

ger in seinem wohl dokumentierten Beitrag „Zur Nachnutzung heidnischer Heiligtümer aus Nord- und Südsyrien in spätantiker Zeit“ (179–226) vorstellt: Nicht nur, dass der christliche Umgang mit Tempelbauten sich weitaus behutsamer darstellt, als Libanios es in seiner Rede *Pro Templis* zeichnet; auch die Formen der Nachnutzung weisen erhebliche regionale Unterschiede auf: „Würde in Nordsyrien ein neues architektonisches Rahmenwerk für die Kirchenbauten konzipiert, das die Verwendung älterer Bausubstanzen aus römischer Zeit nur als Baumaterial zuließ, so behielten die südsyrischen Kirchen weitgehend die antike Formensprache bei“ (201).

Johannes Hahn befasst sich mit „Gewaltanwendung *ad maiorem dei*? Religiöse Intoleranz in der Spätantike“ (227–251). Ausgehend von der These, dass die in den Gesetzen hervorscheinende kaiserliche Rhetorik (die wiederum auf der christlichen, aus der Apologetik entwickelten antipaganen Polemik beruhe) mit zu einem Klima religiöser Intoleranz beigetragen habe („Sprache der Intoleranz“ [230], „Klima der Intoleranz“ [231]), das sich besonders im Kampf gegen ‚Häresien‘ manifestiere, zeigt der Verf. „einen fundamentalen Umbruch des religiösen Klimas im Imperium“ in den 380er Jahren auf, „der weit über die von Libanios beklagte Bedrohung der heidnischen Tempel im Umland Antiocheias hinausgeht“ (249). Damit wird ein weiterer wichtiger Aspekt des Rahmenthemas angeschnitten: Die z. T. eruptiven Gewalteskalationen und ihre möglichen Hintergründe (z. B. anlässlich der Zerstörung des Serapeums in Alexandria 392, vgl. 241 ff.).

Der Sammelband stellt eine gelungene und höchst willkommene Einführung in ein wichtiges Feld der aktuellen Spätantike-Forschung dar und verbindet dies mit der Aufarbeitung eines dafür zentralen Textdokuments. Insbesondere die unterschiedlichen Bewertungen, Gewichtungen und Perspektiven, die in den Essays deutlich werden, weisen dabei die Richtungen zukünftiger Forschungen auf.

Tübingen

Mischa Meier

Lance Jenott: *The Gospel of Judas*. Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the „Betrayers Gospel“, Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (Studien und Texte zu Antike und Christentum 64). X, 256 S. ISBN 978-3-161-50978-0.

Lance Jenott präsentiert eine Arbeit, die auf seiner von Elaine Pagels betreuten und im Herbst 2010 an der Princeton University eingereichten Dissertation basiert. An dieser

führt schon deshalb für jeden, der sich gründlicher mit dem Judasevangelium beschäftigen möchte, kein Weg vorbei, weil der Autor umfangreiche neue Textfragmente in seine Arbeit integrierte, die in früheren Ausgaben nicht berücksichtigt wurden (Einzelheiten bei Gesine Schenke Robinson, An Update on the Gospel of Judas, ZNW 102/2011, 110–129). Allerdings liegt der Schwerpunkt des Buches nicht auf der eigentlichen Textausgabe, sondern auf der Diskussion inhaltlicher Fragen.

Da es sich hier um ein Erstlingswerk handelt, wäre der Rezensent gern geneigt gewesen, über kleinere Lapsus hinwegzusehen. Allerdings war das EvJud im letzten Jahrzehnt sehr häufig Gegenstand aufgeregter wissenschaftlicher Diskussionen. Aufgrund der sukzessiven Veröffentlichung immer neuer Fragmente in längeren Zeitabständen wird sich daran sicherlich auch in den nächsten zehn Jahren wenig ändern. Der Text wird weiterhin im Fokus des Interesses von Theologen und Religionswissenschaftlern bleiben. Darum scheint eine etwas gründlichere Auseinandersetzung auch mit Schwächen und Devisierten von J.s Buch geboten.

In der Einleitung (1–6) gibt der Autor einen kurzen Einblick in die Forschungsgeschichte, keinen Überblick, wie man es bei einer Dissertation erwartet, sondern er weist auf einige grundsätzliche Standpunkte hin, mit denen er sich in der Folge auseinandersetzt. Außerdem fasst er den Inhalt der folgenden Kapitel zusammen und erklärt seine Vorgehensweise: „Methodologically, I analyze the Gospel of Judas as a Christian Gospel without relying on Gnosticism as a heuristic device.“ (1). Dieser Ansatz erweist sich als nicht unproblematisch, trennt J. doch in den folgenden Kapiteln die christliche (oder christianisierte) Gnosis von religiösen Anschauungen, die später orthodox werden sollten, um das EvJud hauptsächlich vor dem Hintergrund der letzteren zu analysieren. Und auch dort, wo er zu durchaus richtigen Ergebnissen kommt, bleiben zahlreiche Fragen in Bezug auf die Verbindung des Textes zu Schriften aus einer ähnlichen Gedankenwelt offen.

Im ersten Kapitel mit der Überschrift: „Jesus' Sacrifice for the Salvation of Humanity“ (7–36) diskutiert J. das EvJud unter verschiedenen christologischen Gesichtspunkten. Dabei kommt er zu überraschenden Ergebnissen: „... Jesus had two natures, divine and human, and ... the suffering of his human nature alone effected salvation“, und: „... Judas assumes that those who receive baptism in the name of Jesus can also participate in this liberating victory.“ (36)

Diese Aussage sind, zurückhaltend formuliert, überraschend, vor allen Dingen, wenn man berücksichtigt, dass an keiner Stelle des EvJud das Leiden der „menschlichen Natur“ Christi thematisiert wird. Der Text endet mit der Gefangennahme Jesu, dem Verrat und der Bezahlung des Judas (EvJud 58,12–26). Eine Leidensgeschichte gibt es nicht, ja, man kann nicht einmal Hinweise auf eine Kreuzigung finden. Zwar sollte man davon ausgehen, dass das Kreuzigungsgeschehen als bekannt vorausgesetzt wird, thematisiert wird es im EvJud jedoch an keiner Stelle. Der „himmlische Christus“ verschwindet einfach in einer Wolke (EvJud 57,16–58,6 – hier ist auch J.s Übersetzung irreführend, unter grammatischen und sachlichen Gesichtspunkten erklärt wird der Abschnitt von Uwe-Karsten Plisch, *Judasevangelium und Judasgedicht*, 395, in: Frey, Jörg / Schröter, Jens [Hg.], *Jesus in den apokryphen Evangelienüberlieferungen*, Tübingen 2010, 387–396). Und auch von einer Soteriologie für die ganze Menschheit auszugehen, wie der J. dies tut, ist sehr gewagt. Jesus sagt ausdrücklich, es sei nicht das verderbliche, sondern das „starke Geschlecht“, zu dem er gesendet worden sei (EvJud 42,11–14). Alle Bemühungen J.s, das EvJud so zu interpretieren, als sei Jesus dort als universaler Erlöser der Menschheit dargestellt, können vor einem solchen Hintergrund nicht überzeugen!

Das zweite Kapitel handelt von „The Twelve Disciples“ (37–69). Hier sieht J. richtig, dass der Autor des Judasevangeliums mit seiner massiven Kritik an den Zwölfen die er als „confused, ignorant, spiritual weak, and thoroughly immoral“ (68) darstellt, die sich herausbildende Kirche treffen möchte. Doch bleiben wichtige Fragen offen. Wo kamen die Jünger nach der Vorstellung des Autors des EvJud eigentlich her? Während es in den kanonisierten Evangelien ausführliche Berichte über ihre Erwählung gibt, fehlen diese im EvJud gänzlich. Und selbst, wenn man davon ausgeht, dass der Autor bei seinen Adressaten die Kenntnis der betreffenden Überlieferungen voraussetzte, bleibt offen, warum Jesus zwölf Leute mit derartigen Eigenschaften als Jünger erwählte. Auch die Darstellung des Judas wird unzulänglich diskutiert. Wollte der Autor des EvJud vielleicht zeigen, dass derjenige, der die umfassendste Offenbarung von Jesus erhielt, aber von diesem gleichzeitig als „dreizehnter Dämon“ (44,21) bezeichnet wird, darum zu der bösesten Tat fähig war, weil er von Natur aus nicht in der Lage war, der Erlösung teilhaftig zu werden? Doch J. stellt das „Opfer Jesu“ als eine Art universales Heilsgeschehen dar. Schon deshalb sind ihm solche Diskussionen nicht möglich.

Ein drittes Kapitel setzt sich mit „The Story of Creation“ (70–101) auseinander. J. vergleicht den Schöpfungsmythos des EvJud detailliert mit ähnlichen Mythen „sethianischer“ Schriften. Eine solche Untersuchung ist wichtig für die religionsgeschichtliche Verortung des Textes, und die Ergebnisse sind diskussionswürdig. Warum er allerdings eine Zwischenüberschrift ausgerechnet mit „Eleuth and the Apostate Angels“ (94) betiteln musste, entzieht sich dem Verständnis des Rezensenten. Der Eigenname ist ja keineswegs sicher belegt. J. liest El vac [elth] (94, 172, 210). Die Lesung El ist klar, dann folgt eine Lücke, der Rest des Wortes ist verloren. Auf hochauflösenden Fotos wirkt die Lücke auf dem Papyrus, als wäre die Tinte dort abgewischt. Spuren lassen sogar vermuten, dort könne ein Delta, ein Tschai oder ein Lambda gestanden haben. Obwohl J. mit seiner Lesung nicht allein steht, wäre an dieser Stelle etwas mehr Vorsicht angebracht gewesen.

Das vierte und abschließende Kapitel mit dem Titel „Judas in Egypt: Codex Tchacos as a Collection“ (102–129) behandelt Fragen der Kodikologie und der möglichen Herstellungskosten für den Kodex. Im letzten Punkt bleiben J.s Ergebnisse hypothetisch, da man nicht mit Bestimmtheit sagen kann, welchen Umfang Kodex Tchacos ursprünglich hatte. J. diskutiert in diesem Zusammenhang die Frage, für welche Kreise der Kodex angefertigt wurde. Dabei berücksichtigt er allerdings nur Untersuchungen, die sich direkt auf den Kodex Tchacos beziehen. Untersuchungen zu Übersetzung und Überlieferung der diesem durch Inhalt und Abfassungszeit nahe verwandten Nag Hammadi Kodizes berücksichtigt er nicht. Hätte er die wichtige Monographie von Alexandr Khosroyev, *Die Bibliothek von Nag Hammadi (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 7, Altenberge 1995)*, zu Rate gezogen, hätte er auch diskutieren müssen, ob ägyptische Manichäer als Übersetzer und als Träger der Überlieferung des Judasevangeliums in Frage kämen.

Eine kurze Zusammenfassung der Ergebnisse (130–132) schließt die Untersuchungen ab. Darin rückt J. das Judasevangelium noch einmal ausdrücklich in die Nähe von Denkweisen der späteren christlichen Orthodoxie, was bei seinem methodischen Vorgehen nicht überrascht.

Es folgt Appendix A mit koptischem Text und gegenübergestellter englischer Übersetzung (134–187). J. war um Sorgfalt bemüht und verzeichnete abweichende Lesungen im kritischen Apparat. Doch an einigen Stellen verbesserte er den Text auch stillschweigend. Dies mag bei einigen Assimilationen von Ny zu My vor Pi akzeptabel sein (z. B. 37,18),

wenn er aber „athanatos“ fälschlich zu „athnetos“ korrigiert (35,18–19) – der paläographische Befund ist hier bei hochauflösenden Fotos eindeutig – kommen Fragen nach der Sorgfalt der ganzen Edition auf. Es wären noch mehr Stellen zu hinterfragen, doch da es sich hier um einen Appendix handelt, lässt der Rezensent es bei dieser einen bewenden. Typographisch sehr schön sind allerdings Abkürzungen am Zeilenende dargestellt.

In Appendix B (188–221) gibt J. Erklärungen zu einzelnen Lesungen und schwierigen Formulierungen. Diese Ausführungen sind oft sehr informativ und zeigen, dass er sich wirklich intensiv um den Text bemüht hat. In vielen Punkten sind die Diskussionen hier allerdings noch nicht zum Ende gekommen. Das betrifft etwa die Deutung von „r pascha“ (33,5–6) als „leiden“ oder „zum Passaopfer werden“ (188). Auch Origenes wusste, dass Passa im Hebräischen Übergang bedeutet. Es

ist darum nicht unwahrscheinlich, dass sich diese Wendung auf den oben erwähnten Aufstieg des „himmlischen Christus“ bezieht.

Appendix C führt die „Scribal Marks in Codex Tchacos“ auf und zwar im ganzen Kodex. Hier hat J. verdienstvolle Arbeit geleistet. Was man leider völlig vermisst, sind die ausführlichen Indizes, die heute bei den meisten Editionen koptischer Texte zum Standard gehören!

Eine kurze Bibliographie (326–337), ein Index mit Stellenangaben antiker Quellen (238–247), ein Index moderner Autoren (248–250) und ein Sachindex (251–256) schließen das Buch ab. Letztere erhöhen die Benutzbarkeit wesentlich. Das gilt auch für die Lauftitel über den einzelnen Seiten. Im Anmerkungsapparat wurden Kurztitel angegeben, was die Lektüre im Vergleich zu dem heute weit verbreiteten Harvard-System erheblich erleichtert.

Berlin

Bernd Witte

## Mittelalter

*Almuth Klein: Funktion und Nutzung der Krypta im Mittelalter. Heiligensprechung und Heiligenverehrung am Beispiel Italien, Wiesbaden: Reichert 2011, 288 S. ISBN 978-3-89500-785-9.*

Mit ihrer 2008 in Basel eingereichten Dissertation betritt Almuth Klein für die Untersuchung der Nutzung von Krypten weitgehend Neuland. Der Band kommt recht bescheiden daher, insbesondere bei der Qualität der Bildvorlagen, doch darf man sich vom äußeren Eindruck nicht täuschen lassen.

Der Titel des Buches lässt aufmerken, denn Studien zur liturgischen Nutzung mittelalterlicher Kirchen sind immer noch selten. Als gelungene Beispiele der Zusammenarbeit zwischen Architektur- und Liturgiehistorikern lassen sich jedoch immerhin zwei Kongresse anführen (Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen, Bamberg 1995; Kunst und Liturgie im Mittelalter, Rom 1997). Auch der Kunsthistoriker Clemens Kosch beschäftigt sich seit etlichen Jahren mit der Topographie der Heiligenverehrung. Merkwürdig desinteressiert an der räumlichen Disposition der Kirchen mitsamt der Lage der Gräber bleiben dagegen die Untersuchungen der Heiligenverehrung von Seiten der Kirchenhistoriker.

Umgekehrt sind die architekturhistorischen Studien zur Krypta bislang in hohem Maße formal ausgerichtet gewesen. Von der

1991 erschienenen Dissertation Ulrich Rosners über die ottonische Krypta werden nur die allgemeinsten Varianten der Bautypen behandelt. Neben dem Typenwandel beziehen die Arbeiten von Mariacloilde Magni 1979 und Samuel Rutishauser 1993 über italienische und südeuropäische Krypten dagegen auch einzelne Nutzungsaspekte ein. Von der Forschung wird seit Jahrzehnten beharrlich angenommen, die Hallenkrypta sei im Laufe des 10. Jahrhunderts durch eine immer weitere Vergrößerung der Confessio von Ringkrypten entstanden. Widerlegt wird diese Hypothese aber durch die Existenz von kleinen karolingischen Hallenkrypten. Allerdings sind typologische Aspekte in der vorliegenden Arbeit von Almuth Klein nur ein Nebenschauplatz. Deshalb genügt ihr auch eine grobe typologische Unterscheidung nach der Größe der Krypta im Vergleich zur darüberliegenden Kirche.

Da eine komplette Erfassung des Bestandes den Rahmen jeder Arbeit sprengen würde und auch gar nicht Ziel einer nutzungs geschichtlichen Untersuchung sein kann, hat die Verfasserin für ihre Studie 50 Bauten Italiens aus dem späten 10. bis 12. Jh. ausgewählt. Bei der Auswahl wurde gut erhaltenen oder gut rekonstruierbaren Krypten der Vorrang gegeben. Naturgemäß bleibt es nicht aus, dass man einige wichtige Objekte vermissen wird, so den Dom von Acqui, S. Pietro in Brema oder S. Sepolcro in Mailand. Umgekehrt irri-