Emmel, *Gospel*; Emmel, Reedition. Zuletzt vgl. Plisch, Einleitungsfragen. – Vergleichbar auch die anfängliche Aufregung um *P. Vindob. G 42417* = P¹⁵ als angeblich ältesten Zeugen des Hebräerbriefs.

² Aus Mt 27,9 lässt sich die Entstehung dieser Tradition ableiten: Das Motiv der dreißig Silberstücke scheint weniger auf historischen Tatsachen zu beruhen, denn Interpretation eines alttestamentlichen Motivs aus Sach 11,12-13 zu sein.

faszinierendsten Gestalten um Jesus von Nazaret handelt, sondern seine Negativdarstellung immer wieder eine verheerende Rolle in der Geschichte christlichen Antisemitismus spielte,³ erhofft man sich vom *Judasevangelium* nicht nur eine Rehabilitierung des Judas Iskariot selbst, sondern auch – zumindest indirekt – Impulse für das jüdisch-christliche Verhältnis. Dass zudem auch das einzig erhaltene Manuskript des Textes, Codex Tchacos, eine mehr als abenteuerliche Geschichte hinter sich hat,⁴ macht den Stoff, aus dem Legenden gesponnen werden, perfekt.

Sicherlich wird mit der zu erwartenden endgültigen Edition des *Judasevangeliums* (Ende 2006) ein Fund von höchstem wissenschaftlichen Interesse der Öffentlichkeit zugänglich, liegt hier doch ein überaus faszinierender spätantiker Text vor. Doch worin liegt nüchtern betrachtet eigentlich seine Bedeutung? Ich versuche in meiner Antwort zwei Aspekte dieser Fragestellung miteinander zu verbinden.

1. Einerseits möchte ich allgemein auf Dimensionen der historischen Bedeutung apokrypher Texte eingehen und dies mit Beispielen aus dem *Judasevangelium* erläutern.

2. Damit möchte ich andererseits bereits erste Linien einer möglichen Interpretation des Textes *Judasevangelium* und erste Gedanken zu einer historischen Einordnung dieses Textes verbinden. Dies soll anhand des vorläufigen koptischen Textes, der nun über Internet zugänglich ist, und in Auseinandersetzung mit der neuen englischsprachigen Ausgabe und den dort zu findenden knappen Kommentierungen erfolgen.⁵

1. Das Judasevangelium als Apokryphon

Ein Teil der Faszination, die von vielen apokryphen Texten ausgeht, besteht in der Vorstellung, dass der Begriff „apokryph“ gerne mit „häretisch“, „ketzerisch“, „von der offiziellen Kirche nicht anerkannt“ oder gar „unter Verschluss gehalten“ assoziiert wird. Apokryphen werden als Teil einer „Gegenbibel“, einer „Bibel der Häretiker“ etc. angesehen – in Zeiten, in denen Kritik an offiziellen kirchlichen Strukturen *en vogue* ist, gelten sie gerade deswegen in manchen Kreisen als besonders interessant. Andererseits aber finden sich auch gegenteilige Urteile, in denen eine mehr oder weniger eindeutig ablehnende Haltung zum Tragen kommt: Apokryphen seien theologisch min-

³ Typen der Deutung der Judasfigur stellt Klauck, Judas, dar.

⁴ Vgl. Kasser, Story.

⁵ Die kritische Edition ist für das Ende des Jahres 2006 zu erwarten. Ich berufe mich auf den über die Internetseite der National Geographic zu erhaltene pdf-Datei mit dem Titel: The Gospel of Judas. Coptic Text established by R. Kasser and G. Wurst (Maecenas Foundation for Ancient Art, April 2006).

derwertige, zweitrangige Produkte, die mit Recht von „der Kirche“⁶ abgelehnt wurden.⁷ Ihr historischer Wert sei gleich null.

Gegenüber beiden Vorstellungen ist eine deutlich differenziertere Haltung anzuraten:

Die „Welt“ apokrypher Literaturen ist so vielfältig, dass Pauschalurteile, die Allgemeines über „die“ Apokryphen aussagen möchten, kaum weiterhelfen.⁸ Tatsächlich bedeutet das Wort *ἀπόκρυφος* zunächst „verborgen“ und dann im Zusammenhang damit auch „geheim“. In der Tat wurden einige „apokryph gewordene“ Texte⁹ von der werdenden „Großkirche“ bewusst abgelehnt, weil sie Ansichten spiegelten, die mit den sich entwickelnden Vorstellungen von „Rechtgläubigkeit“ nicht übereinstimmten oder weil sie von Gruppen benutzt wurden, die als „häretisch“ galten.¹⁰ Ein auch für den Ver-

⁶ Wichtig ist in diesem Zusammenhang aber die Tatsache, dass wir gerade im 2. und 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung noch kaum von einer Organisation der Großkirche ausgehen können, die es erlaubt hätte, den Gebrauch bestimmter Texte flächendeckend „von oben“ her so zu verhindern, dass diese innerhalb kurzer Zeit von der Bildfläche verschwunden wären. Zur großen Rolle, die viele heute als häretisch angesehene Gruppierungen trotz des Widerstands von Kirchenvätern wie Irenäus von Lyon und anderen lange Zeit neben der werdenden Proto-Orthodoxie spielten, vgl. vor allem den Band von Marjanen / Luomanen, Companion.

⁷ Vgl. z.B. Bauer, Apokryphen 12-13: „[D]urch nichts läßt sich die glückliche Hand der Kirche bei der Kanonabgrenzung, oder sagen wir es deutlicher: durch nichts läßt sich anschaulicher und überzeugender zeigen, daß die Kirche vom Geist bei dieser Tat geleitet war, als durch die Lektüre jener Schriften, die sie als apokryph abgetan hat.“ Ähnliche Urteile finden sich bis in die 70er Jahre regelmäßig in der wissenschaftlichen Literatur. – Der sich heute deutlich abzeichnende Wandel im wissenschaftlichen Umgang mit apokryphen Literaturen ist vor allem der Initiative der *Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne* (AELAC) zu verdanken. Zu dem Paradigmenwechsel der vergangenen Jahre vgl. auch meinen Beitrag, Nicklas, *Écrits*.

⁸ Dies macht auch die Definition des Begriffs „Apokryphen“ äußerst schwierig. Zur Forschungsgeschichte vgl. u.a. Mimouni, *Le concept*.

⁹ Die Rede von apokryph gewordenen Texten geht auf D. Lührmann zurück: Vgl. Lührmann, *Fragmente*; Lührmann, *Evangelien*, bes. 2.

¹⁰ Andere Texte wurden abgelehnt, weil ihre (angebliche) apostolische Herkunft nicht anerkannt wurde. Apokryphe Texte aber wurden nie zu einer Art „Gegenbibel“ gesammelt, sie entstammen z.T. völlig unterschiedlichen Kontexten und wurden in ganz unterschiedlichen Gruppen gelesen. Andere heute als Apokryphen geltende Texte wurden keineswegs als häretisch verurteilt: Sie wurden lange Zeit *neben biblischen Texten* als völlig legitimer Teil christlicher Literatur gelesen und übten auch einen mehr oder weniger großen Einfluss auf Formen christlicher Frömmigkeit aus – und das bis heute: Das bekannteste Beispiel ist sicherlich das *Protevangeliem des Jakobus*, das in vergleichbarer Dichte wie mancher kanonische Text überliefert wurde. Eine redigierte Fassung dieser apokryphen Kindheitsgeschichte, das *Ps-*

gleich mit dem *Judasevangelium* interessantes Beispiel hierzu bietet das apokryphe *Petrusevangelium*.¹¹ Das früheste bekannte Zeugnis für einen Text dieses Namens überliefert Eusebius von Caesarea in seiner Kirchengeschichte (h.e. 6,12,1-6). Eusebius zitiert hier aus der Schrift *περὶ τοῦ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου* des Serapion von Antiochien (Bischof von Antiochien zwischen etwa 190 und 209). Aus Serapions Schrift wird einiges darüber deutlich, wie um die Wende zwischen 2. und 3. Jahrhundert mit Texten umgegangen wurde, die heute als apokryph bezeichnet werden. Bei einem Besuch der Gemeinde von Rhossus wurde dem Bischof von Antiochien offensichtlich die Frage gestellt, ob es erlaubt sei, das *Petrusevangelium* zu lesen¹². Interessant ist die erste Reaktion des Serapion: „[O]hne das ... vorgelegte Evangelium unter dem Namen des Petrus durchgegangen zu sein, sagte ich: „Wenn dies allein es ist, was euch Kleinmut zu bereiten scheint, dann soll man es lesen!“ Erst als Serapion im Nachhinein erfährt, dass das *Petrusevangelium* von Doketen¹³ verwendet wird, entschließt er sich, den Text genauer anzusehen. Obwohl „das Meiste der rechten Lehre des Heilands entspricht,“ entdeckt er doch Passagen, die ihm als „abweichend“ erscheinen. Daraufhin sendet er den Christen von Rhossus einen Brief, in dem er ihnen eine Liste von Abweichungen nennt – diese ist leider nicht mehr erhalten – und ihnen die Fehlerhaftigkeit seiner früheren Entscheidung erläutert. Interessant daran sind folgende Punkte:

1. Die erste, relativ unbekümmerte Antwort des Serapion auf die Anfrage der Christen von Rhossus macht deutlich, dass die Frage, welche Texte

Matthäusevangelium, übte einen großen Einfluss auf die christliche Frömmigkeitsgeschichte aus. – Daneben seien die Darstellungen des Jenseits erwähnt, die sich in der *Paulusapokalypse* finden und die nicht nur auf die abendländische Kunstgeschichte Einfluss hatten. – Ganz deutlich schließlich verarbeitet auch der katholische Kreuzweg in einigen seiner Stationen apokryphe Elemente – und ist dabei ganz offen kirchlich legitimiert.

¹¹ Zu Text und Überlieferung vgl. Kraus / Nicklas, *Petrusevangelium*; zum Zeugnis des Serapion, Kraus / Nicklas, *Petrusevangelium* 12-16 [Lit.]. Die folgenden Zitate aus der Schrift des Serapion stammen ebenfalls aus dieser Edition (13). Weiterführend zu diesem Text vgl. auch Junod, *Eusèbe de Césarée*; Junod, *Comment*.

¹² Immer wieder wurde darüber diskutiert, ob es hierbei um private Lektüre oder gottesdienstliche Verlesung gegangen sei. Ich halte es durchaus für denkbar, dass das Verbum *ἀναγνώσκω* hier auch die gottesdienstliche Lektüre mit einschließt. Meinem Kollegen Thomas J. Kraus bin ich in diesem Zusammenhang für den Hinweis auf das Vorkommen des Begriffs *ἀναγνώστης* (hier: „Kirchenlektor“) in *P.Oxy.* XXXIII 2673 (304 n. Chr.) dankbar; vgl. Kraus, (II)literacy 330.

¹³ Was genau Serapion hier unter dem Begriff versteht, ist nicht mehr mit Sicherheit festzustellen. Zur Problematik des Begriffs ist noch immer Brox, „Doketismus“, heranzuziehen.

wohl auch in den gottesdienstlichen Zusammenkünften der Christen des ausgehenden 2. und beginnenden 3. Jahrhunderts gelesen werden durften, noch bei Weitem nicht eindeutig beantwortet war. Ein für alle Christen jeder Region einheitlicher Kanon war noch nicht abschließend festgelegt.

2. Gleichzeitig aber zeigt die Tatsache, dass im Falle des *Petrusevangeliums* angefragt wurde, auch, dass dieser Text nicht unbedingt zu den Schriften gehörte, die ganz selbstverständlich in allen oder doch wenigstens in vielen christlichen Gemeinden gelesen wurden. Wäre dies der Fall gewesen, hätte sich die Anfrage ja erübrigt.

3. Die Situation zeigt einerseits, dass in einer im weitesten Sinne für den (werdenden) „Kanon“ relevanten Frage die Autorität des Bischofs von Antiochien eine Rolle spielte. Andererseits aber wird deutlich, dass es an einer übergeordneten Zentralinstanz fehlte, auf die sich Serapion in seiner Entscheidung hätte berufen können. Serapion entscheidet also *ad hoc*, trifft keine allgemein und für alle Zeiten gültige Entscheidung über die Annahme oder Ablehnung eines Textes.

4. Grund der Ablehnung des Textes ist zunächst nicht, dass er eine dem Bischof häretisch erscheinende Lehre über das Leben Jesu verbreitet, sondern die Tatsache, dass er von einer Gruppe, die als häretisch erkannt ist, verwendet wird. Erst dies führt zu einer genaueren Untersuchung des Textes, bei der sich dann zumindest einiges findet, was nicht „der rechten Lehre des Heilands entspricht“.

5. Hinzu kommt ein weiterer Punkt: Da das *Petrusevangelium* den Anspruch erhebt, von Petrus selbst verfasst zu sein,¹⁴ muss Serapion betonen, dass er mit der Ablehnung des *Petrusevangeliums* keineswegs Petrus ablehnt. Er schreibt: „Wir ... halten an Petrus und an den anderen Aposteln fest wie an Christus. Die gefälschten Schriften unter ihrem Namen aber lehnen wir, weil wir erfahren sind, ab, da wir wissen, dass derartige nicht an uns überliefert sind.“ Das *Petrusevangelium* wird von Serapion also als nicht apostolische Schrift abgelehnt.

Die Situation um Serapion und das *Petrusevangelium* aber sagt indirekt auch einiges über das *Judasevangelium* aus: Trotz der Kritik eines Irenäus von Lyon und anderer gab es am Ende des 2. Jahrhunderts keine zentrale „großkirchliche“ Instanz, die das *Judasevangelium* aus einem entweder bereits bestehenden oder gerade entstehenden Kanon neutestamentlicher Schriften für alle Christen aller Zeiten gültig hätte ausschließen können.¹⁵ Gleichzeitig

¹⁴ Zur Rolle der Autorität Petrus als Erzähler des *Petrusevangeliums* vgl. meinen Artikel: Nicklas, Erzähler.

¹⁵ Zur Rolle des Irenäus von Lyon für die Entstehung des christlichen Kanons vgl. Lührmann, Evangelien. – Die Frage der Entstehung des christlichen Kanons wurde gerade in den vergangenen Jahren wieder auf verschiedensten Ebenen diskutiert:

zeigt sich, dass sich im Verlauf des 2. Jahrhunderts doch Linien herauskristallisierten, an denen sich die christlichen Gruppierungen, aus denen die spätere „Großkirche“ entstehen sollte, orientieren wollten. Das Ringen um Autorität und Wahrheit war längst in vollem Gange. Wo sich aber Texte wie die kanonisch gewordenen Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes durchzusetzen begannen, *konnte* ein Text wie das *Judasevangelium* aus Gründen seines noch näher zu diskutierenden Inhalts wie auch seiner Zuschreibung an den „Un-Apostel“ Judas Iskariot nicht anerkannt werden – die Unterschiede zwischen beiden Entwürfen des Christentums sind, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht überbrückbar.

Hinzu kommt ein Punkt, der meines Erachtens in der bisherigen Diskussion nicht angesprochen wurde. Nicht unterschätzt werden sollte die Tatsache, dass „apokryph“ auch in dem Sinne „geheim“ bedeutet, dass ein Text Lehren beinhaltet, die auch „geheim“, d.h. nicht für eine breitere Öffentlichkeit zugänglich bleiben wollen. Manche apokryphe Texte wenden sich bewusst nicht an eine weitere Öffentlichkeit bzw. an die Allgemeinheit der Gläubigen, sondern sind an ein begrenztes Publikum von Erwählten gerichtet. Wie das Verhältnis dieser Texte zu „kanonischen“ Schriften zu denken ist, lässt sich recht gut an einer Passage aus dem 4. Buch Esra illustrieren (entstanden wohl Ende 1. Jh. n. Chr. als theologische Reflexion über die Gerechtigkeit Gottes vor dem Hintergrund der Zerstörung des Zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr.).¹⁶ In der siebten Vision des Buches (Kap. 14 der Vulgata-Fassung) erfährt Esra eine Offenbarung, die an die am brennenden Dornbusch (Ex 3,2-4,17) erinnern möchte. Gott spricht zu Esra über seine Offenbarungen an Mose (14,4b-6). Dabei wird zwischen zwei Teilen des Offenbartens unterschieden: Ein (etwas kleinerer) Teil ist für alle bestimmt – gemeint ist zumindest die Tora, womöglich bereits ein schon weitere Texte umfassendes Corpus der „Schriften Israels“. Daneben aber wird auch von geheim zu Haltendem gesprochen, das nicht an alle weiter gegeben werden dürfe – dies solle nur „verborgen den Weisen“ übergeben werden (14,26a). Der Begriff „verborgen“ beinhaltet damit aber auch ein Qualitätsurteil; ein Gegensatz wird aufgebaut: Auf der einen Seite stehen Texte, die „allen, auch Unwürdigen zugänglich“ sind, auf der anderen solche, die nur für elitäre Zirkel bestimmt sind (14,45-46). Entscheidend daran ist: Die letzte Gruppe von Texten *will gar nicht Teil eines für die Allgemeinheit zugänglichen Kanons*

Vgl. u.a. McDonald / Sanders, Canon; Auwers / De Jonge, Canon; Finkelberg / Stroumsa, Homer; von Lips, Kanon; Norelli, Recueils, und Aragione / Junod / Norelli, Le canon. Dazu bleibt noch immer Metzger, Canon, ein Standardwerk.

¹⁶ Die Datierung des 4. Esrabuches ist allerdings problematisch; vgl. weiterführend z.B. Bauckham, Apocalypses, bes. 161.

werden – sie richten sich bewusst an einen kleinen Kreis von Personen, die sich als Auserwählte verstehen.

Eine ähnliche Funktion scheint auch das *Judasevangelium* gehabt zu haben, das sich selbst ja als $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \epsilon\tau\eta\eta\iota \pi\tau\alpha\pi\omicron\upsilon\alpha\varsigma\iota\varsigma$ („verborgenes Wort der Offenbarung“)¹⁷ bezeichnet. Dies zeigt sich auch an anderer Stelle: Dem Text geht es um eine (schrittweise) Einführung in die „Mysterien des Königreichs“ (*Judasevangelium* 35)¹⁸. Ein vergleichbares Motiv findet sich traditionsgeschichtlich früh bereits im Markusevangelium, das in seinem Gleichniskapitel die Gruppe der „Zwölf und der Begleiter“ Jesu (4,10) von der Menschenmenge (4,1) unterscheidet.¹⁹ Jesus spricht gegenüber den Außenstehenden in der offensichtlich als verhüllend verstandenen Sprache der Gleichnisse (vgl. auch das Zitat von Jes 6,9-10 in Mk 4,12), die nur einer kleinen Gruppe von „Insidern“ erklärt werden. Diesen ist „das Geheimnis des Reiches Gottes anvertraut“ (Mk 4,11; vgl. auch 4,33). In vergleichbarer Weise arbeitet auch das Johannesevangelium, das eine Offenbarung des Erlösers vor der (meist als ablehnend empfundenen) Welt kennt, diese aber von der Offenbarung Jesu vor den Seinen (Joh 13-17) unterscheidet. Das *Judasevangelium* geht im Vergleich damit noch einmal deutlich weiter: Selbst die Zwölf sind von den eigentlichen „Geheimnissen des Königreichs“ ausgeschlossen – allein Judas Iskariot wird sie empfangen (vgl. *Judasevangelium* 45 und 47 [Rekonstruktion]), da er – anders als die anderen Jünger – „vor Jesus stehen“ kann. Dazu aber muss er sich von ihnen entfernen (*Judasevangelium* 35).²⁰ Die Einführung in die Mysterien empfängt Judas in mehreren

¹⁷ Ich gebe hier und im Folgenden den rekonstruierten Text wieder, ohne zu verdeutlichen, welche Buchstaben in der Edition als sicher gelesen, welche als unsicher und welche als rekonstruiert markiert sind. Dies ist Aufgabe der endgültigen Edition.

¹⁸ „Ich werde dir die Mysterien des Königreiches sagen.“ $\tau\alpha\chi\omega \epsilon\rho\omicron\kappa \pi\eta\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu \pi\tau\mu\eta\tau\epsilon\rho\omicron$.

¹⁹ Vergleichbar sind natürlich auch die synoptischen Parallelen: Eine ähnliche Unterscheidung macht auch Mt 13,11 („Geheimnisse des Himmelreichs“), der den Zusammenhang mit dem Verstockungswort aus Jesaja noch deutlicher als Mk herausstellt, und Lk 8,10.

²⁰ $\pi\omega\rho\chi \epsilon\upsilon\omicron\lambda \pi\eta\mu\omicron\omicron$ („Sondere dich von ihnen ab.“). – Darüber hinaus findet sich das Motiv der Lehre als Offenbarung von Geheimnissen bereits in der kurzen Zusammenfassung des irdischen Wirkens Jesu (*Judasevangelium* 33) wieder: Eigenartigerweise sind es hier noch die zwölf Jünger, zu denen Jesus über die „Geheimnisse jenseits der Welt“ spricht. Trotzdem kennen diese ihn nicht (*Judasevangelium* 34), deswegen spricht Jesus in Szene I zu ihnen: „Worin erkennt ihr mich? Amen, ich sage euch: Keine Generation des Volkes, das unter euch ist, wird mich kennen.“ Dies liegt daran, dass die Jünger (bis auf Judas Iskariot) nicht zur großen Generation des Seth gehören. Hierzu: Kasser u.a., Gospel 21 n. 16.

Schritten²¹ – noch bei seiner ersten Frage (*Judasevangelium* 36) verschwindet Jesus, erst am Ende einer Reihe von Dialoggängen (oder besser Offenbarungen durch Jesus) ist Judas vollständig eingeführt (*Judasevangelium* 57) – nun kann er in die leuchtende Wolke eintreten. Ich halte es nicht für denkbar, dass ein derartiger Text das Ziel hat, sich an ein breites allgemeines Publikum zu wenden.²² Man kann beim *Judasevangelium* also nicht von einem „apokryph gewordenen“ Text sprechen.²³ Eher wird hier eine Art von „Anti-Evangelium“ geschrieben, das sich anderen Texten überlegen fühlt und von vorn herein als apokryph im Sinne von „geheim“ gelesen werden möchte. Damit ergeben sich folgende Thesen:

Die Ablehnung des Judasevangeliums durch altkirchliche Autoren wie Irenäus von Lyon und Epiphanius von Salamis ist nicht der einzige und auch kaum der entscheidende Grund dafür, dass der Text nicht Teil des Neuen Testaments wurde. Beim Judasevangelium handelt es sich keineswegs um einen Text, der Teil einer „großkirchlich“ anerkannten „kanonischen“ Sammlung von Texten werden möchte.

Als „verborgenes“ bzw. „geheimes Wort“ will dieser Text nicht von allen gelesen und verstanden werden; er richtet sich vielmehr an eine kleine Gruppe, die sich als Auserwählte – auch im Gegenüber zu „gewöhnlichen“ Christen begreifen. Vergleichbar dem Judas des Textes müssen sich die Angesprochenen von dem lösen, was sie als „gewöhnliches Christentum“ kennen, das auf die Apostel zurückgeführt werden kann, um der im Judasevangelium offenbarten Geheimnisse teilhaftig werden zu können.

2. Der Inhalt des Judasevangeliums und historische Fragestellungen

Eines der zentralen Probleme, das sich mit dem Fund des *Judasevangeliums* verbindet, ist die Frage nach der Authentizität und damit zusammenhängend der historischen Bedeutsamkeit des Textes. Diese wird leider allzu gerne mit der Frage danach verwechselt, ob das im *Judasevangelium* Erzählte auch historisch „richtig“ sein könnte bzw. ob wir im *Judasevangelium* etwas über den „historischen Jesus“ wie auch den „historischen Judas“ erfahren könnten. Hierzu im Voraus eine weitere Thesenreihe:

²¹ Möglicherweise ist dies die Bedeutung der in der Einleitung des *Judasevangeliums* genannten „drei Tage“ (*Judasevangelium* 33).

²² Reflektiert hier eine sich selbst als elitär verstehende Gruppe ihre eigene stufenweise Einführung in die „Mysterien des Königreiches“? – Dass es um eine kleine Gruppe gehen muss, zeigt sich auch aufgrund der Zahlenverhältnissen: Ihr „Held“ Judas ist der „Dreizehnte“, dem die zwölf, die nicht verstehen, gegenüber stehen.

²³ Diese Kategorie trifft bei anderen Apokryphen allerdings sehr wohl zu; vgl. Lührmann, Fragmente; Lührmann, Evangelien, bes. 1-54.

Obwohl das *Judasevangelium* kaum historisch zutreffende neue Informationen über den historischen Jesus oder den historischen Judas Iskariot bietet, ist es von hohem historischen Interesse.

Das *Judasevangelium* ist schon von seinem Genre her kaum an der historischen Gestalt Jesus von Nazaret interessiert.

Das Judasevangelium ist ohne die Kenntnis zumindest eines kanonischen Evangeliums (oder vergleichbarer Erzählungen) nicht zu verstehen. Es setzt sowohl in seinen Aussagen über Jesus wie auch über Judas Texte oder Ideen voraus, die sich in den kanonisch gewordenen Evangelien finden. Auf diese wird angespielt, an manchen Stellen muss der Leser sie auch einspielen, um verstehen zu können.

2.1 Judasevangelium und historischer Jesus

Hätte das *Judasevangelium* wirkliches Interesse am historischen Jesus, würde dies bedeuten, dass es dem Text zumindest teilweise darum ginge, die *Geschichte* des jüdischen Messias Jesus von Nazaret als Geschichte eines Menschen seiner Zeit verstehen zu wollen. Diese Komponente entfällt zwar nicht völlig, sie spielt aber nur eine marginale Rolle: Der einzige mehr oder weniger konkrete Ort, der genannt wird, ist „Judäa“ (*Judasevangelium* 33), wo sich Jesus mit seinen Jüngern „eines Tages“ befindet. Diese Erwähnung des Orts „Judäa“ aber hängt erzählerisch in der Luft: Warum sich Jesus in Judäa und nicht an irgendeinem anderen Platz der Erde befindet, wird aus dem *Judasevangelium* allein nicht klar. Nur aufgrund kanonischer Intertexte kann der Leser erschließen, dass der Aufenthalt in Judäa – und dort konkret wohl in dem im *Judasevangelium* nicht genannten Jerusalem – mit der Feier des in der Einleitung genannten „Paschafestes“ zusammenhängt. Als konkreter Raum wird schließlich noch im abschließenden erzählenden Rahmen des Textes noch „die Unterkunft“ bzw. „die Herberge“ (ΠΙΚΤΑΛΛΥΜΑ, *Judasevangelium* 58) genannt, in die (wohl) Jesus zum Gebet gegangen ist.²⁴ Was es mit diesem Ort auf sich hat, wird nicht erwähnt. Dort begegnen auch „ihre Hohenpriester“. Gemeint sind natürlich die Hohenpriester des jüdischen Volks – auch dies aber wird aus dem Text allein nicht klar. Über das öffentliche Wirken Jesu weiß der Text zudem nur zu berichten, dass er Wunder gewirkt habe. Diese werden an keiner Stelle konkretisiert. Sie hätten – in welcher Weise auch immer – der Rettung der „Menschheit“ gedient; von einer besonderen Rolle des Volkes Israel ist dagegen nicht die Rede (*Judasevangelium* 33). Als Reaktion auf das Wirken Jesu wird dieser vom „Volk“ – welches genau gemeint ist, lässt der Text offen! – als „Prophet“ ange-

²⁴ Setzt der Text hier eine Tradition der „Überlieferung“ Jesu nicht im Garten, sondern in der Herberge, in der das letzte Mahl stattfindet, voraus?

sehen (*Judasevangelium* 58). Die Angaben, die sich in irgendeiner Weise als narrativer Rahmen mit möglichem historischen Bezug bezeichnen lassen, sind also minimal. Selbst aber diesen wenigen Anhaltspunkten von „Raum“ und „Zeit“ entzieht sich der Jesus des *Judasevangeliums* immer wieder: Er erscheint selbst in seinem irdischen Wirken immer wieder als „Kind“ (*Judasevangelium* 33) unter den Jüngern,²⁵ und sein Auftreten ist ein „Erscheinen“ und wieder „Verschwinden“ (vgl. z.B. *Judasevangelium* 36).

Einige weitere Anhaltspunkte für das Desinteresse des Textes am „historischen Jesus“:

Das offensichtlich vollständig erhaltene *Judasevangelium* spricht weder von einer Geburt Jesu noch von seinem Tode. Der Jesus des *Judasevangeliums* ist weder der in konkreten geschichtlichen Umständen in der Stadt Davids geborene „Retter, Messias und Herr“ (Lk 2,1-14), noch „Fleisch“ gewordenes „Wort Gottes“ (Joh 1,14a), von dessen Mutter man sprechen kann, er „erscheint“ vielmehr auf der Erde (ΟΥΦΩΝΕ, *Judasevangelium* 33). Interessant in diesem Zusammenhang ist vielleicht auch, dass das *Judasevangelium* an keiner Stelle von Jesus von Nazaret spricht, Jesus also einen Menschen mit konkreter geographischer Herkunft nennt.²⁶

Das weitgehende Fehlen eines narrativen Rahmens sowie der Fokus auf die in Dialogform ergehenden Offenbarungen an Judas rückt das *Judasevangelium* in die Nähe der so genannten „Dialogevangelien“ bzw. „Dialoge des Auferstandenen“. Ein Hintergrund vieler dieser Texte lässt sich an einer Leerstelle der kanonischen Texte festmachen.²⁷ So spricht Apg 1,3 davon, dass Jesus seinen Aposteln nach seiner Auferstehung vierzig Tage lang erschienen sei und mit ihnen vom Reich Gottes gesprochen habe – vom Inhalt dieser geheimnisvollen (und doch eigentlich so interessanten) Aussagen aber erwähnt die Apg kaum etwas – die wenigen Aussagen in Apg 1,4-8 vermögen kaum die Neugier des Lesers zu befriedigen. Diese Leerstelle wurde in so genannten „Dialogen mit dem Auferstandenen“ zu füllen gesucht – die Beispiele hierfür sind zahlreich; H.-J. Klauck erwähnt besonders die

²⁵ Die zweite von den Herausgebern vorgeschlagene Deutung des Terminus ΝΕΡΟΤ als „Erscheinung“ würde diese These noch stärker unterstützen. Zur Deutung des Erscheinens als „Kind“ vgl. die in Gospel of Judas, 20 n. 7, genannten Parallelen: “Secret Book of John (Nag Hammadi Codex II), 2; Revelation of Paul 18; Hippolytus of Rome, *Refutation of All Heresies* 6.42.2, where Hippolytus reports a story that the Word (*Logos*) appears to Valentinus as a child; Gospel of Thomas 4.”

²⁶ Judas wird zwar im Incipit als Judas Iskariot bezeichnet, dies scheint aber vor allem die Funktion zu besitzen, ihn von allen anderen Judasgestalten des frühen Christentums eindeutig unterscheiden zu können. Die mögliche Herleitung des Beinamens aus dem Ort „Keriot“ scheint hier nicht im Blick.

²⁷ Auch der Einfluss der Literaturgattung der *Erotapokriseis* sollte nicht unterschätzt werden. Zu diesen Texten vgl. weiterführend Volgers / Zamagni, *Erotapokriseis*.

Sophia Jesu Christi, die *Epistula Apostolorum*, das *Evangelium der Maria* oder das *Apokryphon des Johannes*.²⁸ Funktion dieser Texte ist es, Offenbarungen zu bieten, die über das hinausgehen, was dem irdischen Jesus zuzuschreiben ist. Dabei kann immer wieder an Lehren des „irdischen Jesus“ angeknüpft werden – Ziel dieser Texte aber ist die Überschreitung dieser Lehren.²⁹ Zwar kann das *Judasevangelium* nicht im engeren Sinne als ein „Dialog des Auferstandenen“ bezeichnet werden – es ist ja nicht von Erscheinungen des *Auferstandenen* die Rede. Dies liegt aber daran, dass die Auferstehung für einen Text, in dem es um das „Fliehen aus der menschlichen Hülle“, die „Opferung des Menschen, der Jesus kleidet“ (*Judasevangelium* 56), geht, keine Rolle spielen kann. Trotzdem „erscheint“ in diesem Text Jesus als der, der „aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35) stammt. Damit kann die Situation des Dialogs von der Auferstehung gelöst werden. Die Funktion des Textes als Dialog Jesu mit dem einzigen seiner Jünger, der zu einem angemessenen Bekenntnis gelangt, aber ist mit jener der Dialoge mit dem Auferstandenen vergleichbar. Einerseits soll das Missverstehen der anderen Jünger, die für das dem alttestamentlichen Gott und seinem Kult weiterhin verpflichtete Christentum stehen, gezeigt werden. Andererseits wird Judas als der dargestellt, der sich aufgrund seiner spirituellen Möglichkeiten aus dieser Gruppe löst und von da her zum Adressaten geheimer Offenbarungen wird, die wenig mit der Verkündigung des irdischen Jesus zu tun haben können, weil jene sich ja an „alle“ richtet.

Dies schließt nicht ganz aus, dass sich in derartigen Redekomplexen auch Material findet, das alt sein und eventuell gar in irgendeiner Weise auf Impulse des historischen Jesus zurückgehen kann. So bieten Texte wie etwa der *Brief des Jakobus* aus Codex Jung (NHC I,2)³⁰ oder der *Dialog des Erlösers* (NHC III,5)³¹ Jesuslogien und Gleichnisse, über deren mögliche Historizität zumindest diskutiert werden kann.³² Im Text des *Judasevangeliums* sehe ich kaum irgendwelche Hinweise dazu. Immerhin traditionsgeschichtlich interessant könnten die folgenden Jesusworte³³ sein:

²⁸ Vgl. Klauck, *Evangelien* 189-227.

²⁹ Vgl. Hartenstein, *Lehre*.

³⁰ Textausgabe mit Einleitung: Williams, *Apocryphon*.

³¹ Emmel, *Nag Hammadi Codex III,5*.

³² Über die damit verbundenen Schwierigkeiten vgl. aber auch Nicklas, *Jesustraditionen* [im Druck].

³³ Allgemein zur historischen Bedeutung apokrypher Herrenworte (gerne auch ‚Agrapha‘ genannt) vgl. Nicklas, *Problematik*.

1. ΔΥΘ ΔΥΤΩΘΕΕ ΖΜ ΠΑΡΑΝ ΝΕΝΩΗΝ ΝΑΤΚΑΡΠΟΣ ΔΥΘ ΖΝ ΟΥΦΙΠΕ.

„Und sie haben in meinem Namen Bäume ohne Frucht gepflanzt und in Schande.“
(*Judasevangelium* 39).

In seiner Interpretation der Vision, die die Apostel vom Tempel und den dortigen Opfern haben, spricht Jesus davon, dass die vor dem Altar zu sehenden Priester „Bäume ohne Frucht“ gepflanzt hätten. Steht dieser Satz in traditionsgeschichtlicher Verbindung zu Mk 11,12-14 (par. Mt 21,18-19)?³⁴ Natürlich ist das Motiv zu allgemein, um sichere Schlüsse zuzulassen. Interessant immerhin ist, dass es in beiden Texten im Kontext der Kritik am Tempel und seinem Kult steht (vgl. Mk 11,11.15-19; Mt 21,12-17). Während die Spitze sich bei den Synoptikern aber gegen den jüdischen Kult richtet, scheint das *Judasevangelium* in extreme Polemik übersteigerte Kritik an einem christlichen Kult, der sich nicht von seinen jüdischen Wurzeln löst, zu sein.

2. ΦΘΟΜ ΝΟΥΑΡΤΟΚΟΠΟΣ ΕΡ ΤΡΕΦΕ ΝΤΕΚΤΙΣΙΣ ΤΗΡΕ ΕΘΑΡΟΣ ΝΤΠΕ.

„Ein Bäcker kann nicht die ganze Schöpfung unter dem Himmel nähren.“ (*Judasevangelium* 41-42)

Leider ist der unmittelbare Kontext dieses Satzes im Codex Tchacos fragmentarisch, so dass das Logion im Grunde nahezu völlig isoliert überliefert ist.³⁵ Eine sichere Interpretation ist damit unmöglich. Die Herausgeber der englischsprachigen Version des *Judasevangeliums* vermuten, dass hier ein antikes Sprichwort verarbeitet ist, womöglich auch eine Kritik an der Eucharistie der „proto-orthodoxen“ Christen.³⁶ Könnte das Logion vielleicht mit den kanonischen Szenen von der Brotvermehrung (vor allem Joh 6,5.7) in Zusammenhang stehen? Vor allem die johanneische Szene will ja als Zeichen für Jesus als das Brot des Lebens – ab 6,53 sicherlich im Hinblick auf die Eucharistie verstanden – gelesen werden.

3. ΟΥΔΤΘΟΜ ΠΕ ΕΤΧΟ ΕΧΝ ΟΥΠΕΤΡΑ ΝΕΧΙ ΝΕΥΚΑΡΠΟΣ.

„Es ist unmöglich, Saat auf den Felsen zu säen und ihre Früchte zu ernten“
(*Judasevangelium* 43-44)

Die deutlichste Verbindung zu kanonischen Texten (vgl. aber auch *EvThom* 9) findet sich im dritten Beispiel.³⁷ Das hier genannte Logion dürfte mit eini-

³⁴ Vgl. Gospel of Judas, 27 n. 45: “Also compare, perhaps, the withered fig tree in Matthew 21:18-19 and Mark 11:12-14.”

³⁵ Vgl. zusätzlich die Angaben zum koptischen Text: “The lower part of this page (lines 10-26) is physically missing. Thus far, the editors have had access only to photographic evidence of poor quality of a lower part of the page, which might represent this missing part of page 41. Only the last lines are clearly legible.”

³⁶ Vgl. Gospel of Judas 29 n. 58.

³⁷ Vgl. auch den knappen Hinweis in Gospel of Judas 30 n. 69.

ger Wahrscheinlichkeit in Zusammenhang mit Mk 4,5-6 par. stehen. Noch eher aber ergibt sich eine Parallele zur Auslegung des Gleichnisses Mk 4,16-17 par. Während das Bild im synoptischen Text auf *Menschen*, die keine Wurzel haben und deswegen das Wort nicht annehmen, angewandt wird, dient es im *Judasevangelium* zur Interpretation des Wegs der „schändlichen Generation“.

2.2 Judasevangelium und historischer Judas Iskariot

Ähnlich wenig sagt der Text wohl an historisch Verlässlichem über die Rolle des Judas Iskariot bei der Passion Jesu aus. Bereits in der Entwicklung der Zeugnisse der kanonischen Evangelien ist eine deutliche Tendenz zur Ausschmückung und Legendenbildung erkennbar. Der erkennbare historische Kern hinter dieser Entwicklung ist denkbar klein: Der historische Judas Iskariot dürfte eine Gestalt aus dem engsten Kreis um Jesus von Nazaret gewesen sein, die bei dessen Verhaftung eine nicht mehr genauer bestimmbare Rolle gespielt hat.³⁸ Selbst die Herleitung des Beinamens „Iskariot“ ist umstritten.³⁹ Über die Motive, die den historischen Judas bei seiner Tat geleitet haben, können auch aufgrund des vorhandenen Quellenmaterials nur Spekulationen angestellt werden.

Dies ändert sich auch aufgrund des *Judasevangeliums* nicht. Dieses scheint nämlich z.T. bereits auf Judastraditionen, die sich in den kanonischen Texten finden, zu reagieren, z.T. zumindest eine sehr weit gediehene Form der Judasrezeption vorauszusetzen und sich von ihr abzugrenzen:

1. Die deutlichste Bezugnahme auf einen kanonischen Text findet sich nach dem Bekenntnis des Judas, Jesus stamme aus dem „unsterblichen Reich der Barbelo“. Jesus fordert von ihm nun, sich von den anderen abzusetzen, die ihn dann durch einen anderen ersetzen würden (*Judasevangelium* 36). Dies lässt sich am besten als Parallele von Apg 1,21-26 verstehen, der Nachwahl des Matthias zum Apostel.⁴⁰ Diese kanonische Erzählung wiederum ist mit einigen der am weitesten gediehenen „Judaslegenden“ des Neuen Testaments verbunden (vgl. Apg 1,18), die allerdings im *Judasevangelium* nicht aufscheinen.

2. Die Schlusszene des Textes kennt immerhin die Tradition, dass Judas dafür, dass er Jesus an die (hier wohl) Schriftgelehrten und im weiteren Kontext Hohenpriester übergibt, Geld erhält. Die deutlichste Parallele hierfür ist Mk 14,10-11 und Lk 22,3-6, wo – anders als bei Mt – nicht von den aus Sach 11,12 abgeleiteten 30 Silberstücken die Rede ist. Hier jedenfalls

³⁸ Ausführlich hierzu Brown, *Death* 1399-1401.

³⁹ Vgl. Brown, *Death* 1410-1416.

⁴⁰ Vgl. auch *Gospel of Judas* 23 n. 24.

ist das *Judasevangelium* parallel zur früheren Tradition. Zumindest diese scheint allerdings bereits so gefestigt zu sein, dass das *Judasevangelium* trotz seiner judasfreundlichen Tendenz nicht ganz auf sie verzichten kann (oder will).

3. Ein interessanter Unterschied zu den kanonischen Erzählungen ist allerdings, dass der Jesus des *Judasevangeliums* zwar vor seiner Verhaftung betet, aber nicht im Garten, sondern in der „Unterkunft“ (*Judasevangelium* 58; vgl. Mk 14,14; Lk 22,11). Basiert der Text hier eventuell auf einer anderen Tradition als die kanonischen Evangelien?

4. Vielleicht ist am Ende des Textes auch eine andere Stelle zu entdecken, die uns tatsächlich hilft, auch die früheste Judastradition neu zu bewerten: Im letzten Satz des *Judasevangeliums* ist davon die Rede, dass Judas Jesus „ihnen“ „übergibt“ (ΑΠΑΡΑΔΙΔΟΥ ΜΜΟΝ ΝΑΥ). Aufgenommen ist dabei der auch in den kanonischen Evangelien im Zusammenhang mit Judas begegnende griechische Begriff παραδίδομι, der dort gerne als „verraten“ wiedergegeben wird (vgl. Mk 14,10 par. Mt 26,15; Lk 22,4.6 jeweils in der EÜ als „ausliefern“ übersetzt, aber z.B. Mk 14,42.44; Mt 26,25.26.28 im Sinne von „verraten“). Die Tatsache, dass das *Judasevangelium* mit seinem positiven Bild von Judas das gleiche Wort verwendet, macht aber deutlich, was dieses wirklich bedeutet: Es geht zunächst um ein „übergeben“ und „überlassen“, die Rede vom „Verrat“ ist bereits Interpretation.⁴¹

5. An anderer Stelle spricht Judas davon, eine Vision gehabt zu haben, laut derer die zwölf Jünger ihn gesteinigt und verfolgt hätten (*Judasevangelium* 44-45). Eine solche Vorstellung vom Tode des Judas findet sich nicht in den kanonischen Texten, wo sich aber bereits vor allem in den spätesten Schichten die Entwicklung zeigt, Judas Iskariot mit *verschiedenen* besonders grausamen Todesarten in Verbindung zu bringen.⁴² Laut Mt 27,5 erhängt er sich, laut Apg 1,18 birst sein Leib auseinander – und noch Gruseligeres weiß Anfang des 2. Jahrhunderts Papias von Hierapolis zu berichten.⁴³ Während hier das *Judasevangelium* offensichtlich zumindest die (möglicherweise schon relativ frühe) Idee vom grausamen Tod des Judas voraussetzt, die Schuld dafür aber den Jüngern zuweist, scheint das Motiv der Verfluchung

⁴¹ Ich beziehe mich hier auf Gedanken meines Kollegen J. van Oort, dem ich hierfür zu Dank verpflichtet bin.

⁴² Darüber hinaus stellt Klauck, Judas 121-136, die wichtigsten apokryphen Zeugnisse zusammen, zu denen ebenfalls keinerlei Parallelen bestehen.

⁴³ Zur Bewertung vgl. u.a. Brown, Death 1404-1410.

des Judas durch alle anderen Generationen (*Judasevangelium* 46)⁴⁴ nicht denkbar ohne ein bereits deutlich entwickeltes frühchristliches Judasbild.

Wie auch immer man einzelne Traditionen bewerten mag: Sicherlich ist das *Judasevangelium* nicht in erster Linie deshalb interessant, weil es historisch Zutreffendes über die Gestalt Judas Iskariot zu berichten hätte – interessant ist vielmehr seine Interpretation der Gestalt des Judas.

Als der, der als einziger Jesus gegenüber treten und vor ihm stehen kann, ist allein Judas würdig, die Mysterien des Königreichs zu erfahren. Dafür wird er zwar Leid ertragen müssen, aber er ist derjenige, der – zwar verflucht von allen „anderen Generationen“ – herrschen wird (*Judasevangelium* 46).⁴⁵ Judas ist nicht derjenige, der Jesus verrät, sondern der die menschliche Hülle Jesu opfert und damit seine spirituelle Person aus der Materialität befreit (*Judasevangelium* 57). Jesus ist damit der Offenbarer, Judas aber ist sein Retter. Als der „Dreizehnte“ ist er den Zwölfen nicht nur überlegen, er ist es, der die Mysterien des Königreiches sehen darf und in die Wolke aus Licht eintritt. Der Text erinnert an Jesu Verklärung (Mk 9,2-8 par.),⁴⁶ aber auch an die Himmelfahrtsszene (Apg 1,9-11). Nicht vom Stern Jesu (vgl. dagegen Mt 2,1-12) ist die Rede, sondern von dem des Judas, der in der Lichtwolke zum „Leitstern“ wird. Der „Leitstern“ des Judas ist hier also der, der auch anderen den Weg „der Erkenntnis“ weisen wird.⁴⁷

2.3 Judasevangelium und kanonisch gewordene Evangelien

Bereits oben – unter Punkt 2.1 und 2.2 – zeigten sich Indizien dafür, dass das *Judasevangelium* in literarischem Zusammenhang mit den „kanonisch gewordenen“⁴⁸ Evangelien stehen dürfte. Die Parallelen sind selten eindeutig. Über das Gesagte hinaus zeigen sich Berührungspunkte auch an den folgenden Stellen: Das Motiv des Lachens Jesu⁴⁹ über die ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ (*Judasevangelium* 34) – zunächst nur ein Dankgebet – im Zusammenhang mit der Feier des Paschafestes (*Judasevangelium* 33) erhält natürlich vor

⁴⁴ Hierbei muss aber berücksichtigt werden, dass „alle anderen Generationen“ wohl nicht in erster Linie diachron im Sinne von „über die Jahrhunderte“ verstanden werden möchte.

⁴⁵ Dies lässt sich eventuell auch als Polemik gegen die z.B. in Mt 19,28 zum Ausdruck gebrachte Idee, dass die Zwölf zu eschatologischer Mitherrschaft berufen sind, lesen. Insgesamt zum Thema vgl. Roose, Mitherrschaft.

⁴⁶ Vgl. auch Gospel of Judas 44 n. 143.

⁴⁷ Die Herausgeber vermuten im Bild des Sternes platonischen Einfluss; vgl. Meyer, Judas 163, in Anschluss an Beobachtungen von Turner, Gnosticism.

⁴⁸ Formuliert in Anlehnung an Lührmann, Evangelien.

⁴⁹ Vom „Lachen Jesu“ ist in frühchristlicher Literatur kaum einmal die Rede; vgl. auch die Parallelen in Gospel of Judas 21 n. 10.

allem dann seine Schärfe, wenn der Leser an die Feier der christlichen Eucharistie und deren Einsetzung beim Paschamahl denkt (Mk 14,17-25 par.).

Das Motiv des Nicht-Verstehens der Jünger (z.B. *Judasevangelium* 34) könnte traditionsgeschichtlich im Zusammenhang mit Vergleichbarem bei den Synoptikern (vor allem Mk) stehen. Bereits angedeutet habe ich mögliche Parallelen zwischen der Szene, in der Judas in die Lichtwolke eintritt (*Judasevangelium* 57) und kanonischen Szenen: (1) Parallelen zu den Verklärungsszenen der Synoptiker bestehen im Motiv der Wolke und der Offenbarungsstimme aus der Wolke, (2) Parallelen zur Himmelfahrtsszene der Apg in dem Motiv, dass Judas in die Wolke eintritt, (3) in dem Motiv des Hinaufschauens (allerdings in Apg 1,10.11 des Hinaufschauens *der Jünger*) und dem Gegenüber derer, die noch auf der Erde stehen und dem in die Wolke Aufgenommenen. Auch mögliche Parallelen der kurzen Schlusszene zu den kanonischen Evangelien wurden bereits angesprochen. Sollte zusätzlich das $\kappa\alpha\tau\alpha\lambda\upsilon\mu\alpha$ der Schlusszene, in dem Jesus offensichtlich sein Gebet verrichtet, aus Mk 14,14 und Lk 22,11 übernommen sein?

Eindeutig wird das Sohn-Gottes-Bekenntnis der frühen Kirche vorausgesetzt (*Judasevangelium* 34) und dagegen polemisiert: Die Jünger sprechen aber hier davon, dass sie Jesus für den „Sohn ihres Gottes“ halten – für das *Judasevangelium* eine vollkommene Fehlinterpretation der Rolle Jesu. Zu dem Bekenntnis der Jünger in *Judasevangelium* 34⁵⁰ scheint mir zumindest das markinische Messiasbekenntnisses (Mk 8,29; vgl. auch Lk 9,20) keine echte Parallele darzustellen, da es im *Judasevangelium* nicht um die Messianität Jesu geht, sondern darum, dass die Jünger ihn fälschlicherweise als Sohn des *alttestamentlich-jüdischen* Gottes⁵¹ verehren. Ein derartiges Sohn-Gottes Bekenntnis wird erst in der matthäischen Parallele Mt 16,16 (vgl. auch 14,33; 27,63-64 sowie Joh 1,49; 11,27; 20,30-31) zum Ausdruck gebracht. Um das unterschiedliche Profil der Texte deutlich zu machen, ist auch das Bekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz (Mk 15,39) hoch interessant. Dieses wird ja gerade im Angesicht des leidenden und sterbenden Gottesknechts Jesus von Nazaret erbracht – ein krasserer Gegensatz zur „Christologie“⁵² des *Judasevangeliums* ist kaum denkbar.

⁵⁰ Vgl. aber Gospel of Judas 21 n. 14.

⁵¹ Dabei scheint mir der Text vor allem dann Sinn zu geben, wenn „Sohn Gottes“ – als Gegenüber zu „aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35) – bereits eine Form „binitarischen“ Zueinanders voraussetzt, nicht nur ein Adoptionsverhältnis etwa im Anschluss an Ps 2.

⁵² Ich setze den Begriff „Christologie“ in Anführungszeichen, weil bereits der Begriff „Christus“ (immerhin in *Judasevangelium* 52) eine auf jüdischer Tradition beruhende Interpretation der Bedeutung Jesu von Nazaret darstellt, das *Judasevangelium* sich aber davon lösen möchte.

Sicherlich ist keine der Parallelen bereits *für sich* schon bis ins Letzte überzeugend, die Summe der Beobachtungen – und hierzu siehe auch das weiter oben Zusammengetragene – aber ergibt doch den Eindruck, dass hier ein Text vorliegt, der bewusst bereits auf vorliegende Evangelien oder zumindest ihnen vergleichbare Traditionen reagiert.

Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: Das *Judasevangelium* scheint zumindest an manchen Stellen bei seinen Lesern zwar nicht unbedingt die Kenntnis der kanonisch gewordenen Evangelien, aber doch die Kenntnis einer Form der Jesusgeschichte vorauszusetzen, die mit diesen vergleichbar ist.

1. Weder Jesus noch Judas Iskariot noch die zwölf Jünger werden in irgendeiner Weise näher vorgestellt – der Text scheint beim Leser zumindest eine gewisse Vorkennntnis dieser Figuren und ihrer Rollen vorauszusetzen.⁵³ Obwohl einer der zentralen Gedanken des Textes darin besteht, dass die Vorstellung der Zwölf⁵⁴, Jesus sei der Sohn des *jüdischen* Gottes, nicht zutrifft, wird an keiner Stelle explizit ausgesagt, dass es sich bei den Jüngern um Juden handelt,⁵⁵ ja dass sich nahezu das gesamte irdische Wirken Jesu in Palästina abspielt.

2. Gleiches ist auch am Ende des Textes der Fall: Die Schlusszene ist im Grunde nicht verstehbar, wenn nicht zumindest ein den kanonischen Passionserzählungen vergleichbares Grundraster eingespielt wird. Der Text erzählt weder davon, wer „ihre“ Hohenpriester (oder Oberpriester) oder „die Schriftgelehrten“ sind, noch wer mit „dem Volk“ gemeint ist, das Jesus als „Propheten“ bezeichnet.⁵⁶ Laut der Einleitung (*Judasevangelium* 33) war das irdische Wirken Jesu ja für die Rettung der Menschheit bestimmt. Vor allem aber wird nicht klar, was Judas nun wirklich tut: Die Satzesätze erhalten nur dann Sinn, wenn der Leser weiß, dass die Führer des *jüdischen* Volkes eine Mitverantwortung am Tode Jesu haben werden. Im Text *Judasevangelium* allein wird nämlich nicht gesagt, dass die Handlung des Judas, Jesus ihnen zu „übergeben“, zu dessen Tod – aus der Sicht des *Judasevangeliums* der „Opferung“ der menschlichen Hülle Jesu – führen wird.

⁵³ Dies gilt übrigens auch für die Vorstellung der „Barbelo“!

⁵⁴ Auch das Wissen darum, dass die Zwölfzahl für die zwölf Stämme Israels steht – oder zumindest, dass sie für den Gott der Jünger eine spezifische Bedeutung hat – wird vom Text vorausgesetzt. Anders ist die Aussage Jesu, dass die Zwölf Judas durch einen anderen ersetzen werden, um die Zwölfzahl zu komplettieren (*Judasevangelium* 36), kaum sinnvoll.

⁵⁵ Indirekt wird dies alleine durch das Motiv des „Feierns des Paschafestes“ im Incipit (*Judasevangelium* 33) gesagt. Doch auch dieses Motiv erhält seine inhaltliche Füllung als Todespascha Jesu erst aufgrund von Einspielungen kanonischer Intertexte.

⁵⁶ Einziger innertextlicher Anhaltspunkt wäre die Nennung von „Judäa“ (*Judasevangelium* 33).

Unter Voraussetzung der These, dass das *Judasevangelium* bereits auf andere „Evangelien“ oder zumindest Traditionen reagiert, ist auch der Titel des Textes interessant: Anders als die aus dem Kanon bekannten Evangelien will das *Judasevangelium* offensichtlich nicht als εὐαγγέλιον κατὰ ... verstanden werden, es bezeichnet sich vielmehr als εὐαγγέλιον (τοῦ) Ἰούδα, was (ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΝΙΟΥΔΑΣ) natürlich als „Evangelium *des* Judas“ verstanden werden kann. Dies aber ist nicht die einzige mögliche Übersetzung. Da Judas an keiner Stelle des Textes in irgendeiner Weise als Erzähler in Erscheinung tritt, wäre auch eine Übersetzung als „Evangelium *über* Judas“ bzw. als frohe Botschaft, deren Inhalt Judas ist, denkbar, vielleicht sogar wahrscheinlicher.⁵⁷ Reagiert dieser Titel eventuell bereits auf eine Norm? Dann könnte das *Judasevangelium* auch in diesem Sinne als *Anti-Evangelium* bezeichnet werden: das Evangelium, das nicht nur vorgibt, von einem der Zwölf oder einem anderen Anhänger Jesu verfasst zu sein, sondern das die auch soteriologisch bedeutsame Rolle des „Dreizehnten“ *zum Inhalt* hat.

3. Fragen zur Pragmatik des Judasevangeliums

Jeder Text lässt sich als Teil eines Kommunikationsgeschehens interpretieren und erlaubt als solcher Rückschlüsse auf die möglichen Partner dieser Kommunikation. Christliche Apokryphen lassen sich auch aufgrund ihrer Pragmatik als bedeutende Quellen für das Verständnis der Vielfältigkeit des Christentums der Zeiten und der Regionen, in denen sie entstanden sind, aber auch in denen sie rezipiert wurden, verstehen.⁵⁸ Anders formuliert: Ein Text sagt nicht nur über die Dinge etwas aus, die er inhaltlich thematisiert; er sagt auch etwas über den- oder diejenigen aus, die ihn produzierten, wie auch über den- oder diejenigen, die ihn rezipieren sollten. Dies wird besonders deutlich bei echter Briefliteratur, in der einiges über Absender, Adressaten, aber auch ihr gegenseitiges Verhältnis zueinander klar wird. Größere Probleme ergeben sich bei erzählenden Texten oder Dialogliteratur, die weniger adressatengerichtet verfasst ist und in der der Autor sich weniger klar zu erkennen gibt. Trotzdem lässt auch ein Text wie das *Judasevangelium* in diesem Zusammenhang einiges an Interessantem erkennen. Manches davon aber hat nur sehr wenig mit dem zu tun, was sich nun an Hoffnungen mit dem Text verbindet. Ich möchte nur einige Punkte erwähnen:

3.1 In den Diskussionen um das Judasevangelium war zuletzt immer wieder zu hören, dass das negative Judasbild der Evangelien in der Geschichte

⁵⁷ Vgl. die Parallele Mk 1,1: 'Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ]. Auch diese Stelle dürfte so zu übersetzen sein, dass Jesus Christus *Inhalt* der folgenden Frohbotschaft ist.

⁵⁸ Vgl. hierzu auch die Gedanken in meinem Beitrag Nicklas, Apokryphen [im Druck].

von Antijudaismus und Antisemitismus eine fatale Rolle spielte. Dies ist richtig – und dieses Problem muss sicherlich weiterhin aufgearbeitet werden:⁵⁹ Der Umkehrschluss aber, dass das positive Judasbild des *Judasevangeliums* nun Impulse nicht nur für eine Reevaluation des christlichen Judasbildes, sondern auch des christlichen Verhältnisses zum Judentum bieten könnte, ist schlichtweg falsch. Der Judas Iskariot des *Judasevangeliums* ist schließlich nur deswegen der einzige Jünger, der Jesus versteht, weil er sich von den anderen absondert. Über deren Glauben, Jesus sei der „Sohn ihres Gottes“ – also des jüdischen und christlichen Gottes –, lacht Jesus nur. Alleine Judas erkennt, wer Jesus wirklich ist: „Ich weiß, wer du bist und woher du kommst. Du kommst aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35).⁶⁰ Dies führt zu folgender These:

Das Judasbild des *Judasevangeliums* ist keineswegs dazu geeignet, positive Impulse für die Aufarbeitung des tragischen christlichen Antijudaismus und Antisemitismus zu bieten, weil es unlösbar mit einer gnostischen Theologie verknüpft ist, die den Gott des Judentums und des Christentums nur als einen Demiurgen ansieht, welcher nicht zu verehren ist.

3.2 Hoch interessant sind die im Text zum Tragen kommenden Bekenntnisse: Die Jünger bezeichnen Jesus (S. 21) als „Sohn unseres Gottes“ – dies wird von Jesus zurückgewiesen: Keiner aus „der Generation“, der die Jünger angehören, wird Jesus erkennen. Der Gott der Jünger ist offensichtlich der Gott Israels (und damit der des aus unserer Sicht proto-„orthodoxen“ Christentums). Angemessen dagegen erscheint das Bekenntnis des Judas: „Du bist aus dem unsterblichen Reich der Barbelo“ (*Judasevangelium* 35)⁶¹; an anderer Stelle wird Christus als Manifestation des Seth bezeichnet (*Judasevangelium* 52) – der Text zeigt sich an beiden Stellen deutlich als Zeugnis einer wohl frühen Form sethianischer Gnosis.⁶² Diese steht in einer ganzen Reihe von Fragen offensichtlich im Konflikt mit dem werdenden „proto-orthodoxen“ Christentum, gegen dessen Christologie, Gottesvorstellung und – daraus folgernd – dessen gottesdienstliche Praktiken polemisiert wird. Da Marvin Meyer die sich im *Judasevangelium* zeigenden Ideen sethianischer Gnosis in seinem Beitrag innerhalb des nun erschienenen „National Geogra-

⁵⁹ Vgl. hierzu auch meine Gedanken in: Nicklas, Wurzel.

⁶⁰ Dieselbe Tendenz, gegen das Judentum bzw. ein Christentum, das an der Verehrung des jüdischen Gottes festhält, zu polemisieren, zeigt sich auch in der Deutung der Vision der Zwölf (*Judasevangelium* 39-43).

⁶¹ Der Text selbst übrigens erklärt nicht, welche Vorstellung von Barbelo er hat, setzt also bei seinen Lesern auch hier bereits bestimmte Vorkenntnisse voraus.

⁶² Dies ist die entscheidende These des Beitrags von Meyer, Judas 137-169. – Zum Sethianismus einführend vgl. Klijn, Seth; Stroumsa, Another Seed; Turner, Gnosticism; Williams, Rethinking; Williams, Sethianism.

phic“-Bandes sehr übersichtlich dargestellt hat,⁶³ möchte ich dies nun nicht erneut näher ausführen. Vielleicht aber sollten die folgenden Gedanken etwas weiter diskutiert werden:

3.2.1 Die zwischen Judasevangelium 47 und 53 an Judas offenbarten „Geheimnisse“ etwa zur gnostischen Kosmologie⁶⁴ zeigen praktisch keinerlei Verbindung mit dem Rest des Textes. Würde man sie isoliert lesen, ließe sich daraus – mit der einzigen Ausnahme des Satzes „Seth, der Christus genannt wird“ (*Judasevangelium* 52) – nicht entnehmen, dass es sich hier um einen christlich gnostischen Text handelt. Selbst die isolierte Rede von „Seth, der Christus genannt wird“ aber ist kaum mit dem weiteren Kontext verbunden, da die Bezeichnung Jesu als „Christus“ im *Judasevangelium* ansonsten keine Rolle spielt. Ich halte es zumindest für denkbar, dass der Text hier ältere Aussagen einer jüdischen Gnosis in einen christlich gnostischen Kontext einbaut.

3.2.2 Vor diesem Hintergrund würde auch die Vision der Zwölf vom Tempel und ihre allegorische Auslegung durch Jesus (*Judasevangelium* 38-42) verständlicher. Im Kontext ist wahrscheinlich, dass diese Szene gegen die sich entwickelnde „Proto-Orthodoxie“ und ihre gottesdienstliche Anbetung des alttestamentlichen Gottes richtet.⁶⁵ Warum aber wird dann von einer Vision erzählt, die sich auf den Tempel bezieht, den dortigen Altar und die Tempelpriester erwähnt? Könnte auch diese Szene, die alleine durch die Erwähnung der „zwölf Männer“ (*Judasevangelium* 38) mit dem Kontext einer Frage der zwölf Apostel Jesu verbunden ist, eventuell ebenfalls ältere Wurzeln haben, in denen ursprünglich gegen jüdische gottesdienstliche Praktiken polemisiert wurde?

Ich möchte hier – vor allem nicht vor dem Hintergrund der Tatsache, dass der Text des Codex Tchacos noch nicht endgültig publiziert ist – keine Quellentheorien aufstellen. Mir geht es aber darum, darauf hinzuweisen, dass der Text Passagen enthält, die – nur ganz oberflächlich aufgrund ihres Kontextes „christianisiert“ – womöglich auf ältere Quellen oder Traditionen zurückgehen als das heute vorliegende Gesamt des Textes. Dabei handelt es sich aber gerade nicht um die Abschnitte, in denen von Jesus, Judas oder seinen Jüngern erzählt wird.

⁶³ Meyer, Judas.

⁶⁴ Darüber hinaus ließen sich auch andere Passagen der Offenbarungsreden in ähnlicher Weise isolieren.

⁶⁵ So auch die Interpretation in Gospel of Peter, 27 n. 46.

4. Fragen zum Manuskript des Judasevangeliums

Gerne übersehen wird eine dritte Dimension historischer Fragestellungen. Nicht nur der Text als Text ist interessant, sondern auch sein Überlieferungsträger:⁶⁶ Das Manuskript als Träger des Textes kann als konkretes Zeichen für das Interesse an einem Text in einem bestimmten Kontext gedeutet werden. Es ist materiales Zeugnis für einen konkreten sozialen und kulturellen Kontext, innerhalb dessen der Text schriftlich niedergelegt und rezipiert wurde, konkreter „Fingerabdruck“⁶⁷ von Menschen einer vergangenen Epoche, die sich mit dem Text *Judasevangelium* (offensichtlich aber auch anderen Texten wie dem in Codex Tchacos ebenfalls enthaltenen *Brief des Petrus an Philippus*, der dort zu findenden Version der *Ersten Apokalypse des Jakobus* sowie des bisher unbekanntem *Allogenes-Textes*)⁶⁸ auseinander setzten.

Diese dritte Dimension kann im vorliegenden Kontext nur angesprochen werden: Vor einer kritischen Ausgabe des Codex und ohne eigenen Augenschein des Manuskripts können nur einige sehr allgemeine Punkte zum Ausdruck kommen, die gleichwohl zumindest andeuten, was hier gemeint ist, die aber in einer kritischen Ausgabe angesprochen werden müssten.

Codex Tchacos, der wohl an die Wende vom 3. zum 4. Jahrhundert datiert werden kann, ist offensichtlich keine Fälschung.⁶⁹

Bereits daraus ergeben sich zwei historische Folgerungen:

1. Das *Judasevangelium* ist nicht alleine eine punktuelle Erscheinung des 2. Jahrhunderts, sondern fand offensichtlich trotz des Negativurteils des Irenäus von Lyon bis ins 4. Jahrhundert hinein interessierte Leser.

2. Zwischen dem, was uns in Codex Tchacos vorliegt, und dem ursprünglichen *Judasevangelium* liegt ein womöglich komplexer Prozess der Textüberlieferung, der zudem eine Übersetzung aus dem Griechischen ins Koptische beinhaltet. Bei allen Folgerungen aus dem Vorliegenden ist deswegen immer zu berücksichtigen, dass uns nunmehr ein *Textzeuge* des *Judasevangeliums* vorliegt, dass aber dessen Text nicht unbedingt in allen Details mit dem ursprünglichen Text oder dem, der zur Zeit des Irenäus von Lyon vorlag, übereinstimmen muss.⁷⁰

⁶⁶ Zu Aspekten dieser Dimension historischer Bedeutung neutestamentlicher Manuskripte vgl. jetzt Kraus / Nicklas, Testament.

⁶⁷ Diesen Begriff verwendet in diesem Zusammenhang Kraus, *Ad fontes* 1.

⁶⁸ Die Liste der in Codex Tchacos zu findenden Texte habe ich Meyer, Gospel 1-16, bes. 13-14, entnommen.

⁶⁹ Vgl. hierzu die unterschiedlichen Testmethoden auf

<http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/authentication.html>

⁷⁰ Gerade im Falle apokrypher Texte ist häufig von einer besonders komplexen Textgeschichte auszugehen. Dies relativiert bis zu einem gewissen Grade sicherlich auch

Darüber hinaus ließen sich weitere Fragen stellen: Was sagt das Manuskript über den bzw. die konkreten Schreiber, seine Verwendung bestimmter Konventionen, sein Bildungsniveau, die möglichen Auftraggeber der Handschrift u.a. aus? Entstand das Manuskript eventuell innerhalb einer (mehr oder weniger professionell arbeitenden) Schreiberschule? Handelt es sich um einen teuren Codex? Für welche Zwecke war er bestimmt? Wie wurde mit ihm umgegangen? Zeigt er Zeichen von Verbesserungen und/oder Veränderungen durch spätere Korrektoren?

Es liegt auf der Hand, dass auch die Antworten auf diese Fragen von hoher historischer Bedeutung sind – für das Verständnis christlichen, sozialen und kulturellen Lebens und in diesem Kontext für das Verständnis eines konkreten Aspekts der antiken Rezeption des apokryphen Textes *Judasevangelium*.

Fazit

Mit der Wiederentdeckung und Edition des *Judasevangeliums* liegt uns also ein hoch interessantes Zeugnis einer gnostischen Richtung des frühen Christentums vor. Wichtig daran ist vor allem die Tatsache, dass hier die Gnostiker selbst sprechen und wir ihre Stimmen nicht erst gebrochen durch die Zusammenfassungen altkirchlicher Häresiologen rekonstruieren müssen. Man wird kaum fehl gehen, wenn man den heute vorliegenden Text in die Mitte, frühestens die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert und davon ausgeht, dass eine Kopie des von Irenäus verurteilten *Judasevangeliums* vorliegt.⁷¹ Auf höchst überraschende Weise wird in diesem Text die Rolle des Judas Iskariot gezeichnet, des „Dreizehnten,“ der anders als die Zwölf in die „Mysterien des Königsreichs“ eingeweiht wird und die fleischliche Hülle, die den spirituellen Jesus umgibt, opfert. Ich habe versucht, drei Dimensionen historischer Bedeutung des Textfundes zumindest im Ansatz darzustellen: Während der Text kaum Interessantes in den Fragen zu bieten hat, in denen Teile der Medien nun die große Sensation vermuten, zeigt er sich als gewichtiges Zeugnis von Diskussionen des faszinierenden 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, ein Text, der offensichtlich auch noch Jahrhunderte später interessant genug schien, um ihn in dem heute als Codex Tchacos bezeichneten Manuskript festzuhalten.

meine obigen Beobachtungen zum Verhältnis des Textes zu kanonischen und anderen Texten.

⁷¹ Zur Argumentation siehe Wurst, Irenaeus 121-135.

Summary

The article deals with several aspects of the historical importance of the newly discovered Gospel of Judas: its special kind of apocryphity, the question whether it is of interest for our reconstruction of the historical Jesus and the historical Judas Iscariot, and its eminent relevance for our understanding of 2nd century Christianity.

Zusammenfassung

Der Artikel beschäftigt sich mit verschiedenen Dimensionen der Bedeutung des neuentdeckten Judasevangeliums: seiner besondern Form von Apokryphität, seiner (wohl geringen) Relevanz für die Rekonstruktion des historischen Jesus oder des historischen Judas Iskariot und seiner großen Bedeutung für unser Verständnis des Christentums im 2. Jahrhundert.

Bibliographie

- Aragione, G. u.a. (Hg.), *Le canon du Nouveau testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (MoBi 54), Genève 2005.
- Auwers, J.-M. / De Jonge, H.J. (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003.
- Bauchham, R., *Apocalypses*, in: Carson, D.A. (Hg.), *Justification and Variegated Nomism I: The Complexities of Second Temple Judaism* (WUNT II/140), Tübingen / Grand Rapids 2001, 135-187.
- Bauer, J.B., *Die neutestamentlichen Apokryphen*, Düsseldorf 1968.
- Brown, R.E., *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave 2* (ABRL), New York u.a. 1994.
- Brox, N., „Doketismus“ – eine Problemanzeige: ZKG 95 (1984) 301-314.
- Emmel, S. (Hg.), *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior* (NHS 26), Leiden 1984.
- Emmel, S., *Preliminary Reedition and Translation of the Gospel of the Savior: New Light on the Strasbourg Coptic Gospel and the Stauros Text from Nubia: Apocrypha 14* (2003) 9-53.
- Emmel, S., *The Recently Published Gospel of the Savior („Unbekanntes Berliner Evangelium“): Righting the Order of Pages and Events: HThR 95* (2002) 45-72.
- Finkelberg, M. / Stroumsa, G.G. (Hg.), *Homer, The Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World* (JSRC 2), Leiden / Boston 2003.
- Hartenstein, J., *Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge* (TU 146), Berlin 2000.
- Hedrick, C.W. / Mirecki, P.A., *Gospel of the Savior. A New Ancient Christian Gospel*, Saline, Mich. 1999.
- Junod, É., *Comment l'Évangile de Pierre s'est trouvé écarté des lectures de l'église dans les années 200*, in: Kaestli, J.-D. / Marguerat, D. (Hg.), *Le mystère apocryphe: Introduction à une littérature méconnue* (EssBib 26), Genève 1995, 43-46.
- Junod, É., *Eusèbe de Césarée, Sérapion d'Antioche et l'Évangile de Pierre. D'un évangile d'un pseudépigraphe: RSLR 24* (1988) 3-16.

- Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas: With an Additional Commentary* by B.D. Ehrman, Washington D.C. 2006.
- Kasser, R., *The Story of Codex Tchacos and the Gospel of Judas*, in: Kasser, R. u.a., *The Gospel of Judas: With an Additional Commentary* by B.D. Ehrman, Washington D.C. 2006, 47-76.
- Klauck, H.-J., *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- Klauck, H.-J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (QD 111), Freiburg u.a. 1987, 17-32.
- Klijn, A.F.J., *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (NT.S 46), Leiden 1977.
- Kraus, T.J., *Ad fontes: Gewinn durch die Konsultation von Originalhandschriften am Beispiel P.Vindob. G 31974: Bib. 82* (2001) 1-16.
- Kraus, T.J., (Il)literacy in non-literary papyri from Graeco-Roman Egypt: further aspects to the educational ideal in ancient literary sources and modern times: *Mn. 53* (2000) 322-342.
- Kraus, T.J. / Nicklas, T. (Hg.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse. Die griechischen Fragmente mit deutscher und englischer Übersetzung. Neutestamentliche Apokryphen I* (GCS NF 11), Berlin / New York 2004.
- Kraus, T.J. / Nicklas, T. (Hg.), *New Testament Manuscripts: Their Texts and their World* (TENT 2), Leiden / Boston 2006.
- Lips, H. von, *Der neutestamentliche Kanon: Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich 2004.
- Lührmann, D., „Was einem jeden offenbart wird, wollen wir einander erzählen“. Der Kanon und die apokryph gewordenen Evangelien, in: Lührmann, D., *Die apokryph gewordenen Evangelien. Studien zu neuen Texten und zu neuen Fragen* (NT.S 112), Leiden / Boston 2004, 1-54.
- Lührmann, D., *Fragmente apokryph gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59), Marburg 2000.
- Marjanen, A. / Luomanen, P. (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘* (SVigChr 76), Leiden u.a. 2005.
- McDonald, L.M. / Sanders, J.A. (Hg.), *The Canon Debate*, Peabody 2002.
- Metzger, B.M., *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1997.
- Meyer, M., *Judas and the Gnostic Connection*, in: Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas*, Washington 2006, 137-169.
- Mimouni, S.C., *Le concept d’Apocryphité dans le Christianisme ancien et médiéval. Réflexions en guise d’introduction*, in: Mimouni, S.C. (Hg.), *Apocryphité. Histoire d’un concept transversal aux religions du livre. En Hommage à Pierre Geoltrain* (BEHE.R 113), Turnhout 2002, 1-21 [Lit.].
- Nicklas, T., *Christliche Apokryphen als Spiegel der Vielfalt frühchristlichen Lebens: Schlaglichter, Beispiele und methodische Probleme* (ASE 23), München 2006 [im Druck].
- Nicklas, T., »Écrits apocryphes chrétiens«. Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung: *VigChr 60* (2006) [im Druck].
- Nicklas, T., *Erzähler und Charakter zugleich. Zur literarischen Funktion des „Petrus“ in dem nach ihm benannten Evangelienfragment: VigChr 55* (2001) 318-326.

- Nicklas, T., Jesustraditionen in apokryphen Evangelien (außer dem Thomasevangelium), in: Holmén, T. / Porter, S.E. (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Leiden u.a. 2007 [im Druck].
- Nicklas, T., „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18): Neues Testament, „Biblische Theologie“ und Antijudaismus / „Niet u draagt de wortel, maar de wortel draagt u“ (Rom. 11,18): het Nieuwe Testament, ‚bijbelse theologie‘ en anti-judaïsme, Nijmegen 2006.
- Nicklas, T. Zur Problematik der so genannten »Agrapha«: Eine Thesenreihe: RB 113 (2006) 78-93.
- Norelli, E., *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel* (PIRSB 3), Prahins, CH 2004.
- Plisch, U.-K., Zu einigen Einleitungsfragen des Unbekannten Berliner Evangeliums (UBE): ZAC 9 (2005) 64-84.
- Roose, H., *Eschatologische Mitherrschaft: Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung* (NTOA 54), Göttingen / Freiburg, CH 2004.
- Stroumsa, G.A.G., *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24), Leiden 1984.
- Turner, J.D., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition* (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Études 6), Québec / Leuven 2001.
- Volgers A. / Zamagni, C. (Hg.), *erotapokriseis: Early Christian Question-and-Answer-Literature in Context* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 37), Leuven 2004.
- Williams, F.E., *The Apocryphon of James*, in: Robinson, J.M. (Hg.), *The Coptic Gnostic Library: A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices I*, Leiden u.a. 2000, 13-53.
- Williams, M.A., *Rethinking ‚Gnosticism‘: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton 1996.
- Williams, M.A., *Sethianism*, in: Marjanen, A. / Luomanen, P. (Hg.), *A Companion to Second-Century Christian ‚Heretics‘* (SVigChr 76), Leiden / Boston 2005, 32-63.
- Wurst, G., *Irenaeus of Lyon and the Gospel of Judas*, in: Kasser, R. / Meyer, M. / Wurst, G. (Hg.), *The Gospel of Judas*, Washington 2006, 121-135.

Prof. Dr. Tobias Nicklas
 Facultät der Theologie,
 Radboud Universität Nijmegen,
 P.B. 9103
 6500 HD Nijmegen, Niederlande.