

Warum und inwiefern ist Judas ein „Daimon“? Überlegungen zum Evangelium des Judas (Codex Tchacos 44,21)

von Silke Petersen

Texte haben keine Bedeutungen, außer in ihrer Beziehung zu anderen Texten, so dass der literarischen Bedeutung etwas lästig Dialektisches eigen ist. Ein einzelner Text hat nur den Teil einer Bedeutung; er ist selbst eine Synekdoche für ein größeres Ganzes, das andere Texte einschließt. Ein Text ist ein Beziehungsereignis, und nicht eine analysierbare Substanz¹.

1. Einleitung

„Drei Fassungen von Judas“ heißt ein kurzer Text des berühmten Autors Jorge Luis Borges (1899-1986). Borges berichtet darin von einem (fiktiven) schwedischen Theologen namens Nils Runeberg, der im Laufe seiner Beschäftigung mit der Figur des Judas zu immer radikaleren Einsichten – man könnte auch sagen Umdeutungen – der christlichen Tradition von Inkarnation und Erlösung gelangte. Am Anfang steht die These, die konventionelle Überlieferung über Judas sei ganz und gar falsch. Runeberg rechtfertigt Judas dann zuerst auf metaphysischer Ebene:

Der Verrat des Judas war nicht zufällig; er war eine vorherbestimmte Tatsache, die in der Ökonomie der Erlösung ihren geheimnisvollen Platz hat. [...] Judas als einziger unter den Jüngern erschaute die geheime Gottnatur und das furchtbare Vorhaben Jesu Christi. Das Wort hatte sich zur Sterblichkeit hinabgelassen; Judas, der Jünger des Wortes, konnte zum Verräter hinabsinken (dem schlimmsten Verbrechen, dessen die Niedertracht fähig ist) und seine Wohnung in jenem Feuer nehmen, das nie erlischt. Die niedere Ordnung ist ein Spiegel der höheren Ordnung; die Formen der Erde entsprechen denen des Himmels; die Flecken auf der Haut sind eine Karte der unvergänglichen Sternbilder; Judas spiegelt auf gewisse Weise Jesus².

¹ H. Bloom, *Kabbala. Poesie und Kritik*, aus dem amerikanischen Englisch von A. Schweikhart, Basel/Frankfurt a.M. 1989, 104f.

² J.L. Borges, *Drei Fassungen von Judas*, in: *Idem, Erzählungen 1939-1944*, übersetzt von K.A. Horst, W. Luchting und G. Haefs, *Werke*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 2004, (139-145) 140f.

Borges geht anschließend noch einen Schritt weiter, wenn er seinen Theologen Runeberg in einer weiteren fiktiven Veröffentlichung über den „geheimen Heiland“ zu einer bemerkenswerten Umdeutung der christlichen Inkarnationsvorstellung kommen lässt: „Gott erniedrigte sich und wurde Mensch, um der Erlösung des Menschengeschlechtes willen; man darf annehmen, dass das von ihm gewirkte Opfer vollkommen war, weder entwertet, noch abgeschwächt durch Auslassungen“³. Die Konsequenz hieraus ist – da Judas das gegenüber Jesus schwerere und geschmähte Schicksal hat – folgende: „Gott ward voll und ganz Mensch, aber Mensch bis zur Ruchlosigkeit, Mensch bis zur Verworfenheit und bis zum Abgrund. Zu unserer Errettung konnte er jedes beliebige unter den Schicksalen wählen, aus denen sich das verschlungene Netz der Geschichte webt; er konnte Alexander werden oder Pythagoras [...] oder Jesus; er wählte ein aller-niedrigstes Schicksal: Er wurde Judas“⁴.

Borges konstatiert in seinem Text, dass die anderen Theologen die Logik dieser Judasdeutung einhellig ablehnten, und berichtet von der vollständigen Erfolglosigkeit der Runeberg'schen Bücher über Judas. Er baut damit ein weiteres Distanzierungsmoment in seinen Text ein, unterlässt es aber andererseits auch nicht, im letzten Satz seine Ausführungen mit einer Würdigung seines textlichen alter ego Nils Runeberg zu beenden: „Die Häretikerforschung wird ihm vielleicht ein Gedenken bewahren; er hat dem anscheinend erschöpften Begriff des Sohnes die Verstrickungen des Bösen und des Unheils hinzugefügt“⁵.

Neuzeitliche Umdeutungen der Judasgestalt sind zahlreich, auch wenn wenige dabei so weit gehen wie Borges und eine alternative Inkarnation annehmen. Die Idee allerdings, die Tat des Judas sei heilsnotwendig gewesen, oder Judas' Verständnis Jesu und seine Übereinstimmung mit ihm habe die der anderen Jünger übertroffen, findet sich nicht selten in der Literatur des 20. Jahrhunderts, erinnert sei nur an den „Fall Judas“ von Walter Jens⁶ oder die „letzte Versuchung“ des griechischen Autors Nikos Kazantzakis⁷; einen Anhalt für solche Re-Lektüren bietet insbesondere

³ Borges, Drei Fassungen (wie Anm. 2), 143.

⁴ Borges, Drei Fassungen (wie Anm. 2), 144.

⁵ Borges, Drei Fassungen (wie Anm. 2), 145.

⁶ W. Jens, Der Fall Judas, Stuttgart ⁶1995 (= Stuttgart ¹1975). Hier wird der „Fall Judas“ als (fiktiver) Seligsprechungsprozess verfolgt. Zur Begründung heißt es u.a.: „Ohne Judas kein Kreuz, ohne das Kreuz keine Erfüllung des Heilsplans. Keine Kirche ohne diesen Mann; keine Überlieferung ohne den Überlieferer. Ein revoltierender Judas hätte Jesus das Leben gerettet – und uns allen den Tod gebracht“ (8). „Ich stelle den Antrag, den Mann aus Kerioth selig zu sprechen. Der Sohn der Hölle, dies wollte ich zeigen, ist in Wahrheit der Beauftragte Gottes und der Bruder unseres Herrn Jesus gewesen. Ich denke, wir haben viel wiedergutzumachen an Judas. Wir alle“ (17f.).

⁷ N. Kazantzakis, Die letzte Versuchung. Roman, Deutsch von W. Kerbs, Reinbek 1984. – Zur Judasdeutung vgl. u.a. folgende Passagen des Romans, der 1951 geschrieben wurde: „Judas“, antwortete Jesus nach einem tiefem Schweigen, „ich werde dir heute abend

die Aufforderung des johanneischen Jesus an Judas: „Was Du tun willst, tue schnell“ (Joh 13,27)⁸, lässt sich diese doch als Einverständnis Jesu mit den folgenden Handlungen des Judas lesen. Die über viele Jahrhunderte der christlichen Tradition hinweg negative Judasdarstellung, die diesen als geldgierigen Verräter, als Personifikation des Bösen und als paradigmatisch-negative „Juden“-Figur auffasste⁹, hat im 20. Jahrhundert also an Plausibilität verloren und Veränderungen hin zu einem positiveren Judasbild erfahren¹⁰.

April DeConick widmet ein Kapitel ihrer Monographie über das kürzlich publizierte antike *Evangelium des Judas* dem neuzeitlichen Bedürfnis, das Positive in Judas zu finden. Sie deutet dieses Anliegen auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Judenverfolgung und -vernichtung als Scham und Re-

ein großes Geheimnis verraten.‘ Judas senkte verblüfft den rothaarigen Kopf und wartete. ‚Du bist von allen meinen Begleitern der Stärkste, nur du kannst es tragen, glaube ich, den anderen habe ich nichts gesagt und werde ich auch nichts sagen, sie ertragen es nicht.‘ (362). Jesus spricht dann zu Judas von der Notwendigkeit seines Todes am Kreuz und beauftragt ihn zum ‚Verrat‘. Später heißt es: ‚Er gab Judas, der ihm gegenübersaß, ein Zeichen. Der erhob sich, zog seinen Ledergürtel fester und ergriff den krummen Stock. Jesus winkte ihm mit der Hand, als ob er von ihm Abschied nähme. ‚Wir wollen gehen‘, sagte er, ‚wollen heute Nacht auf der anderen Seite vom Kedron-Tal in Gethsemane unter den Olivenbäumen beten. Gott sei mit dir, mein Bruder Judas.‘ Judas öffnete den Mund. Er wollte etwas sagen, besann sich aber, die Tür war offen, er schritt hinaus, und die schweren Schritte hallten ihm nach, als er die Steintreppe hinunterschritt. ‚Wohin geht er?‘ fragte Petrus unruhig und wollte sich erheben, um ihm nachzugehen. Jesus hielt ihn zurück. ‚Gottes Rad ist in Gang gesetzt‘, sagte er, ‚tritt ihm nicht in die Bahn.‘“ (404).

⁸ Vgl. u.a. Jens, Der Fall (wie Anm. 6), 16. Auch S. Asch, Jesus. Der Nazarener. Roman, aus dem Amerikanischen übersetzt von P. Baudisch, Zürich 1987 (englische Übersetzung: The Nazarene, translation by M. Samuel, New York 1939; ursprünglich Jiddisch geschrieben), 616, greift diesen Satz auf. In diesem über 700seitigen multiperspektivischem jüdischen Jesusroman taucht auch ein (fiktives) wieder gefundenes „Evangelium nach Judas“ auf (vgl. 209: „Du siehst nun vor dir den Originalbericht, den Judas Ischariot in einer Höhlengruft bei der Stadt Sepphoris vergraben hatte“). Dieses Evangelium nimmt ca. 160 Seiten des Romans ein (213-382), ist aber trotzdem ein Fragment, das vor der Darstellung des „Verrates“ abbricht (vgl. 382: „Das letzte Blatt war zerrissen. Der zerfetzte Rand des Papyrus war ein stummer Zeuge der rohen Misshandlung.“). Judas ist in diesem Roman ein enthusiastischer Zweifler, der das Anbrechen der messianischen Zeit und das Ende der römischen Herrschaft herbeisehnt und mit herbeiführen möchte. Er leidet mit Jesus (vgl. 608.692), bereut, will das Geld zurückgeben (vgl. 676f.) und erhängt sich an einem Feigenbaum, „der in der hereinbrechenden Dunkelheit wie ein Kreuz aussah“ (701).

⁹ Zum Überblick über Judasdeutungen und Judasbilder der Wirkungsgeschichte vgl. W. Vogler, Judas Iskarioth. Untersuchungen zu Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften, ThA 42, Berlin 1983, besonders 10-15; H.-J. Klauck, Judas – ein Jünger des Herrn, QD 111, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1987, besonders 17-32; B. Dieckmann, Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, München 1991; M. Meiser, Judas Iskariot. Einer von uns, Biblische Gestalten 10, Leipzig 2004, besonders 112-188.

¹⁰ Auch im Negativ-Bild früherer Jahrhunderte gibt es gelegentlich Differenzierungen, so etwa bei Origenes oder dem dominikanischen Volksprediger Vinzenz Ferrer (1350-1419), der Judas aufgrund seiner Reue in die ewige Seligkeit gelangen lässt (vgl. dazu Meiser, Judas [wie Anm. 9], 131f.162). Solche alternativen Aspekte sind allerdings vorneuzeitig die Ausnahme.

habilitationsbedürfnis¹¹. Dieses Bedürfnis, so ihre These, erkläre auch die anfängliche Deutung des *Judasevangeliums* in der Forschung, wo es sogleich als ein Text mit einem „guten“ Judas begrüßt worden sei – ohne solche Textsignale ernst zu nehmen, die in eine gegenteilige Richtung wiesen. Es scheint also dringlich – so das Fazit meiner Einleitung –, unsere neuzeitliche Judas-Perspektive im Auge zu behalten und unter Neuzeit-Verdacht zu stellen, wenn wir den Versuch unternehmen, das *Evangelium des Judas* als antiken Text zu lesen und zu verstehen.

1. Ist Judas gut oder böse? Überlegungen zu einer Kontroverse

Noch vor der Herausgabe der „critical edition“ des Codex Tchacos¹² veröffentlichten Rodolphe Kasser, Marvin Meyer und Gregor Wurst 2006 eine englische Übersetzung des *Judasevangeliums*¹³. In einem dieser Ausgabe beigegebenen Aufsatz von Bart Ehrman heißt es, der Judas des *Judasevangeliums* sei vollkommen anders als sonst üblich dargestellt: „Here he is not the evil, corrupt, devil-inspired follower of Jesus who betrayed his master by handing him over to his enemies. He is instead Jesus’ closest intimate and friend, the one who understood Jesus better than anyone else, who turned Jesus over to the authorities because Jesus wanted him to do so. In handing him over, Judas performed the greatest service imaginable. According to this gospel, Jesus wanted to escape this material world that stands opposed to God and return to his heavenly home“¹⁴.

Die diesem Aufsatz zugrunde liegende positive Judasdeutung prägt auch die anderen Beiträge des genannten Bandes; vehement widersprochen wurde ihr von April DeConick, die Judas in diesem „Eu-angelium“, das eher ein „Dys-angelion“ sei, für eine „dämonische“ – im Sinne von böser – Figur

¹¹ Vgl. A.D. DeConick, *The Thirteenth Apostle. What the Gospel of Judas Really Says*, New York 2007, 148-154; hier mit Schwerpunkt auf Jesusfilmen. Das Fazit DeConicks ist folgendes: „Our modern consciousness appears to need a ‚good‘ Judas. We have generated plot after plot, character after character, story after story, to exonerate Judas, to figure out his motivations, to make him our friend and hero. Is the initial interpretation of the gospel of Judas by the National Geographic team part of this larger modern fantasy, this modern myth of a ‚good‘ Judas that we have communally constructed in wake of the ravages of World War II?“ (154).

¹² *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos, Critical Edition, Coptic text edited by R. Kasser, introduction, translations, and notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst and F. Gaudard*, Washington DC 2007.

¹³ *The Gospel of Judas. From Codex Tchacos*, ed. by R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst, Washington DC 2006 (dt. Übersetzung: *Das Evangelium des Judas. Aus dem Codex Tchacos*, hg. von R. Kasser, M. Meyer und G. Wurst, aus dem Englischen übersetzt von Silvia Hirsch, Wiesbaden 2006).

¹⁴ B.D. Ehrman, *Christianity Turned on Its Head. The Alternative Vision of the Gospel of Judas*, in: Kasser/Meyer/Wurst (Hgg.), *The Gospel of Judas* (wie Anm. 13), (77-120) 80.

hält, die für einen anderen Dämon, nämlich Jaldabaoth, arbeite¹⁵. Im Folgenden möchte ich mich einer im Kontext dieser Kontroverse paradigmatisch strittigen Stelle widmen. Es geht um das Verständnis des im koptischen Text übernommenen griechischen Wortes ΔΑΙΜΩΝ (*Evangelium des Judas* 44,21), das nur hier im erhaltenen Text des *Judasevangeliums* begegnet. Jesus sagt zu Judas (44,20-23): **ΑΖΡΟΚ' ΚΡ ΓΥΜΝΑΖΕ Ω ΠΜΕΖΜΝΤΙΓ <N> ΔΑΙΜΩΝ ΑΛΛΑ ΨΑΧΕ ΖΩΩΚ' ΤΑΑΝΕΧΕ ΜΜΟΚ'.**

Bei der Wiedergabe dieser Zeilen gibt es nun bezeichnende Variationen in bisherigen Übersetzungen:

1. „You thirteenth spirit, why do you try so hard? But speak up, and I shall bear with you“¹⁶.
2. „Warum mühst du dich (so), o dreizehnter Geist (δαίμων)? Aber sprich, und ich werde dich gewähren lassen“¹⁷.
3. „Why are you getting all worked up, thirteenth god? But you too speak, and I will hold you up“¹⁸.
4. „Why do you compete (with them), O Thirteenth Demon? But speak up for yourself. I shall bear with you“¹⁹.
5. „You thirteenth daimon, why do you try so hard? But speak up, and I shall bear with you“²⁰.
6. „Warum disputierst (γυμνάζεσθαι) du (ὃ) überhaupt, du 13ter Dämon (δαίμων)? Aber (ἀλλά) rede nur, ich ertrage (ἀνέχειν) (auch) dich“²¹.
7. „Warum bemühst du dich, o dreizehnter Dämon? Sprich vielmehr, (dann) will ich dich ertragen“²².
8. „Why do you struggle so, you thirteenth demon? But speak up, and I shall bear (also) with you“²³.

¹⁵ Vgl. DeConick, *Apostle* (wie Anm. 11), passim; vgl. auch Eadem, *The Mystery of Betrayal. What Does the Gospel of Judas Really Say?*, in: M. 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, Nag Hammadi and Manichaean Studies 62, Leiden/Boston 2008, 239-264.

¹⁶ Kasser/Meyer/Wurst (Hgg.), *The Gospel of Judas* (wie Anm. 13), 31; dazu die Fußnote mit Verweis auf Pl., Smp. 202e-203a: „Or, thirteenth demon [...]. Judas is thirteenth because he is the disciple excluded from the circle of the twelve, and he is a demon [or daemon] because his true identity is spiritual“.

¹⁷ U.-K. Plisch, *Das Evangelium des Judas*, ZAC 10, 2006, (5-14) 10.

¹⁸ E. Pagels/K.L. King, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity*, New York 2007, 115. Die deutsche Übersetzung mit einem eher abwegigen Titel (*Das Evangelium des Verräters Judas und der Kampf ums wahre Christentum*, aus dem Englischen von R. Seuß, München 2008, 114) hat folgende Übersetzung: „Warum bist du so außer dir, du dreizehnter Gott? Aber sprich auch du, ich werde dich stützen“.

¹⁹ DeConick, *Apostle* (wie Anm. 11), 77.

²⁰ Kasser (Hg.), *The Gospel* (wie Anm. 12), 207.

²¹ P. Nagel, *Das Evangelium des Judas*, ZNW 98, 2007, (213-276) 248.

²² J. Brankaer/H.-G. Bethge (Hgg.), *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, TU 161, Berlin/New York 2007, 273.

²³ G. Schenke Robinson, *The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament Writings and to Sethianism. Appended by a New English Translation of the Gospel of Judas*, *Journal of Coptic Studies* 10, 2008, (63-98) 91.

Die Mehrheit der Übersetzungen (hier die Nummern 4-8) übernimmt das griechisch-koptische Wort **ΔΑΙΜΩΝ** in der einen oder anderen Schreibweise. Es gibt jedoch auch die Alternativen „Geist“, „Spirit“ oder „God“ (vgl. die Nummern 1-3)²⁴. Hinter den divergierenden Wiedergaben steht die Frage, warum und in welchem Sinne Judas hier von Jesus als **ΔΑΙΜΩΝ** angedredet wird²⁵. Genauer formuliert: Ein „Dämon“ ist in der heutigen deutschen Sprache mit negativen Assoziationen besetzt, wobei dieser Sprachgebrauch sich bis in die neutestamentlichen Schriften zurückverfolgen lässt²⁶. In der platonischen Tradition, auf die schon in einer Fußnote der ersten Veröffentlichung hingewiesen wird, sieht die Sache jedoch anders aus: So ist zum Beispiel das δαιμόνιον des Sokrates eine Art persönlicher Schutzgeist, der ihn vor bösen und sinnlosen Handlungen bewahrt²⁷; mithin also auf keinen Fall eine negative Größe. In welcher Weise also wird der Judas des *Judasevangeliums* durch die Bezeichnung als **ΔΑΙΜΩΝ** charakterisiert? Macht ihn diese Anrede tatsächlich zu einer Negativgestalt, oder steht etwas anderes dahinter?

2. Anmerkungen zur antiken Dämonologie²⁸

2.1. Neutestamentliches

Die verbreitete erste Assoziation ist folgende: Neutestamentliche Dämonen sind negative Wesenheiten, die Krankheiten verursachen. Dies trifft auch tatsächlich für die Mehrzahl der Belegstellen zu, allerdings ist die Sachlage bei genauerem Hinsehen komplexer. Betrachtet man die neutestamentlichen Belege für δαίμων (nur Mt 8,31), δαιμόνιον (63 Belege) und δαιμονίζομαι (13 Belege), so lassen sich drei verschiedene Verwendungsformen feststellen:

²⁴ Ich gehe hier nicht auf die weiteren Divergenzen der Übersetzungen ein; angemerkt sei nur, dass auch das im koptischen Text übernommene griechische ἀνέχειν unterschiedliche Bedeutungen haben kann: Neben aushalten oder ertragen ist eine mögliche Bedeutung auch empor halten oder erheben; wiederum ist also keine Eindeutigkeit gegeben, die die Interpretation des Gesamtverses erleichtern könnte.

²⁵ Zur Kritik an der Übersetzung „Spirit“ vgl. DeConick, Apostle (wie Anm. 11), 48-50. In ihrem Kapitel „Judas the Demon“ (109-124), interpretiert sie den **ΔΑΙΜΩΝ** als Argument für ihre Zentralthese eines „bösen“ Judas im *Evangelium des Judas*.

²⁶ Deshalb handelt es sich bei der Übersetzung dieser Stelle auch um ein Problem auf zwei Ebenen: Nicht nur ist die Bedeutung von **ΔΑΙΜΩΝ** zu erheben, sondern in einem zweiten Schritt auch die deutsche Wiedergabe zu bedenken: Denn wenn sich die mit „Dämon“ verbundenen Assoziationen im Deutschen gegenüber dem Griechischen geändert haben, dann kann die sogenannte „wörtliche“ Übersetzung – also die Wiedergabe von **ΔΑΙΜΩΝ** mit „Dämon“ – u.U. irreführend und damit falsch sein.

²⁷ Pl., Ap. 31c-d; vgl. 26d-28a.40a-c.

²⁸ Die antike Dämonologie kann hier keinesfalls erschöpfend behandelt werden (vor allem werde ich nicht auf den Sprachgebrauch der Septuaginta eingehen, da dieser nicht prinzipiell vom neutestamentlichen abweicht und die Septuaginta vom *Evangelium des Judas* kaum positiv aufgenommen wird); zu Weiterem über die antike Dämonologie vgl.

Erstens begegnet der Ausdruck im Kontext des Austreibens (ἐκβάλλειν) von Dämonen aus Kranken bzw. Besessenen, ggf. auch in Schweine. Dieser Sprachgebrauch findet sich ausschließlich in den synoptischen Evangelien²⁹. Konstatiert wird dabei auch, dass es einen „Fürsten“ oder Obersten der Dämonen gebe (ἄρχων τῶν δαιμονίων, vgl. Mt 9,34; 12,24; Mk 3,22; Lk 11,15) sowie dass die Dämonen Jesus kennen und ihn sogar als „Sohn Gottes“ anreden (Mk 1,34; Lk 4,41).

Zweitens gibt es den Vorwurf an Johannes den Täufer oder Jesus, ein δαιμόνιον zu haben; ersteres findet sich in einem Logion aus Q (Mt 11,18/ Lk 7,33); während der antijesuanische Vorwurf spezifisch für das Johannesevangelium ist (vgl. Joh 7,20; 8,48f.52; 10,20f.). In diesem Evangelium gibt es die krankheitsverursachenden Dämonen dagegen nicht.

Drittens schließlich fungieren δαιμόνια als Bezeichnung für fremde Gottheiten oder Mächte: So wird in Apg 17,18 die Einschätzung der Athener Philosophen über die Predigt des Paulus referiert, er scheine ein Verkünder „fremder Gottheiten“ (so übersetzt die neue Zürcher Bibel ξένων δαιμονίων) zu sein³⁰; 1Kor 10,20f. geht es um die Konkurrenz zwischen Gott bzw. dem κύριος und den δαιμόνια³¹; ähnliche Belege finden sich auch in 1Tim 4,1 und Offb 9,20 (vgl. Offb 16,14; 18,2). Und schließlich wird in Jak 2,19 konstatiert, dass auch die δαιμόνια an einen einzigen Gott glauben und schaudern.

Betrachtet man den Befund insgesamt, so sind die krankheitsverursachenden bösen Dämonen ein spezieller Sprachgebrauch der synoptischen Evangelien. In den anderen Schriften jedoch scheinen die δαιμόνια als eine

neben den einschlägigen Lexikonartikeln (wie F. Andres, Art. Daimon, PRE 3, 1918, 267-322; W. Foerster, Art. δαίμων κτλ., ThWNT 2, 1935, 1-21; C. Colpe/J. Maier/J. Vrugt-Lentz/C. Zintzen, Art. Geister [Dämonen], RAC 9, 1976, 546-797; M. Baltes/S.I. Johnston/P. Habermehl, Art. Dämonologie, Der Neue Pauly 3, 1998, 265-269) vor allem: A. Lange/H. Lichtenberger/K.F.D. Römheld (Hgg.), Die Dämonen/Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt/The Demonology of Israelite-Jewish and Early Christian Literature in Context of Their Environment, Tübingen 2003. Zur Vielfalt antiker Dämonen und dem Begriff generell vgl. in diesem Band A. Klostergaard Petersen, The Notion of Demon. Open Questions to a Diffuse Concept, (23-41) 30: „The Concept of Demon does not signify an objective fact in the world. It constitutes a category of meaning that enables human beings to communicate about things beyond their own nature“. „During the course of the concept's history of reception the notion has fulfilled an indispensable discursive function enabling humans to talk about things beyond their own nature“ (39).

²⁹ Vgl. Mt 4,24; 7,22; 8,16.28.33; 9,32-34; 10,8; 12,22.24.27f.; 15,22; 17,18; Mk 1,32.34.39; 3,15.22; 5,15f.18; 6,13; 7,26.29f.; 9,38; 16,9.17; Lk 4,33.35.41; 8,2.27.29f.33.35f.38; 9,1.42.49; 10,17; 11,14f.18-20; 13,32. (Der Wahrsagegeist, den Paulus in Apg 16,16-18 austreibt, heißt nicht δαίμων oder δαιμόνιον, sondern πνεῦμα).

³⁰ Vgl. dazu T. Knöppler, Paulus als Verkünder fremder δαιμόνια. Religionsgeschichtlicher Hintergrund und theologische Aussage von Act 17,18, in: Lange/Lichtenberger/Römheld (Hgg.), Dämonen (wie Anm. 28), 557-583.

³¹ Vgl. dazu M. Dibelius, Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, Göttingen 1909, 67-71; P. Lampe, Die dämonologischen Implikationen von I Kor 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse, in: Lange/Lichtenberger/Römheld (Hgg.), Dämonen (wie Anm. 28), 584-599.

Art „höhere“ Mächte zu gelten, die in einem Spannungsverhältnis zum wahren Gott stehen. Dabei zeigt sich u.a. an Apg 17,18, dass die Bewertung der δαιμόνια eine Frage der jeweils eingenommenen Perspektive ist.

2.2. Texte aus Nag Hammadi

Der Befund in den Nag-Hammadi-Schriften ist ebenso vielfältig wie diese Schriften selbst; einige Aspekte sollen dennoch hervorgehoben werden³²:

1. Krankheitsdämonen fehlen mit einer Ausnahme (in *Testimonium Veritatis* 33,7) vollständig.

2. Die Dämonen haben sehr unterschiedliche Aufgaben und Funktionen, u.a. gibt es Dämonen, die Salomo helfen, z.B. beim Tempelbau³³ (*Apokalypse des Adam* 79,5; *Testimonium Veritatis* 70,3-28); Strafdämonen, die als Seelenrichter zwischen Himmel und Erde fungieren (*Asklepios* 76,23.31; 78,27); Dämonen, die sich in Körperteilen und Empfindungen realisieren (*Apokryphon des Johannes* [NHC II,1] 18,2.15.20; 19,11); Dämonen, die dem Irrtum und Vergessen zugeordnet sind und die Menschen täuschen (*Authentikos Logos* 34,18; *Vom Ursprung der Welt* 110,26; 123,18). Es gibt Dämonen der Unterwelt (*Die dreigestaltige Protennoia* 41,6), mannweibliche Dämonen (*Vom Ursprung der Welt* 107,1); Dämonen, die Träume schicken (*Apokalypse des Petrus* 75,4); sowie solche, die zittern (*Der Gedanke unserer großen Kraft* 42,17)³⁴.

3. An einigen Stellen werden Dämonen explizit als böse oder unrein bezeichnet; dies verweist darauf, dass die negativen Konnotationen nicht notwendig im Wort ΔΑΙΜΩΝ enthalten sind, denn sonst wäre diese Näherbestimmung unnötig (vgl. *Buch des Thomas* 144,13; *Sextussprüche* 30,17.20; *Vom Ursprung der Welt* 121,35).

4. Eine ganze Reihe von Belegen nennt Dämonen in unterschiedlichen listenartigen Aufzählungen oder Parallelisierungen, und zwar vor allem

³² Den folgenden Ausführungen liegen die Textausgaben der Nag Hammadi (and Manichaean) Studies zugrunde; für deutsche Übersetzungen und Einleitungen zu den Schriften vgl.: H.-M. Schenke/H.-G. Bethge/U.U. Kaiser (Hgg.), Nag Hammadi Deutsch, eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für Koptisch-Gnostische Schriften, Bd. 1. NHC I,1-V,1, GCS N.F. 8 = Koptisch-Gnostische Schriften 2, Berlin/New York 2001; Bd. 2. NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4, GCS N.F. 12 = Koptisch-Gnostische Schriften 3, Berlin/New York 2003.

³³ Zur Verbindung von Salomo und den Dämonen vgl. S. Giversen, Solomon und die Dämonen, in: M. Krause (Hg.), Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of P. Labib, NHS 6, Leiden 1975, 16-21; P.S. Alexander, Contextualizing the Demonology of the Testament of Solomon, in: Lange/Lichtenberger/Römhald (Hgg.), Dämonen (wie Anm. 28), (613-635) 622-633, über das „Testament Solomos“. Auf diese Schrift wird wohl auch UW (NHC II,5) 107,38 verwiesen, vgl. E. Grypeou, Die Dämonologie der koptisch-gnostischen Literatur im Kontext jüdischer Apokalypthik, in: Lange/Lichtenberger/Römhald (Hgg.), Dämonen (wie Anm. 28), (600-609) 604.

³⁴ Bemerkenswert ist auch die Bezeichnung des Gekreuzigten (nicht identisch mit dem Erlöser!) als „Haus der Dämonen“ in ApcPt (NHC VII,3) 82,23.

in Kombination mit Engeln, Archonten, Mächten oder Gewalten etc. (*Apokryphon des Johannes* [NHC II,1] 19,11; 28,19; 31,18; [NHC III,1] 37,10; [BG 2] 72,7; *Hypostase der Archonten* 97,12; *Vom Ursprung der Welt* 121,34; 123,7; 126,2; *Das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes* [= *Das ägyptische Evangelium*] [NHC III,2] 59,25; *Apokalypse des Paulus* 19,5; *Testimonium Veritatis* 29,17; 42,25; *Melchisedek* 16,5; *Die dreigestaltige Protennoia* 35,17; *Zostrianus* 113,1f.³⁵), aber auch mit unreinen Geistern (*Evangelium nach Philippus* 66,1) oder mit Winden und Sternen (*Testimonium Veritatis* 29,17f.; *Paraphrase des Sêem* 21,26; 22,25; 24,7; 27,24; 32,16 u.ö.).

5. Das Verhältnis zwischen Dämonen, Archonten und anderen Mächten scheint dabei nicht systematisch geklärt. In *Vom Ursprung der Welt* 121,30-35 werden die Archonten auf der Erde zu bösen Dämonen; in *Vom Ursprung der Welt* 123,4-15 sind die Dämonen Engel, die von den Archonten geschaffen werden. Im *Heiligen Buch des großen unsichtbaren Geistes* (NHC III,2) 57,17.22; (NHC IV,2) 69,3 bringt Saklas als großer Engel zusammen mit Nebruel als großem Dämon u.a. zwölf Äonen hervor; in *Die dreigestaltige Protennoia* 39,21; 40,5 heißt jedoch Saklas „großer Dämon“.

6. Die Schrift mit den meisten Dämonen-Belegen ist *Paraphrase des Sêem* (z.B. 21-45). Dort treten unterschiedliche Dämonen auf; soweit in diesem – auch für Nag-Hammadi-Verhältnisse eher unklaren – Text erkennbar, gibt es darunter auch einen für die Offenbarung entscheidenden Dämon namens Soldas, in dem Derdekeas, die Offenbarergestalt dieser Schrift, wirkt³⁶ und der insofern kaum als „böse“ zu klassifizieren ist.

Angesichts dieses heterogenen Befundes scheint es fraglich, ob ein Zusammenlesen der unterschiedlichen Texte aus dem Nag-Hammadi-Fund überhaupt sinnvoll ist. Nach Meinung der Forschung gehören diese Texte ohnehin unterschiedlichen Richtungen an³⁷. Sie werden als hermetisch (*Asklepios*), philosophisch-weisheitlich (*Sextussprüche*), valentinianisch (*Evangelium nach Philippus*), sethianisch (*Apokryphon des Johannes*; *Hypostase der Archonten*; *Das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes*; *Apokalypse des Adam*; *Zostrianus*; *Melchisedek*; *Die dreigestaltige Protennoia*), vermutlich „gnostisch“ ohne nähere Angaben (*Vom Ursprung der Welt*; *Buch des Thomas*; *Apokalypse des Paulus*; *Authentikos Logos*; *Apokalypse des Petrus*; *Testimonium Veritatis*; *Der Gedanke unserer großen Kraft*) oder mit manichäischem Einschlag (*Paraphrase des Sêem*) klassifiziert, und auch die vermuteten Entstehungsdaten divergieren.

³⁵ In Zostr (NHC VIII,1) 43,12 sind wegen einer vorangehenden Lakune die Zuordnungen unklar.

³⁶ Vgl. ParSem (NHC VII,1) 30,32; dazu Schenke/Bethge/Kaiser (Hgg.), Nag Hammadi Deutsch, Bd. 2 (wie Anm. 32), 548.

³⁷ Vgl. zu den folgenden Klassifizierungen die Einleitungen zu den jeweiligen Schriften in Schenke/Bethge/Kaiser (Hgg.), Nag Hammadi Deutsch, Bde. 1 und 2 (wie Anm. 32).

Das Problem des uneinheitlichen Befundes lässt sich auch nicht auflösen, wenn man sich – unter der Annahme, das *Evangelium des Judas* sei eine sethianische Schrift – nur die als sethianisch eingestuften Schriften (*Apokryphon des Johannes*; *Hypostase der Archonten*; *Das Heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes*; *Apokalypse des Adam*; *Zostrianus*; *Melchisedek*; *Die dreigestaltige Protennoia*) ansieht. Einige Passagen sind zu fragmentarisch, um eine genauere Aussage zu machen (dies betrifft vor allem *Melchisedek* und *Zostrianus*), und zudem entfällt die Mehrzahl der Belege auf die genannten Aufzählungen oder Parallelisierungen von Dämonen mit Engeln, Archonten, Mächten und Gewalten, in denen eine systematische Verhältnisbestimmung gerade fehlt. Zwei Aspekte scheinen mir aber dennoch weiterführend: Erstens sind „Dämonen“ an sich nicht immer eindeutig böse; sie lassen sich eher als ambivalent beschreiben. Im *Apokryphon des Johannes* heißt es im Anschluss an die Liste der Dämonen, die sich in Körperteilen, Empfindungen und Leidenschaften realisieren: „All diese sind in einer Weise nützlich, aber auch schlecht“³⁸. Und zweitens ist die Mehrzahl der Dämonen in einem Raum zwischen Göttern und Menschen, zwischen Himmel und Erde, angesiedelt; so heißt es z.B. in *Asklepios*: „Gott setzte ihn (den großen Dämon) in die Mitte der Luftregion zwischen Himmel und Erde“³⁹. Beide genannten Aspekte verweisen auf eine andere Gruppe antiker Texte, die mit der Dämonologie systematischer umgeht als die bisher betrachteten Quellen und die es sich deshalb in unserem Zusammenhang anzusehen lohnt.

2.3. Platonisches

Die Vorstellung, die Dämonen seien in einem Zwischenbereich anzusiedeln, entspricht der platonischen Tradition⁴⁰. Grundlage für die späteren Aus-

³⁸ AJ (NHC II,1) 18,31-33; dt. Übersetzung: M. Waldstein, *Das Apokryphon des Johannes* (NHC II,1; III,1; IV,1 und BG 2), in: Schenke/Bethge/Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. 1 (wie Anm. 32), 130.

³⁹ Askl (NHC VI,8) 76,22-25; dt. Übersetzung: J. Holzhausen, „*Asklepios*“ (NHC VI,8), in: Schenke/Bethge/Kaiser (Hgg.), *Nag Hammadi Deutsch*, Bd. 2 (wie Anm. 32), 540.

⁴⁰ Im Folgenden ist kein vollständiger Überblick über platonische Dämonologie angestrebt, vgl. dazu die Ausführungen in den Lexikonartikeln (s.o. Anm. 28) sowie besonders: Lucius Apuleius von Madaura, *De deo Socratis*/Der Schutzgeist des Sokrates, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Bingenheimer, Frankfurt a.M. 1993, besonders 55-66; J.M. Dillon, *Dämonologie im frühen Platonismus*, in: Apuleius, *De deo Socratis*/Über den Gott des Sokrates, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. Balthes, Sapere 7, Darmstadt 2004, 123-141; P. Donini, *Sokrates und sein Dämon im Platonismus des 1. und 2. Jahrhunderts n.Chr.*, in: Bingenheimer, *Lucius Apuleius von Madaura* (wie Anm. 40), 142-161; F.E. Brenk, *In the Light of the Moon. Demonology in the Early Imperial Period*, ANRW 2/16/3, 1986, 2068-2145; L. Albinus, *The Greek δαίμων between Mythos and Logos*, in: Lange/Lichtenberger/Römheld (Hgg.), *Dämonen* (wie Anm. 28), 425-446; H. Cancik, *Römische Dämonologie* (Varro, Apuleius, Tertullian), in: Lange/Lichtenberger/Römheld (Hgg.), *Dämonen* (wie Anm. 28), 447-460; C. Zintzen, *Art. Geister (Dämonen)* B.III.c. *Philosophie*, RAC 9, 1976, 640-668.

fürungen zum Thema sind einige Passagen in den platonischen Schriften, eine Zentralstelle⁴¹ findet sich im *Symposion*. Dort geht es um das Wesen des Eros; Sokrates berichtet von einem Gespräch mit Diotima und von ihren Lehren:

- Was mag denn nun der Eros sein? fragte ich; ein Sterblicher?
- Keineswegs.
- Aber was eigentlich?
- Wie vorhin, mitten zwischen Sterblichem und Unsterblichem.
- Was also, Diotima?
- Ein großer Dämon (δαίμων μέγας), Sokrates; denn der ganze Bereich des Dämonischen steht auf der Mitte zwischen Gott und Sterblichem (καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαίμονιον μεταξὺ ἔστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ).
- Und welche Fähigkeit hat es? sagte ich.
- Es verdolmetscht und vermittelt den Göttern, was von den Menschen, und den Menschen, was von den Göttern kommt: von den einen die Bitten und Opfer, von den anderen die Gebote und Gegengaben; und da es zwischen beiden steht, ergänzt es sie, so dass das Ganze in sich selber verknüpft ist. Durch das Dämonische geht auch alle Weissagung und die Kunst der Priester, die mit den Opfern und Weihen und Beschwörungen und der ganzen Zauber- und Besprechungskunst zu tun hat. Ein Gott dagegen macht sich mit den Menschen nicht gemein; vielmehr kommt durch das Dämonische aller Verkehr und alle Zwiesprache von den Göttern zu den Menschen und von den Menschen zu den Göttern zustande, im Wachen wie im Traume. [...] Diese Dämonen sind zahlreich und von allerlei Art, einer von ihnen aber ist auch Eros⁴².

Die Dämonen sind Zwischenwesen, sie sind „zahlreich und von allerlei Art“. Diese „Dämonologie“ ist noch nicht systematisiert. Zudem sind die platonischen Texte deutlich zu früh entstanden, um sie ohne weitere Überlegungen als Referenztexte für das *Judasevangelium* zu nutzen. Um den zeitlichen Abstand von den platonischen Texten bis ins 2. Jahrhundert n.Chr. zu überbrücken, bietet sich Plutarch an. Dieser lebte ca. von 45 bis nach 120 n.Chr., bei seinen Ausführungen über die Dämonen greift er auf Xenokrates zurück⁴³, einen Freund Platons, der nach dessen Tod ab 339 v.Chr. die Akademie leitete und sich bemühte, Platons „Lehre“ zu systematisieren.

Auch in Plutarchs Schrift *De defectu oraculorum* („Über das Erlöschen der Orakel“) geht es um die Mittelstellung der Dämonen. Um diese zu erläutern, greift er auf eine Analogie des Xenokrates zurück:

⁴¹ Vgl. Bingenheimer, Lucius Apuleius von Madaura (wie Anm. 40), 47, zu der Passage des *Symposions*: „In diesen Worten ist die Dämonenlehre im eigentlichen Sinn vollständig ausformuliert enthalten; die Stelle ist der Ausgangspunkt der gesamten späteren Dämonologie“. Ähnlich auch Zintzen, Art. Geister (wie Anm. 40), 640: „Die gesamte nachplatonische Dämonologie fußt auf Plat. symp. 202 d/e, wonach die Dämonen in der Mitte zwischen Göttern u. Menschen stehen“.

⁴² Pl., Smp. 202d-203a; dt. Übersetzung von F. Boll in: Bingenheimer, Lucius Apuleius von Madaura (wie Anm. 40), 46; vgl. auch Pl., Ti. 40d-41a; Lg. 717a-b.

⁴³ Schriften von Xenokrates selbst sind nicht erhalten.

Als ein erläuterndes Beispiel (παράδειγμα) aber für diese Aussage hat Xenokrates, der Gefährte Platons, die Ordnung der Dreiecke herangezogen: Das gleichseitige vergleicht er mit dem Göttlichen, das ungleichseitige mit dem Sterblichen, das gleichschenklige mit dem Dämonischen. Denn das erste ist in allen Seiten gleich, das zweite in allen ungleich, das dritte aber ist zum Teil gleich und zum Teil ungleich, so wie die Natur der Dämonen, die sowohl an der Leidenschaft des Sterblichen wie auch an der Kraft Gottes teilhat⁴⁴.

Das Dreiecksgleichnis ordnet die unterschiedlichen Wesenheiten in drei Sorten und siedelt die Dämonen in der Mitte zwischen Gott und Menschen an. Die Fortsetzung bei Plutarch zeigt, dass dabei auch an eine räumliche Mitte gedacht ist. Die Dämonen gehören nicht wie die Götter zu Sonne und Sternen, sondern zum Mond⁴⁵. Sie sind im überweltlichen Luftbereich angesiedelt⁴⁶, und ebenso wie dieser Bereich sind sie notwendig für den Bestand aller Dinge:

Wenn nun jemand die Luft, die zwischen Erde und Mond ist, aufheben und wegnehmen würde, so wird er die Einigkeit und Verbundenheit des Alls auflösen, da in der Mitte ein leerer und unverbundener Raum entstanden ist. Genauso machen auch diejenigen, die die Existenz der Dämonen bestreiten, die Verbindung zwischen Göttern und Menschen zu einer unterbrochenen und gestörten, indem sie die hermeneutische – wie Plato sagte – und dienende Natur aufheben, und sie zwingen uns damit, alle Dinge zugleich zu vermischen und zu verwirren, indem sie Gott in die menschlichen Leidenschaften und Handlungen hineinbringen und ihn in den Bereich der Notwendigkeiten hinabziehen⁴⁷.

Die Dämonen sind also quasi notwendig für den Bestand des Alls; sie stellen die Verbindung zwischen Gott oder Göttern und Menschen her und dienen dabei gleichzeitig dazu, die Transzendenz Gottes zu garantieren. Ob sie gut oder böse sind, ist dabei nicht die Frage.

Neben Plutarch hat sich u.a. auch der mittelplatonische Philosoph Apuleius⁴⁸ ausführlicher über die Dämonen geäußert. Apuleius ist uns heute vorwiegend durch seinen Roman *Asinus aureus* („Der Goldene Esel“) be-

⁴⁴ Plu., *De defectu oraculorum* 416c-d (BSGRT, 74 Sieveking); dt. Übersetzung: Silke Petersen; mit Dank an Axel Horstmann, Hamburg; vgl. auch Plutarch, Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung, Religionsphilosophische Schriften, eingeleitet und neu übertragen von K. Ziegler, Zürich/Stuttgart 1952, 120; Dillon, Dämonologie (wie Anm. 40), 128f.

⁴⁵ Die Verbindung zwischen Dämonen und Mond findet sich auch in Plu., *De genio Socratis* 591c.

⁴⁶ So auch Philo von Alexandrien, der in Ph., *De gigantibus* 6-9 und *De somniis* I 135-141 die luftbewohnenden Dämonen mit Engeln gleichsetzt; vgl. dazu Dillon, Dämonologie (wie Anm. 40), 134-137. – Philo lässt sich insgesamt gut in die platonische Tradition einordnen; seine Schriften sind jedoch zu früh für das *Evangelium des Judas*, sodass ich hier nicht weiter auf sie eingehen werde.

⁴⁷ Plu., *De defectu oraculorum* 416e-f (74f. S.); dt. Übersetzung: Silke Petersen; vgl. auch Ziegler, Plutarch (wie Anm. 44), 120f.; Dillon, Dämonologie (wie Anm. 40), 129f.

⁴⁸ Zum Biographischen vgl. Bingenheimer, Lucius Apuleius von Madaura (wie Anm. 40), 15-24.

kannt; er war allerdings kein Romanautor, der gelegentlich philosophierte, sondern eher ein Philosoph, der auch einen Roman geschrieben hat. Er lebte ungefähr von 125 bis 180 n.Chr. und schrieb eine Rede über den „Schutzgeist des Sokrates“⁴⁹, *De deo Socratis*, um 160/170 n.Chr.⁵⁰, also ziemlich genau zur wahrscheinlichen Entstehungszeit des *Judasevangeliums*⁵¹. Auch Apuleius redet von der „Mittelstellung der Dämonen“:

Diese sind nämlich sowohl räumlich als auch der Art ihrer geistigen Veranlagung nach zwischen uns und den Göttern angesiedelt und haben mit den oberen Wesen die Unsterblichkeit, mit den unteren aber die Erregbarkeit durch Leidenschaften gemeinsam. Denn genau wie wir sind sie empfänglich für all das, was die Seelen besänftigt oder aufwühlt, und werden daher vom Zorn erregt und von Mitleid umgestimmt, durch Geschenke angelockt und durch Bitten beschwichtigt, werden durch Beleidigungen in Wut versetzt, durch Ehrungen versöhnt und verändern sich durch all die anderen Einflüsse wie wir. Denn die Dämonen sind – um es in einer Definition zusammenzufassen – der Gattung nach Lebewesen, dem Geist nach vernunftbegabt und der Seele nach den Leidenschaften unterworfen, ihr Körper ist luftartig und ihre Lebenszeit ewig. Von den fünf Eigenschaften, die ich eben erwähnte, haben sie die drei ersten mit uns gemeinsam, die vierte ist nur ihnen eigentümlich, während sie die letzte mit den unsterblichen Göttern teilen, von denen sie sich aber darin unterscheiden, daß sie den Leidenschaften unterliegen. Daß ich sie aber „den Leidenschaften unterworfen“ genannt habe, geschah, wie mir scheint, mit gutem Grund, sind sie doch denselben Verwirrungen des Geistes ausgesetzt wie wir⁵².

Auch hier wieder sind unter dem Oberbegriff „Dämonen“ solche Lebewesen zusammengefasst, die zwischen Göttern und Menschen stehen. Speziell werden sie von den Göttern dadurch unterschieden, dass sie Leidenschaften und Verwirrungen des Geistes unterliegen.

⁴⁹ So die Titelformulierung in der Übersetzung von Bingenheimer, Lucius Apuleius von Madaura (wie Anm. 40); Baltés, Apuleius (wie Anm. 40) gibt den Titel mit „Über den Gott des Sokrates“ wieder. Plutarchs unter dem Titel *De genio Socratis* bekannte Schrift heißt im Griechischen ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ ΔΑΙΜΟΝΙΟΥ und in der englischen Übersetzung von De Lacy/Einarson „On the Sign of Sokrates“ (Plutarch, *Moralia*, Bd. 7, with an English translation by P.H. De Lacy and B. Einarson, LCL 405, London/Cambridge [Massachusetts] 1959, 372-509). Um die Angebote noch zu vermehren: Die „Dämonen“ werden in der englischen Übersetzung zu *De defectu oraculorum* von F.C. Babbitt (Plutarch, *Moralia*, Bd. 5, with an English translation by F.C. Babbitt, LCL 306, London/Cambridge [Massachusetts] 1969) zumeist mit „demigods“ wiedergegeben.

⁵⁰ Vgl. M.-L. Lakmann, Einführung in die Schrift, in: Baltés, Apuleius (wie Anm. 40), (13-44) 17. Diesen Text des Apuleius kennen auch eine Reihe von Kirchenvätern, wegen Augustins Polemik blieb er auch weiterhin in der abendländischen Überlieferung präsent, vgl. dazu L. Karfiková, Augustins Polemik gegen Apuleius, in: Baltés, Apuleius (wie Anm. 40), 162-189. (Für Augustin gibt es nur böse Dämonen; er bestreitet die Vermittlungsrolle der Dämonen zwischen Göttern und Menschen, diese komme ausschließlich Christus zu.)

⁵¹ Diese Datierung ergibt sich aus der Erwähnung eines Evangeliums des Judas (mit diesem signifikanten Titel) bei Iren., haer. I,31,1 (FC 8/1, 350f. Brox), um 180 n.Chr.. Dabei ist im Auge zu behalten, dass unser koptischer Text sicher Veränderungen im Verhältnis zu der bei Irenäus gemeinten Fassung aufweist.

⁵² Apul., *Socr.* 13 (§ 147f.); dt. Übersetzung: Bingenheimer, Lucius Apuleius von Madaura (wie Anm. 40), 122f.

Apuleius nimmt eine Vielzahl unterschiedlicher Dämonen an, darunter auch böse. Plutarch äußert sich in seinen verschiedenen Schriften zum Thema unterschiedlich; teils geht er von bösen Dämonen aus, teils bestreitet er sie; in *De defectu oraculorum* redet er von unterschiedlichen Formen von Tugenden unter den Dämonen⁵³. Auch bei anderen Platonikern sind die Meinungen geteilt: Kelsos und Plotin bestreiten die Existenz böser Dämonen, Jamblich und Porphyrios nehmen böse Dämonen neben den guten an⁵⁴; die Existenz von guten Dämonen wird nirgendwo prinzipiell negiert. Insgesamt entwickelt sich im Neuplatonismus (vor allem bei Proklos) eine immer feiner abgestufte Hierarchie der sich zwischen Göttern und Menschen aufhaltenden Wesen⁵⁵. Damit befinden wir uns allerdings schon jenseits des Zeitraumes, der uns im Zusammenhang mit dem *Evangelium des Judas* interessieren sollte.

Nach diesen kurzen Anmerkungen zur antiken Dämonologie möchte ich in einem nächsten Schritt die Ebene wechseln und die Frage stellen:

3. Welche Referenztexte sind sinnvoll?

In meinem vorherigen Abschnitt habe ich Texte aus drei unterschiedlichen Bereichen antiker Literatur herangezogen, nämlich a) aus dem Neuen Testament, b) aus den Nag-Hammadi-Schriften und c) aus der platonisch-philosophischen Tradition. Die Frage ist nun: Welche dieser Texte bieten einen passenden Referenzrahmen für das „Daimon“-Verständnis des *Judasevangeliums*? Letztlich handelt es sich bei dieser Frage um einen hermeneutischen Zirkel: Unser Verständnis des *Judasevangeliums* bestimmt, welche Texte wir heranziehen; diese wiederum bestimmen unser Verständnis des *Judasevangeliums*. Dennoch lassen sich auch übergeordnete Argumente im Hinblick auf alle drei Textgruppen finden.

Nahe liegend scheint es zuerst, die neutestamentlichen Texte zu berücksichtigen, da sie die primären Quellen für die Gestalt des Judas bilden. Auf welche neutestamentlichen Texte das *Evangelium des Judas* zurückgreift, ist bislang in der Forschung noch nicht eindeutig geklärt, Favoriten sind das Matthäus- und Lukasevangelium sowie die Apostelgeschichte⁵⁶. Um die

⁵³ Plu., *De defectu oraculorum* 417b (75 S.): δαίμοσιν ἀρετῆς διαφοραί; ähnlich auch in Plu., *De Iside et Osiride* 360e. Vgl. auch Zintzen, Art. Geister (wie Anm. 40), 646: „In der Frage nach der Existenz böser Dämonen schwankt Plutarch“.

⁵⁴ Vgl. Zintzen, Art. Geister (wie Anm. 40), 647.655-664. Zu den „dualistischeren“ Dämonenvorstellungen vor allem bei Porphyrios und in den Pseudoclementinen vgl. W. Bousset, Zur Dämonologie der späteren Antike, ARW 18, 1915, (134-172) 154-168, der einen Zusammenhang mit iranisch-persischen Einflüssen herstellt.

⁵⁵ Vgl. Andres, Daimon (wie Anm. 28), 311-322; Zintzen, Art. Geister (wie Anm. 40), 664-668.

⁵⁶ S. Gathercole, Matthean or Lukan Priority? The Use of the NT Gospels in the Gospel of Judas, wird erscheinen in: E.E. Popkes/G. Wurst (Hgg.), *Judasevangelium und Codex*

Mitte des 2. Jahrhunderts ist das Neue Testament nicht als abgeschlossener Kanon zu begreifen, so dass auch ein Bezug auf einige neutestamentliche Texte wenig für die anderen bedeutet. Die „Krankheitsdämonen“ der synoptischen Evangelien nun tragen für das Verständnis der Judasgestalt nichts aus; und die obigen Ausführungen haben gezeigt, dass der neutestamentliche Sprachgebrauch ansonsten eindeutig ist. Wir sollten also für die Näherbestimmung von Judas als **ΔΑΙΜΩΝ** nicht auf neutestamentliche Texte zurückgreifen; selbst wenn sie die Grundlage für die Rezeption der Judasgestalt im *Evangelium des Judas* bieten, sind sie nicht in der Lage, den **ΔΑΙΜΩΝ** zu erklären.

Die Nag-Hammadi-Schriften heranzuziehen legt sich insofern nahe, als das *Evangelium des Judas* u.a. mit zwei Schriften in einem Codex zusammengestellt wurde, die Parallelversionen in NHC V,3 (*Die [erste] Apokalypse des Jakobus*) bzw. NHC VIII,2 (*Der Brief des Petrus an Philippus*) haben. Allerdings handelt es sich hier um eine sekundäre Kombination aus dem 4. – oder bestenfalls 3. – Jahrhundert, und die Nag-Hammadi-Schriften sind noch weniger als die neutestamentlichen Texte eine in sich geschlossene Textgruppe⁵⁷. Auch ist aus ihnen keine systematisierte Dämonenlehre zu erheben; es scheint vielmehr, als würden sie auf unterschiedliche Vorstellungen und Traditionen zu den Dämonen zurückgreifen. Die Durchsicht dieser Schriften hat immerhin bestätigt, dass ein „Dämon“ nicht unbedingt böse sein muss. Allerdings findet sich der „gemeinsame Nenner“ hinter den rezipierten Vorstellungen nicht in diesen Schriften selbst, ihm lässt sich nur mit einem Blick auf jene antiken Textzeugnisse näher kommen, die die Dämonenvorstellungen systematischer durchdenken.

Und damit sind wir bei der dritten Textgruppe, den platonisch-philosophischen Schriften, die im Gegensatz zu den neutestamentlichen und denen aus Nag Hammadi systematische Ausführungen zum Thema enthalten. Außer ihrer systematischen Reflexion der Dämonenfrage gibt es noch ein weiteres Argument, diese Schriften zum Verständnis des *Judasevangeliums* heranzuziehen, nämlich die Verbindung von sethianischer „Gnosis“ und Platonismus, die vor allem John D. Turner dargelegt hat⁵⁸. Die Nennung

Tchacos. Studien zur religionsgeschichtlichen Verortung einer gnostischen Schriftensammlung, WUNT, Tübingen 2009, spricht sich primär für Matthäus aus; J.M. Robinson, *The Secrets of Judas. The Story of the Misunderstood Disciple and his Lost Gospel*. Fully Revised and Updated, New York 2007, besonders 208-210, für Lukas/Apostelgeschichte.

⁵⁷ Noch schwieriger scheint es mir – schon wegen der Probleme aller Gnosisdefinitionen –, andere „gnostische“ Schriften heranzuziehen, wie dies etwa M. Meyer, *The Thirteenth Daimon. Judas and Sophia in the Gospel of Judas*, 2008 (download unter <http://www.chapman.edu/wilkinson/religion/faculty/meyer/judasArticles.asp>; 27.01.2009), mit der *Pistis Sophia* tut, um die s.E. bestehende Parallelisierung von Judas mit Sophia zu belegen.

⁵⁸ Vgl. J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, BCNH. Études 6, Québec/Louvain/Paris 2001; J.D. Turner, *The Setting of the Platonizing Sethian Treatises in Middle Platonism*, in: Idem./R. Majercik (Hgg.), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, SBL. Symposium Series 12, Atlanta GA 2000, 179-224.

Barbelos im *Evangelium des Judas* 35,18 sowie die spezifischen Ausführungen über die Kosmologie auf den Seiten 47-55 machen es plausibel, diesen Text – in der uns vorliegenden Fassung – dem Sethianismus zuzuordnen⁵⁹. Da sich Sethianismus und platonische Tradition vielfältig beeinflusst haben, scheint es also sinnvoll, zum Verständnis des *Judasevangeliums* bei platonischen Schriften anzusetzen, und zwar bei solchen, die ungefähr zeitgleich mit diesem zu datieren sind. In einem letzten Schritt bleibt nun noch der Frage nachzugehen, ob die Äußerungen der platonischen Schriften tatsächlich inhaltlich dazu beitragen können, den Sinn der Bezeichnung **ΔΑΙΜΩΝ** für Judas zu verstehen.

4. Judas als „Zwischenwesen“ mit Vermittlungskapazitäten und Emotionen

Nach übereinstimmender Meinung der platonischen Texte sind „Dämonen“ Zwischenwesen zwischen göttlichem und menschlichem, himmlischem und irdischem Bereich. Dies lässt sich nun tatsächlich auf Judas anwenden: Er gehört nicht zu der „großen und heiligen Generation“ (*Evangelium des Judas* 36,16-37,8), und so bleibt ihm auch ihr himmlisches Haus verschlossen (45,14-19). Andererseits erhebt er sich jedoch auch über die Unwissenheit der irdischen Generationen (34,14-17): Er weiß, woher Jesus stammt (35,15-18), und ist – im Gegensatz zu der Gruppe der Jünger – in der Lage, vor Jesus zu stehen, wenn auch nicht, ihm in die Augen zu sehen (35,7-14). Jesus sondert ihn von den Jüngern ab und verkündigt ihm „Mysterien“ (35,23-25; vgl. 45,24f.). Nach der Übermittlung der Kosmologie sagt Jesus zu ihm, es sei ihm „alles“ gesagt worden (57,16). Judas steht also in der Mitte zwischen der himmlischen und der irdischen „Generation“; er gehört letztlich zu keiner von beiden.

In diesem Zusammenhang lässt sich auch die Bezeichnung des Judas als „Dreizehnter“ interpretieren. Meines Erachtens bedeutet die Anrede Jesu an Judas als „dreizehnter Dämon“ nicht, dass wir nun nach zwölf anderen Dämonen im Text suchen sollten⁶⁰. Judas ist vielmehr der „Dreizehnte“

⁵⁹ Vgl. J.D. Turner, *The Place of the Gospel of Judas in Sethian Tradition*, in: Scopello (Hg.), *Gospel* (wie Anm. 15), 187-237; M. Meyer, *Judas and the Gnostic Connection*, in: Kasser/Meyer/Wurst (Hgg.), *Gospel* (wie Anm. 13), 137-169; sowie Plisch, *Evangelium* (wie Anm. 17), 6; DeConick, *Apostle* (wie Anm. 11), passim; Eadem, *Mystery* (wie Anm. 15), 247; Pagels/King, *Judas* (wie Anm. 18), 133; Brankaer/Bethge (Hgg.), *Codex Tchacos* (wie Anm. 22), 259f.; Nagel, *Evangelium* (wie Anm. 21), 222f. – P. Nagel, *Beobachtungen zur Komposition und Redaktion des Judasevangeliums*, wird erscheinen in: Popkes/Wurst (Hgg.), *Judasevangelium* (wie Anm. 56), hält die sethianischen Passagen für sekundär; so auch Schenke Robinson, *Relationship* (wie Anm. 23), 75-80. J.-D. Dubois, *The Gospel of Judas and Basilidean Thought*, wird erscheinen in: Popkes/Wurst (Hgg.), *Judasevangelium* (wie Anm. 56), sieht Verbindungen zum basilidianischen Denken.

⁶⁰ Generell gilt: Die Zwölfzahl ist zu beliebt, um eindeutig zu sein, vgl. schon C. Barth, *Die Interpretation des Neuen Testaments in der valentinianischen Gnosis*, TU 37/3, Leipzig

und als ebendieser auch **ΔΔΙΜΩΝ**⁶¹. Sieht man den Text auf seine Zahlenlogik durch, so ergibt sich folgendes Bild: Judas ist der Dreizehnte im Hinblick auf die zwölf Jünger, da jemand anders ihn ersetzen wird, damit die Zwölfergruppe wieder vollständig ist (36,1-4). Zwölf ist gleichzeitig auch die Anzahl der Priester aus der Tempelvision der Jüngergruppe, die in ihren Opferpraktiken extrem negativ gezeichnet sind und in der Erklärung der Vision von Seiten Jesu mit den Jüngern gleichgesetzt werden (37,20-39,25). Jesus prophezeit Judas, er werde der Dreizehnte werden, von den anderen Generationen verflucht, über die er aber herrschen werde, wenn auch nicht aufsteigen zu der „heiligen Generation“ (46,19-47,1). Als „Dreizehnter“ steht er also wiederum in der Mitte. Die kosmologische Seite ist komplexer. In der Schöpfungserzählung des *Judasevangeliums* gibt es zwölf Erleuchter/Lichtwesen (**ΦΩΣΤΗΡ**, 49,7.19), zu denen zwölf Äonen gehören (49,18), des Weiteren treten noch zwölf Engel (51,5.21f.25f.) und zwölf Archonten auf (51,24). Das Verhältnis dieser Größen zueinander scheint mir nicht unbedingt geklärt (und ist vielleicht auch nicht klärbar), einen direkten Hinweis auf Judas gibt es jedoch bei diesen Zwölfergruppen in der Aussage, sein „Stern“ werde über den „dreizehnten Äon“ herrschen (55,10f.).

Nach Simon Gathercoles Ausführungen („Paradise, Kingdom and the Thirteenth Aeon in the Gospel of Judas“) nimmt dieser dreizehnte Äon eine Mittelstellung ein zwischen Paradies oder himmlischem Haus für die Vollkommenen einerseits und dem negativ konnotierten „Königreich“ der Zwölf andererseits⁶². Wenn Judas über diesen dreizehnten Äon herrscht, erweist er sich damit wiederum als ein in der Mitte stehendes „Zwischenwesen“⁶³ und mithin im platonischen Sinne als **ΔΔΙΜΩΝ**.

1911, 84: „Zwölf Apostel wählt der Herr sich aus. Im Hinblick auf die zwölf Stämme Israels wird wohl in den Evangelien ihre Zahl auf zwölf angegeben. Der valentinianische Gnostiker aber hat kein Interesse mehr an den zwölf Stämmen Israels. Eine andere Bedeutung muß für ihn die Zwölfzahl haben. Zwölf Zeichen hat der Tierkreis, dessen Macht bis zum Kommen des Erlösers die Menschen beherrschte. An die Stelle der zwölf Sternegeister sind die zwölf Apostel getreten (exc. 25); wie jene die Geburt der Menschen beeinflussen, so walten diese über der Wiedergeburt. Die Apostel nehmen also hier die Stelle der alten Sternegeister ein. [...] Als kosmische Mächte treten die Apostel auch in der Pistis Sophia auf, S. 75: ‚Denn ich habe euch oftmals gesagt, daß ich die in euch befindliche Kraft aus den zwölf σωτήρες, welche sich in dem Lichtschatz befinden, gebracht habe. Deshalb habe ich euch gesagt, daß ihr nicht von der Welt seid.‘ Herakleon (Frg. 36) erkennt in ihnen die Engel, die mit dem Soter zur Rettung der Seelen auszogen“.

⁶¹ Die Textausgaben von Kasser/Meyer/Wurst/Gaudard (The Gospel of Judas [wie Anm. 12], 207) und Brankaer/Bethge (Hgg.), Codex Tchacos (wie Anm. 22), 272, ergänzen übereinstimmend (aus grammatischen Gründen) ein <N> zwischen **ΠΜΕΖΜΝΤΙΓ** und **ΔΔΙΜΩΝ**. Im Manuskript steht der **ΔΔΙΜΩΝ** also gänzlich unverbunden hinter dem „Dreizehnten“.

⁶² Vgl. S. Gathercole, Paradise, Kingdom and the Thirteenth Aeon in the Gospel of Judas, Paper der Studiorum Novi Testamenti Societas, Lund 1.8.2008, 15-19. – Zur unterschiedlichen Bewertung der Zahl 13 in „gnostischen“ Texten, die es kaum erlaubt für das *Evangelium des Judas* Analogieschlüsse zu ziehen, vgl. auch S. Kim, The Gospel of Judas and the Stars, in: Scopello (Hg.), Gospel (wie Anm. 15), (293-309) 307.

Auch ein weiteres Charakteristikum der platonischen Dämonenvorstellung lässt sich auf Judas anwenden, nämlich die Vermittlungstätigkeit zwischen göttlichem und menschlichem Bereich. Judas ist der bevorzugte Offenbarungsempfänger im *Judasevangelium*, er erfährt mehr als die Jünger – und wir, d.h. die RezipientInnen, erfahren es durch ihn. Die Gattung des Textes, die deutliche Parallelen zu den so genannten Dialogevangelien aufweist⁶⁴, sowie seine Bezeichnung als „Evangelium des Judas“⁶⁵ machen es plausibel, dass es hier auch um die Weitergabe von Offenbarungswissen eines bevorzugten Offenbarungsempfängers an die RezipientInnen der Schrift geht⁶⁶. Judas hat also eine Vermittlungsrolle für die Weitergabe von Wissen aus dem himmlischen Bereich in den irdischen. Ob auch die andere Vermittlungsrichtung gegeben ist, scheint mir schwieriger zu beurteilen. Möglicherweise kann man hier an das Stichwort „Opfer“ anknüpfen, das in den platonischen Texten die Vermittlungsrichtung vom Irdischen zum Himmlischen angibt⁶⁷. Denn auch Judas wird opfern, nämlich „den Menschen opfern, der mich trägt“, wie Jesus ihm sagt (56,19-21)⁶⁸. Interpretiert man dieses „Opfer“ in eine solche Richtung, so lässt sich möglicherweise damit auch die Frage in den Hintergrund rücken, wie das „Opfer“ des Judas moralisch zu bewerten sei⁶⁹.

⁶³ Vgl. Gathercole, Paradise (wie Anm. 62), 17, sieht „no problem in principle with imagining Judas in a middle position“.

⁶⁴ Vgl. Plisch, Evangelium (wie Anm. 17), 6f.; J. Hartenstein, Die literarische Gestalt des Judasevangeliums, wird erscheinen in: Popkes/Wurst (Hgg.), *Judasevangelium* (wie Anm. 56); zur Gattung generell vgl. J. Hartenstein, Die zweite Lehre. Erscheinungen des Auferstandenen als Rahmenerzählungen frühchristlicher Dialoge, TU 146, Berlin 2000, passim; S. Petersen, „Zerstört die Werke der Weiblichkeit!“ Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften, Nag Hammadi and Manichaean Studies 48, Leiden/Boston/Köln 1999, 35-93. Auch in anderen Dialogevangelien sind die OffenbarungsempfängerInnen nicht unbedingt als vollkommen dargestellt, vgl. Hartenstein, Gestalt (wie Anm. 64), 9.12.

⁶⁵ Ich gehe davon aus, dass „Evangelium“ hier nicht in parodistischem Sinne gemeint ist, vgl. aber DeConick, *Apostle* (wie Anm. 11), 140-147; dagegen Meyer, *Daimon* (wie Anm. 56), 1f. Auch Gathercole, Paradise (wie Anm. 62), 19, meint „that the work is not merely a bitter parody of the Gospel genre, but an account intended to communicate saving gnosis“.

⁶⁶ In der Schrift selbst wird dies zwar nicht thematisiert, es entspricht jedoch der Pragmatik des Gesamttextes.

⁶⁷ Die Verbindung von „Dämonen“ und Opfern steht auch in 1Kor 10 im Hintergrund. Lampe, Implikationen (wie Anm. 31), 594, führt dazu aus: „Egal, wie δαίμων inhaltlich gefasst wurde, ob als göttliches, halbgöttliches, potentiell gutes oder gänzlich schlechtes oder ungöttliches Wesen, die Vokabel verband sich sowohl in paganer wie in christlicher Sprache häufig mit den Motiven des Opferschlachtens, des vergossenen Tierblutes, auch des Tötens generell. An diesen Punkten erwartete ein antiker Mensch besondere Dämonenpräsenz“. Vgl. auch Dtn 32,17 LXX; Jes 65,3 LXX; Ψ 105,37 u.ö.

⁶⁸ Zur möglichen Interpretation dieses Satzes im Kontext des Opferverständnisses des *Judasevangeliums* vgl. H. Schmid, Was hat der „Judasevangelist“ eigentlich gegen die Eucharistie?, wird erscheinen in: Popkes/Wurst (Hgg.), *Judasevangelium* (wie Anm. 56).

⁶⁹ Zumal das Opfern des „Menschen, der mich (i.e. Jesus) trägt“, Jesus im Sinne des *Judasevangeliums* wohl kaum etwas anhaben kann; vgl. E. Thomassen, Is Judas Really the Hero of the Gospel of Judas?, in: Scopello (Hg.), *Gospel* (wie Anm. 15), (157-170), 168. Möglicherweise ist Jesus ohnehin schon vor dem „Überliefern“ am Ende des *Judasevan-*

Noch in einem weiteren Aspekt passen die platonischen Aussagen zum Befund des *Judasevangeliums*: Dämonen, so wird betont, unterliegen den menschlichen Leidenschaften und Emotionen und unterscheiden sich darin von den Göttern. Zweimal nun im *Evangelium des Judas* sagt Jesus zu Judas, er werde „viel seufzen“ (35,27; 46,11f.), und Judas macht sich deutlich Sorgen um sein eigenes Geschick: Er möchte in das himmlische Haus gelangen, kann dies aber nicht, und fürchtet, die Archonten hätten Macht über ihn (45,11f.; 46,5-7).

Bei all den Übereinstimmungen mit den platonischen Dämonen haben wir noch keine Antwort auf die Frage gefunden, ob Judas gut oder böse ist. Ich plädiere dafür, auch keine Antwort darauf zu geben, da es sich um die falsche Frage handelt. Ein „Dämon“ ist keine moralische Kategorie, sondern eine räumlich-funktionale. Judas soll im *Evangelium des Judas* nicht moralisch bewertet werden, sondern erfüllt eine Funktion zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich. An dieser Stelle zeichnet sich eine gewisse, wenn auch entfernte, Verbindung mit jenen modernen Judas(um)deutungen ab, die Judas einen wichtigen Platz in der Heilsökonomie zuweisen möchten. Das neuzeitliche Rehabilitationsbedürfnis von Charakter, Handlungen und Gestalt des Judas allerdings ist weit entfernt von jenen Fragen, um die es im *Evangelium des Judas* geht.

Die Frage, ob Judas „gut“ oder „böse“ ist, ist also die falsche Frage. Oder, gleichzeitig in Anknüpfung an April DeConick, aber auch in Abgrenzung von ihrer These: Unsere neuzeitliche Prägung führt nicht nur dazu, dass wir einen „guten“ Judas suchen – und ggf. auch finden –, sondern bedingt darüber hinaus, dass wir auf die Frage „gut“ oder „böse“ fixiert sind und diese Frage an einen Text stellen, der sie nicht beantwortet und auch gar nicht beantworten will. Was Judas als zentrale Figur einer gnostischen Schrift interessant und verwendbar macht, ist sein Anderssein im Hinblick auf die „Zwölf“ und seine den anderen überlegene Kenntnis – seine moralischen Qualitäten stehen nicht zur Debatte.

ABSTRACT

The recently published Gospel of Judas has rapidly become a disputed text. Whilst some scholars welcome the depiction of a “good Judas”, which they believe can be found in this text, others believe that Judas is here portrayed as negatively as ever – even not more so. That Jesus calls Judas a “demon” seems to support the latter opinion. This article explores the use of the term “demon” in a range of ancient texts – the New Testament, the Nag Hammadi writings, and the Platonic tradition – discussing which might shed light on the Judas figure in the Gospel of Judas. It concludes that the question of whether Judas is presented as good or bad is misleading: Judas is neither good nor bad, but a middle figure with the ability of receiving and communicating revelation.

geliums in die „Wolke“ aufgestiegen; wenn man EvJud 57,23 auf Jesus und nicht auf Judas bezieht, so Schenke Robinson, *Relationship* (wie Anm. 23), 66-68; Turner, *Place* (wie Anm. 58), 221-223; L. Painchaud, *Polemical Aspects of the Gospel of Judas*, in: Scopello (Hg.), *Gospel* (wie Anm. 15), (171-186) 181f.