

Johanna Brankae/Hans-Gebhard Bethge, Codex Tchacos. Texte und Analysen (TU 161), de Gruyter Berlin 2007, VI + 485 S. – *April D. DeConick* (Hg.), The Codex Judas Papers. Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008 (NHMS 71), Brill Leiden 2009, XXXII + 637 S. – *April D. DeConick*, The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says, Continuum London 2008, XXI + 202 S. – *Simon J. Gathercole*, The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity, University Press Oxford 2007, VII + 199 S. – *Lance Jenott*, The Gospel of Judas. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the ‚Betrayers Gospel‘ (STAC 64), Mohr Siebeck Tübingen 2011, X + 256 S. – *Rodolphe Kasser/Marvin W. Meyer/Gregor Wurst*, The Gospel of Judas. Together with the Letter of Peter to Philip, the Book of James and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition, National Geographic Washington, D.C. 2007, 378 S. – *Herbert Krosney*, The Lost Gospel. The Quest for the Gospel of Judas Iscariot, National Geographic Washington D.C. 2006, XXIII + 335 S. (deutsch: Das verschollene Evangelium. Die abenteuerliche Entdeckung und Entschlüsselung des Evangeliums des Judas Iskariot, übers. v. Christian Rochow, White Star Wiesbaden 2006, 299 + 16 S.). – *Marvin W. Meyer*, The Gospel of Judas. On a Night with Judas Iscariot, Cascade Books Eugene (Oregon) 2011, XI + 95 S. – *Elaine Pagels/Karen L. King*, Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity, Viking New York (New York) 2007, XXIII + 198 S. (deutsch: Das Evangelium des Verräters. Judas und der Kampf um das wahre Christentum, übers. v. Rita Seuß, Beck München 2008, 205 S.). – *Enno Edzard Popkes/Gregor Wurst* (Hg.), Judasevangelium und Codex Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung (WUNT 297), Mohr Siebeck Tübingen 2012, VIII + 365 S. – *Madeleine Scopello* (Hg.), The Gospel of Judas in Context. Proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th-28th, 2006 (NHMS 62), Brill Leiden 2008, XV + 404 S.

Weitere Literatur

Herbert Krosney/Marvin Meyer/Gregor Wurst, Preliminary Report on New Fragments of Codex Tchacos: Early Christianity 1 (2010) 282–294. – *Peter Nagel*, Codex apocryphus gnosticus Novi Testamenti, I: Evangelien und Apostelgeschichten aus den Schriften von Nag Hammadi und verwandten Kodizes. Koptisch und deutsch (WUNT 326), Tübingen 2014, XVII + 397 S. – *Silke Petersen*, Warum und inwiefern ist Judas ein „Daimon“? Überlegungen zum Evangelium des Judas (Codex Tchacos 44,21): ZAC 13 (2009) 108–126. – *Jacques van der Vliet*, Judas and the Stars. Philological Notes on the Newly Published Gospel of Judas: JJP 36 (2006) 137–152.

1. Mediale Inszenierung einer wiederentdeckten Handschrift

Das „Evangelium des Judas“ ist Faszinosum und Affront zugleich. Die einen sehen in ihm eine unerwartet ans Licht getretene, beeindruckende Quelle neuer Informationen über die Vielfalt des frühen Christentums und eine langersehnte Möglichkeit, den vielgescholtenen Judas zu rehabilitieren. Andere haben Mühe, „Evangelium“ und Judas überhaupt zusammen zu denken. Wie kann der prototypische Verräter, der in vielen bildlichen Darstellungen in der christlichen Tradition zur Fratze verzerrt ist, „gute Botschaft“ über Jesus bringen?

An Judas scheiden sich die Geister. Ein „Evangelium des Judas“ provoziert – nicht nur damals, sondern auch heute. Dass sich daraus auch medial Profit schla-

gen lässt, zeigt die Art und Weise, wie die Publikation dieses Textes selbst und weiterer Bücher und Artikel über ihn vonstatten ging. Nicht zufällig erschien die erste Online-Edition und Übersetzung ins Englische kurz vor *Ostern* 2006 (und ist nach wie vor abrufbar unter: <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/index.html> [13.11.2015]). Offenbarte das „Judasevangelium“ etwa eine neue Sicht auf das Christentum und dessen zentralen Glaubensinhalt, die erlösende Bedeutung von Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi? Nicht nur die wissenschaftliche Welt, die ja schon von genügend anderen Texten aus der Frühzeit des Christentums wusste, die differierende Bilder zeichneten, war von diesem neuen Fund fasziniert. Auch die renommierten Tageszeitungen weltweit brachten ausführliche Artikel über das Judasevangelium. National Geographic sendete einen fast zweistündigen Film, der die historische Rückfrage nach Judas und nach Traditionen über ihn wirkungsvoll mit der windungsreichen Fund- und Restaurationsgeschichte des antiken Textes des Judasevangeliums und dessen Judasschilderung verwebt. Tatsächlich hat die bewegte und oft in Details auch mysteriös bleibende Abfolge von Fund des Codex, Verkaufsversuchen auf dem Antiquitätenmarkt, Diebstahl der Handschrift, Wiederbeschaffung und jahrelanger unsachgemäßer Aufbewahrung in einem amerikanischen Bankschließfach das Zeug zu einem windungsreichen Kriminalfilm. Er mündet in den Kauf des antiken Codex durch Frieda Tchacos Nussberger im Jahr 2000, den Weiterverkauf an den dubiosen Antiquitätenhändler Bruce Ferrini, der den Codex kurzzeitig einfriert und offenbar auch Teile entnimmt, den Rückkauf durch die Schweizer Maecenas-Stiftung und schließlich in die sukzessive Restauration durch Rodolphe Kasser, Florence Darbre und Gregor Wurst in Genf. Dieses „happy end“ ist jedoch nicht lupenrein. Denn was am Anfang, kurz nach dem Fund – vermutlich bei Al Minya in Mittelägypten, vermutlich in den 1970er Jahren –, noch ein sehr gut erhaltener antiker Codex war, präsentiert sich Anfang des neuen Jahrtausends als ein kurz vor der Auflösung stehender Haufen von tausenden Papyrusbruchteilen – beschädigt nicht durch die Jahrhunderte, in denen er vergessen in einer Höhle in der ägyptischen Wüste lag, sondern durch beträchtliche kriminelle Energie und das Streben nach größtmöglichem finanziellen Profit. Wer schon einmal mit antiken Manuskripten gearbeitet hat, kann sofort nachvollziehen, dass die tiefe emotionale Betroffenheit der mit der Restauration Betrauten im Film nicht nur medienwirksam in Szene gesetzt ist, sondern wirklich tief geht. R. Kasser beschreibt dies so:

„I let out a cry when I saw for the first time, on the evening of July 24, 2001, ‚the object‘ my very embarrassed visitors had brought for me to examine. It was still a completely unknown cultural document at this date, with such a powerful text and yet written on material so frail, so sickly in appearance, so close to ultimate extinction. The papyrus codex written in Coptic, more than sixteen hundred years old, had been damaged by so many misfortunes, many of which could have been avoided.“ (R. Kasser/M. W. Meyer/G. Wurst, 57)

Streckenweise wie ein „Buch zum Film“ liest sich *H. Krosneys* „The Lost Gos-

pel. The Quest for the Gospel of Judas Iscariot“. Da Krosney auch am Film maßgeblich mit beteiligt war, verwundert das kaum. In viel größerem Detail (und zum Glück unter Auslassung historisierender Szenen, in denen ein schöner langhaariger Jesus mit einem noch schöneren jungen Judas ins Gespräch vertieft durch die Nacht von Jerusalem flaniert) lässt sich hier viel über die eben nur angedeuteten Umwege und Verwicklungen nachlesen, denen der Codex ausgesetzt war, bis er endlich wissenschaftlich restauriert und sein Inhalt öffentlich zugänglich gemacht werden konnte. Diese Restaurierungs- und Erschließungsarbeit ist noch immer nicht vollständig abgeschlossen (s. u. 2.). Gemäß der Zusage der Maecenas-Stiftung soll die inzwischen als Codex Tchacos bekannte Handschrift dann an Ägypten zurückgegeben werden. Ihre Popularität verdankt sie zweifellos dem Judasevangelium (im Folgenden abgekürzt: EvJud) und dessen medienwirksamer Enthüllung. Der Codex enthält im Übrigen aber noch weitere Schriften (s. u. 2.), die aus wissenschaftlicher Perspektive nicht weniger interessant sind, auch wenn sie nicht Thema der vorliegenden Rezension sind.

2. Sukzessive Texterschließung: Texteditionen und Übersetzungen auf dem Prüfstand

Was 2006 zuerst online erschien (s. o. 1.), war nur eine vorläufige Edition und Übersetzung, worauf die Bearbeiter auch ausdrücklich hinwiesen. Erst ein Jahr später, 2007, erschien die von *Kasser/Meyer/Wurst* besorgte kritische Edition, die in vielem zwar der Version von 2006 entspricht, aber auch kleinere Veränderungen enthält (s. u.). Sie präsentiert den gesamten *bis dahin* rekonstruierten Text des Codex, d. h.: neben EvJud als dritter Schrift den „Brief des Petrus an Philippus“ (EpPt) und eine „Jakobus“ betitelte Schrift – beide mit Parallelen in den Nag Hammadi Texten (vgl. NHC VIII,2 und NHC V,3) –, außerdem einen Text, dessen Titel nicht erhalten ist und der aufgrund seines (nur teilweise erhaltenen) Inhalts den künstlichen Titel „Buch des Allogenes“ erhalten hat. Jeweils auf Doppelseiten findet sich links ein farbiges Faksimile der Codexseite (bzw. dem, was von ihr geblieben ist), leider in Verkleinerung und mäßiger Qualität. Auf der rechten Seite ist die kritische Edition des koptischen Textes abgedruckt, dem in einer parallelen Spalte eine recht wörtlich gehaltene englische Übersetzung beigegeben ist. Eine überschaubare Zahl von Fußnoten erläutert in Kürze manche der Lesarten oder die mit ihnen verbundenen sprachlichen Probleme. Die Seiten 281–298 enthalten außerdem Fotografien von bisher nicht platzierten Fragmenten, die zusammen mit den Faksimiles einen guten bildlichen Eindruck davon geben, welche Herausforderungen der schlechte Erhaltungszustand des Codex bereit hielt und nach wie vor hält. Vorangestellt sind den vier Texten jeweils kurze Einführungen, nachgestellt jeweils eine Übersetzung ins Französische. Auf Französisch ist ebenfalls die ausführliche „Étude dialectale“ (35–78) verfasst. Kürzer und auf Englisch informieren die vorangehenden Seiten (1–33) über die Fund- und Restaurierungsgeschichte sowie über kodikologische Beobachtun-

gen, aus denen u. a. hervorgeht, dass der Codex mindestens noch einen weiteren Traktat enthalten hat (29), und zwar eine koptische Version von Corpus Hermeticum XIII. Ein grammatisches Register (Koptisch-Französisch, 299–378) schließt den Band ab.

Im Frühsommer 2007 lag damit die erste wissenschaftliche Ausgabe von EvJud vor. Nicht wenige Bücher und Artikel zum Codex und vor allem zu seinem dritten Text, EvJud, stammen aber bereits aus dem Jahr 2006 bzw. gehen auf den Stand der vorläufigen Texterschließung aus diesem Jahr zurück. Auch wissenschaftliche Autorinnen und Autoren waren gegenüber dem medienwirksamen Trubel um einen so herausfordernd betitelten Text und seiner aufsehen-erregenden Fundgeschichte offenbar nicht immun. In der Konsequenz ist manches in diesen Beiträgen auf der Basis heutiger Textkenntnis und aus besonnener wissenschaftlicher Erwägung heraus nicht mehr oder nur noch in Modifikation gültig. Gerade was die Bewertung der Figur des Judas angeht, kommt einigen später erst im Detail bekannt gewordenen und platzierten Fragmenten, die Ferrini (s. o. 1.) zurückbehalten hatte, eine wichtige Rolle zu. Die Textteile, die sie enthalten, konnten erst 2010 in der Zeitschrift „Early Christianity“ veröffentlicht werden (vgl. Krosney/Meyer/Wurst) und bringen mehr Klarheit, z. B. darüber, wer am Ende des EvJud (p. 57,21–58,6) in die Lichtwolke entrückt wird – nämlich Jesus und nicht Judas – und wie die Deutung der Tempel-Vision der Jünger durch Jesus auf p. 41 und 42 weitergeht – nämlich zum einen mit einer metaphernreichen Begründung, warum die Jünger trotz Bittens nicht gerettet werden können, und mit einem Situationswechsel, der die Rede Jesu beendet und ihn mit Judas in eine separate Unterhaltung führt (p. 42,22–25).

Aber auch zwischen Online-Edition von 2006 und kritischer Edition von 2007 gibt es bereits Differenzen in der Textkonstituierung, die sich inhaltlich auswirken. So führt z. B. am Ende von Codexseite 35 (p. 35,26) die Veränderung der Lesart nur weniger (und in diesem Falle nicht ganz sicher zu erkennender) Buchstaben zu völlig gegensätzlichen Aussagen: Liest man in der englischen Online-Übersetzung noch, dass Jesus zu Judas sagt: „I shall tell you the mysteries of the kingdom. It is possible for you to reach it“, so endet in der kritischen Edition die gleiche Stelle mit: „... not so that you will go there“ (189). Je nachdem, auf welchen Stand der Texterschließung die folgenden Publikationen und Übersetzungen zum EvJud zurückgreifen, schreiben sie wechselnd die eine oder die andere Textvariante fort und ziehen daraus interpretatorische Schlüsse (s. dazu auch unten 3.). Dass es an dieser Stelle Differenzen im Textverständnis gibt, erfährt in der Regel aber nur, wer verschiedene Übersetzungen konsultiert (oder noch besser über Koptischkenntnisse verfügt und die unterschiedlichen Editionen vergleichen kann). Denn eine erläuternde Fußnote, die auch den interessierten Nicht-Fachleuten eine kritische Distanz zur jeweils zugrunde gelegten Rekonstruktion ermöglichte, sucht man an dieser Stelle oft vergeblich – besonders in den vielen Beiträgen und Übersetzungen aus der Zeit unmittelbar nach der Erstveröffentlichung des Textes, denen die positive Variante des zitierten Satzes noch als gegeben galt.

Kurz nach der kritischen Edition erschien noch im gleichen Jahr 2007 die von *J. Brankaer/H.-G. Bethge* besorgte Edition: „Codex Tchacos. Texte und Analysen“. Das Buch bietet ebenfalls eine Edition des koptischen Textes, die sich wesentlich aus der Online-Version von 2006 und aus Vorabinformationen der Herausgeber der kritischen Edition über den damals noch in Vorbereitung befindlichen Text speist. Gegenüber der kritischen Edition bringt diese Ausgabe

also im Hinblick auf den Textbestand keinen Fortschritt und ist außerdem wesentlich unübersichtlicher im Druckbild. Denn die nicht zeilengetreue Wiedergabe korrespondiert nur schlecht mit der deutschen Übersetzung auf der gegenüberliegenden Seite, die noch dazu keinerlei Zeilennummern ausweist. Zwar ist der Apparat umfangreicher und listet mehr von in der Forschung inzwischen diskutierten Lesarten auf, zielt nach eigenem Bekunden dabei aber „bewusst“ (3) nicht auf Vollständigkeit.

Es bleibt aber zu fragen, ob mit der „bewussten“ Beschränkung nicht nur umschrieben ist, dass für eine umfassende Durchmusterung der Forschung nicht genügend Zeit war. Das lässt sich z. B. im Falle des merkwürdigen „grünen Daches“ des großen Hauses vermuten, das Judas in seiner Traumvision sieht (p. 45,6f.): Auch als „Kräuter-Dach“ bzw. „Blätterdach“ (273, Anm. 23) oder im Rückgriff auf 2 Kön 19,26; Jes 37,27; Ps 128,6 LXX (344 mit Anm. 121) passt es nicht sinnvoll in den Kontext. Unter Annahme einer im Koptischen durchaus häufigen dialektalen Veränderung der femininen Form des Adjektivs an dieser Stelle lässt sich die Passage aber gut als Rede von einem *einzig*en Dach verstehen. Dass diese Lösung, die zuerst von der Vliet (v. d. Vliet, v. a. 144 f.) vorgeschlagen hat, nicht im Apparat erscheint, ist vermutlich keine bewusste Entscheidung, sondern wurde in der Eile schlicht nicht wahrgenommen.

Andere im Apparat aufgeführte Rekonstruktionsversuche ebenso wie eigene Vorschläge der beiden Hg. zur Textergänzung haben sich an manchen Stellen durch das Bekanntwerden der neuen Fragmente (s. o.) inzwischen von selbst erübrigt. Wie die kritische Edition enthält auch dieses Buch grammatische Register zu Codex Tchacos 1–4. Beigefügt sind außerdem zu jedem der vier Texte „Beobachtungen“ (für EvJud immerhin im Umfang von über fünfzig Seiten: 317–372), die ausdrücklich noch kein Kommentar sein sollen. Sie greifen, dem Textablauf folgend, viele der Themen und Fragen auf, vor die der Text die Forschung stellt. Lösungen werden angedacht, Alternativen diskutiert, Entscheidungen immer wieder auch offen gelassen. Das regt zum Nachdenken an, bisweilen auch zum Widerspruch (s. gleich im Zusammenhang mit Meyer), und ist aufgrund des fragmentarischen Charakters mancher Textpassagen und vor allem auch der Kürze der Zeit seit Bekanntwerden des Textes überhaupt durchaus nachvollziehbar. Es lässt sich aber fragen, ob das Genre Aufsatz hier nicht angezeigter gewesen wäre als ein in Halbleinen gebundener Band der Reihe „Texte und Untersuchungen“.

Eine englische Übersetzung von EvJud, die den neuen Texterschließungsstand mit den Fragmenten von 2010 bereits berücksichtigt, hat *M. Meyer* in dem Taschenbuch „The Gospel of Judas. On a Night with Judas Iscariot“ vorgelegt (25–37). In der Einführung (1–23) beschreibt er u. a. explizit vier Fälle, in denen die Kenntnis der neuen Fragmente die inhaltliche Erschließung des Textes verbessert (16–22).

Von der Lichtwolke war oben schon die Rede (vgl. 20f.), interessant ist aber auch ein anderer Fall, den Meyer anführt (17f.), da hier die ergänzte Lesart eines *anderen* Textes des Codex Tchacos auch Licht auf EvJud werfen kann. Es geht um die Schwierigkeit mit dem griechisch-koptischen Wort *apophasis* am Anfang des EvJud. Dieser Anfang lässt sich insgesamt als Incipit charakterisieren (vgl. v. a. im Thomasevangelium, NHC II,2 Incipit), mit dem das Folgende angekündigt wird als „Die verborgene Rede, die Apophasis, mittels derer Jesus acht Tage lang mit Judas Iskariot gesprochen hat“ (Übersetzung von Brankaer/Bethge, 263). *Apophasis* kann „Verneinung“ und „Urteil“, aber auch „Offenbarung“ oder „Verkündigung“ heißen (Brankaer/

Bethge, 317), und beinhalte laut Bankaer/Bethge im Incipit des EvJud *alle* diese Bedeutungen gleichzeitig. Das kann aber kaum mehr als eine Verlegenheitslösung sein. Nach Auswertung der neuen Fragmente kommt das Wort nun auch im ersten Text des Codex, EpPt CT 1 p. 3,11–13, ein weiteres Mal vor. Die Parallelversion dieses Textes in NHC VIII,2 p. 135,3–8, ebenfalls eine koptische Übersetzung des nicht erhaltenen griechischen Originals bietet an der gleichen Stelle das koptische Wort „Stimme“. Meyer schließt daraus „a neutral or positive understanding of *apophasis* in the incipit of the *Gospel of Judas* as well“ (Meyer, 18) und übersetzt den Anfang des Incipit entsprechend: „The hidden revelatory discourse“ (25).

Nach knapp gehaltenen „Notes and Commentary“ (38–62) schließt ein – zumindest für den deutschen akademischen Raum – etwas ungewöhnlicher Epilog das Buch ab. Es handelt sich um das Skript eines Judas-Theaterstücks, das verschiedene antike Traditionen zur Figur des Judas zusammenstellt und das Meyer und andere im April 2010 in der Chapman University aufgeführt haben.

Den derzeit aktuellsten Stand der Textetablierung für EvJud bietet *L. Jenott*. In Appendix A seiner Dissertation (134–187) präsentiert er eine koptische Edition des Textes, die die 2010 publizierten Fragmente bereits inkorporiert. Dem zeilengetreu wiedergegebenen koptischen Text mit kritischem Apparat auf der linken Seite steht eine englische Übersetzung auf der rechten Seite gegenüber, gefolgt von „Appendix B: Commentary“ (188–221). Diese Bezeichnung ist leicht irreführend, denn es handelt sich dabei nicht um eine Kommentierung und Erklärung des Inhalts von EvJud, sondern v. a. um Erläuterungen zur Textkonstitution, zu damit verbundenen sprachlichen und grammatischen Problemen und um Hinweise auf relevante Vergleichstexte. Vergleichbar vom Stand der Texterschließung ist auch die Edition und deutsche Übersetzung von EvJud bei Nagel, 261–309.

Eine deutsche Übersetzung von EvJud, die den neusten Stand der Texterschließung berücksichtigt, findet sich sowohl in Bd. I der „Antiken Christlichen Apokryphen“ (hg. v. Ch. Marksches/J. Schröter, Tübingen 2012, 1220–1234, vgl. die Rezension dieses Bandes in diesem Heft, S. 23–25) als auch in der 3. Auflage der Studienausgabe von „Nag Hammadi Deutsch“ (hg. v. U. U. Kaiser/H.-G. Bethge, Berlin 2013, 580–589). Sie stammt von G. Wurst, der (zusammen mit H.-G. Bethge/U.-K. Plisch/A. van den Kerchove) maßgeblich mit der Erarbeitung einer neuen kritischen Edition des Codex Tchacos befasst ist, für die es aber noch kein anvisiertes Erscheinungsdatum gibt. Über die hier bereits erwähnten neuen Textfragmente hinaus ist allerdings kaum mehr mit weiteren großen Funden zu rechnen, die das Textverständnis erneut maßgeblich beeinflussen könnten. Die neue kritische Edition wird somit einen für die wissenschaftlich redliche inhaltliche Erforschung des EvJud dringend nötigen Schlusspunkt unter die bewegte Fund-, Restaurations- und Editions-geschichte setzen.

3. Was für einen Judas schildert das Judasevangelium?

Neben anderen Themen, die sich als relevant für die weitere inhaltliche Erschließung des EvJud als bedeutsam erwiesen haben (s. u. 4.), ist vor allem die Frage

nach der Deutung der Judas-Figur von Anfang an zentral gewesen und hat große Teile der Diskussion um den Text dominiert. Bestimmend war zuerst eine positive Judas-Sicht. Diese schien sich schon aus dem Titel und einem Vergleich etwa mit dem Thomas- oder dem Maria-Evangelium nahezulegen, wo mit den titelgebenden Figuren jeweils die Jesus besonders nahestehenden Empfänger spezieller heilsrelevanter Offenbarungen benannt sind, die sie dann an weitere ausgewählte Gläubige weitergeben.

Judas bleibt auch im Vergleich mit diesen Offenbarungsmittlern freilich eine spezielle Figur. Der reißerische Titel „Das Evangelium des Verräters. Judas und der Kampf um das wahre Christentum“, den das 2007 erschienene Buch von E. Pagels/K. L. King in seiner deutschen Übersetzung von 2008 trägt, zeigt gut, welche Sprengkraft gerade in der Anfangszeit seiner Erforschung einem „Evangelium des Judas“ zugeschrieben wurde. Sicher ist es nicht immer so, aber in diesem Falle ist dem originalen Titel, den das Buch auf dem amerikanischen Büchermarkt trägt, mehr abzugewinnen: „The Shaping of Christianity“, wie es dort im Untertitel heißt, trifft deutlich besser, worum es im 2. Jh. n. Chr. geht, als das EvJud entsteht (der Codex selbst mit seiner koptischen Übersetzung des EvJud stammt allerdings erst aus dem 4. Jh.). Wo in der Tendenz das „wahre Christentum“ zu suchen ist, zeichnet sich im Buch aber dennoch deutlich ab und steht im Einklang mit früheren Publikationen beider Autorinnen zu apokryphen Evangelien und anderen frühchristlichen Schriften, für deren Bedeutung und Beachtung sie unermüdlich streiten. Auch im hier besprochenen Buch nimmt diese allgemeine Perspektive auf das frühe Christentum und seine Diskurse (z. B. um die Kreuzigung: 31–46; die Seitenangaben beziehen sich auf die deutsche Übersetzung) einigen Raum ein. Wichtig ist Pagels/King ebenfalls, dass EvJud nicht unkritisch in den großen Topf „Gnosis“ geworfen wird (vgl. 12f.). Auch hier lassen sich im Hintergrund unschwer zentrale Forschungsthemen der Autorinnen erkennen, besonders Kings Kritik an der Brauchbarkeit des Begriffs „Gnosis“ überhaupt, der – um es kurz zusammenzufassen – zu stark an der Terminologie und Ideologie der Ketzerbestreiter, wie z. B. Irenäus, angelehnt sei und eine zu einfache Einteilung in häretisch und orthodox befördere. So wichtig es aber ist, in der Betrachtung der Geschichte des frühen Christentums „Klischeebilder“ und „Stereotypen dieser einseitigen Sicht zu überwinden“ (13), so interpretieren die Autorinnen EvJud doch ebenfalls in einer sehr festgelegten, einseitigen Manier. Der Text, dem sie ein durchweg positives Judasbild zuschreiben, solle die Christen der damaligen Zeit bewusst schockieren (14). „Die“ Christen, von denen hier oft merkwürdig determiniert als scheinbar homogener Gruppe gesprochen wird, obwohl es ja erst um „the shaping of Christianity“ geht (vgl. dazu dezidiert auch 16–20), repräsentieren offenbar die Mehrheitsmeinung. Gegen diese, und vor allem gegen die „christlichen Autoritäten“, die einen Gott propagierten, „der den blutigen Opfertod Jesu und seiner Anhänger wollte“, bezieht EvJud nach Meinung von Pagels/King deutlich Position und lehne aus der konkreten Erfahrung „der qualvolle[n] Hinrichtung von Mitchristen durch die Rö-

mer“ (13) heraus jegliche positiv gedeutete Bereitschaft zum Martyrium ab. Am Text des EvJud lässt sich diese dezidierte Position aber nur bedingt festmachen.

Dass es so sei, schließen die Autorinnen v. a. aus der kritischen Haltung, die Jesus in EvJud zu verschiedenen Opferhandlungen einnimmt, bei denen er die Jünger antrifft, und zwar sowohl im realen Vollzug (in Form eines an die Eucharistie erinnernden Mahles, vgl. p. 33,22–34,2) als auch innerhalb einer Vision, von der sie ihm berichten (p. 38,1–39,3). Im ersten Fall lacht Jesus über ihr Tun und erklärt, dass der Gott, dem sie dort opferten, *ibr* Gott (d. h. der Demiurg), aber nicht sein Vater sei (p. 34,2–22). Im zweiten Fall setzt Jesus schockierender Weise die Zwölf mit jenen Priestern gleich (p. 39,18–41,9), die sie in ihrer Vision sahen und von denen sie berichteten, dass sie die eigenen Kinder und Frauen opferten. Laut Pagels/King stehen die Zwölf hier „stellvertretend für die Kirchenoberen“, die „denken, Gott verlange Leid und Opfer“ (74).

Richtig beobachtet ist dabei, dass das Opfern in EvJud negativ bewertet wird. Worauf genau diese Kritik aber zielt, ist in EvJud weniger eindeutig, als Pagels/King dies darstellen. Diskutiert wird in der Forschung u. a., ob es speziell um eine Kritik an der Eucharistie (einschließlich des Verständnisses von Jesu Tod als Opfertod) gehe, um christliche Kultformen überhaupt (auch die Taufe wird in p. 55,23–56,1 ja erwähnt), um die Heilsbedeutung des Todes Jesu etc. Dass die Priester in der Vision auch ihre eigenen Kinder und Ehefrauen opfern, ist dagegen zwar ein mögliches Indiz für Martyriumskritik, steht dort aber in einer Art Lasterkatalog gleichberechtigt neben anderen Verfehlungen, wie homosexuellem Verkehr, Fasten (sic), Morden und Sünden überhaupt.

Und schließlich gilt es, die Aussage einzuordnen, dass Judas die anderen Jünger hinsichtlich des Opfern noch „übertreffen“ werde, indem er den „Menschen, der mich [sc. Jesus] trägt“, opfern werde (p. 56,18–22). Wenn alles Opfern negativ ist, dann wäre auch Judas hier negativ porträtiert (so z. B. DeConick, 125–127; s. u.). Pagels/King machen hier jedoch eine Differenz aus und betonen, es gehe „dem Verfasser des Judasevangeliums nicht darum, den Opfergedanken des Todes Jesu und des Todes der Mitchristen zur Diskussion zu stellen“ (Pagels/King, 68). Falsch sei vielmehr nur, dass Bischöfe, wie Ignatius und Irenäus, als Lohn die *leibliche* Auferstehung versprechen. Wie nun das Opfer, das Judas bringt, positiv zu verstehen sei, erfährt man allerdings nicht in dem windungsreichen und oft sehr allgemein urteilenden Kapitel zum Opfer (68–81), sondern erst am Ende des Buches, wenn man den Kommentar zu der entsprechenden Textstelle aufsucht. Judas *beweise* mit seinem Opfer, „daß das wahre geistige Wesen des Menschen nicht das Fleisch ist und vom Tod nicht bezwungen werden kann“ (167). Warum es aber für diesen Beweis nötig ist, dass Judas Jesus *opfert*, bleibt ebenso unerklärt, wie die Frage, ob sich daraus nicht auch für das Judasevangelium eine durchaus sinnvolle Perspektive auf das – vielleicht sogar bewusst als Selbstopfer gesuchte – Martyrium ergeben müsste, nämlich sich auf diese drastische Weise und vergleichbar mit Jesus vom irdischen Leib zu lösen.

Auch das Buch von Pagels/King enthält eine von King erstellte Übersetzung von EvJud (109–120), bei der man beachten muss, dass sie (auch in der deutschen Übersetzung von 2008) noch auf dem Stand der Online-Edition von 2006 ist. Der Text ist durchgehend mit einer von King eingeführten Kapitel- und Verszählung versehen, die auch der angefügte Kommentar als Gliederungssystem zu-

grunde legt (121–170). Dabei wurde auf die Angabe der Seiten im Originalmanuskript komplett verzichtet, so dass sich zwar innerhalb des Buches eine konsistente Verweisstruktur ergibt. Ein Vergleich mit anderen Publikationen und Editionen, der besonders aufgrund der Weiterentwicklungen in der koptischen Texterschließung notwendig wäre, wird dadurch aber erschwert, auch wenn S. 171 f. eine kleine „Synopsis der Stellenangaben“ bringt.

Ein ganz anderes Bild sowohl von Judas als Figur als auch vom Genre des wiederentdeckten Textes zeichnet *A. D. DeConick* in ihrem ebenfalls 2007 erschienenen Buch „The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says“. Interessant zu sehen ist dabei, dass z. T. die gleichen Textstellen wie bei Pagels/King eine Rolle spielen, aber eine völlig gegensätzliche Deutung erfahren. Auch für andere Publikationen und Aufsätze lässt sich diese differierende Auslegung immer wieder gleicher Schlüsselstellen des Evangeliums feststellen (s. z. B. unten Gathercole). Für DeConick ist Judas alles andere als der Held, der mit seinem Verrat etwas Gutes tut und als einziger wahre Erkenntnis erlangt. Er sei vielmehr „far more demonic than any Judas I know in any other piece of early Christian literature, Gnostic or otherwise“ (4). Als Trägergruppe von EvJud macht DeConick sethianische Gnostiker aus, die mit EvJud als „Gospel parody“ das „Mainstream“-Christentum attackieren wollten (4), und zwar insbesondere „for its blind reliance on the authority of the twelve apostles for its teachings“ und ebenso wegen dessen Verständnis von Jesu Tod als notwendigem Sühnetod (5). DeConick bietet dann, was sie einen Überblick über „the general landscape of second-century Christianity“ nennt (6). Die folgende Kurzdarstellung von „Apostolic Church“, Marcioniten, Ebioniten, Montanismus und Gnostikern (6–21) ist in ihrer Auswahl und Gewichtung freilich durchaus eigen. Ausführlicher wird daraufhin die Gnosis betrachtet (22–42), deren Vielfalt DeConick zwar betont (23), auf 21 Seiten aber nur in einer stark vereinfachten und auf den Sethianismus und dessen platonische Wurzeln beschränkten Weise darstellen kann.

So vorbereitet, kommt ab S. 45 der Text des EvJud intensiver in den Blick. DeConick übt heftige Kritik an der englischen Übersetzung des EvJud durch die Ersteditoren (45–48) und bezieht sich dabei v. a. auf die Online-Version der Übersetzung, die sie als fehlerhaft ansieht, und zwar fehlerhaft in einer gewissen Weise, die dahin zielt, Judas als fraglos positive Figur zu etablieren (47). In ihrer eigenen Übersetzung (62–91) „korrigiert“ sie diese Fehler: Die zeilengetreue Wiedergabe, die in der Übersetzungssprache nie ganz zu erreichen ist, wirkt dabei, ohne koptischen Text als Gegenüber, etwas übertrieben. Irritierender ist jedoch die Grundhaltung, die hinter dieser Übersetzung und hinter der vorangestellten separaten Behandlung einiger spezieller Text- und Deutungsprobleme steht (48–61) und die sich im Besitz der richtigen Sicht auf die Dinge glaubt – wie es ja auch schon der Untertitel des Buches ankündigt: „What the Gospel of Judas Really Says“. Wiederentdeckte Texte aus lang zurückliegender Zeit, die noch dazu an manchen Stellen Lücken oder unsichere Lesarten aufweisen, ermögli-

chen aber fast zwangsläufig verschiedene Deutungen an manchen Stellen. EvJud ist hier keineswegs eine Ausnahme.

So ist z. B. Kritik an einer rein positiven Deutung der Benennung des Judas als „spirit“ (für griech./kopt. *daimōn* p. 44,21) durch die Ersteditoren sicherlich berechtigt. Dass DeConick aber umgekehrt *nur* die negative Deutung als bössartiger Dämon gelten lassen will (48–51 und 109), ist ebenso engführend. (Ausgewogen informiert zu Bezeichnung von Judas als *daimōn* und als Dreizehnter im Sinne einer Zwischenposition z. B. Petersen). Eine Frage der Interpretation ist es auch, in welcher Weise Judas an der bereits erwähnten Stelle p. 56,18–22 mit seinem Opfer „mehr tun wird“ als die anderen Jünger. Tatsächlich klingt das „you will exceed“ der Online-Übersetzung tendenziell eher positiv. Der Kontext erlaubt es aber nicht so klar, wie DeConick behauptet (57–59), den Sinn des Verbs mit Sicherheit negativ zu bestimmen und auf „do worse“ festzulegen. Die Beispiele dieser Art, in denen DeConick einerseits die Online-Übersetzung kritisiert und andererseits eigene, bei näherem Hinsehen in ihrer Ausschließlichkeit genauso hinterfragbare „corrected translations“ liefert, ließen sich noch fortsetzen, z. B. mit DeConicks einseitig negativer Wertung von Judas als zum 13. Äon gehörend (110–124), die beispielsweise durch Belege aus der „Pistis Sophia“ relativiert werden könnte, etc.

Summierend lässt sich sagen, dass gerade in der Anfangszeit der Erforschung des EvJud die Anfrage, die DeConick mit ihrem Buch an eine vorrangig positive Judassicht stellt, berechtigt war. Die Durchführung, die ins andere Extrem einer einseitig negativen Sicht fällt, ist aber nicht überzeugend. Ebenso ist es sicherlich richtig, auf die heftige Polemik des EvJud gegenüber einer von den zwölf Jüngern repräsentierten apostolischen Kirche hinzuweisen, die teilweise auch parodierende Züge annimmt. Ob sich daraus aber die Gattung „Gospel parody“ (4 und 140–147) ableiten lässt und diese den Text letztgültig erklärt, bleibt fraglich.

Noch eine andere Position zur Wertung der Judas-Figur in EvJud vertritt *S. J. Gathercole*. Stärker noch als bei Pagels/King behandeln größere Teile des ebenfalls 2007 erschienenen Buches „The Gospel of Judas. Rewriting Early Christianity“ dabei Sachverhalte, die nicht den Text selbst, sondern Themen um das EvJud herum betreffen (zur Fundgeschichte: 6–23; zur Figur des Judas im NT und in Schriften des 2. Jh. n. Chr.: 24–60; zu den Kainiten: 114–131). Vieles davon bleibt in der Knappheit sehr allgemein.

Die Ausführungen zu „The Gnostic Judas“ (54–59) z. B. enthalten eine sehr holzschnittartige Schilderung des gnostischen Sophiamythos, der sich nur partiell auf Originalquellen und stärker auf Irenäus bezieht („Gnosis“/„gnostisch“ ist im Buch bezeichnenderweise auch immer ohne Anführungszeichen gebraucht). Dass der Sophiamythos im Hintergrund von EvJud steht und Judas Züge von Sophia trägt, ist auch andernorts vermutet worden (vgl. z. B. Meyer, 9–11). Wie genau Gathercole sich aber umgekehrt „Judas’s Influence on the Sophia Myth“ (55) vorstellt, bleibt eher unklar.

Die Mitte des Buches bildet eine Übersetzung von EvJud mit knappem Kommentar (61–113). Die Kommentierung erfolgt dabei fortlaufend. Eine pure Lektüre des EvJud, *bevor* man die Interpretationen Gathercoles dazu zur Kenntnis nimmt, ist somit zwar nicht unmöglich, wenn man vom einen zum anderen fettgedrucktem Abschnitt springt, ist aber doch sehr mühsam und vom Buchaufbau

her scheinbar nicht intendiert. Auf welcher Textedition die Übersetzung basiert, erschließt sich ebenfalls nicht auf den ersten Blick. Im Literaturverzeichnis finden sich unter A nur „Ancient Sources in English Translation“, erst ganz am Ende aller Literaturangaben erwähnt ein kurzer Absatz dann die kritische Edition als Grundlage der Übersetzung (193). Da Gathercole die zusätzlichen Fragmente also noch nicht kennen kann, ist der Text – wie auch bei Pagel/King, DeConick und anderen der so schnell auf den Markt gebrachten Bücher zu EvJud – inzwischen nicht mehr auf dem neuesten Stand, was sich in diesem Fall auch auf Gathercoles These zur Deutung der Judas-Figur auswirkt.

Judas hat für Gathercole anfangs durchaus ambivalente Züge. So hebt er hervor, dass Judas zwar mehr Stärke und Wissen als die anderen Jünger zeigt, Jesus aber dennoch nicht in die Augen sehen kann (p. 35,6–14) und durch seinen Stern fehlgeleitet ist (p. 45,13 f.). Judas erfährt dann aber entscheidende Belehrungen von Jesus über ihm bis dahin verborgene Sachverhalte. In jenem Abschnitt über das Opfer der menschlichen Hülle Jesu, mit dem Judas alle anderen Opfer übertrifft (s. o. die Diskussion der Stelle bei Pagels/King), sieht Gathercole Judas schließlich im Gegensatz zu den anderen Jüngern als „the ideal priest“. Zwar werde er von Jesus nicht direkt dazu aufgefordert, aber er leiste Jesus einen wichtigen Dienst „by releasing Jesus’ spirit from its bodily imprisonment“ (106). (Inwiefern Jesus diese Hilfestellung durch Judas überhaupt braucht, wird dabei allerdings nicht diskutiert.) Am Ende schließlich habe Judas nach Gathercoles Deutung den höchstmöglichen Grad an Gnosis erlangt und steige in der Lichtwolke in die höheren Welten auf (107 f.). Aus dieser Sicht erklärt sich rückblickend auch, warum Gathercole die Zeile p. 35,26, deren divergierende Lesart oben (2.) bereits Thema war, zwar mit der kritischen Edition negativ liest, aber als „Judas cannot *yet* enter the kingdom“ interpretiert (73, Hervorhebung U. U. K.), wovon im koptischen Text so nichts steht. – Mit einem Judas, der sich *entwickelt*, hat Gathercole eine weitere Perspektive in die Frage nach der Judas-Figur eingebracht, die ihn nicht einfach als positiv oder negativ deutet. Angesichts der Tatsache, dass es angesichts der neuen Fragmente aber doch eher nicht Judas ist, der am Ende in die Wolke geht und verklärt wird, geht dieser Judas-Sicht ein wesentliches Argument verloren.

Unter der Überschrift „Rewriting History“ präsentiert Gathercole im 6. Kapitel (132–149) Überlegungen zur Datierung des EvJud und zu dessen Verhältnis zu den kanonischen Evangelien, insbesondere zu Mt, und stellt klar, dass der Text keine wissenschaftlich verwertbaren historischen Informationen über Judas oder Jesus enthält (148).

Diese – in der Forschung kaum strittige – Position kann einerseits als eine der Antworten gelesen werden, die Gathercole mit seinem Buch auf die eingangs zitierte Ankündigung der „Mail on Sunday“ vom 12.3.2006 zum Judasevangelium als „threat to 2000 years of Christian teaching“ (1) gibt. Zugleich verbindet er sie mit einer deutlichen Kritik an B. D. Ehrmans These, dass die zweifellos vielzähliger als vierfach vorhandenen Evangelien aus der Zeit des frühen Christentums sich „in the same historical boat“ befänden (143). So berechtigt diese Kritik ist, nimmt sie im vorliegenden Kontext doch einerseits überraschend viel Raum ein (eine ganze Seite lang wird Ehrman zitiert: 144) und brauchte zugleich mehr Raum, um das damit angesprochene Thema angemessen zu behandeln. Ähnlich verhält es sich auch mit der nach längerem Zitat (145 f.) wiederum sehr knappen aber vehementen Kritik an E. Pagels’ Sicht auf das frühe Christentum.

Mit einigen Überlegungen zur Theologie des EvJud unter der etwas merkwürdigen Überschrift „Brave New World“ (150–171) und einem kurzen Epilog (172–174) endet das Buch. Es wird ergänzt von Literaturangaben (s. o.) und einem kleinen Index, der sich partiell als hilfreich erweisen mag, aber auch etwas zufällig zusammengestellt wirkt: So fehlt etwa das für EvJud wichtige Stichwort „sacrifice“, und auch die „disciples“ sucht man vergeblich, wenn man nicht auf die Idee kommt, dass sie dem Stichwort „Jesus“ untergeordnet sein könnten.

Ist der Judas des EvJud nun also eher positiv oder negativ zu bewerten? Wie gezeigt, bietet die Forschung zu dieser Frage ein gespaltenes Bild. Tatsächlich ist er im EvJud derjenige der Jünger, der in besonderer Beziehung zu Jesus steht, ihm als einziger entgegenzutreten vermag, etwas von der wahren Herkunft Jesu weiß und von diesem aus dem Kreis der Jünger herausgenommen und spezieller Belehrungen gewürdigt wird (p. 35,9–27 und weiter). Wie beschrieben, gibt es aber genügend andere Passagen, die ihn zumindest als ausgesprochen ambivalente Figur erscheinen lassen. Was also will der Text erreichen, wenn er Judas *nicht* auf ganzer Linie rehabilitieren und als Helden präsentieren will? Ebenso wie die positive Judassicht an Grenzen gerät, vor allem, weil sie bei zu vielen anders ausgerichteten Textpassagen Mühe mit dieser freundlichen Deutung hat (besonders nach aktuellem Textbestand), liefert auch die ambivalente bis negative Judassicht bisher keine völlig befriedigende Gesamtdeutung des EvJud.

4. Weiterführende Fragestellungen

Auf drei Konferenzen, die unmittelbar nach Erscheinen des EvJud im Herbst 2006 in Paris und mit etwas mehr Abstand im Frühjahr 2008 in Houston und in München stattfanden, waren sowohl die Frage nach der Figur des Judas als auch weiterführende Fragen zum EvJud und z. T. auch zu den anderen Schriften des Codex der Hauptgegenstand. Nur in kleinen Ausschnitten kann hier auf die Fülle der in den zugehörigen Sammelbänden veröffentlichten Aufsätze und deren Thesen und Überlegungen eingegangen werden.

Im Aufsatzband zur Pariser Konferenz, den *M. Scopello* herausgab, bietet *E. Thomassen* (*Scopello*, 157–170) einen sehr gut lesbaren Überblick über die im Zusammenhang mit der Bewertung der Judasfigur immer wieder kontrovers diskutierten Textteile von EvJud (allerdings – wie alle im vorigen Kapitel besprochenen Beiträge auch – ohne die erst später bekanntgewordenen Fragemente in die Textdeutung einbeziehen zu können). Den als Frage formulierten Titel seines Beitrags „Is Judas really the hero of the *Gospel of Judas*?“ beantwortet er zwar mit einer klaren Tendenz zu einer negativen Judassicht, argumentiert aber mit Umsicht und ohne unnötige Polemik gegen andere Positionen (wie es etwa bei DeConick, s. o., zu beobachten war). Am Ende stehen Schlussfolgerungen über die Intention des Textes, die eher offenen Fragen gleichen und in ehrlicher Weise einer gewissen Ratlosigkeit des Autors über den Text Ausdruck geben („a very peculiar kind of text indeed“, 169). Denn was am Text zutiefst irritiert, aber

gerade von Vertreterinnen und Vertretern einer kritischen Judassicht selten klar benannt wird, ist das Fehlen einer Identifikationsfigur, wenn Judas dafür ausfällt. Nur das große heilige Geschlecht kommt dann dafür in Frage, aber – so beschreibt Thomassen das Problem in aller Klarheit: „they are present in the text only, as it were, by their absence“ (169). Auch die tiefere Unterweisung, die Judas erhält, wäre dann eine, die dieser Zielgruppe längst bekannt sein müsste. Sie hätte dann nur den Sinn, der Figur des Judas in der Erzählung zu zeigen, wie es sich mit dieser und der wahren geistigen Welt jenseits davon eigentlich verhält, dass er von diesem Wissen aber nicht profitieren wird, weil er nicht zu jenem Geschlecht gehört und nicht dorthin aufsteigen kann (169f.). Damit wäre diese Offenbarung höheren Wissens, aber merkwürdig negativ verzweckt und ohne eigene Dignität.

Eine mögliche Lösung für das Problem, das sich hier andeutet und den Stellenwert des kosmogonischen Abschnitts innerhalb des EvJud (p. 47,1–53,7) anspricht, bietet *J. D. Turner* im gleichen Sammelband (*Scopello*, 187–237) in Form der – mangels weiterer Textzeugen allerdings hypothetisch bleibenden – Überlegung, ob EvJud nicht erst sekundär sethianisch-gnostisch überarbeitet worden sei (229). Turner formuliert das freilich nicht in Antwort auf Thomassens Überlegungen, sondern aus dem Vergleich verschiedener Quellentexte heraus, die das sethianische System beschreiben und in deren Licht die von EvJud präsentierte Lehre einige Eigenarten aufweist. Vor allem – und hier kommen Turners Beobachtungen wieder nah an Thomassens offene Fragen zur Intention des EvJud heran – schildert EvJud einen als sethianisch erkennbaren Weltentstehungsmythos, lässt aber die Erlösungsgeschichte vermissen (225).

Ähnliche Überlegungen präsentiert Turner nochmals im Sammelband zum Münchner Symposium (*E. E. Popkes/G. Wurst*, 321–332). In eben diesem Sammelband vergleicht auch *J. Hartenstein* (*Popkes/Wurst*, 37–54) EvJud mit anderen Texten, in diesem Fall mit anderen Dialogevangelien, besonders aus Nag Hammadi. Sie kommt hinsichtlich der Judas-Figur zu dem Ergebnis, dass Judas in seiner Ambivalenz zwischen Erwählung zum einzigen Offenbarungsempfänger und eigener Unvollkommenheit „weitgehend im Rahmen des Üblichen“ bleibe. Auffällig sei bei der weder allein positiven noch negativen Zeichnung seiner Figur aber, „dass Judas keine rechte Funktion hat“ (52). Denn während in den anderen Dialogevangelien die jeweils als Offenbarungsempfänger herausgehobenen Jünger oder Jüngerinnen diese Erkenntnisse einer bestimmten Gruppe zu deren Heil weitervermitteln, ist das bei Judas nicht der Fall. Hartenstein vermutet daher, dass Judas insbesondere im „Gegenüber zur Jüngergruppe“ interessant sei. Wie genau, bleibt dann aber offen. An der starken Fokussierung der Forschung auf EvJud überhaupt (und keineswegs nur bei Hartenstein) liegt es vermutlich, dass die völlige Abwertung der zwölf Jünger in diesem Text nicht in Zusammenhang gesehen wird mit den im Codex vorangehenden zwei Texten, die einmal Petrus, einmal Jakobus als zentrale Figuren präsentieren. Wer auch immer den Codex im 4. Jh. zusammenstellte, hat EvJud offenbar nicht (mehr?) als eine so schroffe Ablehnung der durch die Zwölf repräsentierten apostolischen Kirche

gelesen, wie z. B. DeConick (s. o. 3.) dies für das 2. Jh. annimmt. J. Brankaer, die im Sammelband von Popkes/Wurst allgemeine Überlegungen zur Zusammenstellung der Texte im Codex Tchacos anstellt (13–36), bietet hierzu leider keine Gedanken, ebensowenig L. Jenott (s. mehr unten) in seinem „Codex Tchacos as a Collection“ gewidmeten Kapitel (102–129).

Auch der Sammelband zur Konferenz in Houston, hg. v. A. D. DeConick, bringt noch einmal einen Block mehrerer Aufsätze zum Thema „Portraits of Judas“ (135–239), markiert daneben aber auch andere Themen, so z. B. die Frage nach den in EvJud immer wieder als bedeutungsvoll geschilderten Sternen mit ihrem Einfluss auf die irdischen Geschehnisse (vgl. den Block „Astrological Lore“ 241–349) und die Frage nach Konzepten der Rettung und kultischer Praxis in EvJud (351–434).

Im Hinblick auf die sukzessive Texterschließung (s. o. 2.) wurde bereits auf die Vorteile der Textedition von L. Jenott verwiesen, die aufgrund ihres späteren Erscheinens auch später erst edierte Fragmente und Entwicklungen in das Textverständnis einbeziehen konnte. Der Abstand dieser von E. Pagels betreuten Dissertation zur ersten Aufregung um den wiederentdeckten Text des EvJud macht sich auch darin bemerkbar, dass Jenott offen ist für einen neuen Blick auf den Text, der nicht auf die Figur des Judas fixiert ist. „It is important to maintain a distinction between this Gospel’s attitude toward the sacrificial death of Jesus and its portrayal of Judas Iscariot“ (25). Judas könne die anderen Jünger sehr wohl an Bosheit übertreffen, weil er den „Menschen, der Jesus trägt“ (p. 56,20f.), opfert, ohne dass damit zugleich bestritten sei, dass Jesu Tod erlösende Kraft habe. Jenott macht hier den nachfolgenden Kontext der viel diskutierten Opferaussage p. 56,18–25 stark, der dieses Geschehen mit dem Untergang der archontischen Mächte verbindet (p. 57). Parallelen dazu findet er auch in anderen sethianischen Texten, besonders in „Melchisedek“ (NHC IX,1) und im „Ägyptischen Evangelium“ (NHC III,2; IV,2). Sie alle interpretierten den Tod Jesu „as a moment of victory over the world ruler, his law, and demonic powers“ (27). Zu undifferenziert schließt Jenott aber aus diesen durch den Tod Jesu in Gang gesetzten kosmischen Ereignissen auf die erlösende Kraft, die diesem Tod als solchem innewohne. Denn geschildert wird in den zitierten Texten doch vielmehr das endgültige Scheitern der archontischen Mächte, das in diesem letzten Versuch kulminiert, des von oben stammenden Erlösers doch noch habhaft zu werden. Dass dem Tod Jesu dabei Bedeutung als „sacrificial death“ (30 u. ö.) zugeschrieben wird, ist keineswegs offensichtlich. Auch dass die Taufe das Mittel sei, mit dem die von EvJud Adressierten an diesen „victorious effects“ teilhaben könnten, bleibt eher eine Vermutung – Jenott gesteht das auch zu: „the Gospel of Judas is not altogether clear on this point“ (30).

Trotz aller Anfragen, die bleiben, und der Dominanz thematischer Einzelkapitel, hinter denen eine Gesamtsicht auf den Text etwas kurz kommt, geben Jenotts Studien zu EvJud der Forschung wichtige neue Anregungen. Auf einer breiteren Textbasis wäre es z. B. sicher lohnend, seiner These weiter zu folgen, dass die

sethianische Soteriologie nicht in erster Linie mit einer doketischen Christologie verbunden sein müsse, sondern auch als Teil eines Diskurses um die zwei Naturen Christi interpretierbar sei (22).

Summierend bleibt zu sagen: Etwas mehr Ruhe und Gelassenheit hätte der Erschließung des EvJud zweifellos gut getan und eine weniger verwirrende Vielzahl an Übersetzungen und Deutungsversuchen auf unterschiedlichen Rekonstruktionsstufen des Textes produziert. Die Ist-Situation ist dennoch nicht nur zu beklagen. Sie ist, was sie ist – nämlich ein authentisches Kapitel Wissenschaftsgeschichte unter Einfluss des medialen Marktes und seiner Gesetzmäßigkeiten. Das Interesse dieses Marktes hat sich inzwischen längst anderen Themen zugewandt, so dass die nach wie vor andauernden Bemühungen um die Erschließung des EvJud, sowohl textlich als auch inhaltlich-theologisch, mit weniger öffentlicher Anteilnahme und Beeinflussung vonstatten gehen. Mit der erwünschten Ruhe kann nun sortiert werden, welche Erkenntnisse aus der aufgeregten Anfangszeit bleiben, welche sich als ungerechtfertigt herausgestellt haben und an welchen Stellen die Diskussion noch weitergehen muss und vielleicht – wie bei vielen anderen Texten des frühen Christentums auch – nie zu einem eindeutigen Ergebnis kommen wird.