

NAG HAMMADI &
MANICHAEAN STUDIES

The Gospel of Judas in Context

*Proceedings of the First
International Conference
on the Gospel of Judas*



Edited by
MADELEINE SCOPELLO

brill

The Gospel of Judas in Context

Nag Hammadi and Manichaean Studies

Editors

Stephen Emmel & Johannes van Oort

Editorial Board

H.W. Attridge – R. Cameron – A.D. DeConick
W.-P. Funk – I. Gardner – C.W. Hedrick
S.N.C. Lieu – P. Nagel – B.A. Pearson – S.G. Richter
J.M. Robinson – K. Rudolph – M. Scopello
W. Sundermann – G. Wurst

VOLUME 62

The Gospel of Judas in Context

Proceedings of the First International
Conference on the Gospel of Judas
Paris, Sorbonne, October 27th–28th, 2006

Edited by
Madeleine Scopello



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2008

This book is printed on acid-free paper.

This book has been made possible partly by a generous subvention from the Fondation Rothschild, Institut Alain de Rothschild.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

International Conference on the Gospel of Judas (1st : 2006 : University of Sorbonne)

The Gospel of Judas in context : proceedings of the First International Conference on the Gospel of Judas, Paris, Sorbonne, October 27th–28th 2006 / edited by Madeleine Scopello.

p. cm. — (Nag Hammadi and Manichaean studies ; v. 62)

English and French.

Includes bibliographical references and indexes.

ISBN 978-90-04-16721-6 (hardback : alk. paper) 1. Gospel of Judas—Criticism, interpretation, etc.—Congresses. I. Scopello, Maddalena. II. Title.

BS2860.J832I58 2006

229'.8—dc22

2008029638

ISSN 0929-2470

ISBN 978 90 04 16721 6

Copyright 2008 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Hotei Publishing, IDC Publishers, Martinus Nijhoff Publishers and VSP.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Professor Gilles Quispel (1916–2006) *in memoriam*

“For there is nothing hidden which will not become manifest”
(*Gospel of Thomas* 1. 5)

CONTENTS

Preface	xi
MADELEINE SCOPELLO	

TEXTUAL AND LITERARY ISSUES

<i>L'Évangile de Judas</i> : notes linguistiques et stylistiques	3
NATHALIE BOSSON	
Mise en scène et effets dramatiques dans l' <i>Évangile de Judas</i>	23
JEAN-PIERRE MAHÉ	
The Presuppositions and the Purpose of the <i>Gospel of Judas</i>	33
STEPHEN EMMEL	
Interpreting Judas: Ten Passages in the <i>Gospel of Judas</i>	41
MARVIN MEYER	

SOURCES AND INFLUENCES

The Sources of the <i>Gospel of Judas</i>	59
JAMES M. ROBINSON	
The Judas of the Gospels and the <i>Gospel of Judas</i>	69
GLENN W. MOST	
Judas, l'homme double. Recherches sur les archétypes du disciple qui trahit Jésus dans l' <i>Évangile de Judas</i>	81
BERNARD POUDERON	
Les trente pièces d'argent de Judas	97
CÉCILE DOGNIEZ	

JUDAS: TRADITIONS AND HISTORY

Judas as an Abraham Figure in the <i>Gospel of Judas</i>	113
MAJELLA FRANZMANN	

Traditions angélogiques et mystique juive dans l' <i>Évangile de Judas</i>	123
MADELEINE SCOPELLO	
La figure de Judas et les origines du christianisme: entre tradition et histoire. Quelques remarques et réflexions	135
SIMON C. MIMOUNI	
L' <i>Évangile de Judas</i> et la tradition basilidienne	145
JEAN-DANIEL DUBOIS	

JUDAS: HERO OR VILLAIN?

Is Judas Really the Hero of the <i>Gospel of Judas</i> ?	157
EINAR THOMASSEN	
Polemical Aspects of the <i>Gospel of Judas</i>	171
LOUIS PAINCHAUD	
The Place of the <i>Gospel of Judas</i> in Sethian Tradition	187
JOHN D. TURNER	
The Mystery of Betrayal. What Does the <i>Gospel of Judas</i> Really Say?	239
APRIL D. DECONICK	

THEMATICAL APPROACHES

La cosmologie de l' <i>Évangile de Judas</i>	267
JOSÉ MONTSERRAT-TORRENTS	
Shining Like a Star Man. Iranian Elements in the <i>Gospel of Judas</i>	277
EZIO ALBRILE	
The <i>Gospel of Judas</i> and the Stars	293
SEONYOUNG KIM	
La maison, l'autel et les sacrifices: quelques remarques sur la polémique dans l' <i>Évangile de Judas</i>	311
ANNA VAN DEN KERCHOVE	

L'ambiguïté du rire dans l' <i>Évangile de Judas</i> : les limites d'une <i>Umwertung</i> gnostique	331
FERNANDO BERMEJO RUBIO	
Bibliography	361
Indexes	
Index of Authors Cited	375
Index of Subjects	379
Index of Ancient Sources	387

PREFACE

This volume contains papers from the First International Conference on the *Gospel of Judas* (*L'Évangile de Judas. Le contexte historique et littéraire d'un nouvel apocryphe*), held October 26th–27th, 2006 at the University of Sorbonne and at the Institut National d'Histoire de l'Art, Paris, under the sponsorship of the French Ministère de l'Éducation et de la Recherche, the Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) and the University of Sorbonne.

I decided to organise this scientific meeting on the *Gospel of Judas* a few months after its publication in order to give an opportunity to scholars specialising in the field of Gnosticism to exchange their ideas and discuss this new apocryphal text. Both the transcription of the Coptic text and an English translation were made available by the National Geographic Society on their website in March 2006, as a result of an extremely difficult restoration, accomplished since 2001 by a team directed by Rodolphe Kasser, professor emeritus at the University of Geneva, assisted by the conservator Florence Darbre and with the collaboration, since 2004, of Professor Gregor Wurst (University of Augsburg) and, since 2005, of Professor Marvin Meyer (Chapman University, Cal.). In May 2006 R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst in collaboration with B.D. Ehrman published a volume entitled *The Gospel of Judas*, containing an introduction, a translation and a commentary (Washington D.C.: National Geographic). A first official announcement about the *Gospel of Judas* had been made by Rodolphe Kasser himself at the Eighth Congress of the International Association of Coptic Studies, held in Paris in July 2004.

This text forms part of a 4th century codex on papyrus of 66 pages – now known as Codex Tchacos after the name of the antiquarian Mrs Frieda Tchacos, a former owner of the manuscript – which was discovered probably in Al Minya (Middle Egypt) in the 1970's. Following various transactions, the codex was purchased by the Maecenas Foundation in Basel and afterwards entrusted to Rodolphe Kasser.

Due to its intriguing title and contents, special emphasis has been placed by the media on the *Gospel of Judas* and much scholarly attention has been devoted to this document, which undoubtedly shows Gnostic features. It is a major find that attracts the interest of historians of religion of late antiquity, because it sheds new light on Christian origins,

Gnostic movements, and their relation with Jewish and pagan worlds in the first centuries of our era.

The Coptic version of the *Gospel of Judas*, which alone has survived, represents the translation – like Codex Bezae Cantabrigiae, Askewianus, Berolinensis and the Nag Hammadi Library – of an original Greek text, written in the 2nd century. It is a most remarkable fact that this apocryphal text has actually now been discovered, inasmuch as the statement Irenaeus of Lyons made about this gospel around 180 (*Against heresies* I. 31. 1–2) could have been understood as being simply polemical, without a real foundation. Paradoxically, this recent discovery demonstrates the contrary.

This two-day conference tried to decipher the complex nature of this unique text and to consider some crucial issues: what is the place of the text in the codex? What knowledge did its author have of the accounts of Judas reported in the canonical gospels? In what ways does this apocryphal text function as a manifesto for dissident Christian communities settled in Egypt? Do the Sethian mythology of the text and the mention of Seth give new evidence for the so-called Sethian Gnosis? The astrological and zodiacal references to be referred to are Judeo-Christian traditions, Greek speculations, or Iranian lore? Does Jewish mysticism, which pervades this gospel especially in relation to angelology and visionary experiences, provide elements that might help us to identify the milieu of its composition? Was the unknown author of this gospel indebted to a specific Gnostic school? Who are the groups who used this text and the readers it addressed?

As soon as I announced this conference, positive reactions and answers came from scholars from Australia, Canada, France, Germany, Italy, The Netherlands, Norway and South Korea. It was a great honour that Marvin Meyer and Gregor Wurst agreed to take part in it. Unfortunately, Rodolphe Kasser could not join the meeting, but he encouraged me in organising it. I would like here to recall that Rodolphe Kasser gave a much appreciated presentation at the Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France), in Paris, in June 2006.

The conference was opened by the President of the University of Sorbonne, Professor Jean-Robert Pitte, who personally welcomed the participants and underlined the importance of this scientific event that brought together not only scholars in Gnosticism and Coptology but also historians of religions, of Christianity, of Greek and Jewish thought who attended the conference. Colleagues from the universi-

ties of Aix-Marseille, Angers, Lyons, Tours, Strasbourg and Lausanne were also present as well as from the Centre National de la Recherche Scientifique, Collège de France, École Pratique des Hautes Études, Institut de Recherche d'Histoire des Textes and from the Musée du Louvre.

To illustrate the place of the *Gospel of Judas* in the field of ancient studies, introductory addresses were given by Mireille Hadas-Lebel, Professor of History of Religions at the University of Sorbonne and Director of the Institut de Recherche pour l'Étude des Religions (IRER), Olivier Munnich, Professor of Religious Literature of Late Antiquity in Greek at the University of Sorbonne and Professor Christian Robin, Directeur de Recherche at the Centre National de la Recherche Scientifique, Membre de l'Institut and Director of the Unity of Research "Orient et Méditerranée". I finally welcomed the participants myself, and especially Professor Jean Leclant, Membre de l'Institut, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Institut de France) for his kind presence and Professor Robert Turcan, Membre de l'Institut.

The sessions were opened by Gregor Wurst – "Issues in the Reconstruction of the *Gospel of Judas*" – and Marvin Meyer – "Issues in the Presentation of the *Gospel of Judas* and Codex Tchacos." They showed great generosity in distributing to the participants prepublication copies of the final version of the critical edition of the *Gospel of Judas* and of the other three tractates of Codex Tchacos.¹

The papers offered at the conference highlighted two major approaches, one in favour of an interpretation of Judas as the most faithful disciple, entrusted with secret revelations, while the other figured him as enslaved to the schemes of the Demiurge. The significance given to the term *δαίμων* used for Judas could be understood either in a positive or a negative way.

However divergent they might be, the interpretations proposed at the conference cast a new light on Gnostic trends in the variegated context of early Christianity, even if the study of the *Gospel of Judas* is only in its infancy.

¹ In these Proceedings the authors have taken in account the now published critical edition: R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard (ed.), *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic), 2007.

The publication of these Proceedings happens at a decisive moment for Gnostic studies, just after the appearance of *The Nag Hammadi Scriptures, The International Edition* edited by Marvin Meyer (New York: Harper Collins) and *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi* (La Pléiade, Gallimard: Paris), under the direction of Jean-Pierre Mahé and Paul-Hubert Poirier – both published in 2007.

That such a conference could be held only six months after the initial publication of the *Gospel of Judas* was only possible with the financial support of several institutions. It is my pleasure to thank the French Ministère de l'Éducation Nationale et de la Recherche, in the persons of Dominique Barjot, Directeur de la Recherche, and Guillaume Métayer, Conseiller du Ministre, who showed from the beginning their interest in this project and most of all the Minister François Goulard. My thanks are also due to the following institutions of the University of Sorbonne: the Conseil Scientifique; the École Doctorale I, directed by Professor Olivier Picard; the Centre Lenain de Tillemont, directed by Professor François Baratte; the Unity of Research Orient et Méditerranée (Centre National de la Recherche Scientifique-University of Sorbonne), led by Professor Christian Robin; the Institut de Recherche pour l'Étude des Religions in the persons of its Director, Professor Mireille Hadas-Lebel, and its General Secretary, Daniel Tollet whose skill was of great help during the organization of the conference. My gratitude goes to the Unity of Research of the University of Aix-Marseille (Centre Paul-Albert Février) and its Director, Professor Gilles Dorival, who supported the meeting. I am grateful to the offices of the President of the University of Sorbonne, which took care of the program, the posters and the invitations. I cannot forget the administration of the Institut National d'Histoire de l'Art in the person of Anne Fernoud, where, thanks to Professor François Baratte, the first day of the conference was housed in one of the most beautiful historical buildings of Paris.

The review *Le Monde de la Bible* published a special issue on the *Gospel of Judas* just before the conference² and organized a large public meeting on October 25th in Paris, presided over by the director of the review, Jean-Luc Pouthier, with the participation of Gregor Wurst,

² *Le Monde de la Bible, Numéro Spécial, Évangile de Judas. Dernières révélations*, novembre-décembre 2006 (directed by Madeleine Scopello), with the participation of Alain Desreumaux, Jean-Daniel Dubois, Claudio Gianotto, Marvin Meyer, Madeleine Scopello and Johannes van Oort.

Marvin Meyer, and myself. The journalists Sophie Laurant and Corinne Miguel contributed significantly to making the conference known via their website and with articles in the press.

The Fondation Rothschild, Institut Alain de Rothschild, deserves my thanks for its financial help for the publication of these Proceedings.

My warmest thanks go to Johannes van Oort, Professor at the Universities of Utrecht, Nijmegen and Pretoria, Editor of the collection “Nag Hammadi and Manichaean Studies,” who has accepted this volume for publication, has given several important advices and has participated in the conference with his lecture “The (Gnostic) Jesus of the *Gospel of Judas*.”

I am pleased to mention that Professor Olivier Munnich helped me with the conference from the beginning with his friendly encouragement and advice.

The conference would not have taken place without the support of Christian Robin, Membre de l’Institut, and I would like to offer him my warm personal thanks.

TEXTUAL AND LITERARY ISSUES

L'ÉVANGILE DE JUDAS
NOTES LINGUISTIQUES ET STYLISTIQUES

NATHALIE BOSSON*

Ne disposant, au moment du congrès international organisé à la Sorbonne, que de la version copte de l'*Évangile de Judas* sur internet, ma présentation s'était limitée à souligner une série de singularités linguistiques relevant de ce seul texte, avec pour objectif de le situer un peu plus précisément dans le paysage dialectal copte. Lors de cette rencontre scientifique, Marvin Meyer et Gregor Wurst ont généreusement mis à la disposition des participants l'ensemble des traités constituant le Codex Tchacos. Il devenait dès lors possible de confronter les données observées dans l'*Évangile de Judas* aux trois autres textes du Codex. Je me suis par conséquent attachée à mettre ici en lumière une partie des spécificités qui me sont apparues «remarquables» ou «étranges» dans l'*Évangile de Judas*, en confrontant certaines d'entre elles aux autres témoins du Codex. Les particularités que j'aborderai sont de deux natures : linguistique et stylistique. Il s'agira d'apporter quelques éléments de réponse à deux faits qui conduisent rapidement le lecteur aux observations générales suivantes.

D'une part, l'orthographe de l'*Évangile de Judas* est loin d'être cohérente quant au dialecte dans lequel le texte est supposé être écrit, c'est-à-dire en saïdique. Cette observation vaut également pour les autres textes du Codex. «La langue saïdique, soulignent les auteurs, régnait sur toute la vallée du Nil en territoire égyptien, du Caire à Assouan, soit sur la Moyenne-Égypte et sur la Haute-Égypte. Dans tout ce territoire, on parlait aussi divers dialectes locaux (peu utilisés dans l'écriture). Il arrivait assez fréquemment qu'un copiste campagnard, chargé de produire une belle copie saïdique, se laisse influencer, par négligence, par la prononciation et l'orthographe de son milieu local, et utilise ici et là, en minorité, une forme régionale»¹. En effet, l'*Évangile de Judas* présente une coloration dialectale atypique, du fait qu'il est émaillé de

* Université de Provence (Centre Paul-Albert Février).

¹ R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *L'Évangile de Judas du Codex Tchacos* (traduit de l'anglais par D. Bismuth), Paris, Flammarion, 2006, p. 199, n. 4.

particularités orthographiques et phonologiques rappelant souvent le dialecte mésokémique (mais aussi lycopolitain, akhmîmique, fayoumique, sinon bohairique!), ce qui pose à la fois le problème du type de saïdique employé dans l'*Évangile de Judas*² et dans les autres traités du Codex Tchacos, et la place qu'est sensé occuper un tel texte au sein du groupe saïdique. Les nombreuses incertitudes et/ou «anomalies» orthographiques, donnant un caractère peu normalisé au texte, tranche avec la syntaxe de l'*Évangile de Judas* qui respecte, au contraire, la norme saïdique, ou du moins la norme de type méridional. On peut citer, parmi les traits les plus typiques, l'emploi de πᾶϊ, etc., comme déterminatif de la proposition relative (relativement présent dans le deuxième traité, *Jacques*) ou π-, etc., mais jamais πη (propre au bohairique); la phrase clivée est, à une exception près, construite avec le pronom πἑ³, etc.; le scribe emploie la forme pleine du pronom suffixe de la 2^e pers. du pl. -ΤΗΥΤΗ, usage exclusivement saïdique.

D'autre part, certaines données linguistiques posent la question délicate de l'unité du Codex. Marvin Meyer a souligné que chacun des

² Dans cette contribution, je n'ai volontairement pas tenu compte des particularités morphographématiques et morphosyntaxiques.

³ Avec πἑ: 39, 18–19; 43, 13–14 et 45, 18–19; sans πἑ: 40, 23–24. Le passage 40, 23–24 n'est pas facile à interpréter. Les éditeurs considèrent πΧΘΕΙΣ... Πᾶϊ ἔτ- comme étant la structure clivée. Je pense, au contraire, que la structure clivée est représentée par la première proposition de la phrase, autrement dit par πΧΘΕΙΣ ΛΕ ἔτοϋεϛ σᾶϛηϛ, en m'appuyant sur une caractéristique relativement présente dans le Codex Tchacos, et tout particulièrement dans *Jacques*: l'emploi de la structure attributive appositive (cf. B. Layton, *A Coptic Grammar*, Porta Linguarum Orientalium 20, Wiesbaden, Harrassowitz, 2000, § 408, «the appositive attributive clause»), attestée en 18, 24; 20, 2; 21, 22; 22, 6; 23, 3; etc. Ainsi, le passage se traduit de la manière suivante: «Or, c'est le Seigneur, lui qui est maître du Tout, qui commande». Malgré les apparences, celui-ci reste ambigu, mais quelle que soit son analyse grammaticale, il n'en demeure pas moins que cette occurrence de phrase clivée construite sans πἑ (qu'elle porte sur la première ou la deuxième partie de phrase), avec pour vedette un élément autre qu'un pronom personnel, rappelle la grammaire bohairique et non saïdique. Notons encore que les éditeurs ont compris le segment ΠΕΝΤΑΓΓΛΟΥΟΚ Πᾶϊ ἔτἑ-..., en 35, 19–21, comme relevant d'une phrase clivée sans πἑ. Je pense, au contraire, que ἄϱω ΠΕΝΤΑΓΓΛΟΥΟΚ Πᾶϊ ἔτἑ-... doit être interprété en se fondant sur l'une des nombreuses valeurs du καί grec (cf. H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 857, A.2.: to add a limiting or defining expression; to add by way of climax); voir également à ce propos A. Shisha-Halevy, *Coptic Grammatical Categories. Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic*, *Analecta Orientalia* 53, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1986, p. 51 et n. 122, tandis que Πᾶϊ ἔτἑ- introduit là encore une phrase attributive appositive (voir aussi 44, 11). Le passage se traduit alors comme suit: «Tu es bel et bien sorti de l'Éon de Barbêlô, l'Immortel, plus particulièrement/donc (de) celui qui t'a envoyé, celui dont je ne suis pas digne de prononcer le nom».

quatre traités possède son style propre et présente une langue originale dans laquelle on observe des faits de langue insolites. Le plus curieux d'entre eux, qui est en réalité un fait de langue unique en copte jusqu'à présent, est le renforcement de l'article démonstratif par l'expression herméneutique $\epsilon\tau\epsilon\ \pi\alpha\iota\ \pi\epsilon$, etc., employée en postposition (par exemple $\pi\iota\kappa\lambda\eta\rho\varsigma\ \epsilon\tau\epsilon\ \pi\alpha\iota\ \pi\epsilon$ *cet héritage en question*, en 15, 24), présent dans les deux premiers traités du Codex, surtout dans *Jacques*, mais jamais dans l'*Évangile de Judas* et *Allogène*. Il n'est pas possible ici de répondre à la problématique de l'unité ou non du Codex, qui soulève plusieurs questions qui ont été admirablement mis en lumière par Wolf-Peter Funk dans son essai de classification des codices de Nag Hammadi⁴. José Montserrat-Torrents⁵ est revenu sur ce problème en définissant une série de huit questions, dont quatre concerne plus particulièrement l'*Évangile de Judas* :

1. la question de l'original grec ;
2. la question du traducteur ;
3. la question du commanditaire ou des lecteurs du texte traduit en copte ;
4. la question du propriétaire du manuscrit.

Une cinquième question peut être posée, celle de l'histoire de la transmission du texte, de ses relectures et de ses remaniements potentiels, qui ont pu jouer un rôle déterminant dans l'établissement du texte tel qu'il nous est parvenu. Question à laquelle il est impossible de répondre sans d'autres sources parallèles, grecque(s) et/ou copte(s).

Néanmoins, on verra que si chacun des traités est certes singulier en soi, il est possible de les réunir en deux groupes sur la base de l'aspect stylo-syntaxique. D'un côté la *Lettre de Pierre à Philippe* et *Jacques* ont des traits communs absents de l'*Évangile de Judas* et d'*Allogène* qui, pour leur part, en offrent d'autres absents des deux premiers textes composant le Codex Tchacos.

⁴ W.-P. Funk, «The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices», dans L. Painchaud et A. Pasquier (éd.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 3, Québec/Louvain/Paris, Presses de l'Université Laval/Peeters, 1995, p. 107–147, et tout particulièrement p. 125–146.

⁵ J. Montserrat-Torrents, «The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library», *Studia Patristica* 31 (1997), p. 464–481 et plus particulièrement, p. 478–481.

Enfin, les données que nous livre l'*Évangile de Judas* devront sans doute être rapportées à une partie des textes de la bibliothèque de Nag Hammadi avec lesquels ce nouveau témoin gnostique entre en résonance, et les travaux à venir, aussi bien linguistiques qu'exégétiques, permettront d'affiner les contours de ce texte.

Aspects linguistiques

En évoquant la langue du manuscrit, les auteurs parlent de «copte saïdique mâtiné d'interférences idiolectales de type moyen-égyptien»⁶. De fait, une lecture attentive du Codex Tchacos conduit à la constatation que de nombreuses particularités s'éloignant du saïdique rappellent le dialecte mésokémique, bien que certains faits soient tout aussi caractéristiques des dialectes fayoumique et surtout lycopolitain, ou de la langue bohairique (notamment la notation de plusieurs nombres, au moyen de lettres utilisées comme chiffres). Parmi les particularités les plus significatives, j'en retiendrai neuf.

1. – *La voyelle épenthétique -ε*

Sur le plan phonologique, le phénomène le plus frappant est le traitement de certaines syllabes finales. L'*Évangile de Judas* (avec les autres textes du Codex) emploie la «Sproßvokal» -ε après sonorante finale. Il s'accorde ainsi avec ce qui caractérise l'akhmîmique et le lycopolitain (*L4*, *L9* = langue de Kellis⁷, et *L6*). On relève donc le pronom indéfini λλοϣε (34, 16; 37, 4.6; *passim*); l'infinitif ἱκροτρε ou ἱκροκτε *coucher* (38, 20; 40, 11–12); l'infinitif κοοϣνε *connaître, savoir* (34, 14; 35, 15.21; cette même forme se retrouve [infinitive, substantivée ou dans les composés ατκοοϣνε et μιττατκοοϣνε] dans *Jacques* et *Allogène*); on notera «l'accident» ατκαοϣν dans *Jacques* (22, 2), orthographe typique des dialectes mésokémique et fayoumique; l'infinitif substantivé

⁶ R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *L'Évangile de Judas*, p. 67.

⁷ J'adopte dans cette contribution la récente classification des dialectes coptes proposées par R. Kasser, dans son article «Kat'aspe aspe. Constellations d'idiomes coptes plus ou moins bien connus et scientifiquement reçus, aperçus, pressentis, enregistrés en une terminologie jugée utile, scintillant dans le firmament égyptien à l'aube de notre troisième millénaire», dans L. Painchaud, P.-H. Poirier (éd.), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 7, Québec/Louvain/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Peters, 2006, p. 389–492.

ογωϖε *désir* (58, 24; voir aussi la forme infinitive en 3, 21), à côté de la forme saïdique ογωϖ (34, 9; 49, 11.15–16); enfin l'infinitif ϖαε *se lever* (36, 7), rappelant la forme akhmîmique ραε. On relève aussi dans *Jacques* les formes akhmîmique/lycopolitaine ϣοοϣε *jour* (17, 6) ou encore (ερωα) τωηε (*d'*)où? (20, 11.20; 21, 16), là où *Allogène* utilise l'orthographe saïdique τωη (59, 11.24 et 64, 1 (?), alors qu'il y a hésitation entre la forme saïdique κοοϣη en 59, 20–21 et κοοϣηε en 62, 7). En revanche, l'*Évangile de Judas* (avec les autres traités) écrit toujours σωτῆ *entendre* (cf. *L9* presque partout, *L6*), jamais σωτῆε (cf. *A* et *L4* qui écrit beaucoup plus souvent σωτῆε que σωτῆ).

Dans l'ensemble, on constate que les variantes sont tout à fait occasionnelles et que le scribe a respecté l'emploi de la «Sproßvokal» -ε après sonorante finale, caractéristique phonologique en vigueur dans les dialectes akhmîmique et lycopolitain. On peut également noter l'emploi de l'infinitif ῃμε *savoir* (*A*, *L*) et jamais εῃμε (*S*, *M*). Ou encore quelques formes «pseudo-lycopolitaine/mésokémique» (*L4* et *L5*, mais non *L6*!) dans lesquelles le scribe conserve parfois la voyelle ο, typique des syllabes accentuées en saïdique au lieu de la voyelle ε, mais n'assimile pas en ϖ le c placé devant x: κοxηε (3, 19; 26, 8), forme substantivée ceξε (23, 20–21; 25, 7; 27, 12; 29, 8; 62, 15), mais [ογxτ]ϖax[ε] (10, 10–11), ϖaxε (12, 19; 15, 17–18; 20, 1; 24, 14; 26, 23; 27, 23; 33, 2.15; 44, 22; 59, 26). Les attestations majoritaires de la forme ϖaxε montrent que le scribe avait apparemment la volonté de produire un manuscrit saïdique. Ses efforts n'ont pas été couronnés du succès escompté, sans doute parce qu'il ne connaissait pas très bien la «norme» saïdique.

2. – La graphie de la voyelle-glide <i,y>

Sur le plan orthographico-phonologique, les particularités sont plus nombreuses. Dans les idiomes méridionaux, le scribe dispose de trois allographes pour réaliser <i,y>, à savoir ει, ι et ῃ. Rares sont les textes coptes qui présentent une orthographe cohérente d'un bout à l'autre d'un manuscrit. Peut-être même n'en existe-t-il pas? Par conséquent, on ne saurait être étonné de constater que l'orthographe des textes du Codex Tchacos n'est pas toujours conséquente à cet égard.

Le seul environnement où l'allographe simple ι représente la norme orthographique est la position strictement vocalique, entre deux consonnes (cῃμε), ou après un graphème-consonne et avant un graphème-voyelle ou le glide ογ /w/ (cῃογ, τxῃο / τxῃε-, ϖcῃο, xῃο), ce qui est un usage saïdique classique. De même, en position postvocalique à

la fin d'un mot lexical, mais en dehors du pronom démonstratif, c'est l'allographie $\ddot{\iota}$ qui est employé : $\epsilon\pi\omega\ddot{\iota}$, $(\epsilon)\rho\eta\ddot{\iota}$ (orthographe mésokémique propre à *Jacques*!), $\kappa\omicron\ddot{\iota}$, $\mu\epsilon\omicron\ddot{\iota}$, $\nu\omicron\ddot{\iota}$, $\varsigma\alpha\ddot{\iota}$, $\omicron\ddot{\iota}$, $\omicron\omicron\ddot{\iota}$, $\omicron\gamma\chi\alpha\ddot{\iota}$ / $\omicron\gamma\chi\epsilon\ddot{\iota}$ (graphie *F*, *M*), $\omega\bar{\mu}\omicron\ddot{\iota}$. L'orthographe du vocable *maison*, en revanche, est plus instable, puisqu'on trouve aussi bien $\eta\ddot{\iota}$ (38, 2?, et 45, 8) que $\eta\epsilon\ddot{\iota}$ (45, 6.17), et de même l'adverbe $(\epsilon)\rho\alpha\ddot{\iota}$ (majoritaire) vs $(\epsilon)\rho\alpha\epsilon\ddot{\iota}$ (52, 21; 57, 16.21, et 63, 19).

Dans la position postvocalique, en syllabe ouverte ou fermée, environnement où la variation entre $\epsilon\ddot{\iota}$ et $\ddot{\iota}$ est courante dans l'orthographe saïdique classique, la pratique du scribe varie beaucoup. En syllabe fermée, on trouve systématiquement le digramme $\epsilon\ddot{\iota}$, comme le veut l'usage saïdique classique, dans $\omicron\gamma\omicron\epsilon\ddot{\iota}\omega$ (ou la graphie mésokémique $\omicron\gamma\chi\epsilon\ddot{\iota}\omega$ 22, 4). C'est également l'orthographe de $\varsigma\omicron\epsilon\ddot{\iota}\varsigma$ (13, 4) / $\varsigma\omicron\epsilon\ddot{\iota}\omega$ (23, 2), et $\rho\omicron\gamma\epsilon\ddot{\iota}\tau$ (54, 21–22), et majoritairement celle de $\chi\omicron\epsilon\ddot{\iota}\varsigma$ (1, 7; 3, 2; 40, 23; 54, 10; abrégé $\overline{\chi\tau}$ en 40, 24, caractéristique des dialectes septentrionaux, *B*, *F* et *M*), à l'exception de la variante $\chi\omicron\ddot{\iota}\varsigma$ en 36, 19. Au contraire, le scribe emploie l'allographie $\ddot{\iota}$ dans les substantifs $\mu\alpha\ddot{\iota}\eta$ (33, 8), et majoritairement dans $\omicron\gamma\omicron\ddot{\iota}\eta$ (à l'exception de $\omicron\gamma\omicron\epsilon\ddot{\iota}\eta$ en 12, 2). On notera que cette orthographe avec $\ddot{\iota}$ semble caractéristique d'un groupe de textes saïdiques, auxquels Rodolphe Kasser a récemment attribué le sigle *S55*. En syllabe ouverte, il n'y a pas de régularité. On relève aussi bien $\mu\omicron\ddot{\iota}\rho\epsilon$ (25, 22.26) que $\omicron\gamma\epsilon\ddot{\iota}\eta\epsilon$ (37, 24), $\rho\omicron\ddot{\iota}\eta\epsilon$ (33, 10) à côté de $\rho\omicron\epsilon\ddot{\iota}\eta\epsilon$ (58, 12–13; orthographe peut-être due à la coupure syllabique $\rho\omicron/\epsilon\eta\eta\epsilon$), et $\rho\omicron\epsilon\ddot{\iota}\tau\epsilon$ (60, 11). De même, pour le glide en position intervocalique, on trouve $\tau\alpha\ddot{\iota}\eta\gamma$ (21, 26 et 2, 8) et $\tau\alpha\ddot{\iota}\omicron\gamma$ (11, 3 et 18, 2) à côté de $\chi\alpha\epsilon\ddot{\iota}\epsilon$ (61, 24).

Dans le cas du suffixe de la 1^{re} personne du singulier, la situation est plus nuancée. On trouve en effet tant $\epsilon\ddot{\iota}$ que $\ddot{\iota}$. Toutefois, le scribe a une tendance plus marquée pour l'emploi de $\epsilon\ddot{\iota}$ (deux cas de $\epsilon\ddot{\iota}$, en 10, 17 et 22, 16) lorsque le suffixe suit la voyelle α ou ϵ : par exemple $\lambda\epsilon\ddot{\iota}$ - (parfait I) (15 cas) vs $\lambda\ddot{\iota}$ - (9 cas); $\bar{\eta}\tau\alpha\epsilon\ddot{\iota}$ - (relatif du parfait) (4 cas) vs $\bar{\eta}\tau\alpha\ddot{\iota}$ - (1 cas); $\epsilon\epsilon\ddot{\iota}$ - (circonstanciel du présent) (3 cas); $\epsilon\epsilon\ddot{\iota}$ - (présent II) (3 cas). La situation après \omicron est inverse, dans la mesure où le scribe préfère l'allographie $\ddot{\iota}$ à $\epsilon\ddot{\iota}$: $\epsilon\rho\omicron\ddot{\iota}$ (9 cas) vs $\epsilon\rho\omicron\epsilon\ddot{\iota}$ (3 cas); $\epsilon\chi\omega\ddot{\iota}$ (62, 18) vs $\epsilon\chi\omega\epsilon\ddot{\iota}$ (61, 22); $\bar{\eta}\mu\omicron\ddot{\iota}$ (8 cas) vs $\mu\mu\omicron\epsilon\ddot{\iota}$ (2 cas); $\eta\alpha\ddot{\iota}$ (datif) (3 cas) vs $\eta\alpha\epsilon\ddot{\iota}$ (2 cas); $\eta\omicron\gamma\ddot{\iota}$ (5 cas) vs $\eta\omicron\gamma\epsilon\ddot{\iota}$ (2 cas); $\pi\omega\ddot{\iota}$ (5, 1) vs $\pi\omega\epsilon\ddot{\iota}$ (5, 1.7); $\varsigma\alpha\ddot{\iota}\omega\ddot{\iota}$ (13, 2) / $\varsigma\epsilon\ddot{\iota}\omega\ddot{\iota}$ (17, 23).

Dans le cas de l'article et du pronom démonstratif, singuliers et pluriels, la tendance du scribe est d'employer plutôt $\ddot{\iota}$ dans le pronom,

mais εἰ dans l'article ; ainsi, l'orthographe πᾶἰ est plus nette que πᾶεἰ, πᾶεἰ- que πᾶἰ-.

Il est enfin toujours intéressant d'analyser les usages morphophonologiques employés par le scribe, ne serait-ce que pour mieux restituer les éventuelles parties lacunaires du texte. Les segments πωτ *le Père*, valant pour π- + εἰωτ (2, 6 ; 20, 13.16 ; 22, 6-7 avec coupure syllabique π/[ωτ] ; 28, 6 ; 50, 14), et πἠε *la ressemblance*, valant pour π- + εἠε (4, 21 ; 49, 4 ; 52, 17), montrent que dans les cas où εἰ /j/ se retrouve en position postconsonantique (après un morphème préfixe), le scribe franchit la frontière syllabique, provoquant ainsi une resyllabation syntagmatique du segment. Il n'opère cette resyllabation que lorsqu'il s'agit d'une liaison étroite (ce qui est un usage plutôt pré-classique), dans les cas où le glide est précédé d'un article défini, ou éventuellement de la préposition η- (cf. ἄη πωτ en 20, 13). Une telle resyllabation n'intervient jamais lorsque le morphème, qui se trouve être dans la majorité des occurrences un préformant, est ou se termine par les consonnes sourdes κ et ς. Le scribe écrit donc πεϑεἰ (17, 2.5), ἀκει (14, 21 et *passim*), ἀϑεἰ (25, 26 ; 37, 20 ; 47, 18), πῆτακει (14, 23-24 ; 20, 19.25 ; 35, 16.17), πῆταϑεἰ (parfait Π, 43, 1-2.6), πεπῆταϑεἰ (30, 4), εἰϑεἰ (4, 24), πεϑεἠε (51, 11), ἀϑεἠε (33, 7), πεϑεἰωτ (5, 6).

3. – *Le segment grec χῖ réalisé par ϡῖ*

La mouillure de la gutturale χ devant /i/, rendue par ϡ, n'est pas un phénomène isolé, puisqu'on le trouve aussi bien dans des traités de Nag Hammadi (*Zostrien* [NH VIII, 1], *Melchisédek* [NH IX, 1], *Interprétation de la Gnose* [NH XI, 1], *Exposé valentinien* [NH XI, 2], *l'Écrit sans Titre* [NH XIII, 2]), quoique sporadiquement, que dans le *Papyrus Bodmer XIX*, par exemple.

Ici, ce n'est pas tant ce phénomène orthographique qui mérite d'être souligné que son systématisme. En effet, le scribe de *l'Évangile de Judas* écrit sans exception ϡρϡῖ (46, 23) ou ϡρϡεἰ (ἄρχεἰν) *commencer* (33, 15 ; 34, 20) et ϡρϡῖερεϿς (ἄρχιερέϿς) *grand-prêtre* (58, 10). C'est la même orthographe qu'on peut lire dans *Jacques*, dans le substantif εἰπαρϡεἰα (ἐπαρϡία) *province* (25, 5.8). Cette règle est aussi celle du mésokémique, et plus particulièrement du texte des Psaumes (*M48*). Respectée de manière sporadique dans le texte de *l'Évangile de Matthieu* (*M5*), mais non dans les Actes (*M5*), cette caractéristique graphico-phonétique est ainsi typique de la variété dialectale *M48/M4* (Psaumes et Épîtres de Paul).

4. – $\tau\chi\omicron$ *semer*

L'orthographe de la forme verbale $\tau\chi\omicron$ *semer* (44, 1) est intéressante car elle illustre une des caractéristiques consonantiques orthographico-phonétiques les plus remarquables du dialecte mésokémique qui s'exprime, dans les verbes causatifs, sous la forme du redoublement consonantique du χ , suite à un phénomène d'assimilation. Le τ initial de $\tau\chi\omicron$ marque ici le redoublement graphique du causatif, le τ du causatif étant déjà présent dans le χ initial des formes courantes. Cette même forme se rencontre également deux fois dans le dialecte *V4*, sous l'orthographe $\tau\chi\alpha$ «semer», et elle est attestée une fois dans un fragment fayoumique, en Mt 13, 27⁸. Paul Kahle avait bien identifié ce phénomène⁹, qui n'est pas rare dans les textes de la région thébaine¹⁰.

Je voudrais signaler que la forme $\tau\chi\omicron$ se lit une fois dans les textes de Nag Hammadi, dans le deuxième traité du Codex III, l'*Évangile des Égyptiens* (NH III, 2 60, 5). Que cette graphie singulière soit employée à la fois dans l'*Évangile de Judas* et dans l'*Évangile des Égyptiens* pourrait être significative, car plusieurs particularités non saïdiques relevées dans ce traité rappellent le dialecte mésokémique, comme l'a souligné Wolf-Peter Funk. Il pourrait s'avérer profitable d'étudier les liens potentiels unissant ces deux témoins gnostiques.

5. – $\kappa\alpha\iota$ - *autre* versus $\kappa\epsilon$ -

La variante $\kappa\alpha\iota$ - *autre* pour $\kappa\epsilon$ - se rencontre dans l'ensemble des quatre grands témoins mésokémiques et relève vraisemblablement du phénomène du iotacisme combiné à celui de l'assimilation lexicale. Comme l'avait suggéré Hans Quecke dans l'édition du Papyrus des Épîtres pauliniennes en dialecte mésokémique¹¹, le scribe a apparemment

⁸ Cf. respectivement A. Boud'hors, «Vestiges bibliques en copte fayoumique au musée du Louvre», *Journal of Coptic Studies* 5 (2003), p. 17–53, spécialement p. 25–26, et H.-M. Schenke in Zusammenarbeit mit R. Kasser, *Papyrus Michigan 3520 und 6868(a). Ecclesiastes, Erster Johannesbrief und Zweiter Petrusbrief in fayumischen Dialekt*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 151, Berlin/New York, De Gruyter, 2003, p. 104 et 106 (Eccl 11, 4 et 6).

⁹ Cf. P.E. Kahle, *Bala'izah. Coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 1954, I, p. 146.

¹⁰ Cette information m'a été communiquée par Anne Boud'hors, que je remercie vivement.

¹¹ Cf. H. Quecke, «Il Dialetto», dans T. Orlandi, *Papiri della Università degli Studi di Milano (P. Mil. Copti)*, vol. 5, *Lettere di San Paolo in copto-ossirinchita*, Milan, Cisalpino, 1974, p. 92.

assimilé ce $\kappa\alpha\iota$ - au $\kappa\alpha\acute{\iota}$ du grec, terme pouvant avoir cette acception particulière.

Dans l'*Évangile de Judas*, ce qui est frappant, c'est le respect absolu de la règle # \emptyset article zéro – rendant l'article indéfini singulier du français – + $\kappa\alpha\iota$ -# vs #art. + $\kappa\epsilon$ -#. Il est vrai, ce nonobstant, que le texte ne nous donne à observer qu'une occurrence avec $\kappa\epsilon$ - ($\overline{\text{Ϡ}}\overline{\text{IK}}\overline{\text{E}}\overline{\text{KO}}\overline{\text{O}}\overline{\text{Y}}\overline{\text{E}}$ 38, 22). Cette règle, le texte mésokémique des Psaumes (*M48*), et lui seul, la partage également, sauf exception notable. Présentant de nombreuses particularités par rapport aux autres témoins mésokémiques, le texte des Psaumes est l'un des plus anciens témoins de ce dialecte, dont la datation pourrait bien se situer dans la même fourchette que le texte de l'*Évangile de Judas* (IV^e siècle). Notons encore que cet usage semble être respecté ailleurs dans le Codex: dans *Jacques* (30, 4) et *Allogène* (60, 22), excepté dans EPIA IKEPOME (*Jacques*, 29, 27).

On précisera qu'il s'agit aussi, à côté de la graphie $\kappa\epsilon$ -, de l'orthographe des textes manichéens, autrement dit du dialecte *L4* (mais non du *L9* des textes de Kellis). Les textes manichéens utilisent ce pronom indéfini sous sa forme orthographique $\kappa\alpha\iota$ - ou $\kappa\epsilon$ - selon une distribution à peu près égale, et quel que soit le déterminateur qui précède.

6. – L'orthographe de Dieu ($\overline{\text{PI}}\overline{\text{NT}}$)

Le compendium du *nomen sacrum* $\overline{\text{PI}}\overline{\text{OY}}\overline{\text{TE}}$, $\overline{\text{PI}}\overline{\text{NT}}$ Dieu (39, 22; 59, 17; 63, 16), est propre au mésokémique. Il illustre de façon manifeste la relation qui existe entre les usages graphiques du dialecte mésokémique et ceux du dialecte fayoumique, phénomène qui avait été analysé par Hans-Martin Schenke¹². Le mésokémique puise dans l'orthographe du fayoumique, puis contracte ce *nomen sacrum*, en empruntant cette particularité au bohairique, langue voisine, au plan géographique. Paradoxalement, le compendium de $\overline{\text{PI}}\overline{\text{OY}}\overline{\text{T}}$ en fayoumique emprunte à son tour la contraction courante en bohairique, c'est-à-dire $\overline{\text{P}}\overline{\text{T}}$. Bien que la contraction mésokémique ($\overline{\text{PI}}\overline{\text{NT}}$) soit fondée sur la forme fayoumique ($\overline{\text{PI}}\overline{\text{OY}}\overline{\text{T}}$), le compendium ne représente toutefois pas la structure phonologique mésokémique, laquelle est $\overline{\text{PI}}\overline{\text{OY}}\overline{\text{TE}}$ (qui est aussi celle du saïdique) attestée, entre autres, dans Actes 2, 11 ou 7, 40, orthographe que le scribe de l'*Évangile de Judas* emploie partout ailleurs,

¹² Cf. H.-M. Schenke, «On the Middle Egyptian Dialect of the Coptic Language», *Enchoria* 8 (1978), p. 43*(89)–58*(104), spécialement p. 53*(99)–54*(100) § 2.4.

montrant par là sa volonté de produire un manuscrit saïdique plutôt que mésokémique ou autre.

7. – *Le vocable δΗΠΕ nuage*

Le vocable δΗΠΕ *nuage* est peu fréquent en saïdique. Le texte de l'*Évangile de Judas* se voulant saïdique, on s'attendrait à lire majoritairement ΚΛΟΟΛΕ, or on ne le rencontre qu'à deux reprises, au début du texte (47, 15.19). Dans les occurrences qui suivent, au nombre de huit, le scribe a préféré le substantif δΗΠΕ, que l'on retrouve dans les textes mésokémiques. On notera que l'*Évangile des Égyptiens* (NH III, 2), texte saïdique émaillé d'éléments dialectaux caractéristiques de la Moyenne-Égypte¹³, emploie exclusivement δΗΠΕ.

Mais ce qui étonne encore plus, par sa singularité, est la graphie du vocable avec voyelle finale non accentuée en ι au lieu de ε: δΗΠΙ (57, 16–17), de même dans *Allogène* (62, 11.17), forme caractéristique du bohairique et du fayoumique (le Psaume mésokémique 104, 39 offre cette même variante à côté de l'orthographe normale δΗΠΕ). Ce détail morphophonologique, associé à la graphie de ΝΕΜΔΙ, et à l'ensemble des «anomalies» par rapport aux normes saïdiques, rappelant tantôt le lycopolitain, tantôt l'akhmîmique, tantôt le mésokémique ou comme ici le bohairique, donne un aspect sinon artificiel du moins peu soigné à la langue de ce texte.

8. – *La graphie ΝΕΜΔΙ avec lui*

C'est également l'orthographe du bohairique qu'évoque la forme présuffixale ΝΕΜΔΙ *avec lui* (50, 16 et 54, 10), de la préposition ΜΗ- (*et, avec*). Notons au passage que cette forme est aussi celle des textes en dialectes *M* et *F4*, mais avec vocalisation en ε (ΝΕΜΕΙ), comme le veut la règle phonologique de ces deux idiomes. On la relève encore dans la *Lettre de Pierre à Philippe* (ΝΕΜΗΤῆ *avec vous* 9, 8) et dans *Jacques* (ΝΕΜΔῆ *avec moi* 12, 9 et ΝΕΜΔΚ *avec toi* 17, 27–28).

¹³ Cf. W.-P. Funk, «Classifying the Nag Hammadi Codices», et tout particulièrement p. 136–139.

9. – ΕΙC ΖΗΗΤΕ, *vois! voici!*

Sur le plan lexical, à côté de l'interjection ΕΙC ΖΗΗΤΕ, *vois! voici!* (ΕΙC ΖΗΤΕ, sans gémation vocalique, dans les trois autres traités du Codex, à l'exception de 22, 23), expression déictique typique des dialectes méridionaux attestée dans deux passages de l'*Évangile de Judas* (40, 19–20; 45, 24–25; 51, 8; 57, 15), le scribe a également employé un lexème propre à la Moyenne-Égypte. Je veux parler de l'isoglosse régionale typique ρ̄ι (55, 21). Sa graphie, avec ι /i/, est celle des témoins mésokémiques, lexème que le mésokémique partage avec le fayoumique, qui l'orthographie avec l'allographe ει /i/.

On soulignera que le terme est marqué de l'accent circonflexe. Or, cette particularité orthographico-phonologique est omniprésente dans l'*Évangile de Judas* et dans les autres traités du Codex. Par ailleurs, cet accent surmonte aussi bien le segment /z + V/ (ρ̄ω *suffire*, ρ̄αμην *Amen!*, etc.) que /V + z/ (μερ̄ζουαυ *deuxième*, οορ̄ζ *lune*, etc.), ainsi que les deux groupes ρ̄z (ρ̄ζιμε *femme*) et ρ̄p (comme dans ρ̄pαι). Cette notation diacritique marque ici une monosyllabation, indiquant à la fois l'unité phonémique et graphémique des deux caractères.

Il s'agit bien entendu d'un phénomène connu, mais ce qui étonne ici réside surtout dans son usage relativement étendu. On peut se demander si, comme c'est vraisemblablement le cas en mésokémique, l'emploi de l'accent circonflexe n'indiquerait pas un amuissement de la valeur de l'aspirée ρ̄. Cette faiblesse manifeste du *hori* rejoindrait alors celle qui s'observe dans les textes mésokémiques, principalement dans les Psaumes (M48) et les Actes (M5), où son usage est cependant restreint, puisqu'il ne touche que la combinaison ρ̄ι.

*Aspects syntaxiques et stylistiques*1. – *Prédominance des structures topicalisantes*

En premier lieu, l'emploi répété de la structure αϣ- ρ̄σι ρρωμε *il a... à savoir l'homme* donne au texte un caractère tout à fait singulier. En effet, cette configuration, par ailleurs banale en copte, qui renvoie le sujet nominal après la forme verbale conjuguée, y apparaît 71 fois. Traduirait-elle de manière littérale le texte grec sous-jacent?

Le fait qu'elle affecte le verbe ρεχϣ- *dire* dans plus de 40% des cas – c'est-à-dire non moins de 28 fois! – pourrait ne pas être fortuit. Il se trouve, en effet, que la structure ρεχϣ ρ̄σι, bien attestée dans les

textes coptes néotestamentaires, est caractéristique dans l'Évangile de Matthieu, où elle concerne très nettement Jésus, dans sa fonction de sujet de la phrase. Matthieu écrit presque toujours $\pi\epsilon\chi\alpha\iota \bar{\nu}\delta\iota \bar{\tau}\epsilon$ *Jésus a dit*, là où tous les autres textes du Nouveau Testament ont, sauf exception notable, $\pi\epsilon\chi\epsilon \bar{\tau}\epsilon$. Peut-être n'est-ce que le fruit du hasard, mais on peut se demander si l'auteur n'aurait réellement pas connu cet Évangile, tant l'emploi récurrent de cette structure dans l'*Évangile de Judas* en fait une véritable « marque de fabrique » de ce texte, à la résonance étrangement « matthéenne ». Une influence empruntée à certains textes de Nag Hammadi, et plus particulièrement aux traités 2, 3 et 5 du Codex III (*Évangile des Égyptiens*, *Sagesse de Jésus-Christ* et *Dialogue du Sauveur*)¹⁴ pourrait être envisagée, bien que l'emploi de cette tournure ne soit pas aussi massif dans ces textes qu'il ne l'est dans Matthieu.

En deuxième lieu, la phraséologie du texte de l'*Évangile de Judas*, qui participe clairement d'un style très personnel, montre également une prédilection pour l'extraposition du sujet, autrement dit pour la structure de type $\pi\rho\omega\mu\epsilon \alpha\iota-$ *l'homme, il a* : 36 fois au moins, pour seulement 5 occurrences de la structure courante (non marquée) $\alpha-\pi\rho\omega\mu\epsilon$ *l'homme a*.

Qu'en est-il alors dans les trois autres traités du Codex ? En relevant l'ensemble des occurrences des trois structures qui nous intéressent ici : (1) $\pi\rho\omega\mu\epsilon \alpha-$ (*l'homme, il a*), (2) $\alpha\iota-\bar{\nu}\delta\iota \pi\rho\omega\mu\epsilon$ (*il a... à savoir l'homme*) et (3) $\alpha-\pi\rho\omega\mu\epsilon$ (*l'homme a*), les résultats obtenus conduisent à l'observation qui suit. La *Lettre de Pierre à Philippe* montre une légère préférence pour la structure (1) [10 cas] par rapport à la structure (2) [8 cas], alors que la structure non topicalisée (3) est quasi absente [2 cas]. Les résultats concernant *Jacques* sont presque similaires, avec toutefois une préférence plus marquée pour la structure (1) [21 cas] que pour la structure (2) [10 cas], tandis que la structure (3) est là aussi très peu représentée [2 cas]. Quant à *Allogène*, les résultats rejoignent ceux de l'*Évangile de Judas*, la structure (2) étant nettement majoritaire [7 cas] par rapport à la structure (1) [2 cas]. Sur la base de ce critère d'analyse, nous obtenons deux groupes de textes relativement distincts : d'une part les deux premiers groupes du Codex, favorisant la structure non marquée $\alpha-\pi\rho\omega\mu\epsilon$; d'autre part les deux derniers textes, privilégiant la structure $\alpha\iota-\bar{\nu}\delta\iota \pi\rho\omega\mu\epsilon$.

¹⁴ La structure $\pi\epsilon\chi\alpha\iota \bar{\nu}\delta\iota$ est quasi absente des autres traités. Seules deux autres occurrences sont attestées dans *Zostrien* (NH VIII, 1).

En troisième lieu, on relève une construction topicalisante qui, au plan fonctionnel, s'articule avec son correspondant ΠΡΩΜΕ ΔϞ-, si présent dans l'*Évangile de Judas*, à savoir la «structure (2)Δ-... (2)ΔϞ-». Dans cette structure, le premier élément – le préformant (2)Δ- – topicalise le nexus formel, placé entre celui-ci et la forme verbale conjuguée, dont l'élément de reprise, le Ϟ- de (2)ΔϞ-, c'est-à-dire le préfixe sujet, reprend le thème topicalisé¹⁵. Bien attestée dans la *Pistis Sophia* ou dans la *Lettre de Pierre à Philippe* (NH VIII, 2), mais occasionnellement dans les autres traités de Nag Hammadi, la «structure (2)Δ-... (2)ΔϞ-» n'est utilisée qu'une fois dans l'*Évangile de Judas*¹⁶:

ΟΥΗ ΖΟΗ ΧΕ ΕΚΕΒΩΚ ΕΜΑΥ ΑΛΛΑ ΧΕ ΕΚΕΑΨ ΑΖΩΗ ΠΡΟΥΟ ΧΕ ΟΥΠ
 ΚΑΙΟΥ[Δ] ΓΑΡ [Π]ΔΨΩΠΕ ΕΠΕΚΜΑ ΨΗΔ ΧΕ Ε[ΡΕ Π]ΜΠΤ'ΧΗΟΥΣ Π[Ο]ΒΟΥ[Ι] ΟΗ
 ΕΥΕΧΩΚ' ΕΒΟΛ ΨΠ ΠΕΥΗΟΥΤΕ «Il est possible que tu t'y rendes, mais que tu
 gémisses beaucoup, car un autre, en effet, prendra ta place afin que les douze
 disciples soient à nouveau au complet avec leur Dieu» (35, 26–36, 4).

Dans ce cas précis, confronter le texte copte à son original grec ne serait pas nécessairement significatif, dans la mesure où la «structure (2)Δ-... (2)ΔϞ-» est propre au copte, c'est-à-dire sans correspondant grec. En effet le copte, par rapport à la langue grecque, possède des moyens de réalisation syntaxique plus riches pour exprimer la topicalisation. En termes d'opération de traduction, on ne peut donc opposer les différentes constructions topicalisantes coptes qu'aux seules deux configurations grecques: /sujet-verbe/ ou /verbe-sujet/. Or, en copte, la structure grecque de topicalisation du sujet /verbe+sujet/ n'est pas nécessairement rendue par ΔϞ- ΠΙ ΠΡΩΜΕ. Seule la confrontation du texte copte de l'*Évangile de Judas* à son original grec permettrait de déterminer si un tel systématisme participe du choix du traducteur copte, ou, inversement, d'un souci de littéralisme face à son modèle grec.

Cela étant, la fonction de cette structure dans ce texte n'est pas différente de celle observée dans d'autres écrits coptes: il s'agit avant tout de mettre en relief une conséquence, un dénouement, qui s'opère souvent en contexte de vision, ou de préfiguration de la vision.

¹⁵ Sur cette structure et ses attestations, cf. N. Bosson, «Remarques à propos de la structure (2)Δ- (2)ΔϞ-», *Lingua Aegyptia* 14, *Akten des Kolloquiums im Gedenken an den 100. Geburtstag von Hans Jakob Polotsky (1905–1991) in Bad Honnef bei Bonn, 9.–11. November 2005*, 2006, p. 281–300.

¹⁶ Noter que dans l'édition critique du Codex Tchacos (*The Gospel of Judas...*, National Geographic Society, Washington, 2007), les éditeurs proposent finalement la lecture ΟΥΧ ΨΗΔ ΧΕ ΕΚΕΒΩΚ ΕΜΑΥ *non pas que tu t'y rendes*. Malgré la qualité de la photo, il est difficile de se prononcer en faveur d'une lecture au détriment de l'autre. On relève une autre occurrence dans *Jacques*, 11, 5–6: ΧΕΚΑΔΣ ΕΡΕ-... ΕΥΗΔ- (futur II).

2. – *L'imparfait, outil rhétorique*

La mise en relief d'une proposition ou d'une phrase s'applique également au domaine des structures narratives, et le texte de l'*Évangile de Judas* s'avère assez remarquable en la matière, par le traitement de l'imparfait.

En copte, une phrase convertie à l'imparfait est distribuée en fonction de deux structures possibles.

a. – La première structure, non marquée, utilise le seul convertisseur NE- . Dans la mise en scène narrative, elle a pour fonction de mettre en relief des éléments du discours.

b. – Dans la seconde structure, de type «encadrante», la particule PE accompagne le convertisseur NE- , marquant par sa nature même et sa position, en fin de proposition (sauf exception), une délimitation forte dans la narration¹⁷.

Dans le premier exemple, comme dans le suivant, la fonction de l'imparfait «encadré» ($\text{NE-} \dots \text{PE}$) est d'introduire un commentaire, annonçant une fin de discours :

Et eux (les disciples) dirent : «[Nous] avons vu une grande maison, [dans laquelle] il y avait un grand autel et douze hommes – nous dirions que ce sont les prêtres –, ainsi qu'un Nom; une foule attend patiemment près de cet autel-là, jusqu'à ce que les prêtres [aient terminé et présentent les] offrandes. $\text{ANON [ON NE] [HPPO[CKA]PTERI PE}$ Nous aussi, nous attendions» (38, 1–11). [La première lecture ANON [AE] ne saurait être totalement écartée.]

Ce commentaire est mis en perspective par le choix même de la structure. En d'autres termes, la valeur de cet imparfait, – qui est un imparfait «de rupture» –, a pour objectif de clore le récit fait par les disciples à Jésus, dont ils attendent une explication. L'auteur, en l'employant, évite par là-même au récit une fin brutale. En effet, cette propriété virtuelle est inhérente à l'imparfait et laisse attendre une suite en lui conférant cette impression d'inachevé. Mais si les propos des disciples requièrent une réponse, ce qu'indique l'emploi de l'imparfait, leurs

¹⁷ Les modalités d'emploi ou d'absence d'emploi de la particule PE accompagnant le «prétérit» sont encore mal définies. On trouvera cependant des pistes de recherches très intéressantes dans l'étude de A. Shisha-Halevy, «Bohairic Narrative Grammar», dans S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten (Hrsg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996*, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6,2, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999, p. 375–389, plus particulièrement p. 379. Elles me paraissent d'autant plus significatives que les constatations faites sur le texte de l'*Évangile de Judas* vont dans le même sens.

paroles sont néanmoins considérées comme closes, ce qu'exprime le «délimitateur» πϵ. L'action décrite est certes un commentaire, mais elle n'est pas présentée comme étant secondaire ou à l'arrière-plan; il ne s'agit pas ici d'un imparfait purement descriptif. Au contraire, cet imparfait «encadré» sert à exprimer un événement important, mettant en relief le fait évoqué, qui acquiert de l'importance puisque le fait est envisagé de l'intérieur, dans son déroulement. Cet imparfait s'appuie sur l'indication temporelle précise, formulée en tête de phrase, au parfait: «*Nous avons vu une grande maison*» met *de facto* en place le repère nécessaire à son emploi.

Le deuxième exemple d'imparfait «encadré» intervient là encore dans une vision, non plus celle des disciples, mais celle de Judas. Le parallélisme entre le premier et le deuxième passage est frappant par une chronologie temporelle identique, marquée par la succession (ou gradation) **parfait-présent-imparfait**. La narration débute au parfait (*Nous avons vu / J'ai vu*), puis l'auteur, dans un système temporel au passé, introduit de manière insolite un commentaire au présent (présent de narration), ce qui a pour effet à la fois une accélération et une dramatisation du récit (*Une foule attend / Ils me persécutent*)¹⁸. Cette variation soudaine de la forme verbale attire naturellement l'attention du lecteur puisque le décalage entre le passé et le moment de l'énonciation est aboli par ce présent, alors qu'il n'y a pas de changement d'époque. L'auteur prend son public à parti. Ne serait-il pas dommage de se priver du présent dans la traduction en le rendant par un imparfait, quand bien même le présent n'a pas de sens temporel en soi? Puis l'auteur achève sa narration par un imparfait «encadré», dans la mesure où Judas attend de Jésus une explication, explication qui interviendra après un second développement (45, 7–12), malheureusement lacunaire, portant sur la maison apparue en vision. Pour littérale qu'elle puisse paraître, une telle traduction a le mérite, me semble-t-il, de rendre au plus près les intentions rhétoriques de l'auteur. On peut donc souscrire ici au *verbum e verbo* qui rend parfaitement le contenu sémantique des passages en question, dialogues dont l'expression langagière est très proche de l'oralité.

¹⁸ Les deux premiers éléments de la succession temporelle sont en réalité «doublés» dans le deuxième passage, accentuant d'autant l'effet dramatique souhaité par l'auteur. Le schéma obtenu peut se résumer de la manière suivante: **1parfait-présent¹-2parfait-présent²-imparfait** (1Je me suis vu, ils me persécutent¹, 2Je suis arrivé + j'ai vu, mes yeux ne peuvent [estimer]²).

Judas lui dit : «Je me suis vu dans la vision, les douze disciples me lapidant – ils [me] persécutent [grandement]!... Puis je suis arrivé là où (lacune). J'ai vu [une maison (lacune)] – mais mes yeux ne peuvent [estimer] sa taille!... ἤερε ἑνὸς δὲ ἴρωμε κ[ω]τε εροϋ πῆ ἀγω ἤεοϋ<ἵτῳ> οϋ<στερῆ ἡοϋοτε πῆ ἴσι πηει ἐτῆμ[ἀγ] Or, de grands hommes l'entouraient et cette maison-là avait un toit de verdure (?)» (44, 23–45, 7)¹⁹.

Le troisième passage est tout aussi intéressant car il mêle au parfait narratif, – là encore en tête de phrase! et mettant en place le repère temporel –, l'imparfait descriptif, non marqué, introduisant des faits d'arrière-plan simultanés (*Or, certains des scribes étaient là, qui épiaient*) ou explicatifs (*car il était considéré par tous comme un prophète*), et l'imparfait «encadré» de perspective ou de rupture. La peur du peuple est mise en scène, elle sert de point référentiel parallèle au parfait initial, et dramatisé d'autant plus le motif de l'attitude des scribes qui vient juste d'être décrite. Cette mise en relief est opérée par l'imparfait «encadré», qui clôt une fois de plus le récit.

Leurs grands-prêtres murmurèrent parce qu'il (?) (Jésus?) était bien entré dans la salle d'hôtes pour sa prière. ἡεοϋη ῥοειηε ἀ[ε ἴ]μαγ ἡηεργαμῆατεϋς Or, certains des scribes étaient là, qui épiaient, afin de l'appréhender pendant la prière. ἤεϋῖ ῥοτε γαρ ῥητῳ ἡπιαος πῆ χε ἡεῖπτοοτοϋ τηροϋ ῥωσ προφητης Ils avaient en effet peur du peuple car il était considéré par tous comme un prophète (58, 9–18).

Les procédés à l'œuvre dans les passages à l'imparfait des deux premiers traités du Codex Tchacos (l'imparfait n'est pas attesté dans *Allogène*) sont identiques, sauf exception. En effet, c'est l'imparfait non marqué que le scribe emploie lorsqu'il présente un commentaire secondaire, une habitude (cf. 4, 26–27; 17, 18; 18, 18; 26, 21)²⁰. Au contraire, c'est l'imparfait «encadré» (ἤε-...ἡε) qui, à l'inverse, introduit en 10, 20–23 non pas un commentaire de fin de discours, mais la prémisse du commentaire qui va suivre : «Écoute! La féminité existait, mais

¹⁹ Noter la tournure syntaxique οϋῖτε- ἴσι, rare, et apparemment non attestée dans les textes de Nag Hammadi.

²⁰ «Or, ils ne me reconnurent pas. Ils pensaient de moi que j'étais mortel» (4, 25–27); «Et voici qu'ils se dispersèrent. Alors Jacques demeura seul. Il pria intensément, comme à son habitude, (quand) soudain, au milieu (de sa prière), Jésus lui apparut» (17, 15–20); «Prends garde, car le Dieu juste est en colère! En effet, tu étais pour lui un serviteur, et c'est pourquoi tu as reçu le nom de Jacques le Juste» (18, 16–20); «Mais avant que moi(-même) je ne me fus rendu visible en ces lieux, ceux-ci (= esprits) étaient déjà parmi ces peuples en question...» (26, 19–23).

elle ne préexistait pas», prémisse qui a pour développement: «Elle se créa des puissances et des divinités. Par conséquent, Celui-qui-est préexiste bel et bien, et de même la féminité existe, mais pas depuis le commencement» (10, 23–27). On s'attendrait, dans une structure narrative parallèle, à ce que le scribe utilise pareillement le même type d'imparfait, ce qu'il ne fait cependant pas dans la prémisse exposée peu avant, en 10, 8–9: «Écoute! Rien n'existait, sinon Celui-qui-est». S'agit-il d'un oubli de la part du scribe? D'une variante? Il est difficile de trancher. C'est encore l'imparfait «encadré», l'imparfait de perspective, qui est employé en 26, 15–17 (*Comme je l'avais quitté, il pensait que j'étais son fils*), le verbe exprimant ainsi un fait postérieur au repère temporel circonstanciel indiqué en tête de phrase.

3. – *L'hyperbate, entre rhétorique et style oral*

Le texte présente un autre aspect significatif, relevant de la technique d'écriture et servant des fins rhétoriques. Il s'agit du phénomène de l'hyperbate ou d'une figure de style apparentée à l'hyperbate. Par hyperbate, j'entends moins le procédé qui consiste à renverser l'ordre des groupes fonctionnels, par déplacement ou inversion d'un terme ou d'un ensemble de termes par rapport à une disposition communément admise, ordinaire, que le procédé qui engendre une perturbation par rallonge, par ajout d'un syntagme à la fin d'une phrase qui semblait se terminer. Par ce procédé, surtout propre aux langues anciennes, l'accent tombe alors sur ce rajout qui, par sa position même en fin de phrase, se trouve mis en relief, produisant dès lors un effet percutant. Par là même, l'*Évangile de Judas* conserve une certaine spontanéité propre au style oral, qui a en même temps pour objet d'accentuer la dramatisation du récit. Que la figure de l'hyperbate²¹ (ou ce qui y ressemble) soit étrangement présente dans l'*Évangile de Judas* plaiderait-il en faveur d'une initiative relevant de l'auteur et non du modèle grec? Si l'on admet un certain degré d'harmonisation du style dans ce récit, créée

²¹ Dans l'édition de *Zostrien* (NH VIII,1), C. Barry, «II. Style, composition et plan du traité», dans C. Barry, W.-P. Funk, P.-H. Poirier, J.D. Turner, *Zostrien* (NH VIII, 1), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 24, Québec/Louvain/Paris, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, 2000, essentiellement p. 4–27, a remarquablement étudié la stylistique complexe de ce texte. Elle écrit, p. 3: «plusieurs figures sont intraduisibles... d'autres nous échappent parce qu'elles résistent à l'analyse, comme par exemple l'hyperbate qui aurait déjà été difficile à repérer en grec». La stylistique de l'*Évangile de Judas* est manifestement moins complexe. C'est peut-être cette apparente simplicité qui permet de mieux identifier les cas probables d'hyperbate.

par les tournures syntaxiques topicalisantes dont il est question *supra* et par l'emploi bien défini des deux structures de l'imparfait, associées aux occurrences d'hyperbate, l'ensemble, destiné à servir la dramatisation du discours (par répétition), assure une unité indubitable au texte. Or, le traitement de l'imparfait et les tournures topicalisantes sont propres au génie de la langue copte. Ces trois aspects «emblématiques» (topicalisation, imparfait, hyperbate) donneraient à penser que le style de ce texte pourrait être du fait de son auteur.

Dans l'*Évangile de Judas*, l'hyperbate est généralement introduite par la conjonction de coordination *et* (ΔΥΩ, ΜΗ-) ou son correspondant négatif *et ne...pas* (ΟΥΛΕ), ce qui est un trait banal. C'est donc à la fois la valeur délimitative de la structure et la valeur d'enchaînement (*linking*) de celle-ci avec le contexte qui précède qui est soulignée par ces outils syntaxiques. Toutes les attestations ne sont cependant pas aussi explicites. Dans la première série qui suit, composée de sept occurrences, l'identification de l'hyperbate est, à mon sens, assurée (la deuxième occurrence relèverait même du «cas d'école»)²²:

ΠΧΟΪΣ ΔΨ ΤΕ ΤΗΟΣ ΠΓΕΝΕΑ ΕΤΧΟΣΕ ΕΡΟΗ ΔΥΩ ΕΤΟΥΔΑΒ «Seigneur, quelle est la grande génération plus élevée que nous, sinon (plus) sainte...» (36, 19–20)

[ΔΗ]ΗΔ[Υ] ΕΥΝΟΣ ΜΗ[Ϊ] Ε[ΡΕ ΟΥΗ]ΟΣ ΜΘΥ[ΣΙ]ΔΣΤΗΡ[ΙΟΝ ΠΖΗΤ] ΔΥ[Ψ] ΜΗΤ[Σ]ΠΟΟΥΣ ΠΡΩΜΕ... ΔΥΩ ΟΥΡΔΗ «[Nous] avons vu une grande maison, [dans laquelle] il y avait un grand autel et douze hommes..., ainsi qu'un Nom» (38, 1–5)

[ΔΥ]Ω [Δ]ΥΤΩΔΕ ΖΗ ΠΑΡΗ ΠΖΠΩ[Η]Η ΗΔΤΚΑΡΠΟΣ ΔΥΩ ΖΠ ΟΥΨΠΕ «Et elles/ils ont planté en mon nom des arbres sans fruits, et (ce) hon-teusement!» (39, 15–17)

ΧΕ ΠΤΟΠΟΣ ΓΑΡ ΕΤΠΜΔΥ ΠΤΟΨ ΠΕΤΟΥΑΡΕΖ ΕΡΟΨ ΠΠΕΤΟΥΔΑΒ ΠΜΑ ΕΤΕ ΠΠΡΗ: ΜΠ ΠΟΩΖ: ΝΑΡ ΕΡΟ ΠΜΔΥ ΔΗ ΟΥΔΕ ΠΕΖΨΟΥ. ... «car ce lieu-là, en effet, c'est (ce)lui qui est réservé aux saints, (un) endroit où ni le soleil ni la lune ne règneront, pas (même) le jour» (45, 17–22)

ΨΨΟΟΠ' ΓΑΡ ΠΣΙ Ο[ΥΗ]ΟΣ ΗΑΙΩΗ ΔΥΩ ΟΥΔΑΤΑΡΗΧΪ «En effet, il existe un grand éon, et (même) infini...» (47, 5–6)

ΔΥΩ ΟΗ ΑΚΑΙΔΓΕΛ[Ο]Σ ΕΙ ΕΒΟΛ [Ζ]Π ΤΘΗΠΕ ΧΕ ΣΑΚΛΑΔΣ ΜΕΡΨΩ Σ[Ε] ΔΑΤΑΜΙΟ ΠΣΟΟΥ ΝΑΓΓΕΛΟΣ ΔΥΩ ΣΑΚΛΑΔΣ «En outre, un autre ange sorti

²² On pourrait également verser à ce dossier l'occurrence suivante, dans laquelle le segment en hyperbate (?) est introduit par [ΕΤΙ] ΔΕ... [ΟΗ]: [ΠΤΟ]ΟΥ ΑΥΤ [ΗΔΥ ΟΥ] ΕΞΟΥΣΙΑ ΜΠ ΟΥΗΗΤ[ΗΟΣ Η]ΣΤΡΑΤΙΑ ΝΑΓΓΕΛΟΣ Η[ΔΤΗ]Ε ΕΥΕΟΟΥ ΜΠ ΟΥΨΠ[ΩΕ ΕΤΙ] ΔΕ ΖΠΠΑΡΘΕΝΟΣ [ΟΗ ΠΠ]ΠΔ ΕΥΕ[Ο]ΟΥ ΜΠ ΟΥ[ΨΠΩ]Ε ΗΜΑΙΩΗ ΤΗΡΟΥ... On [leur] donna de l'autorité et une [grande] armée d'anges [innombrables], pour la gloire et le service de dévotion, et de même des esprits vierges pour la gloire et le [service de dévotion] de tous les éons... (50, 3–9).

du nuage, (nommé) «Saclas». Nebrô, donc, créa six anges, et (de même) Saclas (51, 16–19)

ερε̄ π̄ε̄κ̄ω̄ν̄ω̄ ω̄ω̄π̄[ε̄ ± ...] π̄ο̄γ̄ο̄ε̄ω̄ μ̄π̄ η̄ε̄κ̄ω̄η̄[ρε̄: >>>] Tu as (un) temps (donné) de vie, de même que tes enfants (?) (53, 6–7)²³

Dans la seconde série, l'interprétation des passages est plus délicate, mais je pense que les occurrences participent néanmoins d'un phénomène similaire, car il s'agit toujours d'un segment qui vient de la même manière en rallonge et qui engendre une perturbation. Cette perturbation est causée: 1) soit par une reprise ou une répétition inhabituelle d'un élément de la phrase (ici l'expression adverbiale ε̄π̄ ο̄γ̄η̄π̄ε̄) suivi de μη- (un des «marqueurs» de l'hyperbate), que les auteurs ont interprété comme étant une dittographie (il s'agit de la première occurrence), 2) soit par un ordre non «conventionnel» des groupes fonctionnels constituant la phrase, que l'on pourrait aussi interpréter comme une anacoluthie²⁴:

ᾱρ̄ο̄κ̄ ρ̄ε̄[ω̄]π̄η̄ρε̄ [χ̄]ε̄ ᾱλ̄λ̄η̄ μ̄π̄ τ̄ε̄ρ̄γ̄ε̄η̄ε̄ᾱ π̄τ̄[ᾱ]ϕ̄ᾱῑ η̄ε̄ϕ̄ο̄γ̄ο̄ε̄ω̄ ε̄π̄ ο̄γ̄η̄π̄[ε̄] ε̄π̄ π̄η̄ᾱ π̄τ̄ᾱϕ̄ᾱῑ π̄τ̄ε̄ϕ̄η̄η̄[τ̄ε̄]ρ̄ο̄ π̄ζ̄η̄τ̄ε̄ ε̄π̄ ο̄γ̄η̄π̄ε̄ μ̄η̄ η̄ε̄ϕ̄ᾱρ̄χ̄ω̄η̄
«Pourquoi t'étonnes-tu de ce qu'Adam, ainsi que sa génération, a bien reçu tant de temps (donné), là où il a reçu son Royaume, tant (de temps donné) avec son archonte ? » (53, 11–16)²⁵

π̄[ε̄]χ̄ᾱϕ̄ η̄ᾱῑ η̄π̄ε̄ χ̄ε̄ γ̄ε̄η̄ε̄ᾱ η̄η̄ η̄ρ̄ω̄η̄ε̄ σ̄ε̄η̄ᾱμ̄ο̄γ̄ η̄ᾱῑ η̄ε̄γ̄τ̄γ̄[χ̄]η̄. Jésus dit: «Les âmes de chaque génération humaine mourront» (43, 14–16) (litt. chaque génération humaine, leurs âmes mourront)

Au regard des propriétés linguistiques et stylistiques que nous avons abordées, que pouvons-nous penser d'un manuscrit tel que l'*Évangile de Judas*?

Il se veut tout d'abord un spécimen standard de la langue saïdique, et il l'est, car sa syntaxe présente une homogénéité, sans réelle interférence septentrionale. L'écart s'observe au niveau des influences dialectales autres que saïdiques, et porte exclusivement sur les strates d'analyse les plus superficielles, ayant trait à l'orthographe, à la phonologie et à la morphologie. Ce sont ces particularités qui donnent au texte une coloration, sinon hétérogène et relativement artificielle, du moins «crypto-mésokémique».

²³ Ce passage est très difficile à interpréter. Pour ma part, je souscris à la restitution proposée par Peter Nagel: ω̄ω̄π̄[ε̄ η̄ᾱκ̄] π̄ο̄γ̄<ο̄γ̄>ο̄ε̄ω̄.

²⁴ Il se peut que cette rupture syntaxique soit accidentelle.

²⁵ «Tant», au sens de «autant» (de temps d'existence). J'interprète l'expression ε̄π̄ ο̄γ̄η̄π̄ε̄ comme équivalant à la forme adverbiale grecque τ̄ο̄σ̄ο̄ῡτ̄ο̄ν.

Ainsi, un texte comme l'*Évangile de Judas* n'apparaît guère différent de ce qui est mis en œuvre dans de nombreux traités de Nag Hammadi. Il est, à sa manière, le reflet d'une diversité linguistique patente. Peut-être constitue-t-il un témoin supplémentaire d'une variété X de saïdique, qui resterait encore à définir. Cette forme d'éclectisme linguistique montre bien que ces textes voyageaient et subissaient des interventions multiples. D'abord traduits du grec en copte, ils étaient ensuite lus, copiés, remaniés, pour certains traduits d'un dialecte copte à un autre. Dans le cas de l'*Évangile de Judas*, s'agit-il d'une traduction du grec en saïdique? S'agit-il du fruit d'un «campagnard» de la Moyenne Égypte peu doué pour l'orthographe qui aurait recopié ce texte saïdique en commettant quelques distractions, oubliant parfois la norme saïdique? En l'absence de l'original grec, il est difficile de trancher et plus encore de savoir quels procédés de traduction furent adoptés par le traducteur copte: systématisme allant dans le sens du littéralisme, c'est-à-dire du mot à mot, ou traduction *raisonnée*, cherchant à insuffler au récit des «articulations» pressenties par le traducteur et absentes de son modèle. Des structures telles que l'imparfait avec πϵ, la «structure (2)ⲁ-... (2)ⲁϭ-» ou l'hyperbate sont autant d'outils à effet de loupe, dont l'utilisation peut être sous-tendue par le facteur du libre choix du traducteur copte, participant dès lors d'une volonté stylistique délibérée de la part du scribe, visant un dessein particulier. La stylistique et le choix du titre sont en effet loin d'être des actes anodins puisque par ces choix l'auteur ou le traducteur implique nécessairement une approche définie auprès de son public. Elles donnent en tout cas à la langue de l'*Évangile de Judas* une touche très personnelle, mettant en œuvre une phraséologie où l'accent porte soit sur l'élément extraposé soit sur un segment postposé. En ce sens, l'*Évangile de Judas* est lui aussi ce que Wolf-Peter Funk nomme «a customized book», une sorte de «livre sur mesure, personnalisé»²⁶.

²⁶ W.-P. Funk, «Classifying the Nag Hammadi Codices», p. 146.

MISE EN SCÈNE ET EFFETS DRAMATIQUES DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS

JEAN-PIERRE MAHÉ*

Il est assurément paradoxal de chercher une mise en scène dans un texte aussi dépouillé que l'*Évangile de Judas*. Concentré sur les quelques jours précédant le triduum de la Passion, le récit s'achève par une évocation discrète du Cénacle et de l'arrestation de Jésus. Il évite délibérément le spectacle sanglant des outrages et de la crucifixion. L'agonie, la mise au tombeau, l'annonce fulgurante de l'ange, les apparitions du ressuscité, en un mot tout le pathétique d'ordinaire souligné par les lectures du cycle pascal disparaît d'un coup. Plus encore, l'action est exempte de la moindre péripétie. Dans un décor totalement vide, sur une durée simplement rythmée par les brusques apparitions et disparitions de Jésus, elle se limite à des dialogues entre le maître, Judas et le groupe des autres apôtres. On pourrait même croire, quelquefois, que le maître, emporté par son discours, oublie un peu ses interlocuteurs.

Cependant les lecteurs de Racine et de la tragédie grecque savent bien que le dépouillement de l'action n'exclut pas l'intensité dramatique. L'absence d'événements spectaculaires ne prouve pas que les acteurs restent immobiles : bien au contraire, le texte comprend des indications scéniques qui nous invitent à retrouver leurs attitudes, à surprendre les « muets regards » qu'ils s'adressent entre eux. Si le lieu de la scène n'est pas précisé, c'est qu'elle ne se confine pas à un intérieur ou à une localité particulière : le théâtre où se joue le drame est de dimension cosmique.

Dans la vision de l'Ancien Testament, l'univers se déploie comme un décor à trois étages : les sphères célestes, demeures du Créateur et de ses anges, la terre, centrée autour du Temple de Jérusalem et de ses sacrifices, et l'enfer, où sont emprisonnés les rebelles. En annonçant « les mystères du Royaume » (*Évangile de Judas* 35, 25), et l'existence

* Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

d'une «génération sainte, supérieure (...) aux éons d'ici-bas» (36, 18–21), Jésus bouleverse cette image et brouille les niveaux. Comparé au séjour céleste, le monde terrestre ne fait qu'un avec le chaos de l'Hadès (51, 7). Mais de toute façon, à la fin des temps, tout ce qui est matériel disparaîtra, y compris les cieus archontiques. Or, ce qui scelle d'avance cette condamnation, c'est le «sacrifice» à Saklas (56, 19) de l'homme dont Jésus s'est revêtu. Ainsi, sur le plan du symbole, nous sommes à la veille du cataclysme, au moment où s'amorcent déjà les fins dernières. L'objet de la représentation dramatique est de montrer qu'à l'approche de Jésus, ce que nous croyons être la réalité est en train de se fissurer, le décor matériel s'effrite, l'être véritable s'infiltré par toutes ces lézardes. Par sa seule présence, Jésus ébranle l'ordre naturel et le précipite vers sa perte.

C'est ainsi qu'il faut entendre les rires qui ponctuent les progrès de l'action. Celui qui siège dans les cieus se rit du complot des impies. Il se moque d'eux avant de les châtier (Psaume 2, 2–5). Pareillement, Jésus rit deux fois devant les disciples (*Évangile de Judas* 34, 3; 36, 23), et deux fois devant Judas (44, 19; 55, 14). Mais à deux reprises, il se défend de rire de ses interlocuteurs: «Ce n'est pas de vous que je ris», dit-il aux Douze bénissant le pain, «et ce n'est pas de vous-mêmes que vous agissez ainsi, mais de façon que votre Dieu reçoive des actions de grâces» (34, 7–11). De même à l'égard de Judas: il éclate de rire en lui révélant que son étoile régnera sur le treizième éon; cependant il ajoute: «Ce n'est pas de toi que je ris, mais de l'erreur des étoiles (...), qui seront détruites avec leurs créatures» (55, 10–20).

De fait, chacun de ces rires confirme l'effondrement futur des deux niveaux inférieurs du décor. Le culte que les Onze adressent à Saklas, le Créateur, n'est qu'un leurre qui les empêche de connaître leur maître (*Évangile de Judas* 34, 16–17). C'est en vain qu'ils l'interrogent sur la Grande génération: leur cœur est impuissant à la concevoir et, comme tous les mortels, ils ne la verront pas (36, 24–37, 3). Judas a beau en savoir plus: il ne sera jamais que le treizième démon (44, 20–21). Son étoile peut bien l'entraîner jusqu'au treizième éon (55, 10–11), dominant toutes les autres générations mortelles (46, 23): néanmoins à la fin des temps, il ne remontera pas vers la Génération sainte (46, 25–47, 1). Alors, aussi bien les étoiles que les belliqueux gouverneurs du chaos seront anéantis avec toutes leurs créatures (55, 17–20). Rien ne restera donc du monde matériel, terrestre ou céleste.

L'approche de la catastrophe eschatologique nous est montrée scéniquement en trois étapes. Tout d'abord, devant Jésus, les interlo-

cuteurs sont saisis d'émotions et de réactions irrépressibles. Après quoi surviennent des visions oniriques. Enfin, c'est l'invisible lui-même qui se manifeste symboliquement dans le visible. Par exemple, quand Jésus tente d'expliquer aux apôtres que ce n'est pas à leur Dieu qu'il convient d'adresser l'action de grâce sur le pain, ils sont brusquement gonflés de colère et se mettent à «blasphémer contre lui dans leur cœur» (*Évangile de Judas* 34, 21–22), comme de vrais pharisiens. Lorsqu'ils apprennent que les générations humaines ne pourront pas accompagner la Grande génération dans le Royaume, ils sont «troublés dans leur esprit» (37, 18–19). En réalité, ces réactions ne leur appartiennent pas. Leur colère est celle de Saklas, leur Dieu qui est en eux (34, 25–26). C'est la manifestation impuissante du trouble qui saisit le Démiurge de la matière, jusqu'alors inconscient du terme qui lui est assigné (54, 18–19), lorsqu'il pressent l'existence du monde supérieur et d'une divinité qui vient menacer son pouvoir.

Quant à Judas, il semble d'abord résister aux passions de ses disciples. Cependant ses défenses sont assez fragiles. Non seulement il ne supporte pas le regard de son maître (*Évangile de Judas* 35, 12–13), mais il est dévoré, en sa présence, du désir jaloux de dépasser les autres. Jésus raille cette rivalité (44, 18–20) et en dénonce la cause: «C'est ton étoile qui t'a égaré» (45, 13–14). De même que les autres apôtres partagent le trouble et l'aveuglement de Saklas, le Démiurge du monde inférieur, Judas est saisi, sans le savoir, par l'ambition dominatrice de Nébrô-Ialdabaôth, créateur de Saklas et du monde stellaire (51, 17–23). Le visage de cet ange igné rayonne du feu de son appétit dévorant. Il est souillé du sang qu'il répand sans scrupule pour assouvir sa soif de pouvoir (51, 9–15). Également promis à l'anéantissement, il communique à Judas son inquiétude. C'est pourquoi celui-ci redoute aussi bien la haine des autres apôtres, qui menacent sa vie mortelle (44, 24–26), que les fins dernières, quand il comprend qu'il n'aura point de part avec la Génération sainte (46, 16–18).

La montée de l'angoisse s'accompagne de visions oniriques, qui ne sont pas de vains mirages, mais des symboles et des énigmes, des reflets du monde invisible démasquant la réalité cachée derrière les apparences. Les images viennent d'abord, comme un film insolite et muet, en quête de sens. Les explications de Jésus dévoilent ensuite le secret de leur contenu. Ainsi, les disciples ont vu en songe une grande maison avec un autel desservi par douze prêtres, qui invoquent le Nom divin. N'importe quel fidèle juif serait porté à croire que cet endroit n'est autre que le Temple de Jérusalem. Mais voilà qu'au lieu d'animaux, on y

sacrifie des femmes et des enfants! Et au lieu d'appliquer les règles de pureté si rigoureuses de la Loi, les douze prêtres «couchent avec des hommes (...), perpètrent le meurtre, commettent une foule de péchés et d'impiétés» (*Évangile de Judas* 38, 1–23). Que l'on nous permette un anachronisme: c'est un peu comme si l'image du Temple était tout à coup déformée par un effet cinématographique spécial.

Cette distorsion traduit simplement l'irruption du sens surnaturel dans la réalité quotidienne. Comme Jésus le laisse entendre à mots couverts, ce n'est pas vraiment le Temple qui est représenté, mais la future église que les apôtres bâtiront plus tard en son Nom (*Évangile de Judas* 39, 11, 18–20). Au lieu d'en faire une demeure de lumière pour la Génération élue, ils se cramponneront à l'ancien modèle. Au lieu d'adorer le Grand Esprit Invisible (47, 9), ils continueront de rendre un culte à Saklas. C'est pourquoi, ils sacrifieront les femmes et les enfants, c'est-à-dire qu'ils causeront la perte des âmes innocentes qui leur sont confiées (39, 25–28; 40, 9–11).

De son côté, Judas a eu, lui aussi, une vision, mais sur une tout autre échelle. La maison qui lui est apparue n'est pas seulement grande, mais ses «yeux ne sauraient en saisir la mesure» (*Évangile de Judas* 45, 4–5). La foule qui l'entoure n'est pas constituée de simples mortels, mais de «Grands hommes» (45, 5). À l'intérieur rayonne une lumière plus claire que le jour (45, 20–21). C'est le séjour des saints, où l'Isariote n'est pas admis, parce qu'il n'appartient pas à la Grande génération (45, 11–19; 46, 24–47, 21). Comment se fait-il alors qu'il ait entrevu ce lieu de béatitude? Parce qu'il est le treizième démon (44, 21), voué à dominer toutes les autres générations (46, 23–24). On peut donc supposer que son origine se situe tout en haut de l'univers corruptible, à la limite de l'éon invisible de Barbelô. Comme le Cosmocrator valentinien, «il connaît ce qui est au-dessus de lui, parce qu'il est un 'esprit' du mal, tandis que le Demiurge l'ignore, étant de nature psychique» (Irénée, *Adversus haereses* I, 5, 4). C'est pourquoi, au contraire des autres apôtres, serviteurs de Saklas, lui qui est un suppôt de Ialdabaôth, le «rebelle» (*Évangile de Judas* 51, 14), il sait d'où vient Jésus (35, 18–19) et celui-ci lui reconnaît la capacité de recevoir la révélation d'un monde supérieur interdit à son essence.

Gardons-nous de considérer l'enseignement du maître, qui s'insère ici dans l'*Évangile de Judas*, comme une sorte de pièce rapportée, un aride exposé du mythe gnostique bien connu par d'autres sources, qui pourrait entrer dans n'importe quel cadre apocalyptique, épistolaire, ou polémique. Il est vrai que le ton didactique prédomine, timidement

interrompu par les brèves questions du disciple. Mais la place de la révélation n'est pas indifférente : elle a lieu juste au moment où Jésus, comme il l'avait promis (*Évangile de Judas* 35, 24–25), vient de dévoiler à Judas «les mystères du Royaume» et leur corrélat immédiat, «l'erreur des étoiles» (45, 25–46, 2). Car la royauté, si puissante qu'elle soit, reste limitée dans le temps (54, 19–20) et circonscrite dans ses frontières. Seule la Génération «sans roi» (53, 24) possède l'incorruptibilité (49, 15). Il est impossible de dénoncer le faux sans faire éclater la lumière de la vérité. C'est pourquoi l'exposé de Jésus sur ce que nul œil humain ne saurait voir (47, 2–4) est un prolongement nécessaire de la vision de Judas. Les paroles du maître n'éveillent pas seulement des idées abstraites, elles ravivent aussi le souvenir d'origines lointaines, de réalités spirituelles perçues jadis dans un séjour sidéral. La preuve en est qu'aussitôt l'enseignement reçu, Judas est en mesure de voir sa propre étoile prendre la tête d'une constellation qui entoure la nuée lumineuse envoyée ici-bas depuis le monde supérieur (57, 16–20).

Ainsi, l'absence de décor concret entourant les derniers entretiens de Jésus avec ses disciples, avant l'arrestation du Jeudi Saint, répond à un projet précis. Elle vise à faire de la place pour montrer l'essentiel. Le cadre du cénacle est à peine évoqué, le jardin de Gethsémani est passé sous silence, le baiser de Judas n'est même pas mentionné. Il ne saurait être question de distraire le lecteur par des détails anecdotiques. Il faut avant tout lui faire voir les réalités immatérielles, le monde spirituel qui s'engouffre dans la brèche ouverte par les révélations du maître. Par quels gestes, par quels mouvements, par quels effets scéniques peut-on rendre sensible à l'imagination des spectateurs ce qui n'a ni forme, ni figure, ni dimensions, ni couleurs ? Il faut d'abord que la partie visible de l'action illustre un axiome fondamental : le spirituel est rigoureusement séparé du charnel.

Pour notre texte, Jésus n'est pas né, il est «apparu» (*Évangile de Judas* 33, 6) sur terre. Il n'a pas été enfant, puis adulte, mais il s'est montré à ses disciples, alternativement sous l'une ou l'autre forme¹, en fonction

¹ Nous retenons l'interprétation de R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *The Gospel of Judas with Additional Commentary of B.D. Ehrman*, Washington, D.C., National Geographic, 2006, p. 20 : «often he did not appear to his disciples as himself, but he was found among them as a child», plutôt que celle de P. Cherix (traduction française provisoire pour l'AELAC, avril 2006) : «et de nombreuses fois il n'apparut pas à ses disciples, mais, contraint, il fut trouvé au milieu d'eux».

de son enseignement (33, 18–21). Il a bien revêtu un «homme», que Judas accepte de «sacrifier» à la folie sanguinaire de Saklas (56, 19–20). Mais il n’a jamais eu d’existence terrestre à plein temps, il ne s’est jamais véritablement incarné, ne fût-ce que durant les quelques mois où il a délivré son message à l’humanité. Comme le Christ ressuscité dans les évangiles canoniques, il apparaît et disparaît à son gré devant ses disciples. Il se présente comme leur maître, mais il mène en réalité une double vie, tantôt ici-bas, avec eux et les générations mortelles, tantôt au-delà du monde, avec «l’autre Génération grande et sainte» (36, 16–17).

Chaque fois qu’il revient sur terre, il traverse successivement les régions supérieures et inférieures du ciel, les royaumes de Ialdabaôth et de Saklas. Il faut croire qu’il en rapporte des effluves tout à fait distincts, puisque l’écart entre Judas et les autres apôtres se creuse davantage à chaque rencontre avec le maître. Tout comme ses condisciples, l’Isariote est né humain, dans un corps de chair, mais son origine est plus haute que la leur. Pour en connaître le mystère, il doit se séparer des Onze, fût-ce au péril de sa vie (*Évangile de Judas* 35, 23–27). Le redressement² auquel il s’efforce est représenté par un jeu de scène expressif : «Que l’un quelconque d’entre vous, demande Jésus, qui soit assez fort parmi les humains, fasse comparaître l’Homme parfait et se tienne debout devant ma face!» (35, 2–6). Les apôtres s’y essayent en vain ; seul Judas relève partiellement ce défi. Il réussit à se tenir debout devant Jésus, mais, ne pouvant le regarder dans les yeux, il doit détourner son visage (35, 10–14).

La défaillance des disciples mime concrètement le mythe de la création de l’Homme, mentionné allusivement dans la suite du texte (*Évangile de Judas* 52, 14–19). Les Archontes modèlent Adam et l’animent de leur propre souffle, mais ils ne parviennent pas à le mettre debout, car seul l’Esprit peut redresser l’homme psychique³. Tel est aussi le cas des Onze, qui n’ont reçu l’Esprit qu’à titre de prêt temporaire (53, 20–22). Au contraire, Judas participe de la nature spirituelle, mais à travers Ialdabaôth, auprès de qui s’arrêtera son ascension. Par conséquent il ne peut devenir l’un de ces «vis-à-vis» (ὄντώποι) de la génération sans

² La notion de *κατόρθωσις* est à l’arrière-plan de ce passage.

³ B. Barc, *L’Hypostase des archontes* (NH II, 4), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 5, Québec/Louvain, Les Presses de l’Université Laval/Peeters, 1980, p. 10–11.

roi⁴, qui contemplent la face du Père⁵. La distance qui s'instaure ainsi entre l'Isariote et ses disciples se traduit aussitôt par un autre jeu de scène. Jésus l'invite à un aparté; mais il le quitte dès la première question (35, 23–36, 10). Quand il réapparaît le lendemain, il ne lui dit pas un mot en particulier, mais s'adresse à l'ensemble de ses disciples (36, 10–37, 20).

Tandis que les apôtres, s'irritant et « combattant » contre leur maître (*Évangile de Judas* 42, 6–7), refusent obstinément les explications qu'il leur donne sur leur rêve prémonitoire, Judas continue seul à l'écouter et à l'interroger sur les fins dernières. Cependant on relève ici une nouvelle indication scénique. Jésus commence à s'éloigner; Judas le rattrape pour le supplier d'entendre sa propre vision: « Maître comme tu les as tous écoutés, écoute-moi, aussi, à mon tour! » (44, 15–17). Or le maître se fait prier: « Pourquoi t'obstines-tu si fort? (...) Mais parle, toi aussi, et je te supporterai » (44, 21–23). Judas entame le récit de sa vision (44, 24–45, 12). L'attitude même de Jésus qui « supporte » les propos de l'Isariote sans les encourager traduit l'ambiguïté du destin de Judas. Ses efforts ne serviront qu'à le faire souffrir (35, 27). Le Royaume dont les mystères lui sont révélés (45, 25–26) s'arrête au sommet du monde sidéral, c'est-à-dire au seuil de la maison des saints, « où ne régneront ni le soleil ni la lune, ni le jour » (45, 20–21). Le seul avantage qu'il tirera de cette position est de dominer les générations humaines, tout en étant maudit par elles (46, 16–23).

Néanmoins, l'action se joue sur deux plans, à la fois visible et invisible. D'un côté les phases successives de son déroulement sont marquées par les attitudes et les mouvements des acteurs, directement observables de l'extérieur. De l'autre, la progression de l'invisible s'exprime par des symboles, dont les plus aisément déchiffrables sont arithmologiques. Initialement Judas a été recruté parmi les Douze, « qui marchaient dans la voie de la justice » (*Évangile de Judas* 33, 10–11). Mais la justice véritable n'est pas celle de l'ancienne Loi, dont il faut apprendre à se détacher. Tandis que l'Isariote tente de s'engager dans cette voie, ses disciples, incapables de connaître d'autre Dieu que Saklas, décident

⁴ D'après l'*Évangile selon Thomas* § 46 (NH II, 1 41, 9); R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst 2006, *op. cit.*, p. 22, n. 20 interprètent cette attitude comme un simple signe de respect; l'explication est insuffisante et le parallèle n'est pas probant puisqu'il concerne Jean-Baptiste.

⁵ *Sagesse de Jésus-Christ*, BG 91, 17–92, 8.

de se débarrasser de lui et de le remplacer (36, 1–4) par Matthias⁶. Judas devient donc «le Treizième» (46, 19–20). Cette position marque sa rupture avec les Douze, dont le nombre renvoie probablement aux signes du Zodiaque, c'est-à-dire aux douze anges de Saklas, qui, contrôlant chacun une portion des cieux matériels (51, 8–23), ont participé à la création de l'homme psychique (53, 17–26). Mais, à elle seule, cette séparation ne suffit pas à faire de Judas un membre de «la Génération sainte» (47, 17–26).

Dans l'*Apocalypse d'Adam*, les générations mortelles se répartissent entre les treize royaumes qui s'opposent à la Génération sans roi, seule capable de la vraie connaissance du Sauveur⁷. De même, dans le *Livre sacré du Grand Esprit Invisible*, Jésus le Vivant cloue sur la croix les Puissances des treize éons (NH III, 2 63, 18; 64, 4). Enlevé dans un nuage de lumière, Zostrien «est arraché à l'ensemble du monde, avec ses treize éons et leurs anges»⁸. C'est pourquoi, à la fin de notre texte, l'étoile de Judas domine le treizième éon (*Évangile de Judas* 55, 10–11). Mais est-ce l'Isariote ou son maître qui entre ensuite dans la nuée lumineuse (57, 23)? Ce n'est pas clair dans ce passage, mais on sait que, précédemment, Jésus a barré à Judas la voie de la remontée (46, 25–47, 1).

Le drame a donc un double dénouement. En apparence tout se passe comme dans l'Évangile de Jean⁹, où Judas sort du Cénacle avant les autres pour rejoindre les grands prêtres: «Il leur répondit selon leur désir, reçut de l'argent et le leur livra» (*Évangile de Judas* 58, 22–26). Le ton paisible du récit montre bien que ce que les témoins des événements ont cru voir n'a aucune importance. L'homme que Jésus portait en lui a bien été livré en sacrifice à Saklas. La crucifixion a donc eu lieu, comme le racontent les évangiles canoniques. Mais ce qui a été cloué sur la croix n'est que la dépouille humaine de Jésus et non pas son être essentiel, qui est remonté dans la nuée lumineuse. Qu'est-il advenu de Judas lui-même? Il ne s'est pas forcément suicidé, contrairement aux récits de Matthieu (Matthieu 27, 3–5) et de Luc (Actes 1, 18–19). En fait, il a sans doute été lapidé par les Douze, comme il en avait eu la

⁶ Actes 1, 25–26.

⁷ NH V, 5 77, 27–82, 28; cf. F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam* (NH V, 5), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 15, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1985, p. 112–113.

⁸ NH VIII, 1 4, 25–27.

⁹ Jean 13, 27–30.

vision (*Évangile de Judas* 44, 24–28). Mais en fin de compte, sa mort physique est purement illusoire, puisque son esprit, sous forme d'étoile, était déjà au-dessus du treizième éon, avant même la dernière Cène (57, 16–20). Le vrai dénouement de notre évangile est donc en réalité tout à fait invisible.

Dans les études théoriques sur le genre littéraire du dialogue gnostique, auquel se rattache l'*Évangile de Judas*, le cadre narratif est souvent considéré comme un hors-d'œuvre, un simple prétexte à l'exposé mythologique. Ce point de vue contemporain est dû à la rareté des sources, qui ressemblent souvent aux pièces d'un puzzle. Quand on les trouve, on est trop heureux de combler les lacunes et de les comparer aux notices hérésiologiques. Mais il n'en allait pas de même durant les premiers siècles chrétiens. Le contenu conceptuel du mythe était aisément accessible à certains milieux, parfois presque trivial. On pouvait, au besoin, l'abréger ou se contenter d'allusions. Mais il y avait mille façons de le vivre. Là était le point important qui pouvait faire l'originalité d'un écrit.

On le sent bien à la lecture de notre texte. Sur ses 25 pages (33–58), un cinquième seulement (47–53) évoque les mythes théogoniques, cosmologiques et anthropogoniques. Mais cet exposé didactique est parfaitement intégré à la situation dramatique. Jésus n'apparaît pas à ses disciples pour réciter son monologue. Il les surprend dans leur vie quotidienne, commente leurs efforts de piété, affronte leurs désaccords. Cette mise en scène est tout autre chose qu'une toile de fond factice et conventionnelle. Elle traduit les sentiments, les réactions et les attitudes concrètes des spectateurs, c'est-à-dire les différentes façons dont les croyants du II^e siècle peuvent accueillir la révélation du Sauveur. Tout cela constitue une sorte d'autoportrait stylisé de la communauté chrétienne et des véhémentes discussions du moment.

Irénée (*Adversus haereses* III, 3, 4) raconte comment l'apôtre Jean s'enfuit des bains dès qu'il apprit que l'hérétique Cérinthe venait d'y entrer : «Sauvons-nous, disait-il, de peur que les thermes ne s'écroulent, car Cérinthe s'y trouve, l'ennemi de la vérité!». De même, comme Marcion demandait à Polycarpe «Reconnais-nous!», l'évêque de Smyrne répliqua : «Oui, je te reconnais pour le premier-né de Satan!».

Les dialogues gnostiques répliquent à ces accusations, sur un mode tout aussi théâtral. À ceux qui reprocheraient à la «Grande génération» des fils de Seth, assimilés au Christ (*Évangile de Judas* 52, 4–6), de se détacher du Dieu Créateur de l'Ancien Testament, l'*Évangile de Judas*

répond, par la bouche de Jésus et sans contredire directement les textes canoniques, que les Douze ont fondé une église mortifère vouée au culte de Saklas. Les dirigeants de cette communauté, qui prétendent dépasser le culte de l'ancien Temple, sont en réalité des émules de Judas, qui a sacrifié son maître à l'instigation de Ialdabaôth, le créateur de Saklas. À quoi leur sert d'avoir appris de Jésus l'existence de la Grande génération et de l'éon de Barbelô? Ils s'en excluent eux-mêmes par leurs rites homicides. Le seul moyen d'échapper à la perte imminente serait de repousser toute allégeance au monde matériel et à la Loi de son auteur.

Quand Irénée (*Adversus haereses* I, 31, 1) rapporte que, selon l'*Évangile de Judas*, dont il aurait eu connaissance, «le traître a été le seul d'entre les disciples à connaître exactement» le salut des spirituels et à «posséder la connaissance de la vérité», cela ne signifie pas nécessairement que l'Isariote ait été présenté dans cet écrit comme la figure même de l'élu. En tout cas, le Judas de notre texte, qui détient effectivement une gnose du monde supérieur, n'en demeure pas moins un réprouvé. La trahison dont il se rend coupable ne peut être qualifiée de «mystère» que dans le sens où elle est illusoire : elle n'atteint pas l'être véritable du Sauveur. Mais elle n'en perpète pas moins le plus sanglant des sacrifices humains, qui prélude à la «destruction de toutes choses terrestres et célestes». Tel est bien le drame scéniquement représenté sous nos yeux.

THE PRESUPPOSITIONS AND THE PURPOSE OF THE *GOSPEL OF JUDAS*

STEPHEN EMMEL*

Crucial for any adequate assessment of the purpose and meaning of the *Gospel of Judas* is an analysis of what knowledge the author presupposed on the part of his or her readers. One thing that clearly he did presuppose was the crucifixion and the preceding story of the betrayal, probably as we too know it, from the canonical gospels. But strikingly, even the betrayal is not narrated in the *Gospel of Judas*, but is simply summed up in its final sentence: “And Judas received money and handed him over to them.” As the authors of the first published translation of this work noted, “The conclusion of the Gospel of Judas is presented in subtle and understated terms.”¹ Indeed, the closing scene as a whole is – as it seems to me, at least – strikingly modern in its conception.

As I understand the final page of this gospel,² the reader stands somewhere outside, nearby the building in which the “large upper room”³ is located, where – the reader of the *Gospel of Judas* will understand – Jesus is eating the last supper with his disciples. This “guest room” is the *κατάλυμα* (*Gospel of Judas* 58,11), as it is called also in Mark 14:14 and Luke 22:11. Judas enters this street scene, and the scribes who are “watching” there (hoping for a chance to arrest Jesus away from the crowds of people: *Gospel of Judas* 58,12–19) are surprised when Judas appears in the street (58,19–22): *ⲉⲕⲣ ⲟⲩ ⲛ̅ⲧⲟⲕ ⲛ̅ⲡⲉⲑⲓⲙⲁ* “What are you doing here?⁴ You are Jesus’ disciple!” This surprise on the part of the scribes shows that they expected him to remain with Jesus and the rest of the party of disciples. Presupposed here is the story told in John 13:26–30, according to which Jesus said to Judas during the last supper,

* Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

¹ R. Kasser, M. Meyer, and G. Wurst (with additional commentary by B.D. Ehrman), *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2006, p. 45 n. 150.

² *Gospel of Judas* 58,9–26.

³ Mark 14:15 // Luke 22:12. I quote from the Revised Standard Version.

⁴ With emphasis placed on “you” by the Coptic translator’s use of *ⲛ̅ⲧⲟⲕ*.

“What you are going to do, do quickly,” and then Judas “immediately went out; and it was night.”

What makes the ending of the *Gospel of Judas* seem so modern to me is this complete change in the “traditional” perspective, whereby the reader learns what is happening *outside* the building where the last supper is taking place, whereas the canonical gospels narrate the events that are happening *inside* the dining room. There might be similar things elsewhere in early Christian literature (or in ancient literature as a whole), but what it reminded me of is Tom Stoppard’s brilliant play from 1966–1967, *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*.⁵ I do not want to belabor this comparison, which of course goes only so far, and so suffice it to say (for those who may not know the play, nor the film version that was released in 1990) that in essence Stoppard conceived his play as a portrayal of what two relatively minor characters in Shakespeare’s *Hamlet* talked about to each other when they were *not on stage* in Shakespeare’s drama. Short segments of several scenes from *Hamlet* are taken over *verbatim* into Stoppard’s *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*. But whereas, for example, when in *Hamlet*, Act II, near the end of Scene II, the stage direction “Exeunt Rosencrantz and Guildenstern” is given, thus leaving Hamlet alone on stage for his closing soliloquy, in Stoppard’s play at this point in the action (several pages into his own Act II), the stage direction is “Hamlet goes,” thus leaving Rosencrantz and Guildenstern on stage with the (First) Player, the leading member of a troupe of actors who in *Hamlet* has made his exit from the stage just a few lines before Rosencrantz and Guildenstern make their exit. While Stoppard’s audience knows (or is supposed to know) that Hamlet is now offstage reciting his soliloquy (“Now I am alone” etc., which ends Act II of *Hamlet*), on stage in Stoppard’s play Rosencrantz and Guildenstern converse with the Player, until that character eventually makes his exit.⁶ Then not long after that, “a grand procession enters, principally Claudius, Gertrude, Polonius and Ophelia,”⁷ and once again Stoppard’s play and Shakespeare’s *Hamlet* explicitly intersect, near the beginning of Scene I of *Hamlet* Act III.

The “logic” of Stoppard’s absurdist play is expressed by the Player during Rosencrantz and Guildenstern’s first encounter with him, in

⁵ I cite the “Faber [and Faber] paper covered edition” (London: Faber and Faber), 1968 (repr. ed., 1971).

⁶ *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*, pp. 44–49.

⁷ *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*, p. 52.

Act I,⁸ when Rosencrantz asks the actor, “What exactly do you *do*?” To which the actor replies, “We do on stage the things that are supposed to happen off. Which is a kind of integrity, if you look on every exit being an entrance somewhere else.” Judas’s exit from the upstairs guest room in John 13:30 implies his entrance somewhere else, namely into the street outside, where – according to the *Gospel of Judas* (more or less) – he meets some of the scribes, and they make the financial transaction that sets the betrayal in motion. The one canonical gospel that the author of the *Gospel of Judas* must have ignored at this point (assuming that he knew all four canonical gospels) is Matthew, according to which Judas had already received his payment earlier, well before the last supper (Matthew 26:15). In the gospels of Mark and Luke, there is only a promise of payment, never explicitly fulfilled in those gospels (and never made any more specific than simply “money,” as also in the *Gospel of Judas*, but contrary to the Gospel of Matthew with its famous “thirty pieces of silver”),⁹ while in the Gospel of John there is no mention of money at all as a reward for Judas’s action. There, Judas is motivated only by the devil Satan.¹⁰

I recognize that there is still much work to be done regarding the literary structure of the *Gospel of Judas* as a whole. The question of our text’s literary “integrity,” if I may call it thus, is another crucial element for achieving an adequate assessment of the purpose and meaning of the *Gospel of Judas*. By “integrity” I mean the issue of whether or not we have to do here – in the case of our unique Coptic witness – with a work that has been shaped by a single dominant “integral” (or “integrating”) authorial vision. I hope so, because the “strikingly modern” change in perspective at the end of this gospel suggests to me a kind of brilliance and vision that we might thus hope to find elsewhere in the work as well. But on the other hand, at least one feature of our text gives me pause in this regard, namely its opening six lines.

Syntactically speaking, the work’s first six lines are not a sentence but only a (complex) noun phrase that designates the following text as being a certain λόγος, which I prefer to translate here as “account,” in the sense of “report” or “protocol,” described as “secret” and related somehow to “revelation” (ἀπόφασις), and reporting a conversation

⁸ *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead*, p. 20.

⁹ Mark 14:11 // Luke 22:5 (but then see Acts 1:18).

¹⁰ John 13:2.27 (cf. 6:70); cf. Luke 22:3.

between Jesus and Judas Iscariot.¹¹ This being the case (but without going into any further details, since I hope that my suggestion here is fairly obvious and has already been thought of by others as well), one might wonder at least if these opening six lines were not once meant somehow to be the “title” of a work that originally did not include the “gospel framework” of *Gospel of Judas* 33,6–21 and 58,9–26, but only the conversations between Jesus and Judas (and occasionally the other disciples) that are the main substance of this gospel. If the gospel’s outermost narrative framework is somehow “secondary,” then the subscript title designating the work as a gospel (58,27–28) might have entered the work’s history of transmission along with the secondary gospel framework. And the “strikingly modern” character of the ending might thus be a brilliant touch by the final redactor, but not the work of the author of the bulk of the text.

But nonetheless, another feature of the depiction of Judas in the Gospel of John, a feature that is closely involved in Jesus’ command to Judas that dismisses him from the last supper, seems to be fundamental also to the *Gospel of Judas*, namely that Jesus knew all along that Judas was going to betray him.¹² I agree with those who interpret *Gospel of Judas* 56,17–21 in this way,¹³ namely that when Jesus says to Judas, “You will surpass them all, for you will sacrifice the man that bears me,” he is predicting that Judas will do the *worst* thing of all (not something best of all), namely that he will betray Jesus and thus bring about his (sacrificial) death. Of course it is reasonable to suppose that by the phrase “the man that bears me” Jesus’ body is meant (as opposed to

¹¹ Of course this analysis assumes, as I believe is most likely, and as I think everyone else assumes as well, that ΠΓΔ- in *Gospel of Judas* 33,2 is the correct text and is Relative Perfect (not Second Perfect). I might also point out that in view of the fact that the relative pronoun (masculine singular in line 3, ΠΕΝΤΕ) in this relative clause refers to “the account” (not to “the revelation,” which is feminine), I am inclined to take the definite article with “revelation” as generic in meaning rather than particular. That is, ΤΑΠΟΦΑΣΙΣ here means not “the (i.e. one particular instance of) revelation,” but rather just “revelation (as a general category)” (in the Greek original one might expect to find the genitive ἀποφάσεως without any article). Thus ΠΛΟΓΟΣ (ΕΥΡΗΜ) ΠΤΑΠΟΦΑΣΙΣ is semantically a single unit: “the (secret) account-of-revelation” perhaps, or “the (secret) revelation-account.” This suggestion fully recognizes that ΠΤΑΠΟΦΑΣΙΣ is a genitive construction (not an attributive construction). Cf. now P. Nagel, “Das Evangelium des Judas,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 98 (2007), pp. 213–276, at pp. 233–237; R. Kasser et al., *The Gospel of Judas...: Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2007, p. 179.

¹² See especially John 6:70–71 and 13:18–30.

¹³ I think of this interpretation as the “Laval interpretation,” because I first heard about it from Wolf-Peter Funk (in June 2006) as the interpretation that was favored by him and his colleagues at the Université Laval in Québec.

his spirit). But was that obvious to Judas as well? Is it really so clear as has been suggested by some scholars that Judas thinks he is going to do a good thing, even if he knows that he will be cursed for it by later generations (*Gospel of Judas* 46,21–22)? The interpretation of the last four lines on page 56 is ambiguous. In principle, for one's horn to be exalted¹⁴ and for one's wrath to come to the full¹⁵ are positive things; in the Old Testament they are signs of success and strength.¹⁶ But how are they being used here of Judas? Ironically, I think.¹⁷ In Psalm 75:4, God says "to the boastful, 'Do not boast,' and to the wicked, 'Do not lift up your horn.'" The interpretation that Judas is portrayed here as being deluded in his self-image and in his expectations is consistent with Jesus' earlier mockery of the attempts of Judas, the "thirteenth demon," to understand things that are beyond his grasp,¹⁸ and will forever remain so.

The betrayal is ambiguous in Christian tradition. It was a bad deed with tragic consequences (the crucifixion), but it had a happy ending (the resurrection). If Jesus foreknew all that, why was the betrayal necessary? In the synoptic gospels, there is a logical background to Judas's deed, in a way. For fear of the multitude(s), the authorities dared not arrest Jesus in public.¹⁹ When not in public, at night, Jesus was effectively in hiding (from the crowds, at least), with the disciples serving as watchmen and body guards. Therefore, if Jesus was to be handed over to the authorities, someone who knew Jesus' hiding places had to "betray" that information to them, or else lead them to the spot. In the Gospel of John, there is no mention of this aspect of the betrayal. No logical background is necessary, just as no money is necessary: because Judas is simply possessed by Satan. In the *Gospel of Judas* the motivation for the betrayal is even less clear. While there is some suggestion that Judas is at least "demonic," and while he does receive money for his deed, the theological implications are murky at best. Does Jesus' death make any difference at all in the view of the author of this gospel?

¹⁴ E.g. Psalm 89:24; 92:10; 112:9.

¹⁵ E.g. Jeremiah 6:11.

¹⁶ The exact meaning of *Gospel of Judas* 56,23 is unclear to me, but I think we want some astrological or astronomical meaning for $\alpha\omega\beta\epsilon$ ("your star is in transit"? "your star is at its zenith"?). However line 24 is to be restored, here too an ostensibly positive characteristic is to be expected.

¹⁷ Compare Paul's irony in 1 Corinthians 4:8.

¹⁸ E.g. *Gospel of Judas* 44,18–23.

¹⁹ Matthew 21:46 (cf. *Gospel of Judas* 58,16–19), Mark 12:12, Luke 22:6.

I am not convinced by the suggestion that was made in some of the early publications about the *Gospel of Judas* that Jesus requires Judas's act in order for his spirit to be freed from the prison of his body. Jesus is already a remarkably "free spirit" throughout the *Gospel of Judas*. He comes and goes as he pleases, apparently dividing his time according to his own free choice between his disciples on earth and "some other great and holy generation."²⁰ Nor am I convinced that in *Gospel of Judas* 56,17–21 "Judas is instructed by Jesus to help him."²¹ To my way of thinking, as I have already indicated, this is not instruction, but rather prediction.²² It seems to me that the only person to whom the chain of events beginning with the betrayal is of any real significance in the *Gospel of Judas* is Judas himself. And it is significant to him because he is going to be cursed as a result of his action and never himself be allowed into the "Kingdom," the place that is "reserved for the saints" and "the holy angels."²³

So who *is* Judas? Why should the reader of the *Gospel of Judas* be interested in him and his fate? What *is* the purpose of the *Gospel of Judas*? Of course the *Gospel of Judas* has several purposes in view, not least among them instruction in the "mysteries of the Kingdom" which occupies a large portion of the text (*Gospel of Judas* 47–54). But I would like to suggest that this gospel was intended primarily for "psychics" – if I may be forgiven for borrowing a useful term from Valentinian anthropology – for people who, like Judas, stand apart from the group of ordinary Christians (represented in the *Gospel of Judas* by the disciples, not including Judas) but do not (or may not, or do not clearly, or do not yet) belong among the most spiritual.

If I am right in my reading of the *Gospel of Judas*, then it is important to ask, what does the "psychic reader" learn or gain from reading this gospel? If the reader is meant somehow to identify with Judas, then he (or she) is also meant in some sense to be a betrayer. But a betrayer of

²⁰ *Gospel of Judas* 36,16–17.

²¹ Kasser et al., *Gospel* (2006), p. 43 n. 137, where it is also said, "The death of Jesus, with the assistance of Judas, is taken to be the liberation of the spiritual person within." I am not convinced.

²² In *Gospel of Judas* 56,18 one might possibly argue that ΔΕ ΚΗΔ- is haplographic for ΔΕ ΕΚΗΔ- (Second [focalizing] Future, perhaps with imperative function), but in line 20 there is no such recourse to interpret ΚΗΔ- as anything but simple (First) Future.

²³ *Gospel of Judas* 45,14–26 etc. That Judas does not and never will belong to the special race is also in line with what I understand to be the "Laval interpretation" of the *Gospel of Judas* (see n. 13 above).

what? Perhaps, metaphorically, a betrayer of “the man that was bearing” the spirit that was Jesus’ essential being. Such a message might have been meant as a call to the reader to reject adherence to the religious cult of the wonder-working body in which Jesus appeared on earth, which body was killed by crucifixion, and the death of which body is now commemorated by Christians in a ceremony (the eucharist) that the gospels report as having been instituted by Jesus in a scene that the *Gospel of Judas* brilliantly omits by spotlighting Judas on the *outside*, committing his act of betrayal in the street. Is the reader expected to join Judas in the street, unafraid of the curses that will surely come as a result?

And is there not also a still deeper message? Perhaps the reader is also meant to be ready to betray the man or woman that bears his or her own spirit, to be a betrayer of his or her own body. I wonder if the *Gospel of Judas*, because of its focus on Judas *the betrayer*, is not finally a work about death. I wonder if its message is not finally that the reader need not be afraid of death, just as Jesus is portrayed in this gospel as not in the least concerned about the coming sacrifice of “the man who bears” him. But even if so (and it is only a hypothesis for further reflection), the message of the *Gospel of Judas* would seem to be ambiguous. Do not be afraid of death (for only the body dies), and do not be afraid even to betray your own body unto death (and above all avoid the senseless cult of the body of Jesus that is mainline Christianity), but be aware that not everyone belongs to the Kingdom. Still, it is better to be a Judas than to be merely one of the Twelve. If this message is ambiguous... Well, so is life ambiguous.

INTERPRETING JUDAS: TEN PASSAGES IN THE *GOSPEL OF JUDAS*

MARVIN MEYER*

The initial moments of translation and interpretation with any newly recovered text are exhilarating and challenging, but when the text has been reassembled from a box of papyrus fragments, as with the *Gospel of Judas*, the task of translation and interpretation presents special challenges.¹ In this paper I wish to reflect upon ten passages that we have considered to be key passages for the interpretation of the *Gospel of Judas*, and these passages all contribute to our view of Judas Iscariot and his master Jesus as presented in the *Gospel of Judas*. A number of these passages are difficult to interpret, in part on account of the obscurity of expression in the *Gospel of Judas*, in part on account of the lacunae that remain in the text. We hope and trust that as time passes lacunae may be filled and obscurities may be illumined. This paper, in turn, may help to illumine our efforts to interpret the message of the *Gospel of Judas*.²

1. *Judas as Protagonist in the Gospel of Judas (33,1–6)*

In the incipit of the *Gospel of Judas*, it is established that Judas Iscariot is the central character engaging in discussion with Jesus in the text: “The secret word of declaration by which Jesus spoke in conversation with Judas Iscariot, during eight days, three days before he celebrated Passover” (33,1–6).³ The focus of attention is directed toward Judas

* Chapman University, Orange, California.

¹ On the codicological work of restoring the text of the *Gospel of Judas* in particular and Codex Tchacos in general, cf. the essays by R. Kasser in R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2007; R. Kasser, M. Meyer, and G. Wurst, *The Gospel of Judas* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2006; 2nd ed., 2008.

² Portions of this paper have been revised in the light of discussions and conversations with colleagues, particularly in the context of the Paris conference.

³ All the Coptic passages and English translations cited here are from the Coptic transcription and English translation in the critical edition of Codex Tchacos (with occasional minor modification).

in these opening lines, and here only he of the group of disciples is mentioned in connection with the dialogue with Jesus that is to be recounted on the pages of the gospel. The central place of Judas in the text is confirmed by the titular subscript, ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΙΟΥΔΑΔ, “The Gospel of Judas” (58,27–28). In the title, the “good news” is said to be that of Judas, to be sure, but the gospel itself is not specifically attributed to Judas as the purported author, and the common pseudonymous attribution that a gospel is the good news “according to” (ΚΑΤΑ or ΠΚΑΤΑ) a given disciple or apostle is not provided here. Rather, this is the good news of Judas, perhaps about Judas or even for Judas – and the same sort of point may be made in the incipit, where it is announced that the secret word of declaration or revelation emerges from a conversation between Jesus and none other than Judas Iscariot, near the end of the earthly life of Jesus. Thus, in the *Gospel of Judas*, the days leading up to the time of the crucifixion of Jesus are not overshadowed by Judas performing an act of disloyalty and betrayal, as in the New Testament gospels. In the *Gospel of Judas*, the last days of Jesus with Judas are days of conversation and revelation.

Several issues in the interpretation of the incipit of the *Gospel of Judas* are perplexing, and we have struggled to come to a clear understanding. If the titular subscript uses the Christian technical term εὐαγγέλιον to depict the text, the incipit employs additional terms known from Gnostic and other early Christian texts. The opening of the *Gospel of Judas* calls the text a λόγος, more precisely ΠΙΛΟΓΟ[Σ] ΕΤΩΗΠ, and such a phrase calls to mind other “words” or “discourses,” and especially texts said to be secret words or discourses (*Gospel of Thomas*, *Book of Thomas*, *Secret Book of John*, *Secret Book of James*, etc.).⁴ The Coptic of the incipit of the *Gospel of Judas* also makes use of the word, of Greek derivation, ΑΠΟΦΑΣΙΣ, which is employed by Hippolytus of Rome to designate a Simonian text entitled *Megalē apophasis*, “Great Exposition” (*Elenchos* 6.9.4–18.7). The reference in the incipit to “eight days” (Π[Ω]ΜΟΥΗ ΗΣΟΥ, 33,3–4) could mean a week; it is also somewhat reminiscent of the octave, an eight-day festival in the liturgical year. The incipit goes on to state that the conversation between Jesus and Judas takes place

⁴ The *Gospel of Thomas* and the *Book of Thomas* refer to ΠΩΔΑΞΕ ΕΘΗΠ (Greek *Thomas*, οἱ λόγοι οἱ [ἀπόκρυφοί]), and the *Secret Book of John* and the *Secret Book of James* both use the word ἀπόκρυφον. Other texts, for example the *Discourse on the Eighth and Ninth* and the *Second Discourse of Great Seth*, make use of the Greek word λόγος or the Coptic word ωΔΑΞΕ to refer to the texts.

three days “before he celebrated Passover” (33,5–6), a clause (ΕΜΠΑΤΕΥΦ ΓΙΑΣΧΑ) which could also be translated “before his passion” or “before he suffered.”⁵ In either case, the dialogue of Jesus with Judas (along with the other unnamed disciples) that constitutes much of the *Gospel of Judas* is presented as taking place toward the very end of Jesus’ life. The *Gospel of Judas* is not a dialogue of the risen Christ with his disciples; it is presented as a dialogue of the earthly Jesus with his disciples, and first and foremost with Judas Iscariot.⁶

2. *The Sethian Confession of Judas in the Gospel of Judas (35,15–21)*

According to the *Gospel of Judas*, Jesus happens upon his disciples as they are celebrating a meal with eucharistic features, and he laughs at them. Jesus laughs a great deal in the *Gospel of Judas*, as he also laughs in the *Secret Book of John*, the *Wisdom of Jesus Christ*, the *Second Discourse of Great Seth*, the *Revelation of Peter*, and in Basilides, according to Irenaeus of Lyon (*Adversus haereses* 1.24.4). When Jesus disagrees with the profession of faith of most of the disciples (“Master, you [...] are the son of our god,” 34,11–12), they grow hostile. Jesus invites them to stand before him, but the only one who can do so is Judas Iscariot, who stands in front of Jesus but averts his gaze out of deference and modesty.⁷ Then Judas utters what is, in the *Gospel of Judas*, the true confession of who Jesus is, comparable to what Peter is made to say on the road to Caesarea Philippi in the synoptic gospels and what Judas Thomas says – or does not say – in *Gospel of Thomas*, Saying 13. Here Judas confesses to Jesus, “I know who you are and where you have come from. You have come from the immortal aeon of Barbelo. And I am not worthy to utter the name of the one who has sent you” (35,15–21).

⁵ As noted in the critical edition, the Greek Vorlage of the Coptic clause could be either ποιῆν τὴν πάσχα (referring to the Pascha, or Passover) or πάσχειν (referring to the passion or suffering of Jesus).

⁶ Rodolphe Kasser has suggested, in private conversation, that a unifying feature of the four texts that we have clearly identified in Codex Tchacos (the *Letter of Peter to Philip*, *James* [the *First Revelation of James*], the *Gospel of Judas*, and the *Book of Allogenes* – but now, according to Jean-Pierre Mahé, there may be a Hermetic fragment that can be identified, perhaps a fragment of a Coptic translation of *Corpus Hermeticum XIII*) may be that they all consist of revelations of Jesus given, in part, during his earthly lifetime. It may also be concluded that the texts – even, perhaps, *Corpus Hermeticum XIII* – are unified in their common concern for death and life in this world and beyond.

⁷ Cf. *Gospel of Thomas* NHC II,2, Saying 46.

This confession of Judas is articulated in terms well known from Sethian Gnostic sources. For Judas to admit that he is not worthy to pronounce the name of the one who has sent Jesus is to affirm the ineffability and utter transcendence of the divine and the ultimate divine origin of Jesus as revealer from beyond this world. For Judas to understand that Jesus is from the aeon of Barbelo is to employ the term, $\overline{\text{BAPBHXO}}$, that is used, variously, throughout Sethian texts to indicate the divine source (and often the Mother) of the revealer of gnosis.⁸ Only Judas, among the disciples in the *Gospel of Judas*, has such insight. Only he knows who Jesus really is, and so Jesus takes him aside to tell him “the mysteries of the kingdom” (35,25).

3. *The Place of Wisdom in the Extant Gospel of Judas (44,2–6)*

In many Sethian texts, including the text commonly judged to be a Sethian classic, the *Secret Book of John*, the figure of Sophia, divine Wisdom, is prominent in the mythic story of the fall of the divine light into this world of darkness.⁹ Sophia functions as the personified character whose lapse leads to the production of the demiurge (called Yaldabaoth, Sakla, and Samael in the *Secret Book of John*) and eventually the entire fallen world of mortality here below. Wisdom or Sophia is mentioned in the *Gospel of Judas*, but only once, in 44,2–6, immediately following a statement of Jesus, probably taken from the parable of the sower, that seed landing on rock does not bear fruit. The Coptic text unfortunately has lacunae in the passage that mentions Wisdom: “This is also the way [...] of the [defiled] race and corruptible Wisdom ($\overline{\text{TCOPIA NPHOARTH}}$) [...] the hand that has created mortal people” (44,2–6). Here Wisdom is described as “corruptible” or “perishable,” and she (or it) is linked, somehow, to the hand of the creator, presumably the demiurge responsible for this world. That is, however, the one and only mention made of Wisdom or Sophia in the extant lines of

⁸ On Barbelo and the aeon of Barbelo, cf. J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section “Études” 6 (Quebec/Louvain: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 2001. On a possible derivation of the name Barbelo (from Hebrew, “God in Four,” i.e., in the tetragrammaton), cf. W.W. Harvey (ed.), *Irenaeus, Libros quinque adversus haereses* (Cambridge: Academy), 1857; reprint (Ridgewood, NJ: Gregg), 1965, pp. 221–22.

⁹ Cf., for instance, the discussion of Sophia in the *Secret Book of John*, NHC II,1 9–10; NHC III,1 14–16; NHC IV,1 15–16 (very fragmentary); BG 36–38.

the *Gospel of Judas*, and whether this is actually the familiar personified figure of Gnostic lore or a more general reference to wisdom – “corruptible wisdom” – must remain an open question.

4. *Judas Is Set Apart (46,16–18)*

Jesus explains to Judas the meaning of the vision Judas has had, and he tells Judas about the heavenly realm, for Judas has been mistaken (“Your star has led you astray, Judas,” says Jesus [45,13–14]). Jesus concludes, “Look, I have explained to you the mysteries of the kingdom” (45,24–26), but Judas responds, “What is the advantage that I have received? For you have set me apart from (or, for) that generation” (46,16–18). The comment of Judas that he has been set apart could refer to 35,23–24, where Jesus tells Judas, after his insightful profession, to step away and separate himself from (ΠΩΡΞ ΕΒΟΛ) the others in order to learn the mysteries of the kingdom. It could also refer to another kind of separation, perhaps the separation from the divine realm above where the generation of the enlightened dwells. The Coptic expression used in 46,17–18 is ΠΟΡΧΤ Ε-, and that expression may mean “be divided from,” separate from,” or “be divided into,” “separate into.”¹⁰ As we translated the *Gospel of Judas*, we struggled with this passage. The phrase “that generation,” ΤΓΗΝΕΑ ΕΤΤΗΜΔΥ, is used several times in the *Gospel of Judas*, and like the related phrase, “those people,” ΝΙΡΩΜΕ ΕΤΤΗΜΔΥ, used elsewhere in Sethian literature, in the *Revelation of Adam*, “that generation” usually seems to designate the people of insight, the people of Seth, in the *Gospel of Judas*. Hence, initially we were more inclined to understand ΠΟΡΧΤ Ε- in the positive sense of “set...apart for.”¹¹ Yet either translation has been proposed as being grammatically possible, and in the critical edition we offer both options. If Judas is “set apart for” that generation, he may be considered the apostle with a message for the children of Seth who are in this world below. If Judas is “set apart from” that generation, he may be separated from a mortal generation (perhaps that of the other disciples, with a different meaning for “that generation”), or he may be separated from the heavenly people of Seth and assigned a

¹⁰ Cf. W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press), 1939, 271b–272a.

¹¹ Cf. Kasser, Meyer, and Wurst, *The Gospel of Judas*, p. 32.

place in the world below. I increasingly am convinced of this latter interpretation of the text, which would suggest that Judas is one who is enlightened but estranged in this world – rather like Allogenes the Stranger in the next tractate, also Sethian, in Codex Tchacos, and perhaps like Sophia in the *Pistis Sophia*. Thus, in the second edition of *The Gospel of Judas* we offer the translation indicating that Judas is “set apart from that generation.”¹²

5. *Judas, the Thirteenth, Will Be Cursed, But He Will Reign*
(46,19–47,1)

After Judas observes how he has been set apart, Jesus replies, “You will become the thirteenth, and you will be cursed by the other generations, and you will come to rule over them. In the last days they <will...> to you, and (that [?]) you will not ascend on high to the holy [generation]” (46,19–47,1). Here in the *Gospel of Judas*, Judas Iscariot is the thirteenth, just as previously he is called the “thirteenth daimon,” “demon,” or “spirit” (44,21). The most obvious way of interpreting this description of Judas as thirteenth in the present text is that he is, among the disciples in the circle of the twelve, the odd man out. Early in the text Jesus tells Judas that, much to his grief, he will be excluded from the Twelve, and another will take his place: “For someone else will replace you, in order that the twelve [disciples] may again come to completion with their god” (36,1–4; cf. Acts 1:13–26).¹³ Yet in Sethian tradition it sometimes is suggested that the number thirteen may have a particular significance when attached to aeons, and in the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* and *Zostrianos*, the thirteen aeons can be understood to describe the world below, with the ruler of the world positioned within it, presumably holding court from the thirteenth aeon.¹⁴ Likewise, in the *Pistis Sophia*, the arrogant Authades is stationed in the thirteenth aeon –

¹² Now cf. also the reading in the critical edition at 35,23–27, where Jesus says to Judas, “Step away from the others and I shall tell you the mysteries of the kingdom, not so that you will go there, but you will grieve a great deal.” (This passage is partially paralleled in a fragmentary portion of the text at 46,8–13.) This passage most likely indicates that Judas is not to go (or perhaps return) at once to the realm above (or “the kingdom” below?) but that he must stay here below to accomplish what needs to be done – even though it will cause him a great deal of grief.

¹³ In Acts 1:13–26, Matthias takes the place of Judas, and thus the number of disciples is restored to full strength once again.

¹⁴ Cf. *Zostrianos* NHC VIII,1 4–5, 8–10; *Pistis Sophia* 30; in the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* NHC III,2 63, the text mentions “the god of the thirteen realms.” Per-

but Sophia herself, who is trapped within this world, longs to return to her rightful home in the thirteenth aeon, according to the *Pistis Sophia*. When Jesus says to Judas later on in the *Gospel of Judas*, “Your star will ru[le] over the [thir]teenth aeon” (55,10–11), it may be thought, as comments of our colleagues April D. DeConick, Louis Painchaud, and John D. Turner have intimated,¹⁵ that the fate of Judas is that he is destined to become no more than a lackey of the demiurge by joining him in the thirteenth aeon. Whether the more developed ideas on the thirteenth aeon of other Sethian texts may be applied to the *Gospel of Judas*, which was composed no later than around the middle of the second century, is unclear, and there may be methodological problems in imposing such an understand of the thirteenth aeon on the *Gospel of Judas*. Even if the thirteenth aeon is the realm of the demiurge in the *Gospel of Judas*, it is emphasized in the text, Gregor Wurst has noted, that Judas – or his star – will ultimately rule over it. In that case, perhaps the text means to proclaim that, in the end, Judas – like Sophia elsewhere – will overcome the demiurge and all his megalomaniacal forces, and through Judas the power of “that generation” will be triumphant and will be extended over the world.

In the present passage of the *Gospel of Judas*, Jesus tells Judas what will happen in the last days. Judas, to be sure, will be cursed by those who are from the human generations, but he will rule over them – and then something else will happen that will show the continuation of opposition against Judas and his return to “the holy [generation]” (47,1). We have tried, thus far in vain, to find a restoration of the passage in question (specifically 46,24–25) that may be syntactically feasible and appropriate to the present context, but finally, with the input of Wolf-Peter Funk and Peter Nagel, we have opted to propose, tentatively, that some Coptic text may well have been inadvertently omitted from these lines.¹⁶ This may be a solution of desperation, and I trust additional scholarly attention will be given to these lines, hope-

haps also cf. *Revelation of Adam* NHC V,5 77–82, with the thirteen kingdoms and their inappropriate theories regarding the origin of the illuminator.

¹⁵ These comments were made at the Paris conference and later, in November 2006, at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature, Washington, D.C. Cf. also B.A. Pearson, “Judas Iscariot and the *Gospel of Judas*” (Occasional Paper; Claremont, CA: Institute for Antiquity and Christianity), 2007, and subsequent publications by several scholars.

¹⁶ Cf. comments communicated privately by Wolf-Peter Funk, and the article of P. Nagel, “Das Evangelium des Judas”, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 98/2 (2007), pp. 213–276.

fully with more success at reading and restoration. In any case, Gregor Wurst confirms that the Coptic $\text{N}\epsilon\text{K}\epsilon\text{W}\text{Q}$ is certain under infrared light, and the presence of such a negative third future form may suggest that there could have been a negative purpose clause in the Coptic text or an emphatic negative future indicative expression.

6. *Jesus Reveals the Secrets of the Universe to Judas (47,1 ff.)*

In the central revelatory section of the *Gospel of Judas*, Jesus reveals to Judas things that no one will ever see – things that have to do with the nature of the universe and the career of the light that shines forth from the transcendent divine realm down to the world below. Citing lines reminiscent of 1 Corinthians 2:9, *Gospel of Thomas* Saying 17, *Prayer of the Apostle Paul A*, and the numerous parallel prayers in other texts, including Jewish texts (“what no eye of an [angel] has ever seen . . .” [47,10–13]),¹⁷ Jesus proceeds to offer an account of the evolution, or devolution, of the divine light, shining from above and eventually coming to expression, it would seem, within people of light. As in other Sethian texts, the ultimate origin of the light is the great invisible Spirit, who is located in a luminous cloud and who extends itself in a complex fullness of beings of light, from the Self-Generated (Autogenes), through four angelic entities (similar to the four luminaries in other more developed Sethian texts), the figure of Adamas (so restored, as “A[damas],” by Uwe-Karsten Plisch), and multitudes of angels, aeons, luminaries, heavens, and firmaments.¹⁸ This realm of divine light also seems to be the heavenly abode of the generation of Seth (49,5–6). Finally, in the unfolding of the universe, there appear a couple of lower powers, Nebro or Yaldabaoth, and Sakla (or Saklas), assigned names well known from the *Secret Book of John*, the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, and other Sethian texts.¹⁹ These powers, with

¹⁷ Cf. M.E. Stone and J. Strugnell, *The Books of Elijah: Parts 1–2*, Society of Biblical Literature Texts and Translations 18 (Missoula, MT: Scholars), 1979.

¹⁸ Cf. U.-K. Plisch, *Was nicht in der Bibel steht: Apokryphe Schriften des frühen Christentums*, Brennpunkt Bibel 3 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), 2006.

¹⁹ The names Yaldabaoth and Sakla(s) are well known, Nebro less so. Nebruel is mentioned in the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, and Nebroel is a female demon along with the male demon Sakla in Manichaean thought. In the *Gospel of Judas*, Nebro is mentioned without the honorific suffix -el, as is the case with other names in Codex Tchacos. Here Nebro is said to mean “rebel,” and Nebro may be related to Nimrod (Greek $\text{N}\epsilon\beta\text{ρ}\omega\delta$), the legendary character in ancient middle eastern traditions

their angelic associates, function as the creators and rulers of the world and the lords of darkness. When the first humans, Adam and Eve, appear on the earth, humanity is endowed with gnosis. The *Gospel of Judas* has Jesus say, “God caused knowledge (γνῶσις) to be [given] to Adam and those with him, so that the kings of chaos and the underworld might not lord it over them” (54,8–12). Adam and those with him would most likely be the family of Adam, including Seth and the seed of Seth here on earth.

Although the revelation given to Judas is put on the lips of Jesus in the *Gospel of Judas*, it is remarkable to notice that, except for one brief aside in the text, there is nothing whatsoever that is specifically Christian in the revelation. That single Christian statement is found in the list of five angels who rule over chaos and the underworld, where the first angel most likely is named “[Se]th, who is called ‘the Christ’” (52,5–6). Except for that statement, the entirety of the revelation is a Hellenistic Jewish cosmogonic account, reflective of Jewish mysticism or Jewish Sethian spirituality, regarding the origin of the cosmos and the coming of the light. The revelation in the *Gospel of Judas* compares fairly well, in general, with later expressions of Jewish mysticism in Kabbalah, with the Ein Sof, or infinite God, coming to be in the tree of life and the Sefirot, or manifestations of the divine. While a comparison of the *Gospel of Judas* with later Jewish mystical traditions can be undertaken only with considerable qualification, the exploration of earlier Jewish mystical and Gnostic traditions may yield important results for our understanding of the *Gospel of Judas* and possible sources for the text.²⁰ The Sethian penchant for appropriating Jewish materials and reformulating them in a slightly Christianized manner may also be observed in the *Secret Book of John*; and the Jewish Gnostic text *Eugnostos the Blessed*, which closely parallels the *Gospel of Judas* in significant passages, has also been Christianized as the *Wisdom of Jesus Christ*.²¹ All of this underscores the likelihood of a similar process at work in the textual history of the *Gospel of Judas*.

(cf. Genesis 10:8–12; 1 Chronicles 1:10). It has been suggested that the name Nimrod may be related to the Hebrew word for “rebel.”

²⁰ Cf. G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: Jewish Theological Seminary of America), 1960; Idem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken), 1995.

²¹ On the *Gospel of Judas*, *Eugnostos the Blessed*, and the *Wisdom of Jesus Christ*, cf. the notes to the translation of the *Gospel of Judas* and the comments in the essay by Meyer in Kasser, Meyer, and Wurst, *The Gospel of Judas*.

Though Wisdom or Sophia is mentioned elsewhere in the *Gospel of Judas* (once, at 44,4), as discussed above, she (or it) plays no role in the cosmogonic myth presented within the extant lines of the gospel. Conceivably she may be lurking in a lacuna, and the missing text at 51,1–3 would be the only logical place for her to be hiding. Even there, the space available in the lacuna is limited, and nothing approaching an account of a divine fall or a jolt in the godhead, featuring the figure of Wisdom, can easily be assumed to have been discussed there. It may be that El (compare Eleleth elsewhere in Sethian literature), who is mentioned at 51,1, plays some such role in the *Gospel of Judas*.²² Or it may be that rather than a fall of Wisdom or some other divine figure, leading to the entrapment of divine light in this world, there may be in the *Gospel of Judas* an account of the gradual diminution of the light as it shines from above, until it enters the mortal realm of the demiurgic authorities. However that may be, the revelatory presentation in the *Gospel of Judas* may be read alongside the account in *Eugnostos the Blessed*, where there likewise is no story of a fall within the divine realm. To be sure, the *Gospel of Judas* has a place in the text for “corruptible Wisdom,” and *Eugnostos the Blessed* mentions “the defect of femaleness,” but it may be that we look in vain for an explicit account of a divine fall in either text.

7. Seth, Called Christ (52,4–6)

The name of the first of the five angelic rulers over chaos and the underworld in the *Gospel of Judas* is said to be “[Se]th, who is called ‘the Christ’” (52,5–6). This is, as already mentioned, the only Christian reference in the revelation on the nature of the universe and the origin of the light. The equation of Seth with Christ within this sort of a context in a cosmogonic revelation is not typical of Sethian texts, but a careful examination of the ink remains and the available space on the papyrus seems to recommend such a reading, and the form of the

²² The reference to El is somewhat curious in the *Gospel of Judas*, but the reading seems to make reasonable sense of what can be seen in the text. Elsewhere in the *Gospel of Judas* and Codex Tchacos, honorific suffixes are not always employed (cf., for example, Nebro in the *Gospel of Judas* and Addon in *James*).

definite article employed (ΠΕ-) makes $\bar{\chi}\zeta$ (for $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$) most reasonable.²³ If the correlation of Seth with Christ in a Sethian list of angelic rulers is unusual, it may simply be an indication of a peculiarity of the text or the early date of the composition of the *Gospel of Judas* in comparison with other Sethian texts. Further, the name of the second angelic ruler is preserved as Harmathoth in the *Gospel of Judas*. This name does not occur in the parallel lists in the *Secret Book of John* and the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*. In both of these lists, the first power is named Athoth and the second is named Harmas.²⁴ In the *Gospel of Judas*, however, the use of the name Harmathoth, as a composite of these two names, leaves room for the introduction of “[Se]th, who is called ‘the Christ’” as the first of the five names. Hence, it could be concluded that the presence of Seth called Christ in the list of the five angelic rulers is a deliberate editorial addition – a Christianizing intrusion – in the revelation given to Judas, and that at some point Harmas and Athoth had to get together to make room for Seth-Christ.

8. *Judas Will Sacrifice the Man Who Bears Jesus (56,17–21)*

Near the conclusion of the *Gospel of Judas*, Jesus says to Judas, in anticipation of the act of Judas by which he will hand Jesus over to the authorities, “You will exceed all of them. For you will sacrifice the man who bears me” (56,17–21). Portions of four lines of missing text precede this statement, so that an antecedent for the third person plural pronoun is hard to come by. We assume the rest of the disciples are in mind; others among our colleagues have suggested that it may be those who offer sacrifices to Sakla. It has been suggested by some of these same colleagues that the vagueness in the comment of Jesus, “You will exceed all of them,” could allow for the interpretation that Judas will exceed all of them – in evil. The following statement, however, which seems (with $\gamma\acute{\alpha}\rho$) to explain how Judas will exceed others, describes an act that, in a Gnostic text like the *Gospel of Judas*, should

²³ Otherwise it might be imagined, as has been the subject of some conversation, that rather than reading $\bar{\chi}\zeta$, one might restore to read $\bar{\xi}\zeta$ (restoring the lower horizontal stroke), an abbreviation for $\chi\omicron\epsilon\iota\varsigma$, “lord.” Now other readings have been proposed as well.

²⁴ Cf. *Secret Book of John* NHC II,1 10; *Holy Book of the Great Invisible Spirit* NHC III,2 58.

be positive. If Judas will sacrifice “the man who bears” Jesus, that must mean that Judas will hand over to the authorities the mortal flesh on which the true spiritual person of Jesus has lived. The flesh may be crucified, but the true inner person will go free. Similar scenarios for Jesus and the crucifixion are presented in the *Second Discourse of Great Seth*, the *Revelation of Peter*, and in Basilides, according to Irenaeus (*Adversus haereses* 1.24.4), and in all these instances Jesus is depicted laughing at the foolishness of those who thought they could kill him.²⁵ Elsewhere in the *Gospel of Judas*, Jesus is made to be very critical of sacrifice, and that criticism may be directed at celebrations of the Christian eucharist, sacrificial interpretations of the crucifixion story, and, as Karen L. King and Elaine H. Pagels propose, the sacrifices that take place in acts of martyrdom. Those who advocate such sacrifice, as in acts of martyrdom, may be the “slayers of children” referred to at 40,10–11 and in other passages of the *Gospel of Judas*.²⁶ Here, near the end of the *Gospel of Judas*, the theme of sacrifice emerges again, now in a statement of Jesus relating to the crucifixion. The crucifixion will be, in a way, a sacrifice, but there is no indication that it has any salvific value as, for example, a sacrifice for sins. Rather, the sacrifice that will take place, the *Gospel of Judas* intimates, is the surrender of the physical body that Jesus has been using during his pilgrimage on earth.

We understand the lines that follow in the *Gospel of Judas*, lines calling to mind poetic utterances from the Psalms of the Jewish scriptures, to be an indication on the part of Jesus that Judas must show – indeed, he already has shown – intensity and strength of character to accomplish the task of handing the body of Jesus over to be killed. Jesus says to Judas, “Already your horn has been raised, and your wrath has been kindled, and your star has passed by, and your heart has [become strong]” (56,21–24). These comments are strongly worded, and conceivably they could be taken as an indictment of Judas and his act, but as Ismo Dunderberg has observed, the text in fact seems to admit, through

²⁵ Cf. *Second Discourse of Great Seth* NHC VII,2 55–56; *Revelation of Peter* NHC VII,3 81–82.

²⁶ Cf. E.H. Pagels and K.L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York: Viking), 2007.

the words of Jesus, that Judas needs to have emotional fortitude and boldness if he is to accomplish what Jesus declares he will do.

9. *Transfiguration and Enlightenment* (57,15–23)

Before Judas does what he is to do, Jesus states that Judas has been told everything, and he encourages Judas to look up and behold the light, the stars, and his own star, which leads the way. The role of the stars is prominent and complex in the *Gospel of Judas*. At times the stars may lead one astray, but it seems that the place of the stars may also be understood in a more positive fashion. The role of the stars in the *Gospel of Judas* resembles most closely the place of the stars in Plato's *Timaeus* (41d–42b), where it is maintained that souls of people are assigned to stars.²⁷ The *Gospel of Judas* continues, “So Judas lifted up his eyes and saw the luminous cloud, and he entered it” (57,21–23). The exact locale of the luminous cloud is not entirely clear in this passage, and it could refer to any number of exalted clouds of light alluded to in the text, including the first, most exalted cloud, where Adamas abides. It need not necessarily refer to a low, mundane cloud associated with the world of the demiurge, as a few of our colleagues have suggested. The text declares that “he entered it” (ἄρρηκ ἐξῶγν εἶρος), and we initially assumed that the antecedent of the third person masculine singular pronoun is Judas, and that it is Judas who enters the light and is transfigured. Syntactically it is quite possible to conclude that “Judas,” as the noun in closest proximity to the clause in question, is meant to be the antecedent. However, Sasagu Arai has suggested to me (Gesine Schenke Robinson independently has offered the same observation) that the antecedent of the pronominal subject of ἄρρηκ ἐξῶγν may well be Jesus, and that the transfiguration that takes place is that of Jesus. The clear advantage of this interpretation is that if Jesus is the one who spiritually enters the light, it may be thought that in this way he leaves his body behind. Then Judas may hand the mortal body – the man who bears Jesus – over to the authorities, and the real Jesus may return to his heavenly home.

²⁷ This passage in the *Timaeus* is quoted in Kasser, Meyer, and Wurst, *The Gospel of Judas*, p. 164.

Thus, the final fate of Judas according to the *Gospel of Judas* remains somewhat uncertain, largely on account of the ambiguity about who enters the light and the precise location of the light, and the missing text on the top of page 58. Nonetheless, it is possible that Judas is enlightened and exalted, and it seems most likely that Judas becomes, for readers of the gospel, a Gnostic paradigm of discipleship. After all, this is ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΙΟΥΔΑΣ. It is possible, I would grant, that Judas may not attain ultimate bliss in the *Gospel of Judas*. Or he may be on his way to the thirteenth aeon, to dominate the powers of the world from there, as noted above. Yet what is clear from the text is the role of the disciple Judas who, though opposed by the other disciples, understands who Jesus is, learns the mysteries of the kingdom from Jesus, and does what Jesus says he will do.

10. *Judas Hands Jesus Over (58,9–26)*

The *Gospel of Judas* comes to a close with little fanfare. The last sentences are understated, and while Judas is depicted handing Jesus over, there is no passion narrative. The crucifixion of Jesus is not understood to save anyone except perhaps Jesus, in a certain way of thinking about it, so why should a passion narrative be included? A major theme of the gospel is the role of Judas in the whole scheme of things, and it is fitting for the text to end with Judas doing what Jesus said he would do – but now with a rather different meaning than what is stated in the New Testament gospels and other early Christian texts.²⁸ Some of the language of the last page of the *Gospel of Judas* makes use of words and expressions also found in the New Testament accounts (for example, ΚΑΤΑΛΥΜΑ, “guest room,” at 58,11),²⁹ and as in the New Testament gospels and early Christian literature, the actual act of Judas is described with the verb of Greek derivation ΠΑΡΑΔΙΔΟΥ, “hand

²⁸ New Testament and other early Christian texts that consider the figure of Judas and interpret the act of Judas handing Jesus over are collected and translated in M. Meyer, *Judas: The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco), 2007.

²⁹ Cf. Mark 14:14; Luke 22:11.

over,” at 58,25–26.³⁰ The general tone of the conclusion of the *Gospel of Judas* may bring to mind the culmination of the *Phaedo*, and Dennis MacDonald has reminded me that the death of Jesus anticipated in the *Gospel of Judas*, like the death of Socrates in the *Phaedo*, is thought to entail the liberation of the soul or spirit from the mortal flesh. The final words of the *Gospel of Judas* focus upon what Judas Iscariot does to Jesus and for Jesus with the authorities: “He handed him over to them” (58,25–26). That, according to the *Gospel of Judas*, is how the good news comes to final expression.

³⁰ Cf. the New Testament and other texts that use the verb παραδιδόναι, in Meyer, *Judas*. On παραδιδόναι as “hand over” rather than “betray,” cf. W. Klassen, *Judas: Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress), 1996.

SOURCES AND INFLUENCES

THE SOURCES OF THE *GOSPEL OF JUDAS*

JAMES M. ROBINSON*

The Opening and Closing Paragraphs

Not only the title the *Gospel of Judas*, but also the opening and closing paragraphs of the text itself sound as if one had to do with a gospel similar to the canonical gospels. The text opens:

The secret word of declaration by which Jesus spoke in conversation with Judas Iscariot during eight days, three days before he celebrated Pass-over (or: before his passion). When he appeared on earth, he performed miracles and great wonders for the salvation of humanity. And since some [walked] in the way of righteousness while others walked in their transgression, the twelve disciples were called (*Gospel of Judas* 33,1–14).

Then the text closes:

[And] their high priests murmured because [...] had gone into the guest room for his prayer. But some of the scribes were there watching carefully in order to arrest him during the prayer. For they were afraid of the people, since he was regarded by all as a prophet. And they approached Judas and said to him, "What are you doing here? You are Jesus' disciple." And he answered them as they wished. And Judas received money and handed him over to them (*Gospel of Judas* 58,9–26).

What intervenes between these opening and closing paragraphs is the Gnosticism of the second century, without convincing indications of dependence on the canonical gospels.

It is an obvious question as to whether these more gospel-like paragraphs at beginning and end are dependent on the canonical gospels, or whether they reflect some noncanonical source material. Of course much gospel material was well known in Christian communities of the second century, both what was in the process of becoming canonical and what was in the process of becoming noncanonical, both what was written and what was oral. Much that one finds in the *Gospel of*

* Claremont Graduate University.

Judas does not necessitate dependence on a written source, but could simply be what was familiar to Christian communities, such as the last supper being a Passover meal (found in the synoptic gospels, not in the Gospel of John), Jesus performing “miracles and great wonders,” there being twelve disciples, Jesus being given over by Judas Iscariot, and the like.¹

Yet when one looks more closely at the parallels between the opening and closing paragraphs of the *Gospel of Judas* and the canonical gospels, a dependence on the two-volume work of Luke, namely his Gospel and his Acts of the Apostles, does seem probable: only Luke has a reference to “scribes” in connection with not arresting Jesus because they were “afraid of the people” (Luke 20:19). Only Luke adds to the scene of the Jewish authorities engaging Judas to turn Jesus over, the condition that it be “in the absence of the crowd” (Luke 22:6). Only Luke 9:8 and Mark 6:15 report the rumor that Jesus is a “prophet” (Matthew 14:2 refers only to him being John the Baptist). When this is repeated, only Luke retains the singular, “some prophet of the ancients” (Luke 9:19), whereas Matthew (16:14) and Mark (8:28) use the plural, “one of the prophets.” The reference to the upper room as the “guest room” occurs only in Luke 22:11 (and Mark 14:14). Also only Luke 22:5 (and Mark 14:11) refer to giving Judas “money” (literally, “silver”), rather than “thirty pieces of silver” (Matthew 26:15), much as the *Gospel of Judas* ends with “he received money,” with no mention of thirty pieces. Thus again and again the *Gospel of Judas* seems to echo Luke² (and only in some cases a Markan parallel).

Outside of the opening and closing paragraphs there is also a reference to the familiar parable of the sower: “It is impossible to sow seed on [rock] and harvest its fruit” (*Gospel of Judas* 43,26–44,2). In spite of

¹ S.E. Porter, G.L. Heath, *The Lost Gospel of Judas: Separating Fact from Fiction* (Grand Rapids, Mich. and Cambridge, U.K.: Eerdmans), 2007, continue the traditional assumption that a detail with a canonical parallel is dependent on that canonical text, whereas K.L. King, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (Santa Rosa, Calif.: Polebridge), 2003, exemplifies the more sophisticated and more valid intertextual approach that takes account of the ongoing interaction with oral traditions, and thus requires more than a loose parallel to show direct dependence on a canonical gospel in the first half of the second century. See her “Appendix: Criteria for Determining Literary Dependence,” pp. 110–118.

² There may be a parallel to Luke in the obscure opening time reference to “during eight days, three days before he celebrated Passover” (33,3–6). There is a similar reference in Luke 9:28 to “about eight days” between the first prediction of the passion and the transfiguration, where Mark 9:2 reads simply “after six days.”

there being a few missing letters, the Greek loan word here cannot be restored “rocky ground” (Matthew 13:5.20 // Mark 4:5.16), but only “rock” (Luke 8:6.13). The *Gospel of Thomas*, Saying 9, also has the parable of the sower, without the canonical interpretation, and hence perhaps without dependence on the canonical gospels. In any case it, like Luke and the *Gospel of Judas*, refers to “rock” rather than “rocky ground.” Thus only Luke among the canonical gospels presents significant unique parallels in the *Gospel of Judas* that would suggest that the author had access to them in written canonical form.³

Furthermore, the body of the text of the *Gospel of Judas* seems to have made use of the book of Acts, in referring to a replacement for Judas: “For someone else will replace you, in order that the twelve [disciples] may again come to completion with their god” (*Gospel of Judas* 36,1–4). Acts 1:23–26 reports the choice of Matthias to replace Judas. Since this is the only early Christian reference to this idea, it does not seem to have been common in the oral tradition. The *Gospel of Judas* must have gotten it from Acts.

Of course Luke-Acts was originally written and copied together as a two-volume work. This probably continued into the second century. Hence the *Gospel of Judas* may have had access to a papyrus codex containing only Luke-Acts. By the third century this seemed to have changed: in the papyrus codex P⁷⁵ only John, not Acts, follows upon Luke. P⁴⁵ also attests this order, since it presents the four gospels followed by Acts. P⁴⁷, also from the third century, contains only Acts. Fragments of Matthew and Acts are also in the third-century codex P⁵³. But the canonical sequence should not be presupposed in the second century, for which there is no relevant manuscript evidence. Perhaps the *Gospel of Judas* itself is the best evidence we have that Luke-Acts continued to be copied together, without the other gospels, down to the middle of the second century. Nor do other canonical texts seem to be presupposed.⁴ We are familiar with the great parchment uncials from the

³ “The twelve disciples were called” (*Gospel of Judas* 33,13–14), similar to the synoptic gospels, Matthew 10:1 // Mark 6:7 // Luke 9:1, though only Matthew here refers to the Twelve as “disciples”: “And he called to him his twelve disciples.” Luke never uses the expression “the twelve disciples.” But, since the other gospels refer both to “disciples” and “the twelve,” this conjunction in the *Gospel of Judas* need not suggest that it was familiar with Mark.

⁴ There is a parallel (*Gospel of Judas* 47,10–12) to Saying 17 of the *Gospel of Thomas* found also in Paul, 1 Corinthians 2:9. But this saying occurs frequently, such as the

fourth century that present a complete New Testament, but this cannot be read back into the earlier period.

One should also not overlook the divergences from all the canonical gospels that occur in these opening and closing paragraphs. The conclusion opens with a comment not otherwise attested: “Their high priests murmured because [...] had gone into the guest room for his prayer” (*Gospel of Judas* 58,9–12). In the canonical gospels, the high priests are not presented as aware of a scene in the upper room. The next comment, “But some of the scribes were there watching carefully in order to arrest him during the prayer” (*Gospel of Judas* 58,12–16) is also unattested elsewhere. In the guest room there is, according to the *Gospel of Judas*, no last supper, only “prayer,” in spite of the reference in the opening paragraph, “before he celebrated Passover” (33,5–6) – hence perhaps it should be translated “before his passion.” Jesus and the Twelve never leave the guest room to go to the Garden of Gethsemane for Jesus’ prayers and arrest there. Judas does not leave the guest room to bring the crowd for the arrest. Similarly the scribes’ statement to Judas found here is not in the canonical gospels: “What are you doing here? You are Jesus’ disciple” (*Gospel of Judas* 58,21–22).⁵ The arrest is apparently carried out by the scribes, since an armed crowd (according to the synoptics; in John 18:3 “a band of soldiers and some officers”) is not mentioned. But the most obvious divergence between the *Gospel of Judas* and the canonical gospels is that the handing over of Jesus (not explicitly stated) seems to take place in the guest room, not in the Garden of Gethsemane.

One may suspect that some of the canonical story is omitted from the conclusion because of the Gnostic proclivities of the author. There is no last supper, since the saying over the bread (Luke 22:19), “this is my body, which is given for you,” would be inappropriate in the Gnostic context: the body is not the divine part, but only that from which that divine part is trying to escape. For the same reason there are no bodily resurrection appearances. But this may also explain the absence of the scene in the Garden of Gethsemane. There Jesus is clearly anything

Dialogue of the Saviour NHC III,5 140,1–4, the *Prayer of the Apostle Paul* NHC I,1 A, 25–34 and elsewhere.

⁵ The nearest parallel is Matthew 26:50, where in the Garden of Gethsemane Jesus says to Judas: “Friend, why are you here?” But the parallel is not close enough to suggest a dependence.

but eager to die, to put it mildly: “remove this cup from me” (Luke 22:42). But the Gnostic Jesus longs to be free from the body, so as to be able to ascend back home. Hence one may suspect that these most glaring omissions from the conclusion of the book are tendentious, due to the Gnostic orientation of the *Gospel of Judas*. The arrest in the guest room is not an ancient tradition omitted in the canonical gospels but preserved for posterity in the *Gospel of Judas*, but rather just a secondary solution necessitated by what Gnosticism had of necessity to exclude from the canonical tradition.

The Body of the Text

The body of the text, between introduction and conclusion, is delimited by the opening comment: “He began to speak with them about the mysteries beyond the world and what would take place at the end” (*Gospel of Judas* 33,15–18). This does not sound like a gospel. Instead, it sounds more like an introduction of the standard Gnostic *genre*, a dialogue of the Resurrected with his disciples. In fact, the way Jesus appears and disappears at will throughout the body of the text would fit better the Resurrected than the Jesus still held down to time and space by his body.

The largest unit in the body of the text is a Gnostic astrology/cosmogony (*Gospel of Judas* 47,2–53,7), followed by a dialogue between Jesus and Judas that functions as its commentary, a kind of catechism (53,8–57,20), concluding optimistically: “Look, you have been told everything” (57,15).

It is to this unit of eleven pages (*Gospel of Judas* 47–57) that the designation “Sethian” seems most appropriate (though less so for the rest of the tractate): this is apparent not only from the astrological cosmogony, but also from the mythological names in the text. Whereas the *Gospel of Judas* does not name any disciples other than Judas, this section of the text has a flood of names of mythological personages: Barbelo (35,18), Sophia (44,4), Self-Generated (Autogenes) (47,19.25; 48,1; 50,17), Adamas (48,2.21), Seth (49,6; 52,5), El (51,1), Nebro (51,13.18), Yaldabaoth (51,15), Saklas (51,16.19; 52,14; 56,13), Sakla (52,25), Harmathoth (52,7), Galila (52,9), Yobel (52,10), Adonaios (52,11), Adam (52,18; 53,12; 54,9), Eve (52,19), Michael (53,20), and Gabriel (53,23). From the placement of these mythological names, it

is apparent that pages 47–57 comprise a kind of Gnostic mythological intrusion into a dialogue of Jesus and Judas, since only Barbelo and Sophia occur outside of this section.

Since these names are familiar from the Nag Hammadi tractates, their distribution there will help to reveal this section of the *Gospel of Judas* to be a Sethian section, surrounded by non-Sethian sections: in Nag Hammadi, all these names occur in Sethian texts, with only a scattering of instances in non-Sethian texts. Thus it is reasonable to define this section of the *Gospel of Judas* as Sethian. Yet this section does not implement the major thrust with which the text begins and ends, and so should not be used to define the whole tractate as Sethian.

Furthermore, there are a few parallels of the *Gospel of Judas* to Nag Hammadi tractates that are not Sethian. An instance is *Eugnostos the Blessed*. One parallel in this non-Sethian text, a list of mythological personages, is so close as to indicate some kind of literary dependence.⁶ Thus the closest parallel between the *Gospel of Judas* and the Nag Hammadi codices is not Sethian.

The Laughing Jesus

Jesus laughs four times in the *Gospel of Judas*, in mockery of the ignorance of the disciples (34,2–3; 36,23), of Judas for trying so hard (44,19), and of “the error of the stars” (55,12). This laughing Jesus is mentioned in the official publications, since, after all, it does have a journalistic value,⁷ but its Gnostic connections are not further investigated. Yet they lead more directly to the location of the main thrust of the *Gospel of Judas* within Gnosticism: the laughing Jesus is already known from a reference by Irenaeus to Basilides.⁸

⁶ This is already noted by M.W. Meyer, “Judas and the Gnostic Connection,” *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006, pp. 148–149.

⁷ See already J. Dart, *The Laughing Savior: The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library* (New York, Hagerstown/San Francisco/London: Harper & Row), 1976, at which time he was Religious News Editor for *The Los Angeles Times*. Chapter 16, entitled “The Laughing Jesus,” pp. 107–113, focuses on this topic. Dart is now News Editor for *The Christian Century*. See his report, “Long-lost Gospel of Judas to be Published,” *The Christian Century*, December 27, 2005, pp. 12–13. Adam Gopnik’s very critical book review of H. Krosney’s *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006 is entitled “Jesus Laughed,” *The New Yorker*, April 17, 2006, pp. 80–81.

⁸ Dart, *The Laughing Savior*, pp. 108–109.

He did not suffer, but a certain Simon of Cyrene was compelled to carry his cross for him; and this (Simon) was transformed by him (Jesus) so that he was thought to be Jesus himself, and was crucified through ignorance and error. Jesus, however, took on the form of Simon, and stood by laughing at them. For since he was an incorporeal power, and the Mind of the unborn Father, he was transformed in whatever way he pleased, and in this way he ascended to him who had sent him, laughing at them, since he could not be held, and was invisible to all. Therefore, those who knew these things have been set free from the rulers who made this world (*Adversus haereses* I.24.4).

Here Jesus, or, more exactly, his divine Self, escapes from the prison house of the body to return on high, by transforming his appearance to become invisible to those who think they are crucifying him. Basilides portrayed this by making use of details from the canonical passion narrative, in this case Simon of Cyrene who carried Jesus' cross: by mistake he was crucified, while the divine dimension of Jesus looked on laughing, mocking their ignorance. They were actually killing one of their own.

This is the same Gnostic concept that is presupposed by the role of Judas in the *Gospel of Judas*. In both cases, this is done by playing on details in the canonical passion narrative. In the one text Simon of Cyrene is used to facilitate this transaction, in the other it is Judas Iscariot, with the divine aspect of Jesus in both cases laughing in mockery at the self-defeating ignorance of earth-bound humanity. It is this transaction that is ultimately the scope of the *Gospel of Judas*.

Clearly there are Sethian parallels to the *Gospel of Judas*. Yet the "gospel" of the *Gospel of Judas* is not found in Sethian texts, but has its nearest parallel in Basilides! Since Basilides was active toward the middle of the second century AD, this would conform to the usual dating of the *Gospel of Judas* around the middle of the second century. Such a striking parallel does not make the *Gospel of Judas* a Basilidean tractate. It only shows that Basilides is a closer parallel to the main thrust of the *Gospel of Judas* than are the Sethian parallels.

Actually, there are two Nag Hammadi tractates that present the laughing Jesus. They too play on the canonical passion narrative to explain Jesus deceiving the worldly powers by escaping from the human body they are crucifying, so as to be liberated in order to return to the highest heaven from which he had descended. They are the *Second Discourse of Great Seth* and the *Revelation of Peter*. These two tractates stand side by side in Codex VII, no doubt because the scribe recognized this similarity. The first, in the *Second Discourse of Great Seth*, reads as follows:

They hatched a plot against me, to counter the destruction of their error and foolishness, but I did not give in to them as they had planned. I was not hurt at all. Though they punished me, I did not die in actuality but only in appearance, that I might not be put to shame by them, as if they are part of me. I freed myself of shame, and I did not become fainthearted because of what they did to me. I would have become bound by fear, but I suffered only in their eyes and their thought, that nothing may ever be claimed about them. The death they think I suffered they suffered in their error and blindness. They nailed their man to their death. Their thoughts did not perceive me, since they were deaf and blind. By doing these things they pronounce judgment against themselves. As for me, they saw me and punished me, but someone else, their father, drank the gall and the vinegar; it was not I. They were striking me with a scourge, but someone else, Simon, bore the cross on his shoulder. Someone else wore the crown of thorns. And I was on high, poking fun at all the excesses of the rulers and the fruit of their error and conceit. I was laughing at their ignorance (NHC VII,2 55,10–56,19).

The second, in the *Revelation of Peter*, reads as follows:

I saw him apparently being arrested by them. I said, “What do I see, Lord? Is it really you they are seizing, and are you holding on to me? And who is the one smiling and laughing above the cross? Is it someone else whose feet and hands they are hammering?” The Savior said to me, “The one you see smiling and laughing above the cross is the living Jesus. The one into whose hands and feet they are driving nails is his fleshly part, the substitute for him. They are putting to shame the one who came into being in the likeness of the living Jesus.” Then I saw someone about to approach us who looked like the one laughing above the cross, but this one was intertwined with holy spirit, and he was the Savior... But the one who is standing near him is the living Savior, who was in him at first and was arrested but was set free. He is standing and observing with pleasure that those who did evil to him are divided among themselves. And he is laughing at their lack of perception, knowing that they are born blind (NHC VII,3 81,4–83,3).

Both tractates pick up details from the canonical passion narrative to explain that the spark of the divine in Jesus (“the living Jesus”) is not what is put to death, but only his bodily prison (“his fleshly part”). Since the executioners think they are killing the true Jesus, it is their ignorance that the true Jesus ridicules with his laughter: “They nailed their man to their death.” One can sense the Gnostic authors going through the canonical passion narrative and twisting any detail they can, one way or the other, to score the point that the crucifixion is what liberates Jesus’ divine self to escape from his human body. The *Revelation of Peter* makes this explicit: “The one capable of suffering

must remain, since the body is the substitute, but what was set free was my bodiless body. I am the spirit of thought filled with radiant light” (NHC VII,3 83,4–10).

It is just a continuation of this same procedure, when the *Gospel of Judas* identifies someone familiar from the canonical passion narrative to aid Jesus’ divine self to escape the body. And it is this that is the main point of the *Gospel of Judas*!

Thus both the *Second Discourse of Great Seth* and the *Revelation of Peter* agree with the *Gospel of Judas* on the point decisive for all three: orthodox Christianity worships the crucified Jesus, but Gnostics worship the spark of the divine liberated by the crucifixion from imprisonment in the body of flesh. The orthodox present “the doctrine of a dead man” (*Second Discourse of Great Seth* NHC VII,2 60,22), since “they hold on to the name of a dead man” (*Revelation of Peter* NHC VII,3 74,13–14), “a mere imitation of the remnant in the name of a dead man” (*Revelation of Peter* NHC VII,3 78,16–17). But the Gnostics have a “living Savior” (*Revelation of Peter* NHC VII,3 82,28).

The Nag Hammadi tractates reach this shared theological objective by using Simon of Cyrene and other details of the canonical passion narrative, but never by making use of Judas Iscariot for this purpose. This is the new contribution of the *Gospel of Judas*.

THE JUDAS OF THE GOSPELS AND THE *GOSPEL OF JUDAS*

GLENN W. MOST*

A Laughing God

Jesus laughs. Not, to be sure, in the canonical gospels, where the importance of his mission and the gravity of his demeanor seem incompatible with any form of humor or levity.¹ Perhaps it is too much to expect that someone who is sacrificing himself to save the world will start giggling or cracking jokes.

As it happens, nowhere in the New Testament does Jesus laugh – instead, when we do find references to laughter in these texts, it is only because it is other people who are laughing, and they are laughing at him. In the episode of the daughter of Jairus, all three of the synoptic gospels agree that when Jesus says that the girl, who has died, is not dead but only asleep, the people laugh at him (καταγέλων Mark 5:40, Matthew 9:24, Luke 8:53). Why exactly is it that they laugh at him? After all, this situation, the death of a young girl, is deeply sad. We can scarcely imagine that their laughter could signify that these people are in a good mood, relaxed and jolly; and in fact the verb καταγελᾶω generally denotes laughter which is not merry and good-natured but aggressive and derisive. This same meaning of the verb also makes clear that they are not laughing out of a sense of joyous relief either, due to their previously having been very downcast but now having come to believe the truth of what Jesus has told them. Although neither Mark nor Matthew specifies their psychological state, the verb they use obviously seems sufficient to them for this purpose; and somewhat later,

* Scuola Normale Superiore di Pisa; University of Chicago.

¹ On the general topic of laughter in early Christianity, see J. Le Brun, “‘Jésus-Christ n’a jamais ri’: Analyse d’un raisonnement théologique,” in *Homo religiosus: Autour de Jean Delumeau* (Paris: Fayard), 1997, pp. 431–437, and now the useful collection edited by C. Mazzucco, *Riso e comicità nel cristianesimo antico*. Atti del convegno di Torino, 14–16 febbraio 2005, e altri studi (Alessandria: Edizioni dell’Orso), 2007; on laughter in the New Testament in particular, C. Mazzucco, “Riso, ironia, umorismo nel Nuovo Testamento,” *ibid.*, pp. 161–194.

Luke, perhaps just in order to remove any possible ambiguity, states specifically that they laughed at Jesus because they knew that she was dead (καὶ κατεγέλων αὐτοῦ, εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν Luke 8:53). So it must instead be that they are laughing because they think that Jesus is completely mistaken. They are not laughing with him but at him, their laughter expresses not joy or sympathy but scorn and derision: this man is so stupid, they think, that he cannot even tell that the girl is dead. No doubt the community of her relatives and friends, helpless in their shock and grief, are reacting in this way with an expression of shared discomfiture at Jesus' apparent social and cognitive error and are achieving a closer internal cohesion and consolatory solidarity precisely by contemptuously excluding him. Of course, it is in fact they who are mistaken, as it turns out, and Jesus will indeed go on to reawaken her; but that is another story. In the end he is right, and they are wrong; but that does not mean that he has the last laugh. In the New Testament, Jesus does not laugh.

And yet in the new *Gospel of Judas*, Jesus does laugh, on four separate occasions: once near the beginning (34,2, cf. 4,7) when he sees the disciples offering a prayer of thanksgiving, once a little later (36,23) when they ask him about another generation that is greater and holier than they are, once to Judas (44,19) when he wants to tell him of a vision he has had, and one more time (55,12, cf. 15) when he discusses with Judas (and perhaps with the other disciples) the destruction of the wicked.² Here too there can be little doubt that Jesus' laughter serves above all to express his sense of the difference between the superiority of his own knowledge and the ignorance of his interlocutors': his knowledge is complete, theirs is at best only very partial, and his laughter marks that difference and puts them in their place by giving voice to his scorn.

An interpretation along these lines does indeed seem to be the most plausible way to understand Jesus' laughter when we encounter it in other Gnostic texts, where it occurs with surprising frequency.³ So there

² On Jesus' laughter in the *Gospel of Judas* see the contributions by James M. Robinson and Fernando Bermejo Rubio in the present collection. I cite the *Gospel of Judas* from the text and translation of R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard (ed.), *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic), 2007, pp. 183–235.

³ Jesus' remarkable tendency in Gnostic texts to laugh has been studied only by relatively few scholars and as of yet no consensus has been reached concerning its origin or exact significance. For representative discussions cf. F. Bermejo Rubio, "La imagen de la risa en los textos gnósticos y su(s) modelo(s) bíblico(s)," *Estudios Bíblicos* 65 (2007), pp.

is good reason to presume that in the *Gospel of Judas* too we are to take this laughter to be at least in part contemptuous and mocking, as was in its entirety the laughter in the scene with the daughter of Jairus in the synoptic gospels – as it were, Jesus would be getting his own back, revenging himself, on those who in their delusion had scorned him, if not within the New Testament then at least in these Gnostic writings which are intended to supplement and correct it. Certainly this is how Judas and the other disciples in the *Gospel of Judas* understand Jesus' laughter, for they are troubled by it and react to it with consternation and, sometimes, anger (e.g., 34,19–22). But on the other hand it would surely be rash of us to adopt unquestioningly the disciples' own ignorant and inferior point of view, on this issue regarding the interpretation of the *Gospel of Judas* as on all others; and in fact Jesus specifically denies on several occasions here that he is laughing at them (34,6–7; 55,14–16). Perhaps we would be better advised, then, to adopt a somewhat more complex and subtle understanding of Jesus' laughter in these passages. Might not some degree of sympathy for their ignorance be mixed in with his disdain for them, and temper his scorn with an element of compassion? After all, Jesus knows (and asserts) that they cannot do otherwise than they are doing, for they are all in thrall to a lesser God and, even at their best, are unable to transcend their, and His, limitations. He knows them better than they know themselves: he knows that they are not positively evil and that there are many others far worse than they are. So perhaps, then, his laughter is not so much entirely scornful as, rather, somewhat rueful, even perhaps a little bit sad.

The exact interpretation of the quality of Jesus' laughter in the *Gospel of Judas* remains open to discussion; my intention in this discussion has not been to close down the possibilities of understanding it but rather to enlarge them somewhat. But what is undeniable is that in this text Jesus can and does laugh after all – which of course does not mean that he has become a comic figure.

177–202 and his contribution in the present collection; G. Bröcker, “Lachen als religiöses Motiv in gnostischen Texten,” in P. Nagel (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle: Abteilung Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), 1979, pp. 111–25; R. Grant, “Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus,” *Vigiliae Christianae* 13 (1959), pp. 121–25; G. Stroumsa, “Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered,” *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), pp. 267–88.

Judas in the New Testament

I have lingered on the question of Jesus' laughter in order to make the point that the author of the *Gospel of Judas*, like those who wrote the other surviving Gnostic texts, does not hesitate in certain regards to transform radically the conceptions of the canonical Christian writings; as a general point this is no doubt rather unsurprising, but the specific intentions and details of the various transformations can vary remarkably from one another, and they richly repay detailed study. Jesus' laughter is only one small, though highly characteristic, example of a much more extensive tendency in this text and in those like it to revise or reinterpret fundamentally a whole series of tenets and episodes basic to Christian faith. In theological terms, for instance, the God of the Jews is no longer seen here as the father of Jesus and the origin and validation of his mission, as is the case in the canonical gospels, but instead is reduced to the inferior status of a lesser, bungling God, one responsible for evil, ignorance, and imperfection in this botched world we happen to inhabit. Again, the narrative events in the *Gospel of Judas* overlap only very partially, and the theological contents of the extended discussions not at all, with the corresponding elements in the New Testament. Above all, we might at first be tempted to think that the centrality and the apparently largely positive role attributed to Judas in this text must be entirely at variance with the Judas Iscariot familiar from the New Testament only as the betrayer of Jesus. But is this in fact the case?

The recent publication of the Codex Tchacos has stimulated a lively reexamination of the similarities and differences between the Judas of the New Testament and the Judas of the new Gnostic gospel.⁴ Much, too, had been already done by earlier scholars to unravel the complexities and ambiguities of this central and perplexing figure of the biblical

⁴ On the relation between the Judas of the New Testament and the Judas of the new *Gospel of Judas* see for example B.D. Ehrmann, *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayal* (Oxford: Oxford University Press), 2006; H.E. Lona, *Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas* (Freiburg/Basel/Wien: Herder), 2007; and E. Pagels and K.L. King, *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York: Viking), 2007.

account⁵ – a figure who has deeply fascinated the very same Christian tradition that has tended to simplify and flatten him out.⁶

Already in the New Testament, the character of Judas is in fact very complicated and ambivalent, and certainly cannot be considered to be merely evil in any simple and univocal sense.⁷ A small number of easily identifiable and specifiable elements are present invariably across all the different accounts and may undoubtedly be taken to form the hard core of the story which could not be altered without making it unrecognizable. These unchangeable elements are the following: that Judas arranged with the Jewish authorities to betray Jesus to them; that he received money for doing so; that he brought the soldiers to Gethsemane to arrest Jesus and indicated to them which one Jesus was; that he later died; and that the money he received for betraying Jesus was used to purchase a potter's field which became known as the Field of Blood, presumably a tourist sight which was known to the locals and pointed out to visitors and the name of which was explained by just this story. Whether these elements are invariable because they represent the historic kernel of real events which actually occurred in just this way, or whether it is a matter instead simply of a story which cannot be told otherwise if audiences are to recognize it as the same story – this is an issue we cannot decide here, nor in many other cases.

But alongside of these invariable elements there are many other features of the story of Judas which concern his motivation, the details of the events, and their theological meaning and which vary significantly among the various canonical accounts. In Mark and Matthew, Judas' decision to betray Jesus is closely connected with the episode of the

⁵ On the figure of Judas in general, see W. Klassen, *Judas. Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress Press), 1996; H.-J. Klauck, *Judas – Ein Jünger des Herrn* (Freiburg/Basel/Wien: Herder), 1987; M. Meiser, *Judas Iskariot. Einer von uns*, *Biblische Gestalten* 10 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt), 2004; K. Paffenroth, *Judas: Images of the Lost Disciple* (Louisville: Westminster John Knox Press), 2001 and the contribution by Simon C. Mimouni in the present collection.

⁶ On the history of the interpretation of the figure of Judas see especially A. Cane, *The Place of Judas Iscariot in Christology* (Aldershot: Ashgate Pub.), 2005 and K. Lüthi, *Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli-Verlag), 1955; also Klassen, *op. cit.*, pp. 177–201.

⁷ On the differences and similarities between the various New Testament accounts of Judas, see Ehrmann, *op. cit.*, pp. 13–52; Klassen, *op. cit.*, pp. 77–159; Klauck, *op. cit.*, pp. 33–92; Lona, *op. cit.*, pp. 14–52; Pagels and King, *op. cit.*, pp. 3–31; W. Vogler, *Judas Iskariot: Untersuchungen zur Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften*, *Theologische Arbeiten* 42 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt), 1983, 1985².

anointing in Bethany: at the house of Simon the leper in that town, a woman pours an expensive ointment onto Jesus' head; when people protest at this waste of money that could otherwise have been given out for the poor, Jesus answers that the poor will always be there but he will not, and that she will be remembered and praised for having anointed his body for burial (Mark 14:3–9, Matthew 26:6–13). The immediately following sentence tells how Judas went to the priests in order to betray Jesus and received either money or the promise of money. The two episodes are linked implicitly by their concern with money and by their reference ahead to Jesus' impending death; and Jesus' prediction that he will die seems to be confirmed exactly by Judas' decision in the very next sentence to go to the priests. But what is the precise nature of this confirmation? Is Judas' decision simply a proof that Jesus' prediction was correct? Did Jesus foresee that decision, indeed was he referring to the fact that Judas was about to make it? Or are Jesus' words in some sense a cause for Judas' decision? Does Judas decide to betray Jesus precisely because of what Jesus said? Does Judas feel authorized, or even impelled, to betray Jesus by Jesus' own words? The bare sequence of sentences in the two accounts encourages us to raise these questions but does not enable us to answer them one way or the other. The two accounts coincide further in indicating that it was Judas who then brought the soldiers to Gethsemane to arrest Jesus and who indicated to them whom they were to capture by kissing him (Mark 14:43–45, Matthew 26:47–50); and both gospels indicate that thereby the Scriptures were fulfilled (Mark 14:49, Matthew 26:54).

But Matthew adds two elements missing from Mark's account, either because Mark or his source has suppressed them or because Matthew or his source has added them independently. The first is Matthew's identification of the amount of money involved as being thirty pieces of silver. This figure is obviously related to two passages in the Hebrew Bible in which the same number of silver coins appears (Exodus 21:32, Zechariah 11:12), and provides a further link between this episode and earlier passages of Scripture which are now found to be fulfilled.⁸ The other difference is that Matthew alone tells how Judas repented of his deed after Jesus' conviction, went back to the priests, returned the money to them, and hanged himself; the priests, not knowing what

⁸ On this element, which recurs in the *Gospel of Judas* without specification of the exact amount, see the contribution by Cécile Dogniez in the present collection.

to do with this blood money, used it to purchase the Field of Blood (Matthew 27:3–8), in this way fulfilling a passage in Jeremiah (27:9–10). The effect of these additional details in Matthew’s version is to complicate and perhaps even to redeem Judas, at least to a certain extent. Whereas Mark provides us with no detailed information enabling us to understand just how Judas’ behavior fits into the wider scriptural context, in Matthew’s account Judas’ actions occur according to a specific scriptural logic (of which he himself is not in control and of which he may not have understanding nor even perhaps full awareness); and while Mark does not give us any help in trying to imagine Judas’ own self-understanding, Matthew tells us that he repents when he realizes what he has done, and punishes himself by committing suicide. Matthew’s Judas thereby becomes much more human, more psychologically complex and interesting, a possible object if not for our forgiveness than at least for our pity.

Luke, on the other hand, splits off the story of Judas’ betrayal entirely from the anointing in Bethany. In Luke’s account, that anointing takes place, in the house of a Pharisee named Simon, much earlier, indeed fifteen chapters earlier, and is used to make a point not about Jesus’ impending death but about sin and forgiveness; whereas Judas’ decision to betray Jesus follows here directly upon the statement that Passover was near and the priests were trying to figure out how to have Jesus killed without provoking a popular uprising (Luke 22:1–2). Deprived of any narrative connection with Jesus’ prophecy of his death, Judas’ decision now seems to come entirely out of the blue; hence, in order to motivate it, Luke introduces the figure of Satan, who enters into Judas and impels him to go to the priests and officers (Luke 22:3–6). At Gethsemane, it is once again Judas who brings the crowd to arrest Jesus, but this time when Judas approaches Jesus in order to identify him by kissing him, Jesus recognizes his intention and refuses to allow him to kiss him (Luke 22:47–53).

The author of the Gospel of Luke goes on to tell the rest of the story retrospectively in the first chapter of Acts (Acts 1:16–20).⁹ Peter recounts here how the Scripture was fulfilled by the facts that Judas bought the Field of Blood himself, became prone and exploded in the

⁹ For a careful recent discussion of this passage see A.W. Zwiep, *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15–26*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 187 (Tübingen: Mohr Siebeck), 2004.

middle of his body in such a way that all his entrails poured out (πρηνῆς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ 1:18), and was replaced in the group of twelve disciples by Matthias. In this version Judas uses the money to buy the Field himself, and dies not by hanging himself but by changing his position from upright to prone and dying with his entrails exploding outwards. Luke's circumstantial, gruesome, and rather bizarre description of Judas' death has provoked much perplexity among commentators.¹⁰ Some have sought, in vain, to harmonize it with Matthew's account (going so far for example as to suggest, absurdly, that Judas tried to hang himself but fell headlong when the rope broke); the most authoritative modern commentaries on Acts take Luke's meaning to be simply that Judas fell to his death from a roof or cliff¹¹ – but what an odd way to refer to such an accident (πρηνῆς γενόμενος should mean not that he fell headlong but that the posture of his body was changed to prone from a different position, e.g. vertical), how disappointing that Judas should die by such a banal and theologically uninteresting accident, and how strange that a simple fall should have had such catastrophic consequences for his bodily integrity! To be sure, as various commentators have noted,¹² the apocryphal Wisdom of Solomon (4:19) does say of the unrighteous that the Lord “will dash them speechless to the ground” (ῥήξει αὐτοὺς ἀφώνους πρηνεῖς) and yet this is much more violent than anything we would expect the words πρηνῆς γενόμενος to mean; and, to be sure, when biblical traitors die their entrails sometimes pour out,¹³ and yet none of them does so as a result of becoming prone and exploding in the middle.

In fact Luke's meaning may be rather simpler, and far more interesting, than has often been thought. By becoming prone, Judas abandons the verticality typical of human beings and assumes the body position typical of a snake. The adjective πρηνῆς does not occur anywhere in

¹⁰ On the various accounts of Judas' death see P. Benoit, “The Death of Judas,” in his *Jesus and the Gospel*, trans. B. Weatherhead (London: Darton, Longman & Todd), 1973, vol. 1, pp. 189–207; Klassen, *op. cit.*, pp. 160–76; Klauck, *op. cit.*, pp. 92–123; Vogler, *op. cit.*, pp. 65–71, 85–89.

¹¹ H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*. Handbuch zum Neuen Testament 7 (Tübingen: Mohr Siebeck), 1973, 1974², p. 29; J. Roloff, *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, Das Neue Testament Deutsch 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1981, p. 30. They are followed e.g. by Klassen, *op. cit.*, p. 169; Klauck, *op. cit.*, pp. 103–104; and, though somewhat more cautiously, by Zwiep, *op. cit.*

¹² E.g., Klassen, *op. cit.*, p. 169; Klauck, *op. cit.*, pp. 103–104.

¹³ See Zwiep, *op. cit.*, pp. 69–71.

the Septuagint of the canonical Hebrew Bible (it does occur in the Hebrew Apocrypha), but the action denoted by the phrase *πρηνῆς γενόμενος* is exactly what happens in one of the most celebrated moments of the canonical Hebrew Bible, when Jahweh punishes the snake in Genesis for having deceived Eve by commanding, “Upon your belly you shall go” (*ἐπὶ τῷ στήθει σου καὶ τῇ κοιλίᾳ πορεύσῃ*, Genesis 3:14). As for exploding, when Judas bursts open in the middle and all his bowels pour out, he ends up looking exactly like the dead worms and serpents one often finds in fields, especially after rainfalls, burst in the middle with their entrails outpoured. So Luke’s meaning seems to be that Judas became a snake and died like a snake – and if so then the theological significance he thereby intended is evident: it was a snake (generally identified with Satan) that betrayed our first parents and brought death into the world, and now Satan enters into Judas and after he has betrayed Jesus and killed him Judas becomes a snake once again – but this time the death of Jesus is a necessary means in order to redeem humanity from death, and it is the snake Satan who ends up dying.

If Matthew humanizes Judas, Luke satanizes him. In Luke’s account, Judas loses all humanity and autonomy and becomes instead the mere instrument of Satan’s evil project. This may be why Luke could not endure the thought that Judas might actually have kissed Jesus – imagine Satan himself polluting Jesus’ cheek with a kiss! – and therefore had his Jesus block Judas’ attempt. At the same time as Judas’ agency is diminished, Jesus’ is increased: he does not wait passively to be kissed by Judas, but himself intervenes and renders public Judas’ secret purpose.

The same basic tendency as in Luke’s account characterizes the richer and more complex version in the Gospel of John. John already inserts an early prophecy of Judas’ betrayal in chapter 6:70–71, where Jesus tells the disciples that one of them is a devil. John maintains the link between the anointing of Jesus and Judas, but he transfers the scene from the house of Simon the leper to the house of Lazarus (obviously so as to connect this episode with the theme of resurrection after death), merely allows Judas to protest at the waste of money, and explains that Judas was the treasurer of the group and had been embezzling its funds (12:4–6). It is not until the next chapter that John says that Jesus knew his hour had come and that the devil had already put it into Judas’ heart to betray him (13:2). Then at the last supper Jesus announces to the disciples that one of them will betray him and,

when they do not understand his meaning, identifies the traitor as the one to whom he will give a morsel after dipping it (presumably as a reverse eucharist); he gives the morsel to Judas, and at that moment Satan enters into him, Jesus tells him to do quickly what he is going to do, and Judas goes out into eschatological night (13:21–30). Finally, at Gethsemane, Judas brings the soldiers to arrest Jesus but there is no kiss between them and not even an attempt at a kiss: when Jesus sees the crowd coming to arrest him, he himself comes to the gate and, in answer to their statement that they are looking for Jesus, delivers to them his ontological declaration, “I am.”

Characteristically, John simultaneously both concretizes the human aspect of the story and allegorizes its theological significance. He enriches the human substantiality of Judas by making him the group’s thieving treasurer, yet he suppresses the priests’ bribe and the purchase of the field; the whole story becomes the account of an interaction between Jesus and Judas (with the extra-human dimension of Satan); though the priests are necessary (it is they who arrest and interrogate Jesus, with Judas’ help), they are suppressed as far as they can be without rendering the story unintelligible. And the relation between Jesus and Judas assumes a completely new quality: it seems almost as though Jesus were manipulating Judas, egging him on, impelling him to perform some action which he himself does not really wish to do. It is Jesus who knows that his hour has come and who permits – or encourages – or compels – Satan to enter into Judas and who tells Judas to do quickly what he is going to do. John’s Jesus may be betrayed, but he is not fooled by anyone: he knows exactly what is going to happen and is in full control of the situation. And John’s Judas is neither fully human nor fully satanic, but seems best understood as an expression and extension of Jesus’ own will.

Laughter and Grief

We can see in the variety of these different accounts the narrative reflection of a fundamental theological problem: how can a human plot of betrayal and deception be reconciled with the fact that it involves divine characters who are omniscient and omnipotent? The ambiguous double nature of Jesus, an incarnate god, an immortal who suffers and dies, produces multiple fractures along different fault lines throughout these various stories. Judas is only one of these fault lines, but he is one of

the most interesting ones. In Matthew's attempt to humanize him, in Luke's attempt to satanize him, in John's attempt to subordinate him to the will of Jesus himself, we can detect traces of the tensions inherent in any narrative of the passion of Christ.

It is precisely these conflicting interpretations that help to generate the picture of Judas in the new *Gospel of Judas*. Here Judas is very close to Jesus, is separated off by him from the other disciples and made the beneficiary of a secret instruction, and yet here too the story, after its detailed and sympathetic account of the revelatory interaction between Jesus and Judas, cannot end except by informing us, briefly and almost telegraphically, that Judas betrayed Jesus and accepted money from the priests and that Jesus was arrested. The elliptical ending restores us to a specific point in a narrative plot line largely identical with that of the New Testament after the conclusion of the whole body of the text which had diverged radically from it; the body and the ending seem to presuppose two different evaluations of Judas, and the brevity of the ending may testify to the author's embarrassment at having to return to a plot line with which he may not have been fully in accord but which he did not have the power to alter completely.

In this mixture of intimacy and hostility, the Judas of this *Gospel of Judas* is very similar to the Thomas of the Gnostic apocrypha, another problematic figure in the canonical gospels (marginal in the synoptic gospels, central in John) who will later go on to have a distinguished career as a Gnostic saint.¹⁴ Both Thomas and Judas are extraordinary examples of a familiar literary technique whereby new texts are generated by moving into the center figures which had been secondary in an earlier, authoritative text that can now be not only recycled but also effectively deconstructed. Thomas himself, whom I have discussed in a recent monograph,¹⁵ is a remarkably interesting character, in whom aggression, doubt, self-doubt, faith, self-conviction, and the ability to convince others intersect in productive and fascinating ways. Judas too has all the potential to be no less interesting a character – betrayal, self-hatred, greed: what a film could be made about him!

Surely there must have circulated other texts in which there was more narrative and less theology than in this *Gospel of Judas*. Perhaps one

¹⁴ On the affinities between Thomas and Judas in these Gnostic texts, see the contribution by Bernard Pouderon in the present collection.

¹⁵ *Doubting Thomas* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press), 2005.

day the sands of Egypt will yield up to us an *Acts of Judas* to compare with the *Acts of Thomas*. But already in the *Gospel of Judas* there is a hint about Judas' character which may indicate something about how this rediscovered text was actually conceived, and how such a hypothetical one might perhaps have been. For on two separate occasions Jesus tells Judas that he, Judas, will grieve much, once when Jesus speaks to Judas privately (35,26–27) and once when Judas asks about his own fate (46,11–14). Judas, the remorseful and repentant eventual suicide, is of course a figure of grief, especially here, where he knows what he is doing but does it nevertheless since he recognizes that it is necessary that, as Jesus says, he, Judas, sacrifice the man that clothes him, Jesus (56,19–20). But to know that what he is doing is just what he must do, need not and does not lessen Judas' grief – quite the contrary.

In the contrast between Jesus who laughs and Judas who grieves we can see a Gnostic counterpart of a philosophical antithesis familiar from pagan antiquity and renewed in the Renaissance, between Democritus, the man of laughter who mocks human folly, and Heraclitus, the man of tears who weeps at it.¹⁶ But here the stakes are even higher: they are not just psychological or ethical, but theological and cosmic. Jesus laughs. But Judas grieves.

¹⁶ So for example famously in Montaigne's *Essay* 1.50, "Of Democritus and Heraclitus."

JUDAS, L'HOMME DOUBLE.
RECHERCHES SUR LES ARCHÉTYPES DU DISCIPLE QUI
TRAHIT JÉSUS DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS

BERNARD POWDERON*

Les médias ont largement commenté la sortie de la première édition (ou plutôt de la traduction commentée) de l'*Évangile de Judas*¹; je ne reviendrai pas ici sur ces excès et sur leurs effets. Je me contenterai de constater que la publicité faite autour de cet évangile, l'odeur de souffre dégagée par son titre, l'espoir secret nourri par certains de voir contredite la tradition évangélique, ont entraîné de regrettables confusions. Certains commentateurs ne sont-ils pas allés jusqu'à présenter l'image qui y était donnée de Judas comme pouvant donner lieu à une «réhabilitation» historique du personnage², dénoncé comme un traître par les évangiles canoniques et les Actes des apôtres (il est celui qui «livre» [παράδιδωμι] Jésus), et présenté en revanche comme un instrument de la révélation et du salut dans l'*Évangile de Judas* (il est celui qui «transmet» [παράδιδωμι] le message secret de Jésus³, qui le délivre de la chair et, ce faisant, accomplit le «mystère»?) Il s'agit là, en fait, d'un profond contresens.

* Université de Tours – Institut Universitaire de France.

¹ *The Gospel of Judas*, R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst (éd.), With Additional Commentary by B.D. Ehrman, Washington, D.C., National Geographic, 2006. La traduction française que nous donnons est celle de P. Chérix (texte provisoire), avec quelques modifications, suite à la parution de *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 and G. Wurst. Introductions, Translations and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, Washington, D.C., National Geographic, 2007. La traduction de l'*Évangile de Thomas* est celle de C. Gianotto, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, I, F. Bovon, P. Geoltrain (éd.), tome I, Paris, Gallimard, 1997; celle des *Actes de Thomas*, tirée du même ouvrage, est celle de P.-H. Poirier et Y. Tissot.

² Cette réhabilitation est du moins celle voulue par la secte: *Évangile de Judas* 56, 19–20 (Jésus annonce et ordonne sans doute sa trahison); Irénée, *Adversus haereses* I, 31, 1 (le «mystère» de la trahison); Hippolyte, *Elenchos* 5, 19 (l'incarnation du Verbe et la nécessité du dépouillement de la forme charnelle); Épiphane, *Panarion* 38, 3, 4–6 (à propos des caïnites); Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses* 2, p. 217 Kroyman; Théodoret, *Compendium haereticorum* 15 = PG 83, 367B.

³ La dualité de sens du verbe παράδιδωμι m'a été soulignée par Christian Amphoux.

Le but de cette étude sera de montrer non seulement que le personnage de Judas dans l'*Évangile de Judas* est une construction indépendante des traditions anciennes, même si elle s'appuie sur elles, et qu'elle a été forgée de manière parfaitement consciente, dans un but bien précis, mais encore qu'elle n'est qu'une version supplémentaire du thème du disciple élu – une image qui est tantôt attribuée à Pierre (le «fondeur» de la nouvelle communauté) ou à Jean (le «disciple aimé») dans la tradition de la grande Église, tantôt même à Thomas (le «jumeau») ou à Judas dans la tradition gnostique. La première étape de notre travail consistera donc à montrer comment Thomas et Judas sont deux figures du «gnostique» sur le chemin de la connaissance parfaite⁴, des «doubles» ou des «frères» en puissance de Jésus, avant de chercher à établir quelles sont les «cibles» du rédacteur⁵ de l'évangile récemment découvert, quelles communautés il vise en choisissant Judas comme porte-parole, et à quelle fin il l'utilise.

Thomas et Judas comme les deux bénéficiaires d'une révélation privilégiée

Aussi étrange que cela puisse paraître, l'ouvrage de Kasser-Meyer-Wurst, s'il s'appuie très souvent sur la série des écrits de Nag Hammadi identifiés comme «séthiens» – puisque aussi bien le Judas de l'*Évangile de Judas* est supposé appartenir à la lignée de Seth⁶ –, fait un moindre usage de l'*Évangile de Thomas*, un texte avec lequel, pourtant, il présente de nombreuses analogies. En effet, les parallèles qui sont fournis dans les notes de bas de page portent sur le contenu de l'*Évangile*, mais non sur son statut. C'est ce dernier point qui retiendra notre attention, même si, dans cette étude, nous limiterons notre recherche aux rapprochements que l'on peut établir entre d'une part le personnage même de Judas l'Isariote et le rôle qui lui est attribué dans l'*Évangile de Judas*, et d'autre part celui de Thomas dans l'*Évangile de Thomas*.

⁴ Nous ne nous prononçons pas ici sur le caractère «positif» ou «négatif» du personnage de Judas, «traître» ou «parfait ami» de Jésus, mais sur sa fonction en tant que bénéficiaire de la révélation. Voir en dernier lieu L. Painchaud, «À propos de la (re) découverte de l'Évangile de Judas», *Laval Théologique et Philosophique* 62/3, oct. 2006, p. 553-568 et A. DeConick, *The Thirteenth Apostle*, Continuum, 2007, qui insistent tous deux sur la «démonisation» du personnage dans l'*Évangile de Judas*.

⁵ «Du» ou «des»; nous ne considérons pas ici la genèse de cet évangile.

⁶ *Évangile de Judas* 49, 5-6; Seth n'est autre que le Christ : *Évangile de Judas* 52, 4-6; Épiphane, *Panarion* 39, 1, 3; Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haereses* 2, p. 218 Kroyman. Sur le courant dit «séthien», voir J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 6, Québec/Louvain/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 2001.

La première analogie concerne la réception de la révélation. Dans chacun des deux ouvrages, le disciple éponyme est présenté comme l'unique dépositaire d'une révélation secrète, celle-là même que transmet à son tour l'évangile gnostique. Les formules qui évoquent cette révélation dans le prologue des deux évangiles présentent des analogies frappantes. Les voici :

Évangile de Thomas, prologue: Voici les paroles secrètes que Jésus le vivant a dites et que Didyme Jude Thomas a écrites⁷.

Évangile de Judas 33, 1-6 (prologue): Le discours caché de la révélation (ἀπόφασις) que Jésus a faite à Judas l'Isariote pendant huit jours, précédant les trois jours avant sa célébration de la Pâque.

Le caractère ésotérique de cette révélation, son aspect blasphématoire aux yeux du profane, se traduisent par le châtement qui menace non seulement celui qui divulguerait son contenu sans précaution, mais encore celui-là même qui y a eu accès :

Évangile de Thomas, logion 13: Quand Thomas revint auprès de ses compagnons, ils lui demandèrent: «Que t'a dit Jésus?» Thomas leur répondit: «Si je vous dis une seule des paroles qu'il m'a dites, vous prendrez des pierres et les lancerez contre moi...».

Évangile de Judas 44, 24-45: Judas lui dit: «je me suis vu dans la vision, les douze disciples me jetant des pierres, ils me persécutent...».

Thomas et Judas, dépositaires de la gnose salvatrice, jouent donc exactement le même rôle. Peut-on aller jusqu'à soutenir que le rédacteur de l'*Évangile de Judas* a implicitement identifié l'un à l'autre? Notons tout d'abord que les deux élus portent un même nom: en effet, Thomas, dans l'*Évangile de Thomas*, se voit attribuer deux noms supplémentaires, Didyme et Judas. Celui de Didyme (en grec δίδυμος, «le jumeau») n'est autre que l'équivalent grec de l'araméen Thomas; ce surnom est connu par Jean 11, 16: «Alors Thomas, appelé Didyme (Θωμᾶς ὁ λεγόμενος Δίδυμος), dit aux autres disciples: "Allons, nous aussi, mourir avec lui"». Il doit correspondre à une gemellité dans la chair qui n'est toutefois attestée que par des traditions tardives. De fait, est connue par la *Vie de Jésus en arabe* une tradition faisant de Thomas l'unique survivant de deux frères jumeaux: «Une femme avait deux fils jumeaux, tous deux

⁷ L'élection de Thomas est connue par d'autres apocryphes, entres autres la *Résurrection de Barthélémy* 18, 9 (dans la bouche du Christ): «Toi aussi, mon élu Thomas, ta foi sera comme un aigle [de lumière] qui s'envole dans toutes les contrées jusqu'à ce qu'ils croient en moi...».

malades. [...] Cet enfant (*sc.* le survivant) est celui qui, dans l'Évangile, est appelé Thomas»⁸.

Quant au nom de Jude (ou Judas, selon les translittérations⁹), il est attribué à Thomas dès le prologue des *Actes de Thomas*, 1, 2: «Par le sort et la répartition, l'Inde revint à l'apôtre Judas Thomas...». Par la suite, l'apôtre de l'Inde est appelé tantôt Jude/Judas, tantôt Thomas:

Comme Judas réfléchissait à cela, le Seigneur lui apparut dans une vision de nuit et lui dit: «Ne crains pas, Thomas...»¹⁰
«Moi, Jésus, fils de Joseph le charpentier, de la ville de Bethléem en Judée, je reconnais que j'ai vendu Judas Thomas, mon esclave, à Habban...»¹¹

Ensuite, Judas et Thomas ont tous deux trahi Jésus, chacun à sa manière: Judas l'Ischariote l'a dénoncé aux autorités du Temple, en sachant fort bien que cette dénonciation signifiait sa mort; Thomas, quant à lui, est resté dans la tradition comme celui qui douta de la résurrection du Christ et, qui, ce faisant, échappa à sa bénédiction: «Parce que tu me vois, tu crois; heureux ceux qui n'ont pas vu et ont cru»¹², – avant, il est vrai, de professer hautement sa divinité: «Mon Seigneur et mon Dieu»¹³.

On peut du moins penser que les deux rédacteurs, celui de l'*Évangile de Thomas* et celui de l'*Évangile de Judas*, ont joué sur le caractère négatif (même à titre provisoire) des deux personnages, dans un désir de réhabilitation un peu provocateur: Judas, celui qui a trahi, et Thomas, celui qui a douté, sont devenus les récepteurs privilégiés de la révélation, plutôt que Pierre (celui que Jésus choisit comme «assise» de sa communauté), ou que Jean (le disciple bien aimé). Ce renversement a été fort justement souligné par les éditeurs de l'*Évangile de Judas*, et je ne reviendrai pas là-dessus. Il est attesté dans l'hérésiologie, à propos des séthiens, chez Irénée, le pseudo-Tertullien et Théodoret, qui four-

⁸ *Vie de Jésus* arabe 28, 1, 5, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, p. 223.

⁹ L'auteur de ce que nous appelons l'*Épître de Jude*, un personnage plus ou moins identifié à l'un des «frères du Seigneur» (Matthieu 13, 55; Marc 6, 3), s'appelle en grec Ἰούδας (adresse: Ἰούδας ἡσού δοῦλος ἀδελφός δὲ Ἰακώβου).

¹⁰ *Actes de Thomas* 1, 3 (texte grec: M. Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig, Hermann Mendelssohn, 1903; traduction française du texte syriaque par P.-H. Poirier et Y. Tissot, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, p. 1321–1470; traduction anglaise par A.F.J. Klijn, *The Acts of Thomas*, Leiden, Brill, 2003²).

¹¹ *Actes de Thomas* 2, 2.

¹² Jean 20, 29.

¹³ Jean 20, 28.

nissent une liste des «anti-héros» de la secte: Caïn, Ésaü, Coré, les sodomites, puis Judas:

Irénee, *Adversus haereses* I, 31, 1 (traduction latine): D'autres disent encore que Caïn était issu de la suprême Puissance, et qu'Ésaü, Coré, les gens de Sodome et tous leurs pareils étaient de la même race qu'elle: pour ce motif, bien qu'ils aient été en butte aux attaques du demiurge, ils n'en ont subi aucun dommage, car Sagesse s'emparait de ce qui, en eux, lui appartenait en propre. Tout cela, disent-ils, Judas le traître l'a exactement connu, et parce qu'il a été le seul d'entre les disciples à posséder la connaissance de la vérité, il a accompli le «mystère» de la trahison: c'est ainsi que, par son entremise, ont été détruites toutes les choses terrestres et célestes. Ils exhibent, dans ce sens, une forgerie (*confinzione*), qu'ils appellent *Évangile de Judas*¹⁴.

Théodoret, *Compendium haeticorum* 15, offre approximativement le même texte qu'Irénee, d'après la version originale grecque, avec cette précision supplémentaire que la secte en question est celle des caïnites: ἄλλοι δὲ οὖς Καϊνὸς ὀνομάζουσι.

Épiphane, *Panarion* 38 et 39, dépend lui aussi sans doute en majeure partie du texte original d'Irénee; il donne à la secte le nom de caïnites, comme Théodoret, et lui attribue un *Évangile de Judas* (38, 1, 5); et il suggère en outre (39, 1, 1) que les séthiens sont ni plus ni moins que les héritiers des caïnites: Σηθιανοὶ πάλιν αἵρεσις ἑτέρα ἐστὶν οὕτω καλουμένη, οὐ πανταχοῦ δὲ αὕτη εὐρίσκεται οὔτε ἢ πρὸ ταύτης ἢ τῶν Καϊανῶν λεγομένη¹⁵.

Pseudo-Tertullien, *Adversus omnes haeticos* 2 reprend la même tradition qu'Irénee, avec de nouveau cette précision supplémentaire que les caïnites sont sans doute les précurseurs des séthiens (*sed et illa haeresis [sc. alia heresis, quae dicitur Cainaeorum] processit quae dicitur Sethoitarum...*).

Quant aux liens qui unissent à la fois Thomas et Judas au Christ, ce sont ceux de la parenté. Cela a déjà été amplement démontré pour Thomas, au sein de la tradition qui lui est propre, où il apparaît, selon l'expression d'H.-Ch. Puech¹⁶, comme le «frère mystique» du Christ:

Actes de Thomas 11 (gr. et syr.): Le Seigneur lui répondit: «Moi, je ne suis pas Judas (*sc.* Thomas), mais je suis le frère (texte grec: ἀδελφός, syriaque: 'ahā') de Judas».

¹⁴ Traduction de A. Rousseau modifiée dans A. Rousseau, L. Doutreleau, *Irénee de Lyon, Contre les hérésies*, livre I, tome II, Sources Chrétiennes 264, Paris, Cerf, 1979; la contestation porte sur la phrase *et confinzione adferunt huiusmodi, Iudae evangelium illud vocantes*, qui n'implique pas nécessairement une rédaction interne à la secte.

¹⁵ Épiphane, *Panarion* 39, 2, 1, souligne bien les convergences entre la doctrine des caïnites et celle des séthiens.

¹⁶ H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, Paris, Gallimard, 1978, p. 211-216.

Actes de Thomas 31 (gr. et syr.): Le serpent s'adressa à l'apôtre à voix haute (...): «Je sais que tu es le jumeau du Christ (texte grec: δίδυμος)/ que l'abîme (syriaque: *t'hōmā*, proche par allitération de *tā'mā'*) du Messie détruira notre nature»¹⁷.

Actes de Thomas 39 (gr. et syr.): L'ânon dit à Judas: «Jumeau du Christ» (texte grec: δίδυμος)/«Abîme du Christ» (texte syriaque *t'hōmā*, «abîme», dans le ms. L^{pe}, mais *tā'mā'*, à savoir le nom «Thomas», en L^{ac} selon P.-H. Poirier¹⁸, et non *tā'mā'*, «jumeau»), apôtre du Très-haut et co-initié (grec συμμύστης) à la parole du Christ caché[e] (syriaque: «fils de la parole cachée du vivificateur»).

Actes de Thomas 45 (gr): L'ennemi vint et se dressa devant lui [...]: «Pourquoi te rends-tu semblable (ἕξομοιοῦσαι) à ton Seigneur Dieu, qui nous fit du tort? Car tu lui ressembles comme si tu étais né de lui (ἔοικας γὰρ αὐτῷ πάντῳ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀποκηθείς)».

Évangile de Thomas, logion 108: Celui qui s'abreuvera à ma bouche deviendra comme moi.

Mais cette fraternité entre le Christ et son apôtre se retrouve aussi dans l'*Évangile de Judas*. En effet, non seulement Judas est l'élu, le réceptacle privilégié de la révélation, mais il est en quelque sorte un parent (ce que traduirait le grec συγγενής, «de la même race») de Jésus, puisqu'il vient, semble-t-il¹⁹, du même monde que lui:

Évangile de Judas 35, 3–4: seul il peut se tenir devant Jésus.

35, 15–17: seul il sait d'où vient le Christ (sans encore avoir reçu de lui la révélation).

46, 24–47, 1: il appartient au monde d'en haut, à la génération sainte, vers laquelle les générations restantes tenteront de l'empêcher de remonter.

57, 18: son étoile montre le chemin.

57, 23: Judas (?)²⁰ entre dans la nuée, par allusion à la scène de la transfiguration du Christ (Matthieu 17, 1–8).

Il n'est d'ailleurs pas impossible que le rédacteur joue sur l'homonymie entre Judas l'Isariote, et Jude/Judas frère de Jésus (d'après Matthieu 13, 55 et Marc 6, 3); la confusion des figures est l'un des moteurs de la création littéraire, même dans le domaine apocalyptique; elle serait

¹⁷ Les *Onomastica sacra* de P. de Lagarde, Hildesheim, Olms, 1966 (Göttingen, Horstmann, 1887) donnent en effet cette double étymologie du nom *thomas*: Θωμᾶς ἄβυσσος ἢ δίδυμος.

¹⁸ Que je remercie chaleureusement pour son aide; voir son article «Une étymologie ancienne du nom de Thomas l'Apôtre et sa source», *Parole de l'Orient* 10 (1981–1982), p. 285–290.

¹⁹ Ce constat, dans l'état actuel d'interprétation du texte, est susceptible d'évoluer.

²⁰ Le texte est ambigu; ce fut l'un des objets de débat au cours de ce colloque: est-ce Jésus ou Judas qui entre dans la nuée?

accentuée par le fait que Judas est destiné à mourir lynché, le châtiment réservé à Jacques, un autre frère du Seigneur.

De fait, il semble que le rédacteur de cet apocryphe cherche à rapprocher la figure de Judas l'Isariote de celle de Jacques dit le frère du Seigneur – à qui est consacré précisément un autre des traités du codex Tchacos²¹. En effet, dans la vision qu'il rapporte à Jésus, Judas se voit lapidé par les douze disciples, apparemment près du Temple; cette mort par lynchage ne correspond en aucun cas à celle de la tradition canonique (qui évoque un suicide par pendaison ou encore une précipitation d'un lieu élevé), mais en revanche c'est celle de Jacques le Juste, frère du Seigneur, d'après Hégésippe²². Bien évidemment, le contexte est totalement bouleversé; dans l'*Évangile de Judas*, ce sont les autres disciples de Jésus, représentant la grande Église, et non les Juifs, qui lapident l'apôtre – manifestant ainsi que la «grande Église» universelle, l'Église dite «catholique» (le mot apparaît chez Ignace) ne fait que prolonger l'erreur du peuple juif en adorant un Dieu qui n'est pas le Dieu suprême²³.

Déjà, H.-Ch. Puech avait suggéré²⁴ que le rédacteur de l'*Évangile de Thomas* avait établi un parallèle implicite entre Thomas et Jacques le frère du Seigneur, puisque l'un et l'autre y figuraient comme ses «alter ego». Dans l'*Évangile de Thomas*, Jacques est désigné comme le successeur de Jésus, à la fois en ce monde et dans les cieux :

Évangile de Thomas, logion 12: «Nous savons que tu nous quitteras. Qui deviendra grand parmi nous?» Jésus leur dit: «Où que vous soyez allés, vous irez vers Jacques le Juste, pour qui ont été faits le ciel et la terre».²⁵

²¹ Cf. p. 10–30.

²² D'après Hégésippe, chez Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* II, 23, 14–18: les scribes et les pharisiens placent Jacques sur le pinacle du Temple, le précipitent sur le sol et le lapident. Jacques mourra finalement d'un coup de bâton porté sur son crâne par un foulon.

²³ Voir *Évangile de Judas* 34, 10–11 (les actions de grâce des disciples ne s'adressent pas au vrai Dieu); 36, 4 («leur Dieu»); 39, 21–22 («le Dieu que vous adorez»).

²⁴ H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, II, *Sur l'Évangile selon Thomas*, p. 215–219.

²⁵ J'interprète cette parole à la lettre, et non comme une marque d'ironie et de dérision – même s'il est vrai que Jacques «frère du Seigneur» semble avoir représenté le parti judaïsant dans l'Église primitive, et non le parti gnostique antinomiste; voir la note de C. Gianotto *ad loc.*, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, note 12: «en tant que chef de l'Église de Jérusalem, il joue un rôle important; en outre, il occupe une place de choix dans la tradition gnostique et représente une ligne de transmission des révélations secrètes de Jésus différente de celles des apôtres». Rappelons que le codex Tchacos conserve précisément une *Révélation de Jacques*.

Dans l'*Évangile de Judas*, Judas, qui appartient à la «génération sainte», est promis à diriger ou gouverner les générations de ce monde :

Évangile de Judas 46, 18–47, 1 : Jésus répondit : «Tu deviendras le treizième, tu seras maudit par les générations restantes, et tu les commanderas. Dans les derniers jours, elles [feront des imprécations] pour que tu ne retournes pas en haut vers la génération sainte».

Évangile de Judas 57, 16–20 : Élève ton regard et vois le nuage et la lumière qui est en lui, et les étoiles qui l'entourent et l'étoile qui le devance. C'est elle ton étoile.

La différence entre l'*Évangile de Thomas* et l'*Évangile de Judas* tient au fait que, dans un cas, le rédacteur lie Jacques et Thomas comme deux modèles du gnostique parfait, et que dans l'autre Judas prend la place de Jacques, sans doute rejeté du côté de l'erreur, comme l'ensemble des judaïsants.

Les adversaires de l'Évangile de Judas

Le second point sur lequel j'aimerais attirer l'attention est l'aspect polémique de l'*Évangile de Judas*, qui est extrêmement prononcé, à la limite de la provocation. Le point de départ de notre réflexion sera l'introduction de Marvin Meyer²⁶ : «L'*Évangile de Judas* est en paix avec une vision juive – une vision juive alternative, bien sûr – de la pensée gnostique...». Pour corroborer son jugement, il s'appuie sur l'appellation «Rabbi» que ses disciples donnent à Jésus : «Judas lui dit : “[Rabb] i, quel fruit possède cette génération ?”» (43, 12–14). Or, il s'en faut de beaucoup que l'appellation «rabbi» soit la marque d'une inféodation au judaïsme, même gnostique. D'abord, le mot est largement restauré, et il n'est pas véritablement sûr que ce soit lui qu'ait placé le rédacteur de l'*Évangile de Judas* dans la bouche de Judas. Ensuite, l'appellation est traditionnelle dans les évangiles synoptiques, surtout chez Marc²⁷, où elle est mise dans la bouche des disciples de Jésus pour le désigner, et en particulier dans celle de Judas, et cela, même après la proclamation de la messianité de Jésus par Pierre :

²⁶ *The Gospel of Judas*, 2006, p. 10.

²⁷ Matthieu semble cependant éprouver une certaine réticence devant ce titre : Matthieu 23, 5–8, et Luc ne l'emploie jamais ; voir J.M. Robinson, *Les secrets de Judas. Histoire de l'apôtre incompris et de son évangile*, Paris, Michel Lafon (traduction française), 2006, p. 51.

Matthieu 26, 25 (repas pascal) et 26, 49 (à Gethsémani), dans la bouche de Judas.

Marc 9, 5, dans la bouche de Pierre, avant la transfiguration.

Marc 11, 21, dans la bouche de Pierre (à Jérusalem, après la malédiction du figuier).

Marc 14, 45, à Gethsémani, dans la bouche de Judas.

Bien plus, c'est dans l'Évangile de Jean que le mot est le plus souvent employé pour désigner Jésus :

Jean 1, 38, dans la bouche des premiers disciples.

Jean 1, 49, dans la bouche de Nathanaël: Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël.

Jean 3, 2, dans la bouche de Nicodème: Rabbi, nous le savons, tu viens de la part de Dieu comme un maître.

Jean 4, 31, dans la bouche de ses disciples, lors de l'épisode de la Samaritaine.

Jean 6, 25, dans la bouche de ses disciples, à Capharnaüm, après la multiplication des pains (la confession de Pierre se trouve en 6, 69: nous croyons et nous avons reconnu que tu es le Saint de Dieu).

Jean 9, 2, dans la bouche de ses disciples, avant la guérison de l'aveugle.

Jean 11, 8, dans la bouche de ses disciples, au moment de la fête de la dédicace.

Or, chacun s'accorde à reconnaître que l'Évangile de Jean est le plus hostile au judaïsme normatif, celui qui se met en place en Israël après la destruction du Temple, et qui prélude au rabbinisme; il n'est que de voir comment les adversaires de Jésus sont systématiquement qualifiés de «Juifs», alors que les synoptiques les désignent comme le parti des «scribes et des pharisiens», ou celui du sanhédrin et des prêtres du Temple²⁸!

En fait, il semble que le rédacteur de l'*Évangile de Judas* s'attaque à deux cibles distinctes, la grande Église naissante et le judaïsme normatif. Les éléments de polémique envers la grande Église sont indéniables, et ils ont déjà été soulignés par les éditeurs du texte. D'abord et avant tout, la profession d'une tradition secrète, qui discrédite la notion même d'évangile universel, de «bonne nouvelle» offerte à tous, ainsi que celle

²⁸ Voir la *Concordance de la Bible*, II, *Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1970, p. 274–275, au terme «juif». Les emplois du mot «juif» pour opposer juifs et chrétiens (avant la lettre!) sont extrêmement rares dans les synoptiques: Matthieu 28, 15 («cette histoire s'est colportée parmi les Juifs jusqu'à ce jour»); Marc 7, 3 («les pharisiens et tous les Juifs ne mangent pas sans s'être lavés les bras jusqu'au coude»); Luc 7, 3 («Un centurion envoya vers lui quelques-uns des anciens des Juifs»); mais fréquent chez Jean, particulièrement Jean 6, 41 («les Juifs murmuraient à son sujet»); 7, 1 («les Juifs voulaient le tuer»), etc.

de «tradition apostolique» par la succession ininterrompue du kérygme depuis les apôtres jusqu'aux évêques. Certes, la «tradition secrète» n'est pas étrangère à certains des Pères que la grande Église a acceptés en son sein, comme Clément d'Alexandrie; elle est peut-être même déjà présente chez Marc sous la forme d'une allusion à un enseignement ésotérique de Jésus²⁹. Mais chez Clément, il s'agit d'un enseignement supérieur qui ne va aucunement à l'encontre de l'enseignement ordinaire: les deux traditions se superposent, mais ne s'excluent pas. De plus, chez les «gnostiques» orthodoxes, la tradition secrète remonte aux apôtres dans leur ensemble, elle appartient au patrimoine de l'Église universelle, et ne dépend pas d'un seul témoin, et même, dans le cas présent, le plus équivoque qui soit pour un chrétien de la grande Église, à savoir Judas... Car c'est quasiment un acte de défi que de proposer comme instrument de la révélation l'anti-modèle par excellence, le traître qui a livré son maître.

D'autre part, les fidèles de la grande Église sont présentés comme relevant de cette génération, et non de la génération céleste à laquelle appartiennent à la fois le Christ et son prophète Judas. Et le culte qu'ils pratiquent est dénoncé comme ridicule (au sens propre, puisqu'il provoque le rire de Jésus), dans la mesure où il a été imposé non par un faux Dieu, mais par un Dieu secondaire – qui n'est certes pas le Père du Christ³⁰. Généralement, l'accusation d'adorer un Dieu secondaire, le démiurge³¹, et non l'Être suprême, est dirigée contre les Juifs – par exemple chez Marcion³². Mais ici, il s'agit sans nul doute d'une communauté chrétienne, reconnaissable au fait qu'elle pratique l'action de grâce (copte ΕΥΧΑΡΙΣΤΙ, grec εὐχαριστεῖν) sur le pain³³. Dans l'*Évangile de Judas* 33, 25–26, une expression peut-être empruntée à Paul (ΕΥΡΓΥΜΝΑΖΕ ΕΤΗΠΤΗΝΟΥΤΕ, «s'exercer [εὐγυμνάζω] à la piété», d'après la Première lettre à Timothée 4, 7: γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν) semble souligner le rattachement de la communauté évoquée à la grande Église, d'autant plus que la suite de la phrase de l'Apôtre («les exercices corporels ne servent pas à grand-chose» [ἡ σωματικὴ

²⁹ Marc 4, 10–12.

³⁰ *Évangile de Judas* 34, 11–14: Jésus n'est pas «le fils de leur Dieu».

³¹ *Évangile de Judas* 47, 8–53, 25: distinction entre le grand Esprit invisible, l'Un transcendant, et le ou les dieux (ou les anges) créateurs de ce monde.

³² D'après Irénée, *Adversus haereses* I, 27, 2 («le Dieu annoncé par la Loi et les prophètes», distingué du «Père qui est au dessus de tout», celui qui a envoyé son Fils Jésus Christ en ce monde).

³³ *Évangile de Judas* 34, 1–2.

γυμνασία]) oppose très vraisemblablement ce type de manifestation de piété à celle des Juifs, plus « charnelle »³⁴.

En revanche, il est incontestable que les disciples de Jésus caricaturés dans l'*Évangile de Judas* ne sont pas représentatifs des pagano-chrétiens de l'Alexandrie ni même de l'Égypte du II^e siècle, mais qu'ils sont bien plutôt peints comme des Juifs disciples du rabbi, témoins historiques de sa prédication – bref, comme le type des « judéo-chrétiens » contemporains du rédacteur de l'*Évangile de Judas*, encore attachés aux observances. En effet, les marques de leur judaïté ne font pas défaut.

Tout d'abord, le Dieu qu'ils adorent, c'est le Dieu créateur, le Dieu de la Bible, mais non le Dieu transcendant des gnostiques, le Père de Jésus-Christ :

Évangile de Judas 34, 6–17 : (Jésus répondit) : « Ce n'est pas de vous que je me moque, ni du fait que vous ne faites pas cela de votre propre volonté, mais de ce que votre Dieu sera béni en cela ». Ils dirent : « Maître, tu es [en vérité] le fils de notre Dieu ». Jésus leur dit : « En quoi me connaissez-vous ? En vérité je vous le dis, aucune génération ne me connaîtra parmi les hommes qui sont parmi vous ».

Évangile de Judas 39, 6–40, 26 : Jésus leur dit : « Pourquoi avez-vous été troublés ? En vérité je vous le dis, tous les prêtres qui se tiennent auprès de cet autel-là, c'est mon nom qu'ils invoquent. (...) Et ils ont planté en mon nom des arbres sans fruits, et de manière honteuse ». Jésus leur dit : « C'est vous qui recevez les adorations auprès de l'autel que vous avez vu. C'est celui-là le Dieu que vous adorez et les douze hommes que vous avez vus, c'est vous. Et les animaux qui sont apportés à l'intérieur sont les sacrifices que vous avez vus, qui sont la foule que vous égarez. (...) Car on a dit aux générations des hommes : Voici, Dieu a accepté votre sacrifice de la main des prêtres, c'est-à-dire du serviteur de l'égarement, mais c'est celui qui est Seigneur sur l'univers qui commande. Au dernier jour, ils seront confondus ».

Le lieu de leur culte, ce n'est pas l'assemblée des fidèles, mais c'est le Temple, comme l'illustre la vision des apôtres : « Et eux [dirent : “Nous avons] vu une grande bâtisse [avec à l'intérieur] un vaste autel [ainsi que] douze hommes – nous disons que ce sont les prêtres – et un nom (*sc.* celui de Jésus). Et une foule persévère près de cet autel [jusqu'à ce que] les prêtres [accomplissent et introduisent] les offrandes” » (suit

³⁴ Cette hypothèse demande à être approfondie ; elle signifierait que le (ou l'un des) rédacteur(s) de l'*Évangile de Judas* serait aussi un adversaire de Paul – et non le partisan d'un « paulinisme extrême », comme Marcion.

une évocation des crimes et impiétés commis par ces prêtres) (*Évangile de Judas* 38, 1–10)³⁵.

Les prêtres qui le desservent, même s'ils sont douze comme les apôtres, évoquent bien plutôt les prêtres associés au culte du Temple que les prêtres de l'Église chrétienne, ne serait-ce que parce qu'ils accomplissent des sacrifices sanglants, dont le Christ ne veut plus :

Évangile de Judas 38, 24–39, 3 (vision des apôtres) : « [De plus], les hommes qui se tiennent devant l'autel, c'est ton [nom] qu'ils invoquent, et c'est alors qu'ils se trouvent dans toutes les œuvres de leur déficience que cet autel-là est garni ».

Évangile de Judas 39, 18–28 (interprétation par Jésus de la vision des apôtres) : Jésus leur dit : « C'est vous qui présentez les offrandes auprès de l'autel que vous avez vu. C'est celui-là le Dieu que vous adorez, et les douze hommes que vous avez vus, c'est vous. Et les animaux qui sont apportés à l'intérieur sont les sacrifices que vous avez vus, qui sont la foule que vous égarez ».

Évangile de Judas 41, 1–4 : Jésus [leur] dit : « Cela vous suffit de sac[rifier] [...] que vous avez [...] sur l'autel... ».

Ce rejet de la grande Église par une assimilation tendancieuse à la Synagogue juive qui prit la succession du Temple – l'une et l'autre étant rejetées du côté de l'erreur en raison d'une même acceptation de la parole trompeuse de l'Ancien Testament – se trouve attestée non pas dans la tradition hérésiologique sur les séthiens et leurs précurseurs (ou doubles³⁶) caïnites, mais dans un des écrits de Nag Hammadi qui se réclame de Seth, le *Deuxième Traité du Grand Seth*, daté de la première moitié du III^e siècle. Son éditeur francophone, Louis Painchaud, définit ainsi sa visée polémique : « Le traité (divise) l'humanité en trois 'races' lors de l'apparition du Sauveur. Outre les parfaits, qui reconnaissent le Sauveur, les Juifs manifestent deux attitudes opposées devant lui. Les uns, identifiés à la race d'Adonaios, fuient devant lui, alors que les autres, identifiés au Cosmocrator (*sc.* Ialdabaoth), s'acharnent contre lui. Au-delà de cette application 'sociologique', la division entre Adonaios et Ialdabaoth reçoit une application ecclésiologique. Elle devient le type de la division entre les Juifs et cette catégorie de chrétiens qui se réclament des apôtres et ne veulent pas se détacher complètement

³⁵ On opposera cette vision allégorique à celle de la tour dans le *Pasteur d'Hermas*, Vision 3, 11 (3), 3 : « La tour que tu vois construire, c'est moi, l'Église ».

³⁶ M. Meyer pense que le terme « caïnite » n'est qu'un surnom donné par les hérésiologues : *The Gospel of Judas*, 2006, p. 13.

de l'Ancien Testament. Ces derniers, ayant une connaissance partielle du Sauveur, sont associés à Adonaïos, alors que les premiers, qui sont dans l'ignorance à son égard, sont identifiés à Ialdabaoth». Un passage du traité illustrera au mieux cette interprétation :

Or quelques-uns étaient convaincus à la vue des miracles que j'accomplissais. Et tous ceux qui fuyaient se sont joints à la race inférieure. Ils sont issus de celui qui a fui loin du trône vers Sophia, l'espérance, lorsqu'elle fut la première à nous manifester, nous et tous ceux qui sont avec Moi : ce sont ceux de la race d'Adonaïos. D'autres, au contraire, se précipitèrent comme poussés par le Cosmocrator et les siens, faisant tomber sur moi toute espèce de châtement. Et ils se hâtaient d'appliquer leur esprit à ce qu'ils décideraient à mon sujet, pensant qu'il (l'Archonte) était toute la grandeur, et prononçant un faux témoignage aussi bien contre l'Homme que contre la Grandeur entière de l'Église.³⁷

Telles sont donc les trois «races» qui forment l'humanité : celle des parfaits, la race de Seth, l'Église véritable, qui reconnaît le Sauveur pour ce qu'il est véritablement, à savoir le Fils du Dieu suprême ; la race intermédiaire, celle des chrétiens se réclamant des apôtres, qui ont reconnu le caractère divin du Sauveur (ils se croient «riches du Christ»³⁸), mais ont fui devant lui, effrayés, incapables qu'ils étaient de se détacher du message trompeur de l'Ancien Testament³⁹, et qui se réclament d'un faux Dieu, Adonaïos, un des archontes ; la race inférieure, celle des Juifs, qui ignorent complètement le Sauveur⁴⁰, et honorent eux aussi un faux Dieu, un autre archonte, le Cosmocrator, qui est un ange démiurge usurpateur du nom de Dieu⁴¹.

³⁷ *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 52, 14–53, 1.

³⁸ *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 59, 22–30.

³⁹ *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 62, 27–63, 31 : «Quelle dérision qu'Abraham, Isaac et Jacob qui reçurent faussement de l'hebdomade le nom de pères (...) ! Quelle dérision que David dont le fils a reçu le nom de Fils de l'Homme, alors qu'il ne fut que le jouet de l'hebdomade (...) ! Quelle dérision que Moïse (...) ! Lui qui ne me connut ja mais».

⁴⁰ *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 63, 32–64, 4 : «Depuis Adam jusqu'à Moïse et Jean le Baptiste, personne parmi eux ne m'a connu, ni Moi ni mes frères, car (tout ce qu'ils avaient), c'était un enseignement dispensé par leurs anges (portant sur) des observances alimentaires et une amère servitude».

⁴¹ *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 53, 27–33 : «Et la voix du Cosmocrator s'adressa alors aux anges : "C'est moi Dieu et il n'y en a pas d'autre en dehors de moi (d'après Isaïe 44, 6). Mais moi, j'ai ri joyeusement, ayant sondé sa vanité"» ; 64, 17–27 : «Quelle dérision en effet que l'Archonte, quand il dit : "je suis Dieu et nul n'est plus grand que moi", "moi seul suis le Père et le seigneur et il n'y en a aucun autre en dehors de moi." (...) comme s'il était plus puissant que Moi et mes frères !».

Au terme de cette recherche, il apparaît donc clairement : d'une part, que le personnage de Judas de l'*Évangile de Judas* n'est aucunement le fruit d'une tradition ancienne, récupérée par un témoin tardif, mais qu'il résulte d'un effort très conscient pour bâtir un contre-modèle des apôtres, à la façon dont le rédacteur de l'*Évangile de Thomas* avait bâti la figure du « jumeau » du Christ, Thomas : le Judas de l'*Évangile de Judas*, c'est à la fois un second Thomas et un anti-Jacques, un anti-Pierre, sinon même un anti-Paul⁴². Il n'y a donc pas lieu de chercher dans cet évangile le moindre vestige d'une tradition ancienne faisant de Judas le fidèle d'entre les fidèles, celui qui a poussé l'amour de son maître jusqu'à le livrer à sa demande. D'autre part, que le rédacteur anonyme de l'*Évangile de Judas* n'est aucunement « en paix » avec le judaïsme, mais qu'au contraire il le récuse dans ce qu'il a de plus intime : la reconnaissance du Dieu d'Israël comme seul vrai Dieu, Créateur et maître du monde, et le culte qu'il lui adresse dans son Temple et selon les règles qu'il a fixées. Ce faisant, notre anonyme a peut-être en vue, autant que le rabbinisme qui s'est mis en place autour de la Synagogue, ceux des chrétiens qu'il croit encore trop liés au judaïsme : non seulement ceux que nous appelons les judéo-chrétiens, mais aussi les fidèles de la grande Église, qui n'a pas su rompre avec l'ancienne tradition et son Dieu.

Cette interprétation se trouve corroborée par les parallèles que nous avons établis entre l'*Évangile de Judas* et le *Deuxième Traité du Grand Seth* : chacun des deux rédacteurs polémique contre la grande Église, dont ils assimilent les fidèles à ceux de la Synagogue juive : les uns comme les autres adorent un des archontes – un Dieu secondaire – en lieu et place du grand Dieu ; les uns comme les autres n'ont pas reconnu la véritable nature du Sauveur manifesté parmi eux ; les uns comme les autres pratiquent un culte impie, « charnel » ; les uns comme les autres, enfin, accordent foi aux paroles trompeuses des prophètes de l'Ancien Testament. Le contre-emploi du personnage de Judas, dont le nom fait le « juif » par excellence, permet au rédacteur de l'*Évangile de Judas* de dévaluer « en toute autorité » le courant dominant au sein de l'Église primitive, en le présentant comme la succession des apôtres et disciples de Jésus, totalement immergés dans le judaïsme et son erreur. Même

⁴² Pour ce qui est de l'hypothétique rejet de Paul, tout dépend de la façon dont on interprète les éventuelles allusions à la Première lettre à Timothée en *Évangile de Judas* 33, 24–34, 2.

titre, même champion, même polémique : il n'y a guère de raison de douter que l'évangile qui nous est parvenu provienne du milieu que le texte latin d'Irénée laisse anonyme, mais que le *Panarion* d'Épiphanes et le *Compendium* de Théodoret désignent comme caïnite – c'est-à-dire comme séthien. La formule de l'évêque de Cyr indique d'ailleurs sans aucune ambiguïté – contrairement au texte latin d'Irénée – que ce sont ces sectaires qui ont composé l'évangile : προσφέρουσιν δὲ αὐτοῦ (sc. Ἰούδαζ) καὶ εὐαγγέλιον, ὅπερ ἐκεῖνον συντεθείκασιν ; il ne s'agit pas d'un emprunt d'occasion, mais bel et bien de l'émanation la plus éloquente d'un milieu en totale rupture avec le judaïsme normatif et son continuateur supposé, le christianisme de la grande Église.

LES TRENTE PIÈCES D'ARGENT DE JUDAS

CÉCILE DOGNIEZ*

L'Évangile de Judas s'achève ainsi:

«[...] Leurs grands prêtres murmurèrent, [il] était entré dans la chambre d'invités pour prier. Mais des scribes veillaient là attentivement avec l'intention de l'arrêter durant sa prière, car ils avaient peur du peuple depuis qu'il était considéré par tous comme un prophète. Et ils s'approchèrent de Judas et lui demandèrent: "Que fais-tu ici? Tu es un disciple de Jésus." Judas leur répondit dans le sens qu'ils désiraient; et il reçut l'argent et il le leur livra» (58, 9–26)¹.

Dans cette étude, nous nous intéresserons uniquement aux derniers mots de cet évangile apocryphe, en l'occurrence à l'argent que reçoit Judas et dont il est seulement fait mention ici. En effet dans la première scène on lit bien que Jésus s'isole avec Judas pour lui annoncer qu'il pourra atteindre le royaume, mais qu'il lui faudra en payer le prix, mais nulle part ailleurs il n'est question d'une somme d'argent, vague ou précise, proposée par Judas ou promise par les grands prêtres comme prix de la trahison de Jésus. On peut tout à fait voir un lien entre le début et la fin de *L'Évangile de Judas* et penser que la somme d'argent que Judas reçoit des mains des grands prêtres constitue le prix à payer pour sa trahison, mais en réalité le texte gnostique demeure concis et donne très peu de détails sur la livraison de Jésus par Judas pour une poignée d'argent.

L'épisode de la trahison de Judas Iscariote nous est bien connu par le récit des quatre évangiles canoniques et incontestablement c'est cet événement qu'on lit en filigrane à la fin de *L'Évangile de Judas*. Les points de contact entre les différents récits sont cependant très minces. Sans entrer dans une comparaison minutieuse entre l'évangile apocryphe et

* Centre Lenain de Tillemont (UMR 8167) CNRS/Université de Paris IV-Sorbonne.

¹ *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 and G. Wurst. Introductions, Translations and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, Washington, D.C., National Geographic, 2007.

les textes canoniques sur la fin de la vie de Jésus, mentionnons rapidement quelques échos de texte à texte.

En une allusion au complot des chefs du peuple contre Jésus, l'*Évangile de Judas* parle des «grands prêtres» puis des «scribes» :

en Marc 14, 1, il est question également des «grands prêtres (ἀρχιερείς) et [des] scribes (γραμματεῖς) [qui] cherchaient comment arrêter Jésus par ruse pour le tuer»; mais dans le récit de l'arrestation de Jésus, en Marc 14, 43, sont nommés les «grands prêtres, [les] scribes et [les] anciens (πρεσβύτεροι)».

en Luc 22, 2, comme en Marc 14, 1, ce sont «les grands prêtres et les scribes [qui] cherchaient comment tuer [Jésus]», mais à la fin du récit, en Luc 22, 52, il est question des «grands prêtres, [des] chefs des gardes du Temple et [des] anciens».

en Matthieu 26, 3 «les grands prêtres et les anciens du peuple se réunirent» et «s'entendirent pour se saisir de Jésus par ruse et le faire mourir» et en 26, 47, au moment de l'arrestation, il est à nouveau question «des grands prêtres et des anciens du peuple».

On constate donc que, dans la mention des différents groupes d'ennemis de Jésus, celui des grands prêtres semble traditionnel dans le récit du complot, alors que celui des anciens est propre à Matthieu² et semble être une addition rédactionnelle qui n'apparaît nulle part avant dans le récit de la passion. Sur ce détail, on peut affirmer que l'*Évangile de Judas* est plus proche de Marc et de Luc que de Matthieu qui omet la mention des scribes et ajoute celle des anciens.

Le lieu dans lequel Jésus est entré pour prier, «la chambre d'invités», rappelle le κατάλυμα, désignant à l'origine l'endroit où l'on délie ses bagages, une auberge, une hôtellerie, dont il est question en Marc 14, 14 et en Luc 22, 11 et où a lieu le dernier repas. Mais ni Jean ni Matthieu ne parlent de cette auberge. Ici encore, sur ce point précis, on peut rapprocher l'*Évangile de Judas* de Marc et de Luc. Notons cependant qu'il n'est pas question dans l'*Évangile de Judas* de Gethsémani, ce lieu où Jésus se retire pour prier en Matthieu 26, 36 et Marc 14, 32. La crainte que les chefs ont du peuple est un motif présent dans l'*Évangile de Judas* : les scribes décident d'arrêter Jésus pendant qu'il priait car ils redoutent la réaction du peuple qui le considérait comme un prophète. On retrouve ce thème de la peur chez les quatre évangélistes : en Marc

² La mention des «anciens» est également présente dans la tradition de Marc, non pas lors du récit du complot mais au moment de l'arrestation, en 14, 43.53; 15, 1; aussi Matthieu a-t-il pu l'emprunter à Marc et l'ajouter dès le début du récit, à propos du complot.

14, 2, les grands prêtres et les scribes s'interdisent d'arrêter Jésus « en pleine fête, de peur qu'il n'y ait du tumulte parmi le peuple (μη ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ) ». Matthieu 26, 5 reprend pratiquement la brièveté des termes de Marc : « Pas en pleine fête ; il faut éviter un tumulte parmi le peuple (μη ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μη θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ) ». De même, en Luc 22, 2, il est simplement dit que « les grands prêtres et les scribes cherchaient comment le tuer, car ils avaient peur du peuple (ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν) ». Malgré cette brièveté du récit, signalons au passage que le dessein et la crainte des grands prêtres sont racontés deux fois³ en Marc et en Luc puisqu'on les lit déjà en Marc 11, 18 : « Et les grands prêtres et les scribes... cherchaient comment le faire périr, mais ils craignaient car toute la foule était enthousiasmée par son enseignement », et en Luc 19, 48–49 : « Or les grands prêtres et les scribes cherchaient à le faire périr... et ils ne trouvaient pas comment faire car tout le peuple était enflammé en l'écoutant ». En revanche Jean, en 11, 45–54, s'étend davantage sur les discussions des grands prêtres avant l'arrestation de Jésus mais il n'évoque pas explicitement la crainte des chefs mais plutôt leurs hésitations : « Que faisons-nous ? disaient-ils, cet homme fait beaucoup de signes ». Ainsi la concision des propos relatifs à la crainte des chefs dans l'*Évangile de Judas* rejoint celle des textes de Matthieu, Marc et Luc – bien qu'il n'y ait aucune allusion à la fête qui va être célébrée.

La caractérisation de Jésus comme prophète liée à la crainte de la foule présente dans l'*Évangile de Judas* n'apparaît sous cette forme à propos de Jésus dans aucun texte canonique pour cet épisode précis, mais les foules lui ont clairement donné ce titre de prophète à plusieurs reprises, en Matthieu 16, 14 ; 21, 11 ; Marc 6, 15 ; Luc 7, 16.39 ; 24, 19 et en Jean 4, 19 ; 9, 17. On peut toutefois faire remarquer que, en Matthieu 21, 46, mais dans un tout autre contexte, lorsque Jésus dans le Temple parle en paraboles aux grands prêtres et aux Pharisiens, on lit pour ainsi dire les mots de l'*Évangile de Judas* : « Mais, tout en cherchant à l'arrêter, ils eurent peur des foules, car elles le tenaient pour un prophète ».

Les dernières lignes de cet évangile gnostique sont extrêmement elliptiques mais suffisamment évocatrices pour signifier la trahison,

³ Sur ce doublet qui prépare la trahison de Judas, voir par exemple P. Nautin, *L'Évangile retrouvé. Jésus et l'Évangile Primitif*, Christianisme Antique 5, Paris, Beauchesne, 1998, p. 84–85.

ou disons la livraison, du disciple de Jésus. Le verbe final «et il le leur livra» résonne comme un écho du verbe παραδιδόναι, signifiant «livrer» puis, dans le contexte, «trahir», employé abondamment chez les quatre évangélistes, d'abord pour qualifier l'action de Judas, en Matthieu 26, 15.16; 27, 3.4; Marc 14, 11.18, ensuite comme caractéristique essentielle du personnage en Matthieu 10, 4; 26, 25 et en Marc 3, 19, lors de l'énumération des Douze, lorsqu'il est précisé pour Judas l'Iscaïote, «celui-là même qui l'a livré». Mais ce même verbe a aussi une valeur théologique très forte quand il est mis dans la bouche de Jésus en Matthieu 17, 22; Marc 9, 31; 10, 33, en Luc 9, 44, dans la phrase «le fils de l'homme va être livré aux mains des hommes», ainsi qu'en Matthieu 20, 18; 26, 2.21.23.24.45, comme pour souligner que la trahison de Judas s'inscrit dans le dessein de Dieu.

Enfin, et c'est sur ce détail que nous ferons porter toute notre attention, l'*Évangile de Judas* mentionne l'argent que reçut Judas pour sa trahison mais il s'en tient là, sans rien ajouter de plus. Il est vrai que le fait est traditionnel dans les récits de la passion de Jésus, mais le motif en lui-même ne se présente pas de la même façon dans les écrits canoniques. En Marc 14, 10–11 l'épisode de la trahison de Judas se lit comme suit :

Judas Iscaïote (Ἰσκαριώθ), l'un des Douze, s'en alla auprès des grands prêtres pour le leur livrer. À cette nouvelle ils se réjouirent et ils promirent de lui donner de l'argent (ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι) et il cherchait comment le livrer au moment propice (καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ).

En Luc 22, 3–6 le récit est presque identique, à l'exception de quelques divergences toutefois :

Mais Satan entra en Judas appelé Iscaïote (Ἰσκαριώτην), qui était du nombre des Douze. Il s'en alla discuter avec les grands prêtres et les chefs des gardes sur la manière de le livrer. Ils se réjouirent et convinrent de lui donner de l'argent (συνέθεντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι). Il tomba d'accord et il cherchait le moment propice pour le livrer à l'écart de la foule (καὶ ἐζήτει εὐκαιρίαν τοῦ παραδοῦναι αὐτὸν ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς).

On remarque que la mention de Satan⁴ introduite par Luc est absente de Marc, ainsi que celle des chefs de garde; en revanche les deux

⁴ Dans le récit parallèle de la trahison de Judas, en Jean 13, 21–30, se retrouve la mention de Satan qui «entra» en Judas. Il est dit aussi de Judas que c'est lui qui «tenait la bourse».

témoins signalent l'appartenance de Judas aux Douze et donnent l'épithète Iscariote ; ces deux précisions sont bien mentionnées au début de l'*Évangile de Judas* mais ne sont pas reprises à la fin du récit. Enfin Marc et Luc évoquent tous deux la joie des chefs, une notation absente elle aussi de l'*Évangile de Judas*.

Quant à la transaction financière, en Marc et en Luc, l'initiative en revient explicitement aux grands prêtres et non à Judas, même si, en Luc, on peut présupposer un accord, une sorte de marchandage non explicite entre les grands prêtres et Judas, suite à la proposition de ces derniers. En tout cas, aucun montant précis n'est stipulé, la somme d'argent reste imprécise dans les deux évangiles. En Matthieu 26, 14–16, le récit de la trahison de Judas correspond à celui que l'on trouve chez Marc et chez Luc, avec cependant quelques expansions propres à Matthieu. Le texte dit ceci :

Alors l'un des Douze, appelé Judas Iscariote (Ἰσκαριώτης), se rendit auprès des grands prêtres et leur dit : « Que voulez-vous me donner (δοῦναι), et moi je vous le livrerai (παρὰδώσω) ? » Ceux-ci lui versèrent trente pièces d'argent (οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια). Et de ce moment il cherchait une occasion favorable pour le livrer.

Outre quelques modifications⁵ mineures par rapport au récit de Marc – un changement dans l'ordre des mots de Marc, une forme différente du nom Iscariote –, la question posée par Judas « Que voulez-vous me donner, et moi je vous le livrerai ? » est une création de Matthieu mais probablement inspirée par le texte de Marc. En effet on peut supposer qu'elle provient des mots de Marc disant en 14, 11 « À cette nouvelle ils se réjouirent (οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐχάρησαν) » ; Matthieu n'aurait fait qu'explicitement clairement ce que sous-entend le participe ἀκούσαντες qui présuppose en effet une question ou une proposition de la part du disciple Judas.

Par rapport au récit de Marc qu'il complète à sa façon, Matthieu reprend le verbe même δοῦναι employé dans la bouche des grands prêtres et l'intègre dans la question de Judas. Ainsi, là où Marc ne s'attarde nullement sur la transaction mais plutôt sur la joie des grands prêtres, Matthieu amplifie à l'évidence le rôle de Judas qui entre dans

⁵ La bibliographie sur *Matthieu* est extrêmement abondante ; pour Matthieu 26, 4–16, nous reprenons en particulier le développement de D.P. Senior, *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 39, Leuven, Leuven University Press, 1975, p. 44–50.

le complot de sa propre initiative et propose froidement par sa question un marchandage sur le prix de la trahison. Et de fait Matthieu altère le récit de Marc et ne parle pas seulement d'argent mais donne le montant précis de la transaction – «ceux-ci lui versèrent trente pièces d'argent⁶ (οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια)». Matthieu est le seul évangéliste à fournir cette information. D'où la tire-t-il?

Certains commentateurs ont cru voir dans les trente pièces d'argent de Matthieu 26, 15 une référence à Exode 21, 32 qui donne cette même somme comme le prix à payer pour un esclave encorné par un taureau : «Si c'est un esclave que le taureau encorne, ou une servante, il donnera trente didrachmes d'argent à leur maître», ἀργυρίου τριάκοντα δίδραχμα. Cette compensation financière accordée à un propriétaire pour la perte d'un esclave correspondrait en Matthieu 26, 15 au prix d'un homme, en l'occurrence ici au prix de Jésus; or, comparé au tarif que doit payer au Temple un Israélite qui fait vœu de la valeur d'une personne, selon Lévitique 27, 1–8 – cinquante didrachmes d'argent pour un homme entre vingt et soixante ans; pour une femme trente didrachmes; pour un garçon entre cinq et vingt ans vingt didrachmes; pour une fille dix didrachmes; pour un garçon entre un mois et cinq ans cinq didrachmes d'argent; pour une fille trois didrachmes; pour un homme de soixante ans et plus quinze didrachmes et pour une femme dix didrachmes – le montant de trente pièces d'argent pour Jésus paraît bien peu élevé et même extrêmement bas⁷.

Même si l'on renvoie souvent à ce passage d'Exode 21, 32, la plupart des exégètes sont plutôt unanimes à reconnaître dans l'ajout de Matthieu 26, 15 une citation de Zacharie 11, 12 car, dans la suite du récit de Matthieu racontant la mort de Judas, en Matthieu 27, 3–10, les trente pièces d'argent sont à nouveau mentionnées au verset 3 et, à la fin de la péricope, Matthieu cite plus largement Zacharie 11, 12–13 comme une citation d'accomplissement⁸: «Alors s'accomplit l'oracle de Jérémie le prophète: et ils prirent les trente pièces d'argent, le prix

⁶ Matthieu utilise ici la terminologie grecque mais en 18, 28; 20, 2s; 22, 19 il utilise la terminologie romaine, le denier; l'expression courante de trente deniers n'est pas exacte, car les trente sicles valaient cent vingt deniers.

⁷ Cf. S. van Tilborg, «Matthew 27.3–10: an Intertextual Reading», dans *Intertextuality in Biblical Writings*, Festschrift B. van Iersel, S. Draisma (éd.), Kampen, Kok Press, 1989, p. 167.

⁸ Sur ce sujet, voir par exemple F. van Segbroeck, «Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon saint Matthieu d'après trois ouvrages récents», dans *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie*, M. Didier (éd.), Gembloux, Duculot, 1972, p. 107–130.

du précieux qu'ont apprécié des fils d'Israël (καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ), et ils les donnèrent pour le champ du potier, ainsi que me l'a ordonné le Seigneur».

Dans le passage de Zacharie 11, 12–13, il est en effet question du bon berger rejeté qui réclame son salaire à ceux qui l'ont employé et ceux-ci lui proposent trente pièces d'argent, un prix jugé dérisoire ou de mauvais aloi qui manifeste ainsi le peu d'estime porté au Seigneur. Comme ce prix est ridicule, Dieu invite le prophète à se débarrasser de ces trente pièces d'argent; le texte de la LXX dit ceci: «et ils fixèrent mon salaire à trente pièces d'argent (καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς). Et le Seigneur me dit: Jette-les dans le creuset, et examine s'il est estimable, de la manière dont j'ai été estimé par eux (καὶ σκέψαι εἰ δόκιμος ἐστίν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθην ὑπὲρ αὐτῶν). Et je pris les trente pièces d'argent et les lançai dans la maison du Seigneur, dans le creuset».

On est tout à fait en droit de penser que les trente pièces d'argent en Matthieu font écho au montant que le peuple en Zacharie 11, 12 propose de payer pour le bon berger. Les correspondances entre Matthieu 26, 15 et Zacharie 11, 12 sont du reste très étroites: le verbe ἔστησαν est employé de part et d'autre, même si les exégètes hésitent encore sur le sens à donner à ce verbe en Matthieu 26,15, «peser une somme d'argent», c'est-à-dire «payer», selon l'un des sens de ἴστημι que l'on trouve souvent dans la LXX pour traduire l'hébreu *ḥṣ* (en 2 Rois 18, 12; 3 Rois 21, 39 et 2 Esdras 8, 25.26.29.3), ou «fixer» un montant. De fait le verbe ἔστησαν en Matthieu 26, 15 ne semble pas exprimer une simple promesse mais un fait réel puisqu'en 27, 3 on lit que Judas a vraiment touché l'argent. Le montant est identique, même si Matthieu utilise une formulation un peu différente, le pluriel neutre ἀργύρια, reflétant sans doute une dépendance⁹ à l'égard du texte de Marc 14, 11 qui emploie le singulier ἀργύριον, au lieu du masculin pluriel ἀργυροῦς que l'on trouve dans le texte grec de Zacharie.

La citation de Zacharie 11, 12–13 en Matthieu 27, 9–10 pose néanmoins deux problèmes qui ont beaucoup retenu l'attention. Tout d'abord Matthieu attribue la prophétie non à Zacharie mais à Jérémie; les mots

⁹ Cf. par exemple K. Stendahl, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament*, Lund, CWK Gleerup, 1967, n. 1 p. 124; D.J. Moo, *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield, Almond Press, 1983, p. 192.

mystérieux de Matthieu 27, 9, «Alors s’accomplit l’oracle de Jérémie le prophète», sont en effet curieusement suivis d’une citation dont le texte ne correspond à aucun passage précis du livre de Jérémie.

Plusieurs solutions ont été proposées pour expliquer cette difficulté¹⁰; une telle erreur d’attribution serait due à une réminiscence imprécise de la part de Matthieu; Jérémie pourrait être une désignation générale pour tout le corpus prophétique; ce pourrait être une erreur de transmission textuelle – on trouve d’ailleurs certaines variantes textuelles dans des manuscrits minuscules comme Ζαχαριου ou Ησαιου à la place de Ιερεμου. La citation pourrait provenir d’un apocryphe de Jérémie dont Jérôme dit lui-même avoir eu connaissance – tout porte à croire cependant que l’apocryphe en question a été écrit après coup pour justifier le texte de Matthieu 27, 9–10¹¹. On s’est également demandé si Matthieu ne se serait pas servi d’un recueil de *Testimonia* de l’Ancien Testament dans lequel le passage de Zacharie était déjà attribué à Jérémie. On a aussi pensé que Jérémie était cité en tant qu’exemple type du prophète de malheur puisque la scène racontée était précisément un événement tragique¹². Enfin l’erreur pourrait s’expliquer par le fait que la fin du livre de Zacharie est souvent attribuée au prophète Jérémie. On a d’ailleurs fait remarquer¹³ que les citations d’accomplissement de Matthieu ne sont pas cohérentes quant à la façon dont elles sont identifiées; ainsi cinq livres de l’Ancien Testament sont cités (Isaïe, Jérémie, Osée, Zacharie et les Psaumes) mais deux livres seulement sont mentionnés par leur nom, trois fois Isaïe et deux fois Jérémie.

Sans entrer dans le détail d’une étude de cette citation vétérotestamentaire en Matthieu 27, 9–10, il importe bien entendu de préciser que cette citation combine une partie du texte de Zacharie 11, 12–13 et une autre partie empruntée à Jérémie 18,1 pour l’allusion à la visite de Jérémie chez le potier et à Jérémie 32 (39), 6–9 pour l’achat d’un champ par le prophète Jérémie, mais aucun passage de Jérémie ne mentionne les trente pièces d’argent ni le champ du potier qui sont les termes clés du passage. Or, certains exégètes ont souligné que, selon

¹⁰ Cf. par exemple M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Études bibliques, Paris, Gabalda, 1923, p. 515. D.J. Moo, *op. cit.*, p. 191, n. 4. G.M. Soares Prabhu, *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, Analecta Biblica 63, Rome, Biblical Institute Press, 1976, p. 53.

¹¹ Cf. par exemple, M. Quesnel, «Les citations de Jérémie dans l’Évangile selon saint Matthieu», *Estudios Biblicos* 47, 1989, p. 522, n. 16.

¹² Cf. M. Quesnel, *art. cit.*, p. 514.

¹³ Cf. G.M. Soares Prabhu, *op. cit.*, p. 53.

l'usage rabbinique, seul un nom est indiqué lorsque deux auteurs sont cités¹⁴. On a aussi expliqué cette attribution à Jérémie par le fait que Jérémie figurait toujours en tête des livres prophétiques¹⁵.

Quelles que soient les raisons pour lesquelles Matthieu attribue la paternité de cette citation au prophète Jérémie, il est indéniable que Matthieu utilise¹⁶ les prophéties bibliques de Zacharie puisqu'il l'a déjà fait, par exemple en 26, 31 lorsqu'il met dans la bouche de Jésus se rendant à Gethsémani une phrase de Zacharie 13, 7: «je frapperai le pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées», dans ce même contexte de berger¹⁷.

L'autre problème soulevé par cette citation d'accomplissement de Zacharie 11, 12–13 en Matthieu 27, 9–10 et qui a fait couler beaucoup d'encre est celui de sa forme textuelle. L'évangéliste cite un texte de forme mixte qui diffère à la fois du texte massorétique et de la Septante; si la phrase de Matthieu «Et ils prirent les trente pièces d'argent» est conforme au texte de la LXX, les mots suivants «le prix du précieux qu'ont apprécié des fils d'Israël» (τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὄν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ) s'en éloignent et ne suivent pas non plus fidèlement le texte massorétique mais peuvent laisser croire que Matthieu traduit l'hébreu de la même façon qu'Aquila qui donne la leçon suivante ὑπερμεγέθης ἡ τιμὴ ἢν ἐτιμήθην ὑπὲρ αὐτῶν, «extrêmement grand, le prix dont j'ai été apprécié par eux!»; ou alors Matthieu utilise une version déjà rendue conforme à l'hébreu.

On peut cependant être certain que Matthieu utilise et réinterprète l'Ancien Testament selon les besoins de son discours et du contexte au point de réécrire la prophétie avec une certaine liberté; ce procédé targoumique comme le nomme K. Stendahl¹⁸ se retrouve du reste pour d'autres citations d'accomplissement insérées par Matthieu afin d'illustrer tel ou tel fait de la vie de Jésus. Outre toutes les difficultés que l'on

¹⁴ Cf. S. van Tilborg, *art. cit.*, p. 159–174.

¹⁵ Cf. K. Stendahl, *op. cit.*, n. 3 p. 123.

¹⁶ Ceci n'exclut pas l'hypothèse selon laquelle la citation de l'Ancien Testament en Matthieu qui conclut l'histoire de Judas était probablement déjà associée à cette histoire avant même que Matthieu ne l'inclue dans son récit de la passion; sur ce sujet voir D. Senior, «The Lure of the Formula Quotations Re-Assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case», dans C.M. Tuckett (éd.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 131, Leuven, University Press-Peeters, 1997, p. 94.

¹⁷ Voir les nombreuses autres allusions à Zacharie en Matthieu énumérées par exemple par S. van Tilborg, *art. cit.*, p. 161.

¹⁸ Cf. *op. cit.*, p. 127s.

a à préciser les sources de cette citation libre de Matthieu, il convient de rappeler que les traditions textuelles hébraïques n'étaient pas encore définitivement fixées à l'époque des évangiles et que les textes grecs eux-mêmes encore instables étaient en cours de révision et d'adaptation. Pour Matthieu en tout cas le berger du Deutéro-Zacharie payé trente pièces d'argent par les maquignons préfigurait Jésus livré à ses meurtriers, et c'est en ce sens que les événements rapportés en Matthieu 27, 3–8 accomplissent la parole prophétique citée en 27, 9–10.

Même si l'*Évangile de Judas* ne précise absolument pas le montant du marchandage entre les grands prêtres et le traître pour la livraison de Jésus, il nous plaît de revenir un instant sur le motif des «trente pièces d'argent» que l'on trouve uniquement en Matthieu qui, selon toute vraisemblance, l'a emprunté à Zacharie 11, 12–13. Généralement, on considère que cette précision a une valeur socio-économique et on essaie d'évaluer à quoi correspond exactement le prix des trente pièces reçues par Judas. Comme nous l'avons déjà signalé, on estime habituellement que c'est, en référence à Exode 21, 32, le prix d'un esclave, le prix du sang en quelque sorte, alors qu'en Zacharie 11, 12 il s'agit de gages, d'un salaire correspondant au travail du bon berger. Or on peut se demander avec Erica Reiner¹⁹ si ces trente pièces d'argent ne pourraient pas recevoir une autre interprétation que celle d'espèces sonnantes et trébuchantes bien réelles et constituer un motif littéraire sans aucune valeur pécuniaire précise mais désigner tout simplement quelque chose de peu de valeur, de dérisoire? On a en effet découvert dans la littérature sumérienne que signale Erica Reiner la mention à plusieurs reprises de cette même précision de «trente shekels» non pas au sens concret de valeur marchande réelle mais signifiant «tenir en piètre estime», «traiter avec mépris» et, en ce sens, la formule «trente shekels» serait une phrase idiomatique qui ferait ainsi référence à un montant de peu d'importance.

On doit reconnaître qu'en Exode 21, 32 les trente shekels désignent bien le montant réel du prix du sang, la compensation monétaire pour la vie d'un esclave; on trouve d'ailleurs cette même estimation dans une loi du code d'Hammourabi à propos d'un homme mort pour s'être

¹⁹ E. Reiner, «Thirty Pieces of Silver», dans *Essays in Memory of E.A. Speiser*, W.W. Hallo (éd.), American Oriental Series 53, New Haven, Connecticut, American Oriental Society, 1968, p. 186–190.

fait encorner²⁰; on aurait là une dé-idiotimisation d'une expression qui aurait retrouvé son sens littéral. Mais dans les textes littéraires que sont Zacharie 11, 12–13 et Matthieu 26, 15; 27, 9–10, on peut tout à fait faire l'hypothèse que ce sens idiomatique, tel qu'on le lit dans les textes sumériens, est bel et bien conservé. En Zacharie 11, 12–13, la rétribution, somme équivalente au prix d'un esclave, que l'on accorde au prophète qui tient la place du Seigneur est absolument dérisoire, ce qui signifie que les classes dirigeantes représentées par les maquignons se moquent du Seigneur. De la même façon, en Matthieu 27, 3–10 qui applique les versets 12–13 de Zacharie au Christ, le prix de la trahison de Judas estimé par les grands prêtres montrerait le mépris dans lequel les chefs des Juifs tiennent Jésus²¹.

Sans rappeler ici l'explication des trente pièces d'argent par la *gematria*, c'est-à-dire par la valeur numérique des consonnes hébraïques composant le nom de Judas²², on pourrait aussi mentionner une autre tradition concernant ces trente pièces d'argent, présente à la fois dans les écrits apocryphes et chez les Pères de l'Église; selon le *Testament de Gad*²³ 2, Joseph aurait été vendu aux Ismaélites par ses frères non pas pour «vingt sicles d'or» comme on peut le lire en Genèse 37, 28, mais pour «trente sicles d'or»; même si dans le *Testament de Zabulon*²⁴ 3, 1–3 on voit que cet argent désigne bien le «prix du sang» de Joseph, il n'en demeure pas moins que ce n'est pas le montant exact qui importe mais sa valeur idiomatique: un prix misérable.

Origène²⁵ lui-même, dans sa première homélie sur l'*Exode*, dit de Joseph qu'il «fut vendu trente deniers d'argent par un de ses frères». Cette ligne interprétative se retrouvera du reste chez Ambroise²⁶ qui fait de Joseph une préfiguration du Christ. Le récit de Matthieu sur

²⁰ Cf. E. Reiner, *art. cit.*, p. 187.

²¹ À moins que d'autres témoignages ne viennent confirmer qu'il s'agit ici, au contraire, d'un bon prix.

²² En hébreu les lettres י ה ו ד ה (10 + 5 + 6 + 4 + 5) font 30.

²³ Cf. *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, A. Dupont-Sommer, M. Philonenko (dir.), Paris, Gallimard, 1987, p. 909.

²⁴ *La Bible. Écrits Intertestamentaires*, p. 885.

²⁵ M. Borret, Origène, *Homélie sur l'Exode*, Sources Chrétiennes 321, Paris, Cerf, 1985, p. 53.

²⁶ Cf. Ambroise, *De Josepho*, *Patrologia Latina* XIV, col. 647.

Judas aurait ainsi pu être influencé par une haggadah juive²⁷ sur Joseph. Erica Reiner²⁸ rappelle par ailleurs que dans le Coran, *Sourate XII*, 20, dans le récit de l'histoire de Joseph, il est dit : «ils le vendirent pour un vil prix, pour quelques drachmes d'argent». Tout ceci pour dire l'importance de ce motif des trente pièces d'argent – il sera encore abondamment exploité dans certains écrits du Moyen Âge²⁹.

Pour conclure, nous voudrions faire remarquer que même succincte, cette analyse des trente pièces d'argent peut paraître trop longue et déplacée lorsqu'on s'intéresse à l'*Évangile de Judas* qui précisément n'a pas cette mention. Or ce manque peut, au contraire, constituer un élément précieux pour cet évangile extra-canonique dès lors que l'on se pose la question de l'utilisation des écrits du Nouveau Testament par les auteurs gnostiques. En effet, on a pu noter que dans les maigres lignes relatives à l'histoire de la trahison de Judas les rares points de contact que nous avons signalés avec les écrits canoniques se font essentiellement avec les récits de Marc et de Luc et, pour ainsi dire, jamais avec celui de Matthieu dont on sait qu'il a été rédigé après l'évangile de Marc.

S'il est incontestable que l'auteur de l'*Évangile de Judas* est bien tributaire ou du moins totalement imprégné de récits concernant la vie de Jésus dont on trouve la trace dans les écrits canoniques du Nouveau Testament, il est impossible d'affirmer qu'il y a emprunt strict à tel ou tel passage du corpus néotestamentaire, tant les rapprochements sont vagues et imprécis. Mais, à moins de conjecturer une sobriété délibérée dans les références néotestamentaires chez l'auteur gnostique qui ne ferait usage de certains passages du Nouveau Testament que pour illustrer tel ou tel point de vue particulier et le plus souvent d'une façon épurée, ésotérique, pour être accessible seulement à l'initié, on peut aussi se demander si l'absence des «trente pièces» d'argent dans l'*Évangile de Judas* ne serait pas un indice selon lequel l'auteur gnostique se référerait non pas précisément à la forme écrite de tel ou tel texte canonique mais à une tradition orale ou bien à une source antérieure ou parallèle qui ne comporterait pas cette mention des trente pièces comme l'attestent Marc et Luc ; seul Matthieu l'aurait ultérieurement

²⁷ C'est ce que pense B. Marmorstein, «Die Gestalt Josefs in der Agada und die Evangelien-geschichte», *Angelos* 4 (1932), p. 51–55, cité par K. Stendahl, *op. cit.*, p. 197.

²⁸ E. Reiner, *art. cit.*, p. 190.

²⁹ Voir les références données par E. Reiner, *art. cit.*, p. 188–189.

ajoutée de son propre chef ou parce qu'il la tenait d'une tradition qui avait cours à son époque.

Le fait aussi que l'*Évangile de Judas* s'achève sur la livraison de Jésus et fasse silence³⁰ sur sa mort et sur sa résurrection – deux événements dont les récits ne figuraient sans doute pas dans tous les documents³¹ à la source des évangiles canoniques – pourrait peut-être aller dans le sens de notre hypothèse.

³⁰ La fin de l'*Évangile de Judas* ne mentionne pas non plus le devenir de Judas dont seuls Matthieu 27, 5 et Actes 1, 18 nous font le récit.

³¹ Cf. M.E. Boismard, *L'Évangile de Marc. Sa préhistoire*, Études bibliques 26, Paris, Gabalda, 1994, p. 242.

JUDAS: TRADITIONS AND HISTORY

JUDAS AS AN ABRAHAM FIGURE IN THE *GOSPEL OF JUDAS*

MAJELLA FRANZMANN*

One cannot but be struck by the ‘Jewishness’ of the *Gospel of Judas*,¹ as a number of commentators have already pointed out, especially Bart Ehrman: “It is striking that many Gnostic texts seem to be rooted in some kind of Jewish thought. A large number of them represent creative readings of the book of Genesis, for example. Not only that, some of the words and names that typically occur in these Gnostic texts appear to have Jewish roots. Just within the *Gospel of Judas*, for example, there is the god El..., the god Saklas..., Yaldabaoth..., and so on.”²

What is also striking is that the Jewish themes in this gospel are one of its most negative aspects. One of the strongest negative themes concerns ritual or prayer to a false god, in this case summed up in images including the temple (a great house with an altar, 38,1–3), and sacrifices by priests (38,1–39,3). These unworthy sacrifices are offered to the Jewish god (Yaldabaoth/Nebro) who is the object of pious observance by the Twelve (“your god,” 34,10–11.25; “their god,” 36,4).³

One of the key themes in the Hebrew scriptures concerns the Hebrews as the people of God, with Abraham as their father. In this paper I propose that this theme can also be found in the *Gospel of Judas*, and in relation to the character of Judas, although in the gospel it is a negative theme. The identification of Judas with Abraham, or as an Abraham-like figure, will be made from considering the accumulation of several important concepts or images: the image of stars linked with

* University of New England, Australia. From 2008, University of Otago, New Zealand.

¹ Text edition and translation from R. Kasser, G. Wurst, M. Meyer and F. Gaudard, *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and the Book of Allogenes from Codex Tchacos. Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic), 2007, pp. 184–235.

² B.D. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed* (New York: Oxford University Press), 2006, p. 119.

³ The possible link between Nebro and Nebroel, the female consort of Sakla(s) in the *Gospel of the Egyptians*, has been proposed by M. Schwartz, “From Healer to Hyle: Levantine Iconography as Manichaean Mythology,” *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 1 (2006), p. 147, n. 3.

the idea of leadership of a race or generation, and a human sacrifice for which the leader would be responsible.

Judas and Abraham

Stars and a New Race

In the *Gospel of Judas* stars play a key role in understanding the character of Judas Iscariot. Judas is to be ruler over the generations (46,23–24), except for that holy and kingless generation in the heavens which is not ruled over by the angels or the stars (37,1–8). In other words he is to rule the lesser generations who are ruled by the stars or cosmic powers. Is he then himself equivalent to a star, or is he under the rulership of the stars also? It is clearly the latter when he is told by Jesus to look up to the heavens and to see the star there leading the way which is his star (57,18–20). We know also from earlier in the gospel that, despite the fact that Jesus has taught him about the error of the stars (46,1–2), nevertheless his star has led him astray (45,13–14). It is at this point that Judas understands that his generation is under the control of the rulers/archons who are the stars (46,5–7).

That Judas has been under the control of the stars is not in doubt, and that in 57,18–20 there is still a star identified as his star is also clear. What happens to Judas at the conclusion of this scene is far from clear. His star, and those stars which follow it, surround a luminous cloud (57,16–18). Judas enters the cloud but the text fails us and we know only that a voice comes from the cloud (57,23–26). Entering and leaving a cloud are not necessarily positive actions, although this scene with Judas, a cloud, and a voice that comes from it is reminiscent of the story of Jesus' transfiguration in the canonical gospels (Mark 9:7 and parallels). That activity concerning clouds can be interpreted negatively is obvious from earlier in the gospel, where a cloud brings forth Nebro/Yaldabaoth (51,8–15).

Stars too are an important image in the story of Abraham in connection with his role as father of a new people. In Genesis 15:5 he is told: "Look toward heaven and count the stars, if you are able to count them... So shall your descendants be." After almost sacrificing Isaac, he is again told: "I will make your offspring as numerous as the stars of heaven" (and as the sand that is on the seashore) (24:17), and Deuteronomy 10:22 confirms that the people of Israel become as many as the stars of heaven. There is no suggestion of control by the

stars here, but I make the argument only on the basis of a strong link between the image of stars and the concept of a new generation or race under the leadership of a particular figure.

Human Sacrifice

In a damaged passage where Jesus is speaking of sacrifice to Saklas, ending with words about evil, he goes on to say that Judas “will exceed all of them” because Judas “will sacrifice the man that bears” him (56,18–21). Within the Hebrew scriptures, there are few stories about the sacrifice of humans. Two victims or almost-victims are sons of the one to sacrifice them – Isaac and the first-born son of the king of Moab (2 Kings 3:27). The other victim is Jephthah’s daughter (Judges 11:39). Jeremiah 19:5 also mentions the burning of children in fire as burnt offerings to Baal. The story of Abraham and Isaac provides a further potential link between Abraham and Judas, but the link is weaker because Abraham does not actually sacrifice Isaac his son.

One of the remaining questions for the comparison of Judas’ sacrifice of Jesus with Abraham’s sacrifice of Isaac concerns whether Judas’ sacrifice is to be interpreted positively or negatively. Bart Ehrman writes in relation to *Gospel of Judas* 56,18–21 that “Judas’s act of ‘betrayal’ is in fact his faithful obedience to Jesus’ will.”⁴ If this were so, then Judas’ action would be in keeping with the tradition of Abraham who was willing to sacrifice his own son in obedience to God. However, there is nothing in the passage to suggest whether the saying should be interpreted positively, or negatively, or simply as a statement of fact. It is quite possible to interpret, as Louis Painchaud has done, that here one should understand that Judas exceeds all others in evil; that Judas is a demon, led astray by his star.⁵ On the other hand, Painchaud’s supporting argument for a negative interpretation of the character of Judas, based on his judgment that sacrificing always otherwise has a negative connotation in the gospel, is not convincing.

Painchaud’s argument has its basis in passages in the gospel like the extended analogy between the temple priesthood and their sacrifices and the Twelve and their pious observances in the Eucharist (34,3–11): the priests who sacrifice represent the Twelve (“It is you who are

⁴ B. Ehrman, *Lost Gospel of Judas*, p. 88.

⁵ L. Painchaud, “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas,” *Laval théologique et philosophique* 62 (2006), pp. 557–560.

presenting the offerings on the altar you have seen;” 39,18–21), the cattle sacrificed are the people the Twelve lead astray (39,25–40,1), each priest is a “minister of error” (40,22–23) who makes these sacrifices to that false god of the Twelve, and the human generation who rely on them who will be put to shame (40,25–26). However, the sacrifices in the temple are animal sacrifices, and the sacrifice of the man who bears (or ‘clothes’) Jesus is a human sacrifice. To propose to interpret both types of sacrifice in the same way may be a little simplistic. In the *Gospel of Philip*, for example, we are told that animal sacrifices will be replaced by human sacrifices. *Gospel of Philip* NHC II,3 62,35–63,4 relates that God is a cannibal: “God is a man-eater. For this reason men are [sacrificed] to him. Before men were sacrificed animals were being sacrificed, since those to whom they were sacrificed were not gods.”⁶ Such a passage may well support a positive view of the sacrifice of Judas rather than a negative one.

Much of the argument about how to interpret Judas’ motivation for the sacrifice of the man who wears Jesus can only be decided after considering the development of the character of Judas within the entire text, and the text is not without ambiguity. While Judas shows enough strength to stand in front of Jesus when none of the other Twelve can, yet he cannot look him in the eye: “He was able to stand before him, but he could not look him in the eyes, and he turned his face away” (35,10–14). He has a degree of power or strength but it is insufficient, and his inability to look Jesus in the eye implies then that he cannot “bring out the perfect human” in order to stand before Jesus (35,3–4). Although he can identify Jesus as the one from the realm of Barbelo (35,15–19), in the canonical gospels even the demons know Jesus (e.g. Mark 5:7). Jesus offers him knowledge of the kingdom (35,24–25) but not so that he will go there (35,26), and later in the text, as we have already noted, he is told that he is led astray by his star.

If Judas’ sacrifice is to be compared to Abraham’s sacrifice, how would the *Gospel of Judas* understand Abraham’s sacrifice, given the negative attitude to Jewish temple practice and the Jewish god in this text? While there is nothing explicit in the gospel to give an answer to this question, we may point to other Gnostic texts, where there is

⁶ Translation from W.W. Isenberg, “The Gospel According to Philip,” in *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, Vol. 1, B. Layton (ed.), Nag Hammadi Studies 20 (Leiden: Brill), 1989, pp. 142–215.

some ambivalence towards the figure of Abraham. There is a positive portrayal, for example, in *Gospel of Philip* NHC II,3 82,26–29 where Abraham’s circumcision teaches “that it is proper to destroy the flesh.” *Exegesis on the Soul* NHC II,6 133,20–31 finds in Abraham, who was told in Genesis 12:1 to leave his country and kinsfolk and father’s house, a exhortatory model for the soul, fallen to earth and needing to turn back to devote herself to her king, her real lord, and to remember her Father who is in the heavens.⁷ But there are also texts like *Second Treatise of Great Seth* NHC VII,2 62,35–63,2 where Abraham and Isaac and Jacob are said to be “a laughing stock . . . since they were given a name by the Hebdomad, namely ‘the fathers from the image’, as though he had become stronger than I and my brethen.”⁸

Finally we should consider the question of Jesus’ willingness to be a victim of Judas, as proposed by Bart Ehrman. If such is the case, this poses no real difficulty for our comparison of Judas and Abraham. There is also tradition concerning Isaac as a willing victim, or at least one who wishes the sacrifice to go well once his father has decided to sacrifice him. John Collins points to 4Q225 as providing this extra material about Isaac and asserts that it is also “prominent in later (post-70 CE) literature, such as the *Biblical Antiquities* of Pseudo-Philo (32.2–3) and the *Targum Neofiti*”, where Isaac asks Abraham to bind him up properly so that the sacrifice will be a fitting one without him kicking around.⁹ Interestingly for the setting of the *Gospel of Judas* at the time of Passover, Geza Vermes makes the connection between 4Q225 and later rabbinic material in the Palestinian Targums that associates the

⁷ Translation from W.C. Robinson, Jr. “The Expository Treatise on the Soul,” in *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, Vol. 2, B. Layton (ed.), Nag Hammadi Studies 21 (Leiden: Brill), 1989, pp. 144–169.

⁸ Translation from G. Riley, “Second Treatise of the Great Seth,” in *Nag Hammadi Codex VII*, B.A. Pearson (ed.), Nag Hammadi Studies 30 (Leiden: Brill), 1996, pp. 146–199.

⁹ J.J. Collins, “Spells Pleasing to God. The Binding of Isaac in Philo the Epic Poet,” in *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday*, A. Yarbro Collins, M.M. Mitchell (ed.), (Tübingen: Mohr Siebeck), 2001, pp. 3–4. The oral tradition of Ethiopian biblical exegesis, although only partly available still in written form from the end of the 20th century, also knows this extra story and adds further that Isaac is placed face down on the altar because he thinks Abraham might be overcome with compassion if he sees Isaac’s eyes blinking; K.S. Pedersen, “The Amharic *Andemta* Commentary on the Abraham Stories: Genesis 11:24–25:14,” in *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, J. Frishman, L. Van Rompay (ed.), *Traditio Exegetica Graeca 5* (Louvain: Peeters), 1997, p. 259. This tradition also has Abraham take Isaac to the mountain of Calvary, p. 260.

Aqedah (binding of Isaac) with the Passover and the lamb symbolism during the existence of the Temple.¹⁰

Judas and the Patriarch Judah

Louis Painchaud has recently argued for a link between Judas and the patriarch Judah, taking his point of departure from *Gospel of Judas* 46,14–47,4 where Jesus asserts that Judas will reign. He bases the connection primarily on the parallel he perceives between the question asked by Judas about the usefulness of what he has been given: “When Judas heard this, he said to him, ‘What is the advantage that I have received it? For you have set me apart for that generation’” (46,16–18) and the question asked of his brothers by the patriarch Judah about what profit there would be from killing their brother Joseph in Genesis 37:26–27.¹¹ Judah inherits the government in Genesis 49:8–10, and Painchaud refers to the rabbinic tradition that it is precisely because of the question Judah asks that he inherits the kingdom.¹² Painchaud makes the suggestion that Judah and Judas are thus linked by their governing role, the author of the gospel intentionally bringing the two figures together, with Judas becoming a kind of prince of apostles like the patriarch of the same name who inherited the kingdom. The assimilation of the two figures is completed by Judas’ governing role over the apostles and the generations to come that guarantees the continuation of the Jewish religion.¹³

I am not convinced that there is a stronger case for the link to Judah than to Abraham, on the basis of that one question from Judas, and on the grounds that Judah is a patriarch of Israel. In the canonical New Testament tradition at least, which the *Gospel of Judas* knows, Abraham is clearly recognized as *the* father of the Jewish race (e.g. Matthew 3:9; Luke 1:55.73; 3:8; 19:9; John 8:33.37.39.53; Acts 3:25; 7:2; 13:26; Romans 4:12.16; 9:7; 11:1; 2 Corinthians 11:22; Galatians 3:7; 3:29; Hebrews 2:16; 7:5; James 2:21).

¹⁰ G. Vermes, “New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225,” *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), p. 144. See also J.C. VanderKam, “The Aqedah, Jubilees, and Pseudo-Jubilees,” in *The Quest for Context and Meaning Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, C.A. Evans, S. Talmon (ed.), (Leiden; Brill), 1997, pp. 241–261.

¹¹ Painchaud, “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas,” p. 562.

¹² Painchaud, *ibid.*, p. 562, n. 38.

¹³ Painchaud, *ibid.*, pp. 562–563.

*Judas and Azazel, Abraham's Negative Mirror Image in
Apocalypse of Abraham*

There is one other Abraham-like figure who may provide a way of understanding Judas. In the *Apocalypse of Abraham*, the character of Azazel/Satan is a negative mirror image of Abraham, who also has an association with stars, a new race, and (perhaps) the sacrifice or betrayal of Jesus.¹⁴

Stars and a New Race

In the *Apocalypse of Abraham*, during his heavenly journey, Abraham is told to look down and see the stars beneath him (20.3). The description of this event appears to be a deliberate rereading of the Genesis story. While Abraham is still told to look to the stars, in this case he is above them, and thus above their control. However, the imagery of the stars and their number used of Abraham's descendants is exactly here as it is in the Genesis account. The Eternal Mighty One passes on his portion of human beings to Abraham: "And he said to me, 'As the number of the stars and their power so shall I place for your seed the nations and men, set apart for me in my lot with Azazel'" (20.5). While Philonenko interprets this verse to mean that there is one people of God who from the very beginning stand under the power of Azazel,¹⁵ it also seems possible that the verse deals with a people or race attributed to the Eternal Mighty One, as there is a people or race attributed to Azazel, within the lot of human beings as a whole.

In contrast to Abraham, the character Azazel appears beneath the stars and under their control. He is ruled by the stars, together with those who belong with him. The angel of the Eternal Mighty One commands Abraham to say to Azazel: "Go, Azazel, into the untrodden parts of the earth. For your heritage is over those who are with you, with the stars and with the men born by the clouds, whose portion you are,

¹⁴ Text and translation in R. Rubinkiewicz, "Apocalypse of Abraham", Revised with notes by H.G. Lunt, in *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, J.H. Charlesworth (ed.), (New York: Doubleday), 1983, vol. 1, pp. 689–705; B. Philonenko-Sayar and M. Philonenko, "Die Apokalypse Abrahams," in *Apokalypsen*, W.G. Kümmel *et alii*, (ed.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band 5, Lieferung 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn), 1982, pp. 415–460.

¹⁵ M. Philonenko, "Die Apokalypse Abrahams," p. 442.

indeed they exist through your being” (14.6).¹⁶ Philonenko comments about this passage that it portrays a situation of absolute determinism where the evil ones, even before they are born, are under the influence of the stars, and belong to Azazel’s heritage.¹⁷

Thus the image of the stars is used in two different ways within the text – in keeping with the tradition of Genesis that the race of Abraham will be counted as many as the stars, and in a rereading of Genesis (at least as far as the description of events is concerned) to portray the power of the stars over the race of Azazel.

Betrayal/Sacrifice of Jesus

In *Apocalypse of Abraham* 29.6, in a passage which remains unclear in its meaning, we have a scene involving Azazel who kisses an unnamed man, who is insulted and beaten but also worshipped by a heathen throng. The possibility that this is an allusion to the kiss of Judas is very enticing, but as Philonenko points out in discussing G.H. Box’s hypothesis that this is a Christian addition to the text, there are a number of difficulties with this theory including that the unnamed man comes from the heathens.¹⁸ Lunt also outlines the lack of clarity in the detail – either Azazel is helping the heathen insult, beat and worship the man, or both Azazel and the man are being worshipped.¹⁹ Either way, there is nothing to interpret the kiss as a kiss of betrayal, unless a kiss that appears to be associated with worship is meant to be interpreted ironically. If this is the case then it could possibly find a parallel with the irony of the kiss of friendship given by Judas to Jesus in the canonical accounts. If the passage is intended to provide a link between Azazel and Judas, then *Apocalypse of Abraham* also makes a further connection between Judas and the serpent or Satan in the garden of Eden. We are told that Azazel is the snake-like figure with hands and feet like a human being and twelve wings, six on the right shoulder and six on the left shoulder, in the garden of Eden with Adam and Eve (23.7–11).²⁰

¹⁶ Or as M. Philonenko, *ibid.*, p. 435, translates (as 14.3): “who are with you, who were born with the stars and with the clouds.”

¹⁷ M. Philonenko, *ibid.*, p. 435.

¹⁸ M. Philonenko, *ibid.*, pp. 450–451.

¹⁹ Lunt in Rubinkiewicz, “Apocalypse of Abraham,” p. 703.

²⁰ The connection between Judas and Satan is known in other places. Painchaud (“À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas,” p. 559, n. 23), for example, refers to Epiphanius’ *Panarion* 38.4.9–5.1, where Epiphanius writes of Judas as the father of the Jews, as he assimilates him to Satan.

While this second aspect of our analysis is somewhat weak in linking Azazel explicitly with Judas, the first aspect serves to link the two firmly by the shared concept of leadership of a race under the control of the stars.

The view that Judas is a positive character in the *Gospel of Judas* has led to certain statements about the usefulness of the gospel in combating the anti-Semitic tendency fuelled by Christian texts. A statement by Bart Ehrman captures the thinking, or even hope, that this gospel might bring about some kind of reassessment of the age-old tendency: “In late Christian anti-Semitic rhetoric he (Judas) becomes the prototypical Jew: a greedy, money-grubbing, God-denying Christ-killer. The Christian tradition has consistently and increasingly portrayed Judas in a bad light. The *Gospel of Judas* provides an alternative vision... The *Gospel of Judas* stands alone in insisting that Judas was not only close to Jesus but also was the only one among the disciples who understood who Jesus was and did what he wanted.”²¹

However, even if the portrayal of Judas is considered positive – an idea that is certainly put into doubt by the analysis above – the gospel as a whole gives a decidedly negative view of the Jewish temple cult and the Jewish deity. If the argument for the negative interpretation of the character of Judas can be sustained, then any hope for a text to combat anti-Semitism will be dashed by the portrayal of the Old Testament race of the Jews, led into the new dispensation by the Abraham-like or Azazel-like figure of Judas under the malevolent influence of his star. The new children of Abraham have for their father one whom they detest, who sacrificed Jesus. They continue in ignorance and in his thrall as sacrificers themselves, led astray and limited to this evil world under the stars, never to attain to the holy generation in the heavens.

²¹ B. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot*, p. 138.

TRADITIONS ANGÉLOLOGIQUES ET MYSTIQUE JUIVE DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS

MADELEINE SCOPELLO*

L'*Évangile de Judas*¹ met essentiellement en scène les débats d'un duo inédit formé par Judas et Jésus. Leurs dialogues, auxquels s'ajoutent ici et là des questions posées par les autres disciples et les réponses parfois cassantes que Jésus leur adresse, reprennent des raisonnements et des problématiques typiques de la pensée de la gnose concernant la théologie, la cosmologie et l'anthropologie. Dans ce sens, l'*Évangile de Judas* n'a pas un contenu doctrinal vraiment original par rapport à d'autres sources gnostiques de première main qui nous étaient déjà connues : codex de Londres et d'Oxford, codex de Berlin et corpus de Nag Hammadi.

L'*Évangile de Judas* est à mes yeux un texte composite que son auteur a confectionné en puisant au réservoir des grands thèmes de la gnose, évoqués par quelques touches rapides. Cette façon de procéder invite à penser que l'écrivain anonyme de cet apocryphe s'adressait à un public qui avait déjà une certaine connaissance en ces matières et était familier avec les grandes articulations de la pensée gnostique. La nouveauté et l'originalité de ce document sont en revanche à chercher dans le face à face entre Jésus et Judas.

L'apport du judaïsme mystique

L'*Évangile de Judas* est un texte construit sur une série de thèmes rangés sous des pôles opposés², une façon de procéder souvent adoptée par

* Centre National de la Recherche Scientifique, Université de Paris-Sorbonne.

¹ *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 and G. Wurst. Introductions, Translations and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, Washington, D.C., National Geographic, 2007. Voir aussi R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst (éd.), *The Gospel of Judas*, With Additional Commentary by B.D. Ehrman, Washington, D.C., National Geographic, 2006.

² Parmi les pôles opposés les plus retenus dans la littérature gnostique, on peut mentionner : bien et mal, lumière et ténèbre, dieu transcendant et démiurge, anges

les auteurs gnostiques qui confère à leurs écrits une forte tension. La première opposition que l'on rencontre dans le texte concerne «ceux qui marchent dans la voie de la droiture (δικαιοσύνη) et ceux qui marchent dans la voie de la transgression (παράβασις)» (*Évangile de Judas* 39, 10–12)³.

Cette expression dont l'origine se trouve dans les manuscrits de la Mer Morte⁴, exprime la doctrine des deux voies, ancrée dans l'un des fondements de la pensée essénienne : la croyance en l'existence de deux esprits (*yetzer*) qui se partagent aussi bien l'univers que le cœur des hommes. C'est le *Testament d'Aser* I, 3–8, conservé en grec, qui en a gardé la formulation la plus complète : «Deux voies, c'est ce que Dieu a donné aux fils des hommes, deux penchants, deux actions, deux conduites et deux fins. C'est pourquoi toutes choses vont par deux, l'une en face de l'autre. Car il y a deux voies, celle du bien et celle du mal. C'est au bien et au mal qu'appartiennent les deux penchants dans nos poitrines quand ils distinguent ces deux voies. Si donc une âme veut marcher dans le bien, chacune de ses actions est dans la justice (δικαιοσύνη) (...) mais si cette âme incline au mal, toute son action est dans la malice (πονηρία), elle abandonne le bien et est asservie par Bélial»⁵.

et démons, haut et bas, connaissance et ignorance, pureté et souillure. Voir, sur le procédé des oppositions autour desquelles de nombreux auteurs gnostiques ont structuré un réseau de termes antinomiques, M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, Cerf, 1991, p. 94ss.

³ Ce parallèle a été aussi relevé par J. van Oort, *Het evangelie van Judas, Inleiding, Vertaling, Toelichting*, Kampen, Uitgeverij Ten Have, 2007, p. 90. Par ailleurs un autre thème propre au judaïsme, et plus particulièrement au judaïsme mystique, a été dégagé par Johannes van Oort, qui s'est exprimé à ce sujet dans deux publications : «Les noms de Jésus», *Le Monde de la Bible* 174 (2006), p. 36–37 et «Het evangelie van Judas. Inleidende notities over zijn inhoud en betekenis», *Hervormde Theologische Studies* 63 (2007), p. 431–443.

⁴ Cf. par ex., *Règle de la communauté* III, 18–21 : «Et il a disposé pour l'homme deux esprits pour qu'il marchât en eux jusqu'au moment de sa visite : ce sont les (deux) esprits de vérité et de perversion. Dans une fontaine de lumière est l'origine de la vérité, et d'une source de ténèbres est l'origine de la perversion. Dans la main du prince de lumière est l'empire sur tous les fils de justice : dans des voies de lumière ils marchent ; et dans la main de l'ange des ténèbres est tout l'empire sur les fils de perversion : et dans les voies de ténèbres ils marchent» (*La Bible. Écrits intertestamentaires*, sous la direction de A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 16–17 ; texte traduit, présenté et annoté par A. Dupont-Sommer).

⁵ *Testaments des douze patriarches*, in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 914–915 (texte traduit, présenté et annoté par M. Philonenko). La note de l'éditeur, p. 914 indique des références complémentaires (*I Hénoch* XCI, 18 et XCIV, 1) et signale la reprise de la thématique des deux voies dans la *Didaché* et l'*Épître de Barnabé*.

Les principales oppositions qui scandent l'*Évangile de Judas* sont celles entre le Dieu transcendant et le démiurge, entre le monde pléromatique et le kosmos, entre la cour céleste des anges et la cohorte des archontes, entre le corps de ténèbre et l'esprit de lumière. Les deux récits de vision⁶ présentés dans ce document, la vision qu'ont les disciples⁷ collectivement et celle expérimentée individuellement par Judas⁸, s'articulent également selon ce schéma d'oppositions polaires.

Cette structure bien ordonnée a été nourrie et soutenue par le recours à plusieurs sources gnostiques et non gnostiques qui ont servi à encadrer le face à face entre Jésus et Judas.

Dans ce riche patrimoine traditionnel sur lequel l'auteur de l'*Évangile de Judas* a pris appui pour construire son traité, nous aimerions relever la présence de traditions religieuses du judaïsme qui s'enracinent à la fois dans la spiritualité essénienne, représentée notamment par les écrits de la Mer Morte, et plus largement dans celle du judaïsme mystique. Un certain nombre d'écrits appartenant au corpus intertestamentaire s'inscrivent dans ce contexte, et plus particulièrement la littérature qui s'est développée autour de deux personnages de visionnaires, Abraham et Hénoch, où des spéculations sur le trône et le char divins (la *Merkabah*) ainsi que sur le monde des anges ont été menées. Alliant l'abstraction à la représentation visuelle, ces spéculations imaginent le palais divin à la manière d'une fastueuse cour orientale.

L'apport de sources juives à teneur mystique et ésotérique a joué un rôle considérable tant sur le langage employé par l'*Évangile de Judas* que sur les thématiques qui y sont abordées. Ce n'est d'ailleurs pas un cas unique dans la documentation gnostique : les traités de *Zostrien* (NH VIII, 1) et d'*Allogène* (NH XI, 3) se ressentent pareillement de traditions religieuses du judaïsme mystique qui jalonnent le voyage au ciel des deux initiés – un voyage intérieur vers les paliers des intelligibles – et réservent une place de choix aux anges, depuis l'ange instructeur, Youel, qui les prend en charge jusqu'aux créatures éthérées de la cour céleste⁹.

⁶ Sur ce thème, voir M. Scopello, «Les penseurs gnostiques face à la vision», dans *Voix des dieux, voir Dieu*, F. Boespflug, F. Dunand (éd.), Strasbourg, Presses de l'Université de Strasbourg, 2002, p. 94–108.

⁷ *Évangile de Judas* 37, 21–39, 5.

⁸ *Évangile de Judas* 44, 15–45, 10.

⁹ Je me permets de signaler quelques-uns de mes travaux où j'ai exploité la piste des influences du judaïsme ésotérique sur la gnose : M. Scopello, «*The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch*», *Vigiliae Christianae* 34/4 (1980), p. 376–385 ; «L'Allogène (NH XI, 3) : traduction et annotation», dans *Écrits gnostiques, La bibliothèque*

Une des préoccupations majeures que manifeste l'*Évangile de Judas* est celle de la souillure du Temple, abordée dans le récit de la vision expérimentée par les disciples (37, 21–39, 3). Traitant de cet aspect ailleurs, je me limiterai ici à rappeler que la crainte de souiller le Temple¹⁰ a constitué pour les Esséniens une véritable obsession; la raison principale pour laquelle ils quittèrent Jérusalem était qu'à leurs yeux le Temple avait été souillé par ses prêtres. S'étant retirés aux bords de la Mer Morte, ils trouvèrent les conditions requises pour rendre à Dieu un culte pur, dans un Temple spirituel. Les *Psaumes de Salomon*, qui s'inscrivent dans la mouvance essénienne, maudissent ceux qui ont souillé le Temple¹¹. Voici ce que dit le *Psaume* 1, 8: «Ils ont pollué les choses saintes de Dieu par un acte de souillure» et le *Psaume* II, 3: «car les fils de Jérusalem ont pollué le Sanctuaire du Seigneur et ont souillé les offrandes de Dieu avec des actes d'ignominie». Si l'on se tourne vers la documentation de Qumran, on lira dans l'*Écrit de Damas*¹² que le Temple doit être protégé par le premier des trois filets de Belial, la souillure, les autres deux filets étant la richesse et la luxure. Les membres de l'Alliance sont tenus à respecter les obligations envers le Temple, selon leurs fonctions héréditaires: prêtres, Lévites et fils de Sadoq. Les membres de la communauté qui se sont séparés des "fils de la fosse", métaphore désignant les fils de la ténèbre, sont les seuls à pouvoir distinguer ce qui est pur de ce qui est impur¹³. Selon ce texte,

de Nag Hammadi, J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (dir.), Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2007, p. 1544–1574; «L'âme en fuite: le traité de l'*Allogène* et la mystique juive», dans *Gnose et philosophie*, J.-M. Narbonne, P.-H. Poirier (éd.), Québec/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Vrin, 2008, p. 97–119, et en dernier lieu le travail en collaboration avec Cécile Dogniez, «Autour des anges: traditions juives et relectures gnostiques» dans *Coptica – Gnostica – Manichaica, Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, L. Painchaud, P.-H. Poirier (éd.), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 7, Québec/Louvain/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 2005, p. 123–168 (C. Dogniez: «Les emplois d'*aggelos* dans la LXX», p. 123–139; M. Scopello «La bibliothèque de Nag Hammadi et ses anges», p. 139–168).

¹⁰ Le thème de la souillure du Temple se trouve déjà dans l'Ancien Testament: Lévitique 10, 16–17; 15, 31; 17, 3–4; 22, 1–2; Nombres 19, 13; Psaume 78, 1. Sur la souillure des choses sacrées, cf. Lévitique 20, 3; Nombres 19, 20; Ézéchiel 5, 11; 7, 24; 23, 28; 36, 14.

¹¹ Dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 954–955 (texte présenté, traduit et annoté par Pierre Prigent).

¹² *Écrit de Damas*, ms A IV, 13–19, dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 133–183 (texte présenté, traduit et annoté par A. Dupont-Sommer).

¹³ *Écrit de Damas*, ms A VI, 11–21.

en effet, Israël a souillé son Temple¹⁴ et s'est séparé de Dieu¹⁵, ayant été séduit par l'esprit du mal. La communauté de Damas est appelée "la maison sûre"¹⁶, étant présentée comme la seule qui a respecté un culte du Sanctuaire exempt de toute souillure¹⁷.

Ces quelques exemples, il y en a d'autres, montrent qu'une étude comparative de la terminologie technique autour de la souillure à la fois dans l'*Évangile de Judas* et la documentation essénienne, peut permettre de mieux apprécier le milieu culturel et religieux dans lequel a évolué l'auteur du traité.

Un autre thème abordé par l'*Évangile de Judas* qui porte la marque de théories esséniennes est celui du déterminisme astrologique¹⁸. Les horoscopes retrouvés à Qumran¹⁹, la croyance que la destinée de chaque homme est inscrite dans les cieux et que son appartenance au lot²⁰ de la lumière ou de la ténèbre est décidée depuis l'éternité, constituent un terme de comparaison pouvant éclairer la signification de l'étoile de Judas dont il est question dans le traité copte.

La figure littéraire du parfait initié

L'auteur de l'*Évangile de Judas* a construit au fil du texte le profil du parfait initié qui obtient la révélation des mystères divins lors d'une vision ou au cours d'un voyage céleste. Les disciples d'une part, Judas d'autre part essayent de se conformer à ce modèle idéal de toutes leurs forces. Mais c'est seulement l'attitude de Judas qui semble coïncider avec ce portrait-type du visionnaire tracé par l'auteur. Prenons quelques exemples.

Jésus invite les disciples à faire ressortir d'eux l'homme parfait (ΠΙΠΡΩ[ΜΕ] ΠΤΕΛΙΟΣ) et à se tenir debout (ἀρῶρατ) devant sa face

¹⁴ *Écrit de Damas*, ms B II, 22–24.

¹⁵ *Écrit de Damas*, ms B II, 2–13.

¹⁶ *Écrit de Damas*, ms A III, 19.

¹⁷ Voir P.R. Davies, «The Ideology of the Temple in the Damascus Document», *Journal of Jewish Studies* (Essays in Honour of Yigael Yadin) 33 (1982), p. 287–301.

¹⁸ Voir surtout *Évangile de Judas* 42, 5–9 («chacun d'entre vous a son étoile»); 45, 12–14 («ton étoile t'a égaré, Judas»).

¹⁹ Voir, par exemple, J. Carmignac, «Les horoscopes de Qumran», *Revue de Qumran* 5 (1965), p. 199–217; M. Albani, «Horoscopes in the Qumran Scrolls», dans P.W. Flint and J.C. VanderKam (éd.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, Leiden, Brill, 1999, vol. 2, p. 279–330.

²⁰ «Lot» est un terme technique pour les Esséniens.

(πρόσωπον) (*Évangile de Judas* 35, 3–5); même s'ils prétendent avoir la force nécessaire (35, 6), leurs esprits ne trouvent pas le courage (τολμῶν) de se tenir debout (ἀρρατ) devant Jésus (35, 8–9). En revanche Judas en fut capable ([ε]ῷρρατῖ ἡπρεῖτο) (35, 10–11). La capacité de se tenir sur ses pieds lors d'une expérience révélationnelle est un thème fréquent dans la littérature juive mystique²¹. L'un des textes les plus significatifs à cet égard est l'*Apocalypse d'Abraham* – texte qui porte une empreinte très nette des théories sur la *Merkabah*²² – où sont relatées les difficultés de l'initié, soutenu par l'ange Yaoel lors de sa montée jusqu'au seuil du palais céleste²³: «Mon âme s'échappa de moi, j'étais comme une pierre et je tombai à terre car je n'avais plus la force de me tenir debout sur terre (...) J'entendis la voix du Saint qui disait: “Va Yaoel, toi qui portes mon Nom, par le moyen de mon Nom ineffable relève cet homme, et fortifie-le en chassant son effroi” (...) l'ange me prit par la main droite et me remit sur mes pieds» (X, 3–7).

Néanmoins, selon le traité copte, Judas a été incapable de regarder Jésus dans les yeux et il détourne son visage (*Évangile de Judas* 35, 12–14). Encore une fois, il s'agit d'une incapacité qu'éprouve l'initié sur la voie de la connaissance. Le visage de Jésus était-il empreint d'une telle luminosité qu'il contraignait le myste à baisser les yeux? La littérature juive mystique, dans son développement depuis les textes de la *Merkabah* jusqu'à la littérature des Palais (*Hekaloth*) nous fournit également des parallèles sur ce point²⁴.

Après avoir affirmé qu'il sait qui est Jésus et d'où il vient – de l'éon immortel de Barbélo – Judas admet qu'il n'est pas digne de prononcer le Nom de Celui qui a envoyé Jésus (sur terre) (*Évangile de Judas* 35, 15–20). La prononciation du Nom, entendons le Tétragramme, par des moyens qui s'en approchent (en prononçant par exemple des noms d'anges contenant un suffixe théophore) tout en évitant de le dire tel qu'il est, fait partie du lot de connaissances réservées qui permettent à l'initié

²¹ Thème repris dans *Zostrien et Allogène*.

²² Aspects mis en évidence par G.H. Box, *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah*. Translation of Early Documents, Londres, S.P.C.K., 1918 (Introduction).

²³ Cf. aussi *Apocalypse d'Abraham* XI, 1: «M'étant levé, je vis celui qui m'avait pris par la main droite et m'avais remis sur mes pieds», dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 1706 et 1708 (texte traduit, présenté et annoté par B. et M. Philonenko).

²⁴ Cf. par exemple, *III Hénoch* 1. Voir C. Mopsik, *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, traduit de l'hébreu, introduit et annoté, suivi de «Hénoch c'est Métatron» par M. Idel, Collection «Les dix paroles», Paris, Verdier, 1989.

d'atteindre la sphère du Divin²⁵. L'un des textes les plus intéressants sur ce point est sans doute le *III Hénoch*. Par ailleurs, des techniques précises visant à se pénétrer du Tétragramme et à provoquer l'extase par la répétition incantatoire des *nomina* étaient mises en pratique dans les groupes ésotériques juifs de la fin de l'Antiquité.

L'*Évangile de Judas* nous apprend également que le Nom fut utilisé de façon impropre par les prêtres impies du Temple (38, 4–5; cf. 38, 26; 39, 11.16; 40, 4), acte sacrilège par excellence. On peut rappeler que ce thème est l'un des fers de lance de la polémique des Esséniens contre la hiérarchie du Temple de Jérusalem, comme le montrent plusieurs textes de Qumran²⁶. Le *Commentaire d'Habacuc XII*, 8–9 dit par exemple : «La cité c'est Jérusalem, dans laquelle le Prêtre Impie a commis des actions abominables et souillé le Sanctuaire de Dieu».

À la page 35, 22–23 de l'*Évangile de Judas* on relate que Jésus, sachant que Judas était en train de réfléchir sur des arguments sublimes, lui dit : «Sépare-toi (ΠΩΡΞ ΕΒΟΛ) des autres et je t'instruirai sur les mystères du royaume» (35, 23–25). La solitude est le destin de l'initié. En 35, 27 Jésus rappelle à Judas qu'il peinera beaucoup (ΕΚΕΛΩ ΑΣΤΟΜ ΠΙΣΟΥΟ). L'annonce et l'anticipation des souffrances à endurer font partie du cadre des ascensions célestes et les exemples sont fréquents dans la littérature ésotérique juive²⁷. On peut aussi se demander si, lorsque Jésus dit à Judas en 36, 1 «quelqu'un d'autre te remplacera» (littéralement : «quelqu'un d'autre viendra vers ton lieu, ΜΑ»), il ne fait pas allusion à une substitution de la nature corporelle de Judas pendant que ce dernier entreprend son itinéraire mystique de façon à ce que le nombre de disciples reste inchangé.

Quel est le but de l'ensemble des remarques de Jésus? est-ce une mise en garde adressée au candidat à l'initiation avant qu'il n'entreprenne son chemin? Jésus en effet ne semble pas du tout persuadé que Judas fera un bon initié (35, 26).

Notons en outre que Jésus endosse ici le rôle qui est celui de l'ange instructeur dans les écrits mystiques juifs et dans plusieurs textes gnostiques où l'on relate un voyage céleste – les traités d'*Allogène* et de *Zostrien*

²⁵ Voir sur ces thématiques, P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», dans J.H. Charlesworth (éd.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, The Anchor Bible Reference Library, New York/London/Toronto/Sydney/Auckland, Doubleday, vol. 1, 1983, p. 223–315.

²⁶ Voir aussi *Écrit de Damas* ms A V, 7; *Testament de Lévi* 14, 1–2; 16, 4.

²⁷ *III Hénoch*, *passim*.

par exemple²⁸. Parmi les textes les plus significatifs mettant en scène la figure d'un ange qui instruit et qui réconforte l'initié on peut rappeler l'*Apocalypse d'Abraham*, le *I Hénoch*, le *II Hénoch* et le *III Hénoch*.

Une maison dans les hauteurs

Arrêtons-nous maintenant sur le récit que Judas fait à Jésus d'une maison dans les hauteurs qu'il a vue au cours d'une vision (*Évangile de Judas* 44, 24–45, 12) et dont Jésus fournit l'interprétation allégorique (45, 12–26). Voici ce qu'on lit dans le texte :

Judas lui dit : « dans la vision (ὄραμα) j'ai vu aussi les douze disciples : ils me jetaient des pierres et [me] persécutaient [durement]. Je me suis rendu ensuite au lieu où [] après toi. J'ai vu [une maison] et mes yeux ne pouvaient en saisir les mesures. De grands hommes l'entouraient, et cette maison <avait> un toit en †feuillage†²⁹ et au milieu de la maison il y avait [une foule] ». [] Il dit : « Maître, fais-moi entrer là avec ces hommes » (44, 24–45, 12)³⁰.

Cette vision s'articule en deux parties d'importance et de longueur inégales : d'abord est décrite l'attitude violente des disciples à l'égard de Judas, ensuite la vision d'une maison céleste. Dans ce récit de l'expérience mystique vécue par Judas nous pouvons déceler des références précises à des modèles attestés dans des écrits juifs ésotériques.

On se bornera ici à examiner la seconde partie de la vision. Judas voit une maison dont la taille extraordinaire ne peut même pas être mesurée à vue d'homme. Cette maison est entourée, selon la traduction des éditeurs de l'*Évangile de Judas*, de « gens nobles, de gens grands³¹ » : entendons plutôt, en traduisant littéralement le copte, d'hommes grands (ϩΗΗΟϩ ΔΕ ΠΡΩΜΕ : 45, 5). Il est question ensuite du toit (στεγή) de cette

²⁸ Il s'agit en ces deux textes de l'ange Youel, dont la figure est calquée sur celle de l'ange Yael des *mystica* juifs. Dans les textes gnostiques, cet ange est féminisé. Voir à ce propos, M. Scopello, « Youel et Barbélo dans le traité de l'*Allogène* (NH XI, 3) », dans *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Québec 22–29 août 1978), B. Barc (éd.), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section « Études » 1, Louvain, Peeters, 1981, p. 374–382 (repris et augmenté dans M. Scopello *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 53, Leiden, Brill, 2005, p. 49–78.

²⁹ Selon *The Gospel of Judas... Critical Edition*, p. 209, peut-être « un vaste toit ».

³⁰ Traduction revue par nos soins ; notamment nous rendons par « hommes » le terme traduit par « gens » par les éditeurs.

³¹ « Great people ».

maison, un toit en feuillage (ΝΟΥΦΤΕ). Il pourrait s'agir d'une erreur du scribe³² qui aurait écrit ΝΟΥΦΤΕ au lieu de ΟΥΟCTῪ.

Cette description d'une «maison» comporte, à notre avis, une allusion précise au Temple céleste, au palais où réside le Dieu transcendant, thème sur lequel la *Merkabah* et surtout les *Hekaloth*³³ se sont fréquemment arrêtées. Nous estimons que les éléments composant ce récit visionnaire montrent que l'auteur de l'*Évangile de Judas* était familier avec ces textes mystiques. L'influence des courants ésotériques du judaïsme sur la pensée gnostique avait déjà été décelée par le grand savant Gershom Scholem³⁴ : on peut aujourd'hui l'étayer davantage, grâce aux nouvelles documentations retrouvées, notamment les codices de Nag Hammadi et le Codex Tchacos.

Notons tout d'abord que le terme de «maison» désigne habituellement le Temple dans les textes de Qumran³⁵. Mais on peut aller au-delà de la documentation qumranienne, et s'aventurer aux frontières de la *Merkabah* et des premiers textes de la Kabbale. La mention faite de la taille de la maison dont la grandeur est insaisissable aux yeux de Judas, est en effet typique des visions du palais où demeure Dieu, un Temple céleste. L'une des descriptions les plus saisissantes est celle de *I Hénoch XIV*, 15–18 : «(Je vis)... un autre palais plus vaste que le premier, et tout bâti en langues de feu ; l'ensemble était si magnifique, si grandiose, si majestueux que je ne puis vous en représenter la magnificence et la majesté. La base en était de feu, la superstructure, d'éclaires et d'étoiles filantes, le toit de feu flamboyant»³⁶.

Mais qui sont les hommes très grands qui entourent la maison et dont parle l'*Évangile de Judas* ? Ce sont les anges, aux dimensions démesurées. Cette façon de nommer les anges «hommes» se retrouve dans plusieurs textes intertestamentaires, depuis le *Testament d'Abraham V* au

³² Cf. *Critical Edition*, p. 209 note à 45, 6–7.

³³ Bien que plus tardive, la littérature des *Hekaloth* a été alimentée par des traditions remontant aux premiers siècles de notre ère.

³⁴ G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah, Mysticism and Talmudic Tradition*, The Jewish Theological Seminary of America, New York, 1960¹, 1965²; *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961.

³⁵ Par exemple dans la *Règle de la communauté VIII*, 5, 8.9; IX, 6, ainsi que dans le *Rouleau du temple II*, 9 et dans l'*Écrit de Damas ms A III*, 19.

³⁶ Dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 487 (texte présenté, traduit et annoté par A. Caquot).

roman juif hellénistique de *Joseph et Aséneth*³⁷, au *II Hénoch*³⁸. Quant à la taille des anges, on sait que les courants mystiques spéculaient sur la taille gigantesque d'Adam (*Shiur Koma*), théories qui ont déteint sur les dimensions des anges. On retiendra sur ce thème *III Hénoch XXXV*, 1 où nous lisons : « Chaque ange a une taille d'une hauteur semblable à la Grande Mer, l'aspect de leur figure est pareil à l'aspect de l'éclair »³⁹. Ces hommes très grands, ces anges, entourent le lieu où réside la transcendance divine, la Sainteté.

Le rôle de ces anges, même si l'*Évangile de Judas* ne le détaille pas dans ces lignes⁴⁰, est de prêter un service ininterrompu à la divinité, d'invoquer son Nom sous la forme d'un chant perpétuel, le *Trisagion*, qui ne cesse ni la nuit ni le jour : « Ils se tiennent tous devant le trône de Gloire en quatre rangées (...) certains d'entre eux disent 'Saint', certains autres disent 'Béni' » (*III Hénoch XXXV*, 3-4).

Que peut-on dire sur le toit ? les indications concernant le toit du palais divin que l'on peut trouver dans la littérature juive mystique se réfèrent généralement à un toit de feu flamboyant (*I Hénoch XIV*, 17) mais il est vrai que dans les descriptions de la demeure céleste le toit est souvent mentionné comme une partie importante de l'édifice : « ces toits semblaient faits d'étoiles filantes et d'éclairs » (*ibid.*, XIV, 11). Le « toit de feuillage » (*Évangile de Judas* 45, 7) est une expression obscure – à moins que l'auteur du texte ait à l'esprit le feuillage recouvrant la hutte de Soukkot – mais il s'agit peut-être d'une erreur du scribe copte. Nous ne savons pas non plus, car il y a une lacune, ce qu'il y avait au milieu de la maison, le seul mot partiellement conservé étant $\text{MH}[\text{H}\omega\epsilon]$, foule : peut-être s'agit-il d'une foule d'anges préposés au service de la divinité : ceci conviendrait tout à fait au contenu de la vision.

Judas demande à Jésus (*Évangile de Judas* 45, 11) de le faire pénétrer en ce lieu (MH , équivalent de $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$, a un sens technique dans la gnose) avec « ces hommes-là »⁴¹, $\text{MH}\omega\text{MH}$. Il s'agit encore une fois des anges, comme le confirment les lignes qui suivent où Jésus répond à Judas, en lui donnant des éléments d'interprétation de la vision :

³⁷ Voir M. Philonenko, *Joseph et Aséneth, Introduction, texte critique, traduction et notes*, Studia Post-Biblica 13, Leiden, Brill, 1968.

³⁸ Cf. surtout les chapitres 3, 4, 8, 11, 14 et 18.

³⁹ Traduction C. Mopsik.

⁴⁰ Il y a une allusion au service des anges à la page 50, 6-9.

⁴¹ Les éditeurs traduisent "people", comme précédemment.

Jésus répondit et dit : « Ton étoile t'a conduit à l'erreur. Aucun homme de naissance mortelle n'est digne de pénétrer dans la maison que tu as vue, ce lieu étant réservé aux Saints ; ni le soleil ni la lune règnent là-bas, ni le jour, mais la Sainteté se tiendra toujours dans l'éon avec les saints anges. Voilà, je t'ai expliqué les mystères du royaume » (*Évangile de Judas* 45, 12–26)⁴².

Le terme de Sainteté (εΤΟΥΔΑΒ) qui recouvre la notion de la transcendence divine et équivaut au grec ἁγιότης, se trouve comme terme technique dans les *mystica* juifs. Parmi les nombreux textes, nous nous limiterons à citer ici ce beau passage de la *Liturgie angélique*⁴³, retrouvée parmi les rouleaux de la Mer Morte : « Les esprits du Dieu vivant font escorte constamment à la Gloire du Char merveilleux. Et le son de la brise de bénédiction se mêle au tumulte de leur marche, et ils louent la Sainteté, tandis qu'ils reviennent sur leurs pas. Quand ils s'élèvent, ils s'élèvent merveilleusement, et quand ils se posent et s'arrêtent, le son des joyeuses acclamations se tait ainsi que la brise de la bénédiction divine » (6–8).

Quant à l'expression d'« anges saints » ou d'« anges de sainteté », elle est aussi typique de la littérature de Qumran et des intertestamentaires : on la retrouve dans la *Règle Annexe*, dans le livre des *Jubilées* ou encore dans le *I Hénoch*, notamment dans l'exorde : « Hénoch c'était un homme juste auquel fut révélée une vision venant de Dieu et qui avait la vision du Saint et du ciel et il dit : 'voici ce que les saints anges m'ont fait voir, c'est d'eux que j'ai tout entendu et, en contemplant, j'ai acquis le savoir' »⁴⁴.

En guise de conclusion à ces quelques trajets d'interprétation, nous aimerions souligner que l'appropriation de traditions du judaïsme ésotérique qui marquait déjà, à nos yeux, certains écrits gnostiques de Nag Hammadi, trouve aujourd'hui dans l'*Évangile de Judas*, un nouveau témoignage. Ceci nous porte encore une fois à envisager que les frontières entre groupes juifs de tendance mystique et groupes ésotériques gnostiques n'étaient pas étanches et que des relations et des liens étaient tissés entre eux.

⁴² Traduction revue par nos soins.

⁴³ Dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 440 (texte présenté, traduit et annoté par A. Dupont-Sommer).

⁴⁴ Dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, p. 407.

On doit toutefois noter que les reprises de langage, de formules et de thèmes qui montrent une connaissance précise des textes juifs de la part des auteurs gnostiques et qui ne sauraient aucunement être le fruit d'un hasard, sont adaptées au nouveau contexte gnostique qui scinde polémiquement par rapport au judaïsme la figure du dieu créateur et celle du Dieu transcendant, en construisant ainsi une nouvelle vision du monde.

LA FIGURE DE JUDAS ET LES ORIGINES DU CHRISTIANISME: ENTRE TRADITION ET HISTOIRE. QUELQUES REMARQUES ET RÉFLEXIONS

SIMON C. MIMOUNT*

La figure de Judas construite par la tradition chrétienne soulève nombre de questions et de problèmes, notamment en théologie. Il est curieux en effet de constater encore qu'un auteur comme Hans-Josef Klauck, dans un livre paru en allemand en 1987 et dont la traduction française a été publiée en 2006, affirme qu'il faut certes récuser tout jugement de damnation de Judas mais qu'on ne sait rien à ce sujet et que ce jugement en dernier ressort relève de Dieu – observant aussi qu'il faut être réservé quant à la proposition de canoniser Judas et de le compter au nombre des martyrs car elle est sans doute aussi éloignée des données réelles que le jugement qui le damne¹.

Avec la mise au jour de l'*Évangile de Judas*, la figure de ce personnage est renouvelée de manière caractéristique : de négative, elle devient plus ou moins positive, car le milieu d'où est issu ce texte semble vouloir le réhabiliter aux dépens d'ailleurs des autres apôtres. Évidemment, cette tentative ne paraît pas avoir été du goût de tous les chrétiens, à l'exemple d'Irénée de Lyon qui la dénonce.

Ne prétendant pas être un spécialiste des mouvements gnosticismes chrétiens du II^e siècle desquels relève vraisemblablement l'*Évangile de Judas*, il n'est proposé dans cette intervention que des remarques et réflexions d'ordre historique qui se fondent essentiellement sur les sources canonisées non sans ignorer les sources apocryphes – une distinction qui présente peu de sens au II^e siècle.

En fin de parcours, seront toutefois avancées quelques «idées» sur ce texte qui pourrait être issu d'un milieu judéen, tout aussi judaïsant que gnosticisme.

Judas n'apparaît que six fois dans les évangiles canonisés : il convient de ne le confondre ni avec Jude frère de Jésus (Matthieu 13, 55), ni

* École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses.

¹ H.-J. Klauck, *Judas – ein Jünger des Herrn*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1987 (= *Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques*, Paris, Cerf, 2006).

avec Jude fils de Jacques (Luc 6, 16). Si tous s'accordent sur sa trahison et sur son rôle dans l'arrestation de Jésus, seuls Matthieu et Luc le mettent nommément en cause lors du dernier repas de Jésus avec ses disciples. Quant aux circonstances de sa mort, on en a deux versions : l'une chez Matthieu (27, 3–10) et l'autre dans les Actes (1, 15–25). C'est donc avec ces maigres renseignements que viennent compléter quelques textes tardifs, donc suspects, que l'historien doit essayer de démêler la trame d'un récit tant de fois glosé que tout décapage en semble d'avance impossible.

Les textes accolent au nom Judas (forme grecque du nom judéen *Yehudah*) le surnom d'«Iscarioth» (Matthieu 10, 4; Marc 3, 16–19; Luc 6, 14–16). On peut s'interroger sur le sens de ce surnom. De nombreuses hypothèses ont été émises : l'une d'entre elles paraît la plus vraisemblable parce que la plus cohérente : «Iscarioth» n'est que la forme sémitisée de l'épithète latine *sicarius*, considérant que le «i» a été placé devant le surnom pour lui donner une forme sémitique (le «i» viendrait alors de l'hébreu *isch*, signifiant homme) – Judas «Iscarioth» est l'approximation araméenne de Judas «Sicarius». Auquel cas, il faudrait admettre que Judas a été membre du parti politique des zélotes ou des sicaires : une terminologie qui n'est pas sans poser de nombreux problèmes pour les années 20–30 de notre ère, notamment car relevant de l'anachronisme – du moins au regard de ce que rapporte Flavius Josèphe sur les sicaires.

En tout cas, il est difficile de penser que «Iscarioth» soit une référence au lieu de naissance de Judas, un village de Judée appelé Kerioth et correspondrait à «homme de Kerioth» – d'autant que dans l'*Évangile selon les Ébionites*, un texte contemporain ou antérieur aux Synoptiques, il est précisé que Judas est d'origine galiléenne comme tous les autres apôtres.

Cet ancrage historique permet de tracer un portrait du personnage de Judas comme appartenant à un mouvement politico-religieux de portée révolutionnaire – prophétique comme l'on dit à l'époque. En un mot, Judas fait partie de ceux qui supportent mal le joug de l'occupation romaine de la Palestine et veulent s'en libérer par la violence – d'où son surnom de sicaire (du poignard à lame courte et courbe qu'on nomme en latin *sica*) ou d'assassin.

Pourtant, il ne serait pas impossible que le nom d'«Iscarioth» fasse référence à l'aspect négatif du personnage : il conviendrait alors de comprendre que Judas est considéré par les auteurs des évangiles canonisés comme un «poignardeur» ou un «assassin».

Ces mêmes évangiles canonisés rapportent que Judas a tenu, parmi le groupe des disciples de Jésus, le rôle d'intendant, pourvoyant aux problèmes matériels d'ordre financier et d'ordre alimentaire. Bref, ils le présentent comme économe, voleur et cupide, voire comme un «assassin», – ce qui n'est guère positif.

Ce sont les seuls renseignements que l'on peut tirer de l'origine, de la fonction et du caractère de Judas. Des traditions ultérieures renchérront, parfois à outrance, sur tel ou tel point.

La question de la trahison de Judas

Sur la trahison de Judas et sur sa mort, les seules informations que l'on ait proviennent des sources chrétiennes. On dispose en revanche d'une foule d'interprétations et de commentaires que l'on peut répartir en trois types: théologique, psychologique et historique.

D'un point de vue théologique, on estime que dans le plan conçu par Dieu en envoyant son fils sur terre, il était nécessaire qu'il mourût ainsi, crucifié, et que pour mourir ainsi il fallait qu'il fût trahi par un de ses disciples.

D'un point de vue psychologique, on pense que les traits de caractère de Judas, notamment la cupidité, expliquent le geste de Judas – cette explication reste boiteuse car la somme récoltée est maigre.

D'un point de vue historique, on considère que Judas, patriote déçu par la «passivité» de Jésus, l'aurait livré afin de provoquer une explosion générale de la population judéenne en Palestine.

Même si ces trois types d'analyse conduisent d'une certaine manière à trois impasses sur le plan historique à cause de la carence de la documentation, il convient cependant de s'arrêter un moment sur la dernière explication, laquelle repose sur un élément: Judas est un sicaire, un zélote – c'est-à-dire un nationaliste.

L'historicité de ce personnage – historicité qui reste fragile et ne se fonde sur aucune certitude d'ordre historique – n'implique pas que ses actions doivent être racontées à la façon des faits qui sont relatés dans un manuel d'histoire, surtout lorsque les récits qui les rapportent, en l'occurrence les évangiles canoniques, sont destinés à l'édification des fidèles lors de pratiques liturgiques et non pas à satisfaire la curiosité des historiens.

Il faut se demander quelle forme pourrait prendre un événement historique transformé en récit religieux à but d'édification. La forme,

propre au contexte culturel et religieux des deux évangélistes qui ont donné le plus de détails sur Judas, Matthieu et Jean, renvoie au midrash – c'est-à-dire au commentaire exégétique, en forme de récit, du texte sacré – : de la sorte, le personnage de Judas se voit recomposé selon des données tirées de la Bible ou de ses commentaires midrashiques.

Ainsi, le repas pascal que Jean décrit en détail (13, 21–30) semble raconté selon un midrash, rapporté dans la Haggadah, d'après lequel il est dit que ce soir-là quatre fils poseront quatre questions : le sage, le mauvais, l'innocent et celui qui ne sait pas encore interroger demandent, chacun à sa manière, quel est le sens de cette fête. Deuxième élément : la mention que Satan a pénétré dans Judas provient sans doute de Zacharie 3, 1–2 – pratiquement un des seuls récits bibliques où apparaît Satan. Troisième élément : l'épisode des trente pièces d'argent remises à Judas paraît, lui, découler de Zacharie 11, 12. Comment ne pas rappeler en outre que le mauvais serviteur qui vole son maître, l'ami qui le trahit, est un midrash provenant du Psaume 41, 10–11.

Le baiser même, le fameux baiser que rien ne semble justifier, du moins comme signe de reconnaissance, si ce n'est comme marque de respect affectueux envers un maître, un *rabbi*, ne peut s'expliquer autrement que par la formule de « la mort dans le baiser » qui se trouve dans de nombreux *midrashim* : le Juste meurt par le baiser de Dieu, tout comme Moïse dont Dieu embrasse l'âme – Dieu se sert de Judas, personnification de Satan si l'on veut, pour envoyer un signe d'identification à celui qui va mourir.

On peut par conséquent proposer des éléments d'explication plus satisfaisants que ceux que la tradition a forgés : Judas, personnage historique, est transcrit dans les récits selon un genre littéraire en usage dans le judaïsme.

Bref, dans les évangiles canonisés, Judas joue un rôle relativement important de par le fait qu'il est censé livrer Jésus. De ce fait, d'une certaine façon, la figure de Judas est porteuse de la violence qui entoure Jésus et par conséquent « mandataire du crime des autorités judéennes ».

Le thème de « Judas le Judéen »

Judéen se dit en latin *Judaeus* qui vient du grec *Ioudaios* : c'est pourquoi de Judas à *Judaeus* ou à *Ioudaios*, il n'y a qu'un pas qui semble avoir été

franchi allègrement, bien que rien dans les premiers textes chrétiens ne permette de le franchir.

Justin (milieu du II^e siècle) ne souffle mot sur Judas, alors qu'il mentionne dans son *Apologie* que Judas (l'éponyme de la tribu) est l'ancêtre des Judéens (1, 32). Le *Martyre de Polycarpe* (seconde moitié du II^e siècle) mentionne que Jésus a été livré par un serviteur, sans préciser son nom (6, 1).

Dans les évangiles dits «judéo-chrétiens», dont seuls des fragments ont été conservés, il n'est jamais question de l'aspect négatif de Judas, que ce soit dans l'*Évangile selon les Ébionites* (fin du I^{er} siècle) ou dans l'*Évangile selon Pierre* (début du II^e siècle). Dans le premier de ces écrits, il est simplement indiqué que Judas est originaire des bords du Lac de Tibériade. Dans le second, Judas est compté, de manière implicite, parmi les Douze qui sont affligés de la mort de Jésus: plutôt que de voir une contradiction avec les évangiles canonisés, voire une méprise, il conviendrait de considérer que l'*Évangile selon Pierre* puise à une autre tradition ou à une tradition commune interprétée différemment.

Dans la première partie du III^e siècle, dans le *Contre toutes les hérésies* du Pseudo-Tertullien, apparaît pour la première fois le thème de l'apôtre apostat. Vers le milieu du III^e siècle, dans le *Contre les Judéens* du Pseudo-Cyprien, on trouve le thème des Judéens aimant Judas. Ces deux thèmes sont lancés en milieu africain et ils auront un grand succès. C'est un poète chrétien du IV^e siècle, Juvenus, qui va les développer avec le plus d'outrance: Judas le traître, Judas le furieux, Judas est un Judéen ordinaire qui personifie l'ensemble des Judéens opposés à Jésus – désormais, Judas devient la figure emblématique du peuple judéen.

Conclusion

Malgré la rareté des documents et leur manque de fiabilité, on peut cerner les traits de la figure de Judas. Le Judas de l'histoire est un nationaliste sans doute déçu de la manière dont Jésus a mené son combat. Cependant, il y a un autre Judas, celui dont il est question dans des récits inspirés des *midrashim* et qui a subi le pire châtement qui puisse être pour un Judéen – car, selon Deutéronome 21, 22–23 «le pendu est une malédiction de Dieu».

On sait que toute institution, religieuse ou non, ayant besoin de ce que l'on appelle «ses mythes fondateurs», il est difficile de ne pas considérer que Judas n'en soit pas un.

Toutefois, Judas, de personnage littéraire, a changé de catégorie pour devenir un personnage théologique, notamment par l'accumulation des commentaires interprétatifs dont il a fait l'objet.

La figure de Judas repose sur trois personnages : l'historique, le littéraire et le théologique. Le deuxième est une des clefs de la compréhension messianique de Jésus et joue un rôle non négligeable dans l'économie du salut proposée par le christianisme. Le troisième tient un rôle important dans le développement de l'antijudaïsme chrétien dont il est une des pièces maîtresses de ce dossier. Ces trois personnages s'emboîtent l'un dans l'autre à la manière des poupées russes.

L'historien peut difficilement aller au-delà, si ce n'est retracer l'histoire de la figure de Judas au cours des siècles, et qui est aussi celle des rapports conflictuels entre le christianisme et le judaïsme.

Dans cette histoire de la figure de Judas, l'évangile qui porte son nom et dans lequel il tient la place majeure devient une pièce précieuse car erratique du dossier documentaire.

Au-delà de la question du sethianisme dans laquelle on ne peut ni ne veut entrer ici, dans l'*Évangile de Judas*, les mystères que Jésus enseigne à Judas sont pétris d'une certaine tradition gnostique issue du judaïsme, et celui qui transmet ces mystères est le maître, le rabbi – l'enseignant et le révélateur de la connaissance.

Des rapprochements similaires ont déjà été évoqués par Moritz Friedländer dans un ouvrage publié en 1898, mais sans rencontrer alors beaucoup d'échos². Cette tradition gnostique a été régulièrement reprise d'une manière ou d'une autre par des chercheurs aussi célèbres que Arthur D. Nock en 1936, Erik Peterson en 1951, Georg Krestschmar ou Gilles Quispel en 1953.

Contrairement aux affirmations sans nuance de Charles Mopsik en 1985³ et avec nuances de Moshé Idel en 1988⁴, déjà soutenues par Hans Jonas en 1965 et Hans Joachim Schoeps en 1967, il conviendrait de revenir à certaines des hypothèses de Gershom Scholem, notamment

² M. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1898 (réimpression, Hants, Gregg International Publishers, 1972).

³ C. Mopsik, E. Smilevitch, « Observations sur l'œuvre de Gershom Scholem », *Pardés* 1 (1985), p. 6–31.

⁴ M. Idel, *Kabbalah: New Perspectives*, Londres, Yale University Press, 1988 (= *La cabale. Nouvelles perspectives*, Paris, Cerf, 1998, p. 72–76).

dans un ouvrage paru en 1946⁵ mais aussi ailleurs⁶, qui établissaient une relation entre le gnosticisme du christianisme et le mysticisme du judaïsme – lesquelles hypothèses constitueraient un socle de départ non négligeable pour une recherche plus approfondie. On peut évidemment reprocher, et à juste titre⁷, à ce célèbre critique d'utiliser de manière peu précise le terme «gnosticisme», mais là n'est pas l'important car la littérature gnostique n'est pas sans présenter des aspects ésotériques et des aspects magiques.

Il n'est pas question, à partir de l'*Évangile de Judas*, de soutenir que le gnosticisme provienne du judaïsme qu'il soit dissident ou non, car cette hypothèse repose sur le paramètre d'une séparation plus ou moins absolue avec le christianisme dès le I^{er} siècle. Mais à partir du moment où l'on accepte que le mouvement chrétien ne s'est séparé du judaïsme que progressivement et à une date tardive (plus ou moins milieu du II^e siècle), il convient alors de reconnaître que la tendance gnosticisante de ce mouvement s'est tout autant déployée à partir d'influences judéennes et grecques.

Quoi qu'il en soit de cette question qui est débattue depuis plus d'un siècle mais qui devrait être renouvelée au regard de l'avancée des recherches sur les «origines du christianisme», il apparaît que l'*Évangile de Judas* concorde avec une vision judéenne de la pensée gnostique, une vision judéenne alternative assez proche des milieux mystiques qui plus tard donneront naissance à une littérature que par extension ou facilité on appelle la Kabbale et dans laquelle il ne faudrait pas oublier d'y inclure les ouvrages rattachés à *Hénoch* ou aux *Hekhalot*.

La vision des disciples et l'interprétation de Jésus que l'on trouve aux pages 38–40 de l'*Évangile de Judas* avec leur renversement des valeurs évoquent des thématiques souvent reprises dans la littérature kabbalistique, certes plus tardive du point de vue de la rédaction mais pas nécessairement du point de vue de la tradition, surtout si l'on accepte de prendre en considération les livres d'*Hénoch* et ceux des *Hekhalot*: ainsi on aurait intérêt à comparer certaines thématiques «gnostiques» avec celles figurant par exemple dans le *Chiour Qomah* dont la datation pourrait bien remonter au II^e siècle.

⁵ G.G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York, Schocken Books, 1961 (= *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1968, p. 53–93).

⁶ Voir par exemple G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, The Jewish Theological Seminary of America, 1960¹, 1965².

⁷ Voir M. Tardieu, J.-D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, I, Paris, Cerf, 1986, p. 33.

Il n'empêche bien sûr que dans l'*Évangile de Judas* les paroles mises dans la bouche de Jésus font aussi écho à la conviction platonicienne voulant que chacun ait sa propre étoile, et que le destin des êtres soit en rapport avec elle (Platon, *Timée* 41d–42b).

Les milieux mystiques en général n'ont que faire des séparations religieuses et n'hésitent pas à s'emprunter des thèmes de pensée : il ne faut donc pas s'étonner de rencontrer dans les textes gnostiques des idées relevant du judaïsme, du christianisme, de l'hermétisme ou de la philosophie – pour utiliser des catégories religieuses ou intellectuelles qui, au II^e siècle encore, s'entrecroisent sans grand souci, d'autant qu'à cette époque l'appartenance religieuse repose essentiellement sur la ritualité.

Il faudrait prêter plus d'attention aux «caïnites» qui, selon Irénée de Lyon, utilisent l'*Évangile de Judas*. Ces «caïnites», qui ne pourraient représenter qu'une forme de pensée et non un groupe, renversent les valeurs de la Torah et sont pressés de précipiter le temps de la fin. Il s'agit là d'une tendance antinomiste qu'on retrouve de manière récurrente dans le judaïsme mystique, pas si éloignée de la pensée de Paul de Tarse⁸, et dont les partisans considèrent que le meilleur moyen d'accélérer la fin est de faire le contraire de ce qui est prescrit dans la Torah.

Caïn et Judas sont du même côté de la barrière pour ceux qui veulent institutionnaliser leurs religiosités dans le monde. Mais il est évident que pour ceux qui préfèrent en précipiter sa fin, ils deviennent des figures emblématiques car ils participent à cet accélérateur du temps.

Dans la pensée mystique juive, certes tardive dans ses attestations mais peut-être pas tant dans ses traditions, nombre de kabbalistes se sont crus comme descendant de la souche de Caïn – Hayyim Vital par exemple aux XVI^e–XVII^e siècles, mais sans aucun doute bien d'autres avant lui et après lui. Dans cette perspective, ceux de la souche d'Abel sont les retardateurs (= les *gevurot*) de l'unité entre la Création (= l'Homme) et le Créateur (= Dieu), ceux de la souche de Caïn sont les accélérateurs (les *hasadim*).

Ces quelques aperçus montrent que les spécialistes du gnosticisme gagneraient peut-être à plus se pencher sur la mystique juive ancienne

⁸ Voir S.C. Mimouni, «Les Judéens et les Grecs chez Paul de Tarse à partir d'une lecture de Giorgio Agamben. À la recherche de *l'homme messianique*», *Annali di storia dell'esegesi* 22 (2005), p. 291–303.

et médiévale, et à ne pas considérer que les gnostiques ont été les perdants face aux autres – de toute façon, leur pensée est orientée vers la victoire en un ailleurs et non vers la victoire en ce monde, autrement dit: le fait qu'ils aient disparu, si tant est qu'ils ont disparu, aura été pour eux la vraie victoire.

Quoi qu'il en soit, la figure de Judas telle qu'elle apparaît dans l'*Évangile de Judas* est à l'opposé de celle qu'on trouve dans les évangiles canonisés, laquelle nourrira d'abord le conflit entre Judéens chrétiens et Judéens pharisiens/tannaïtes, ensuite ce que l'on appelle l'antijudaïsme chrétien.

Manifestement, la figure de Judas telle qu'elle est mise en scène dans ce texte gnostique est nettement valorisée, mais elle se fonde sur l'aspect négatif que son auteur propose de renverser.

Il est possible de considérer l'existence de deux traditions relatives à Judas: l'une positive avec l'*Évangile selon Pierre*, l'autre négative avec les évangiles canonisés. Mais l'*Évangile de Judas*, semble-t-il, ne relève pas de la première tradition puisqu'il réagit à la seconde – c'est là toute l'ambiguïté.

Ajoutons encore qu'avec l'*Évangile de Judas*, on est toujours dans l'idée que le sacrifice est nécessairement associé à la sacralité.

Avant de laisser ce texte aux spécialistes, il paraît significatif, en guise de clin d'œil, de rappeler quelques lignes de Jérôme extraites de son *Tractatus in Psalmos*, au Psaume 105:

Et si Judas n'avait pas trahi, comment aurions-nous été sauvés?

L'ÉVANGILE DE JUDAS ET LA TRADITION BASILIDIENNE

JEAN-DANIEL DUBOIS*

Depuis la publication au printemps 2006 d'une transcription du texte copte de l'*Évangile de Judas*, d'une traduction anglaise, et d'une série d'études, tout le monde s'accorde pour reconnaître une origine gnostique à ce nouvel apocryphe. Toutefois, l'identification précise de son milieu d'origine demeure encore en discussion. Comme il semble qu'une interprétation se dessine pour comprendre l'*Évangile de Judas* à partir de la gnose «séthienne», notamment à partir des contributions de Marvin Meyer¹ et de José Montserrat-Torrents², il nous a semblé utile de contribuer au débat sur le milieu d'origine de ce texte en examinant ses relations éventuelles avec la tradition basilidienne. En effet, Basilide ne reçoit pas, selon nous, toute l'attention qu'il mérite, éclipsé qu'il est par les recherches sur le valentinisme chrétien ou sur la gnose dite «séthienne» étudiée par John Turner³. Il est vrai qu'il ne reste du gnostique alexandrin Basilide que quelques bribes, commentées dans un passé récent par les travaux de Winrich Löhr⁴. Après tout, de Valentin son contemporain, il ne reste guère plus de témoignages. Et pourtant, Valentin est devenu célèbre parce qu'il a eu des successeurs ayant laissé des traces littéraires de taille dans les documents des Pères de l'Église, et aussi dans la documentation copte de Nag Hammadi. Basilide n'a pas eu le même privilège. Par delà les fragments de Basilide conservés dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie, les basilidiens sont très nettement attestés dans la première moitié du III^e siècle par

* École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses-CNRS, UMR 8584.

¹ «Judas and the Gnostic Connection», in *The Gospel of Judas*, R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst (éd.), Washington, D.C., National Geographic, 2006, p. 137–169.

² *El Evangelio de Judas, Versión directa del copto, estudio y comentario*, Madrid, EDAF, 2006.

³ Cf. en particulier, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Études» 6, Québec/Louvain, Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 2001.

⁴ *Basilides und seine Schule*, Wiss. Untersuchungen z. N.T. 83, Tübingen, J.C.B. Mohr 1996; cf. aussi M. Tardieu, «Basilide», dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, R. Goulet (éd.), Paris, CNRS Éditions, 1994, t. II, p. 84–89.

une longue notice de l'*Elenchos*, la réfutation d'un pseudo-Hippolyte, mais aussi par la traduction copte de deux documents grecs, contenus dans le codex VII de la collection des manuscrits de Nag Hammadi, le *Deuxième Traité du Grand Seth* et l'*Apocalypse de Pierre*. Même si l'attribution de ces deux derniers textes à la tradition basilidienne ne fait pas encore l'objet d'un large consensus, je tiens à souligner que je défends leur identité basilidienne depuis plus de vingt-cinq ans. Parler de tradition basilidienne signifie donc envisager sous un même regard les fragments authentiques de Basilide, les traces de ses successeurs et la documentation copte de Nag Hammadi. Dans ce cadre, qu'apporte de neuf le texte de l'*Évangile de Judas* ?

S'il est facile de montrer que ce nouvel apocryphe part d'une connaissance des traditions sur Judas attestées dans les évangiles canoniques, on peut être frappé par le scénario narratif de cet évangile qui met en scène Judas sous un jour aussi positif. Judas représente le meilleur disciple de Jésus, précisément parce qu'il trahit son maître, c'est-à-dire parce qu'il trahit le corps charnel de Jésus. À ce titre, Judas peut rivaliser avec l'apôtre Thomas dans l'*Évangile de Thomas* 12–13 où Thomas surpasse les autres disciples et surtout Jacques, Pierre et Matthieu. Plus précisément, la présentation positive de Judas dans l'*Évangile de Judas* parce qu'il accomplit la trahison, ressemble étrangement à la présentation tout aussi positive de l'apôtre Pierre parce que celui-ci renie le Christ, dans la notice d'Irénée consacrée aux basilidiens (*Adversus haereses* I, 24, 4) et dans l'*Apocalypse de Pierre* de Nag Hammadi. On peut même constater que l'*Évangile de Judas* est conscient du rapprochement de la trahison de Judas avec le reniement de Pierre puisqu'à la fin du scénario narratif, peu avant la trahison proprement dite (58, 21–22), les grands prêtres s'adressent à Judas en ces termes : « Que fais-tu toi en ce lieu ? Tu es le disciple de Jésus » ; ces deux phrases ne sont pas placées dans les textes canoniques dans la scène de l'arrestation de Jésus à Gethsémané, mais elles correspondent au questionnement adressé à Pierre lors de son reniement dans une formulation proche de Jean 18, 25 et ses parallèles. Toutefois, on peut relativiser l'importance de ce rapprochement avec les basilidiens ; à lire la notice d'Irénée sur les Caïnites (*Adversus haereses* I, 31, 1) et les notices du Pseudo-Tertullien, 2 et du *Panarion* 38 d'Épiphane qui en dépendent⁵, la valorisation positive

⁵ Comme le montre la contribution de G. Wurst, « Irenaeus of Lyon and the *Gospel of Judas* », in *The Gospel of Judas*, *op. cit.*, p. 122–128.

de personnages sombres du corpus biblique comme Judas, Caïn, Esaü, Coré ou les Sodomites, n'est pas le propre des gnostiques basilidiens. C'est une donnée caractéristique d'une démarche exégétique propre à certains milieux gnostiques contestataires de l'exégèse juive et chrétienne du corpus biblique, au cours des deux ou trois premiers siècles de notre ère.

En examinant maintenant les premières lignes de l'*Évangile de Judas*, on constate aussi que le dialogue de Jésus avec Judas est situé dans le cadre des récits de la Passion; cela n'est pas trop étonnant étant donné les récits bibliques canoniques. Mais curieusement l'*Évangile de Judas* ajoute une double précision chronologique (33, 4–6): les dialogues ont lieu pendant une «octave»; on est bien sûr tenté d'identifier cette huitaine de jours à une référence à la Semaine Sainte ou à l'octave de Pâques. Un tel indice laisserait entendre un calendrier liturgique précis, et donc la marque d'une époque proche du IV^e siècle plutôt que la seconde moitié du II^e siècle, période à laquelle on date la rédaction probable de l'original grec de l'*Évangile de Judas*⁶. La deuxième précision chronologique renvoie à «trois jours avant la célébration de la Pâque»; si l'on adopte la traduction anglaise ou française des éditeurs, il s'agirait du troisième jour avant la Pâque, donc d'une référence au Vendredi Saint, mais les éditeurs n'explicitent pas cette référence dans ce sens, d'autant plus que la trahison de Judas n'est pas située lors du Vendredi Saint dans les évangiles canoniques.

En revanche, si l'on adopte la traduction plus littérale de Pierre Chérix⁷, «pendant huit jours, précédant les trois jours avant sa célébration de la Pâque», le scénario narratif ne pose plus de problème, puisque les révélations de Jésus à Judas auraient eu lieu, avant les événements de la Passion où intervient le personnage de Judas. Quelle que soit l'option que l'on prenne pour interpréter ces deux détails chronologiques, il nous paraît important de signaler ici que l'apocryphe de Judas situe le cadre narratif dans une compréhension particulière de la chronologie évangélique de la Passion; il semblerait que son auteur soit préoccupé par une chronologie précise, au jour près, des événements de la Passion; il s'agit sans doute des trois jours avant la célébration de la Pâque juive, et donc du mercredi de la Semaine Sainte, ce qui correspondrait au

⁶ Avant 180, note G. Wurst, *op. cit.*, p. 132.

⁷ Texte copte, traduction française et concordance, mise à la disposition des chercheurs sur le site internet de l'AELAC.

calendrier johannique de la Passion comme l'ont mis en évidence les recherches d'Annie Jaubert⁸, qui avaient reçu, en ce temps-là, un accueil favorable des spécialistes. Autrement dit, le dernier repas de Jésus avec ses disciples aurait eu lieu le mardi soir de la Semaine Sainte, puisque le jour commence la veille au soir, et l'arrestation de Jésus aurait eu lieu dans la nuit du mardi soir ou le mercredi matin très tôt, comme en témoignent encore la *Didascalie* syriaque 21 et le *Panarion* d'Épiphane, chapitre 51, 26. Sans vouloir chercher à historiciser des détails du cadre narratif de l'*Évangile de Judas*, il me semble que l'on peut au moins constater que ce genre de précisions chronologiques correspond tout à fait aux préoccupations des basilidiens, déjà repérées et décrites par Clément d'Alexandrie, *Stromates* I, 145, 6–146, 4, à la fin du II^e siècle. Les basilidiens sont, en effet, connus pour avoir installé un calendrier liturgique incluant une fête du baptême de Jésus, aux origines de la fête de l'Épiphanie (cf. encore Épiphane, *Panarion* 51, 22, 8–12). Clément d'Alexandrie leur reproche, d'ailleurs, une extrême « acribie » à vouloir dater aussi bien la naissance de Jésus que les événements de sa Passion. Il se pourrait donc que les précisions chronologiques qui ouvrent l'*Évangile de Judas* proviennent du même type de préoccupations que celles des basilidiens.

Dans le sommaire de l'activité terrestre du ministère de Jésus, toujours au début de l'*Évangile de Judas* (33, 7–15), on retrouve les « signes » et les « miracles » des évangiles canoniques, mais aussi les « prodiges » (*virtutes*) qui sont rappelés au début de la présentation de la christologie de Basilide dans la notice d'Irénée (*Adversus haereses* I, 24, 4), d'autant plus que cette présentation s'ouvre sur « l'apparition de Jésus sur la terre » (comme dans l'*Évangile de Judas*, 33, 6–7) en vue de la « libération de la domination des archontes pour ceux qui croiraient » en Jésus, un peu comme dans l'*Évangile de Judas* où l'épiphanie de Jésus est accomplie « pour le salut (ΟΥΧΑΪ) de l'humanité » (33, 9). Puis, dans l'*Évangile de Judas*, un lien semble établi avec la double phrase suivante entre d'une part (μὲν) la méchanceté des hommes et d'autre part (δέ) l'appel des disciples inspiré de la présentation des synoptiques (cf. Matthieu 10, 4ss. et parallèles). Ce qui frappe ici, c'est l'ancienneté de la formulation « certains marchaient dans la voie de la justice et d'autres marchaient

⁸ *La Date de la Cène*, Paris, Gabalda, 1957.

dans leur transgression». La qualification du comportement en terme de «marche» ou de «marche dans la voie» rappelle les formulations néo-testamentaires des premières générations du christianisme, imprégnées de préoccupations liées à l'accomplissement de la «justice» tirée du corpus biblique juif, et des prescriptions de la *halachah* qui en découlent. Madeleine Scopello a bien montré que ce terme peut aussi renvoyer aux spéculations attestées à Qumran. Ces préoccupations sont encore caractéristiques de la période du début du second siècle, particulièrement avant la révolte juive de 132–135; ce qui correspond à la période de l'enseignement de Basilide à Alexandrie. On les retrouve encore dans le préambule basilidien de l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII, 3 70, 28–32) avec une opposition entre les paroles du Sauveur et la justice d'une part, et l'injustice et la transgression de la Loi (παράνομος, et non pas παράβασις comme dans l'*Évangile de Judas*), d'autre part.

Toujours dans le scénario initial de l'apocryphe, Jésus commence à s'entretenir avec les disciples sur les «mystères concernant le monde et ce qui arrivera à la fin». Là encore, le terme de μυστήριον n'est pas le propre des basilidiens; il peut s'appliquer aux gnostiques, mais aussi aux chrétiens en général. On remarquera pourtant la teneur apocalyptique des enseignements de Jésus dans le premier entretien de Jésus avec Judas en aparté (35–36) et plus loin, particulièrement en 40, 7ss.; 43, 17ss. et 54, 15ss.; il en va de même dans l'*Apocalypse de Pierre* du Codex VII où les visions de la crucifixion de Jésus font partie du scénario apocalyptique du déroulement du plan divin du salut (NH VII, 3 80, 8–26). La présentation du plan du salut de la notice de l'*Elenchos* sur les basilidiens (VII, 27, 1–12) s'achève dans l'accomplissement apocalyptique de l'ignorance totale avant la mise en place des trois filialités. De plus, après la première mention des «mystères» (33, 16), l'*Évangile de Judas* revient à deux reprises sur «les mystères du Royaume»: en 35, 25, Jésus s'adresse à Judas ainsi: «Sépare-toi des autres et je te dirai les mystères du Royaume»; et en 45, 25ss., Jésus achève son enseignement à Judas comme suit: «Voilà, je t'ai dit les mystères du Royaume et je t'ai enseigné l'égarement des étoiles». Cette préoccupation sur l'enseignement secret des mystères divins est soulignée dans la notice sur les basilidiens chez Irénée: «Leurs mystères ne doivent absolument pas être divulgués, mais tenus secrets par le moyen du silence» (*Adversus haereses* I, 24, 6); cela correspond à l'injonction de ne transmettre les «mystères» qu'aux membres de l'Église basilidienne (*Apocalypse de Pierre* NH VII, 3

82, 18–20) et la dizaine d'autres emplois du terme «mystère» dans ce même texte ainsi que dans le *Deuxième Traité du Grand Seth*⁹.

Cette insistance sur la transmission secrète des mystères va de pair avec le reste du scénario où Jésus apparaît au milieu de ses disciples, mais pas sous sa véritable identité. La première traduction des éditeurs de l'*Évangile de Judas* proposait une périphrase du texte: «Souvent il n'apparaissait pas à ses disciples sous ses propres traits, mais on le trouvait parmi eux tel *un enfant*» (33, 18–20); la traduction de P. Cherix, plus proche de la littéralité du texte proposait ceci: «Et de nombreuses fois, il n'apparut pas à ses disciples, mais *contraint*, il fut trouvé au milieu d'eux». L'édition *princeps* hésite maintenant à proposer une interprétation définitive en ne traduisant pas le terme¹⁰. Nous choisissons une autre option, différente de deux autres sur le sens à donner au terme autrefois traduit par «enfant» ou par «contraint». Comme le remarquent les éditeurs à ce sujet, il est possible que l'identification du vocable à traduire ζPOT soit à revoir. S'il fallait choisir une forme à rattacher au bohaïrique $\zeta\text{OPT}\text{C}$ «apparition, vision, fantôme», on aurait un contexte qui rappellerait le terme $\phi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha$ de la version occidentale du texte biblique lucanien (Luc 24, 37; Matthieu 14, 26; Marc 6, 49) quand il est question des apparitions de Jésus auprès des siens, après sa résurrection. Cela pourrait cadrer avec le contexte narratif des apparitions de Jésus auprès des siens dans l'*Évangile de Judas*. Remarquons au passage que la note des éditeurs renvoie ici à l'*Apocalypse de Pierre* du Codex VII de Nag Hammadi. Cependant, nous pensons plutôt que le terme problématique peut être rattaché au bohaïrique ζOPT mais dont la forme sahidique est attestée par ωOPT ¹¹, le «voile». Selon nous, Jésus apparaît voilé. Son identité véritable n'est pas perçue par les disciples, comme d'ailleurs l'indique aussi le scénario célèbre des basilidiens où Jésus n'est pas crucifié, mais c'est Simon de Cyrène qui porte la croix à sa place et qui est crucifié, d'après le témoignage d'Irénée (*Adversus haereses* I, 24, 4), du *Deuxième Traité du Grand Seth* (NH VII, 2 56, 11) et indirectement de l'*Apocalypse de Pierre* qui parle d'un «substitut» (NH

⁹ VII, 2 57, 20; 60, 11; 65, 31; 67, 11; 68, 26; 69, 24.

¹⁰ *The Gospel of Judas, Critical Edition*, R. Kasser, G. Wurst (éd.), Washington, D.C., National Geographic, 2007, p. 185, note 20 pour les différents étymons possibles. La traduction française de R. Kasser dans le même volume, p. 238, et note 4, semble opter pour le sens d'apparition fantomatique, comme l'«Étude dialectale» de R. Kasser, *ibid.*, p. 69.

¹¹ W. Westendorf, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1992, p. 326.

VII, 3 81, 21 ; 83, 6). Dans la notice d'Irénée comme dans les deux textes de Nag Hammadi et dans l'*Évangile de Judas*, l'identité véritable du Sauveur n'est accessible qu'aux disciples véritables. Le corps charnel de Jésus n'est qu'un substitut, un trompe l'œil qu'il faut précisément « trahir » selon Judas, ou « renier » selon Pierre.

Dans le même sens, le détail frappant du sourire de Jésus, employé dans les trois scènes du texte (*Évangile de Judas* 34, 2,4 ; 36, 23 ; 44, 19 ; 55, 15), dans un contexte où les disciples ne comprennent pas l'attitude de Jésus, nous paraît narrativiser la distance qui existe entre les figures de Jésus charnel et du Sauveur véritable, mais aussi entre le monde du Sauveur et celui des disciples. De la même façon, le même verbe $\kappa\omega\beta\epsilon$ « rire, sourire » est employé près d'une vingtaine de fois dans le *Deuxième Traité du Grand Seth* et dans l'*Apocalypse de Pierre* avec la même fonction, comme dans la notice d'Irénée sur les basilidiens (*Adversus haereses* I, 24, 4)¹². Étant donné la rareté des attestations du sourire de Jésus dans les textes du christianisme ancien, il est d'autant plus intéressant de souligner la proximité de l'*Évangile de Judas* et des deux textes basilidiens du corpus de Nag Hammadi.

Une fois que l'on essaie d'établir des relations entre ces trois textes dans le cadre d'une doctrine basilidienne, on voit encore d'autres préoccupations apparaître. La distance qui sépare le Jésus charnel du Sauveur véritable doit être prolongée par la distance qui sépare Judas et la génération véritable des gens de cette génération-ci (*Évangile de Judas* 34, 15–18) ; de la même façon l'apôtre Pierre doit se tenir fermement au milieu de ses ennemis sourds et aveugles, et doit devenir le guide d'un petit reste à qui est promise la révélation du Sauveur (*Apocalypse de Pierre* VII, 3 71, 18ss ; 72, 5–13 ; 73, 17–21 ; 80, 31ss. ; 84, 5–10). Cette séparation de la génération d'ici-bas d'avec la génération véritable n'est pas un trait séthien, comme on pourrait le croire en lisant la note 2 de la page 31 de la traduction française de l'*Évangile de Judas*¹³. Par ailleurs, la distance de Judas par rapport aux autres disciples doit être manifestée par sa position d'homme qui sait se tenir debout et regarder face à face le Sauveur (*Évangile de Judas* 35, 7–14). C'est aussi l'idéal de l'homme libre dans le *Deuxième Traité du Grand Seth* (NH VII, 2 57, 33–58, 4) sur le mode du Sauveur lui-même (NH VII, 2 66, 16–18) et

¹² Dans un autre contexte, on peut aussi penser au rire de Jésus dans les *Actes de Jean* 102.

¹³ R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *L'Évangile de Judas du Codex Tchacos* (traduit de l'anglais par D. Bismuth), Paris, Flammarion, National Geographic Society, 2006.

dans l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII, 3 82, 27.31), ou de l'apôtre Pierre dans l'*Apocalypse de Pierre* (NH VII, 3 80, 31–32).

Quand on pense à la préoccupation des basilidiens sur l'invisibilité du Sauveur, il faut la relier à leur préoccupation rituelle à propos du voyage de l'âme. Comme l'indique Irénée (*Adversus haereses* I, 24, 6), le basilidien doit apprendre un tas de choses sur les anges et les puissances afin de devenir lui-même: «invisible et insaisissable aux anges et aux puissances». De même que le Fils a été «inconnu à tous, ainsi eux-mêmes ne pourront être connus par personne; tandis «qu'ils connaîtront tous les anges et franchiront leurs domaines respectifs, ils «resteront pour eux tous invisibles et inconnus». Dans l'*Apocalypse de Pierre* ce fonctionnement est narrativisé par un jeu de visions et d'auditions, où l'on passe plusieurs fois du plan de la mise en scène des récits bibliques de la Passion à une compréhension actualisée du rôle du Sauveur toujours prêt à guider le visionnaire dans l'interprétation de ses visions (par ex. *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 72, 4–8 et, pour l'interprétation du Sauveur, 72, 10–13). Dans l'*Évangile de Judas*, on constate aussi que les disciples participent de cette pratique de visions: les disciples voient Jésus en vision (*Évangile de Judas* 37, 21–24), puis ils voient une grande maison (38, 1ss.), et Jésus interprète leur vision (39, 9ss.); ensuite, Judas a lui aussi une vision (44, 15–18), et Jésus l'interprète (44, 20ss.).

Ce genre de pratiques rituelles participe de l'intérêt que les basilidiens manifestent pour la connaissance des niveaux angéliques dans le plérôme. En effet, la notice d'Irénée sur les basilidiens reproche à ces gnostiques dans l'*Adversus haereses* «de recourir à la magie, aux incantations, aux invocations et aux autres pratiques magiques. Ils inventent des noms qu'ils disent être ceux des Anges; ils prétendent que tels sont dans le premier ciel, tels autres dans le second, et ainsi de suite; ils s'évertuent de la sorte à exposer les noms des Archontes, des Anges et des Vertus de leurs prétendus 365 cieus...» (I, 24, 5). «Celui qui aura appris ces choses et connaîtra tous les Anges et leurs origines deviendra lui-même invisible et insaisissable aux Anges et aux Puissances... De même que le Fils a été inconnu à tous, ainsi eux-mêmes ne pourront être connus par personne; tandis qu'ils connaîtront tous les Anges et franchiront leurs domaines respectifs, ils resteront pour tous invisibles et inconnus...» (I, 24, 6). «Ils déterminent la position des 365 cieus de la même manière que les astrologues; empruntant leurs principes, ils les adaptent au caractère propre de leur doctrine. Leur chef est Abraxas, et c'est pour cela qu'il possède le nombre 365» (I, 24, 7).

On le voit par cette longue citation d'Irénée que les spéculations sur les noms des anges et sur le nombre des cieux ne constituent pas un domaine négligeable dans la perspective basilidienne. On le comprend aussi à la lecture de la troisième scène de l'*Évangile de Judas* avec les explications cosmologiques données par le Sauveur à Judas (47, 2ss.); le décompte des luminaires avec douze, vingt-quatre, soixante-douze puis trois cent soixante cieux (49, 7–50, 17) et l'ensemble des cinq anges régnant sur le chaos illustrent la plénitude des entités chargées du service et de l'ordonnement du cosmos.

Notre tableau des rapprochements de ce nouvel évangile apocryphe avec les témoignages sur la doctrine et les pratiques des basilidiens n'est pas exhaustif. Nous pourrions encore développer tel ou tel aspect. Avant de terminer cette présentation, il nous faut encore faire l'avocat du diable, et évoquer brièvement quelques points de la doctrine basilidienne qui ne rentrent pas dans la perspective de l'*Évangile de Judas*. On peut être frappé, par exemple, de ne rien apercevoir dans ce nouvel évangile sur la cosmologie telle qu'elle apparaît dans la notice de l'*Elenchos* avec la création du monde à partir de rien (VII, 21) ou à partir d'un germe unique de l'univers (VII, 22); le système de la notice de l'*Elenchos* identifie trois «filialités» comme trois moments du développement de la mécanique céleste qui aboutira au salut, avec la venue du Sauveur. Tout ceci n'apparaît pas dans les développements de l'*Évangile de Judas* sur la cosmologie. Il n'existe rien non plus sur la christologie d'un Sauveur qualifié d'Intellect ou de Serviteur. On remarquera même que l'*Évangile de Judas* prend position contre les prêtres qualifiés de «ministres (serviteurs) de l'égarément» (40, 21–22). À ce titre, la polémique contre la mise en place de la structure hiérarchique de la communauté des adversaires peut ressembler aux paroles très dures que l'*Apocalypse de Pierre* réserve aux évêques et aux diacres (NH VII, 3 79, 8–31).

En conclusion, il peut sembler que ce parcours rapide sur les rapprochements possibles de l'*Évangile de Judas* avec la tradition basilidienne n'apporte pas d'arguments assez décisifs pour convaincre d'attribuer ce nouvel apocryphe au milieu du gnosticisme basilidien. Ce bilan mitigé nous servira quand même à souligner que pour traiter des gnostiques au cours du II^e siècle il ne suffit pas de mesurer tous les phénomènes à l'aune du courant valentinien, bien présent dans l'œuvre d'Irénée; mais il ne suffit pas non plus de qualifier de séthien tout élément qui peut se retrouver dans certains textes de la gnose «séthienne». En tout cas,

Basilide et les témoignages qu'il a laissés dans l'Antiquité peuvent servir à montrer que le gnosticisme du II^e siècle était très bigarré. *L'Évangile de Judas* contribue lui aussi à manifester cette bigarrure. Il faut donc continuer à le commenter en détail, avant d'essayer de lui appliquer les étiquettes des hérésiologues antiques.

JUDAS: HERO OR VILLAIN?

IS JUDAS REALLY THE HERO OF THE *GOSPEL OF JUDAS*?

EINAR THOMASSEN*

The figure of Judas¹ in the *Gospel of Judas* can be understood in two very different ways. According to one interpretation, Judas Iscariot is the hero of the gospel. He alone of all the disciples understands who Jesus really is and where he has come from. He is favoured by Jesus with a special revelation about the divine realm and about the origins and structure of the cosmos. Finally, he is entrusted with the painful but necessary task of handing Jesus over to the authorities, in order that the Saviour may be liberated from the prison of his earthly body. This is the interpretation of the *Gospel of Judas* that was promulgated together with the publication of the text on April 6, 2006,² and which no doubt contributed to the sensationalism surrounding the event of the publication: here is an ancient gospel that turns on its head what the Church has always taught by making the greatest villain of the canonical gospels into the hero of the passion story.

Already, however, dissenting voices are beginning to be heard that contest this interpretation of the new “gospel.” Is Judas really meant to be the hero in the text? Could it be that the *Gospel of Judas* in fact has a different purpose from that of rehabilitating Judas? Such questions are now being asked by a growing number of scholars, who have presented alternative interpretations of the text in papers at several

* University of Bergen, Norway.

¹ This paper is a revised version of a presentation made at the conference on the *Gospel of Judas* held at the University of Illinois at Chicago, on November 10, 2006. In this version I have tried to take into account the subsequent publication of the *Critical Edition* of the codex (see the following note.) The oral character of the presentation largely remains. I thank Madeleine Scopello for offering to include the paper in the present volume.

² <http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/document.html>. This webpage provided the only access to the Coptic text of the *Gospel of Judas* until the critical edition of the so-called Codex Tchacos was published in the summer of 2007: R. Kasser and G. Wurst (ed.), *The Gospel of Judas: Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic).

conferences during the last year, though none of them have until now appeared in print.³

How, then, does one argue for an alternative interpretation of the *Gospel of Judas*? That does not, at first sight, seem to be an easy task, if we consider the kind of the plot presented in the *Gospel*. In the opening scene (33,22–36,10) we find Jesus speaking with his twelve disciples a week and a half before Easter. He finds fault with the way they worship, which he finds ridiculous. They get angry at him but dare not confront him. Only Judas approaches him and gives evidence of a knowledge superior to that of the others: “I know who you are and where you have come from. You are from the immortal realm of Barbelo. And I am not worthy to utter the name of the one who has sent you.” As a result of this remark Jesus recognizes that Judas has potential for further instruction, and tells him: “Step away from the others, and I shall tell you the mysteries of the kingdom” (35,7–25).⁴ Now, the type of scenario unfolded here is familiar from other Gnostic texts where Jesus converses with his disciples. In some of those texts, a particular disciple is singled out for special instruction, just as Judas is in the *Gospel of Judas*. One of the passages of the *Gospel of Thomas*, for example (Saying 13), describes a conversation between Jesus and the disciples where Jesus asks them to tell him what kind of person they think he is. Peter says, “You are like a righteous angel.” Matthew says, “You are like a wise philosopher.” In other words, Peter and Matthew understand Jesus in accordance with conventional ideas derived from Judaism and Hellenistic culture, which each of them respectively typifies. Thomas, however, has a more advanced understanding than either of them. He says: “Master, my mouth is wholly incapable of saying whom you are like.” Jesus then tells Thomas that he has become intoxicated by the bubbling spring from which Jesus has given the disciples to drink. Such intoxication is evidently a good thing, because it has made Thomas superior to the others. “And He took him and withdrew,” the text then says, “and told him three things. When Thomas returned to his companions, they asked him, ‘What did Jesus say to you?’ Thomas said to them, ‘If I tell you one of the things which he told me, you

³ I wish to acknowledge here in particular my heavy debt to Louis Painchaud and the discussions and conversations with him that I had during the Nordic Nag Hammadi and Gnosticism Network summer seminar in August, 2006, in Bergen.

⁴ I quote the translation of M. Meyer and F. Gaudard in Kasser and Wurst, *The Gospel of Judas*.

will pick up stones and throw them at me; a fire will come out of the stones and burn you up.”

The situation in the *Gospel of Judas* is quite similar, only that here, Judas Iscariot is the selected disciple, rather than Thomas. Similar plots are found in texts such as the *Secret Book of James* from Nag Hammadi Codex I, where James the Just is Jesus’ privileged interlocutor, or the *Gospel of Mary*, where Mary Magdalene plays this role. We might also add such texts as the *Secret Book of John* and the *Apocalypse of Peter*, also from Nag Hammadi, and, outside the Gnostic domain, the *Questions*, or *Gospel, of Bartholomew*.⁵ An important purpose of these writings is often to justify doctrines that are not generally known or accepted, by construing them as a special and secret revelation given to only one of the disciples, thereby providing these doctrines with an apostolic pedigree and authority. In certain cases this motif is accompanied by an additional idea, namely that those disciples who have not been party to the special instruction lack proper understanding. A tendency, at least, in this direction is clearly present in the *Gospel of Thomas*, as we have seen. It is also evident in the *Gospel of Mary*. In both cases, Simon Peter is singled out as being particularly weak in understanding. In the *Gospel of Mary* he indignantly protests against the notion that the Saviour should have granted special revelations to a woman (*Gospel of Mary* 17,15–22).

It may therefore be observed that the *Gospel of Judas* inscribes itself into a pre-existing literary tradition, shaping its frame story in accordance with a well-established motif. The use of this motif predisposes the reader to interpret the character of Judas in a manner analogous to Thomas, Mary or James in the revelation dialogues where those disciples are selected as the privileged recipients of superior knowledge. The expectations of the genre have doubtlessly been an important factor determining the interpretation of the text made by its first editors, and constitute a strong argument in favour of its plausibility. On closer examination, however, it becomes clear that the *Gospel of Judas* in

⁵ For the genre of the Gnostic revelation dialogue in general, see especially P. Perkins, *The Gnostic Dialogue* (Paulist Press: New York), 1980, p. 180; K. Rudolph, “Der gnostische Dialog als literarisches Genus,” in *Probleme der koptischen Literatur*, P. Nagel (ed.), (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität: Halle-Wittenberg), 1968/1 [K 2], pp. 85–107; *New Testament Apocrypha*, W. Schneemelcher, R. McL. Wilson (ed.), (Cambridge: J. Clarke), 1991–1992, vol. 1, pp. 228–352.

significant ways departs from the generic expectations of the revelation dialogue and invites a different kind of reading.

For one thing, it must be pointed out that the disciples in the *Gospel of Judas* are portrayed as radically less intelligent than they are even in *Thomas* and *Mary*. In those texts the mass of the disciples indeed show a lack of understanding (as they often do in the canonical gospels as well), but they are evidently still receptive of further enlightenment. In the *Gospel of Judas*, however, the disciples are beyond redemption altogether. They worship the wrong God and lead others astray too, committing the most horrendous crimes: human sacrifice, murder, fornication, homosexuality and every other kind of sin and lawlessness (38,14–23; 39,18–40,14). This portrayal of the disciples raises serious doubts about the purpose of the special instruction motif in the *Gospel of Judas*. For normally, that motif presupposes the principle of apostolic authority. It is an assumed premise that the disciples are the source of the true tradition, even if one of them got to know more than the others. The *Gospel of Judas*, however, seems to subvert the whole genre, both by portraying all of the disciples as irreparably ignorant and also, of course, by selecting the traitor Judas, the anti-disciple as it were, to be the privileged recipient of a special instruction. We must therefore ask if there is not something else going on here than in the other writings where Jesus reveals the truth to a favoured disciple. Is it possible, for instance, that the *Gospel* simply uses Judas as the audience of an instruction that neither he nor the other disciples will be able to profit from?

Now, it certainly does look as if Judas in the *Gospel of Judas* is granted a knowledge that is denied the other disciples. “Step away from the others,” Jesus says, “and I shall tell you the mysteries of the kingdom” (35,23–25). According to the published text, Jesus then goes on to say: “It is possible for you to reach it...” (35,26). This is, however, one of the many passages in the manuscript that have been damaged, and the reading is uncertain – a fact which is indicated by four dotted letters in the first published transcription of the Coptic text but was left unnoticed in the accompanying translation.⁶ Whether Jesus in this passage really promises Judas that he may be able to reach the “kingdom” is thus much more uncertain than the translation suggests.

⁶ See above, note 2.

As a matter of fact, the *Critical Edition* published a year later offers a new reconstruction of this line. Instead of $\text{OY}\eta\ \zeta\text{Q}\eta$ “it is possible for you to reach it,” the editors now propose to read $\text{OY}\chi\ \text{z}\eta\eta\lambda$? “not so that you will go there.” So now it seems that Judas will *not* attain the kingdom. Or does it? The sentence as a whole reads: “I shall tell you the mysteries of the kingdom, not so that you may go there, but because you will grieve a great deal” (35,24–27).⁷ It therefore seems that the point of the sentence may not be whether Judas will attain the kingdom or not, but rather to underline that if Jesus is telling Judas the mysteries of the kingdom, he does not do so in order to help him get there but for a different purpose, namely to explain why Judas will be sorry. It must be stressed, in any case, that the reconstruction of the text remains uncertain.⁸

Even more important, however, is the question what precisely is meant by the “kingdom.” Is it really the desired place of redemption, like the biblical kingdom of heavens? Or, could it be that it is really the realm of the lower world – the kingdom of death and corruption, in fact – that Jesus is referring to and whose mysteries he intends to explain to Judas, i.e. its origins and inner workings? That may in fact well be the meaning of the “kingdom” in the other passages that mention this term.⁹ Thus, if Jesus implies that Judas really will to go to the “kingdom,” it could simply be the realm of the world-ruler he is referring to. In fact, Jesus does not suggest that it is an enviable place to be in, since Judas “will grieve a great deal” (similarly in 46,11–14).¹⁰

Without giving any further explanation, however, Jesus now suddenly abandons both Judas and the other disciples, and when he returns, and

⁷ $\lambda\lambda\lambda\lambda\ \chi\epsilon\ \epsilon\kappa\epsilon\lambda\eta\ \lambda\bar{\sigma}\eta\ \bar{\eta}\text{z}\eta\text{OY}\eta$. I change the translation of the *Critical Edition* slightly. Meyer and Gaudard seem to me not to pay due attention to the particle $\chi\epsilon$. Whether $\chi\epsilon$ is to be given a final or a causal meaning is also open to some discussion.

⁸ The *Critical Edition* (p. 189, note to line 26) points out that the expression $\text{OY}\chi\ \text{z}\eta\eta\lambda$ is unattested in Coptic. The accompanying photographs are unfortunately not helpful.

⁹ “When these people, however, have completed the time of the kingdom and the spirit leaves them, their bodies will die but their souls will be alive” (43,16–23); “Look, I have explained to you the mysteries of the kingdom and I have taught you about the error of the stars” (45,24–46,2); “...you will grieve much when you see the kingdom and all its generation” (46,11–14); “Adam, with his generation, has lived his span of life in the place where he has received his kingdom” (53,11–15).

¹⁰ It may even be considered whether the term “the kingdom” is used with a polemical intent in the text, i.e. with reference to the goal of salvation professed by “ordinary” Christians.

they ask him where he has been, he answers that he went to see another “generation,” that is, a special race of people which is described as “great and holy” (36,11–17). That race seems to dwell in a supraterrrestrial location and is depicted as being free of the influence of the astral powers and superior to them. It is also superior to the race of mortal humans, among whom Jesus evidently situates the disciples (36,17–37,17). Who or what that superhuman and otherworldly race exactly is, remains something of a mystery in the text – at least in its current state of preservation.¹¹ But it seems likely that it is with these beings that the readers of the *Gospel of Judas* are invited somehow to identify, rather than with Judas.

In fact, it seems that that other generation not only dwells in an elevated realm but is also present here on earth, for Jesus says: “The souls of every human generation will die. When these people, however, have completed the time of the kingdom and the spirit leaves them, their bodies will die but their souls will be alive, and they will be taken up” (43,14–23). In this passage it seems that “the kingdom” in fact refers to the realm of terrestrial existence, and that the great and holy generation is a superior group of people that live through that existence and whose spiritual souls will ascend to the supraterrrestrial realm when they die, in order to join the other beings of their own kind.

Next (44,23–45,12), Judas tells Jesus about a vision: he saw a house with a green roof, and “great” people surrounding it. Judas wants to join those people. Apparently they are the same great and holy generation that we already heard about. But Jesus does not tell Judas that he may go there. Instead he calls him, “you thirteenth δαίμων” (44,21),¹² and repeats that no mortal person may go to that house, because it is reserved for the holy ones. He also tells Judas that his star has led him astray (44, 12–24). But Judas will become the thirteenth, and will come to rule over the other generations (46,18–24). This seems to mean that

¹¹ The idea of a special “race” of people with superior insight is of course common with Gnostic groups; for a survey of the terms used, see B.A. Pearson, “Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition,” in *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, E.P. Sanders (ed.), (London/Philadelphia: SCM/Fortress Press), 1980, pp. 151–160, esp. pp. 156–158.

¹² Translated, ambiguously at best, “you thirteenth spirit” in the English version. The *Critical Edition* simply says “You thirteenth daimon.” For the meaning of δαίμων see the discussion in April DeConick’s article. I know no parallel to the expression “thirteenth δαίμων.”

Judas belongs to a star that ranks above all the stars that rule other mortal human beings, including in particular the other disciples.¹³ He will be superior to them, and they will curse him, but he will still not be able to ascend to the level above the regions of astral dominance, to the great and immortal race.

In this part of the text, the first editors made some particularly questionable translations and reconstructions. Thus, in the middle of page 46, Jesus tells Judas that, "...you will grieve much when you see the kingdom and all its generation" (46,11–14). Judas then says, according to the translation of the *Critical Edition*, "What is the advantage that I have received? For you have set me apart for that generation" (46,16–18). In my opinion, however, it is more likely that the sentence should be translated like this: "What good have I (then) received, if you have set me apart *from* that generation?" (ΑΚΠΟΡΧΤ̄ ΕΤΓΕΝΕΑ ΕΤ̄ΜΔΥ).¹⁴ Here again, "kingdom" is ambiguous, and may refer either to the eternal realm or the perishable cosmos, and the "generation" that dwells in the kingdom is consequently ambiguous as well. At any rate the meaning seems to be that Judas is set apart from either of the two realms and generations. He will become "the thirteenth," a position which is, as it were, "betwixt and between" the two realms.

The reconstruction at the end of page 46 and the beginning of page 47 presents another problem. The translation originally given on the NGS webpage read as follows: (Jesus said) "You will become the thirteenth, and you will be cursed by the other generations, and you will come to rule over them. In the last days they will curse your ascent to the holy [generation]" (46,19–47,1). The reconstruction of the last sentence was clearly unsatisfactory, and the *Critical Edition* has changed the interpretation of the text so that we now read: "In the last days they <will —> to you and (that?) you will not ascend on high to the holy [generation]." In my opinion, the words "in the last days"

¹³ The precise significance of the number thirteen in this context still awaits elucidation: for the complex symbolism of this number in antiquity, see the survey by R. Mehrlein, "Dreizehn," in *Reallexicon für Antike und Christentum* 4, pp. 313–323. It is at any rate a fact that Sethian texts speak about the thirteen aeons of the cosmos and its god: *Gospel of Egyptians (Holy Book)* NHC III,2 63,17–18; IV,2 75,5–6; *Zostrianos* NHC VIII,1 4,26–27.

¹⁴ This is the normal meaning of the construction ΠΩΡΞ̄ Ε-, according to Crum's *Dictionary* (271b). The *Critical Edition* (p. 211, note to lines 17–18) now acknowledges the translation "...from that generation" as a possibility, but retains in the main text of the translation an understanding of the phrase which seems to be attested nowhere else in Coptic literature.

should go with the preceding sentence, which should then be translated as follows: "...And you will come to rule over them in the last days" (46,22–24). The real crux is, however, the following sentence. The text of the manuscript, $\text{C}\epsilon\ \text{N}\alpha\text{K}\ \alpha\gamma\omega\ \text{N}\epsilon\text{K}\beta\omega\text{K}\ \epsilon\pi\omega\omega\iota\ \epsilon\tau\tau\epsilon\ [\text{N}\epsilon\lambda\ \epsilon\tau]\ \phi\gamma\lambda\lambda\beta$ is clearly corrupt. The suggestion that something has dropped out before $\text{N}\alpha\text{K}$ ¹⁵ is quite plausible, as is the proposal that what is missing is a verb constructed with the first future.¹⁶ The rest of the sentence, however, clearly states that Judas will *not* ascend to the holy generation.¹⁷ Instead, the role assigned to him seems to be that of a resented ruler over mortal beings who are doomed to subservience in the cosmic realm.

In the section that follows, Jesus teaches Judas about the structure of reality – how there is a great and boundless realm in which the great invisible spirit dwells, and how the lower stations came into being, ending with the material cosmos, its vicious rulers Nebro and Saklas, and the stars that lead humans astray (47,1–55,20). The mythology is basically of the type called ‘Sethian’ and most of all resembles what we find in the *Gospel of the Egyptians* from Nag Hammadi. I shall not dwell on this part of the text here, since the specific theogony and the cosmology presented are not directly relevant for the Judas figure.¹⁸

At the end of this exposé, Judas poses a question about baptism (55,21–56,17). Jesus has not much good to say about those who baptize in his name. Unfortunately many lines of the text are missing at this point, so we cannot say exactly how Jesus characterizes the practice of baptism. It seems clear, however, that he likens this practice to the offering of bloody sacrifice, and that it is a sacrifice offered up to Saklas, the malevolent ruler of the cosmos. Now, sacrifice was an issue already earlier in the text, in an episode where the disciples told Jesus about their vision in a dream of a temple. In this vision, twelve priests were performing bloody sacrifices, slaying their own children and spouses (38,1–39,5). Jesus then explained to them that this vision was about

¹⁵ By *homoioarcton*, as proposed by Funk and Nagel (*Critical Edition*, p. 211, note on line 25). The editors also inform us that the reading $\beta\omega\text{K}$ is certain under infrared light.

¹⁶ For instance $\text{C}\epsilon\text{N}\alpha\text{K}\langle\text{O}\text{E}\text{B}\text{I}\text{O}\rangle\ \text{N}\alpha\text{K}$ “they will be subject to you.”

¹⁷ $\text{N}\epsilon\text{K}$ - must be the third future. The orthography $\text{N}\epsilon\text{z}$ is consistent in Codex Tchacos (see *Critical Edition*, pp. 340a, 369b). The suggestion of the editors that “the text originally may have meant that those from the other generations will perform an act with the intention of causing something negative to happen to Judas and thus preventing him from ascending to the holy generation” (*Critical Edition*, p. 211, note on line 25) seems to me quite arbitrary and to be designed principally to save the editors’ original interpretation of the text.

¹⁸ For this, see in particular the article by John D. Turner.

the disciples themselves, who were leading others astray (39,18–40,2). In light of the later passage (55,21–56,17), it seems plausible that the sacrificial acts denounced by Jesus in his interpretation of the disciples' dream early in the text really allude to baptism.¹⁹ That is, the polemic there is directed against the baptismal practice of the proto-orthodox Christian Church, which the author of the *Gospel of Judas* equates with human sacrifice because that baptism hands the initiates over to the evil ruler of the material cosmos, the realm of corruption and death.²⁰

It is in this context, after having commented on baptism, that Jesus makes the following crucial and already well-known remark: "Truly [I] say to you, Judas, [those who] offer sacrifices to Saklas [*most of the following four lines is lost*] everything that is evil. But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man who bears me" (56,11–21). The first commentators on the *Gospel of Judas* gave a positive interpretation to this sacrifice of Jesus by Judas. Marvin Meyer, in his essay in the *Gospel of Judas* book that accompanied the publication of the text, writes: "Others also sacrifice, but what Judas will do is the best gift of all." Then he quotes the above passage, and continues: "Judas could do no less for his friend and soul mate, and he betrays him. That is the good news of the Gospel of Judas" (p. 167).²¹ In his note to the translation of the passage, Meyer explains: "Judas is instructed by Jesus to help him by sacrificing the fleshly body ("the man") that clothes or bears the spiritual self of Jesus. The death of Jesus, with the assistance of Judas, is taken to be the liberation of the spiritual person within."²²

¹⁹ Or, the passage may be interpreted as a rejection of proto-orthodox ritual practice in general, including baptism.

²⁰ It has been suggested by scholars in the debates following the publication of the *Gospel of Judas* that the polemic against sacrifice in the text is directed against the extolling of martyrdom by the proto-orthodox church. I am not convinced by this interpretation, since the characterization of proto-orthodox practices as human sacrifice is embedded in a list of other abominable acts such as fornication and homosexuality. For the topos of human sacrifice in Christian-pagan polemic generally, see J. Rives, "Human Sacrifice among Pagans and Christians," *Journal of Roman Studies* 85 (1995), pp. 65–85. The *Gospel of Judas* seems to inscribe itself subversively into this polemic.

²¹ M. Meyer, "Judas and the Gnostic Connection," in R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst, *The Gospel of Judas* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2006, pp. 137–169, at p. 167. Similarly, B. Ehrman, in his essay "Christianity Turned on Its Head: The Alternative Vision of the *Gospel of Judas*" in the same book (pp. 77–120), says: "... the deed that Judas performs for Jesus is a righteous act, one that earns him the right to surpass all the others. By handing Jesus over to the authorities, Judas allows Jesus to escape his own mortal flesh to return to his eternal home" (p. 101).

²² Kasser, Meyer and Wurst, *The Gospel of Judas*, p. 43, n. 137.

I think this interpretation is probably wrong. The *Gospel of Judas* generally holds a very negative opinion of sacrifice, which is also evident in the present passage, as we have seen. When the author chooses to describe Judas' handing over of Jesus as an act of sacrifice, that can hardly, therefore, be intended as a positive characterization. The phrase "you will exceed all of them" may even be taken to imply the opposite: by performing his particular sacrifice, Judas is even worse than the others.²³ However, this way of putting it does not seem to be entirely adequate either, since, as we have seen, Judas is in fact superior to the other disciples in some respects.

I shall revert to this problem in a moment. Before leaving this passage, it should also be noted, however, that it seems not to be the case that Jesus is here instructing Judas to betray him. Rather, Jesus simply seems to be predicting what will happen. That this is so is indicated by the prophetic announcement he then makes: "Already your horn has been raised, and your wrath has been kindled, and your star has passed by, and your heart has [become strong]."²⁴ Judas will betray Jesus not because Jesus tells him to do so, but because he is controlled by a particular star. The rule of the stars is a consistent topos in the *Gospel of Judas*. All the disciples are ruled by the stars, as are mortal human beings generally. Judas is no different. Thus it is because of astral determinism that Judas will commit his act of betrayal, not because Jesus orders him to do it. A peculiar scene then follows, where Jesus tells Judas to lift up his eyes and see a luminous cloud. Judas then enters the cloud,²⁵ becomes invisible, and a voice is heard from the cloud. Here again crucial text is missing, but by entering the cloud Judas is apparently somehow assimilated to his star, and is initiated, as it were, into his destiny as the betrayer, the sacrificer of Jesus. After this episode, the text ends with recounting briefly that Judas handed over Jesus to the high priests. The very brief and matter-of-fact manner in which this is told is, I think, significant in itself. If the betrayal really had a deeper meaning, which it was the purpose of the *Gospel*

²³ The Coptic expression $\bar{\rho}$ ζ \omicron \omicron $\bar{\nu}$ - literally means "do more than," and is in itself neutral.

²⁴ The language is biblically inspired: 1 Samuel 2:1, Psalm 74, etc.; the raising of one's horn means to acquire power.

²⁵ The Coptic text only uses the personal pronoun "he," and it cannot be excluded that it is actually Jesus who goes into the cloud, in a kind of transfiguration scene. However, it is syntactically more natural to identify the pronoun with "Judas," which is the nearest noun and the subject of the sentence.

of *Judas* to reveal, we should expect that meaning to be at least hinted at in the way the *Gospel of Judas* decides to describe the event. Instead, we are told nothing more than what is already commonly known from the canonical gospels – that Judas receives a bit of money and then hands Jesus over.

It therefore seems that the important point the *Gospel of Judas* wants to make is not about a re-evaluation of the betrayal itself, but rather about giving an explanation of how it came to happen. And the answer is: it happened as a result of the rule of the stars, and in particular the star of Judas, which caused him to sacrifice the earthly incarnation of Jesus.

Why then, is Judas to be ranked over the other disciples, if he performs a sacrifice that is an even worse crime than those perpetrated by the others? A precise answer to this question will require a more thorough investigation into the peculiar astrology of the *Gospel of Judas* than I am able to offer here.²⁶ But it seems to me that the answer may be something like this: the hierarchy of the astral powers is not based on superiority in the ontological or soteriological sense, such as the difference between matter, soul and spirit, or between higher or lower levels of gnosis. The hierarchy of the stars has to do with the internal relationships of power within the soul-matter complex of the lower realm of the corruptible cosmos. Within that hierarchy, the higher and more powerful stars are, in a sense, “worse” than the others, since the system of the cosmos is negatively evaluated as a whole. Being in the thirteenth position does not, therefore, mean that the star of Judas is closer to the eternal realm, and Judas closer to attaining gnosis than the others, only that Judas and his star rule over the other stars and apostles.

The world-view of the *Gospel of Judas* is quite dualistic in the sense that there is hardly any communication between the eternal realm and the world of corruption. Either you belong to the one or to the other; you are not promoted from the lower to the higher realm. This fundamental difference between the two realms is reflected in the character of the Jesus figure. He moves back and forth between the realms by

²⁶ Stephan Heilen has pointed out to me that according to Hellenistic astrology Saturn, the highest planet, creates not only violent and mean people in general, but traitors (προδότες) in particular (Ptolemy, *Apotelesmata* III.14.19; Vettius Valens, *Anthology* I.2.54.67, 20.6, cf. I.1.7–16). I thank Professor Heilen for this potentially very fruitful observation.

suddenly appearing and disappearing. His attitude to what he observes in the lower realm is expressed by laughter, signalling scornful distance and superiority. Evidently the body in which he appears is something he puts on at will – sometimes he chooses to appear as a child (33,20, if that reading is correct)²⁷ – and there is a fundamental difference between Saviour himself and the bodily form he adopts in this world. For this reason, too, Judas' sacrifice of “the man who bears” Jesus can hardly be a big deal for Jesus himself – we might imagine him, as in the *Apocalypse of Peter*, standing invisibly on the side during the crucifixion, laughing at those who are killing his body. From the point of view of the lower realm, on the other hand, the betrayal of Jesus and the sacrifice of his body by Judas may be construed as the ultimate crime of violence and ignorance.

In addition to the dualism of the two realms, there is also in the text a dualism of two groups of people, the mortal ones, represented by all the disciples, including Judas, and the holy immortal race. The latter group is identified both in spatial terms, as residing above the cosmos, and in soteriological terms: they live on earth, but their spirits will go to that other realm when they leave their bodies. It seems that this other group of people have a different origin – they are called the seed of Adam – from that of the disciples, and that their final destiny will be different as well.²⁸ The disciples can never hope to join that superior race. But who these holy immortal ones are supposed to be in this world remains mysterious in the *Gospel of Judas*, nor is the purpose of their terrestrial sojourn explained in the text.

The *Gospel of Judas* is clearly a very unusual document. It uses a genre, the revelation dialogue of Jesus and the disciples, that is normally

²⁷ The expression ⲡⲉⲣⲟⲩ was taken to mean “as child” in the original NGS translation, but the *Critical Edition* is no longer confident of this interpretation (p. 185, note *in loc.*). Not only is the word unusual, but the Coptic syntax of the passage is irregular as well. (From the context one might expect ⲡⲉⲣⲟⲩ to be an adverbial expression meaning “suddenly,” or “again”). On the other hand the reading “as a child” is supported by a possible parallel in the so-called *Gospel of the Saviour* (13,58–60): C. Hedrick and P.A. Mirecki, *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel* (Santa Rosa: Polebridge Press), 1999.

²⁸ Adam and Eve were fashioned by Saklas and his angels (52,14–19), but Adam and “those with him” were subsequently given knowledge enabling them to become free of the cosmic rulers (54,8–12). How the inferior race of people was generated in not explained, but it is said that on the orders of God (i.e., presumably, Saklas) the angel Michael gave spirits to them “as a loan,” while Gabriel, working for “the Great One,” gave spirits to “the great generation” – as a permanent possession, obviously (53,18–25).

used to legitimise certain doctrines as secret apostolic tradition. But it totally subverts this genre by discounting the disciples altogether and by portraying Judas Iscariot as simultaneously the worst and the best of the disciples. Judas receives a revelation, but he is utterly unable to profit from it, because his destiny has already been decided. So who is supposed to profit from the revelation? This is another of the enigmas of the *Gospel of Judas*.

Normally in revelation dialogues, the recipient, or recipients, of the revelation are models of identification for the readers. The reader, by identifying with the recipient disciple, himself becomes the recipient of the revelation divulged by the written text.²⁹ That cannot be the situation here. As I have said already, there clearly are figures with whom the reader is expected to identify in the text: they are the holy immortal race. But they are present in the text only, as it were, by their absence. They receive their revelation, it would seem, on other occasions than those that are narrated in the text, that is, when Jesus disappears from the disciples to spend time with these others, who apparently are in a sense his real disciples. We are never told who they are, though the community behind the *Gospel of Judas* must be assumed somehow to identify itself with this alternative set of disciples. We might be entitled to infer, therefore, that the implied readers of the *Gospel of Judas* would already be in possession of the instruction given by Jesus through this alternative channel of transmission, and that what Jesus tells Judas in the *Gospel of Judas* would not be new information to them. Consequently, everything that Jesus informs Judas about regarding the real deity, the levels of the spiritual world, and the origins of the cosmos, will already be familiar to the reader and is not implicitly directed to him or her as a revelation of previously unknown *gnosis*. What Jesus tells Judas about these things seems therefore to have no other purpose than to intimidate him – as if Jesus were saying: this is how it all hangs together, Judas, but you will never be able to profit from this knowledge because you are an inferior kind of person to the holy immortal race to whom this knowledge rightfully belongs.

If this is the intention behind the *Gospel of Judas*, it is a very peculiar kind of text indeed. And just as peculiar is the social setting that must be imagined to lie behind this document. The acceptance of Jesus as

²⁹ Cf., e.g., my “The Epiphany of Gnosis,” *Illinois Classical Studies* 29 (2004), pp. 217–226.

the revealer in combination with the rejection of all the disciples as transmitters of the revelation is a proposition that is found nowhere else, as far as I know, in any of the known Christian sects of antiquity, whether Gnostic or not. Who these people were – representing a form of Christianity that accepts Jesus but repudiates the disciples – is still another enigma of the *Gospel of Judas*.

In this paper I have tried to give a different interpretation of the *Gospel of Judas* from the one proposed by the team responsible for publishing the document. Whatever the merit of the observations offered here, it is in any case essential, at this still very preliminary stage of research, to allow a free and uninhibited discussion of as many competing interpretations as possible before a scholarly consensus can emerge on what kind of text the *Gospel of Judas* is, what exactly it says, and what sort of people may have wanted such a text.

POLEMICAL ASPECTS OF THE *GOSPEL OF JUDAS*

LOUIS PAINCHAUD*

In Gnostic writings, one finds polemics against proto-orthodox¹ Christianity delivered with regard to numerous points of doctrine, ritual and discipline, such as the identity of the god of the scriptures,² christology and the interpretation of the passion,³ baptism and eucharist (here differences have more to do with interpretation of the rituals than with the rituals themselves),⁴ the exercise of ecclesiastical authority,⁵ and martyrdom.⁶ These polemics are expressed in works belonging to a wide

* Université Laval, Québec. Michael Kaler translated the original French version of this text into English. The research leading up to this article was undertaken with the Groupe de recherche sur le christianisme et l'antiquité tardive of the Institut d'études anciennes and of the Faculté de théologie et de sciences religieuses of the Université Laval, with the generous financial support of the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and the Fonds québécois de recherche sur la société et la culture.

¹ K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate "Apokalypse des Petrus" (NHG VII,3) und "Testimonium Veritatis" (NH IX,3)*, Nag Hammadi Studies 12 (Leiden: Brill), 1976.

² H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press), 1958; U. Bianchi, "Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell'Antico Testamento," *Augustinianum* 22 (1958), pp. 35–51; M.A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press), 1996.

³ K.-W. Tröger, *Die Passion Jesus Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor scientiae theologiae* (Berlin: Humboldt Universität), 1978.

⁴ J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 2 (Québec: Les Presses de l'Université Laval), 1986.

⁵ See for example E. Pagels, "'The Demiurge and his Archons' – A Gnostic View of the Bishops and Presbyters?," *Harvard Theological Review* (1976), pp. 301–324 and "Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions," in *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, B. Aland (ed.), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1978, pp. 415–430; K. Koschorke, "'Suchen und Finden' in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum," *Wort und Dienst* 14 (1977), pp. 51–65.

⁶ E. Pagels, "Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?," in *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31 1978. Volume One: The School of Valentinus*, B. Layton (ed.), *Studies in the History of Religions* 41.1 (Leiden: Brill), 1980, pp. 262–283; C. Scholten, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi* (Münster: Aschendorff), 1987; and A. and J.-P. Mahé, *Le*

variety of literary genres, being found in treatises (*Testimony of Truth*) and revelation dialogues (*Apocryphon of James*), as well as in apocalypses (*Apocalypse of Peter*), gospels (*Gospel of Mary*) and letters (*Letter of Peter to Philip*), and they can be delivered with extraordinary virulence (as in *Paraphrase of Shem* or *The Concept of Our Great Power*). In some texts (such as the *Second Treatise of the Great Seth*, the *Apocalypse of Peter*, or the *Testimony of Truth*) polemical issues are prominent, while in works such as the *Apocryphon of James* or the *Tripartite Tractate* they are to be found in the background. The *Gospel of Judas*,⁷ for its part, can be grouped, along with the *Second Treatise of the Great Seth*, the *Apocalypse of Peter*, or the *Testimony of Truth*, with the most aggressive Christian Gnostic writings. To begin with, we will present a summary of the various aspects of the polemic found in the *Gospel of Judas*. Following this, we will take a closer look at the role played by the figure of Judas in the expression of this polemic.⁸ The polemical aspects of the *Gospel of Judas* mainly have to do with the identity of the god of the scriptures, christology, the interpretation of the eucharist, and especially sacrifice.

The Identity of the God of the Scriptures

The god whom the disciples praise in the eucharist is not the father of Jesus (*Gospel of Judas* 34, 7–19), but rather he is “their god” (ΠΕΥΗΝΟΥΤΕ 36,4), “your [pl.] god” (ΠΕΤΉΝΟΥΤΕ 34,10–25), or “the god that you [pl.] adore” (39,22). This god, the disciples’ god, is associated with cultic sacrifice (40,18–23):⁹ they say to human generations, “Behold, God has received your sacrifice from priestly hands, this being the minister of error.” It seems that he is also to be identified with the sacrificial altar (ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ) that the disciples have seen in a vision (39,18–22):¹⁰ Jesus

Témoignage Véritable (NH IX,3): Gnose et Martyre, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 23 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 1996.

⁷ The *Gospel of Judas* is quoted according to the critical edition by R. Kasser and G. Wurst dated October 2006.

⁸ The study of the *Gospel of Judas* is in its infancy, and it therefore goes without saying that the hypotheses presented here are provisory in nature, to be verified and developed by future research.

⁹ ΑΥΧΟΟΣ ΓΑΡ ΠΠΓΕΝΕΑ ΠΠΡΩΜΕ ΧΕ ΕΙΣ: ΖΗΝΤΕ ΔΠΝΟΥΤΕ ΦΕΠΤΕΤΉΘΥΣΙΑ ΠΤΟΟΤΟΥ ΝΟΥΗΝΒ ΕΤΕ ΠΑΕΙ ΠΕ ΠΛΑΔΚΟΝΟΣ ΠΤΕΠΑΛΗΗ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

¹⁰ ΠΕΧΑΔΥ ΝΑΥ ΠΙΣ ΙΗΣ ΧΕ ΠΤΩΤΗ ΠΝΕΤΧΙ ΕΖΟΥΗ ΠΠΩΠΩΕ ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ ΠΤΑΤΕΤΉΝΑΥ ΕΡΟΦ: ^{vac} ΠΕΤΉΝΑΥ: ΠΕ ΠΠΤ ΕΤΕΤΉΩΠΩΕ ΝΑΥ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

said to them, “It is you who present the offerings on the altar that you have seen. That [altar] is the god that you worship.”

At 56,11–13, Saklas (elsewhere identified with the creator god of Genesis)¹¹ is implicitly identified with the god to whom the disciples sacrifice, by means of the same association with sacrifice (56,11–13).¹² Thus it is successively shown that the god to whom the disciples offer their prayer of thanksgiving is the creator god of Genesis and the object of cultic worship. By contrast, the supreme divinity is referred to as the “Great Invisible Spirit” at the beginning of the theogonic section starting at 47,9.

This dissociation of the true god from the demiurge of the scriptures is characteristic of Gnostic Christianity.¹³ In terms of the narrative, this dissociation creates from the beginning of the text a separation between Jesus on the one hand and his disciples (and their successors) on the other. In terms of its effect on the reader, this dissociation obliges him or her to choose a side by choosing between Jesus’ god, and the god of the apostles.

Christology

As we have seen, Jesus is not the son of his disciples’ god (*Gospel of Judas* 34,7–19). He comes from the eon of the immortal Barbelo (35,17–18). He was “sent,” but Judas is not worthy to pronounce the name of the one who sent him (35,19–21), showing that whoever this being may have been, it was not Barbelo. Astonishingly, the *Gospel of Judas* does not contain any precise teaching concerning the incarnation. Jesus does make reference to “the man who bears him” (56,19–20),¹⁴ but the text does not stress the distinction between this “man” and Jesus himself.¹⁵

¹¹ “Then Saklas said to his angels, ‘Let us make a man according to the resemblance and according to the image’” (52,14–17: ΤΟΤΕ ΠΕΧΑΔΙ ΠΙΣΙ ΣΑΚΚΑΔ[Σ] ΠΙΝΕΦΑΓΓΕΛΟΣ ΧΕ: ΜΑΡΗ^{vac} ΤΑΜΙΟ ΠΟΥΡΩΜΕ [ΚΑ]ΤΑ ΠΙΝΕ ΑΥΩ ΚΑΤΑ ΘΙΚΩ[Π], cf. Genesis 1:26). In the *Gospel of Judas*, Saklas seems to be paired with Nebro, each producing six of the twelve angels whose place is in the sky (51,16–23).

¹² ...Π[ΕΤΓ]ΑΛΕ ΘΥΣΙΑ ΕΞΡΞΙ ΠΣΑΚΑΔ[Σ] (56,12–13, Kasser and Wurst, Oct. 2006).

¹³ S. Pétrement, *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco: HarperSanFrancisco), 1990; M.A. Williams, *Rethinking ‘Gnosticism’*.

¹⁴ ΠΡΩΜΕ ΓΑΡ ΕΤΡΦΟΡΕΙ ΠΜΟΕΙ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

¹⁵ This phrase makes no reference to the carnal, or fleshly, condition of the man who bears Jesus, contrary to what the first editors of the text state in their notes to this passage: “the fleshly body that clothes...”; R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst, *The Gospel of Judas* (Washington, D.C.: The National Geographic Society), 2006 p. 43, n. 137; “l’homme qui me sert d’enveloppe charnelle” (R. Kasser, M. Meyer, and

Furthermore, unlike texts such as the *Second Treatise of the Great Seth* or the *Apocalypse of Peter*,¹⁶ this “man” is not presented in a negative light. By this fact alone, the *Gospel of Judas* distinguishes itself from many other Gnostic texts. Not only is this man not presented negatively, but Jesus even speaks of him as a helper, “the one who bears me.” Although one can reasonably describe the *Gospel of Judas* as a docetic work, christology is clearly not the centre of its polemical concerns.

The Interpretation of the Eucharist

The separation of Jesus’ god from the god of the disciples is brought into play with regard to the ritual of eucharist, which provokes the Saviour’s laughter. It is described in a passage which could be called inaugural (*Gospel of Judas* 33,22–34,10), due to its importance for the understanding of the text as a whole (33,26–34,10).¹⁷

When he [approached] his disciples, who were sitting together and offering a prayer of thanksgiving over the bread, [he] laughed. His disciples asked him, “Master, why are you laughing at [our] prayer of thanksgiving? What have we done? This is what it is proper to do.” He responded, saying to them, “I am not laughing at you, and you are not doing this of your own free will, but rather so that your god [will be] praised.”

G. Wurst, *L’Évangile de Judas* [Paris: Flammarion], 2006, p. 59, note 1). The proposed translations of this passage and the notes that accompany them hide the distinctiveness of this passage, rather than trying to explain it.

¹⁶ For example, in the *Second Treatise of the Great Seth* NHC VII,2 56,4–13, it is “another” (ΟΥΚΕΟΥΔΑ) who suffers the Passion. This “other” is associated with the world of the archons: “they nailed *their* man (ΠΕΥΡΩΜΕ) for their own death” (NHC VII,2 55,34–35); “The son of *their* glory” (ΠΩΗΡΕ ΓΑΡ ΠΤΕΠΕΘΟΥ ΠΤΑΥ *Apocalypse of Peter* NHC VII,3 82,1–2); “This one that they nailed is the first-born of the house of demons” (*Apocalypse of Peter* 82,21–23). The *Apocalypse of Peter* also insists on the fleshly nature of the one crucified: “The one whose hands and feet are nailed is his fleshly covering (ΠΙΣΑΡΚΙΚΟΝ ΠΓΔΔ ΠΕ)” (81,18–20, translation of J.-D. Dubois, in *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade [Paris: Gallimard], 2007, pp. 1152–1166; “the body which is the substitute (ΠΙΣΩΜΑ ΠΕ ΤΩΕΡΙΩ)” (83,6–7); “(he) has been put to shame *in the place of* (ΕΙΠΜΑ Π-) my servant” (82,2–3); “it is the substitute (ΠΩΕΡΙΩ) that they have put on public display...” (81,21–22).

¹⁷ ΠΤΕΡΕΔΤ[ΩΗ]Τ ΕΠΕΔΜΑΘΗΤΗΣ ΕΥΣΟΟΥΣ ΕΥΣΗΘΟΣ [Ε]ΥΡ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙ ΕΧΗ ΠΑΡΤΟΣ [ΔΔ]ΣΩΒΕ ΠΜΑΘΗΤΗ[Σ ΧΕ] ΠΕΧΔΥ ΗΔΔ [ΧΕ] ΠΣΔΣ ΕΤΒΕ ΟΥ ΚΩΒΕ ΗΣΑ Τ[ΕΗ]ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ Η ΠΤΑΠΡ ΟΥ Π[ΔΙ] ΠΕΤΕΣΦΕ: ^{vac} ΔΔΟΥΩΦ Π[Ε]ΧΔΔ ΗΔΥ ΕΣΙΣΩΒΕ ΠΣΩΤΗ ΔΗ [ΟΥ]ΔΕ ΕΤΠΕΙΡΕ ΠΠΔΕΙ ΔΗ Σ[Η] ΠΕ]ΤΠΟΥΦΩ ΑΔΔ ΣΠ ΠΑΙ Ε[ΔΜΑΧ]Ι ΣΜΟΥ ΠΒ ΠΕΤΠΠΟΥΤΕ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

The question posed by the disciples, and Jesus' response, suggest that it was neither the rite nor the way in which it was conducted that caused the laughter, but rather the fact that it is the disciples' god that is praised through this rite, and not the father of Jesus. Thus it is the interpretation of the ritual that is in question here.¹⁸ Now, we saw above that this god is also associated with cultic sacrifice (40,18–23),¹⁹ and even seems to be identified with the sacrificial altar (ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ) seen by the disciples in a dream (39,18–22).²⁰

The worship that the disciples offer to their god is thus sacrificial in nature, as their dream-vision revealed. In the context of the *Gospel of Judas*, the Saviour's laughter must have been provoked by the interpretation of this ritual as a sacrifice offered to the god of the Scriptures, an interpretation such as we find developed, for example, by Irenaeus of Lyons.²¹ Thus the dream vision and its interpretation by Jesus reveal the meaning of this inaugural scene.

Sacrifice

The concentration of sacrificial vocabulary in the relation of the apostles' dream (37,21–38,3)²² and its interpretation by Jesus indicate that the *Gospel of Judas* is specifically directed against the notion of sacrifice, and particularly the sacrificial interpretation of Christianity. In this dream, the disciples see a great house (ΟΥΝΟΣ ΠΗΘΙ) in which is found an altar (ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ), surrounded by twelve men who seem

¹⁸ This confirms Sevrin's conclusion (*Le dossier baptismal*, pp. 3–4 and note 8) that the ritual practices of Christian Gnostics did not differ from those of the non-Gnostics in their execution, but only in their interpretation.

¹⁹ ΑΥΧΟΟΣ ΓΑΡ ΠΠΓΕΝΕΛ ΠΠΡΩΜΕ ΧΕ ΕΙΣ: ΖΗΗΤΕ ΔΠΠΟΥΤΕ ΨΕΠΤΕΤΠΘΥΣΙΑ ΠΠΟΟΤΟΥ ΠΟΥΗΗΒ ΕΤΕ ΠΔΕΙ ΠΕ ΠΔΙΑΚΟΝΟΣ ΠΤΕΠΛΑΗΗ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

²⁰ ΠΕΧΔΑϞ ΝΑΥ ΠΒΙ ΠΠΣ ΧΕ ΠΠΩΤΠ ΠΠΕΤΧΙ ΕΖΟΥΗ ΠΠΩΠΩΕ ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ ΠΠΑΤΕΤΠΠΔΥ ΕΡΟϞ: ^{vac} ΠΕΤΠΠΔΥ: ΠΕ ΠΠΤ ΕΤΕΤΠΩΠΩΕ ΝΑϞ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

²¹ *Against the Heresies* IV. 17.1 ff.

²² Here we encounter the words "sacrifice" (ΘΥΣΙΑ < Θυσία 39,3.26; 40,21), "to sacrifice" (ΠΘΥΣΙΑΣΕ < Θυσιάζω 38,16; 41,2; 65,18) and "sacrificial altar" (ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ < Θυσιαστήριον 38,2.8.25; 39,9.20; 40,1; 41,4), to which may be added the word "priest" (ΟΥΗΗΒ < *ἱερέυς 38,5.9.13; 39,8; 40,21), which is associated with sacrifice.

to be priests (ΟΥΗΗΒ). These priests “[present] offerings” (38,9–10).²³ When Jesus asks his disciples about the behaviour of these priests, the disciples describe a series of ritualistic activities, including two-week long fasts,²⁴ sacrifices of benediction,²⁵ mutual abasement (ΕΥΨΒΗΗΥ ΠΗΕΥΕΡΗΥ < *ταπεινοῦν 38,19; cf. Leviticus 23:32 LXX), and conclude with a list of vices and crimes, involving homosexuality, murder, and a multitude of sins and iniquities (38,20–23). Fasting, cultic sacrifice and abasement – all prescribed in Leviticus – are here associated with the worst of iniquities (from the point of view of the author of the *Gospel of Judas*): sacrifices, homosexuality, murder, and all these in Jesus’ name (38,24–26).

In what remains of the long response of Jesus (39,6–41,8, to which must be added the fragment of the top of page 42 [lines 1–9]), the interpretation of this dream focuses on two points. On the one hand, it is shown that the invocation of Jesus’ name by these priests is fruitless (39,11–17), and serves only to link the generations of humanity to a lower power, or more probably to a human being (40,1–7).²⁶ On the other hand, the interpretation creates a triple identification. The priests are the disciples themselves (39,18–21,23–25), the altar on which they present their offerings is their god (39,20–22), and, finally, the herd that they see in the dream, and which is led to sacrifice, is the crowd that they have led astray (39,25–28). The interpretation is presented on page 39; page 40, taking up many of these motifs, has the function of amplifying the interpretation, before the final injunction of Jesus on page 41: “Cease to sacrifice” (41,1–2).²⁷

²³ [ΠΕΞΙ ΕΞΟΥΗ Π]ΗΨΠΩΕ 38, 10 (Kasser and Wurst, Oct. 2006); the reconstruction is quite probable. It corresponds to the Greek λατρείαν, or rather λατρείας πρόσφερειν, which also has a sacrificial connotation.

²⁴ The restoration is based on the text of 40,12–13.

²⁵ [ΨΠΚΟΟΥΕ] ΔΕ ΕΥΨΘΥΣΙΑΣΕ Π[ΗΕ]ΥΨΗΡΕ ΠΗΗ ΠΗΟΟΥ: ΨΠ[ΚΟ]ΟΥΕ ΠΗΕΥΨΙΟΜΕ ΕΥΣΜΟΥ 38,16–18 (Kasser and Wurst, Oct. 2006); the fact that these sacrifices are of women and children heightens the devaluation of sacrifice, and could also allude to martyrdom.

²⁶ The reading of ΠΣ[Ι ΠΑΡΧΩΗ ΠΠΚΟC]ΜΟC, at 40,3, suggested by Kasser, Meyer and Wurst (*The Gospel*, p. 10, note 3), seems to me to be unlikely, when considered in the light of 40,7–8: “After him another man...” (ΗΠΠCΑ ΠΔΪ ΟΥΪ[Η] ΚΑΙΡΩΜΕ). Given this, the word that was lost in the lacuna ought to have referred to a human being.

²⁷ ΨΩ ΕΡΩΤΠ ΠΘΥ[CΙΑCΕ]... (Kasser and Wurst, Oct. 2006); Jesus’ injunction is reminiscent of the passage from the *Gospel of the Ebionites* cited by Ephiphanus: ἡλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ’ ὑμῶν ἡ ὀργή (*Panarion* 30.16.4–5).

Thus the sacrifice is condemned as being addressed to the disciples' god, who is not the father of Jesus, but rather is identified with the altar, the creator god of Genesis, and the archon Saklas. However, the identification of the apostles with these priests and with their sacrificial activity shows that the target of the *Gospel of Judas*' criticism is neither traditional Greco-Roman cultic sacrifice, nor the sacrificial liturgy of the Jerusalem temple, but rather the sacrificial interpretation of Christianity, what one might call the theology or ideology of sacrifice seen as the perpetuation of the temple cult.²⁸

The Function of the Figure of Judas

The means through which this criticism is conveyed is the use that is made of the figure of Judas. Judas is the key to this text, but in order to understand his function in this polemical work, it is necessary to abandon the idea that this work has to do with his rehabilitation, an interpretation that goes back to when the contents of this work were first divulged by National Geographic, and which has since been taken up in the media. This neo-Gnostic idea,²⁹ which is compatible with the twentieth century transformation of the reception of Judas,³⁰ has

²⁸ Already with Paul, the crucified Christ is the new paschal lamb (1 Corinthians 5:7). In the Gospel of Matthew, it is clear that the new covenant inaugurated by Jesus puts an end to the sacrificial Temple cult (see for example Matthew 12:6) and, more generally, replaces the Temple himself (Matthew 26:61; 27:40; John 2:19; 4:21). Similarly, in 1 Peter 2:5 Christians form a holy priesthood offering up spiritual sacrifices that are acceptable to God through Jesus Christ. For the author of the deutero-Pauline Ephesians, the imitation of Christ invites one to self-sacrifice (Ephesians 5:2 προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ). This sacrificial ideology, which in the writings cited above remains essentially symbolic, finds its fullest exposition in Hebrews, where it is again linked with the Jewish notion of sacrifice. In Hebrews, the sacrifice of Christ becomes a sacrifice of expiation, and the new covenant is sealed in the blood of this sacrifice (Hebrews 9:1–10:18). After this it finds expression in diverse forms and is applied to the death of Christ on the cross (*Barnabas* 7.3; 8.2); to the eucharist (Irenaeus, *Adversus haereses* IV.17.5); to prayer (*Hermas, Mandates* 10.3.2); to the Christian life (*Barnabas* 2.10); to death in the service of the faith (already found in Paul, *Philippians* 2:17) and to martyrdom (*Martyrdom of Polycarp* 14.2); and finally, it is all of Christian life that is the sacrifice of the new covenant offered to God (Irenaeus, *Adversus haereses* IV. 17–18).

²⁹ See for example É. Gillibert, *Judas, traître ou initié?* (Paris: Dervy-Livres), 1989.

³⁰ See W. Klassen, *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress Press), 1996; and, more recently, one could mention several French popular works on the subject, such as R. Bijaoui, *Le procès de Judas* (Paris: Imago), 1999; G.-G. Farcy, *Le sycophante et le rédimé ou Le mythe de Judas* (Caen: Presses Universitaires de Caen), 1999; C. Soullard (ed.), *Judas. Figures mythiques* (Paris: Autrement), 1999.

no basis in our text, and is drawn instead from the testimony of Irenaeus³¹ and his successors, pseudo-Tertullian³² and Epiphanius,³³ who ascribe a favourable interpretation of the figure of Judas to the readers of a *Gospel of Judas*. In reality, since Judas is the one responsible for the “sacrifice of the one who bears Jesus,” he surpasses all the other apostles in iniquity, and because of this he rules over the generations who curse him. In other words, the *Gospel of Judas* makes Judas the ruling “archon” presiding over this sacrificial ideology and governing those who adhere to it and curse him.

In fact, Judas is a demon (ΔΔΙΜΩΝ), the thirteenth demon (44,21).³⁴ And “demon” here does not refer to the sort of being associated with Socrates: such an interpretation comes from reading into the text the opposite of what it actually says. There is absolutely no reason to see in this “demon” anything other than the sense that it normally has in Christian writings. One can see here an allusion to Luke 22:3 and John 13:10 and to the entry of Satan into Judas. In the *Writing Without Title* on the origin of the world (NHC II,5 123,2–15), demons are the angels who serve the archons, and who entangle humanity in error and idolatrous practices, especially sacrifices (ΘΥCΙΑ 123,11). This corresponds exactly to the role of Judas in our gospel: he “sacrifices the man” (56,19–20). In handing over Jesus, he becomes a servant of the archons. This interpretation of Judas’ role is also found in another Gnostic text, the *Concept of Our Great Power*, which also features an allusion to John 13:10 (NHC VI,4 41,18–23):³⁵ “then one of those who followed him was recognized: a fire seized his soul and he delivered him, because none (of the archons) knew him.”

In making Judas the person who sacrifices the man who bears Jesus, our text also makes him the source of the sacrificial interpretation of the death of Jesus and of all the aspects of Christian life by which the archontic domination is perpetuated.³⁶ Certainly, this demon knows the

³¹ Irenaeus, *Adversus haereses* I.31.1.

³² Pseudo-Tertullian, *Adversus haereses* 2.6 (Corpus Christianorum Series Latina 2, p. 1404, 22–28).

³³ Epiphanius, *Panarion* 38.1.5.

³⁴ Ω ΠΙΕΖΗΝΤΙΥ <Π>ΔΔΙΜΩΝ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

³⁵ This fire that seizes the soul of Judas is reminiscent of the fiery darts of Ephesians 6:16. See M. Roberge, “L’Entendement de notre Grande Puissance,” in *Écrits gnostiques. La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 2007, p. 915.

³⁶ See K. Barth, *Dogmatique* II/2 (Genève: Labor et Fides), 1953, p. 456 and p. 495 with regard to Judas’ act as the accomplishment of the sacrifice desired by God, and

origin of Jesus, and knows that he comes from the eon of the immortal Barbelo. He knows as well that Jesus was sent by someone whose name he is not worthy to pronounce (35,15–21). But even if the Judas of our gospel is – as Irenaeus wrote – “the only one of the disciples to possess knowledge of the truth,”³⁷ this knowledge does not help him, and neither does it permit him to enter the house that he sees in a dream, and that is identified as “the place reserved for the holy” (45,14–19). When Judas asks to be allowed to enter this house that he has seen in a dream, Jesus responds (45,13–19):³⁸ “Your star has led you astray, Judas. No offspring of a mortal person is worthy to enter the house that you have seen. In fact, that is the place that is reserved for the holy.” Understanding clearly that Jesus’ response means that he cannot attain to this place, Judas again addresses Jesus (46,16–18):³⁹ “What profit have I received, since you have separated me from that generation”? The question that Judas poses shows that he has understood Jesus’ answer perfectly: he is excluded from the place reserved for the saints, the kingless generation. Jesus responds (46,19–47,1):⁴⁰ “You will become the thirteenth, and you will be cursed by the other generations, and you will rule over them; in the last days, they <will...> you and you will not go up to the holy generation.”

In this response, Jesus reiterates what Judas already knows, namely that he will not have access to the place reserved for the holy that he has seen in a dream. There is only one passage in the *Gospel of Judas* that could lead one to believe that Judas will eventually rise up to the holy generation. At the end of the final interchange between Jesus and

also on this P. McGlasson, *Jesus and Judas, Biblical Exegesis in Barth*, American Academy of Religion, Academy Series, 72 (Atlanta: Scholars Press), 1991.

³⁷ Irenaeus, *Adversus haereses* I.31.1.

³⁸ ΔΠΕΚΣΙΟΥ ΠΑΔ[ΗΔ] ΠΗΟΚ' Θ' ΙΟΥΔΑ: ΛΥΩ ΧΕ ΠΔΠΠΩΔ ΔΗ ΠΔΙ ΠΕΧΠΟ ΠΡΩ[Η]Ε ΝΗ ΠΘΗΝΤΟΝ: ΕΒΩΚ ΕΖΟΥΗ ΕΠΗΕΙ ΠΤΑΚΗΔΥ ΕΡΟΔ ΧΕ ΠΤΟΠΟΣ ΓΑΡ ΕΤΠΗΔΥ ΠΤΟΔ ΠΕΤΟΥΔΡΕΖ ΕΡΟΔ ΠΗΕΤΟΥΔΔΒ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

³⁹ ΟΥ ΠΕ ΠΕΖΩΟ ΠΤΑΕΧΙΤΩ ΧΕ ΑΚΠΟΡΧΤ ΕΤΓΕΝΕΔ ΕΤΠΗΔΥ (Kasser and Wurst, Oct. 2006). In this phrase, the verb ΠΩΡΧ ε- cannot mean “set apart for,” as is argued in a note to 46,17–18 (Kasser and Wurst, Oct. 2006). Rather, it must mean “separate from,” which is its normal meaning in Coptic. This meaning is perfectly appropriate given the context: Judas, understanding that Jesus’ response has separated him from the holy generation, therefore asks Jesus what his profit or his advantage is, or what remains for him. The translation that is found in the French version of the *Gospel of Judas* is much better: “. . . car tu m’as séparé de cette génération-là” (R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst, *L’Évangile de Judas*, p. 45).

⁴⁰ ΔΦΟΥΩΠΒ ΠΔΙ ΠΤΣ ΠΕΧΔΔ ΧΕ ΚΗΔΩΠΠΕ ΠΗΕΖΠΠΠΠ' ^{zac} ΛΥΩ ΚΗΔΩΠΠΕ ΕΚΣΩΩΡΟΡΤ ΖΠΠ ΠΚΕΣΗΠΕ ΠΓΕΝΕΔ ΛΥΩ ΚΗΔΩΠΠΕ ΕΚΑΡΧΙ ΕΧΩΟΥ ΠΖΔΕΟΥ ΠΗΕΖΩΟΥ ΣΕ<ΠΔ-> ΠΑΚ' ΛΥΩ ΝΕΚΡΩΚ ΕΠΩΩΤ ΕΤΓΓΕΠΗΕΔ ΕΤ]ΟΥΔΔΒ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

Judas, immediately preceding the narrative epilogue, the text reads as follows (57,16–26):⁴¹

(Jesus): “Lift up your eyes and see the cloud, and the light that is in it, and the stars that surround it. And the star that is in the ascendant is your star.” Judas lifted up his eyes. He saw the light-cloud. And he went into it. Those who were below heard a voice coming from the cloud, which said: [...the] great gene[r]ation...i]mage (?) [...

This luminous cloud is reminiscent of two clouds that were mentioned during the earlier protogonic revelation. Within the great, unlimited eon there is a cloud of light (ΟΥΚΛΟ[Ο]ΛΕ ΠΟΥΟΪΝ 47,15–16) from which the Self-Generated comes (47,5–20). Adamas is found in this first cloud, which is described as being “of the light” (ΤΩΟΡΠ ΠΩΗΠΕ ΠΓΕ ΠΟΥΟΪΝ 48,1–23).⁴² There is also “another cloud” (ΚΑΙΩΗΠΕ) from which come four angels to help the Self-Generated (47,21–24). With regard to the first cloud, we are also told that it was not seen by any of the angels among those who are called gods (48,23–26). We cannot tell if the cloud here is one of these two clouds, or if indeed we have here another light-cloud serving as a means of celestial ascension, as in *Zostrianos* NHC VIII,1 2,23,31.

The important question here, however, has to do with the identity of the person who enters into the cloud. The Coptic text here juxtaposes three verbs in the perfect tense (ΙΟΥΔΑΣ ΔΕ ΑΡΦΙΑΤΩ ΕΞΩΡΑΙ ΑΦΗΛΥ ΕΤΩΗΠΕ ΠΟΥΟΪΝ ΑΥΩ ΑΡΦΩΚ ΕΞΩΥΗ ΕΡΟΣ), the first of which has “Judas” as the subject, while the other two have a third person singular masculine subject. One would normally expect that the latter two verbs with pronominal subjects (he saw...he entered...) would have the same subject as the first verb (Judas lifted his eyes...), and so it would be Judas who enters into the cloud. However, changes of subject during these sorts of sequences of verbs are not infrequently found in Coptic works. Even restricting ourselves to the Codex Tchacos, one passage presents a similar situation, namely a string of three verbs in

⁴¹ *Gospel of Judas* 57,16–26: ρι ειατρ εξραει ηκ[η]λυ ετσηπι αυ πουοιη ετρηητε αυω πσιου ετκωτε ερος αυω πσιου ετο ππρονγουηενος πτοϩ πε πεκσιου ιουδασ δε αρφιαιτω εξωραει αφηλυ ετσηπιε πουοιη αυω αρφωκ εξωυη ερος ηεταρε ρατος ρι πεσνητ αυωστη εγσηη εσηηη εβολ ρη τσηπε ε[ϭ]ξω ημος [...].

⁴² In *Zostrianos* NHC VIII,1 4,20 and following, the visionary rises to the heavens in a “great luminous cloud,” and one finds the same alternation between κλοολε and σηπε (ογιος ηκλοολε πουοε[η]η, 4,23; †σηπε που[οειη] 4,31).

the perfect, in the midst of which there is a change of person that is not signalled: “Suddenly, Jesus appeared to him, and he stopped praying and began to greet him, saying...” (17,20–22).⁴³ Here we have a verb with a nominal subject – “Jesus” (ΑΙΤΟ ΟΥΩΗΩ ΝΑΙ) – and with a pronominal object (“him,” [ΝΑΙ]) that refers to James. This is followed by the conjunction “and” (ΔΥΩ), and then come two other verbs (ΔΚΩ and ΔΚΑΡΧΕΟΘΑΙ), both of which having a third person masculine singular pronominal subject. These pronouns might refer to Jesus. But by taking into consideration the meaning of the verbs, and their context, the reader is able to determine the real sense here: not that Jesus appeared, stopped praying, and greeted James, but rather that Jesus appeared, and then James stopped praying and greeted him (Jesus).⁴⁴

The passage from the *Gospel of Judas* now under consideration is made more ambiguous by the lacuna that follows it; perhaps knowing the message delivered by the voice from the cloud would have clarified the situation. But in any case, when we take into consideration the general context of the *Gospel of Judas*, we have good reason to believe that it is in fact Jesus, not Judas, who enters into the cloud. Even within the vision, Judas is represented by his star, which is outside of the cloud. Furthermore, this scene is evidently meant to be reminiscent of accounts of the transfiguration (Matthew 17:1–8 and parallels), where we also find a light-cloud from which comes a voice delivering a message about Jesus. If we read this scene as involving the ascension of Jesus into this light-cloud, leaving behind him “the man who bears him” just before the conclusion of the text, it fits coherently into the narrative flow of the text. On the other hand, the ascent of Judas would require either that he has a fleshly double, or that he later descends again to finish his work. Finally, the ascension of Jesus (or the spiritual Saviour) before the passion is an idea that is found in other, similar texts.⁴⁵ It seems quite

⁴³ ΑΙΤΟ ΟΥΩΗΩ ΝΑΙ ΔΥΩ ΔΚΩ ΠΤΕΦΠΡΟΟΕΥΧΗ ΔΚΑΡΧΕΟΘΑΙ ΠΧΙΤΩ ΕΡΟΙ (James C. Tchacos, 17,20–22, Kasser and Wurst 2007).

⁴⁴ The version of the *Apocalypse of James* found in Nag Hammadi codex V is much clearer: “Le Seigneur lui apparut, et lui, il cessa de prier...” (ΔΥΟΥ†ΟΉΩ ΕΡΟΙ ΠΩΠΧΟΕ[ΙΟ] ΠΤΟΙ ΔΕ ΔΚΑΤΕΠΡΟΟΕΥΧ[Η] ΕΒΟΛ ΔΚΜΑΩ ΠΩΗΩ ΝΗC V,3 31,2–5, A. Veilleux, *La Première apocalypse de Jacques (NH V,3)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 17 (Québec: Les Presses de l’Université Laval), 1986, p. 36. When one compares the two Coptic versions of this text, it becomes clear that the translator of the Codex V version has taken particular care to mark the change in subject through the use of the *augens* ΠΤΟΙ, “he,” followed by the particle ΔΕ.

⁴⁵ For example, in the *Second Treatise of the Great Seth*, the Son of the Greatness is spirited away to the heights (NHC VII,2 57,7–58,17) immediately before the crucifixion

likely, then, that it is Jesus and not Judas who enters into the light-cloud. Even if it is in fact Judas who enters, it is evident from the rest of the text that this rise cannot be an ascension to the holy generation, but only to the thirteenth eon, whose significance would perhaps have been revealed by the voice from the cloud.⁴⁶

Now, back to 46,19–23, although Judas will not go up to the holy generation, he nonetheless will be the thirteenth, and he will govern the generations that will curse him. What does it mean to be the thirteenth? From the point of view of the New Testament, the *Gospel of Judas* is explaining that Judas, having been replaced by Matthias (Acts 1:12–14) to fill out the Twelve (*Gospel of Judas* 35,26–36,3), has become the thirteenth. A short excursion into the Gnostic writings, however, will permit us to clarify the significance of this number. In the *Apocalypse of Adam* (NHC V,5 82,10–19), the thirteenth kingdom is the last to appear in history and has a greater knowledge of the Saviour than any prior kingdom, but it is nonetheless surpassed by those belonging to the “kingless generation” (NHC V,5 82,19–28).⁴⁷ This thirteenth kingdom has, to a certain degree, a superior position within the material universe, but it does not escape archontic domination. This corresponds closely to the position of Judas in our text.

The *Sacred Book of the Great Invisible Spirit* confirms that the thirteenth eon belongs to the lower world and refers to the “renunciation of the world and the god of the thirteen eons” (NHC III,2 63,17–18; see also NHC III,2 64,3–4, where it says that the “powers of the thirteen

(NHC VII,2 58,17–59,3, see L. Painchaud, *Le Deuxième Traité du Grand Seth* (NH VII,2), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 6 (Québec: Les Presses de l’Université Laval), 1982, pp. 42–45. Similarly, in the *Paraphrase of Shem* NHC VII,1 38,28b–40,31a, the description of the ascension of Derdekeas precedes the description of the crucifixion of Soldas; see on this M. Roberge, *La Paraphrase de Sem* (NH VII,1), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 25 (Québec/Louvain-Paris: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 2000, pp. 192–197 and pp. 87–90, and “La crucifixion du Sauveur dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII,1),” in M. Rassart-Debergh, J. Ries (ed.), *Actes du IV^e congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5–10 septembre 1988*, vol. II, *De la linguistique au gnosticisme* (Louvain-la-Neuve: Peeters), 1992, pp. 381–387.

⁴⁶ All that remains is the word “great” (ἰσος), followed by two letters that might be the starts of the words ρε[ἰσος] or ρε[ἰσος] at 58,1 and 2.

⁴⁷ It is quite possible that, similarly to the case in the *Gospel of Judas*, this thirteenth kingdom is to be understood as the sort of Christianity that identifies the Father of Jesus with the creator of this world – see on this the commentary of F. Morard, *L’Apocalypse d’Adam* (NH V,5), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 15 (Québec/Louvain: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 1985, pp. 112–113.

eons” have been nailed to the cross).⁴⁸ The fact that this thirteenth “eon” indeed belongs to the inferior world dominated by the planets is again confirmed by Jesus’ announcement at 55,10–11 that Judas’ “star will [reig]n over the thirteenth eon.” This doctrine is thus coherent and agrees with what one finds in other Gnostic texts concerning the “thirteenth” or the “thirteenth eon.”

Judas’ “governorship” or “kingship” is to be understood as being in opposition to the designation of the holy generation as “kingless” (53,24), and it is comparable to the authority that Noah wields over the earth in the *Apocalypse of Adam* (NHC V,5 71,1–8), an authority that makes of him a participant in the royalty of the demiurge.⁴⁹

As the thirteenth, Judas exercises his authority in this world, and it is noted that he will rule over the generations that will curse him. Of course, these generations are neither pagans nor Jews, but rather must be Christians, who curse Judas as a traitor. The deed that has led Judas to this height, to this archontic position, is to have sacrificed the man who bears Jesus (56,17–20):⁵⁰ “As for you, you will surpass them all, for you will sacrifice the man who bears me.”

Both in its immediate context and in the general context of the *Gospel of Judas*, this phrase can only be read in a pejorative sense. The passage immediately preceding this phrase opens with the words, “Those who offer sacrifices to Saklas...” and finishes, after a lacuna of three lines, with the words “all bad deeds” (56,10–17).⁵¹ In this context, the following phrase, “You will surpass them all” (ΠΤΟΚ ΔΕ ΚΗΔΡ̄ ΖΟΥΟΥ ΕΡΟΟΥ ΤΗΡΟΥ 56,17–19) must mean that Judas’ iniquity will surpass all others. And the reason for this is that he will make himself guilty of the worst possible sacrifice, in sacrificing a human being, the man who bears Jesus. This interpretation is also the only one possible in the larger context of the *Gospel of Judas* as a whole, wherein sacrifice is always portrayed negatively. Judas, in sacrificing this man, has committed the

⁴⁸ Similarly, Zostrianos escapes from the world and from its thirteen eons and their angels (NHC VIII,1 4,25–27).

⁴⁹ See on this the commentary of F. Morard, *L'Apocalypse d'Adam* (NH V,5), p. 85.

⁵⁰ ΠΤΟΚ ΔΕ ΚΗΔΡ̄ ΖΟΥΟΥ ΕΡΟΟΥ ΤΗΡΟΥ ΠΡΩΜΕ ΓΑΡ ΕΤΡ ΦΟΡΕΙ ΠΗΜΟΕΙ ^{vac} ΚΗΔΡ̄ ΘΥΣΙΑΣΕ ΠΗΜΟΙ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

⁵¹ Η[ΕΤΤ]ΔΛΕ ΘΥΣΙΑ ΕΖΡ̄Δ̄Ι ΗΣΑΚΛΑ[Σ (three lines are lacking) ΖΩΒ ΗΜ Ε[ΥΖ]ΟΟΥ (Kasser and Wurst, Oct. 2006).

worst of iniquities, and thus surpasses all those who offer their sacrifices to Saklas – that is, the other apostles themselves.

To sum up, there is good reason to believe that the *Gospel of Judas* is a polemical text, reacting against the sacrificial ideology that grew and established itself in the Christianity of the second century. The *Gospel of Judas* views this ideology as a perpetuation of the Jewish sacrificial cult, which it sees as being addressed to the archon Saklas, and which Jesus wished his disciples to abolish.

This polemic is primarily aimed at the sacrificial interpretation of the death of Christ and the eucharist, but this does not exclude the possibility that it is also aimed at the ideology of martyrdom which was coming into being at this time, especially given the passage dealing with priests who sacrifice their wives and children under the guise of a blessing (38,16–18).⁵²

Far from being “good news” about Judas, as the editors of the text suggest,⁵³ this gospel uses the demonized figure of Judas in order to serve its own polemical agenda. Just as Epiphanius made of Judas the father of the Jews,⁵⁴ so our gospel makes him, to a certain degree, the father of proto-orthodox Christianity and its sacrificial theology.

Neither beloved disciple nor model of the perfect Gnostic, more the victim of astral fatality, than moved by his own free will as Origen claims,⁵⁵ through his action Judas becomes simultaneously the initiator

⁵² [ῥῆκοογε] δε εὔρ̄ θυγιασε̄ ἡ[με]γωηρε̄ ἡμιν ἡμοογ: ῥῆ[κο]ογε̄ ἡνεγ̄ιομε̄ εὔμογ (Kasser and Wurst, Oct. 2006). The text at 39,25–40,2 might also be referring to martyrdom.

⁵³ Regarding the title of the *Gospel of Judas*, R. Kasser, M. Meyer and G. Wurst (*The Gospel of Judas*, p. 45, n. 151 and *L'Évangile de Judas*, p. 61, n. 5) note that the formulation of the title with ἡ- rather than κατα- could suggest that the title refers to the good news (Greek εὐαγγέλιον, “gospel”) about Judas and his place in the tradition, an idea taken up by H. Krosney in *The Lost Gospel. The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006, p. 280. Even setting to one side the fact that the word εὐαγγέλιον gradually lost its literal sense of “good news” and became a title for identifying texts, the variation ἡ-/κατα- is still not significant, being found, for example, in the four manuscripts of the *Apocryphon of John*. While the two copies of the short recension have “The Apocryphon of John” (παποκρυφον ἡῶρληνις [BG 77,6–7; NHC III,1 40,10–11]), the two copies of the long recension have “the Apocryphon according to John” (κατα ἰωρληνινη παποκρυφον [NHC II,1 32,8–10]; κατα ἰω[η]η παποκρυφον [NHC IV,1 49,27–28]).

⁵⁴ *Panarion* 38.5.1.

⁵⁵ See S. Laeuchli, “Origen’s Interpretation of Judas Iscariot,” *Church History* 22 (1953), pp. 253–268.

and the “archon” of the sacrificial Christianity opposed in our text. This “thirteenth demon,” deceived by his “star in the ascendant” (57,19–20),⁵⁶ fits well in the context of the increasing demonization of Judas, begun in the Gospel of Luke (22:33), and continued in the Gospel of John (13:27).

It is true that, on a superficial reading, the figure of Judas could appear in a more positive light. After all, he stands before Jesus (35,6–14), he knows Jesus’ origin (35,15–21), and Jesus invites him to separate himself from the other disciples and reveals to him the mysteries of the kingdom (35,23–25; 45,24–26); he receives a dream-vision of the place of the great generation (44,23–45,10); he will rule over those who curse him (46,21–23); his star is ascendant, as compared with those of the Twelve (57,19–20) and it will reign over the thirteenth eon (55, [10]). But these predictions regarding Judas’ future lot are to be played out within the lower world, and must be understood ironically, as the Saviour’s laughter shows.⁵⁷ There is indeed a reversal in the presentation of the figure of Judas, but this new presentation is directed against the adversaries of the author of the *Gospel of Judas*, turning the traitor Judas into the archon of a sacrificial Christianity which this author sees as having betrayed the name of Jesus.

In conclusion, I would like to propose two different and potentially fruitful directions in which research could go. First of all, more effort could be devoted to analysing the links between the *Gospel of Judas* and the wider development of Christian sacrificial theology in the second century in the context of the critique of pagan sacrificial cults and the hostility aroused by that critique. Secondly, given that this sacrificial Christianity is presented in the *Gospel of Judas* as the perpetuation of Jewish cultic practice, it seems possible that the *Gospel of Judas* seeks to establish typological parallelism between Judas Iscariot and Judah

⁵⁶ ΠΙΣΤΟΥ ΕΣΤΟ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΟΣ (Kasser and Wurst, Oct. 2006). The expression used here, “the star that is in the ascendant” (ΠΙΣΤΟΥ ΕΣΤΟ ΠΡΟΗΓΟΥΜΕΝΟΣ) is drawn from the technical vocabulary of astrology. In astrological language, the verb προηγείσθαι expresses the apparent ascension of a planet, its rise. See A. Le Boeuffe, *Astronomie, Astrologie. Lexique latin* (Paris: Picard), 1953. I would like to thank M. Roberge for having brought this reference to my attention.

⁵⁷ Laughter which is directed at his disciples (33,26–34,10), but also at Judas (44,18–21) and at Judas and the disciples together (55,12–21).

the fourth son of Jacob,⁵⁸ as suggested by the fact that it places on the apostle's lips the question, "What profit...?" that Judah posed to his brothers (Genesis 37:26).⁵⁹ Further research in this direction could well prove rewarding.⁶⁰

⁵⁸ This parallel between Judas Iscariot and the fourth son of Jacob is already perceptible in the construction of the figure of Judas in the New Testament.

⁵⁹ See on this A. Abécassis, *Judas et Jésus, une liaison dangereuse* (Paris: Calman Lévy), 2001.

⁶⁰ See now L. Painchaud and S. Cazalais, "What is the Advantage (οὐ πρὸς οὐδὲν)...?" *Gos. Jud.* 46,16). Text, Context, Intertext." Forthcoming in the Proceedings of the Codex Judas Congress, Houston, March 13–16, 2008.

THE PLACE OF THE *GOSPEL OF JUDAS* IN SETHIAN TRADITION

JOHN D. TURNER*

Apart from a few insiders, until Eastertide 2006 all the wider scholarly community knew about content of the *Gospel of Judas* was limited to several poor quality digital photographs, available on the Internet from various sites, depicting the lower halves of the last leaf of a document entitled the *Gospel of Judas* plus the first two leaves of the *Book of Allogenes*, which we now know occupies the last four leaves of Codex Tchacos. But beginning on April 9 of that year we became much better informed owing to the National Geographic Society's publication of a provisional Coptic text of the *Gospel of Judas* and a small volume containing a provisional translation supplemented by three additional chapters of appraisal and commentary.¹ Although Gregor Wurst's provisional Coptic transcription and Marvin Meyer's English translation based thereon give a basic idea of the *Gospel's* general content, various transcriptional flaws and reconstructional impossibilities coupled with the inability to check its readings against good quality photographs, render this preliminary edition of the *Gospel of Judas* as fundamentally unreliable. Rodolphe Kasser's description of the Codex, the story of its discovery, marketing, acquisition, and restoration, though sometimes self-serving, is informative, as is Gregor Wurst's judicious discussion of the patristic testimonies of Irenaeus and Pseudo-Tertullian concerning the *Gospel of Judas's* second-century provenance. On the other hand, the essays of Marvin Meyer and especially of Bart Ehrman are less satisfactory and at points deeply misleading, partly because they are consciously written for a popular audience, and partly because, in their aim to sensationalize² the importance of this text, they claim things –

* University of Nebraska-Lincoln.

¹ R. Kasser, M. Meyer, and G. Wurst with Additional Commentary by B. Ehrman, *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2006. In this paper, the italicized portions of citations from the *Gospel of Judas* represent my own translation and reconstructions.

² Note that the release of this volume and the associated documentary telecast was timed to coincide with both the Easter holiday and the release of the film version of Dan Brown's *The Da Vinci Code*.

especially about the figure of Judas – which the text simply does not say. While some of these misleading claims are due to errors in the transcription and translation of the text, others stem from ignoring or misinterpreting certain things the text actually does say.³

In their zeal to emphasize uniqueness and shock value of the *Gospel of Judas*' portrayal of Judas as “a role model for all those who wish to be disciples of Jesus” whose “insight and loyalty” make him “the paradigm of discipleship” (p. 9), Meyer and Ehrman have assumed that, because Jesus has singled him out for private revelation, Judas must belong to the “holy generation.” That is, by ignoring plain statements the text does make about Judas, they have converted Judas into a Sethian. Thus when Jesus says he will tell Judas about the mysteries of the kingdom to which it is possible that Judas may go, they ignore Jesus' ironic statement that Judas will nevertheless greatly lament going

³ On p. 80, Ehrman tells us that according to the *Gospel of Judas*, Judas is “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.” Of course the text nowhere says this. Again on pp. 90–91, Ehrman says “Irenaeus tells us Judas alone among the disciples understood the message of Jesus and did as Jesus himself *wanted* . . . because Judas knows the truth, he performs the greatest service for Jesus: handing him over to be executed *so that* the divine being within Jesus and escape the trappings of his material body. Or as Jesus puts it so cogently in this Gospel: ‘you (Judas) will exceed all of them (i.e., the other disciples). For you will sacrifice the man that clothes me’” (italics mine). On p. 99, Ehrman tells us “Judas' impending death will not be a great tragedy, even though he might find it grievous at the time. Upon his death he will become the ‘thirteenth,’ that is, he will be outside the twelve disciples and will transcend their number. He *alone will be able to enter into the divine realm* symbolized by the great house of his vision. And so he will ‘be cursed by the other generation,’ by the race of mortals who are not destined for ultimate salvation. At the same time, he ‘will come to rule over them,’ for he will be *far superior to all in this mortal world* once he has attained to his salvation, based on the secret knowledge the Jesus is about to reveal” (italics mine). A bit later, Ehrman concludes that thirteen is Judas' “lucky number,” a sentiment echoed also by Meyer (p. 165): “Jesus calls Judas the ‘thirteenth spirit’ (44), literally the ‘thirteenth demon,’ using the term used by Plato for the guiding spirit of Socrates and others [hardly in Sethian texts, where daimons belong exclusively to the lower world of the archons!]. In spite of all the difficulty and opposition faced by Judas, Jesus promises that the future will bring him blessing and joy [actually grief!], and, as Ehrman notes in his essay, thirteen turns out to be a lucky number for Judas.” On p. 101, after informing us that salvation “comes by denying this world and rejecting the body that binds us to it,” Ehrman tells us that “that is the ultimate reason why the deed that Judas performs for Jesus is a *righteous (sic)* act, one that earns him the right to surpass all the others. By handing Jesus over to the authorities, Judas allows Jesus to escape his own mortal flesh to return to his eternal home. We have already seen Jesus say, ‘You will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me.’” But the text does not at all support these claims.

there (35,23–27). Again, when Jesus promises that Judas and his seed will control (not: “be under the control of,” 46,5–7) the rulers of the kingdom, Jesus adds that he will lament even more when he sees that kingdom (46,8–13). After mistranslating Judas’ response “What more have I have gained, since you have set me apart from that generation?” (46,15–18) as “What good is it that I have received it? For you have set me apart for that generation,” there follows a significant blunder in both the text and translation of Jesus’ immediate response. For when Jesus promises that Judas will become the “thirteenth” and be cursed by the remaining generations over whom he will rule, the editors offer a grammatically impossible reconstruction of the final statement of Jesus’ promise, which has the effect of completely reversing what the text intended to say about Judas’ future prospects. Rather than promising Judas that “In the last days they will curse your ascent to the holy generation,” Jesus actually promises that Judas “will not ascend on high to the holy generation.”⁴

Thus through a mistranslation of at least⁵ one passage (46,15–18) and a faulty reconstruction of another (46,24–47,1), the editors have contravened the promise of Jesus and have instead themselves destined Judas for membership in the holy generation. When Jesus dubs Judas as the “thirteenth” apart from the other twelve disciples, he is not thereby elevated into the aeons of the holy generation. Instead, in terms of Sethian thought, he is actually appointed to take his place at the summit of the thirteen aeon that belong to Saklas, the creator and ruler of this world, where Judas’ star will preside over the archontic

⁴ In fact the damaged text of 46,24–47,1 seems to suffer from the scribal omission of an entire line. Rather than having Jesus promise Judas that “In the last days they will curse your ascent to the holy generation” (ⲡⲓⲗⲁⲉⲟⲩ ⲛⲏⲉⲗⲟⲟⲩ ⲥⲉ ⲛⲁⲕⲁⲗⲱ Ⲙⲡⲓⲛⲉⲕⲕⲧⲏ ⲉⲡⲱⲱⲓ ⲉⲧⲏⲉ[ⲛⲉⲗ ⲉⲧ]ⲟⲩⲱⲗⲗⲃ), the text must actually have said something like: [46] 24 In the last days they 24b <will [turn and be subjected]>²⁵ to you and you will not ascend on high [47] ¹ to the holy [generation].” ([46] ²⁴ ⲡⲓⲗⲁⲉⲟⲩ ⲛⲏⲉⲗⲟⲟⲩ ⲥⲉ ^{24b} [ⲛⲁⲕⲧⲟ ⲡⲓⲥⲉⲣⲗⲩⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉ] ²⁵ ⲛⲁⲕⲁⲗⲱ ⲛⲉⲕⲕⲱⲕ ⲉⲡⲱⲱⲓ [47] ¹ ⲉⲧⲏⲉ[ⲛⲉⲗ ⲉⲧ]ⲟⲩⲱⲗⲗⲃ).

⁵ Even though the editors recognize the problematic character of the Coptic word ⲡⲣⲟⲩ which they translate as “child” in the sentence in the *Gospel of Judas* 33,19–21 “often he did not appear to his disciples as himself, but he was found among them as a child” (see n. 19 below). Meyer cites numerous parallels for Jesus appearing as a child and Ehrman devotes two paragraphs to explaining the term “child” is a symbol of innocence. Again, even though he notes the absence of the Sophia myth in the *Gospel of Judas*, on p. 150, commenting on a passage referring to the “perishable wisdom” embraced by ordinary mortals that guarantees their *inability* to participate in the salvation reserved for the holy generation, Meyer translates the phrase as “corruptible Sophia” and then offers four pages of commentary on the myth of Sophia’s fall.

kingdom of Saklas whose devotees work “everything that is evil” (56,17). So destined, when Jesus says that Judas “will exceed them all because he will sacrifice the human that carries me (Jesus) about,” the context implies that Judas will exceed them in doing evil, not something beneficial. Nowhere does the text make any statement about the salvific benefit of enabling Jesus’ ascent by freeing him from his mortal coil. Elsewhere in the text, Jesus freely ascends to the divine realm whenever he wishes. No matter how much we may esteem such liberation to be a chief tenet of Gnostic soteriology, this claim remains a mere inference, logical as it might be, on the part of the editors.

The fact is that Judas’ destiny as portrayed in the *Gospel of Judas* appears to be doomed, not blessed. Just as the ruler of this world erred in believing that he is the only god, Judas also has been led astray by his own star, whose erroneous character is emphasized throughout this text. Indeed the entire revelation dialogue between Judas and Jesus is an exercise in irony: Judas’ special insight knowledge of the truth will do him no good; as the ruler of the thirteenth level of this lower world, Judas will be in a state of eternal lament when he becomes aware that membership in the holy generation is forever beyond his reach.

That being said, I wish now to explore the sectarian affinity of the *Gospel of Judas*, first with respect to patristic testimonies about it, and then its doctrinal affinity with various treatises of the Sethian corpus with which Wurst and Meyer rightly associate the gospel. Of especial interest is the contrast between ordinary mortals and the holy generation of Seth.

Sectarian Affinity

As Gregor Wurst has argued, the recently published *Gospel of Judas* from the fourth century Codex Tchacos or at least some version thereof is certainly to be identified as the work by that title mentioned by Irenaeus, Bishop of Lyons (*Adversus haereses* 1.31.1) as being used by certain Gnostics in the late second century. According to Irenaeus, they esteemed Judas Iscariot as the one person who alone knew the truth and who overthrew the power of the world creator by betraying Jesus:

Others (*alii autem rursus*) declare that Cain derived his being (ὑπάχειν, Eriphanius; λελυτρῶσθαι, “was ransomed,” Theodoret) from the Power above, and acknowledge that Esau, Korah, the Sodomites, and all such persons, are related to themselves. On this account, they add, they have

been assailed by the Creator, yet no one of them has suffered injury. For Sophia was in the habit of carrying off that which belonged to her from them to herself. They declare that Judas the traitor was thoroughly acquainted with these things, and that he alone, knowing the truth as no others did, accomplished the mystery of the betrayal; by him all things, both earthly and heavenly, were thus thrown into confusion. They adduce a fabricated work to this effect, which they entitle the *Gospel of Judas*. 2. I have also made a collection of their writings in which they advocate the abolition of the deeds of Hystera (Womb), and they call this Hystera the creator of heaven and earth (*Adversus haereses* 1.31.1–2).

Not only Theodoret's (*Haeticarum fabularum compendium* I.15) version of Irenaeus, but so also Pseudo-Tertullian and Epiphanius, epitomizers of Hippolytus' lost *Syntagma contra haereses* (ca. 210 CE), identified these "other" Gnostics as certain "Cainites." Although he seems to know nothing of the *Gospel of Judas*, according to Pseudo-Tertullian (*Adversus omnes haereses* 2.5–6) the Cainite devotees of Cain held that Judas betrayed Christ either because he thought him to be a liar or because he wanted to insure that the evil powers would be unable to prevent his salvific death in behalf of humankind:

Moreover, also, there has broken out another heresy also, *which is called that of the Cainites*. And the reason is, that they magnify Cain as if he had been conceived of some potent power which operated in him; for Abel had been procreated after being conceived of an inferior power, and accordingly had been found inferior. They who assert this likewise defend the traitor Judas, telling us that he is admirable and great, because of the advantages he is vaunted to have conferred on mankind.

2.6. For some of them think that thanksgiving is to be rendered to Judas on this account: viz., "Judas," they say, "observing that Christ wished to subvert the truth, betrayed Him, in order that there might be no possibility of truth's being subverted." And others thus dispute against them, and say: "Because the powers of this world were unwilling that Christ should suffer, lest through His death salvation should be prepared for mankind, he, consulting for the salvation of mankind, betrayed Christ, in order that there might be no possibility at all of the salvation being impeded, which was being impeded through the powers which were opposing Christ's passion; and thus, through the passion of Christ, there might be no possibility of the salvation of mankind being delayed" (Pseudo-Tertullian (*Adversus omnes haereses* 2.5–6)).

Later on, Epiphanius in his *Panarion* (38.1.5; 3.4–5) ascribes his eighteenth Christian heresy to these same "Cainites," who attribute the *Gospel of Judas* to their kinsman Judas whose heavenly knowledge prompted him to ensure human salvation by handing Jesus over to be crucified:

Cainites say that Cain is descended from the stronger power and the authority on high; so, moreover, are Esau, Korah and his companions, and the Sodomites. But Abel is descended from the weaker power. 3. All these are worthy of their praise and kin to themselves. For they are proud of their relationship to Cain, the Sodomites, Esau, and Korah. And these, they say, belong to the perfect knowledge from on high. 4. Therefore, they say, though the maker this world made it his business to destroy them, he could do them no harm; they were hidden from him and translated into the aeon on high, where the stronger power comes from. For since they were her own, Wisdom allowed them to approach her. 5. And therefore they (the Cainites) say, "Judas has found out all about them [the higher powers]." For they claim him as kin too and consider him particularly knowledgeable, so that they even attribute a short work to him, which they call the *Gospel of Judas*. . . . (Epiphanius, *Panarion* 38.1.1–5)

And others (probably the same group) say, "No, he betrayed him despite his goodness because of heavenly knowledge." "For the [evil] archons knew," they say, "that the weaker power would be drained if Christ were given over to crucifixion." "And when Judas found this out," they say, "he was anxious, and did all he could to betray him, and performed a good work for our salvation. And we must commend him and give him the credit, since the salvation of the cross was effected for us through him, and the revelation of the things which that occasioned" (Epiphanius, *Panarion* 38.3.4–5).

Now even a cursory reading of the *Gospel of Judas* shows that these patristic authors knew virtually nothing, not only of its content beyond its title and that it featured an enlightened Judas and Jesus' betrayal as a positive act, but also of its sectarian affiliation. Had Irenaeus actually read it, he surely would have associated its Sethian theology with the theology he summarized in *Adversus haereses* I.29, rather than inventing a new "Cainite" heresy.

After discussing the views of some fifteen named heretics, in *Adversus haereses* 1.29–31, Irenaeus comes to describe the opinions of an anonymous "multitude of Gnostics" that have sprung up among the Simonians "like mushrooms growing out of the ground." He describes a sequence of three anonymous groups, probably on the basis of individual treatises containing distinctive mythological accounts. In I.29 he describes a Gnostic myth very much like the opening theogony and cosmogony of the *Apocryphon of John* ("Some of them [*quidam enim eorum*], then, set forth . . .," 1.29.1), a myth which Pseudo-Tertullian (225–250), Filastrius (*Diversarum hereseon liber* I, ca. 380/90), and Theodoret (ca. 453), attribute to certain "Barbeloites."⁶ In *Adversus haereses* I.30 Irenaeus goes on to

⁶ A myth which Epiphanius, ca. 375, seems to ascribe to certain "so-called gnostics

discuss a mythic narrative based on an elaborate re-writing of Genesis 2–9 and a midrashic interpretation of the biblical serpent (*ophis*) of paradise that portrayed the origin and subsequent enlightenment of humanity as the work of divine wisdom Sophia. Although he again attributes this to certain “others” (*alii autem rursus*, 1.30.1), his epitomizers Pseudo-Tertullian, Epiphanius, and Theodoret attribute it to certain “Ophites.”⁷ And finally in I.31, Irenaeus comes to yet others (*alii autem rursus*) who exalt the figure of Cain and adduce a fabricated work called the *Gospel of Judas*, whom Pseudo-Tertullian, Epiphanius, Filastrius, and Theodoret identify as “Cainites,” although neither Pseudo-Tertullian nor Filastrius mention of a *Gospel of Judas*.

What Irenaeus gives us in all three chapters is information on a variety of texts which he has collected or heard about and attributed to various anonymous “Gnostics” (1.29.1), while the later heresiologists have conceived them as distinctive groups named on the basis of key figures – Barbelo, the Serpent (*Ophis*), Cain, etc. – mentioned in both Irenaeus’ and Hippolytus’ descriptions of their mythological treatises. Thus Theodoret, following the sequence of Irenaeus’ descriptions, names them in the order Barbeloites, Ophites or Sethians, and Cainites, while Pseudo-Tertullian, Epiphanius, and Filastrius name them in the order Ophites, Cainites, and Sethians, as if they formed some kind of institutional succession. But it is doubtful whether there ever were any such distinctive sects who called themselves by such names: both Theodoret’s Barbeloites with their supreme Father-Mother-Child trinity and his Ophite cosmogony and anthropogony based on a midrashic rewriting of the Genesis paradise story are basic components underlying the modern typological category of Classical or early Sethian Gnosticism. The distinctive opinions attributed to the so-called Cainites is so general that such opinions might have been uttered by virtually anyone, and to date no original Gnostic writings in our possession allude to them. Of

and Phibionites and the followers of Epiphanes, and the Stratiotici and Levitici and Borborians and the rest.” (*Panarion* 25.2.1). Later in *Panarion* 39.1.1–5.3, he links his explicit description of the Sethians to the Cainites he described in *Panarion* 38, but makes no mention of the theogony and cosmogony of Irenaeus, *Adversus haereses* I.29, confining his discussion to the primordial origin and salvation of Seth, who is identified with Christ, and his elect seed.

⁷ According to Celsus, who calls them merely Christians, and Origen (*Contra Celsum* 6.24–34), the Ophites represented this myth with a symbolic diagram inscribed on tablets that portrayed the Ophite map of both visible and transcendent reality by means of various circles and rectilinear figures inscribed with the names of both lower and higher powers.

these three groups, the only one to have gained any institutional and literary perdurance was the Sethians, who, with their baptismal and ascensional practices, at least eventually came to refer to themselves as the seed of Seth.

Given that in the accounts dubbed Ophite and Sethian, the figure of Cain is vilified, the existence of a group honoring Cain seems dubious indeed, particularly in view of Epiphanius' (*Panarion* 39.1.1–5.3) account of the Sethians – which he explicitly compares with his previous account of the Cainites that honored Cain – in which the Sethians declare that the divine Mother has exalted the pure race of Seth far above the wicked race of Cain:

In this respect what they say agrees with the former heresy of the Cainites: that in the beginning two men first originated, and from these two were derived Cain and Abel, and over these two the angels fell out and made war on each other, and so caused Abel to be killed by Cain 2. For the quarrel among the angels who contended concerned the races of men and involved those two, the one who had begotten Cain and the one who had begotten Abel. 3. But the power on high prevailed (over them), the one they call the Mother, and Female . . . 4. Now when the one called Mother and Female prevailed, they say, since she knew that Abel had been killed she took thought and caused Seth to be born and put into him her own power, implanting in him a seed of the power from on high and the spark that was sent from on high for the first foundation of the seed and of the institution (of the world). 5. And this was the institution of justice and the election of the (elect) seed and race, so that through this institution and this seed destruction should come upon the powers of the angels who made the world and (made) the two men in the beginning. 6. For this reason, then, the race of Seth is set apart and taken up from this world, since it is an elect (race) and separated from the other race. 7. For as the times went past, they say, and the two races were together, the race of Cain and that of Abel, and came together because of their great wickedness and were mixed with one another, the Mother of all took notice and resolved to purify the seed of men, as I said before, since Abel had been killed. And she chose this Seth and displayed him in purity and in him alone she put the seed of her power and purity (Epiphanius, *Panarion* 39.2.1–7).

In short, it seems safe to say that there never was a separate group called “Cainites;” the term was purely a heresiological invention.

As the editors of the preliminary edition note, the *Gospel of Judas*, whose extant portions never mention Cain, clearly falls within the branch of Christian Gnosticism that claimed to be descended from Seth, the third son of Adam, commonly known as “Sethian” or “Classical” Gnosticism. Line 6 of page 49 refers to “the incorruptible [generation] of Seth,” suggesting that the first 8 lines might be restored to read:

[49] ¹And [in] that [cloud] ²[he (Autogenes) created Seth after] ³the image [of his father Adamas] ⁴and after the likeness of [these] angels. ⁵He revealed the incorruptible [generation] of Seth ⁷to the twelve [luminaries].

Such an exaltation of the heavenly Seth and the holy generation descended from him toward the end of the second century is characteristic of six (the *Apocryphon of John*, the *Apocalypse of Adam*, the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, *Melchizedek*, the *Three Steles of Seth*, and *Zostrianos*) of the eleven Nag Hammadi titles included in the corpus of works conventionally called Classical or Sethian Gnostic. As a Christian Sethian revelation dialogue, the *Gospel of Judas* has the closest formal affinity with the *Apocryphon of John* and the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, but as we shall see, in both outline and detail its version of Sethian mythology is remarkably similar also to portions of the *Apocalypse of Adam*, *Zostrianos*, and the closely related but not strictly Sethian works *Eugnostos the Blessed* (possibly of 'Ophite' provenance) and *Sophia of Jesus Christ*.

Sethian Mythology

As in the *Apocryphon of John*, many Sethian treatises locate at the summit of the hierarchy a supreme trinity of Father, Mother and Child named the Invisible Spirit, Barbelo, and their child, the divine Autogenes. The Invisible Spirit seems to transcend even the realm of being itself, which properly begins with Barbelo as his projected self-reflection. The Child is self-generated from Barbelo either spontaneously or from a spark of the Father's light, and is responsible for the creation and ordering of the remainder of the transcendent realm, which is structured around the Four Luminaries Harmozel, Oroiael, Daveithai, Eleleth and their associated aeons. The first three of these aeons become the heavenly dwellings of the archetypal Adam, Seth, and Seth's offspring, while the fourth aeon, Eleleth, is the dwelling of the last of the aeonic beings, Sophia.

The realm of becoming below this originates either directly from the Luminary Eleleth's urging or from Sophia's own mistaken attempt to instantiate her own contemplation of the Invisible Spirit all by herself and without its permission. This act brings into being the Archon – Yaldabaoth, Saklas, Nebruel, etc. – who steals from Sophia a portion of the supreme Mother's divine essence, which he uses to create yet other archons as well as the phenomenal world. In response to the Archon's false boasting in his sole divinity, the mother Barbelo projects the true divine image, that is, the archetypal human, of which the Archon produces a defective earthly copy and attempts to capture the divine power stolen from Sophia by infusing it into the earthly protoplast.

The remainder of the myth narrates the steps by which the divine Mother restores this dissipated divine essence to its original actuality. Appearing for the second time as her lower double, the spiritual Eve/Epinoia, she awakens Adam's dim knowledge of his divine origin and image, which is bequeathed to subsequent humanity through Adam's son Seth and his progeny, the seed of Seth. This ensures the preservation of future humanity's knowledge of its essential divinity despite the Archon's attempts to suppress it by various stratagems (the expulsion from paradise, the bringing of the flood, the inauguration of sexual lust through the fallen angels, and the conflagration of Sodom and Gomorrah). Finally, throughout subsequent history up to the present, the Mother continues to make salvific appearances in various guises (for example, as a luminous cloud, as ethereal angels, as Seth himself, or as Jesus) and through various ritual – especially baptismal – means, to awaken subsequent humanity's potential self-awareness of its essential divinity to a full self-consciousness of being the elect seed of Seth.

The Sethian Myth in the Gospel of Judas

With the fundamental exception of its soteriological and ritual component, the basic outlines of this same Sethian myth are certainly reflected in the *Gospel of Judas*. On pages 47–52 of the *Gospel*, Jesus teaches Judas about the composition of the divine world: the Great Invisible Spirit, the appearance of an unnamed luminous cloud – obviously Barbelo – from which emerges the angel Autogenes (“Self-Generated One”), who, from another cloud, creates the four Luminaries and their aeons, the first three of which, though unnamed, contain the heavenly Adamas, Seth, and Seth's “incorruptible generation.” Together with angelic armies and virginal spirits, Seth's generation comes to inhabit a realm of 360 firmaments brought forth by Autogenes and his twelve aeons. Thereupon follows an account of the lower world: from the aeonic cloud inhabited by the fourth Luminary Eleleth there arise another twelve angels to rule over the lower world. After their chiefs Nebro and Saklas create five further angels to rule over chaos, Saklas proposes to create a human being “after the likeness and after the image,” which he and his angels then fashion as the earthly protoplasts Adam and Eve.

But there are a number of differences as well. There is first the complete absence of any traces of important traditional Sethian salvific motifs, such as the tripartition of sacred history, the triple descent of

the savior – be it Seth or Christ or the divine Mother in various guises – and the baptismal ritual of the Five Seals. Another signature feature of Sethian Christian treatises apparently missing from the *Gospel of Judas* is the characterization of the supreme trinity as Father, Mother, and Child (Irenaeus, *Adversus haereses*, *Apocryphon of John*, *Trimorphic Protennoia*, *Holy Book*). It also appears not to mention other prominent figures such as the Triple Male Child, Youel, and Ephesech (as in the *Holy Book*, *Zostrianos*, and *Allogenes*). Although like the *Hypostasis of the Archons*, it apparently knows the name of the fourth Luminary Eleleth, the *Gospel of Judas* lacks the traditional names of the first three Luminaries (Harmozel, Oroiael/Raguel, and Daveithai found in Irenaeus, *Adversus haereses*, the *Apocryphon of John*, the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, *Zostrianos*, *Melchizedek*, and the *Trimorphic Protennoia*). As in the *Apocryphon of John* and the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, the *Gospel of Judas* conceives the same three luminaries as the dwelling places of the heavenly Adam, Seth, and Seth's offspring, but without any mention of the various baptismal ministers (Gamaliel, Samblo, Abrasax, Micheus, Michar, Mnesinous, etc.) and other aeons that populate the four Luminaries in the *Apocryphon of John*, the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, *Zostrianos*, *Melchizedek*, and even the untitled treatise of the Bruce Codex; of these, only Gabriel is mentioned, and indeed in a very different context.

The Divine World

After briefly describing the Invisible Spirit as the supreme deity, his emanation of Barbelo as a “luminous cloud,” and the emergence of the Self-generated Child at the acme of the divine realm, the *Gospel of Judas* goes on to describe the generation of the divine aeons below them. In particular, the traditional realm of the Four Luminaries is populated with increasingly large numbers of luminaries and firmaments in multiples of twelve and five, very much along the lines of *Eugnostos the Blessed*.⁸

⁸ Called “luminaries” in NHC III,4 84,12–85,3 and NHC V,1 12,21–30 or “powers,” in III 83,10–20; V 11,20–12,3 (cf. *Origin of the World* NHC II,5 104,31–106,3). The account in the *Sophia of Jesus Christ* (BG 107,5–8) is greatly truncated.

<i>Gospel of Judas</i> 49,8–50,10	<i>Eugnostos III</i> 84,12–85,3	<i>Eugnostos III</i> 83,10–20; 88,21–89,3
<p>[49] ⁸ The twenty-four [<i>luminaries</i>] revealed seventy-two ¹⁰ luminaries in the incorruptible generation, ¹¹ in accordance with the will of the ¹² Spirit. The seventy-two luminaries ¹³ <i>for their part</i> revealed ¹⁴ three hundred sixty luminaries in the ¹⁵ incorruptible generation, in accord with <i>the</i> ¹⁶ <i>will</i> of the Spirit, so that their number should ¹⁷ be five for each. ¹⁸ And the ¹⁹ twelve aeons of the ²⁰ twelve luminaries constitute their father. And ²¹ for each aeon, (there are) six heavens, ²² so that there are ²³ seventy-two heavens ²⁴ for the seventy-two luminaries, ²⁵ and for each [50] ¹ [of them five] firmaments, ² [<i>that there might be</i>] three hundred sixty ³ [firmaments in all].</p> <p>They were given ⁴ authority and [<i>grandeur</i>], ⁵ <i>innumerable angelic hosts</i> ⁶ for glory and adoration, ⁷ [<i>and thereupon</i>] virgin spirits ⁸ for glory and ⁹ [adoration] of all the aeons and ¹⁰ the heavens and their firmaments.</p>	<p>84 ¹³ All- Begetter, their father, very soon ¹⁴ created ¹⁵ twelve aeons ¹⁶ for assistance for the twelve ¹⁷ angels.</p> <p>And in ¹⁸ each aeon there were six (heavens), ¹⁹ so ²⁰ there are seventy-two heavens of the seventy-two ²¹ powers who appeared ²² from him. And in each of the heavens ²³ there were five firmaments, ²⁴ so there are (in all) three hundred sixty ⁸⁵ ¹ [firmaments] of the three hundred sixty ² powers that appeared ³ from them.</p>	<p>83 ¹⁰ Then the twelve ¹¹ powers, whom I have just discussed, ¹² consented with each other. ¹³ <Six> males (each) (and) (six> females (each) were revealed, ¹³ so that there are seventy- ¹⁵ two powers. ¹⁶ Each one of the seventy-two revealed ¹⁷ five spiritual (powers), ¹⁸ which (together) are the three hundred sixty ¹⁹ powers. The union of them all is ²⁰ <i>the will</i>. . .</p> <p>88 ²¹ They provided for themselves ²² hosts of angels, myriads ²³ without number for retinue 89 ¹ and glory, even virgin ² spirits, the ineffable lights. They have no sickness ³ nor weakness, but it is only <i>will</i>.</p>

No doubt these speculations involving groups of five, seven, twelve, twenty-four, seventy-two, and three hundred-sixty (or three hundred-sixty-five) originally had to do with ancient Egyptian calendrical speculation and the days and portions of the cosmos sacred to the gods.⁹ Although they contain similar groupings, the numerical speculation on the deployment of the divine aeons in such Sethian works as the *Apocryphon of John*, the *Trimorphic Protennoia*, the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, and *Zostrianos* seems to be based more on basic Neopythagorean triads and tetrads.

The Rulers of the Lower World

On the other hand, the *Gospel of Judas* 51,22–52,25 shares with the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* NHC III,2 56,22–59,9 a very similar account of the origin and activity of the creators of the lower world:

<i>Gospel of Judas</i> 50,22–52,25	<i>Holy Book</i> III,2 56,22–59,9
[50] ²² And in the aeon that appeared ²³ with his (Autogenes) generation ²⁴ is located the cloud of knowledge ²⁵ and the angel ²⁶ who is called [51] ¹ <i>Ele[leth]. And he dwells</i> ² with [<i>the twelfth</i>] aeon ³ [<i>who is Sophia</i>].	56 ²² After five ²³ thousand years the great ²⁴ light Eleleth spoke: “Let someone ²⁵ reign over the chaos and Hades.” ²⁶ And there appeared a cloud 57 ¹ [whose name is] hylic Sophia ² [... She] looked out on the parts ³ [of the chaos], her face being like ⁴ [...in] her form [...]

⁹ The initial twelve Luminaries are multiplied by the first three prime numbers (12 × 2 = 24 × 3 = 72 × 5 = 360) to become three hundred-sixty Luminaries. Cf., e.g., J.G. Frazer, *The Golden Bough* (New York: Collier-Macmillan), 1922, pp. 362–363: “When the sun-god Ra perceived that his wife Nut had been unfaithful to him, he declared with a curse that she should be delivered of the child in no month and no year. But the goddess had another lover, the god Thoth, and he playing at draughts with the moon won from her a seventy-second part of every day, and having compounded five whole days out of these parts he added them to the Egyptian year of three hundred and sixty days. This was the mythical origin of the five supplementary days which the Egyptians annually inserted at the end of every year in order to establish a harmony between lunar and solar time. On these five days, regarded as outside the year of twelve months, the curse of the sun-god did not rest, and accordingly Osiris was born on the first of them.... On the second of the supplementary days she gave birth to the elder Horus, on the third to the god Set, whom the Greeks called Typhon, on the fourth to the goddess Isis, and on the fifth, to the goddess Nephthys.” (*apud* Plutarch, *On Isis and Osiris* 12,355d3–356a8). See also *On the Origin of the World* NHC II,5 104,26–106,3.

Table (cont.)

<i>Gospel of Judas</i> 50,22–52,25	<i>Holy Book</i> III,2 56,22–59,9
<p>After ⁴ these things, [<i>Eleleth</i>] said, ⁵ “Let twelve angels ⁶ come into being [to] ⁷ rule over chaos and the [underworld].” ⁸</p>	<p>⁵ blood. And ⁶ [the great] angel Gamaliel spoke ⁷ [to the great Gabriel], the minister of ⁸ [the great light] Oroiael; ⁹ [he said, “Let an] angel come forth ¹⁰ [in order that he may] reign over the chaos ¹¹ [and Hades].” Then the cloud, being ¹² [agreeable, came forth] in the two monads, ¹³ each one [of which had] light ¹⁴ [... the throne], which she (Sophia) had placed ¹⁵ in the cloud [above]. ¹⁶</p>
<p>And behold, there appeared ⁹ from the cloud an [angel] ¹⁰ whose face flashed with fire ¹¹ and his appearance was defiled with blood. ¹² His name was Nebro, ¹³ which means ¹⁴ ‘apostate’; ¹⁵ others call him Yaldabaoth. ¹⁶ Another angel, Saklas, also came ¹⁷ from the cloud.</p>	<p>Then the cloud, being ¹² [agreeable, came forth] in the two monads, ¹³ each one [of which had] light ¹⁴ [... the throne], which she (Sophia) had placed ¹⁵ in the cloud [above]. ¹⁶ Then] Sakla, the great ¹⁷ [angel, saw] the great demon ¹⁸ [who is with him, Nebr]uel. And they became ¹⁹ [together a] spirit of reproduction to the earth. ²⁰</p>
<p>So Nebro ¹⁸ created six angels – ¹⁹ so too Saklas – for assistance, ²⁰ and these produced twelve ²¹ angels in the heavens, ²² with each one receiving a portion ²³ in the heavens. The twelve rulers ²⁴ spoke with ²⁵ the twelve angels: ²⁶ “Let each of you [52] ¹ [<i>create five angels</i>] and let them ² [<i>rule over the human</i>] generations.” ³ [<i>And there came to be</i>] ⁴ [<i>five</i>] angels:</p>	<p>[They begot] assisting angels. ²¹ Sakla [said] to the great ²² [demon Neb]ruel, “Let ²³ [the] twelve aeons come into being in ²⁴ [the...] aeon, worlds ²⁵ [...]” ²⁶ [...] the great angel ²⁷ [Sakla] said by the will of the Autogenes, ⁵⁸ ¹ “There shall [be] the [...]” ² of the number of seven [...]” ³ And he said to the [great angels], ⁴ “Go and [let each] ⁵ of you reign over his [world]” ⁶ Each one [of these] ⁷ twelve [angels] went [forth. The first] ⁸ angel is Ath[oth]. He is the one] ⁹ whom [the great] generations ¹⁰ of men call [the good one. The] ¹¹ second is Harmas, [who] is [the eye of envy]. ¹² The third [is Galila. The] ¹³ fourth is Yobel. [The fifth is] ¹⁴ Adonaios, who is [called] ¹⁵ Sabaoth. The sixth [is Cain, whom] ¹⁶ the [great generations of] ¹⁷ men call the sun. The [seventh is Abel];</p>
<p>The first ⁵ [is <i>Ath</i>]ēth, who is called ⁶ the <i>good one</i>. The [second] ⁷ is Harma{thoth}, who ⁸ [<i>is the evil eye</i>]. The [third] ⁹ is Galila. The ¹⁰ fourth is Yobel. The ¹¹ fifth [is] Adonaios.</p>	

Table (cont.)

<i>Gospel of Judas</i> 51,22–52,25	<i>Holy Book</i> III,2 56,22–59,9
<p>These ¹² are the five who ruled over ¹³ the underworld, and first ¹⁴ over chaos.</p> <p>Then Saklas ¹⁵ said to his angels, ¹⁶</p> <p>“Let us create a human being after ¹⁷ the likeness and after the image.” ¹⁸ They fashioned Adam ¹⁹ and his wife Eve, who is ²⁰ called Zoë in the cloud. ²¹ For by this ²² name all the generations seek ²³ him, and each ²⁴ of them calls her ²⁵ these names.</p>	<p>¹⁸ the eighth Akiressina, the [ninth Yubel]. ¹⁹ The tenth is Harm[upiael. The] ²⁰ eleventh is Arch[ir-Adonin]. ²¹ The twelfth [is Belias. These ²² are] the ones who preside over the underworld [and chaos]. ²³</p> <p>And after the founding [of the world ²⁴ Sakla said to his [angels], ²⁵ “I, I am a [jealous] god, ²⁶ and apart from me nothing has [come into being,” since he] ⁵⁹ ¹ trusted in his nature. Then a Voice ² came from on high, saying, ³ “The Man exists, and the Son of the Man.” ⁴ Because of the descent of the image (of Barbelo) ⁵ above, which is like its voice in the height ⁶ of the image which has looked out, ⁷ through the looking out of the image ⁸ above, the first creature was ⁹ formed.</p>

Although it is unlikely that the “perishable wisdom” defiling the human generation that the world creator is unable to raise into the eternal aeons mentioned earlier in the *Gospel* (44,2–7) constitutes a reference to the Sethian myth of Sophia,¹⁰ this cosmological parallel with the *Holy Book* allows the possibility that the *Gospel of Judas* may have mentioned the figure of Sophia elsewhere in the context of its mythical cosmogony, as I have indeed conjectured. While the *Holy Book* identifies the cloud associated with Eleleth as the “material Sophia,” the *Gospel of Judas* identifies it as the cloud of knowledge, which – if my

¹⁰ See below, p. 214 and note 24.

conjecture is close to the mark – it also associates with Sophia as the twelfth aeon (as in the *Apocryphon of John*). Manifesting a tendency that appears in both the *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII,1 39,13–17) and the *Holy Book*, namely, to exonerate Sophia from her responsibility for the origin of the world creator, the *Gospel of Judas* apparently assigns the initiative for the production of the angels over chaos to the fourth Luminary Eleleth. In the *Gospel of Judas*, it seems that the command to do so is spoken by Eleleth himself, while in the *Holy Book*, the command is issued by Gamaliel and Gabriel at Eleleth’s urging. Again, in the *Gospel of Judas* the chief archon Nebro/Yaldabaoth emerges first followed by his companion Saklas, while in the *Holy Book*, both archons – of which Saklas appears to be the more dominant – come forth simultaneously, and are conceived as distinct “monads,” perhaps even male and female, who function together as a “spirit of reproduction to the earth.” Interestingly, the *Gospel of Judas* seems to know nothing of a strikingly prominent tradition well attested not only in Sethian texts like the *Apocryphon of John*, the *Holy Book*, and the *Hypostasis of the Archons*, but also in Irenaeus I.29: namely, Saklas’ boast in his sole divinity, and its immediate refutation by the divine voice announcing that “the Human exists, and the Child of the Human.”

In both accounts, this pair of archons produce twelve angels or aeons to control the lower world. Although they apparently distinguish seven¹¹ of the twelve as planetary rulers, both the *Apocryphon of John* and the *Holy Book* enumerate the production of a sequence of twelve angels over Amente and chaos, while the *Gospel of Judas* describes the production of only five who come to rule over Amente and chaos.

¹¹ Cf. the similar sequence of seven powers in the *Apocryphon of John* NHC II,1 11,22–35,11 ²² “The rulers ²³ created seven powers for themselves, and ²⁴ the powers created for themselves six angels ²⁴ apiece, until they totaled 365 angels. ²⁶ Now <these> are the bodies belonging to the names: the first is Athoth; ²⁷ he is sheep-faced; the second is Eloaiou; ²⁸ he is donkey-faced; the third ²⁹ is Astaphaios; he is hyena-faced; the ³⁰ fourth is Yao; he is [serpent]-faced, with ³¹ seven heads; the fifth is Sabaoth; ³² <he> is serpent-faced; the sixth is Adonin; ³³ he is ape-faced; the seventh is Sabbede; ³⁴ he is a face of shining fire. This is the ³⁵ seven of the week” and *On the Origin of the World* II 101,25–102,2: “Seven appeared in chaos, androgynous. They have their masculine names ²⁶ and their feminine names. The feminine name ²⁷ is Pronoia Sambathas, which is ‘week.’ ²⁸ And his son is called ²⁹ Yao: his feminine name is Lordship. ³⁰ Sabaoth: his feminine name is Divinity. ³¹ Adonaios: his feminine name is Kingship. ³² Elaios: his feminine name is Jealousy. ³³ Oraios: his feminine name is Wealth. ³⁴ And Astaphaios: his feminine name is 102 ¹ Sophia. These are the seven powers ² of the seven heavens of chaos.”

<i>Gospel of Judas</i> 52,3–52,14	<i>Holy Book III</i> 58,6–22	<i>Ap. John II</i> 10,26–11,4	<i>Ap. John</i> II,12,13–25
[52] ³ [<i>And there came to be</i>] ⁴ [<i>five</i>] angels:	III 58 ⁶ Each one [of these] ⁷ twelve [angels] went [forth]. The first] ⁸ angel is Ath[oth] . He is the one] ⁹ whom [the great] generations ¹⁰ of men call [the <i>good one</i> . The] ¹¹ second is Harmas , [who] is [the <i>eye</i> of envy]. ¹² The third [is Galila . The] ¹³ fourth is Yobel . [The fifth is] ¹⁴ Adonaïos , who is [called] ¹⁵ Sabaoth . The sixth [is Cain , whom] ¹⁶ the [great generations of] ¹⁷ men call the sun. The [seventh is Abel]; ¹⁸ the eighth Akires-sina , the [ninth Yabel]. ¹⁹ The tenth is Harm[upiael] .	II 10 ²⁷ And he (Yaldabaoth) begot ²⁸ authorities for himself. Now the first was named ²⁹ Athoth , whom the generations call ³⁰ [<i>their good one</i>]; the second is Harmas , ³¹ i.e., [the <i>eye</i>] of envy; the third ³² is Kalila-Oumbri ; the fourth is Yabel ; ³³ the fifth is Adonaïou , who is called ³⁴ Sabaoth ; the sixth is Cain , ³⁵ whom the generations of people call ³⁶ the sun; the seventh is Abel ; the ³⁷ eighth is Abrisene ; the ninth is Yobel ; [11] ¹ the tenth is Armoupieel ;	II 12 ¹³ And ¹⁴ he (Yaldabaoth) named each power, beginning from ¹⁵ above: The first is ¹⁶ Goodness, with the first one, Athoth ; ¹⁷ the second is Providence, with ¹⁸ the second one, Eloaïo ; the third is Divinity, with the third one, ¹⁹ Astraphaïo ; the fourth is ²⁰ Lordship, with the fourth one, Iao ; ²¹ the fifth is King-ship, with the fifth one, ²² Sanbaoth ; the sixth is Jealousy, with ²³ the sixth one, Adonein ; the seventh ²⁴ is Wisdom, with the seventh one, ²⁵ Sabbateon .

Table (cont.)

<i>Gospel of Judas</i> 52,3–52,14	<i>Holy Book III</i> 58,6–22	<i>Ap. John II</i> 10,26–11,4	<i>Ap. John</i> II,12,13–25
	The] ²⁰ elev- enth is Arch[ir- Adonin]. ²¹ The twelfth [is Belias .	the eleventh ² is Melcheir- Adonein ; the twelfth ³ is Belias ; it is this one who is over the depths ⁴ of the underworld.	
These ¹² are the five who ruled over ¹³ the under- world, and first ¹⁴ over chaos.	These ²² are] the ones who preside over the underworld [and chaos].		

Although Epiphanius, *Panarion* 26.10.1 lists Seth as the third archon, since the *Gospel of Judas* (49,1–9) has already assigned Seth’s incorruptible generation and perhaps Seth himself to the realm of the divine luminaries, the name of the first angel over chaos in 52,5 is probably not Seth (C]HΘ), who clearly inhabits the divine realm, but must be something like [Ath]ēth (Δ-Θ]HΘ), whose epithet (ΠΕΞΕ) is not likely to be ‘Lord’ (ΠΙΧΘΕΙC) or ‘Christ’ (ΧΡΙCΤΟC), but more likely “the Good One” (ΧΡΗCΤΟC), as in the *Apocryphon of John* NHC II,1 12,16 (“goodness”) and probably the *Holy Book* NHC III,2 58,10.¹² The expected name for this first angel, Athoth, actually occurs as part of the bowdlerized name for the second angel Harma{thoth}, normally Harmas. Interestingly, while the *Gospel of Judas* terminates the list with the fifth angel Adonaios, the *Holy Book* and the *Apocryphon of John* NHC II,1 10,34–11,4 go on to list seven more, probably to designate rulers for the seven planets.¹³ Clearly, there seems to be a common tradition here,

¹² Accordingly, the standard reconstruction of *Apocryphon of John* NHC II,1 10,29–30 “Athoth, whom the generations call [the reaper]” (ΠΑΙ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ ΝΑΙ ΝΓΕΝΕΑ ΧΕ ΠΙ[ΧΑΙΘ]ΘΕ) should rather be “Athoth, whom the generations call [their good one]”: ΠΑΙ ΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟΥ ΝΑΙ ΝΓΕΝΕΑ ΧΕ ΠΙ[ΟΥΧ]ΘΕ (cf. *Trimorphic Protennoia* NHC XIII,1 49,8); indeed, the character at the end of the lacuna is more likely a ρ than a τ. Epiphanius, *Panarion* 26.10.1 makes Seth an archon, and *On the Origin of the World* NHC II,5 117,15–18 implies his archontic status.

¹³ Namely Cain, Abel, Abrisina, Harmoupiel, Melech-Adonin, and Belias. If the *Gospel of Judas* were dependent on traditional lists of twelve powers as in the *Holy Book* and the *Apocryphon*, its refusal to associate Cain with the powers over the underworld by truncating the list to five angels might be used as an argument to suggest its “Cainite” affinity, but, the name Cain is not found in the extant text. As argued above, it is doubtful whether there ever was such a group.

but confusion reigns in the extant sources over the precise names and number¹⁴ of these lower powers.

The Protoplasts and the Paradise Myth

The cosmology of the *Gospel of Judas* concludes with a brief account of the creation of Adam and Eve at Saklas' behest (52,14–20: "Saklas said to his angels, 'Let us create a human being after the likeness and after the image.'"), a motif well-attested in other Sethian treatises, e.g., the *Hypostasis of the Archons* (NHC II,4 87,23–33), the *Apocryphon of John* (NHC II,1 15,1–13), and the *Trimorphic Protennoia* (NHC XIII,1 40,22–29). This is followed by a comment on the names of the protoplasts:

52¹⁸ They fashioned Adam¹⁹ and his wife Eve, who is²⁰ called Zoë in the cloud.²¹ For by this²² name all the generations seek²³ him, and each²⁴ of them calls her²⁵ these names.

Here, the introduction of Zoë, the Greek equivalent of Eve's Semitic name, serves as a somewhat sarcastic transition to the next section of the *Gospel of Judas*, which is devoted to humankind's mortality or limited span of life (*zōē*). In Sethian tradition, the "Zoë in the cloud" (i.e., the divine realm) could designate Meirothea, the mother of the divine Adamas, as in the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* NHC IV,2 60,30–61,10:

IV 60³⁰ Then there came forth [from] 61¹ that [place] the cloud² [of the] great light, the living³ power, the mother of the holy, incorruptible ones,⁴ the great power [Mirothoe].⁵ And she gave birth to him whose name⁶ I name, saying, IEN⁷ IEN EA EA EA, three times.⁸ For this one, [Adamas],⁹ is [a light] which radiated [from¹⁰ the light; he is] the eye of the [light].

Or this spiritual Zoë could designate Epinoia, the mother of the living and lower double of the divine mother Barbelo, whom the Archons unwittingly cause to appear out of Adam's side in paradise to bring him to life and enlightenment, as in the *Apocryphon of John*:

¹⁴ Based on precedents such as the seventy-two languages of the nations (cf. *On the Origin of the World* NHC II,5 105,12–16), the twelve months of the year or signs of the 360-degree Zodiacal circle, the seven planets or days of the week, the five divinities of the intercalary days, etc. See note 9 above.

II 20⁹ Now the blessed Mother-Father,¹⁰ the Beneficent and Compassionate One,¹¹ had compassion on the power of the Mother¹² that had been brought out of the chief ruler. And¹³ since they were going to overpower the¹⁴ psychical and sensible body again, he sent,¹⁵ through his beneficent¹⁶ spirit and great mercy, a helper¹⁷ for Adam, a luminous Epinoia¹⁸ that is from him, named ‘Life.’¹⁹ It is she who serves the whole creature,²⁰ toiling with it, restoring²¹ it to its Perfection, and²² teaching it about the descent of the²³ seed, teaching it about the path of ascent,²⁴ the path by which it had descended.²⁵ And the Epinoia of the Light hides in Adam,²⁶ so that the rulers might not know (her),²⁷ but so that the Epinoia might become a correction²⁸ of the deficiency of the Mother.

The same figure appears as the spiritual woman of the *Hypostasis of the Archons*:¹⁵

II 89¹¹ And the spirit-endowed woman (taken from Adam’s side)¹² came to him and spoke with him, saying,¹³ “Arise, Adam.” And when he saw her,¹⁴ he said, “It is you who have given me life; ¹⁵ you will be called ‘Mother of the living.’¹⁶ For it is she who is my mother. It is she who is the physician,¹⁷ and the woman, and she who has given birth.”

But in the *Gospel of Judas*, for subsequent generations to invoke the primordial Adam and Eve by the names Adamas and Zoë will not bring them unlimited life or enlightenment. Instead, Saklas sees to it that both the lifespan and dominion over the earth of Adam and his generation will be limited as a result of violating Saklas’ command not to eat of the tree of knowledge.

Rather than presenting a full-blown Sethian midrash on the events in paradise, the author apparently concludes Jesus’ initial revelation to Judas with a comment concerning the unfortunate result of Adam’s eating of the fruit of the tree of knowledge, which I conjecture to have read somewhat as follows:¹⁶

[52]²⁵ Now, Sakla did not [53]¹ [command *him to abstain*]² except [*from the fruit of the tree*]³ of [*knowledge? And*]⁴ this [*is how he limited his time*].⁵ And the [ruler] said to him (Adam),⁶ “Your and your children’s lifespan will be ⁷ short.”⁸ Judas said to Jesus, “[What]⁹ is the *advantage*¹⁰ that

¹⁵ See also *Apocryphon of John* NHC II,1 20,19; 23,23 and *Hypostasis of the Archons* NHC II,4 95,5,19,32; 96,1.

¹⁶ The original editors suggest that the saying of Saklas promised Adam a long life on the earth which they reconstruct as: “May your life be [*long* (ἰσχυρός)] with your children,” echoing Genesis 1:28 and 5:3–5. But since this whole section deals with the brevity of human life, it is more likely the creator promised a finite, numbered (ἰσχυρίαι; cf. ἰσχυρίαι 53,13.18) life along the lines of Genesis 3:19–22, i.e., rather than blessing his creatures, his curse upon a disobedient Adam and Eve first limited their existence to some 900 years, which the creator limits even further in Genesis 6:3.

the human being will live?” Jesus said,¹¹ “Why *are you surprised* that Adam¹² and his generation received his¹³ limited time in the place¹⁴ where he received his *limited dominion*¹⁵ along with his ruler?”

Despite his limitation of Adam’s life, it nevertheless turns out that “God” – presumably Saklas but possibly the Invisible Spirit – relents to the extent that he “caused knowledge to be [given] to Adam and those with him, so that the kings of chaos and the underworld might not rule over them.” Evidently, however, this gift becomes a boon only for Adam’s descendants through Seth, the kingless generation, for in response to Judas’ question about the death of the human spirit, Jesus replies:

[53]¹⁸ Jesus said, “This is how¹⁹ God commanded²⁰ Michael to give spirits to humans:²¹ on loan while they render service.²² But the Great One (the Invisible Spirit) commanded²³ Gabriel to grant spirits²⁴ to the great kingless generation:²⁵ Spirit along with soul! Therefore,²⁶ the [rest] of the souls [54]¹ [...they]² [...] light³ [...] ...⁴ [...so they might] surround⁵ [your] inner spirits,⁶ [which] you have allowed to dwell in this⁷ [flesh] among the generations of angels. But God caused⁹ knowledge to be [given] to Adam and¹⁰ those with him, so that the kings¹¹ of chaos and the underworld¹² might not rule over them.”

Thus for ordinary mortals, the human spirit will live only as long as they serve the world creator and will be taken back at death, while the holy generation has received both spirit and soul as a permanent possession, and though their bodies die, their souls will be taken up to the aeons.¹⁷

[43]¹⁴ Jesus said,¹⁵ “The souls of every human generation¹⁶ will die. But when these¹⁷ people have completed¹⁸ the time of the (archontic) kingdom¹⁹ and their breath parts from²⁰ them, their bodies²¹ will die, but their souls²² will be made alive, and they will be taken²³ up.”

Although ordinary humans attempt to preserve this spirit in fleshly bodies through procreation, the kings of chaos and the underworld will surround such spirits (and presumably recapture them at the death of the body).

¹⁷ Cf. *Dialogue of the Savior* NHC III,5 139,22–140,13: “Matthew said, ‘Tell me, Lord, how the dead die, and how the living live.’ The Lord said, ‘You have asked me about a saying [...] which eye has not seen, nor have I heard it, except from you. But I say to you that when what invigorates a man is removed, he will be called ‘dead’. And when what is alive leaves what is dead, what is alive will be called upon.’ Judas (perhaps Iscariot rather than Thomas) said, ‘Why else, for the sake of truth, do they <die> and live?’ The Lord said, ‘Whatever is born of truth does not die. Whatever is born of woman dies.’”

*The Gospel of Judas' Presentation of the
Great and Holy Generation*

As James Robinson¹⁸ has commented, while the canonical gospels portray Jesus as more or less continually in the presence of the disciples during his public ministry, the *Gospel of Judas* portrays the pre-Easter, pre-resurrected Jesus born by a physical body as repeatedly appearing and disappearing (“Now often he would not reveal himself to his disciples, *but when necessary*¹⁹ you would find him in their midst,” 33,18–21), much as in the accounts of his resurrection appearances in the canonical gospels. The *incipit* of the *Gospel of Judas* announces the treatise as “the secret account of the revelation wherein Jesus spoke with Judas Iscariot during eight days, three days before he suffered” (33,1–6). This is followed by what seem to be appearances and disappearances on each of three days. The first appearance begins: “One day he happened to be in Judea with his disciples” (33,22–23). After informing the disciples that they have misidentified him as the son of the creator God, Jesus separates out Judas as the only one who recognizes Jesus’ origin from the immortal realm of Barbelo and promises to reveal to him the mysteries of the kingdom, but then suddenly disappears (33,22–36,10). His second appearance occurs “the next morning” (36,11–12) just after he had returned from visiting “another great and holy generation;” after speaking briefly of this generation, he suddenly disappears, leaving the disciples speechless (36,11–37,20). After another indeterminate period of time, Jesus makes a third appearance (“Another day Jesus approached [them],” 37,20–21), where he interprets the disciples’ dream in which they saw twelve wicked priests serving before the altar. This turns out to be an allegorical vision of themselves and the future leaders of the Church as sinful servants of a lower god who are misled by the stars; in contrast to the certain salvation of the holy generation, they will perish. Thereupon,

¹⁸ “The Truth about The Gospel of Judas,” *Watani*, <http://www.watanimet.com/article_en.asp?ArticleID=8245>.

¹⁹ The editors take ρρῶτ, otherwise unattested in Sahidic, as a form of Bohairic ρρῶτ or Old Coptic ρρῶτ, “child,” or as a form of Bohairic ρρῶτ / ρρῶτ, ‘phantom,’ ‘apparition,’ while P. Cherix suggests a metathesized form of Sahidic ρρῶτ, ‘necessity,’ ‘constraint,’ which I adopt here.

the other disciples depart, (44,13–14),²⁰ leaving Judas alone with Jesus. The dialogue with Jesus continues with Judas' question concerning his own vision of a mysterious house of rest, at which point Jesus explains that, since this house is reserved for the holy generation, Judas will have another destiny, different from that of the holy generation to which he will never ascend, namely to preside over the kingdom of the lower thirteen aeons. Only then does Jesus go on to reveal the secrets of the Sethian myth.

The subject of the second and third appearances is the “holy generation,” which the subsequent Sethian myth identifies as the generation of Seth (48,1–8) that dwells in the aeons of the divine luminaries. It entirely transcends the generations of ordinary mortal humans, which apparently includes the twelve disciples and the Christian leaders and laity that succeed from them, as well as Judas, whom Jesus has explicitly excluded from the holy generation (46,14–18). All these ordinary mortals, leaders and followers alike, worship the god of this lower world and are ruled by the stars and their angelic host.

The Present Status of the Holy Generation

During his second appearance, just after he has returned from a brief visit to the holy generation, the disciples ask Jesus about the great generation that is no longer visible on earth. When Jesus unexpectedly informs them that neither they nor the stars, angels, or other celestial powers of the god they worship can see or otherwise have anything to do with the holy generation that does not derive from the god of this world, they are dumbfounded, even though they already suspected it was superior to them. In fact it transcends them altogether.

[36] ¹¹ The next morning, after this happened, ¹² he [appeared] to his disciples. ¹³ They said to him, “Master, ¹⁴ where did you go and what did you do ¹⁵ when you left us?” Jesus said to them, ¹⁶ “I went to another great ¹⁷ holy generation.” ¹⁸ His disciples said to him, ¹⁹ “Lord, what is the great generation ²⁰ that is superior to and holy, ²¹ that is not now in these realms?” Now ²² when Jesus heard this, ²³ he laughed and said to them, ²⁴ “Why are you thinking in ²⁵ your minds about the ²⁶ strong and holy

²⁰ The third person singular masculine subject of 44,15 should, as the editors of the critical edition surmise, be changed to the plural: “After Jesus said this, {he}<they> departed.”

generation? [37] ¹ Truly [I] say to you, ² [no] offspring [of] this realm ³ will see that [generation], ⁴ and no angelic host of ⁵ stars will rule over ⁶ that generation, and no ⁷ human offspring will be able ⁸ to associate with it, because that generation ⁹ is not *from [the aeon]* that came ¹⁰ to dwell [*in the world*]. The generation ¹¹ of people among [you] ¹² is from the race of ¹³ humanity. [*Therefore the stars*] ¹⁴ are the powers that [*rule over the eleven*] ¹⁵ powers [*and their rulers*] ¹⁶ among [*whom*] you reign.” ¹⁷ When [his] disciples heard this, ¹⁸ they each were troubled in ¹⁹ spirit, *each one*. *They were unable to* ²⁰ say a thing.

In Sethian theology, the holy generation comprises both a primordial component that abides in the heavens as well as a component that temporarily sojourns on earth. According to the *Apocryphon of John* and the *Holy Book*, the archetypal heavenly generation of Seth was placed in the realm of the four Luminaries:

Apocryphon of John II 9 ¹⁴ And in the third aeon ¹⁵ was established the seed of Seth, ¹⁶ over the third luminary Daveithai. ¹⁷ And the souls of the holy ones were established.

Holy Book III 56 ³ Then he (the great Seth) asked for his seed. ⁴ Thereupon there came forth from that place ⁵ the great power of the great ⁶ light Plesithea, the mother of the angels, ⁷ the mother of the lights, the ⁸ glorious mother, the virgin with the ⁹ four breasts, bringing the fruit ¹⁰ from Gomorrah as spring and Sodom ¹¹ the fruit of the spring of ¹² Gomorrah that is in her. She came forth ¹³ through the great Seth. Then ¹⁴ the great Seth rejoiced about ¹⁵ the gift which was granted him ¹⁶ by the incorruptible ¹⁷ Child (of Barbelo). He took his seed ¹⁸ from her with the four breasts, the virgin, ¹⁹ and he placed it with ²⁰ him in the <four aeons>, ²¹ in the third great ²² light Davithe.

Moreover, both of these works, as well as the *Apocalypse of Adam*, make clear that the holy generation includes not only the heavenly seed of Seth but also the earthly descendents of the enlightened protoplasts Adam and Eve, who were rescued from the flood upon luminous clouds:

Apocryphon of John II 28 ³² And he (the world-creator Yaldabaoth) ³³ repented over everything that had come into being ³⁴ through him. Again he plotted, ³⁵ to bring a flood ²⁹ ¹ over the creation of the human. But the greatness ² of the Light of Providence taught ³ Noah, and he preached to the whole seed, ⁴ i.e., the children of men, and ⁵ those who were strangers to him did not listen to him. ⁶ Not as Moses said: ⁷ “They hid themselves in an ark”: rather, ⁸ they hid themselves in a place. Not ⁹ only Noah, but many other people ¹⁰ from the immovable race, entered ¹¹ a place and hid themselves in a ¹² luminous cloud. And he (Noah) recognized his (Yaldabaoth’s) authority. ¹³ And she (Providence) who belongs to the

Light,¹⁴ who illuminated them, was with him (Noah), since¹⁵ he (the first ruler) had brought darkness upon the whole earth.

Holy Book III 59⁹ Because of this¹⁰ Metanoia (the repentant Sophia) came to be. She received her¹¹ completion and her power by the will¹² of the Father and his approval with which he¹³ approved of the great, incorruptible,¹⁴ immovable race of the great,¹⁵ mighty men of the great Seth,¹⁶ in order that he may sow it in the aeons which¹⁷ had been brought forth, so that, through her (Metanoia),¹⁸ the deficiency may be filled up.¹⁹ For she had come forth from above down²⁰ to the world which is the image of the night.²¹ When she had come, she prayed for (the repentance of) both the seed²² of the archon of this aeon and the authorities²³ who had come forth from him, that²⁴ defiled (seed) of the demon-begetting god²⁵ which will be destroyed, and for the seed 60¹ of Adam and the great Seth,² which is like the sun. Then the great³ angel Hormos came to prepare –⁴ through the virgins of the⁵ corrupted sowing of this aeon, in⁶ a Logos-begotten, holy vessel,⁷ through the holy Spirit –⁸ the seed of the great Seth.⁹ Then the great Seth came and brought his¹⁰ seed. And it was sown in the aeons¹¹ that had been brought forth, their number being the amount of¹² Sodom. Some say¹³ that Sodom is the place of pasture¹⁴ of the great Seth – which is Gomorrah –¹⁵ but others that the great Seth took¹⁶ his plant out of Gomorrah and¹⁷ planted it in the second place¹⁸ to which he gave the name Sodom.¹⁹ This is the race which came forth through²⁰ Edokla. For she gave birth through the word²¹ to truth and justice, the origin²² of the seed of the eternal life²³ which is with those who will persevere²⁴ because of the knowledge of their emanation.²⁵ This is the great, incorruptible²⁶ race which has come forth through three 61¹ worlds to the world.

Apocalypse of Adam V 69² For rain-showers³ of [god (Sakla, the evil creator)] the⁴ almighty⁵ will be poured forth [so that] he⁶ might destroy [all] flesh {of⁷ god the almighty,⁸ so that he might destroy all flesh}⁹ from the earth¹⁰ on account of the things that it seeks¹¹ after, along with [those from]¹² the seed [of] the men (the generation of Seth)¹³ to whom passed¹⁴ the life of¹⁵ the knowledge, which¹⁶ came from me [and] Eve,¹⁷ your mother. For they were¹⁸ strangers to him.¹⁹ Afterwards great²⁰ angels will come²¹ on high clouds,²² who will bring those people²³ into the place where²⁴ the spirit [of] life dwells.... 72¹ And [he (the Illuminator)] will² [...] those men³ and bring them into their proper⁴ land and build them a⁵ holy dwelling-place. And⁶ they will be called by that⁷ name and dwell there⁸ six hundred years in a⁹ knowledge of imperishability.¹⁰ And angels of the great¹¹ light will dwell with them.¹² No foul deed¹³ will dwell in their heart, but¹⁴ only the knowledge of god.... 75⁵ For their soul did not come⁶ from a defiled hand, but it⁷ came from a great commandment⁸ of an eternal angel.⁹ Then fire¹⁰ and sulfur and asphalt will be cast upon¹¹ those men, and¹² fire and mist will come over¹³ those aeons, and¹⁴ the eyes of the powers of the illuminators will be darkened,¹⁵ and the aeons will not see¹⁶ them in

those days. ¹⁷ And great clouds of light ¹⁸ will descend, and ¹⁹ other clouds of light ²⁰ will come down upon them from ²¹ the great aeons. ²² Abrasax and Sablo and ²³ Gamaliel will descend and bring ²⁴ those men out of ²⁵ the fire and the wrath, and ²⁶ take them above the aeons ²⁷ and the rulers of the [powers], and ²⁸ [take] them away [and give them the water] ²⁹ of life [...] ³⁰ and take them [up to the great] ³¹ aeons, [where the] ⁷⁶ ¹ dwelling [places] of the [great luminaries] ² are together with the holy angels ³ and the aeons. ⁴ The men will be like ⁵ those angels, for they ⁶ are not strangers to them.

Of course, the *Gospel of Judas* too clearly presupposes the continuity between the primordial and future members of the holy generation; on completion of their bodily life in Saklas' kingdom, the souls of the holy that have endured this kingdom will be taken up (43,15–23). Although we are told that the members of the holy generation have been given immortal souls and that Adam and those with him have been given knowledge necessary to protect them from the rulers of chaos (53,22–54,12), the extant portions of this gospel tell us nothing of the mechanism of this salvation. Nowhere does Jesus speak explicitly of his own role or that of other prominent Sethian savior figures (whether Seth or Christ or Barbelo or Epinoia or Sophia) in either the final salvation of the holy generation or in the destruction of the archontic powers.

The Future Prospects of the Holy Generation

On his third appearance, Jesus speaks of the future prospects of the earthly descendents of the holy generation in contrast to those of ordinary mortals. In the extant text, the only place where Jesus speaks of a savior figure occurs in a badly damaged passage, where he seems to speak of an unidentified redeemer²¹ who descends from a luminous cloud to enlighten and save those who endure the regime of the world creator. According to my conjectural restoration, this redeemer apparently chooses to descend from the realm of the Luminaries, frequently characterized as a cloud, in order to “water God’s paradise”²² and raise the souls of those who have drunk from the fount of the tree

²¹ Or perhaps the angel Gabriel, the minister (διάκονος) of the second Luminary Oroiael in *Apocryphon of John* and the *Holy Book*, who in *Gospel of Judas* 53,22–25 is commanded to grant both spirit and soul to the holy generation.

²² Cf. Genesis 13:10 (LXX).

of knowledge²³ aloft to the eternal aeons forever, leaving their dead bodies behind.

[42] ⁵ Jesus said to them, ⁶ “Quit contending ⁷ with me. Each of you has ⁸ his own star, ⁹ and every[one...] ¹⁰ [...] ¹¹ [...] ¹² [...] ¹³ [...] ¹⁴ [...] ¹⁵ [...] ¹⁶ [...] ¹⁷ [...] ¹⁸ [...] ¹⁹ [...] ²⁰ [...] ²¹ [...] ²² [...] ²³ [...] ²⁴ [...] ²⁵ [...] ²⁶ [...] *It was*] not to give [43] ¹ [*drink*] that he came from the [cloud]; it was not ² to [draw from the spring] of ³ the tree [of knowledge that he came. Although the time] ⁴ of this age [lasts] ⁵ for a while, [he did not remain above], ⁶ but has come to water God’s ⁷ paradise and the [generation] ⁸ that will endure, because ⁹ the [course of] ¹⁰ that generation will not be defiled, but [it will be] ¹¹ for all eternity.” ¹² Judas said to [him, “Rabb]i, ¹³ what kind of fruit does this generation ¹⁴ possess?” Jesus said, ¹⁵ “The souls (of) every human generation ¹⁶ will die. But when these ¹⁷ people have completed ¹⁸ the time of the (archontic) kingdom ¹⁹ and their *breath parts* from ²⁰ them, their bodies ²¹ will die, but their souls ²² will be made alive, and they will be taken ²³ up.”

In general, the *Gospel of Judas* takes a hostile stance toward the practice of ordinary Christian baptism in Jesus’ name (55,22–56,1) and indeed toward any formal use of his name (38,22–40,26). Although it appears to know nothing of the details of Sethian ritual – especially baptismal – practices, this fragmentary passage – if my conjecture is close to the mark – appears at least to reflect the symbolism of the divine and luminescent living water which is found in almost every Sethian text as a metaphor for the divine realm, the emanation of divine beings, and especially for the revelation and reception of knowledge and enlightenment. The imagery of this passage is quite similar to the descent of the divine revealer Protentroia/Barbelo in the *Trimorphic Protentroia*:

Trimorphic Protentroia. XIII 36 ⁴ I [descended to the] midst of the underworld ⁵ and I shone [down upon the] darkness. It is I who ⁶ poured forth the [water]. It is I who am hidden within ⁷ [radiant] waters. I am the one who ⁸ gradually put forth the All by my ⁹ Thought. It is I who am laden with the Voice. It ¹⁰ is through me that Gnosis comes forth. 41 ²⁰ I am the first one who descended ²¹ on account of my portion which remains, that is, ²² the Spirit that (now) dwells in the soul, (but) which originated ²³ from the Water of Life. 46 I alone am the Word, ineffable, ¹⁵ unpolluted, immeasurable, inconceivable. ¹⁶ It is a hidden Light, bearing a Fruit of ¹⁷ Life, pouring forth a Living Water from ¹⁸ the invisible, unpolluted, immeasurable ¹⁹ Spring, that is, the unreproducible Voice of the glory ²⁰

²³ Cf. *Gospel of Judas* 54,8–12: “But God caused knowledge to be [given] to Adam and those with him, so that the kings of chaos and the underworld might not rule over them.”

of the Mother, the glory of the offspring²¹ of God; a male Virgin by²² virtue of a hidden Intellect, that is,²³ the Silence hidden from the All, being unreproducible,²⁴ an immeasurable Light, the source of the All²⁵ the Root the entire Aeon. 48⁷ I gave to him] from the Water [of Life, which⁸ strips] him of the Chaos [that is⁹ in the] uttermost [darkness] that exists [inside]¹⁰ the entire [abyss], that is, [the corporeal]¹¹ and psychic thought.

While the *Gospel of Judas* is confident that the souls of the holy generation will be raised up, it is equally confident that it is impossible for “perishable wisdom” or for the God who created ordinary mortals to raise the souls of the defiled generations into the aeons, since they are unenlightened, having defiled themselves with “perishable wisdom”²⁴ rather than drinking from the tree of knowledge:

[43]²³ Judas said,²⁴ “And what will the rest²⁵ of the human generations do?” Jesus said,²⁶ “It is impossible [44]¹ to sow seed on [rock] and obtain² fruit. *Therefore in the same way*³ the generation [defiled]⁴ with perishable wisdom [is not raised up]⁵ [by] the hand that created mortal people,⁶ so that their souls⁷ go up to the eternal aeons above.⁸ [Truly] I say to you,⁹ [no human nor] angel¹⁰ [nor] power will be able to see¹¹ [those whom]¹² [this] holy generation¹³ [shall see].” After Jesus¹⁴ said this, he departed.

Judas, Ordinary Mortals, and their Future Prospects

Once the other disciples have departed, Jesus deals directly with the future prospects of Judas himself. Even before Jesus has revealed to him the secrets of Sethian theology, Judas, the “thirteenth demon” has – like the demons in Mark 1:34 and 3:12 – already recognized Jesus’ origin from the Barbelo Aeon, and – despite Jesus’ assertion in 37, 1–12 that no mortal offspring can see or associate with that generation! – has apparently succeeded in getting a glimpse of the holy generation’s heavenly dwelling. In an undisclosed place where he used to seek Jesus, he has a vision of a sacred paradisiacal dwelling. It was an immense single-roomed house surrounded by great men, presumably angels, within which were sleeping a multitude of people, presumably from the holy generation, among whom Judas hoped to be included.²⁵

²⁴ Pace Meyer, this phrase does not appear to be a reference to the myth of the fallen Sophia.

²⁵ ΟΥΣΤΕΡΗ ΠΟΛΥΤΕ means either a single (ΟΥΣΤΕ is a form of ΟΥΩΤ, “single”)

But unfortunately for Judas, Jesus informs him that he has been misled by his star into thinking that he might enter that house. Since it is reserved for the holy, ordinary mortals like Judas are unworthy to enter it. As Jesus made clear during his second appearance, no human offspring will either see or associate with the holy generation (37,1–16).

[44] ¹⁶ Judas said, “Master, as ¹⁶ you have listened to all of them, ¹⁷ now listen also to me. For I have seen ¹⁸ a great vision.” When Jesus ¹⁹ heard this, he laughed ²⁰ and said to him, “Why do you try so hard, ²¹ you thirteenth *demon*? ²² But speak for yourself, and I shall bear with ²³ you.” Judas said to him, ²⁴ “In the vision I saw ²⁵ the twelve disciples ²⁶ stoning me, [45] ¹ persecuting [*me severely*]. And I also came ² to the place where [*I used to seek*] you. ³ [In that place] I saw [a house], and ⁴ my eyes were unable [to measure] its size. ⁵ Great people were surrounding ⁶ it, and that house *was a single room* ⁷ and ⁸ in the middle of the house was [a multitude] ⁹ [of *people surrounding you*] ¹⁰ [*and I wanted to say*] ¹¹ ‘Master, take me too in with these people.’”¹² [Jesus] answered and said, ¹³ “Judas, your star has led you astray,” ¹⁴ and “No offspring of any ¹⁵ mortal person ¹⁶ is worthy to enter ¹⁷ the house you have seen, for ¹⁸ that place is ¹⁹ reserved for the holy – ²⁰ neither the sun nor the moon ²¹ will rule there, nor the day – ²² but the holy will abide there ²³ always, in the aeon with ²⁴ the holy angels. Behold, ²⁵ I have told you the mysteries ²⁶ of the (archontic) kingdom [46] ¹ and I have taught you about the *deceitfulness* ² of the stars; and [about the twelve] ³ [*rulers who will control*] ⁴ the twelve aeons.” ⁵ Judas said, “Master, ⁶ my seed *would never control* ⁷ the rulers!” Jesus answered ⁸ and said to him, “Come, let me ⁹ [*advise*] you [*that not only*] ¹⁰ [*will you subject and rule*] ¹¹ [*them*], but that you will ¹² *lament greatly* when you see ¹³ the kingdom and all its generation.” ¹⁴ When he heard this, ¹⁵ Judas said to him, “What ¹⁶ advantage have I have gained, ¹⁷ since you have set me apart from ¹⁸ that generation?” Jesus answered ¹⁹ and said, “You will become ²⁰ the thirteenth, and ²¹ you will be cursed by ²² the remaining generations and ²³ you will come to rule over ²⁴ them. In the last days they ^{24b} <will [*turn and be subjected*] > ²⁵ to you and you will not ascend on high [47] ¹ to the holy [generation].”

What a tragedy! Jesus has informed Judas not only about the holy generation, but also about the kingdom of the god whom the disciples have been worshiping. Judas even enjoys a dream-vision of the place of

roomed or single-storied dwelling. Clearly this great heavenly “house” contrasts with the with the other earthly “great house” of 38,1–10 in which the disciples and their priestly successors serve up ghastly sacrifices to the archon’s stellar powers. Cf. the similar contrast in the *Trimorphic Protennoia* between the “house of glory” (NHC XIII,1 39,37–40,1; 41,32; cf. *Apocryphon of John* NHC II,1 30,27; *Apocalypse of Adam* NHC V,5 77,10–15) and the “house of the ignorant light” (NHC XIII,1 40,21).

the holy generation and his star is in the ascendant. But all this counts for nothing when Jesus predicts that, together with the stars and other angelic powers, Judas will become the “thirteenth daimon” who rules over the archon’s kingdom and its lowest twelve aeons.²⁶ In effect, he will take the place of Yaldabaoth or Saklas as king and chief archon of the thirteen kingdoms, ruling over the twelve lesser archons whose identity has been merged with the twelve disciples who, together with subsequent generations of apostolic Christians, persecute Judas for his knowledge! And worst of all, even if called, Judas will never ascend to the holy generation – which is by definition kingless (53,24) – not even at the end of days.

The Ruling Stars and their Demise

Jesus concludes his narrative of the Sethian myth with Saklas’ fashioning of Adam and Eve as mortal beings with borrowed spirits guaranteeing them a lifespan and earthly dominion limited merely to their term in the creator’s service. When the dialogue resumes, Judas again raises the question of the prospects for the merely human generations. According to Jesus’ answer, there is no hope for them, because their fate is written in the stars that determine everything:

[54] ¹³ Judas said to Jesus, ¹⁴ “So what will those generations do?” ¹⁵ Jesus said, ¹⁶ “Truly I say to you, ¹⁷ the stars finish things off ¹⁸ for all of them. When ¹⁹ Saklas completes ²⁰ the times allotted to him, ²¹ their first ²² star will come with the generations, ²³ and what has (just) been said will be ²⁴ fulfilled. Then they will ²⁵ fornicate in my name and ²⁶ slay their children [55] ¹ and [they will *sleep with men*] ² and [*work at murdering one*] ³ [*another and commit a multitude*] ⁴ [*of sins and lawless deeds...*] ⁵ [...] ⁶ [...] ⁷ [...] ⁸ [...] ⁹ [...in] my name, ¹⁰ and your star will [*reign*] ¹¹ over the [thirteenth] aeon.” ¹² After that Jesus [laughed]. ¹³ [Judas said], “Master, ¹⁴ [why are you laughing at me?]” ¹⁵ [Jesus] answered [and said], “I am ¹⁶ not laughing [at you] but at the error ¹⁷ of the stars, because these six stars ¹⁸ wander with these five ¹⁹ adversaries, and they all ²⁰ will perish along with their *creations*.”

²⁶ Note the ironic contrast with the positive promise in the *Dialogue of the Savior* NHC III,5 138,11–20: “Judas said, ‘Behold! The governors dwell above us, so it is they who will rule over us!’ The Lord said, ‘It is you who will rule over them! But when you rid yourselves of jealousy, then you will clothe yourselves in light and enter the bridal chamber.’”

Having already indicated that the dominion of Saklas and the Adamic generations was limited (53,10–15), Jesus predicts that at the end of Saklas' regime, the first star of mortal generations will arrive. This "first star" must refer to the star of Judas himself, whose ascendancy Jesus later announces in 55,10–11 and 57,19–20. The remaining traces of this damaged passage suggest that the context that the author has in mind is the disciple's dream vision of the twelve priests and sacrificial altar which Jesus had already interpreted during his third appearance (37,20–40,26).

[39] ¹⁸ Jesus said to them, "You (are) those you ¹⁹ saw presenting the offerings ²⁰ at the altar ²¹ you saw. That one ²² is the god you serve, ²³ and those twelve men ²⁴ you have seen are you! ²⁵ The animals that are ²⁶ brought for sacrifice ²⁷ are the ones you saw, ²⁸ who are the multitude you lead astray. [40] ¹ At that altar ² [*their bishop*] will stand ³ and ⁴ in this way he will make use ⁵ of my name, and <the> generations ⁶ of the pious will ⁷ remain loyal to him. After him ⁸ another man will commend ⁹ [fornicators], and another ¹⁰ [will] commend infanticides, ¹¹ and another those who ¹² sleep with men, and those who fast, ¹³ and the rest of ¹⁴ depravities, lawlessness and error, ¹⁵ and those who say, ¹⁶ 'We are equal to angels.' ¹⁷ They are the stars that complete ¹⁸ everything. For it has been said ¹⁹ to the human generations, 'Look, ²⁰ God has received your ²¹ sacrifice from priestly hands, ²² that is, the Deacon ²³ of Error. But the Lord ²⁴ who commands is the one who is lord ²⁵ over the universe. On the last day ²⁶ they will be put to shame."

The priests who fornicate, sacrifice their own children, sleep with men, and engage in murder and lawless deeds all in the name of Jesus are in fact the twelve disciples themselves and their ecclesiastical successors, who are servants of the world creator and his errant stars. While apparently the reign of the Zodiacal stars and their angels located *above* the celestial horizon has already been nullified,

[41] ¹ Jesus said [to them], "Stop ² [sacrificing *animals*]! ³ You [*sent them up*] from ⁴ the altar, since they are from ⁵ your stars and your angels, ⁶ having already come to an end. ⁷ So let them be [nullified] ⁸ before you...

Jesus goes on to predict the future destruction of the reign and creations of the six stars *below* the celestial horizon that wander²⁷ about

²⁷ Alternatively, these six wandering stars might be the seven planets minus the sun.

the underworld with the five adversaries, presumably the five angelic rulers of chaos created by Saklas' twelve angels.

Judas' Star Above the Thirteenth Aeon

Indeed Judas will play a role in all this. Having already informed the twelve disciples that "Each of you has his own star" (42,6–9), Jesus announces that, as the thirteenth daimon, Judas' star will be elevated to the level of the thirteenth aeon, probably by Saklas the world ruler, where he presides over his other twelve angels in the aeons below him:²⁸

[55] ⁹ "...in my (Jesus) name, ¹⁰ and your star will [reign] ¹¹ over the [thirteenth] aeon." ¹² After that Jesus [laughed]. [Judas said], "Master, ¹⁴ [why are you laughing at me]?" ¹⁵ [Jesus] answered [and said], "I am ¹⁶ not laughing [at you] but at the error ¹⁷ of the stars."

As the *Holy Book* and the *Apocalypse of Adam* make clear, being either thirteenth or even a thirteenth kingdom is not a good thing in Sethian thought, where it symbolizes domination and error. Thus in the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* the holy baptism of the Five Seals includes "the renouncing of the world and the god of the thirteen aeons," namely Saklas himself, whose powers will be crucified when the heavenly Seth descends for the third and final time in the guise of Jesus:

Holy Book III 63 ²³ And he established through her (Pronoia) ²⁴ the holy Baptism that surpasses ²⁵ the heaven, through the incorruptible, ⁶⁴ ¹ Logos-begotten one, even Jesus the living one, even ² he whom the great Seth has ³ put on. And through him he nailed the powers ⁴ of the thirteen aeons, and ⁵ established those who are brought forth and ⁶ taken away. He armed them ⁷ with an armor of knowledge of this truth, ⁸ with an unconquerable power ⁹ of incorruptibility.

Indeed, all the kingdoms of the thirteen aeons controlled by Saklas hold an erroneous opinion of the origin of the divine Illuminator – only the kingless generation above the thirteen aeons knows that the Illuminator comes from the great aeon that far transcends the world ruler's thirteen aeons:

²⁸ Pace Meyer's tongue-in-cheek comment "Judas is literally the star of the text," (*The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, p. 44, note 142), Judas is not himself the star; rather it is his star that has led him astray, as in the *Gospel of Judas* 45,13: "Judas, your star has led you astray."

Apocalypse of Adam V 82 And the ¹¹ thirteenth kingdom says ¹² of him that every birth ¹³ of their ruler is a Logos, ¹⁴ and this Logos received ¹⁵ a mandate there. He ¹⁶ received glory and power, ¹⁷ and thus he came to the water, ¹⁸ in order that the desire ¹⁹ of those powers might be satisfied. But the generation ²⁰ without a king over it says ²¹ that God chose ²² him from all the aeons. ²³ He caused knowledge of the ²⁴ undefiled one of truth to come to be ²⁵ [in] him. [It] said, “[Out of] ²⁶ a foreign air, [from a] great aeon, [the ²⁷ great] illuminator came forth.” [And he made] ⁸³ ¹ the generation of those men ² whom he had chosen for himself shine, ³ so that they could shine upon the ⁴ whole aeon.

Having been informed that his star will preside over the lower thirteen aeons, Judas next raises the question of the fate of those baptized in Jesus’ name. In his badly damaged reply, Jesus characterizes them as sacrificing to Saklas. While the twelve disciples are like wicked priests whose sacrificial victims are their own children and the multitudes they lead astray, Judas’ wickedness will exceed even that of the other disciples, since his sacrificial victim will be the human figure of Jesus himself. Although the raising of Judas’ horn suggests an element of triumph (cf. Psalm 75:4–5; 89:24; 92:10; 112:9; 148:14), in contradistinction to the testimony of Irenaeus’ epitomizers, the *Gospel of Judas* does *not* portray Judas’ act as positive or in any way salvific:

[56] ¹² Truly [I] say to you, Judas, ¹² [those who] offer sacrifices to ¹³ Saklas [as if a] god [speaks] ¹⁴ [in him...] ¹⁵ ... [...] ¹⁶ ... [...] ¹⁷ everything that is evil. But you ¹⁸ will exceed them all, ¹⁹ for you will sacrifice the man that ²⁰ carries me about. Already your ²¹ horn has been raised, ²² and your wrath has burned ²³ and your star has *ascended*, ²⁴ and your mind was [set].

Note that Jesus does not here *instruct* Judas to sacrifice the fleshly body that bears the Jesus’ true spiritual self so as to liberate Jesus’ inner spiritual person as Meyer claims,²⁹ but merely explains that, like all who sacrifice to Saklas, Judas’ errant star has predestined him to hand Jesus over to the authorities. Indeed, Jesus’ prediction is inevitable: Judas’ triumphal but fateful act is already underway as his errant star passes over. Of course, Jesus has the last laugh, since Judas will merely hand over to Saklas an empty human body of the sort that that was already his from the very the primordial moment when he created mortal bodies and had Michael grant them temporary spirits (52,14–54,7). But even so, Judas’ act of sacrificing Jesus is much worse than all the

²⁹ *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, p. 43, note 137.

disciples' evil sacrifices catalogued in 38,1–41,6 and 54,24–55,[4]. This passage, together with 39,18–40,26 cited previously, constitutes the core message of the *Gospel of Judas*: it is an unbending Sethian condemnation of the sacrificial theology and the “eucharistic” and baptismal practices of the misguided apostolic Christian churches who unwittingly worship a false and Satanic father who wills the triumphant sacrifice of his son.

At this point, the dialogue draws to a close. Jesus invites Judas to behold a luminous cloud surrounded by stars, of which his own is just now rising above the horizon (“in the ascendant”).³⁰ Judas then looks up and beholds the cloud.

[58] ¹⁵ Look, you have been told everything. ¹⁶ Lift up your eyes and look at the cloud ¹⁷ and the light within it ¹⁸ and the stars surrounding it. ¹⁹ The star *in the ascendant* ²⁰ is your star.” ²¹ Judas lifted up his eyes ²² and saw the luminous cloud. And ²³ he (Judas or Jesus?) entered it. Those ²⁴ standing on the ground ²⁵ heard a voice coming ²⁶ from the cloud, saying...

This brief scene appears to be modeled on a combination of the synoptic accounts of Jesus' transfiguration at which the disciples hear the heavenly voice (Matthew 17:1–8; Mark 9:2–8; Luke 9:28–36), and on the Lukan accounts of his final ascension to heaven on the cloud, where “two men” deliver the heavenly message to the disciples who see him depart (Acts 1:9–11; cf. Luke 24:51). A similar scene also occurs in the concluding “Book of Allogenes” in the Tchacos codex, where Jesus the Foreigner (*allogēnēs*), having successfully resisted Satan's temptations is surrounded by a cloud of light from which he hears a divine voice:

Book of Allogenes, Codex Tchacos IV [61] ¹⁶ Then Allogenes ¹⁷ cried out with a loud voice ¹⁸ saying: “O God, you who ¹⁹ are in the great aeons, hear ²⁰ my voice, have mercy on me, and ²¹ save me from every ²² evil. Look upon me ²³ and hear me while I ²⁴ am in this deserted [place]. ²⁵ Now therefore, [let your] ineffable ²⁶ [light] shine on me [...] [62] ⁵ [...] your light. ⁶ Yes, Lord, help ⁷ me, for [I] do not know ⁸ ... [...] ... forever] ⁹ and ever.” And while ¹⁰ I was saying these things, behold ¹¹ a [cloud] of light surrounded ¹² [me]. I was unable to ¹³ gaze at the light ¹⁴ that surrounded [me], so (bright) was its ¹⁵ shining. And I ¹⁶ heard a word (coming) from ¹⁷ the cloud and the light. And it ¹⁸ shone over me, saying: ¹⁹ “O Allogenes, ²⁰ the sound of your prayer ²¹ was heard and I

³⁰ Cf. *Dialogue of the Savior* NHC III,5 135,4–7: having been raised by Jesus to the edge of heaven and earth, Judas raised his eyes and saw an exceedingly high place, and he saw the place of the abyss below.”

was sent ²² down here to you to tell you ²³ the good news. Before you ²⁴ come forth [from this place] so as to . . .”

But in the *Gospel of Judas*, a major textual problem arises: in the narrative sequence “Judas lifted up his eyes and saw the luminous cloud. And he entered it,” the unspecified pronominal subject of the phrase “and he entered it” leaves the identity of the ascending figure ambiguous. Was it Judas or Jesus who entered the luminous cloud? Clearly both Judas and Jesus are present in the scene, and text indicates no explicit shift in acting subject. While the text’s several contacts with synoptic tradition would suggest that it is Jesus who entered the luminous cloud, the merely consecutive narrative construction of this sentence whose initial subject is Judas would allow that it was Judas who both saw and entered the cloud. In the synoptic accounts, the transfiguration acts as a preliminary resurrection appearance of Jesus prior to his passion,³¹ while in Acts, the same imagery is applied to his final ascent into heaven. Here, in terms of physical bodies, the ascent appears to be temporary, since the physical figures of both Jesus and Judas immediately reappear in the final episode of the text describing Judas’ act of handing Jesus over to the scribes. If it is Jesus who ascends on the cloud, it would be the second or third instance of Jesus’ departure and spiritual ascent to the holy generation either mentioned or implied in the *Gospel of Judas*. While the narrative of his earlier departure suggest the physical absence of Jesus, it may be that this scene represents his final ascent when he has completed his revelations and leaves behind his physical body to be delivered over by Judas as he had predicted. But in this case Judas will have performed no salvific deed of the sort claimed by the patristic testimonies about the so-called “Cainite” constructions of Judas’ betrayal, which presuppose New Testament views of the necessity of the passion. But in terms of the implied soteriology of the *Gospel of Judas*, Judas does nothing praiseworthy. His act of handing over Jesus accomplishes nothing soteriologically significant. Far from liberating Jesus’ inner self from his body, Judas will merely sacrifice to the archons the physical body from which the spiritual Jesus has already departed.

But what if the text intended that it was Judas rather than Jesus who experienced this temporary ascent? This is the option taken by Meyer³²

³¹ Perhaps caused by Mark’s intentional placement of a resurrection account prior to the passion.

³² *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, p. 44, note 143.

when he says “This passage may be described as the transfiguration of Judas. He is vindicated by being glorified in the luminous cloud and a voice speaks from the cloud.” But this surely cannot be the case.

First of all, since Judas reappears in an earthly setting during the final scene of the *Gospel of Judas*, where he agrees to deliver Jesus over for a sum of money, his ascent would only be temporary. Such a temporary ascent upon a luminous cloud occurs also in the Sethian treatise *Zostrianos*, where, just after his many unanswered questions drive him to suicidal despair, the angel of knowledge suddenly approaches him and invites him to undergo a celestial ascent. Interestingly, this luminous cloud safely elevates Zostrianos only to the acme of the world ruler’s thirteen aeons.

Zostrianos VIII ²¹ When he (the angel of knowledge) had said this [to me (Zostrianos)] ²¹ I very eagerly and very ²² gladly embarked with him ²³ upon a great luminous cloud, and [left] ²⁴ my molded form upon the earth, ²⁵ guarded by glories. [We] ²⁶ eluded the entire world ²⁷ and the thirteen aeons ²⁸ in it, as well as their angelic host. ²⁹ We were not seen, but their ³⁰ chief was disturbed at [our] ³¹ [passage,] for [our] luminous cloud, ⁵ ¹ [being an essence] superior ² [to every cosmic thing], ³ was ineffable. Its beauty ⁴ shines brightly, having an ability to ⁵ [guide] pure spirits, ⁶ existing as a vitalizing spirit ⁷ and intelligent reason – ⁸ [not] like those things in the world ⁹ [that are made] of pliable matter ¹⁰ and persuasive reason. ¹¹ Then I knew that the power ¹² in me presided over the darkness ¹³ because it contained total light. ¹⁴ I was baptized there, and ¹⁵ I received the image of the glories ¹⁶ there and became like ¹⁷ one of them.

But in the *Gospel of Judas*, Judas’ ascent is certainly not a glorification. While Zostrianos goes on to ascend far beyond the thirteenth aeon into the Aeon of Barbelo itself so as to receive the supreme revelation and return to earth so as to reassume his abandoned body and undertake a mission of preaching, we already know that Judas’ destiny is to be elevated no higher than the acme of the archon’s thirteen aeons.

Secondly, Judas’ luminous cloud would not likely be the sort of luminous cloud experienced either by Zostrianos or like those the *Gospel of Judas* elsewhere associates with the superior divine beings and aeons. If the *Gospel of Judas* has in view an ascent of Judas, the luminous cloud into which he enters would clearly belong to the lower stellar world, surrounded by the errant stars, of which Judas’ star takes the forefront. It would more likely be the sort of cloud from which Nebro/Yaldabaoth and Saklas – who is not identified with Yaldabaoth – made their first appearance:

[50] ²² And in the aeon that appeared ²³ with his generation ²⁴ is located the cloud of knowledge ²⁵ and the angel ²⁶ who is called [51] ¹ Ele[leth]. And he dwells ² with [the twelfth] aeon ³ [who is Sophia]. After ⁴ these things, [Eleleth] said, ⁵ “Let twelve angels ⁶ come into being [to] ⁷ rule over chaos and the [underworld].” ⁸ And behold, there appeared ⁹ from the cloud an [angel] ¹⁰ whose face flashed with fire ¹¹ and his appearance was defiled with blood. ¹² His name was Nebro, ¹³ which means ¹⁴ ‘apostate’; ¹⁵ others call him Yaldabaoth. ¹⁶ Another angel, Saklas, also came ¹⁷ from the cloud.

According to the *Apocryphon of John*, NHC II,1 10,11–19, it is precisely in such a cloud that Sophia envelops and enthrones her aborted offspring Yaldabaoth. While the *Gospel of Judas* calls that cloud the “cloud of knowledge,” the *Holy Book of the Great Invisible Spirit* (NHC III,2 56,23–57,19 cited above, p. 199) names it “the hylic Sophia” cloud from which the two monads Saklas and Nebruel emerge.³³

Hence one may conclude that if the *Gospel of Judas* intended to describe a transfiguration of Judas, then unlike Jesus, his ascent is not and indeed never will an ascent to the holy generation, but more than likely only a preliminary ascent to the thirteenth aeon occupied by the archon of creation, where his star has destined him to preside until the thirteen aeons and Saklas’ created order are destroyed.

Of these two readings of this concluding ascent narrative, on balance the scene more likely represents the final ascent of Jesus after he has completed his revelations and abandons his physical body to be delivered over by Judas and sacrificed, all to no effect, much as in the *Apocalypse of Peter* (NHC VII,3 82.5–83.10), the *Second Treatise of the Great Seth* (NHC VII,2 58,13–59,19), and Basilides (Irenaeus, *Adversus haereses* I.24.4). But on either reading, the irony prevails, for Judas has gained nothing of value in either case.

Concluding Observations

We have seen that the *Gospel of Judas* clearly exhibits Sethian features. It is also likely that some version of this text was probably extant Greek in the last quarter of the second century, when Irenaeus came to know its title and claim about Judas’ enlightened status, a status which – alas – did not ultimately redound to his benefit. Among the Sethian treatises

³³ Cf. the similar idea in the *Trimorphic Protennoia* NHC XIII,1 39,13–32.

adduced for comparison, it appears that the *Gospel of Judas* sustains the closest affinity with portions of the *Apocalypse of Adam* and especially the theogonical and cosmogonical sections of the *Holy Book of the Great Invisible Spirit*, and the *Apocryphon of John*, and even the *Trimorphic Protennoia*. But it is an affinity mostly limited to a narrative outline of the main figures in the theogonical and cosmogonical sections of those treatises, with little attention to the means by which the members of the divine world are deployed from the supreme deity. As such it is more interested in inventory and sequence rather than in the process of the generation of the highest beings. In this respect, it resembles more the *Trimorphic Protennoia*, whose truncated theogony begins only with the appearance of the self-generated Child and his establishment of the four Luminaries, of which the *Gospel of Judas* mentions by name only the last, Eleleth. There is no supreme Father-Mother-Child trinity. Barbelo is not a mother who descends to save her fallen children, but merely an exalted masculine aeon, as in the comparatively later Sethian Platonizing treatises. Nor is the self-generated Child anointed by the Invisible Spirit and identified with Christ as in those other Sethian theogonies. Instead, the deployment of the realm of the luminaries clearly shares traits in common with *Eugnostos the Blessed*, itself not strictly a Sethian, but perhaps a proto-Sethian or Ophite treatise reflecting the theogony described by Irenaeus in *Adversus haereses* I.30.1. Like the *Holy Book* and the *Apocryphon of John* – but not the *Trimorphic Protennoia* – the *Gospel of Judas* goes on to mention the installation of heavenly Adam, Seth, and his seed in these Luminaries, but with far less detail than in the *Holy Book*. Like these other Sethian theogonical treatises, the *Gospel of Judas* immediately shifts from the divine theogony to a cosmogonical account featuring the production of the rulers of chaos and the underworld. But it does so without any discussion of the role of Sophia in this production such as one finds in the *Apocryphon of John* and the *Hypostasis of the Archons* as well as in Irenaeus *Adversus haereses* I.29. As in the *Holy Book* and the *Trimorphic Protennoia*, the origin of the lower world and its rulers instead seems to be entirely instigated by the angel Eleleth. Evidently because the *Gospel of Judas* seems to have no interest in the details of Sethian soteriology, it lacks any mention of the archon's boast in his sole divinity as well as its refutation by the divine announcement that above and prior to him there exists the absolute Human and the Child of the Human.

Other than the archontic act of fashioning Adam and Eve “after the likeness and after the image,” and the brief notice that Adam and those

with him had been given knowledge to protect them from the rulers of chaos, there is no extended paradise midrash of the sort found in the *Apocryphon of John* and the *Hypostasis of the Archons*. Although I conjecture the text to have referred briefly to the creator's command not to eat of the tree of knowledge (52,25–53,8), there is no description of the ensuing battle of move and countermove between the divine world and the archon over the control of the divine image in humankind, involving the expulsion from paradise and the sending of the flood and the conflagration.

In short, the *Gospel of Judas* offers us no Sethian sacred history. Instead, one finds a discussion of the limited lifespan of mortal human beings who lack the sort of soul granted exclusively to the holy generation. And finally, although like other Sethian works it greatly exalts the prospects of the holy generation, the *Gospel of Judas* devotes comparatively more space to the critique and eventual demise of ordinary mortals – especially Christians of the apostolic churches – and the archontic and stellar powers they worship, among whose number it also locates the figure of Judas himself as their future ruler. This is because the purpose of the account of the Sethian myth in 47,1–55,11 is not soteriological, but demonological, to explain to Judas his actual role as the thirteenth daemon as it appears in the myth's apocalyptic conclusion where Jesus predicts the completion of Saklas' regime, marked by the descent of Judas' star and the advent of his apostolic accomplices who will promulgate heinous crimes in Jesus' name:

[54] ¹⁵ Jesus said, ¹⁶ “Truly I say to you, ¹⁷ the stars finish things off ¹⁸ for all of them. When ¹⁹ Saklas completes ²⁰ the times allotted to him, ²¹ their first ²² star will come with the generations, ²³ and what has (just) been said will be ²⁴ completed. Then they will ²⁵ fornicate in my name and ²⁶ slay their children [55] ¹ and [they will *sleep with men*] ² and [*work at murdering one*] ³ [*another and commit a multitude*] ⁴ [*of sins and lawless deeds...*] ⁵ [...] ⁶ [...] ⁷ [...] ⁸ [...] ⁹ [...]in my name, ¹⁰ and your star will [*reign*] ¹¹ over the [thirteenth] aeon.” ¹² After that Jesus [laughed].

The demonological focus of the myth is evident from its sandwiching between Jesus' prefatory declaration to Judas:

[46] ¹⁸ Jesus answered ¹⁹ and said, “You will become ²⁰ the thirteenth, and ²¹ you will be cursed by ²² the other generations and ²³ you will come to rule over ²⁴ them. In the last days they ^{24b} <will [*turn and be subjected*]> ²⁵ to you and you will not ascend on high [47] ¹ to the holy [generation].”

and its apocalyptic conclusion with Judas' elevation to Saklas' own thirteenth aeon.³⁴

Thus the *Gospel of Judas* clearly trades on well-attested Sethian mythology, but it is a Sethian apocalypse without a Sethian soteriology or history of salvation. Except for the mysterious figure who comes to water the holy generation in God's paradise, there is no named redeemer, no multiple descents of a redeemer figure either in primordial or contemporary times, no saving ritual such as the baptismal rite of the Five Seals.³⁵ Nor is there any practice of visionary ascent leading to assimilation with the higher powers such as one finds in the Sethian Platonizing treatises the *Three Steles of Seth*, *Zostrianos*, *Allogenes*, or *Marsanes*.

All this suggests that the *Gospel of Judas* is written for Sethians who are already familiar with the details of the Sethian myth from other sources, such as the *Apocryphon of John*, and who already identify themselves with the holy generation. But unlike John son of Zebedee, the direct apostolic recipient of the Apocryphon's revelation, Judas is no guarantor of true revelation and certainly not a model for the readers' trust or emulation. What for them is unique about this text can only be the vilification of the fraudulent sacrificial practices of a proto-orthodox church that has no knowledge of the true Jesus, practices symbolized by the repeated eucharistic representation of Jesus' shed blood and broken body in commemoration of the heinous act of child sacrifice instigated by the most demonic of all the ignorant disciples, Judas himself. Although he recognizes Jesus' true identity, as the thirteenth daemon, he is no better than the daemons exorcised by Jesus, whom the Gospel of Mark characterizes as agents of Satan who, unlike ordinary humans and especially his own uncomprehending disciples, likewise correctly recognize Jesus' true divine identity. Indeed Judas ends up being virtually identified with a Satanic creator god who urges his devotees to repeatedly worship and honor him as a father who used Judas to accomplish the sacrifice of his own son as a ransom for many. Worse still, this god, who has even has duped his apostolic devotees into fabricating a passion story according to which

³⁴ This sandwiching is graphically illustrated in chapter 6 of April DeConick's *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says* (New York: Continuum), 2007.

³⁵ In this respect, the *Gospel of Judas* resembles the second half of the *Apocalypse of Adam* (NHC V,5 76,8–85,31) minus its doctrines of baptism and the descents of the Illuminator combined with a summary version of the theology and cosmogony of the sort found in the *Apocryphon of John*.

Jesus even willed his own demise, ends up excluding his own devotees from any prospect for salvation!

What are we to make of all of this? If the term gospel connotes “good news,” then the *Gospel of Judas*, despite its title, is no gospel.³⁶ If anything, it is a dysangel, bad news. Bad news for ordinary mortals, and bad news for Judas. There is hope only for the holy generation, but no way is tendered by which anyone – even Judas – may join that generation. Everything is written in the stars that both control everything and lead everyone – except for the enlightened seed of Seth – astray, including even Judas despite his recognition of Jesus’ true identity. Poor Judas! He has been unavoidably set apart from the mass of ordinary mortals to rule the thirteen aeons of the archontic kingdom and possibly even experienced a preliminary visionary ascent to that realm, there to lament this ironic substitute for the glorious house of the holy generation he had been privileged to glimpse. He has also learned the secrets of the divine world and the holy generation, but all to no avail, for he will not enter it, and, like all the stars, even Judas’ star will perish. The irony is so great that Jesus laughs, not only at the mass of his Christian devotees baptized in his name, but also ultimately at the star of Judas, which – like all the stars – will also perish.

In terms of my own theory of the development of the Sethian tradition, this is enough to locate the *Gospel of Judas* in the second half of the second century, near the peak of Sethian polemic against the christology and ritual practices of the so-called apostolic churches, and prior to the break with Christian tradition that may have occasioned Sethian affiliation with pagan Platonism so noticeable in the Platonizing Sethian treatises. Nevertheless, along with the *Apocryphon of John*, the *Gospel of Judas* is among the first Sethian treatises to feature the figure of the heavenly Seth that near the turn to the third century became a hallmark of Sethianism.

While the *Gospel of Judas* certainly trades in Sethian mythology, it is radically different from all other known Sethian treatises by virtue of its irony and polemical pessimism, which remains unbalanced by any possibility that ordinary mortals, whether Christian or otherwise, might attain enlightenment sufficient to gain inclusion in the holy generation.

³⁶ Strictly speaking, the term “gospel” in the superscript title is not an assertion that the text contains good news or even an assertion about its literary genre, but probably serves only as a way of distinguishing texts that feature some aspect of Jesus’ teaching.

For both Judas and non-Sethian readers of this text, the Sethian myth is incidental, interesting perhaps, but of no value in attaining salvation unless one already happens to be a member of the holy generation. Even the rather harsh polemics against Christian baptism concluding the *Apocalypse of Adam* and against the christological teaching of the apostolic churches concluding the *Trimorphic Protennoia* pale by comparison.

As the *Gospel of Judas* now stands, it constitutes a vicious polemic against the sacrificial theology of the so-called apostolic churches at the turn to the third century; they have been defiled by perishable wisdom (43,26–44,5). Markedly singled out are their ritual practices such as baptism in the name of Jesus by which one participates in his death and resurrection, the practice of fasting like angels who need no food, and especially their priestly proffering of eucharistic offerings at the altar in the name of Jesus, whether those offerings be personal acts of abstemious loyalty or material elements such as bread and wine or fish or other animals and perhaps even humans symbolizing the redemptive death of either Jesus or, by extension, of the sinful nature of the communicants themselves. Indeed Judas himself, who hands over the human figure that bears Jesus about, will become the chief “priestly” or “diaconal” sacrificer and hence the ruler of a Christian sacrificial cult that consistently betrays the name of Jesus.

Although it appears that, in the last quarter of the second century, Irenaeus and perhaps Hippolytus knew of a work entitled “the Gospel of Judas,” they seem to have known nothing of its content beyond the fact that it featured the figure of Judas as a specially enlightened individual. But their claim that certain devotees of this gospel esteemed Judas’ betrayal of Jesus as contributing to the salvation of humankind seems to find little support in its portrayal of Judas as a mere dupe of the stars, and a doomed one at that.

These observations of what seems to be the actual content of the *Gospel of Judas* lead me to wonder whether it can actually be the same text mentioned in the patristic testimonies that refer to it by name. All agree that it presents Judas as an especially enlightened individual in distinction from all others. But of all the testimonies, only Irenaeus’ claim that Judas’ act of betrayal threw all things heavenly and earthly into confusion finds any support in the text, in the sense that Judas is destined to preside over the doomed kingdom of the evil creator, a kingdom composed of errant stars, evil angels, and mortal humans including ordinary Christians who engage in unspeakable depravity. But the testimonies concerning the so-called “Cainite” view of Judas’

betrayal of Jesus as guaranteeing human salvation through Jesus' death find no support in the *Gospel of Judas*. Jesus does not ask Judas to betray him, but merely predicts that he will hand him over to the authorities. And the irony is that Judas will hand over only an empty physical body from which the true Jesus has already abandoned. Moreover, the text associates Judas' act of handing Jesus over with sacrificial service to the god of this world and hence with "everything that is evil" (56,17): having been misled by his errant star, Judas will ironically be rewarded by himself becoming the ruler of all the errant stars and their the evil kingdom.

Given the fact that neither Irenaeus nor his successors give any hint of the *Gospel of Judas*' obvious Sethian features – features of which other segments of their antiheretical testimony show more or less intimate knowledge – one may well wonder whether the *Gospel of Judas* they had in mind was a work other than the one found in Codex Tchacos. Could it be that the *Gospel of Judas* we now possess is in fact a Sethian rewriting of a yet earlier Gospel of Judas in which Judas's handing over of Jesus was portrayed in an unambiguously positive light? If so, the present version of the *Gospel of Judas* may belong to that late second century phase of Sethianism that engaged in bitter polemics with those proto-orthodox Christian groups that insisted on the necessity of Christ's sacrificial death for salvation, and that his being handed over for execution was determined, not by the stars, but by the foreknowledge and plan of the supreme God.

*The Gospel of Judas*³⁷

[33] ¹ *The secret account of the revelation* ² wherein Jesus spoke with Judas ³ Iscariot during ⁴ eight days, three ⁵ days before he ⁶ suffered.

When Jesus appeared ⁷ on earth, he performed ⁸ signs and great wonders ⁹ for the salvation of humanity. ¹⁰ And since some [walked] ¹¹ in the way of righteousness ¹² while others walked in their ¹³ transgressions, the twelve disciples ¹⁴ were called. ¹⁵

³⁷ Based on the Coptic transcription by Rodolphe Kasser and Gregor Wurst, "The Gospel of Judas" (© by The National Geographic Society, April 2006 .pdf file) and the translation by Marvin Meyer in *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (National Geographic Society), 2006, supplemented by the final version of the critical edition of the Coptic text and English translation of the *Gospel of Judas* distributed in October, 2006 during the Paris colloquium organized by M. Scopello and commemorated in this volume. My own changes and conjectural restorations, indicated by italics, remain tentative pending release of photographic facsimiles.

He began to speak with ¹⁶ them about the *otherworldly* mysteries beyond ¹⁷ the cosmos and the things that would ¹⁸ take place hereafter. Now often ¹⁹ he would not reveal himself to his ²⁰ disciples, *but when necessary* ²¹ you would find him in their midst. ²²

First Appearance to the Disciples

One day he happened to be in Judea ²³ with his disciples, ²⁴ and he found them sitting, ²⁵ gathered together practicing ²⁶ piety. When he ²⁷ [approached] his disciples **[34]** ¹ assembled and seated, giving thanks ² over the bread, [he] laughed. ³

The disciples said to [him], ⁴ “Master, why are you laughing at [our] ⁵ prayer of thanks? We’ve done is what’s ⁶ right.”

He answered and said ⁷ to them, “I am not laughing at you. ⁸ Nor are you doing this ⁹ by your own will but (because) by this ¹⁰ your god [will] be praised.” ¹¹

They said, “Master, ¹² [*aren’t you*] the son of our god?” ¹³

Jesus said to them, ¹⁴ “How do you know me? ¹⁵ Truly [I] say to you, ¹⁶ no generation of the people among you ¹⁷ will know me.” ¹⁸

When his disciples heard ¹⁹ this, they ²⁰ started to get angry and ²¹ furious, even to curse him in ²² their hearts.

When Jesus ²³ saw their ignorance, [he said] ²⁴ to them, “Why this angry ²⁵ agitation? Have your god who is ²⁶ within you and [his *works*] **[35]** ¹ confounded your souls? ² [Let] whoever is [strong] among you mortals ³ set forth the perfect ⁴ human and let him stand ⁵ before my face.” ⁶

They all said, ⁷ “We have the strength.”

But their spirits ⁸ *could* not dare to stand before ⁹ [him], except for Judas ¹⁰ Iscariot. He was able to ¹¹ stand before him; ¹² yet he could not look ¹³ him in the eyes, but ¹⁴ turned his face away.

Judas [said] ¹⁵ to him, “I know ¹⁶ who you are and whence you have come. ¹⁷ You are from ¹⁸ the immortal aeon of Barbelo. ¹⁹ And the name of the one who has sent you ²⁰ I am not worthy to utter.” ²¹

And Jesus, knowing ²² that he was thinking about something ²³ even higher, Jesus said to him, “*Separate* ²⁴ from the others and I shall tell you ²⁵ the mysteries of the (archontic) kingdom, ²⁶ not in order that you will go there, ²⁷ but so *that you will lament greatly*. **[36]** ¹ For another will take ² your place, in order that the ³ twelve [disciples] may still be ⁴ complete *in the presence of their god*.” ⁵

Judas said to him, ⁶ “When will you tell me these things, ⁷ and (when) will the great day of light ⁸ dawn for the race [*of humans*]?” ⁹ But after he ¹⁰ said these things, Jesus left him. ¹¹

Second Appearance to the Disciples

The next morning, after this happened, ¹² he [appeared] to his disciples. ¹³ They said to him, “Master, ¹⁴ where did you go and what did you do ¹⁵ when you left us?”

Jesus said to them, ¹⁶ “I went to another great ¹⁷ holy generation.” ¹⁸

His disciples said to him, ¹⁹ “Lord, what is the great generation ²⁰ that is superior to us and holy, ²¹ that is not now in these realms?”

Now ²² when Jesus heard this, ²³ he laughed and said to them, ²⁴ “Why are you thinking in ²⁵ your minds about the ²⁶ strong and holy generation? **[37]** ¹ Truly [I] say to you, ² [no] offspring [of] this realm ³ will see that [generation], ⁴ and no angelic host of ⁵ stars will rule over ⁶ that generation, and no ⁷ human offspring will be able ⁸ to associate with it, because that generation ⁹ is not *from [the aeon]* that came ¹⁰ to dwell [*in the world*]. The generation ¹¹ of people among [you] ¹² is from the race of ¹³ humanity. [*Therefore the stars*] ¹⁴ are the powers that [*rule over the eleven*] ¹⁵ powers [*and their ruler*] ¹⁶ among [*whom*] you reign.” ¹⁷ When [his] disciples heard this, ¹⁸ they were troubled in ¹⁹ spirit, *each one. They were unable to* ²⁰ say a thing.

Third Appearance to the Disciples

Another day Jesus approached ²¹ [them]. They said to [him], ²² “Master, we have seen you in a [vision], ²³ for we saw great [dreams] ²⁴ [this] past night.” ²⁵

[He said], “Why were [you] ²⁶ [*troubled*] and gone into hiding?”

[38] ¹ They [said, “We have seen] ² a great [house with a large] altar ³ [in it, and] twelve ⁴ men – we were saying ⁵ that they were the priests – and a name <...>. ⁶ And a multitude was ⁷ waiting at ⁸ that {altar} altar ⁹ [until] the priests [*came out*] ¹⁰ [*bearing*] the offerings. [But] we ¹¹ kept waiting.” ¹²

[Jesus said], “What ¹³ [*are these men*] like?”

They ¹⁴ [said, “Some were ¹⁵ [*fasting*] for two weeks, ¹⁶ [some] were sacrificing ¹⁷ their own children, ¹⁸ others their wives *as an act of praise*. ¹⁹ [And] *they were debasing* one another: ²⁰ some sleeping with men, ²¹ others engaging in [murder], ²² still others committing a ²³ multitude of sins and lawless deeds. ²⁴ And the men who stood ²⁵ [before] the altar ²⁶ were invoking your [name], **[39]** ¹ and, while they were engaged in all ² *the acts of their sacrifices, that altar* ³ *burns!*” ⁴ After they said this, they were quiet, ⁵ for they were troubled.

Jesus said ⁶ to them, “Why are you ⁷ troubled? Truly I tell ⁸ you, all the priests ⁹ who stand before ¹⁰ that altar invoke ¹¹ my name. Again I say ¹² to you, my name was written ¹³ on this [*house*] of the generations ¹⁴ of the stars by the human generations. ¹⁵ [And they] have planted ¹⁶ fruitless trees in my name ¹⁷ shamefully.” ¹⁸

Jesus said to them, “You are those you ¹⁹ saw presenting the offerings ²⁰ at the altar ²¹ you saw. That one ²² is the god you serve, ²³ and those twelve men ²⁴ you have seen are you! ²⁵ The animals that are ²⁶ brought for sacrifice ²⁷ are the ones you saw, ²⁸ who are the multitude you lead astray. **[40]** ¹ At that altar ² [*their bishop*] will stand ³ and ⁴ in this way he will make use ⁵ of my name, and <the> generations ⁶ of the pious will ⁷ remain loyal to him. After him ⁸ another man will *commend* ⁹ [fornicators], and another ¹⁰ [will] *commend* infanticides, ¹¹ and another those who ¹² sleep with men, and those who fast, ¹³ and the rest of ¹⁴ depravities, lawlessness and error, ¹⁵ and those who say, ¹⁶ ‘We are equal to angels.’ ¹⁷ They are the stars that complete ¹⁸ everything. For it has been said ¹⁹ to the human generations, ‘Look, ²⁰ God has received your ²¹ sacrifice from priestly hands, ²² that is, the Deacon ²³ of Error. But the Lord ²⁴ who commands is the one who is lord ²⁵ *over* the universe. On the last day ²⁶ they will be put to shame.’”

[41] ¹ Jesus said [to them], “Stop ² [sacrificing *animals*]! ³ You [*sent them up*] from ⁴ the altar, since they *are from* ⁵ your stars and your angels ⁶ *having already come to an end.* ⁷ So let them be [nullified] ⁸ before you, and let them go ⁹ [...]... ¹⁰ [...] ¹¹ [...] ¹² [...] ¹³ [...] ¹⁴ [...] ¹⁵ [...] ¹⁶ [...] ¹⁷ [...] ¹⁸ [...] ¹⁹ [...] ²⁰ [...] ²¹ [...] ²² [...] ²³ [...] ²⁴ [...]...generations ²⁵ [*nor*]can one baker ²⁶ feed all creation **[42]** ¹ under [heaven].

And ² [*after the disciples heard*] these things ³ [*they said*] to him: ⁴ [*Help*] us and ⁵ [*deliver us*]! Jesus said to them, ⁶ “Quit contending ⁷ with me. Each of you has ⁸ his own star, ⁹ and every[one...] ¹⁰ [...] ¹¹ [...] ¹² [...] ¹³ [...] ¹⁴ [...] ¹⁵ [...] ¹⁶ [...] ¹⁷ [...] ¹⁸ [...] ¹⁹ [...] ²⁰ [...] ²¹ [...] ²² [...] ²³ [...] ²⁴ [...] ²⁵ [...] ²⁶ [...]... It was not to give **[43]** ¹ [drink] that he came from the [cloud]; it was not ² to [draw from the spring] of ³ the tree [of knowledge] that he came. *Although the time* ⁴ of this age [*lasts*] ⁵ for a while, [*he did not remain above*], ⁶ but has come to water God’s ⁷ paradise and the [fruit] ⁸ that will endure, because ⁹ the [course of] that ¹⁰ generation *will not be defiled*, but [*it will be*] ¹¹ for all eternity.” ¹²

Judas said to [him, “Tell]me, ¹³ what kind of fruit does this generation ¹⁴ possess?”

Jesus said, ¹⁵ “The souls of every human generation ¹⁶ will die. But when these ¹⁷ people have completed ¹⁸ the time of the (archontic) kingdom ¹⁹ and their breath parts from ²⁰ them, their bodies ²¹ will die, but their souls ²² will be made alive, and they will be taken ²³ up.”

Judas said, ²⁴ “And what will the rest ²⁵ of the human generations do?”

Jesus said, ²⁶ “It is impossible **[44]** ¹ to sow seed on [rock] and obtain ² fruit. *Therefore in the same way* ³ it is [*impossible for*] the [defiled] generations ⁴ for perishable wisdom ⁵ [*and for*] the hand that created mortal people, ⁶ that their souls ⁷ ascend to the eternal aeons above. ⁸ [Truly] I say to you, ⁹ [*no human nor*] angel ¹⁰ [*nor*] power will be able to see ¹¹ [those realms that] ¹² [*this great*] holy generation ¹³ [*shall see*].” After Jesus ¹⁴ said this, <they> departed. ¹⁵

With Judas alone

Judas said, “Master, as ¹⁶ you have listened to all of them, ¹⁷ now listen also to me. For I have seen ¹⁸ a great vision.”

When Jesus ¹⁹ heard this, he laughed ²⁰ and said to him, “Why do you try so hard, ²¹ you thirteenth *daimon*? ²² But speak for yourself, and I shall bear with ²³ you.”

Judas said to him, ²⁴ “In the vision I saw ²⁵ the twelve disciples ²⁶ stoning me, **[45]** ¹ persecuting [*me severely*]. And I also came ² to the place where [*I used to seek*] you. ³ [*In that place*] I saw [a house], and ⁴ my eyes were unable [to measure] its size. ⁵ Great people were surrounding ⁶ it, and that house *was a single room* ⁷ and ⁸ in the middle of the house was [a multitude] ⁹ [of *people surrounding you*] ¹⁰ [*and I wanted to say*] ¹¹ ‘Master, take me too in with these people.’” ¹²

[Jesus] answered and said, ¹³ “Judas, your star has led you astray,” ¹⁴ and “No offspring of any ¹⁵ mortal person ¹⁶ is worthy to enter ¹⁷ the house you have seen, for ¹⁸ that place is ¹⁹ reserved for the holy. ²⁰ There neither sun nor moon ²¹ nor day shall rule, ²² but the holy will abide there ²³ always, in the aeon with ²⁴ the holy angels.

Behold, ²⁵ I have told you the mysteries ²⁶ of the (archontic) kingdom **[46]** ¹ and I have taught you about the *deceitfulness* ² of the stars, and [*about the twelve*] ³ [*rulers who control*] ⁴ the twelve aeons.” ⁵

Judas said, “Master, ⁶ my seed would never *control* ⁷ the rulers!”

Jesus answered ⁸ and said to him, “Come, let me ⁹ [*advise*] you [*that not only*] ¹⁰ [*will you control and rule*] ¹¹ [*them*], but that you will ¹² *lament greatly* when you see ¹³ the kingdom and all its generation.” ¹⁴

When he heard this, ¹⁵ Judas said to him, “What ¹⁶ advantage have I have gained, ¹⁷ since you have set me apart from ¹⁸ that generation?”

Jesus answered ¹⁹ and said, “You will become ²⁰ the thirteenth, and ²¹ you will be cursed by ²² the other generations and ²³ you will come to rule over ²⁴ them. In the last days they 24b <will [*turn and be subjected*] > ²⁵ to you and you will not ascend on high **[47]** ¹ to the holy [generation].”

The Sethian Myth

Jesus said, ² “[Come], let me teach you ³ about [secrets that] ⁴ no person [has] seen.” ⁵

The Invisible Spirit

For there exists a great and ⁶ boundless aeon, whose ⁷ extent no generation of angels ⁸ has seen, [in which] ⁹ is the great Invisible [Spirit] ¹⁰ that no eye of an angel ¹¹ has seen, no reflection ¹² has ever comprehended, nor was it called ¹³ by any name. ¹⁴

Barbelo

And there appeared in that place ¹⁵ a luminous cloud (i.e., Barbelo) ¹⁶ and it said, 'Let ¹⁷ an angel come into being for my ¹⁸ assistance.'

The Self-generated One

And there emerged ¹⁹ from the cloud a great ²⁰ angel, the Self-Generated One, the God ²¹ of the light.

The Four Luminaries

And ²² on his behalf, four other ²³ angels came into being from another ²⁴ cloud, and they became ²⁵ assistance for the angelic Self-Generated ²⁶ One.

Adamas

And **[48]** ¹ the Self-Generated One said, 'Let ² [Adamas] come into being,' and ³ [the emanation occurred].

The Two Reigning Luminaries (Harmozel and Oroiael as Sun and Moon? Gen 1: 14-19) And ⁴ he [created] the first Luminary ⁵ for [him] to reign over. ⁶ He said, 'Let angels come into being ⁷ to serve [him],'⁸ and myriads without number came to be. ⁹

He said, ¹⁰ '[Let] a luminous aeon ¹¹ come into being,' and it came into being.¹² He established the second Luminary ¹³ [to] reign over it, ¹⁴ together with myriads of angels without ¹⁵ number for their service.

The Stars?

And that is how ¹⁶ he created the rest ¹⁷ of the luminous aeons. He ¹⁸ made them reign over them, and ¹⁹ he created for them myriads of ²⁰ angels without number for assistance. ²¹

Seth

Adamas was ²² in the first luminous ²³ cloud that no angel ²⁴ has seen ²⁵ among all those called ²⁶ divine. {And he} **[49]** ¹ And [in] that [cloud] ² [Seth was begotten after] ³ the image [of his father Adamas] ⁴ and after the likeness of [these] angels. ⁵

The Generation (Seed) of Seth

He revealed the incorruptible ⁶ [generation] of Seth ⁷ to the twelve [luminaries].⁸

The Cosmic Realm of the Luminaries

The twenty-four [luminaries] ⁹ revealed seventy-two ¹⁰ luminaries in the incorruptible generation, ¹¹ in accordance with the will of the ¹² Spirit. The seventy-two luminaries ¹³ for their part revealed ¹⁴ three hundred sixty luminaries in the ¹⁵ incorruptible generation, in accord with the ¹⁶ will of the Spirit, so that their number should ¹⁷ be five for each. ¹⁸ And the ¹⁹ twelve aeons of the ²⁰ twelve luminaries constitute their father. And ²¹ for each aeon, (there are) six heavens, ²² so that there are ²³ seventy-two heavens ²⁴ for the seventy-two luminaries, ²⁵ and for each **[50]** ¹ [of them five] firmaments, ² [that there might

be] three hundred sixty³ [firmaments in all]. They were given⁴ authority and an⁵ *innumerable* [abundance] of *angelic hosts*⁶ for glory and adoration,⁷ [and in addition] virgin spirits⁸ for glory and⁹ [adoration] of all the aeons and¹⁰ the heavens and their firmaments.¹¹

Now the multitude of those immortals¹² is called¹³ a cosmos – the¹⁴ {perdition (*phthora*)} <celestial circuit (*phora*)> – by the father (the 12 aeons)¹⁵ and the seventy-two luminaries day and night rulers for each decan¹⁶ who are with the Self-Generated One¹⁷ and his seventy-two¹⁸ aeons, the *place* where the first human¹⁹ appeared²⁰ with his²¹ incorruptible powers.²²

Eleleth & Sophia

And in the aeon that appeared²³ with his generation²⁴ is *located* the cloud of knowledge²⁵ and the angel²⁶ who is called **[51]**¹ *Ele*[*leth*. And he dwells]² with [the twelfth] aeon³ [*who is Sophia*].

Nebro & Saklas

After⁴ these things, [*Eleleth*] said,⁵ ‘Let twelve angels⁶ come into being [to]⁷ rule over chaos and the [underworld].’⁸ And behold, there appeared⁹ from the cloud an [angel]¹⁰ whose face flashed with fire¹¹ and his appearance was defiled with blood.¹² His name was *Nebro*,¹³ which means¹⁴ ‘*apostate*’;¹⁵ others call him *Yaldabaoth*.¹⁶ Another angel, *Saklas*, also came¹⁷ from the cloud.

Twelve Celestial Archons and the Five Angels over Underworld

So *Nebro*¹⁸ created six angels –¹⁹ so too *Saklas* – for assistance,²⁰ and these produced twelve²¹ angels in the heavens,²² with each one receiving a portion²³ in the heavens. The twelve rulers²⁴ spoke with²⁵ the twelve angels:²⁶ ‘Let each of you **[52]**¹ [*create five angels*] and let them² [*rule over the human*] generations.’³ [*And there came to be*]⁴ [*five*] angels: The first⁵ [*is Ath*]ēth, who is called⁶ the *good one*. The [second]⁷ is *Harma*{*thoth*}, who⁸ [*is the evil eye*]. The [third]⁹ is *Galila*. The¹⁰ fourth is *Yobel*. The¹¹ fifth [*is*] *Adoniaos*. These¹² are the five who ruled over¹³ the underworld, and the first¹⁴ over chaos.

Adam and Eve

Then *Saklas*¹⁵ said to his angels,¹⁶ ‘Let us create a human being after¹⁷ the likeness and after the image.’¹⁸ They fashioned *Adam*¹⁹ and his wife *Eve*, who is²⁰ called *Zoë* in the cloud.²¹ For by this²² name all the generations seek²³ him, and each²⁴ of them calls her²⁵ these names.

Adam’s Loss of Immortality and the Brevity of Human Life

Now, *Sakla* did not **[53]**¹ [command him to abstain]² except [*from the fruit of the tree*]³ of [knowledge? And]⁴ this [*is how he limited his days*].⁵ And the [ruler] said to him (*Adam*),⁶ ‘Your and your children’s lifespan will be⁷ [*short*].’⁸

Judas said to *Jesus*, “[What]⁹ is advantage¹⁰ that the human being will live?”

Jesus said,¹¹ “Why are you surprised that *Adam*¹² and his generation received his¹³ limited time in the place¹⁴ where he received his *limited dominion*¹⁵ along with his ruler?”¹⁶

Judas said to Jesus, ¹⁷ “Does the human spirit die?” ¹⁸

Jesus said, “This is how ¹⁹ God commanded ²⁰ Michael to give spirits to humans: ²¹ on loan while they render service. ²² But the Great One (the Invisible Spirit) commanded ²³ Gabriel to grant spirits ²⁴ to the great kingless generation: ²⁵ spirit along with soul! Therefore, ²⁶ the [rest] of the souls **[54]** ¹ [...they] ² [...] light ³ [...]... ⁴ [...so they might] surround ⁵ [your (apostles’)] inner spirits, ⁶ [which] you have allowed to dwell in this ⁷ [flesh] among the generations of angels. ⁸

But God caused ⁹ knowledge to be [given] to Adam and ¹⁰ those with him, so that the kings ¹¹ of chaos and the underworld ¹² might not rule over them.” ¹³

The Fate of Ordinary (Christian) Humans and Judas

Judas said to Jesus, ¹⁴ “So what will those generations do?” ¹⁵

Jesus said, ¹⁶ “Truly I say to you, ¹⁷ the stars finish things off ¹⁸ for all of them. When ¹⁹ Saklas completes ²⁰ the times allotted to him, ²¹ their first ²² star will come with the generations, ²³ and what has (just) been said will be ²⁴ completed. Then they will ²⁵ fornicate in my name and ²⁶ slay their children **[55]** ¹ and [they will *sleep with men*] ² and [*work at murdering one*] ³ [*another and commit a multitude*] ⁴ [*of sins and lawless deeds...*] ⁵ [...] ⁶ [...] ⁷ [...] ⁸ [...] ⁹ [...] in my name, ¹⁰ and he (Saklas) will [*raise*] your star ¹¹ over the [thirteenth] aeon.” ¹² After that Jesus [laughed]. ¹³

[Judas said], “Master, ¹⁴ [why are you laughing at us]?” ¹⁵

[Jesus] answered [and said], “I am ¹⁶ not laughing [at you] but at the error ¹⁷ of the stars, because these six stars ¹⁸ wander with these five ¹⁹ adversaries (the rulers of chaos), and they all ²⁰ will perish along with their *creations*.” ²¹

Judas said to Jesus, “So what ²² will those who have been baptized ²³ in your name do?” ²⁴

Jesus said, “Truly I say [to you], ²⁵ this baptism **[56]** ¹ [...] in my name ² [...]... ³ [...]... ⁴ [...] ⁵ [...] ⁶ [...] ⁷ [...] ⁸ [...] ⁹ ... [...] ¹⁰ ... [...] *higher than me*. ¹¹

Judas’ Destiny

Truly [I] say to you, Judas, ¹² [those who] offer sacrifices to ¹³ Saklas [*as if a*] god [*speaks*] ¹⁴ [*in him...*] ¹⁵ ... [...] ¹⁶ ... [...] ¹⁷ everything that is evil. But you ¹⁸ will exceed them all, ¹⁹ for you will sacrifice the man that ²⁰ *carries me about*.

Already your ²¹ horn has been raised, ²²
and your wrath has burned, ²³
and your star has *ascended*, ²⁴
and your mind *was set*.

[57] ¹ Truly [I tell you], your ² last [days...] ³ ... [...] become ⁴ [...] ... ⁵ [...]... ⁶ [...] you will] grieve ⁷ [greatly...]... ⁸ [...] the ⁹ ruler, since he is *wiped*

out. And then ¹⁰ the *place* of the ¹¹ great generation of Adam will be exalted, for ¹² prior to heaven, earth, and the ¹³ angels, there exists that generation ¹⁴ from the aeons. ¹⁵

Judas' Cloud and Star

Look, you have been told everything. ¹⁶ Lift up your eyes and look at the cloud ¹⁷ and the light within it ¹⁸ and the stars surrounding it. ¹⁹ The star *in the ascendant* ²⁰ is your star.” ²¹

Judas' Transfiguration

Judas lifted up his eyes ²² and saw the luminous cloud, and ²³ he (Judas or Jesus?) entered it. Those ²⁴ standing on the ground ²⁵ heard a voice coming ²⁶ from the cloud, saying, **[58]** ¹ [...] great ² generation [...]...image ³ namely [...] and ⁴ ... [...] ⁵ ... [...] ⁶ ... [...] ⁷ ... [...] ⁸ ... [...] ⁹ [...]

Judas Hand Jesus Over

Their high priests murmured ¹⁰ because [they] ¹¹ had gone into the guest room for ¹² his prayer. But some scribes ¹³ were there ¹⁴ watching carefully in order to ¹⁵ seize him (the human Jesus) during the ¹⁶ prayer, for they were afraid ¹⁷ of the people, since he was ¹⁸ regarded by all as a prophet. ¹⁹

They approached ²⁰ Judas and said to him, ²¹ “What are you doing here? ²² Aren’t you the disciple of Jesus?” ²³

He answered them ²⁴ as they wished. And Judas ²⁵ received some money and ²⁶ handed him over to them.

²⁷ >>>> >>> >>> >>>>>>

²⁸ THE GOSPEL

^{s29} OF JUDAS

THE MYSTERY OF BETRAYAL.
WHAT DOES THE *GOSPEL OF JUDAS* REALLY SAY?

APRIL D. DECONICK*

The opening words, “The secret revelatory discourse that Jesus spoke with Judas,” (*Gospel of Judas* 33,1–3) is enough to give us pause. Jesus in conversation with his betrayer? What good can come of that? According to the team of scholars hired by National Geographic to reconstruct and analyze the *Gospel of Judas*, Judas’ “good news.”

On April 9, 2006, this team presented us with an early view that, in the *Gospel of Judas*, “Judas is the perfect Gnostic, worthy to be in a sense ‘transfigured’ by ascending into a luminous cloud where he will receive his vision of the divine.”¹ He is perfect because he has been “enlightened,” learning about the divine world and “the self-knowledge of the divine light within.”² The “native star of Judas is blessed” because Judas will become “the outcast from the circle of the twelve disciples.” Because he is the thirteenth “spirit” whose star will lead the way, “thirteen turns out to be a lucky number for Judas.”³ Judas’ betrayal is a “righteous act, one that earns him the right to surpass” all the other disciples. “By handing Jesus over to the authorities, Judas allows Jesus to escape his own mortal flesh to return to his eternal home.”⁴ Other disciples will also offer sacrifices, “but what Judas will do is the best gift of all. Jesus says to Judas, ‘But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me’ (56). Judas could do no less for his friend and soul mate, and he betrays him. That is the good news of the *Gospel of Judas*.”⁵ This interpretation was sensational, even riveting, and it shocked the world. For one long week, the story captured the headlines and talk shows. Judas appeared rehabilitated.

* Rice University.

¹ R. Kasser, M. Meyer, and G. Wurst, with additional commentary by B.D. Ehrman, *The Gospel of Judas* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006, p. 129.

² R. Kasser, *et al.*, p. 139; cf. p. 84; pp. 97–101.

³ R. Kasser, *et al.*, pp. 164–65.

⁴ R. Kasser, *et al.*, p. 101.

⁵ R. Kasser, *et al.*, p. 167.

With such a sensational release and intriguing interpretation, I wanted nothing better than to spend a few days in my office translating the old Coptic gospel for myself. So I downloaded the Coptic transcription of the *Gospel of Judas* from the National Geographic website as soon as it was posted and began my translation and analysis of the gospel.⁶ However, my own work on the text itself has left me disenchanted with the team translation and interpretation, both of which appear to me to be in error. I immediately noticed that their (mis)translation of several key phrases supported their provocative and sensationalist interpretation, while my “corrected” translation did not. In fact, the “corrected” translation showcased an evil Judas who remains separated from the holy or saintly generation, unable to ascend beyond the cosmic girdle and Ialdabaoth’s realm in the thirteenth aeon.

Text Corrections

The work that the team has put into the restoration of this manuscript is not only commendable but incredible, taking bits and pieces – mere scraps in many cases – of broken papyri and puzzling them together with the help of state-of-the-art computer technology. Without their painstaking exhaustive labor over several years, we would not have a manuscript to read at all, let alone disagree over particular matters. Nonetheless, there are several points of error in translation and reconstruction that have come to my attention while I have worked through the transcription on my own.

On page 44,21. Ⲡ ⲡⲓⲈⲪⲚⲓⲡⲓⲧⲓⲧⲓⲣⲓ ⲗⲗⲓⲙⲱⲛ Jesus calls Judas the “thirteenth demon” (ⲡⲓⲈⲪⲚⲓⲡⲓⲧⲓⲧⲓⲣⲓ ⲗⲗⲓⲙⲱⲛ). The team translated this word “spirit,” with no reference to its capricious and malicious nature: “You thirteenth spirit, why do you try so hard?”⁷ The standard English translation “spirit” suggests the presence of the word πνεῦμα (spirit) in the manuscript original, which, by the way, is used readily throughout the *Gospel of Judas* (35,7; 37,19; 43,19; 47,9; 49,12; 49,16; 53,17; 53,20; 53,23; 53,25; 54,5), but not here! In a footnote, the team makes an

⁶ All Coptic references (except where noted otherwise) are taken from the website for National Geographic on the *Gospel of Judas* (<http://www.nationalgeographic.com/lostgospel/document.html>), where I downloaded a pdf file the team’s initial Coptic transcription. The transcription is established by R. Kasser and G. Wurst, and will be referred to in this article as Kasser and Wurst, “Transcription.”

⁷ R. Kasser, *et al.*, p. 31.

attempt to explain this odd translation, suggesting that it reflects Plato's use of the word in the *Symposium* 202e–203a.⁸

Granted, in *pre-Christian* sources this word did have a broader meaning, and was used by Hellenistic writers to denote the concept of higher powers that lie beyond the human capacity, whether for good or evil.⁹ In some pre-Christian sources, it is used to denote the sense of the “divine.”¹⁰ So in popular Greek thought, the *daimon* becomes connected to concepts such as fate and destiny, as a higher power that overtakes a person and weals his fortune. For this reason, stars were called *daimones*, abstract forces or personal intermediary beings that controlled the cosmos and the fate of human beings.¹¹ Plato's *Timaeus* 41e likely contributed to the stellar association given the fact that he says that every person's soul is assigned to a particular star. In this way, he explains personal subjugation to the laws of destiny as well as the equability of the creator. Eventually in philosophical writings, however, the *daimones* become associated with human emotion that corrupted the soul and reason. So the *daimones* are demoted to the air immediately surrounding the earth, a location that signaled imperfection and wickedness due to its vast distance from God.¹²

In early Jewish and Christian apocalyptic traditions – those based on a cosmology with Satan and his fallen angels hovering in the air around the earth – the concept of the *daimon* is amalgamated with the demonic host and evil spirits that war against God and possess human beings, tempting, tormenting and corrupting human souls.¹³ In the New Testament and other early Christian literature, *daimones* are not divine spirits or intermediaries between human beings and God. In fact, they are antithetical to angels, radically distinct.¹⁴ The *daimon* is a demon, in contrast to a benevolent spirit. This is the case not only for the noun itself, but also for its cognates in the Christian period-literature

⁸ R. Kasser *et al.*, p. 31, n. 74; cf. pp. 163–166 too.

⁹ W. Foerster, “δαίμων, δαιμόνιον,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament* 2, pp. 2–3.

¹⁰ W. Foerster, “δαίμων, δαιμόνιον,” etc., in *ibid.*, 2, p. 8.

¹¹ T. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. 1 (Amsterdam: A.M. Hakkert), 1974 (reprint), section 166.

¹² W. Foerster, “δαίμων, δαιμόνιον,” etc., in *Theological Dictionary of the New Testament* 2, pp. 5–6.

¹³ W. Foerster, “δαίμων, δαιμόνιον,” etc., *ibid.*, pp. 12–16.

¹⁴ W. Foerster, “δαίμων, δαιμόνιον,” etc., *ibid.*, pp. 16–20.

which contain hundreds of references to demons, evil spirits, and devils (δαμόνων, δαμόνισσα), demon possession (διαμονιάω, δαιμονιακός, διαμονιάρης, διαμονιασμός, διαμονίζομαι, δαιμονιόληπτος, δαιμονισμός, δαιμονιωδῶς, δαιμονιώδης) and devilish behavior (δαιμονώδης).¹⁵

The identification of the *daimon* with Satan and the fallen host of angels from apocalyptic mythology is made even stronger in Sethian mythology where the heavens surrounding the earth are populated by evil archons who create and rule this world. The beings that live in these lower realms are those who war against the Father, and trick and enslave human beings. So to call Judas “the thirteenth *daimon*” is to locate him in the thirteenth cosmic realm and identify him with Ialdabaoth, the chief demonic archon who resides in this particular realm.

On page 46,5–7. ΜΗΠΟΤΕ ΞΩ ΠΑΣΠΕΡΝΑ ΖΥΠΟΤΑΣΣ[Ε] ΗΜΑΡΧΩΗ. Judas declares aloud, “Enough! At no time may my seed control (or: be controlled by) the archons!” The English rendering by the team has, “Could it be that my seed is under the control of the rulers?”¹⁶

The Coptic is not in the form of a question, but is a “lest” assertion with an exclamatory particle, ζω.¹⁷ The team translation has rendered ΖΥΠΟΤΑΣΣΕ as a passive, when the Coptic shows an active form whose meaning in Greek can only be “to subject” or “control.”¹⁸ The normal use of this Greek verb in Coptic, however, admittedly can be peculiar; its active form often used to indicate a passive meaning in Coptic when it is followed by a dative which we may have here if we read η- as ηΔ- rather than the direct object marker η- as ΗΜΟ- (cf. *Apocryphon of John* NHC III,1 11,12; Luke [Sahidic] 10:17; 10:20; Romans [Sahidic] 8:7).¹⁹ So the meaning is ambiguous grammatically and our only hope to solve the dilemma is to argue for the best reading from the context.

Both readings, however, have Judas deny Jesus’ prediction that he either will be King of the Archons, or be controlled by them. Neither reading is a positive assertion of Judas’ association with the rulers of

¹⁵ E.C.E. Owen, “Δαίμων and Cognate Words,” *Journal of Theological Studies* 32 (1931), pp. 133–153.

¹⁶ R. Kasser, *et al.*, p. 32.

¹⁷ B. Layton, *A Coptic Grammar*, second edition, revised and expanded (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag), 2004, section 240.

¹⁸ H.G. Liddell and R. Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press), 1968 (reprinted), p. 1897.

¹⁹ On this point, I am indebted to a discussion with Louis Painchaud following the Sorbonne conference. He himself was made aware of this though a previous exchange he had had with Wolf-Peter Funk about this passage.

this world. When the *immediate* context is analyzed, it is noted that Jesus discusses how Judas will “rule over” the lesser generations (*Gospel of Judas* 46,23). This may be the point of the fragmentary sentence immediately preceding 46,6–7 as well, that Judas’ seed will control the twelve lesser aeons (46,2–4). So the best reading based on the immediate context may be the active. But I remain torn since the passive reading fits the practical determinism promoted throughout the *Gospel*, that Judas is subjugated to his fate, his actions under the influence of the stars which are the archons in the heavens (cf. *Gospel of Judas* 46,14–24; 54,13–55,20; 56,23; 57,19–20).

At any rate, Judas is not questioning whether the archons *might* be controlling his seed. He is contradicting Jesus, exclaiming that he does not want to hear Jesus prophesize about his future demise either as the king of the twelve lesser aeons (a description which, by the way, places him on equal footing with Ialdabaoth) or subjected to them. The former reading coincides with Jesus’ nomenclature two pages earlier in the manuscript when he calls Judas the thirteenth demon (*Gospel of Judas* 44,21), while the latter with the determinism of the gospel, that his actions are written in the stars (56,23; 57,19–20).

On page 46,17. ⲁⲚⲞⲢⲤⲀ ⲉⲧⲚⲈⲘ ⲉⲧⲦⲓⲛⲁⲮ. Judas asks Jesus what is so great about the fact that he has received esoteric teaching from Jesus, “because you have separated me from that generation” of holy saints. The National Geographic team renders the clause very differently: “because you have set me apart for that generation.”²⁰

Not only is this English translation nonsensical – why would Judas be upset about receiving esoteric teaching if he were to be included among the holy? – it is verbally impossible in Coptic. The phrase in question consists of a Coptic verb, ⲞⲢⲤ, whose meaning is “to divide; be divided; or separate.” The preposition that follows this verb is ⲉ and expresses an idiomatic statement when linked with ⲞⲢⲤ, “to be divided or separated from.” Its meaning is lexically fixed. The linkage of certain verbs with certain prepositions to render idiosyncratic meanings is a common aspect of Coptic language. When such combinative constituents as “ⲉ” are present with particular verbs, certain intended meanings are expressed. The replacement or absences of the constituent causes entirely different verbal meanings.²¹ So ⲉ following ⲞⲢⲤ cannot

²⁰ R. Kasser, *et al.*, p. 32.

²¹ B. Layton, *A Coptic Grammar*, section 181.

mean “for,” even though ε as a lone preposition can mean “for” as well as “to,” “as regards,” and “according to.”

The lexical difference that this one preposition makes in our sentence is striking indeed. Judas has not been set apart from the other disciples to belong to the holy generation as the team’s translation suggests. My corrected translation reads completely the opposite: Judas is upset because he has received esoteric teaching about the upper Aeons from Jesus, teaching which he sees as useless because he has been separated from the generation of holy saints who populate the upper world.

On pages 46,24–47,1. $\text{CENAK'AYW} <\bar{\eta}> \text{NEKKT} \text{H} \text{EPW}\bar{\omega}\text{I} \text{ET}\bar{\epsilon}[\text{HEA ET}] \text{OYAAAB}$. A mistake had been made in a reconstruction. I noticed while working through the text that the way that the team had reconstructed this line is grammatically impossible. For this to mean, “they will curse your ascent to the holy [generation],”²² the team had to assume that CENAK'AYW was a variant form of $\text{CENAKWHEY}\bar{\omega}$.²³ Worse than this, is the emendation $<\bar{\eta}>$ which has eliminated a negative future verb! The line apparently stated (as the Coptic reads without the emendation) that Judas will “not ascend” to the holy generation, rather than something about Judas’ “ascent” to the holy generation.

How should the lines be reconstructed? Conservatively, we would have:

46,24 $\text{C}\bar{\epsilon}$	They
46,25 $\text{NAK' AYW NEK} [\dots] \text{EPW}\bar{\omega}\text{I}$	to you. And you will not [...] up
47,1 $\text{ET}\bar{\epsilon}[\text{HEA ET}]\text{OYAAAB}$	to the holy generation.

Did a line accidentally drop out between $\text{C}\bar{\epsilon}$ and NAK ?²⁴ If so, then we would have:

46,24 $\text{C}\bar{\epsilon}$	They
46,24b [...]	[...]
46,25 $\text{NAK' AYW NEK}[\dots] \text{EPW}\bar{\omega}\text{I}$	to you. And you will not [...] up
47,1 $\text{ET}\bar{\epsilon}[\text{HEA ET}]\text{OYAAAB}$	to the holy generation.

If this were the case, then we would have “They [...] to you.” The next clause would continue, “and you will not [...] up to the holy generation.” Since I have not viewed the area of the manuscript following NEK , I cannot know with certainty what may have been there.

²² R. Kasser, *et al.*, p. 33.

²³ W.E. Crum, *A Coptic Dictionary*, (Oxford: Clarendon Press) 1939, p. 62b. Gregor Wurst explained this to me recently since I had wrongly been under the impression that they had assumed a contraction of the verb καταρᾶομαι .

²⁴ I became aware of this possibility when I discussed this passage with Wolf-Peter Funk.

Because I found the team's reconstruction so puzzling, I personally contacted Marvin Meyer, and since then have found out that this is an area of the manuscript that the team has reconsidered since its initial publication. Apparently $\kappa\omega\kappa$ following $\eta\epsilon\kappa$ is certain under infrared light. So why the team opted for $\kappa\tau\eta$ initially is a fair but unanswered question. At any rate, the team has changed its initial assessment so that a more accurate reconstruction and reading will appear in the team's critical edition: $\text{C}\epsilon$ [...] $\eta\alpha\kappa'$ $\lambda\gamma\omega$ $\eta\epsilon\kappa\kappa\omega\kappa$ $\epsilon\pi\omega\omega\acute{\iota}$ $\epsilon\tau\tau\epsilon$ [$\eta\epsilon\alpha$ $\epsilon\tau$] $\phi\gamma\alpha\alpha\alpha\beta$. "They [...] to you, and you will not ascend up to the holy generation."²⁵

This reconstruction and translation is entirely opposed to the former given by the team. Judas will *not* ascend beyond the cosmic girdle. Unfortunately bold (and completely wrong) assessments about Judas' identity as a true holy Gnostic have already been made by scholars who have based their interpretations on this erroneous initial published reconstruction.²⁶ Such erroneous statements and interpretations will have to be retracted.

On page 55, 10–11. $\lambda\gamma\omega$ { $\lambda\gamma\omega$ } $\text{C}\eta\alpha\beta\epsilon$ [...] $\text{P}\epsilon\kappa\text{C}\iota\text{O}\gamma$ $\epsilon\chi\bar{\eta}$ $\text{P}\eta\epsilon\bar{\eta}\text{M}\eta\bar{\eta}\text{T}$ [$\omega\text{O}\text{M}$] $\text{T}\epsilon$ $\eta\alpha\omega$ (η). No reconstruction was offered, when, in fact, the reconstruction I think can be ascertained to read, $\lambda\gamma\omega$ { $\lambda\gamma\omega$ } $\text{C}\eta\alpha\beta\epsilon$ [$\rho\eta\eta\delta\iota$] $\text{P}\epsilon\kappa\text{C}\iota\text{O}\gamma$ $\epsilon\chi\bar{\eta}$ $\text{P}\eta\epsilon\bar{\eta}\text{M}\eta\bar{\eta}\text{T}$ [$\omega\text{O}\text{M}$] $\text{T}\epsilon$ $\eta\alpha\omega$ "and your star will [rule] over the thirteenth aeon." This isn't a very favorable thing to say about Judas, since it suggests that he will never ascend beyond the cosmic girdle and its thirteen realms, the seven heavens and the five abysses. But it lines up with *Gospel of Judas* 46,6–7.23.25.

On page 56, 18–19. $\eta\tau\sigma\kappa$ $\Delta\epsilon$ $\kappa\eta\alpha\bar{\rho}$ $\gamma\sigma\gamma\sigma$ $\epsilon\pi\sigma\sigma\gamma$ $\tau\eta\sigma\sigma\gamma$ $\pi\eta\sigma\sigma\epsilon$ $\gamma\alpha\bar{\rho}$ $\epsilon\tau\tau$ $\phi\sigma\epsilon\iota$ $\bar{\eta}\eta\sigma\epsilon\iota$ $\kappa\eta\alpha\bar{\rho}$ $\theta\gamma\sigma\iota\alpha\sigma\epsilon$ $\eta\bar{\eta}\sigma\sigma\sigma$. The Coptic should be read: "But you will do worse than all of them. For the man who clothes me, you will sacrifice him." The team has a different English translation: "But you will exceed all of them. For you will sacrifice the man that clothes me."²⁷

I have to say that the team's English translation surprised me very much, since it does not accurately render the Coptic comparative expression, $\bar{\rho}$ - $\gamma\sigma\gamma\sigma$ $\epsilon\pi\sigma\sigma\gamma$ $\tau\eta\sigma\sigma\gamma$. The phrase consists of a verb of

²⁵ Graciously supplied by Gregor Wurst during the international conference on the *Gospel of Judas* organized by Madeleine Scopello at the Sorbonne (October 27–28, 2006).

²⁶ In addition to those found in R. Kasser, *et al.*, see now also B.D. Ehrman, *The Lost Gospel of Judas Iscariot* (New York: Oxford University Press), 2006, p. 93.

²⁷ R. Kasser, *et al.*, p. 43.

existence, \bar{p} , which is coupled with a noun ZOYO meaning “the greater part,” followed by a preposition, ϵ . This is an idiomatic expression in Coptic which means “to be more than,” and picks up its comparative from the context. It modifies the sentence by expressing a sense in which the predication is made.²⁸

In this case, the context is a negative one. This is not readily apparent in the team’s translation because it has been separated from the negative by introducing a new paragraph at this point, divorcing the comparative from its expressed context. Although fragmentary, the lines immediately preceding these involve a discussion in which Jesus is speaking about the abhorrent behavior of the twelve disciples who sacrifice to the lower god of the cosmos. This is an internal reference to a horrific dream sequence earlier in the *Gospel of Judas* (38–41). Jesus concludes the immediate discussion by saying that all the sacrifices the disciples make are “evil”: “everything that is evil” (ZWB NIM E[YZ]OOY) (56,17). The next line in the manuscript is the one in question. Jesus addresses Judas, “But you will do more (evil) than all of them. For the man which clothes me, you will sacrifice him.”

The Coptic comparative must mean that Judas will do more evil than all the rest of the disciples, who sacrifice lesser things to the lower god. Judas will commit the worst sin, because he will sacrifice Jesus to the lesser god. The context is negative, so the comparative must be negative. This means that Judas is not being asked by Jesus to release his soul from the body,²⁹ but the statement is a prophecy from the lips of Jesus that Judas’ action will result in another sacrifice to the lower god, and is an action worse than any the rest of the disciples will ever commit.

On page 56,23. NEKCIOTY AXWBRE . This phrase should be translated, “your star has passed” or “your star has ascended.” The team translation has “your star has shown brightly.”³⁰ The Coptic verb is $\text{XW}(\omega)\text{RE}$, whose lexical meaning is “to pass by, over; to surpass, reach.” It can carry the sense of ascent.³¹ I cannot determine how the translation “has shown brightly” was made. The intent of the phrase is to prophesize Judas’ involvement in the death of Jesus. In astrological terms, the ascent of his star means that the time has arrived for Judas to fulfill his part in Jesus’ demise, and that it has been determined that he will follow through with this course of action.

²⁸ B. Layton, *A Coptic Grammar*, section 183.

²⁹ R. Kasser, *et al.*, p. 43, n. 137.

³⁰ R. Kasser, *et al.*, p. 43.

³¹ W.E. Crum, *A Coptic Dictionary* (Oxford : Clarendon Press), 1939, p. 759a.

An Alternative Interpretation

Given the fact that the “corrected” transcription and translation yield up a Judas associated with a demon, separated from the holy generations, and unable to ascend into the Kingdom, I decided to reassess the entire content of this gospel, paying particular attention to the Sethian meta-narrative that the author and intended audience knew and assumed. It is quite evident to me that the *Gospel of Judas* is an “insiders” text, written by Sethians for Sethians. It is filled with Sethian jargon, based entirely on premises of Sethian reverse exegesis, and critical of mainstream Christianity and its ignorance of the Sethian Gnostic perspective. It is not simply Sethian in its internal retelling of Sethian mythology (*Gospel of Judas* 47,5–53,7), nor is it an older non-Gnostic text now glossed in a Sethian manner. Its composition is Sethian because its assumptions are Sethian, right down to its humor. The only way to “get” the joke – to laugh with Jesus – is to become immersed in the Sethian meta-narrative. When this referential horizon is in place, the boundaries of humor it marks become recognizable. Without them, Jesus laughs at us.

My examination of the *Gospel of Judas* as a Sethian gospel has led me to see that Judas is not a blessed figure, but the opposite – a corrupted and tragic figure who becomes connected to Ialdabaoth, operating as his human hinchman to destroy Jesus in the archonic war against the Father.³² The author of the *Gospel of Judas* creatively uses the villain Judas and his tragedy to assess and harshly critique features of mainstream Christianity, in particular the confession of the Church, its tradition of apostolic authority, and its coveted atonement theology. The result is Sethian humor that mocks the stupidity of mainstream Christianity in, what I think, are frighteningly profound ways.

Judas’ Confession

The *Gospel of Judas* contains a remarkable “midrash” on the story commonly known as Peter’s Confession, first spun by the Markan author

³² Ialdabaoth is also known as Nebro(el) in the *Gospel of Judas*. This figure also appears to be welded with Saklas in other parts of the narrative. As in other Sethian sources, the demiurge has many names.

in which Peter recognizes him as “the Messiah” (Mark 8:27–30). In Matthew, he is recognized by Peter as “the Messiah, the Son of the living God” (Matthew 16:13–16) while “the Messiah of God” in Luke (Luke 9:18–20). Another version of the story came to light when the *Gospel of Thomas* was discovered, a version in which Thomas confesses to know Jesus’ true identity as the manifestation of Yahweh on earth (*Gospel of Thomas* NHC II,2 Saying 13). So the Judas version represents yet a third telling of the confession, from the perspective of Judas. This perspective reverses the traditional exegesis of the story, and in so doing maintains the Sethian identification of the biblical God with the lesser God Ialdabaoth.

In this reverse exegesis, the twelve disciples are gathered, and declare that Jesus is the “Son of our God” (*Gospel of Judas* 34,11–13), by which is meant the biblical creator God Yahweh. Their position is equivalent to that held by mainstream Christians.

34,11	ΠΕΧΑΥ ΧΕ Π̄ϞΑϞ̄ ΝΤΟΚ	They said, “Teacher,
34,12	ΟΥ[Η Δ]Η ³³ ΠΕ ΠΩΗΡΕ ΠΠΕΝΗΟΥ	[are] you [not] the son of our
34,13	ΤΕ	god?”

But Jesus rejects this identification, and expresses concern that the disciples seem to be ignorant of what they have just said, since in the Sethian tradition Jesus is the Son of God the Father, not Ialdabaoth who is the biblical God that the disciples have referred to. Jesus tells the twelve that, so wrong are they in their understanding of his identity, that none of them will ever be able to know him.

34,13	ΠΕΧΑΥ ΝΑΥ ΗΣΙΪΗϞ	Jesus said to them,
34,14	ΧΕ Ε[ΤΕΤ]ΗϞΟΟΥΝΕ ΗΗΟΕΙ	“How do [you] know me?
34,15	ΖΗ ΟΥ [Ζ]ΑΜΗΗ [†]ΧΩ ΗΗΟϞ ΗΗ	Truly, [I] tell you,
34,16	ΤΗ Χ[Ε] ΗΗ ΛΑΟΥ[Υ]Ε ΗΓΕΝΕΑ ΗΔ	No generation will
34,17	ϞΟΥΗΤ ΖΗ ΠΡΩΜΕ ΕΤΗΖΗΤ.	know me from the people who
		are among
34,18	ΤΗΥΤΗ	you.”

In this way, the story serves as a strong critique of the traditional Christian confession, implying that the mainstream Christians inadvertently and unknowingly worship Ialdabaoth when they confess Jesus as the

³³ As read by Funk; Bethge and Nagel suggest [ΠΧΟΪϞ], “You, [O Lord], you are the son of our god,” or, “You are [the Lord], the son of our god.” R. Kasser and G. Wurst, “Transcription,” do not provide a reconstruction.

Messiah and Son of God. Because of their ignorance, truly they will never confess or know the Son.

As in the Markan version and the Thomasine version of the confession, one of the disciples comes forward with the correct confession. In this case it is Judas rather than Peter or Thomas. Judas “stands before” Jesus and turns aside his face because he is not able to look him in the eyes.

35,10 ΔΥΔΗ ΚΟΜ ΜΕΗ [Ε]Φ	He was able to
35,11 ΖΕΡΑΥΤΩ ΠΠΕΥΠΤΟ ΕΒ[ΟΛ] Π	stand before him.
35,12 ΠΕΥΔΗ ΚΟΜ ΔΕ ΕΔΩΦΥ [ΕΖ]ΘΥΗ	He was not able to look him in
35,13 ΕΖΡΑΥ ΠΠΕΥΒΑΛ ΑΛ[ΛΑ Π]ΤΑΥ	his eyes, but he
35,14 ΚΤΕ ΖΡΑΥ ΕΠΑΖΟΥ	turned his face away.

This is the common language of deference and worship in early Jewish and Christian apocalyptic and mystical literature, applicable to angels who stand before God’s throne in worship with averted eyes.³⁴ Clearly Judas recognizes Jesus’ divinity, but with a twist not found in the non-Gnostic literature. He does not declare Jesus to be Yahweh’s prodigy, but proclaims the Sethian confession, “I know who you are and where you come from. You came from the immortal Aeon of Barbelo, and the one who sent you, I am not worthy to speak his Name” (*Gospel of Judas* 35,14–21).

35,14 ΠΕΧΑ]Υ ΠΑΥ	Judas [said] to him,
35,15 ΠΒΙ ΙΟΥΔΑΥ ΧΕ ΤΣΟ[Ο]ΥΗΕ ΧΕ	“I know
35,16 ΠΤΚ ΗΜ ΔΥΩ ΠΤΑΥ[Ε] ΕΒΟΛ	who you are and from what
	place you have come.
35,17 ΖΠΗ ΔΦ ΠΜΑ ΠΤΑΚΕΙ ΕΒΟΛ ΖΠ	You came from the immortal
35,18 ΠΑΙΩΗ ΠΤΒΑΡΒΗΛΩ ΠΑΘΑ	aeon of Barbelo,
35,19 ΗΑΤΟΑ ΔΥΩ ΠΕΝΤΑΥΤΑΟΥΟΚ	and the one who sent you,
35,20 ΠΔΙ ΕΤΕ ΠΤΠΠΩΑ ΔΗ ΠΤΑΟΥΟ	is he whose name I am not
	worthy to speak.”
35,21 ΠΠΕΥΡΑΗ	

The language here is similar to Saying 13 in the *Gospel of Thomas* where Thomas claims that his mouth is not able to say whom Jesus is like, a reference evoking the unpronounceable Tetragrammaton and Yahweh

³⁴ J. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36 (Tübingen: Mohr Siebeck), 1985, pp. 55–58, 120–124, 139–141.

manifest.³⁵ In the *Gospel of Judas*, however, the unpronounceable Name is not Yahweh, but the great Barbelo Aeon who, in Sethianism, is the God whom words are unable to express (cf. *Three Steles of Seth* NHC VII,5 125,10).

Certainly this is a recognition scene with peculiar variations on the typical story. But then it is a Sethian “midrash,” so exegetical reversal and the revelation of hidden agendas are to be expected. Typically, the heroic disciple is the one who recognizes and confesses Jesus. But does this mean that Judas is the *heroic* disciple in this confession scene? We should not rush to this conclusion because the Sethians appear to be reversing the story in their midrash. The traditional “good guy” Peter was known by the ancient Christians to have recognized Jesus as the Son of God and Messiah from the biblical narratives. But the Sethian exegesis flips this upside down, suggesting that Jesus’ disciples got the attribution wrong. Jesus laughs at them. It was the unexpected “bad guy” who really got it right. This appears to have been extremely humorous to the Sethian Christians who were harshly criticizing the ignorance of their mainstream Christian brothers and sisters.

What is so genius about this interpretation is that it, in fact, aligns perfectly with the synoptic narrative, particularly as it is framed by Mark. It plays with the fact that the disciples of Jesus are ignoramuses and faithless, while the demons and demon-possessed are those who recognize Jesus and articulate this long before Peter catches on. We might add that it is quite possible that Peter’s recognition of Jesus may have some connection to demon-possession too, since Mark and Matthew have Jesus rebuke Peter as “Satan” immediately following the confession itself (Mark 8:33; Matthew 16:23). We find in Mark 1:34 that “he healed many who were sick with various diseases, and cast out many demons. And he would not permit the demons to speak, because they knew him.” Not only do the demons recognize him as the “Son of God” in Mark 3:12, but they fall down and worship him. This is epitomized in the story of Legion who, when seeing Jesus at a distance, ran up to him and worshiped him. “And crying out with a loud voice, he said, ‘What have you to do with me, Jesus, Son of the Most High God?’” (Mark 5:6–7).

³⁵ A.D. DeConick, *The Original Gospel of Thomas in Translation, With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, The Library of New Testament Studies 287 (T & T Clark: London), 2006, pp. 84–85.

If Judas is to be understood in this sense, then it is a very sophisticated Gnostic critique of mainstream Christianity and its claim to knowledge and legitimacy through apostolic succession. In the mind of the Sethians who wrote this gospel, the mainstream's reliance on the authority of the apostles for the sake of legitimacy is ridiculous. Not only were the apostles ignorant (as the gospels themselves say), but the only one who actually recognized Jesus was the disciple Judas, who was himself a demon!

So Judas' confession in the gospel is far from demonstrative of his Gnostic stature as the team would have us believe.³⁶ Certainly he appears to recognize the reality of Jesus' origin and nature, while the other disciples do not, but it is questionable whether he realizes this nature because he is a perfect Gnostic or a man who is a demon or demon-possessed, as the authors of both Luke and John in fact suggest (Luke 22:3; John 13:26–27).

Judas' Identity

So who is Judas according to his gospel? A perfect Gnostic? Or a demon associate? In my opinion, the text is unambiguous. On page 44 of the manuscript, Jesus calls Judas the “thirteenth demon” (*Gospel of Judas* 44,21).

44,19 ΠΕ	He said
44,20 ΧΑΙ ΗΑΙ ΧΕ ΑΖΡΟΚ ΚΡ ΓΥΜΝΑ	to him, “Why do you compete (with them),
44,21 ΖΕ Ω ΠΜΕΘΗΜΗΤΓ ΔΑΙΜΩΝ	O’ thirteenth demon?”

Jesus tells Judas that he will be “separated from” the holy aeons beyond the cosmos (*Gospel of Judas* 46,17–18). Judas will become “the thirteenth,” cursed by the generations of the twelve apostles, but at the same time ruling over them (46,20–24).

46,14 ΗΔΙ ΠΤΕΡΕΩΩΤΗ	When he heard this,
46,15 ΕΡΟΦ[Υ] ΠΚΙ ΙΟΥΔΑΣ ΠΕΧΑΙ	Judas said
46,16 ΗΑΙ ΧΕ ΟΥ ΠΕ ΠΕΘΩΟ ΠΤΑ	to him, “What is the advantage
46,17 ΕΙΧΙΤΓ ΧΕ ΑΚΠΟΡΧΤ ΕΤΓΕ	I received, since you have separated me from that

³⁶ R. Kasser, *et al.*, pp. 97–98; p. 140; see also two of the team's members' immediate releases: B. Ehrman, pp. 89–90; C.A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove: Intervarsity Press), 2006, pp. 242–245.

46,18	ΝΕΑ ΕΤΗΝΑΥ ΛΟΟΥΩΦ	generation?"
46,19	ΝΙ ΙΗΤ ΠΕΧΑΔ ΧΕ ΚΗΑΩ	and said to him, "You will become
46,20	ΠΕ ΠΜΕΩΜΠΤ ΔΥΩ	the thirteenth, and
46,21	ΚΗΑΩΠΕ ΕΚΣΩΟΥΡΤ Ω	you will be cursed by
46,22	ΤΠ ΠΚΕΣΕΠΕ ΠΓΕΝΕΑ ΔΥ	the other generations and
46,23	Ω ΚΗΑΩΠΕ ΕΚΑΡΧΙ ΕΧΩ	you will rule over
46,24	ΟΥ	them."

What is the meaning of this? Certainly the cursing by the generations of the twelve apostles is a contemporary reference to the opinion of their mainstream brothers and sisters who cursed Judas for killing Jesus. But what about the association of Judas with the thirteenth and his elevation over the rest of the disciples? Is it Judas' lucky number as the team has suggested?³⁷

Not according to Sethian numerology and cosmology. Thirteen in fact is the most unlucky number you can have, because it is the number associated with Ialdabaoth and his assistant archons and his heaven. In the Sethian *Gospel of the Egyptians*, we are told that two angels who would rule Chaos and Hades were brought forth, Saklas and the great demon Nebruel. These angels established twelve spheres below them, twelve heavens which they populated with twelve archons (*Gospel of Egyptians* NHC III,2 57,10–20). They occupy the thirteenth heaven, the highest realm in the cosmos along with Ialdabaoth who is known as the "god of the thirteen aeons" (NHC III,2 63,19). Through Jesus' body, the thirteen aeons were "nailed" (III,2 64,4). The Sethian *Apocalypse of Adam* recounts thirteen kingdoms who are ruled by archons, in contrast to the holy "generation without a king" above them (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 82,10–21). In *Zostrianos*, the Gnostic initiate tells us that he cast his body "upon the earth to be guarded by glories." In the process of this initial ascent, he "was rescued from the whole world and the thirteen aeons in it and their angelic beings" (*Zostrianos* NHC VIII,1 4,24–29). In the *Apocryphon of John* there are twelve archons below Ialdabaoth: seven rule the spheres of heaven and five rule Hades (*Apocryphon of John* II,1 11,5–7).

This is the cosmology assumed by the *Gospel of Judas* where Nebro-Ialdabaoth and Saklas produce "twelve angels in the heavens with each one receiving a portion of the heavens" (*Gospel of Judas* 51,5–23). Judas' star belongs to the thirteenth Aeon (ΠΜΕΩΜΠΤ[ΩΜ]ΤΕ ΝΑΙΩ) (55,10–11) and he is addressed by Jesus as the "thirteenth demon" (Ω ΠΜΕΩΜΠΤΓ ΛΑΙΜΩΝ) (44,21). Both of these expressions mean that

³⁷ R. Kasser, *et al.*, pp. 164–165.

Judas is Ialdabaoth's "man," not some blessed Gnostic. Unlike the holy Gnostic initiate in *Zostrianos* who is able to ascend beyond the thirteenth heaven and cosmic girdle into the Aeonic world beyond, Judas' best fate is a final ascent to the thirteenth heaven where he will rule over the twelve disciples who have cursed him. In 55,10, this is repeated, "Your star will [rule] over the thirteenth Aeon" (ϸΗΛΡΕ[ΡΟ ΝΙ] ΠΕΚΚΙΟΥ).³⁸

This is transparent in Judas' dream vision of the heavenly Temple, the holy place of the holy Aeons. He sees people around the Temple and he asks Jesus to allow him to enter the Temple with them. Jesus tells him that he has been misled to think that he could possibly enter the heavenly Temple, the Aeon above this world.

45,12 ΔΥΟΥΘΩΒ̄ ΝΙ [Ιϸ] ΠΕΧΔΥ	[Jesus] answered and said to him,
45,13 ΧΕ ΔΠΕΚΚΙΟΥ ΠΛΑ[ΝΑ] ΝΜΟΚ	"Your star has deceived you,
45,14 Ω ΙΟΥΔΑ ΔΥΩ ΧΕ ΝΥΠΠΩΔ	O Judas," and
45,15 ΔΝ ΝΙ ΠΕΧΠΟ ΝΡΩ[Μ]Ε ΝΜ	"No one born of a mortal is worthy
45,16 ΠΘΗΝΤΟΝ ΕΒΩΚ ΕΖΟΥΗ Ε	to enter
45,17 ΠΗΕΙ ΠΤΑΚΗΔΥ ΕΡΟΥ ΧΕ ΠΤΟ	the Temple that you saw, because
45,18 ΡΟΣ ΓΑΡ ΕΤΨΜΑΥ ΝΤΟΥ ΠΕ	that place is
45,19 ΤΟΥΔΡΕΖ ΕΡΟΥ ΠΗΕΤΟΥΔΔΒ	open to the saints (only).
45,20 ΠΜΑ ΕΤΕ ΠΠΡΗ ΝΠ ΠΟϸϸ	Neither the sun nor the moon
45,21 ΝΔΡ ΕΡΟ ΝΜΑΥ ΔΝ ΟΥΔΕ ΠΕϸϸ	will rule there, nor the day.
45,22 ΟΥ ΑΛΛΑ ΕΥΝΑϸϸΕΡΑΤΟΥ Ν	But they [the saints] will stand
45,23 ΟΥΘΕΙΩ ΝΜ ϸΜ ΠΔΩΗ ΝΠ	always in the Aeon with
45,24 ΠΝΑΓΓΕΛΟΣ ΕΤΟΥΔΔΒ ΕΙΣ	the holy angels. Look,
45,25 ϸΠΗΓΕ ΔΕΙΧΩ ΕΡΟΚ ΝΜΗΥ	I have told you the mysteries
45,26 ΣΤΗΡΙΟΝ ΠΤΜΠΤΕΡΟ	of the Kingdom
46,1 ΔΥΩ ΔΪΤΣΑΒΟΚ [ΠΤΕΠΛ]ΔΝΗ	and I taught you [the
	deceitfulness] of
46,2 ΠΠϸ[Ι]ΟΥ	the stars."

So Jesus teaches him that only the holy people, the Gnostics, who have been reborn in some mysterious way, can enter the Aeon above this world. The rest of humanity is under the rule of the stars. The text breaks but appears to accuse Judas of being the leader of the archonic twelve. Judas responds by crying out to Jesus, "Enough! At no time may my seed control³⁹ the archons!" (*Gospel of Judas* 46,5–7). But Jesus does not back down from his prediction. Rather he reaffirms this prophecy by repeating the curse that Judas will be overcome with lamentation when he sees the Kingdom and its fabulous generation, even though he will rule over the archons (46,7–14).

³⁸ My reconstruction.

³⁹ Or: be controlled by. See the preceding discussion on leaf 46, 6–7.

Judas' kingship is not something to celebrate. Rather, it associates him with Ialdabaoth, while the other twelve disciples with the twelve archonic assistants of Ialdabaoth. Judas is Ialdabaoth, King of the Archons, while the twelve apostles are his lesser minions, whose stars belong to the twelve realms below him. A harsher treatment of the doctrine of apostolic authority could not be had! And the Sethian humor could not be more excessive! The twelve disciples are little more than puppets of the archons. The disciple who controls all of them is Judas Iscariot, the thirteenth demon, Ialdabaoth himself, who plans Jesus' destruction.

In yet another passage in the gospel, we are taught that the cosmic stars rule the generations of the sinful – those who fornicate, kill their children, and so forth. Judas' star is the thirteenth of these stars, ruling over all the rest (*Gospel of Judas* 54,13–55,12).

54,13	ΤΟΥΤΑΙΣ ΠΕΧΑΔΙ ΝΙΠΤΕ ΧΕ	Judas said to Jesus,
54,14	ΕΥΗΜΑΡ [Ο]Υ ΔΕ ΠΙΣΙ ΠΓΕΑ ΕΤΠ	“So what will those generations do?”
54,15	ΝΑΥ ΠΕΧΑΔΙ ΠΙΣΙ ΠΤ	Jesus said,
54,16	ΧΕ ΑΛΗΘΩΣ ΤΧΩ ΠΜΟΣ ΠΗ	“Truly I say to you,
54,17	ΤΠ ΧΕ ΗΣΙΟΥ ΕΥΧΩΚ ΕΒΟ[Λ]	the stars bring an end to things
54,18	ΕΧΠ ΝΑΕΙ ΤΗΡΟΥ ΖΟΤΑΗ ΔΕ	for all of them. When
54,19	ΕΦΩΑΗΧΩΚ ΕΒΟΛ ΠΠΕΦΟΥ	Saklas completes the
54,20	ΟΕΙΩ ΠΤΑΥΤΩΦΟΥ ΝΑΔ Π	times assigned to him,
54,21	ΔΙ ΣΑΚΛΑΣ ΚΗΗΥ ΠΙΣΙ ΠΕΥΖΟΥ	their first star (will) come
54,22	ΕΙΤ ΠΣΙΟΥ ΜΠ ΠΓΕΝΕΑ	with the generations,
54,23	ΑΥΩ ΠΕΝΤΑΥΧΟΟΥ ΠΣΕ	and what has been said will
54,24	ΧΟΚΟΥ ΕΒΟΛ ΤΟΤΕ ΣΕΝΑ	be accomplished. Then
		they will
54,25	ΠΟΡΝΕΥΕ ΖΠ ΠΑΡΑΗ ΑΥΩ	fornicate in my name and
54,26	ΠΣΕΜΟΟΥ[Τ] ΗΠΕΥΩΗΡΕ	kill their children
55,1	ΑΥΩ Η[...]	and [...]
55,2	ΑΥΩ Η[...]	and [...]
55,3	[...]ΗΥ[...]	[...]
55,4	[...]	[...]
55,5	[...]	[...]
55,6	[...]	[...]
55,7	[...]	[...]
55,8	[...]	[...]
55,9	[...]ΡΟ[...]Ρ[...]ΠΠΑΡΑΗ	[...] my name
55,10	ΑΥΩ ΑΥΩ ΑΥΩ ΚΗΑΡΕ[ΡΟ ΠΙΣΙ] ΠΚΣΙΟΥ	and your star [will rule]
55,11	ΕΧΠ ΠΠΕΖΗΠΤ[ΦΟΜ]ΤΕ ΝΑΙΩ(Η)	over the thirteenth aeon.”

In this passage, Jesus mocks the entire system of fate, and laughs at the “error of the stars” because he knows that they will be destroyed along with their associates in the end (*Gospel of Judas* 55,14–20).

55,14	ΔΥΟΥ	[Jesus answered
55,15	[ΩΡ̄ Π̄Ι Δ̄Ι Π̄Π̄Σ Π̄ΕΧΑΔΥ Χ]Ε ΕΕΙΩ	and said to him], “I am not
55,16	[ΒΕ Π̄ΣΩΤ]Η Δ̄[Η ΔΔ]ΔΑ ΗΣΑ ΤΕΠΔΑ	laughing at you, but at the
55,17	ΗΗ ΗΗΣΙΟΥ Χ[Ε] Π̄ΕΕΙΣΟΥ Π̄	deceitfulness
55,18	ΣΙΟΥ ΠΔΔΑ ΗΠ̄ Π̄ΕΕΙΤΟΥ Π̄ΠΟ	of the stars, because these six
55,19	ΛΕΝΙΣΤΗΣ ΔΥΩ ΗΔ̄Ι ΤΗΡΟΥ ΣΕ	stars wander with these five
55,20	ΗΔΤΑΚΟ ΗΠ̄ ΗΕΥΚΤΙΣΜΑ	adversaries, and they all
		will be destroyed along with
		their creations.”

Jesus tells Judas that now he has been told everything. He asks him to gaze upward and see a luminous cloud, the stars surrounding it, and the star in the ascendant, a star that he identifies with Judas’ (*Gospel of Judas* 57,15–20). Then “he” enters the cloud (57,23).

57,15	ΕΙΣ ΖΗΗΤΕ ΔΥΧΕ ΖΩ[Β] ΗΗ ΕΡΟΚ	“Look, you have been told
		everything.
57,16	ΜΙ ΕΙΑΤΚ ΕΖΡΑΕΙ ΗΡ̄[Η]ΔΥ ΕΤΩΗ	Lift up your eyes and see the
		cloud,
57,17	Π ΔΥΩ ΠΟΥΟΪΗ ΕΤ̄Π̄ΖΗΤ̄	and the light in it,
57,18	ΔΥΩ Π̄ΣΙΟΥ ΕΤΚΩΤΕ ΕΡΟΣ	and the stars surrounding it.
57,19	ΔΥΩ Π̄ΣΙΟΥ ΕΤΟ Π̄ΠΡΟΗΓΟΥ	The star that is in the ascendant
57,20	ΜΕΝΟΣ Π̄ΤΟΥ ΠΕ ΠΕΚΣΙΟΥ	is your star.”
57,21	ΙΟΥΔΑΣ ΔΕ ΔΥΦΙΑΤ̄ ΕΖΡΑΕΙ	So Judas lifted his eyes.
57,22	ΔΥΗΔΥ ΕΤΩΗΠΕ ΠΟΥΟΪΗ ΔΥ	He saw the cloud of light and
57,23	Ω ΔΥΦΩΚ ΕΖΩΓΗ ΕΡΟΣ	he entered it.

The identity of the ascender is unclear because of the fragmentary nature of the text. It could be Jesus, but I think it more likely Judas given the fact that the luminous cloud is described as a cloud within this cosmos surrounded by the stars. Because of its stellar location, it is impossible for it to be identified with one of the luminous clouds within the upper aeons beyond the cosmic griddle. Stars are fixtures of this cosmos, not the transcendent aeons.

So whose cloud is it? In Sethian tradition, this particular cloud is the cloud where Ialdabaoth lives, enthroned. It is the seat of Ialdabaoth and Saklas in the thirteenth heaven. This is standard Sethian cosmology and is even reflected earlier in the *Gospel of Judas* when Nebro-Ialdabaoth’s six assistants including Saklas come into being in a cloud (51,5–17). They create twelve angels to rule each of the twelve heavens below them. This cloud is their operation’s headquarters and exists in the thirteenth heaven.

51,5	ΜΑΡΟΥΨΩΠΕ Π[ΔΙ ΜΠΤ]	“Let [twelve] angels come into being
51,6	ΣΠΟΟΥΣ ΝΑΓΓΕΛΟΣ [ΕΥΡ̄ Ε]	to [rule] over
51,7	ΡΟ ΕΧΠ ΠΕΧΛΟΣ ΜΠ Χ[ΗΠΤΕ]	Chaos and the [Underworld].”
51,8	ΑΥΨ ΕΙΣ ΖΗΗΤΕ ΑΥΦ[ΥΩΗΖ Ε]	And look, an [angel appeared]
51,9	ΒΟΛ ΠΤΩΗΠΕ ΠΔΙ ΟΥΧ[ΓΓΕΛΟΣ]	from the cloud,
51,10	ΕΡΦ[Π]ΕΥΦΩΨ ΦΟΥΟ ΚΡ[ΩΗ]ΕΒΟΛ	his face flashing with [fire].
51,11	ΠΕΥΕΙΠΕ ΔΕ Ε[Υ]ΧΦ[Ζ]Η ΠΣΗΟΥ	His appearance was corrupted with blood.
51,12	ΕΟΥΠΤΑΥ ΠΜΑΥ Η[ΟΥΡ]ΑΗ ΧΕ ΠΕ	He had a name,
51,13	ΒΡΩ ΕΤΕ ΠΔΕΙ ΠΕ Π[ΠΤ]ΑΥΖΕΡΗΗ	Nebro, which means
51,14	ΠΕΥΕ ΠΜΟΥ ΧΕ ΑΠ[ΟC]ΤΑΤΗΣ	‘apostate,’
51,15	ΖΠΚΟΟΥΕ ΔΕ ΧΕ Ϊ[ΑΛ]ΔΑΒΑΩΘ	Other people say, ‘Ialdabaoth.’
51,16	ΑΥΨ ΟΗ ΑΚΑΙΑΓΓΕΛ[Ο]C ΕΙ ΕΒΟΛ	And another angel also came from
51,17	[Ζ]Π ΤΩΗΠΕ ΧΕ ΣΑΚΛΑC	the cloud, Saklas.

This cosmology is foundational in Sethian texts. The cloud is fashioned by Sophia in order to hide the monster she had created. The *Apocryphon of John* relates that the monster was so ugly that “she cast it away from herself, outside that place, that no one of the immortal ones might see it, for she had created it in ignorance. And she surrounded it with a luminous cloud, and she placed a throne in the middle of the cloud that no one might see it except the Holy Spirit who is called the mother of the living. And she called his name Ialdabaoth” (*Apocryphon of John* NHC II,1 10,7–20). *On the Origin of the World* NHC II,5 106,4 relates that Ialdabaoth “sits upon a throne of light; a great cloud covers him.” In the *Gospel of the Egyptians* NHC III,2 57,10–20, Oroiael calls forth an angel to rule Chaos and Hades. When he does so, “the cloud, being agreeable, came forth in the two monads, each one of which had light. [... he throne] which she had placed in the cloud [above. Then] Saklas, the great [angel, saw] the great demon [who is with him Nebr]uel.” Together they set up the twelve spheres below them and populate the spheres with twelve archons.

From the perspective of Judas Iscariot, the *Gospel of Judas* is a tragedy. Judas is linked to the cosmic system in such a way that he becomes inseparable from Ialdabaoth and his evil plans against Jesus. He is tied to Ialdabaoth’s realm and his cloud of operations, the thirteenth aeon, and Ialdabaoth’s persona as the King of the Archons. He is identified with the arch-demon ruling over his twelve assistants, a coincidence in number that was exploited by the Sethians to expose the illegitimacy of apostolic authority. The mainstream Church’s appropriation of

knowledge handed down from the apostles is ridiculous when the apostles are recognized as the lesser archons ignorant of God and powerless over their arrogant demonic ruler whose evil plan to kill Jesus is engaged.

Judas' Betrayal

Judas' role in the passion story is presented to us in the *Gospel of Judas* in such a way that his actions are understood as a mystery with supernatural involvement and consequences. This represents Sethian mentality, where what happens on earth is only the tip of the iceberg. Earthly activities correspond with those in the spiritual world, so that what happens here only happens here because something larger and more profound is happening in the world of the spirit. The spiritual activity has been hidden from humans in such a way that only through revelation given by a descending aeon from the Pleroma can the true meaning of the earthly occurrence become known.

The paradigm here is not a mirror image as it is in the Valentinian Gnostic tradition, where earthly activities are shadows or imperfect reflections of the activities of the upper aeonic world. In Sethianism, human beings are participants in a supernatural drama. This drama always involves an action by the upper aeons to redeem its lost light, and a counteraction by Ialdabaoth and his assistants to stop the redemption. The stories involve intrigue, suspense, and trickery on the part of both parties as they engage in a primordial and historical war over the human spirit. Since some of the action occurs on earth in historical time, the war does not just involve aeons and archons, it involves human beings too. So human beings unknowingly become engaged in this supernatural drama.

This is what the *Gospel of Judas* is about – Judas' involvement in this supernatural drama. Judas is not a human actor betraying a human Jesus as a good friend, collaborator, or confidant. Rather, as we have seen, he is aligned with the archons and demons who rule this world. These archons are an army warring against the Father above and wishing to kill Jesus before the Father can implement whatever plan of his own he may have been contriving against the them. As for Judas' part, the Sethians who wrote this gospel insist that it was more than a simple kiss on the cheek. What Judas did was the most evil thing he could do. He sacrificed the body of Jesus to Saklas (*Gospel of Judas* 56,17–21), taking on an instrumental part in the archonic war.

56,17	ΖΩΒ ΗΜ Ε[ΥΖ]ΟΟΥ ΗΤΟΚ	[...] everything that is evil. You
56,18	ΔΕ ΚΗΔΡ ΖΟΥΟ ΕΡΟΥ ΤΗ	will do worse than all
56,19	ΡΟΥ ΠΡΩΜΕ ΓΑΡ ΕΤΡ ΦΟ	of them, for the man that clothes
56,20	ΡΕΙ ΠΗΘΕΙ ΚΗΔΡ ΘΥΣΙΑΣΕ	me, you will sacrifice
56,21	ΠΗΘΙ	him.

In fact, Jesus predicts that Judas will be successful in this: “Already your horn has been raised, and your wrath burned, and your star has ascended, and your heart has [...]” (*Gospel of Judas* 56,21–24).

56,21	ΗΛΗ ΔΠΕΚΤΑΠ ΧΙΣΕ	Already your horn has been raised,
56,22	ΔΥΩ ΠΕΚΔΩΗΤ ΔΥΜΟΥΣ	and your wrath burned,
56,23	ΔΥΩ ΠΕΚΣΙΟΥ ΔΥΧΩΒΕ ΔΥ	and your star has ascended,
56,24	Ω ΠΕΚΖΗΤ Δ[...] ⁴⁰	and your heart has [...]

The meaning of the phrase “already your horn has been raised” is particularly telling, since it appears idiomatically in the Psalms to refer to the fact that one has been victorious in battle, has blown his battle horn triumphantly after the defeat of his enemies (Psalm 89:24; 92:10; 112:9). The phrase, “your wrath kindled,” speaks to Judas’ motivation, while the ascendancy of his star is astrological lingo referencing the determination of Judas’ actions, that he no longer has a choice in the matter. His actions will be instrumental in destroying Jesus. Even though, the archonic plan backfires when Jesus’ powerful spirit slips through their hands, and their grip on human souls and destinies is destroyed, this does not lessen Judas’ personal involvement in the evil and traitorous plot nor his alignment with the archons.

This portrayal of Judas is in line with other Gnostic texts that talk about the hidden drama of the passion, particularly the crucifixion when Jesus’ spirit has been separated from his dying body. In the *Second Treatise of the Great Seth* NHC VII,2 50,11⁴¹ it is described as an event of supernatural proportions. It all began when a great power came forth out of the “house of the Father of Truth” and descended into

⁴⁰ R. Kasser and G. Wurst, “Transcription,” have reconstructed this lacunae: Δ[ϣΑΜΔΣ]ΤΕ, and have translated it “become strong” (R. Kasser, *et al.*, p. 43, n. 138). But this is speculation only, since the word could be reconstructed in a number of ways.

⁴¹ Even though Seth is not mentioned internally, I understand this text to belong to the *Christian* Sethian tradition because its markers are typical of Sethian literature: Ennoia, Sophia, Ialdabaoth, Adonaios are all present as well as reverse exegesis typical of Sethian interpretation of the Genesis story; the story assumes the supernatural war between Ialdabaoth and the Father and the participation of certain human beings in that drama. At least its connection to Sethianism was apparent to the person in the ancient world who gave this text its title.

“a bodily dwelling” as Jesus’ soul (51,20–25). The descent of the power was done in disguise, altering its shape, changing from form to form, assuming the likeness of the beings encountered along the way. In this way, its passage goes unnoticed, and the power remains undefiled by the descent. This means that Jesus has a soul that has not been corrupted by its descent into this world and therefore, upon death, this soul could not be retained by the archons controlling this world. Unlike the souls of other human beings, it could freely ascend back to the Father beyond the universe.

The archons, although not recognizing the descent of this power, appear to recognize that something is up. As the power incarnates, it exchanges place with the original soul, and this process disturbs the archons (*Second Treatise of Great Seth* NHC VII,2 51,25–52,3). In the confusion, Adonaios suggests, “Let us seize him,” while other archons cautioned, “The plan will certainly not materialize” (55,5–6). They did not know what trick the Father was up to and appear confused about what action, if any, they should take. In the end, the archons decided to act before the Father’s plan could be implemented completely. In so doing, they hastily crucified Jesus, an action which they thought, in their ignorance, would put a stop to any trick that the Father had set in motion in Jesus.

But their plan turned out to be their downfall. Jesus’ spirit did not succumb to them as they had planned because, being incorruptible and without error, it could not die like others. “I did not die in reality but in appearance” (*Second Treatise of Great Seth* NHC VII,2 55,19–20). His spirit says that “I was about to succumb to fear” but did not, so “my death which they think happened, (happened) to them in their error and blindness, since they nailed their man to their death” (ἸΠΕΥΡΩΜΕ ΕΞΟΥΗ ΕΠΕΥΜΟΥ) (55,30–35).⁴² That is, everything that they did to Jesus – the punishments and beatings, forcing him to drink gall and vinegar, crowning him with thorns – in reality they did to themselves. Even Jesus’ cross was not carried by him, but by Simon the Cyrene “who bore the cross on his shoulder” (56,10).⁴³

⁴² NHC VII,2: see B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 30 (Leiden/New-York/Köln: Brill), 1996, p. 164.

⁴³ This teaching about the crucifixion was probably Basilides’ teaching as well, a teaching that I think he picked up from the Sethian Gnostics and which became perverted in the testimony of the Church Fathers to suggest that Simon and Jesus exchanged places.

At Jesus' death, his spirit leaves him, and rejoices "in the height" over the ignorance and error of the archons. The spirit says, "I was laughing at their ignorance. And I subjected all their powers" (*Second Treatise of Great Seth* NHC VII,2 56,20). By nailing Jesus' body to the tree, and fixing his hands and feet with four nails of brass, they were really condemning themselves (58,25–59,18). Why? Because Jesus' spirit could not be fettered by the archons. It was released from his body, "their man," (ἸΗΣΟΥΣ), and broke out of the cosmic girdle. A great trembling seized the earth and the souls of the dead were released. They rose resurrected and united with Jesus' spirit which had opened up a path for them to the world above (58,28–59,14).

This Gnostic interpretation of the passion is referenced in other texts like the *Apocalypse of Peter* which states that, although the archons crucified Jesus' body – which is called "a clay vessel" (πικαλιῶνι) in which demons dwell! – they were unable to hold unto "the living Savior" who stands joyfully watching and laughing at their blindness and lack of perception.⁴⁴ Jesus' body in reality was Jesus' substitute and, by killing it, the archons released "my incorporeal body" (πασῶμα πῆ πατῶμα) for "I am the intellectual Spirit filled with radiant light" (*Apocalypse of Peter* NHC VII,3 82,5–83,10).⁴⁵

What about Judas' role? The best window into his role in Gnostic texts is found in the *Concept of Our Great Power* NHC VI,4 41,14–11. According to this text, Jesus' earthly ministry and teaching disturbed the archons. They became angry and decided to try to catch him and hand him over to the angel who rules Hades, Sasabek. So these archons sought out one of Jesus' disciples, Judas, and they possessed him, as the text relates, "a fire took hold of his soul." So Judas betrays Jesus and he is delivered to the ruler of Hades by the demonic angels themselves for nine bronze coins. The demonic Sasabek tries to seize Jesus, but cannot because "he found that the nature of his flesh (πτροπος πτειδραξ) could not be seized." He shouted, "Who is this? What is it? His word abolished the Law of the aeon. He is from the Logos of the power of life!" (*Concept of Our Great Power* NHC VI,4 42.1–8).⁴⁶ And so Jesus was victorious over the ruling archons, carving out the passage upward out of the cosmic girdle. His ascent opens the way for other souls to follow

⁴⁴ See B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, p. 244.

⁴⁵ See B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, p. 244.

⁴⁶ D.M. Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, *Nag Hammadi Studies 11* (Leiden: Brill) 1979, p. 308.

suit. So his defeat of the archons begins the eschatological process of the dissolution of the cosmos and the archons' control over human destinies and souls.

The *Gospel of Judas* assumes this type of Gnostic interpretation of Jesus' passion and Judas' involvement in his betrayal. His action is not understood as a straightforward this-worldly affair, but as an action with a supernatural cast and agenda. Judas is aligned with the archons and demons who rule this world, an evil host battling the Father and his aeons. Judas' spirit is the thirteenth demon, carrying out the plan of Ialdabaoth and his cronies either as their leader or as their minion (*Gospel of Judas* 46,6–7). By betraying Jesus, Judas has offered Jesus' body as a sacrifice to Ialdabaoth, a sacrifice more evil than any the other apostles would ever make (56,17–21).

By framing Judas' sacrifice of Jesus alongside that of the other apostles who sin by also offering Ialdabaoth evil sacrifices (cf. *Gospel of Judas* 56,11–13; 39,18–40,1), the gospel goes a long way to critique and mock mainstream interpretations of Jesus' death in sacrificial terms. This criticism and mockery includes a strong condemnation of eucharist theology. When the twelve make a eucharist offering in the *Gospel of Judas*, Jesus' laughter echoes loudly, as well as the apostles' insistence that “we have done what is right” (33,26–34,6).

33,26	ΠΤΕΡΕC	When he
33,27	Τ[ΩΜ]Τ̄ ΕΝΕCΙΜΑΘΗΤΗC	[approached] his disciples,
34,1	ΕΥCΟΟΥC ΕΥCΗΟΟC [Ε]ῩΡ̄ ΕΥΧΑ	they were gathered together
		and seated,
34,2	ΡΙCΤΙ ΕΧΗ ΠΑΡΤΟC [Δ]CΩΒΕ	giving thanks over the bread.
		[He] laughed.
34,3	Π̄ΜΑΘΗΤΗ[C ΔΕ] ΠΕΧΔΥ ΗΔC [ΧΕ]	The disciples said to him,
34,4	ΠCᾹ ΕΤΒΕ ΟΥ ΚCΩΒΕ ΗCΑ Τ[ΕΗ]	“Teacher, why are you
		laughing at [our]
34,5	ΕΥΧΑΡΙCΤΙΑ ΠΗΓΑΝΡ ΟΥ Π[ΔΙ]	eucharist. What we have done
34,6	ΠΕΤΕCΩΕ	is right.”

Jesus' laughter is the laughter of the Gnostic Christian. The disciples' assertion is the assertion of mainstream Christian. Jesus informs the apostles that when they partake of the elements, what they are really doing is worshiping Ialdabaoth, the god to whom Judas offered Jesus as a sacrifice (*Gospel of Judas* 34,6–11).

34,6	ΔCΟΥΩΩ̄ Π[Ε]	He answered
34,7	ΧΔC ΗΔΥ ΕΕΙCΩΒΕ ΠCΩΤ̄	and said to them, “I am not
		laughing at you.

34,8	ΔΗ [ΟΥ]ΔΕ ΕΤΗΕΙΡΕ ΠΠΑΕΙ ΔΗ	You do not do this
34,9	ΖΗ [ΠΕ]ΤΠΟΥΦΩ ΑΛΛΑ ΖΗ ΠΑΙ	by your own will, but by this
34,10	Ε[ΦΗΛΑΧ]Ι ΣΗΟΥ ΠΑΙ ΠΕΤΠΗΟΥ	your god [will] be worshipped.”
34,11	ΤΕ	

Judas' Tragedy

The tragedy of Judas (from the perspective of Judas), according to this gospel, is the fact that Judas got involved in the archonic war, and found himself caught in the crossfire. Somehow, his soul became corrupted, linked to the demon belonging to the thirteenth archon, Ialdabaoth. And now there appears to be nothing he could do to change this fact, nor its consequence – his involvement in the archonic battle against Jesus. He is taught personally by Jesus the cosmic mysteries (*Gospel of Judas* 43,6–44,14; 47,1–54,26), he receives visions of the upper aeon in the form of a heavenly Temple (44,23–45,26), but this is not enough to alter his destiny. Judas even laments this fact, demanding to know what is so great about the fact that he has received secret teaching from Jesus since he has been “separated from” the generation of the Kingdom and its holy aeons (46,11–18).

Why does Judas become locked into this fate? This is the real mystery of this gospel in my opinion. Although the gospel is fragmentary, I think the manuscript hints at the importance of Gnostic baptism in overcoming fate. This appears to me to be the tenor of the discourse on pages 42 and 43. Jesus tells the disciples that each one has his own star (*Gospel of Judas* 42,7–8). The text breaks here, but the coherent fragments that follow the break suggest that his speech included a discussion of the everlasting generation which is not defiled because it has been baptized in a spring that waters God’s Paradise (43,1–11).

43,1	ΖΗ Τ[...] <u>ΑΝΑ</u> Τ[...] <u>ΝΤΑ</u> Φ	[...] he who has
43,2	ΕΙ ΔΗ ΕΤ[...Π] <u>ΗΓΗ</u> ΜΠ	come to those who have [...the spring] of
43,3	ΩΗΝ Π[...]	the tree [...]
43,4	ΡΟC ΜΠΕΕΙΔΩΗ [...]	[the time] of this age [...] for
43,5	CΑ ΟΥΦΕΙΩ [...]	a while [...]
43,6	ΑΛΛΑ ΠΤΑΦΕΙ ΕΤΦΟ ΠΠΠΑ[ΡΑ]ΔΕΙ	But he came to water God’s Paradise,
43,7	CΟC ΠΠΗΟΥΤΕ ΔΥΩ Π[ΓΕ]ΗC	and the [generation]
43,8	ΕΤΗΑΜΟΥΗ ΕΒ[Ο]Α ΧΕ [ΠΦΗ]Δ	that will endure because [he will] not

43,9	ΧΩΣΜ ΔΗ ΗΤ[...]	†ΠΙΕ ⁴⁷	defile the [...] of that	
43,10	ΗΕΔ	ΕΤΗΜΑΥ ΑΛ[ΑΔ...]	generation but [...]	
43,11	ΠΕ ΣΗ	ΕΝΕΞ ΝΩΑ	Ε[ΝΕΞ]	for all eternity.

I think it is quite likely (given the criticism of the sacramental practices of mainstream Christianity throughout the gospel as well as the immediate context which aligns each disciple with a star), that the seventeen missing lines on page 42 addressed the ineffectiveness of ordinary Christian baptism in overcoming fate and one's connection with one's star.

The same discussion appears to have taken place on pages 55 and 56 of the gospel as well, although it too is fragmentary. Jesus tells Judas that he is not laughing at him, but at the deceitfulness of the stars and how they and their creations will all perish (*Gospel of Judas* 55,15–20). Then Judas asks a question about baptism, wanting to know what good comes of being baptized in Jesus' name (as the mainstream churches do) if they will all perish anyway (55,21–23)?

55,21	ΙΟΥΔΑΣ ΔΕ ΠΕΧΑΔ	ΠΗΤΕ ΧΕ	ΖΗ	ΕΥ	Then Judas said to Jesus, "So
55,22	ΗΑΡ	ΟΥ ΠΙ	ΗΕΠΤΑΥΧΩΚΗ		what will those who are
					baptized
55,23	ΖΗ	ΠΕΚΡΑΝ			in your name do?"

Jesus responds, "Truly I say to you, this baptism [...]" (*Gospel of Judas* 55,24–25). This phrase is at the bottom of the page. The top of the next page contains ten fragmentary lines, five of which are missing altogether. The first comprehensible line is in the center of the page, 56,11–13, a discussion that appears to criticize mainstream sacramental practices.

56,11	ΑΛΗΘΩΣ	[†Χ]Ω	ΠΗΜΟΣ	ΗΑΚ'	ΙΟΥ	"Truly [I say] to you, Judas,
56,12	ΔΑ	ΧΕ	Η[ΕΤΤ]ΔΑΕ	ΘΥΣΙΑ	ΕΞΠΞΙ	[those who] offer sacrifices
56,13	ΗΣΑΚΛΑ	[C...Η]	ΟΥΤ[Ε...]			to Saklas [...] god [...].

⁴⁷ R. Kasser and G. Wurst, "Transcription," reconstruct this passage: ΠΤΣΗΗ[ΟΩΘΕ Π]†ΓΕ and translate it "the [walk of life of] that generation" (R. Kasser, *et al.*, p. 29). This appears to me to be incorrect given the context which demands a reading about the descender's action, perhaps involving the verb *σω* from line 6, or the noun *ΠΗΓΗ* from line 2. It will be necessary for me to examine the manuscript before I can offer my own reconstruction.

So again, I find it very likely that the missing portion of the page included a discussion of the ineffectiveness of mainstream baptism in overcoming fate, while Gnostic baptism the opposite.

Clearly Judas has not undergone Gnostic baptism because he remains connected to his star. What we do know from the manuscript is that Judas was separated from the everlasting generation and his soul was connected with the archons and the fate of his star. Judas' tragedy is used by the Sethian author to criticize and mock mainstream Christians who do not themselves realize that the demonic disciple they curse is in fact the one who made possible their atonement, a criticism I find frighteningly profound. Judas emerges from the midrashic corners of his Sethian story as a figure who not only knows the future and his own role in it, but also the secrets of "the Kingdom." But none of this can bring a halt to the fate of his star, Ialdabaoth's star, to which he remains indelibly connected (perhaps because he did not undergo Gnostic baptism). There appears to be nothing that he can do now to alter his destiny, which is to offer Jesus as a sacrifice to the archons. Judas emerges from the contours of this gospel as the embodiment of human corruption and human tragedy, as a man who wishes to know God, but a man who cannot fully embrace the Gnostic mysteries.

THEMATICAL APPROACHES

LA COSMOLOGIE DE L'ÉVANGILE DE JUDAS

JOSÉ MONTSERRAT-TORRENTS*

Cosmologie et christologie

La cosmologie gnostique dépend de la sotériologie, et, par le fait même de la christologie. Le monde des gnostiques n'est pas un monde au sens ordinaire du terme, mais un espace où se joue le salut. Il convient donc de décrire non seulement la diversité des espaces, mais aussi quels sont leurs occupants.

«Tel espace, tel être»: voici la règle de l'ontologie dans les systèmes de pensée rattachés à la mentalité grecque. Or, Jésus, Judas et le reste des disciples se meuvent et agissent dans l'espace terrestre sublunaire et appartiennent, du moins en partie, à ce monde-ci.

Dans l'*Évangile de Judas*, les êtres humains appartenant à ce monde ne reçoivent pas une dénomination spéciale. Ils sont appelés «génération humaine» ou «cette génération». D'autre part, ceux qui appartiennent au monde supérieur sont désignés comme «cette génération-là», «la génération sainte», «incorruptible» et «sans roi».

De façon assez surprenante, la reconnaissance de l'appartenance de Jésus à la «génération humaine», ou, autrement dit, en termes valentiniens, son caractère «psychique», a été négligée par les interprètes. Or, à notre avis, si on ne considère pas la situation d'un Christ terrestre ou «psychique», la doctrine de l'*Évangile de Judas* reste incompréhensible. Voici ce qu'en disent quelques textes.

– «Lorsque (Jésus) apparut sur la Terre, il accomplit des miracles et des grandes merveilles pour le salut de l'humanité» (*Évangile de Judas* 33, 6–9).

Faire des miracles est un pouvoir réservé au démiurge; seul le Prince de ce monde peut en détourner les lois. Jésus participe de ce pouvoir, parce qu'il appartient à la sphère démiurgique, dans un sens qui reste à déterminer.

* Universitat Autònoma de Barcelona.

Les seuls hommes qui ont besoin de salut sont ceux qui possèdent l'élément terrestre (les «psychiques» valentiniens); les hommes appartenant à la génération sainte, les «spirituels» du valentinisme, n'ont pas besoin de salut, puisqu'ils se sauvent par nature. Le Christ qui est envoyé pour sauver les hommes terrestres détient par rapport à eux une certaine connaturalité, sans quoi son œuvre serait impossible. Il est lui-même un Christ terrestre ou «psychique».

– «Ils dirent: “Maître, toi [...] tu es le fils de notre Dieu”» (*Évangile de Judas* 34, 11–13).

Ce sont les disciples qui proclament Jésus fils du Dieu d'Israël. D'où cette thèse provient-elle? Les disciples ne l'auraient pas inventée, car elle était en elle-même un blasphème¹. Reste que c'est Jésus lui-même qui leur aurait révélé cet aspect de sa personnalité. En fait, dans sa réponse, Jésus ne nie pas sa filiation démiurgique, mais évoque son être spirituel dont la connaissance dépasse le pouvoir des disciples, tandis qu'elle est à la portée de Judas. Jésus, donc, est fils du Dieu d'Israël.

– «Tu sacrifieras l'homme qui me revêt» (*Évangile de Judas* 56, 19–20).

La personnalité spirituelle de Jésus est enveloppée d'un élément terrestre tellement consistant qu'il reçoit la dénomination d'«homme». Aucun texte gnostique ne caractérise la composante terrestre de Jésus par un terme si fort, qui ferait la joie des nestoriens. Même si l'élément terrestre de Jésus n'est pas tout à fait matériel mais est «un corps de l'économie» (pour emprunter encore une belle expression aux valentiniens), il n'est pas moins vrai qu'il représente un être vraiment humain: Jésus, fils du Dieu d'Israël.

La figure du Christ terrestre ou psychique, fils du démiurge, est une doctrine très répandue dans les gnosés valentiniennes². Elle est moins présente dans les gnosés séthiennes sans en être complètement absente³.

¹ Cf. Marc 14, 60–64.

² Cf. Irénée de Lyon, *Adversus haereses* I, 7, 2: «Il en est qui disent que le démiurge a émis également un Christ en qualité de fils, mais un Christ psychique comme lui».

³ Cf. *Traité sur les origines du monde*, NH II, 5 105, 20–29: «Il créa (...) un premier-né appelé Israël (...) et un autre, Jésus le Christ, semblable au Sauveur qui est au-dessus de l'Ogdoade, siégeant à sa droite sur un trône magnifique».

La rédemption de la génération humaine

Le Christ de ce monde est descendu afin de racheter la génération humaine, les hommes soumis aux pouvoirs archontiques. La rédemption offrira aux humains «psychiques» la possibilité d'accéder à un degré inférieur de salut, à la condition «qu'ils marchent dans la voie de la justice».

Nous avons vu que Jésus était descendu «pour le salut de l'humanité». Dans un autre passage, malheureusement très corrompu, Judas s'enquiert des destinataires de ce salut :

Judas demanda à Jésus : «Ainsi, que feront ceux qui ont été baptisés en ton nom?» Jésus répondit : «En vérité, je te le dis, ce baptême [...] mon nom [...] (neuf lignes perdues, dans lesquelles probablement Judas posait une autre question) En vérité, Judas, je te le dis, ceux qui offrent des sacrifices à Saklas [...] Dieu [...] tout ce qui est mauvais. Mais toi, tu les surpasseras tous, car tu sacrifieras l'homme qui me revêt» (*Évangile de Judas* 55, 21–56, 20).

Marcher dans la voie de la justice et être baptisé au nom de Jésus, voilà les conditions du salut pour ceux de la «génération humaine», les «psychiques». *L'Évangile de Judas*, semble-t-il, accorde une valeur limitée au baptême, à la différence de certains autres courants séthiens⁴.

L'œuvre rédemptrice du Christ ne vise nullement la génération sainte. Les «spirituels», eux, n'ont pas besoin d'un sauveur, puisqu'ils se sauvent par nature. Le Christ n'est pour eux qu'un maître, un éveilleur. L'idée d'un Christ spirituel se sacrifiant pour les spirituels est totalement étrangère à la gnose. Le salut de l'esprit s'est effectué une fois pour toutes au sein du plérôme, ou Éon supérieur, au moment de la récupération de la Sophia inférieure.

La rédemption était une figure sociale et juridique sans équivoque dans l'antiquité. Dans la société esclavagiste, un serf pouvait être racheté à son maître par une autre personne moyennant un prix. L'application de cette formule à *l'Évangile de Judas* donne le schéma suivant :

le serf : l'être humain «psychique»
 le maître : le démiurge, en l'occurrence Saklas
 Celui qui rachète : le Christ
 le prix : le sang du Christ, «l'homme qui me revêt»

⁴ Cf. *Témoignage de vérité*, NH IX, 3 69, 9–12; *Paraphrase de Sem*, NH VII, 1 37, 20–28.

Le prix du rachat est offert au maître, c'est-à-dire, le sang du Christ est offert à Saklas pour le rachat de l'humanité. Dieu n'est donc pas le récepteur de ce sacrifice. En fait, le Dieu suprême n'est pour rien dans ce drame.

La doctrine du prix du rachat payé au prince de ce monde était monnaie courante parmi les théologiens des premiers siècles, qui croyaient interpréter correctement l'enseignement de Saint Paul. J'en offre deux exemples :

À qui, donc, a-t-il offert son âme comme prix pour la rédemption de plusieurs ? Non pas à Dieu, certes. Au Mauvais, alors ? Il nous maîtrisait, effectivement, jusqu'au moment où l'âme de Jésus fût offerte pour notre rédemption et le diable dupé (Origène, *In Matthaeum Commentarium* 16, 8).

Nous avons été rachetés non pas par de l'argent ou de l'or corruptibles, mais par le sang précieux du Seigneur Jésus-Christ (...). Le prix de notre rachat était le sang du Seigneur Jésus, qui devait nécessairement être acquitté à celui à qui nous avions été vendus pour nos péchés (Ambroise, *Epistula* 72, *ad Constantium*, 8)⁵.

À ce moment de l'action, Judas fait encore partie des Douze ; il ne deviendra le « treizième » que plus tard⁶. Les Douze ont été assimilés par Jésus aux prêtres de l'Ancien Testament (*Évangile de Judas* 39). Judas exerce ainsi le sacerdoce de l'ancienne Loi⁷. Il deviendra le prêtre officiant du plus haut sacrifice offert à Saklas, le Dieu d'Israël : le sacrifice de « l'homme » Jésus. C'est Jésus lui-même qui désigne Judas pour cette haute fonction, dans laquelle le Judas « psychique » sacrifie le Jésus « psychique ». Par ce sacrifice les hommes de la génération terrestre seront rachetés et auront accès à un salut limité.

Avec le sacrifice de Jésus par Judas le temps de la Loi se termine. Jésus redevient purement spirituel et Judas, initialement spirituel, quitte

⁵ *Redempti sumus non corruptibilibus argento et auro, sed pretioso sanguine Domini nostri Iesu Christi... Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Iesu, quod necessario solvendum erat ei, cui pro peccatis nostris venditi eramus.*

⁶ Voir notre article « Judas, le treizième disciple », *Religions & Histoire* 11 (2006), p. 64–67.

⁷ La figure de Jacques offre un parallèle frappant avec le Judas de l'*Évangile de Judas*. Dans la *Première Apocalypse de Jacques*, le frère de Jésus apparaît comme un serviteur du Dieu Juste, c'est pourquoi il reçoit l'appellatif de « Jacques le Juste » (cf. le traité intitulé *Jacques* 18, 16–20 conservé dans le codex Tchacos : *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 and G. Wurst. Introductions, Translations and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, Washington, D.C., National Geographic, 2007).

le cercle des disciples et devient le «treizième», encore dans son enveloppe humaine mais promis à la «sainte génération».

Cosmologie: modèle et image

Le système protologique et cosmologique de l'*Évangile de Judas* s'apparente à la doctrine séthienne commune, avec certaines particularités.

L'exposition de la cosmologie procède en accord avec la dialectique du modèle et de l'image propre au platonisme moyen, qui s'articule selon la séquence «Modèle – Image Modèle – Image», basée sur la séquence «Intellect – Âme – Monde» du *Timée* de Platon⁸.

Le Modèle

La description du Modèle supérieur, correspondant au Principe divin généré, se trouve dans deux passages, à mon avis disloqués, de l'*Évangile de Judas*. J'en propose la restitution suivante :

48, 21–26: Et Adamas existait dans la première nuée lumineuse, celle qu'aucun ange n'avait jamais vue parmi tous ceux appelés dieux. Et il (ΑΥΩ ΔΑ) l'Homme Primordial, se manifesta (ΟΥΩΗΖ ΕΒΟΛ ΗΖΤΑ) avec ses puissances incorruptibles.

50, 19–51, 1: Et l'éon qui apparut avec sa génération, l'éon où se trouvent la nuée de la connaissance et l'ange, est appelé Él[életh].

Le modèle supérieur consiste dans l'ensemble des quatre luminaires qui dans la protologie séthienne commune constituent des manifestations de l'Autogène : Armozel, Oriël, Daveithai et Éléléth⁹. Les noms de ces éons n'apparaissent pas dans l'*Évangile de Judas* (sauf, peut-être, Éléléth), mais les figures sont les mêmes.

L'Homme Primordial, Adamas, est un éon du premier luminaire, la première nuée lumineuse :

⁸ *Timée* 34c–35a: «Au milieu de l'être indivisible et qui reste toujours le même, et l'être divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux une troisième sorte d'être».

⁹ Cf. *Apocryphon de Jean*, NH II, 1 7, 31–8, 29.

(...) Pigeradaman, et il le fit siéger sur le premier éon avec le sublime Autogénére, Christ, près du premier lumineux Armozel et ses puissances étaient avec lui (*Apocryphon de Jean* NH II, 1 8, 34-9, 3).

Seth, l'origine de la génération incorruptible, est lui aussi un éon appartenant à un lumineux :

Dans le troisième éon fut établie la semence de Seth, sur le troisième lumineux, Daveithai (*Apocryphon de Jean* NH II, 1 9, 14-16).

Les douze éons des quatre lumineux qui constituent l'Autogène renferment en eux-mêmes les modèles des réalités inférieures. Son nombre, le douze, devient la clé de l'arithmologie de l'*Évangile de Judas*.

L'Image modèle

Il fit apparaître soixante-douze lumineux dans la génération incorruptible, en accord avec la volonté de l'Esprit. Et les soixante-douze lumineux firent eux-mêmes apparaître trois cent soixante lumineux dans la génération incorruptible, en accord avec la volonté de l'Esprit (*Évangile de Judas* 49, 11-17).

Cet ensemble de lumineux inférieurs, toujours dans la «génération incorruptible», correspond à la figure gnostique de Sophia et au troisième principe philosophique, l'Âme du monde. Dans l'*Apocryphon de Jean*, Sophia est le dernier éon de la triade du dernier lumineux ; elle s'en détache et devient le principe formel de l'univers. Le même thème se retrouve chez les valentiniens :

Tandis que le démiurge était dans la plus totale ignorance, le Sauveur a honoré le plérôme, lors de la création du monde, en produisant, par l'entremise de la Mère, des ressemblances et des images des réalités d'en haut (Irénée, *Adversus haereses* II, 7, 1).

Mais le parallèle le plus exact avec ce passage de l'*Évangile de Judas* se trouve dans le traité *Eugnoste* de la bibliothèque de Nag Hammadi :

Alors, les douze puissances, dont je viens de parler, s'accordèrent les unes aux autres. Se manifestèrent respectivement six mâles (et) femelles, de sorte qu'on eut soixante-douze puissances. Les soixante-douze manifestèrent chacune d'entre elles cinq êtres spirituels. Ce qui fait trois cent soixante puissances. Leur agencement à toutes forme la médiété (NH III, 3 83, 11-21).

Médiété est la dénomination de l'Ogdoade, le ciel des fixes et le lieu de Sophia inférieure chez les valentiniens. L'arithmologie de l'*Évangile de*

Judas et du traité *Eugnostos* est particulière. La plupart des gnostiques, tant valentiniens que séthiens, adoptent le système astrologique, de base calendrique: le nombre trois cent soixante est obtenu en multipliant le nombre des mois (douze) par le nombre des jours du mois (trente). Mais ici nous trouvons un procédé qui prétend contourner les données calendriques.

La symbolique du soixante-douze n'est guère apparente. En voici quelques repères: «Tels furent les clans des descendants de Noé, selon leurs lignées et d'après leurs nations. Ce fut à partir d'eux que les peuples se dispersèrent sur la terre après le déluge» (Genèse 10, 32). Selon le texte des LXX, le nombre de ces groupes était de soixante-douze. Dans l'Évangile de Luc 10, 1 Jésus envoie en mission soixante-douze disciples. On lit que «Il (le Sauveur) parla en soixante-douze langues», selon *La Pensée de notre grande puissance* (NH VI, 4 41, 5). Quant à la *Première Apocalypse de Jacques*, elle mentionne soixante-douze cieux (NH V, 3 26, 17).

La récolte est mince et elle n'explique rien. C'est, comme nous le verrons ensuite, que le nombre de soixante-douze ne constitue pas une donnée de départ mais tout simplement un résultat, ou plutôt un intermédiaire arithmétique entre deux autres nombres, le cinq et le six. Nous examinerons cette question en rapport avec la section suivante.

L'Image

Nous sommes maintenant au niveau du monde corporel, mais seulement de l'univers des étoiles fixes, l'Ogdoade, de corporalité éthérée. C'est lui seulement qui est constitué à l'image du monde supérieur. Son modèle est l'Image modèle antérieure, la Sophia, l'Âme du monde¹⁰. Notons que dans cette action créatrice ou formatrice la figure du demiurge est absente. Les douze éons des douze luminaires constituent *leur père*, avec six cieux pour chaque éon, de sorte qu'il y a soixante-douze cieux pour les soixante-douze luminaires, et pour chacun [d'eux cinq] firmaments, soit un total de trois cent soixante [firmaments] (*Évangile de Judas* 49, 18–50, 3).

Le parallèle le plus proche se trouve une fois de plus dans le traité *Eugnoste*:

¹⁰ Philon d'Alexandrie, *De Opificio Dei* 25: le monde est *image d'image*.

Et lorsque furent manifestés ceux dont je viens de parler, furent créés pour eux par le totalement géniteur, *leur père*, d'abord douze éons pour service et douze anges. Et dans tous les éons il y a six (cieux) pour chacun d'eux, de sorte qu'on compte soixante-douze cieux pour les soixante-douze puissances qui furent manifestées par lui. Et dans tous les cieux il y a cinq firmaments de sorte qu'on compte trois cent soixante firmaments pour les trois cent soixante puissances qui furent manifestées par eux. Lorsque les firmaments furent achevés, on les appela les trois cent soixante cieux, conformément au nom des cieux qui les précédaient. Et tous ceux-ci sont parfaits et bons (NH III 3, 84, 12–85, 8).

Le point de départ arithmologique est le nombre douze, qui est le nombre des éons de l'Autogénès dans le modèle supérieur. Afin de parvenir au nombre définitif de trois cent soixante-douze, l'*Évangile de Judas* ne suit pas la méthode obvie de multiplier douze par trente, mais emprunte un ardu détour par le cinq, le six et le soixante-douze.

Il n'est pas nécessaire, à notre avis, de chercher plus loin pour déceler l'origine de ces nombres. Le système de l'*Évangile de Judas* recouvre dans ses grandes lignes les articulations protologiques des courants séthiens, dont l'exposition prototypique se trouve dans l'*Apocryphon de Jean*. Ce système introduit au niveau du Deuxième Principe une Décade et une Dodécade. Or, ces deux ensembles sont composés d'éléments dyadiques, appelés *syzygies* dans le valentinisme. La Décade est composée, ainsi, de *cinq* dyades. La composition dyadique de la Dodécade n'est pas explicitement déclarée dans l'*Apocryphon de Jean*, mais de façon équivalente on dit que Sophia a un « conjoint » (*Apocryphon de Jean* NH II, 1 9, 25–30); les éons de la Dodécade sont aussi disposés en dyades, ce qui donne le nombre de *six* dyades. Cette composition de la Dodécade est d'ailleurs explicitement évoquée dans le passage d'*Eugnoste* précédemment cité¹¹.

Le procédé devient alors clair. Le nombre de départ, le douze, la Dodécade, est multiplié par son nombre dyadique, le six, ce qui donne soixante-douze. Ce nombre ne revêt pas une portée symbolique, il n'est qu'un intermédiaire. Le soixante-douze est multiplié par le nombre dyadique de la Décade, le cinq, ce qui aboutit aux trois cent soixante. Notons qu'au niveau de l'Image-Modèle les éléments reçoivent le nom de « luminaires », tandis que, au niveau de l'Image, ils deviennent

¹¹ Pour le nombre six, cf. le *Traité sur les origines du monde*, NH II, 5 106, 26–27 et 102, 28. Pour le nombre cinq, comparer avec la pentade de noms de l'*Horos* valentinien, Irénée, *Adversus haereses* I, 2, 4.

«cieux» et «firmaments», ces deux termes étant équivalents¹². Grâce à ce calcul arithmétique insolite les gnostiques de l'*Évangile de Judas* et du traité *Eugnoste* ont évité de rattacher les êtres incorruptibles aux conceptions de l'astrologie et du calendrier. Les douze ne sont pas les signes du zodiaque.

Le monde terrestre et infernal

La multitude de ces immortels (ΠΙΝΗΘΕ ΔΕ ΠΑΤΜΟΥ) est appelée cosmos, c'est-à-dire, corruption (*Évangile de Judas* 50, 11-14).

À le prendre tel quel, ce texte affirme que les trois cent soixante cieux avec leurs anges et leurs esprits virginaux constituent le cosmos corruptible. Or, cette affirmation, en elle-même un oxymoron (immortalité = corruption), est en contradiction avec le reste de l'*Évangile de Judas* et avec toutes les doctrines gnostiques sans exception. Il est donc évident que le traducteur copte a mal compris l'original grec, ou encore qu'un copiste maladroit a altéré son original. Je conjecture l'original grec suivant: τὸ πλῆθος δὲ τὸ ἀπὸ τῶν ἀθανάτων «la multitude de ceux qui proviennent des immortels...». Effectivement, le monde inférieur procède de l'univers des éons, les immortels. La plupart des systèmes gnostiques sont monistes; le monde inférieur provient, d'une façon ou d'une autre (création, écoulement...), de l'univers divin. La notion de «multitude» sera explicitée à la page suivante de l'*Évangile de Judas*: ce sont les archontes et leurs anges qui sont vraiment «la corruption».

Ce monde n'est pas l'image de l'univers divin. Le jeu des modèles et des images s'arrête au niveau du ciel des fixes, de l'Ogdoade. Ce monde est chaotique et ne contient aucune image de l'univers d'en haut. Le monde inférieur est composé de trois parties:

- Les cercles planétaires avec leurs archontes; ce sont les «anges stellaires» mentionnés dans l'*Évangile de Judas* 37, 4-6
- L'espace sublunaire (air et terre)
- Le monde infernal (cf. *Évangile de Judas* 51, 4-7; 52, 11-14)

¹² «Ciel» et «firmament» ont la même signification en accord avec Genèse 1,8 LXX.

La cosmologie de l'*Évangile de Judas* est pessimiste et annonce le manichéisme. Les valentiniens en revanche s'efforcèrent d'offrir une vision moins terrifiante du monde. À la fin, ils s'entendirent avec les orthodoxes pour octroyer à ce monde un brin de lumière divine et pour rejeter les ténèbres dans les antres infernaux où elles se trouvent encore.

SHINING LIKE A STAR MAN. IRANIAN ELEMENTS
IN THE *GOSPEL OF JUDAS*

EZIO ALBRILE*

The contribution of Mazdaean Zoroastrianism to the evolution of Gnostic doctrines was decisive, as is apparent from the dualism of light and darkness, the identity of divine and human spiritual forces or virtues, the motif of the soul's journey, and the theory of the end of the world and the last judgment. These traditions did not penetrate directly into Gnostic texts from Iranian lore, but were already assimilated into the Judeo-Aramaean world in pre-Christian times.¹ A few examples of this syncretistic process can be found in the Nag Hammadi texts.

Traces of Iranian Lore at Nag Hammadi

The *Apocalypse of Adam*, the fifth tractate in Codex V of the Nag Hammadi library, is a good example of this process. It presents itself as a revelation of Adam to his son Seth, "in the 700th year," that is, just prior to Adam's death (Genesis 5:3-5). This feature gives the document the character of a "last testament" and associates it with other testamentary literature in antiquity.

Adam describes his fall in the garden of Eden as a lapse into ignorance. Three heavenly figures then appear to Adam, and their revelation to him constitutes the subject of Adam's testament to Seth. Adam describes the origin of a special race of men and their struggle against the creator god called Sakla, the Almighty (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 69,5). Three attempts are made by the creator to destroy this race of men who possesses the knowledge of the eternal God. Two of these threats are drawn from well-known Jewish traditions, but they are given a new interpretation. For example, the biblical flood narrative is interpreted as the attempt of a wicked creator god to destroy the

* CESMEO, Turin.

¹ E. Albrile, "Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica," *Rivista degli Studi Orientali* 75 (2001), pp. 27-54.

pure race of men who have a special knowledge of the eternal God (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 67,22–76,7).

Adam describes the descent of a heavenly figure, the Illuminator of knowledge, the φωστήρ. His appearance shakes the cosmos of the creator god and his evil host through thirteen “kingdoms.” They persecute him, yet he succeeds in revealing his knowledge to the special race of men. The narrative ends with an apocalyptic scene in which those who oppose the Illuminator fall under the condemnation of death but those who receive his knowledge “will live for ever” (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 83,15).

The narrative is divided into two sections that appear to be two sources harmonized by an ancient editor with appropriate redactional comments at the point of the literary seams.² The first source stands at the border between Jewish apocalypticism and gnosticism. The second, on the other hand, contains a few references to Jewish traditions and reflects a developed Gnostic mythology (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 77,26 ff.). Most interestingly, this material presents close parallels with Iranian traditions³ about *Saošyant-* (> Pahlavi *Sōšāns*), the Future Redeemer, or Helper.⁴ The Illuminator reveals himself and comes up from the water (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 77,30 ff.). This conception has a close resemblance to the Iranian *Saošyant-* born from the shining and igneous seed of Zarathuštra⁵ concealed in the water of Kāsaoya lake.⁶ Also, like the *Saošyant*, the origin of φωστήρ is by a virgin birth (*Apocalypse of Adam* NHC V,5 78,27–79,19). In *Yāšt* 19.92 and in *Widēwādāt* 19.5, there are references to the birth of the *Saošyant-* Astvaṭ.ərəta from his waters, where, according to some traditions, the seed of Zoroaster was preserved in order to impregnate the three virgins mentioned in

² C.W. Hedrick, *The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis*, SBL Dissertation Series (Missoula, Montana: Scholars Press), 1980.

³ A. Böhlig, “Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi,” in *Mysterion und Wahrheit* (Leiden: Brill), 1968, pp. 149–161.

⁴ G. Messina, “Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa,” *Orientalia* 1 (1932), pp. 149–176; G. Messina, “Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica,” *Orientalia* 4 (1935), pp. 257–290; C.G. Cereti, “La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell’evoluzione di un mito,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 55 (1995), pp. 33–81.

⁵ G. Gnoli, “Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 95–118.

⁶ A.J. Welburn, “Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam,” in W. Haase, H. Temporini (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25.6 (Berlin/New York: De Gruyter), 1988, pp. 4756–4767.

Yašt 13.142, mothers of the three Saošyants (*Yašt* 13.28.62; *Dēnkard* 7.8.1 ff.).⁷

The Astral Dualism of the Gospel of Judas

These preliminary remarks are pertinent since the *Gospel of Judas* can be considered as a sort of “Apocalypse of Judas.” The revealing discourse of the Saviour Gnostic Jesus is in fact addressed to the awful disciple.

In a few remarkable passages the *Gospel of Judas* tells of an astral doctrine in which human beings are identified with stars. Jesus says to the disciples in an enigmatic way: “Stop struggling with me. Each of you has his own star . . .”⁸ There are “good stars” and “bad stars,” because the star of Judas “has led him astray.”⁹ The mysteries of the kingdom taught by Jesus are “about the errors of the stars.”¹⁰ The stars are the tools of εἰμορμένη because “for all of them the stars bring matters to completion.”¹¹ But at the end of the *Gospel of Judas* we learn of the existence of a good star from the eternal realms: “Look, you have been told everything. Lift up your eyes and look at the cloud and the light within it and the stars surrounding it. The star that leads the way is your star.”¹²

The editors of the *Gospel of Judas* explain these passages as reflecting Plato’s doctrine in the *Timaeus* (41d–42b), where the Demiurge “assigned each soul to a star” and they state that “the person who lived well during his appointed time was to return and dwell in his native star.”¹³ These teachings are taken up by Plutarch in *De fato* (573 D–F).

A similar teaching is expounded by Plotinus in his *Enneads* (II.4.6): in this case the souls that have not been wholly purified go to the planets’ spheres or those of the fixed stars, where they live a blissful life in the company of these “visible gods.” Likewise, the Hermetic texts speak

⁷ M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, Handbuch der Orientalistik VIII/1.2.2A (Leiden/Köln: Brill), 1975, p. 285.

⁸ *Gospel of Judas* 42,6–8. See R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006 and R. Kasser, G. Wurst (ed.), *The Gospel of Judas, Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic), 2007.

⁹ *Gospel of Judas* 45,13.

¹⁰ *Gospel of Judas* 46,1–2.

¹¹ *Gospel of Judas* 54,17–18.

¹² *Gospel of Judas* 57,19–20.

¹³ R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *The Gospel of Judas from Codex Tchacos*, p. 29, n. 59.

of a cosmic place below the Supreme God where the “other gods,” namely the stars, which are living beings (*Asclepius* 3),¹⁴ dwell. According to the Hermetica the rule of the stars in the world is fate, εἰμαρμένη (*Asclepius* 19; 39; *Excerptum* VII). Fate rules over the whole, becoming reality (*Corpus hermeticum* I.15; *Excerptum* XI.5). Thus our body is tied to fate and each of the twelve zodiacal signs (*siderum signa*) causes a different passion in us (*Corpus hermeticum* I.11).

All these teachings are related to an astrological notion according to which there is a close correspondence between celestial events and activity in the human realm. Its role in the late Hellenistic era is of special concern, particularly because of its complex interaction with Greek philosophy as well as its claims on individual life. A horoscopic chart (i.e. “birth chart,” “natal chart,” or “horoscope”) supplies a list of planetary positions against a backdrop of zodiacal signs, divided into regions of the sky (with reference to the rising and setting stars on the horizon) on the basis of one’s exact time and place of birth. Such charts form the basis of “natal astrology” or “genethliology,” which started in Babylon but was later developed in Hellenized Greek-speaking regions through Iranian mediation.

Astrology had increased in popularity in the second century C.E. When the *Gospel of Judas* was written the most important astrological works were already composed: the *Anthologiae* of Vettius Valens, the *Paranatellonta* of Teucros of Babylon, the *Carmen Astrologicum* of Doroteus Sidonius and above all the *Tetrabiblos* which, together with the *Almagest*, represents the masterpiece of Claudius Ptolemy. Ptolemy is an exception among ancient astrological authors because he is an empirical scientist, concerned, like his philosophical and scientific contemporaries, with theories of knowledge. Some of these texts were to be translated into Middle Persian (Pahlavi).¹⁵

These texts have been considered the key representatives of Greek astrology, primarily because of their prominence in textual transmission. But we cannot explain the astral doctrines (and the homology between

¹⁴ C. Moreschini, *Storia dell'ermetismo cristiano* (Brescia: Morcelliana), 2000, p. 31.

¹⁵ C.A. Nallino, “Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica,” in *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, A.T. Walker (ed.), (Cambridge: Cambridge University Library), 1922, pp. 345–363. A. Panaino, “Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo,” in L. Cirillo, A. van Tongerloo (ed.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*»: *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi*, Manichaean Studies III, (Louvain/Naples: Peeters), 1997, pp. 249–295; esp. p. 251.

men and stars) of the *Gospel of Judas* without recalling the Iranian lore, the cradle of Gnostic dualism.¹⁶

According to the doctrine of the “mixing” (Pahlavi *gumēzišn*) of the two spirits, variously attested in Pahlavi literature, Evil merges with Good in spiritual existence and erupts into material existence through an “assault” (*ēbgat*), moving from the abyss (*zofr-pāyag*) and from the infinite obscurity (*asar tārīgih*) in which it dwells, animated by destructive lust (*zadār kāmūh*) for and envy (*arešk*) of Ohrmazd’s creation, as told in the first chapter of the *Bundahišn*.¹⁷ Nevertheless, even in Ohrmazd’s creation there are wild, monstrous maleficent creatures like the Avestan *xrafstra-* (> Pahlavi *xrafstar*) which are harmful to living beings. They belong to the ranks of those who chose Druj, and include the priests and specialists in sacred matters connected with the cults of the *daēva* (cf. *Yāšt* 10.34). Herodotus (1.140) reported that the Magi customarily killed ants, snakes, and other creeping and flying creatures. A doctrinal development apparent in the Pahlavi texts provides a logical explanation for the presence of these creations of Ahriman in the world, recognizing their material existence (*gētīg*) only in a form (*kālbod*) that would be shattered and destroyed, as in the case of the forms of sorcerers (Pahlavi *jadūgān*; Avestan *yātu-*) and witches (Pahlavi *parīgān*; Avestan *pairikā-* [*Mēnōg ī xrad* 57.15.27; cf. *Dēnkard* 7.4.63]). The *xrafstars* were thus also part of a creation that was not truly *gētīg* in nature and owed its origin to a maleficent spiritual power. In the evolution of this doctrine, elements of a vast imaginary world of demons, which pervaded folklore and survived after the Islamization of Persia,¹⁸ may have been harmonized with the philosophical premises of Zoroastrian teaching.

According to the Zoroastrian tradition, the stars normally fight against the *yātus* and the *pairikās*; we may note that the *pairikās* in particular represented a sort of “shooting stars” in Avestan literature (= *stārō kərəmā*, lit. “star[red] worms”). On the other hand the planets were considered demons in the Zoroastrian tradition, because they were associated with the “star(red) worms,” which in the Avestā fight against the fixed stars.

¹⁶ G. Widengren, “Der iranische Hintergrund der Gnosis,” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1952), pp. 97–114.

¹⁷ G. Gnoli, “Evil I. In Ancient Iranian Religions,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 9 (1999), pp. 79a–82b (see p. 80b).

¹⁸ A. Christensen, *Essai sur la démonologie iranienne* (København: Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab), 1941, p. 60ff.

The orderly movement of the fixed stars was actually considered absolutely positive, as a sort of testimony to the cosmic order of Ahura Mazda, while the disorderly movement of the shooting stars appeared to be absolutely negative and dangerous.¹⁹ According to the *Tištar Yāšt*, the Avestan hymn to the star Sirius, the *stārō kərəmā* or *pairikās* were specifically sent by Anra Mainyu against the fixed stars in order to annihilate the cosmic order, by bringing about famine, drought, and disorder.²⁰

Astrology and Dualism

In the Sasanian period, with the diffusion of Greco-Hellenistic astrology in Iran, the apparently irregular movement of the planets, and in particular the fact that sometimes they are seen to retrograde with respect to the so called *motus diurnus*, favoured a dualistic subdivision of astral influences. Good influences were attributed to the stars and zodiacal constellations and bad ones to the planets, which took the place of the shooting stars; in fact they are represented as fighting against the cardinal stars of the Zoroastrian tradition in the World Horoscope contained in chapter five of *Bundahišn*.²¹ The continuity between the two traditions is shown by many facts, but it is evident in particular because the planets are sometimes called the *haft parīg*, that is the seven *pairikās*, which was the common epithet of the shooting stars in Avestā. These astrological doctrines of Sasanian Iran are very significant, and many documents would be translated into Arabic.

This is the case, for instance, of an Arabic text of Hermetic tradition, the *Kitāb al-mawālīd* attributed to Zarādušt,²² where some Iranian (partly Zoroastrian) astral elements²³ are attested. This text reports a

¹⁹ W. Burkert, "Iranisches bei Anaximandros," *Rheinisches Museum* 106 (1963), pp. 97–134; M. West, "Darius' Ascent to Paradise," *Indo-Iranian Journal* 45 (2002), pp. 51–57 (about the sequence of Stars-Moon-Sun).

²⁰ A. Panaino, "Lunar and Snake Omens among the Zoroastrian," in Sh. Shaked (ed.), *Officina magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, IJS Studies in Judaica 4 (Leiden/Boston: Brill), 2005, pp. 73–89, esp. p. 74.

²¹ D.N. MacKenzie, "Zoroastrian Astrology in the Bundahišn," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964), pp. 511–529.

²² P. Kunitzsch, "The Chapter on the Fixed Stars in Zarādušt's *Kitāb al-mawālīd*," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), pp. 241–249.

²³ A. Panaino, "Sopravvivenze del culto iranico della stella Sirio nel *Kitāb al-mawālīd* di Zarādušt ed altre questioni di uranografia sasanide," in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, 1 (Rome: Istituti editoriali e poligrafici internazionali), 1996, pp. 343–354.

peculiar doctrine concerning a dualistic opposition between “positive” and “negative” stars (and not between positive stars and negative planets); this peculiar pattern should be attributed to an Iranian astrological tradition ultimately depending on an old astrological doctrine of Greco-Babylonian origin.

In addition we have to mention that astrology and magic did not follow the pattern of any strict orthodox tradition, and that the impact of these mantic forms of divination on Mazdaean Zoroastrianism is very interesting, because we see how difficult it was to reconcile an age-old tradition with a new doctrine, like e.g. astrology, which was not originally dualistic in its imprint. Thus we see in the Zoroastrian text that the planets became negative by association with the shooting stars, while it was impossible to attribute the same role to the stars which were traditionally divine beings.

On the other hand we note some contradictions; in fact the Pahlavi texts know the astrological doctrine of the positive and negative planets, while only Mercury is *anceps* or neutral; in addition, the planets, which are demons, have mostly divine names, like Ohrmazd, which is Jupiter. It is clear that these names were originally given during the Achaemenid period according to the *interpretatio mesopotamica*, as also happened in the Greek world. In fact, it is quite possible that the Iranians discovered the planets under Mesopotamian influence, because we do not have any clear reference to these astral bodies in Avestan texts. Only in a later epoch, when Greek astrology entered Iran and the planets were associated with the shooting stars, did they become demons, but they maintained their original and traditional names.

The Avestā depicts the entire field of existence as a complex of living beings, whether divine or mortal. All these beings are engaged in the cosmic struggle against the demons, the focus of which is a sort of war in heaven between stars and planets. The term “fixed star” is either *stārag ī awiyābānīg* (*Bundahišn* 2.5)²⁴ or *axtar*, the latter also indicating constellation and zodiacal sign.²⁵ There is a lower sphere of the zodiac arrayed together with the other constellations and stars

²⁴ C.J. Brunner, “Astrology and Astronomy in Iran II. Astronomy and Astrology in the Sasanian Period,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 2 (1987), pp. 862a–868b, see p. 865b.

²⁵ J. Duchesne Guillemin, “Moyen-persé *abāxtar* ‘planète’ et *axtar* ‘signe du zodiaque,’” *Studia Iranica* 24 (1995), pp. 287–290.

to counter the demons' assault.²⁶ There are four stars quadrant-commanders and numerous district-commanders that exercise jurisdiction over the various parts of the sky, all under their chief commander, the Polar Star (*Bundahišn* 5.4):

North = Haftōring (Ursa Major)
 East = Tištar (Sirius)
 Chief = Mēx ī Gāh (Polaris)
 South = Sadwēs (Fomalhaut)
 West = Wanand (Vega)

These tenets of Zoroastrian astrological lore can help us to understand the enigmatic passage of the *Gospel of Judas* where Jesus says: "I am not laughing [at you] but at the error of the stars, because these six stars wander about with these five combatants, and they all will be destroyed along with their creatures."²⁷

The heavens, as a whole, have a beneficent "forward movement,"²⁸ but a planet, in Middle-Persian *abāxtar*, is by its own etymology "retrograde," *errans*, *πλανήτης* (Plato, *Timaeus* 38). The planets therefore are more powerful and are able to exercise their maleficent (*bazakkar*) nature. So this explains "the error of the stars," whereas the "six stars [that] wander about" are the seven planets without the Sun. The Sun in Iranian lore fights against the Ahrimanic force, as for instance the "tailed Mūš Parīg," the "tailed Mouse Witch," apparently a comet.²⁹ It is tied to the Sun's chariot, but occasionally gets loose and does great harm (*Bundahišn* 5.4; *Škand-gumānīg wizār* 4.46).³⁰ Finally, we realize that the "five combatants" are the four stars of the quadrants commanded by the Polaris in the struggle against the Ahrimanic planets.

²⁶ A.V. Williams Jackson, "Sun, Moon, and Stars (Iranian)," in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 (Edinburgh: T&T Clark), 1980, pp. 85a–88, see p. 86a–b. See also C.J. Brunner, "Astrology and Astronomy," p. 866a.

²⁷ *Gospel of Judas* 55, 19–20.

²⁸ C.J. Brunner, "Astrology and Astronomy," p. 867a.

²⁹ P.O. Skjærø, "Aždahā I. In Old and Middle Iranian," in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 3, 1989, pp. 191a–199b; see esp. p. 197. A. Panaino, *Tessere il cielo*, Serie Orientale Roma (Rome: Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente), 1998, pp. 72–74.

³⁰ C.J. Brunner, "Astrology and Astronomy," p. 867b.

Many of these Zoroastrian astrological doctrines passed into Manichaean gnosis³¹ and merged with the notion of the gates of the cosmos, which are not symbols, but real cosmic entities.³²

In the Sogdian cosmogonic text M178 II, we learn that the Living Spirit, together with the Mother of the Righteous, after creating the ten heavens, installs a “Son of God” or angel ($\beta\gamma\rho[\delta]\gamma\gamma$) as a guardian there “so that in all the ten firmaments the demons would do no harm.”³³ According to this text, twelve gates are provided for every heaven. Furthermore, as in Zoroastrian cosmology, four gates are established at the cardinal points, at those places where the angels who hold the firmament stand. Thus, the angels have to take the place of the four stars as quadrant-commanders.³⁴

Linked with these teachings there is a view of the existence of two levels of “reality.” The *Gospel of Judas* speaks of good and bad stars; this astral lore recalls the Iranian doctrine of the two existences, which is of Gathic origin.³⁵ Zoroaster distinguished between a spiritual existence of thought or mind (*ahu- mananhō-* or *ahu- manahya-*; in the Younger Avestā *mainyava-*, referring to *sti-* “existence”) and a material, corporeal existence (*astwant-* “bony” in the Younger Avestā, but also *gaēθya-* “vital, material”). By its very nature, the good *mainyu-* is a promoter of life, whereas the wicked *mainyu-* is destructive and intrinsically alien to the creation of life in material existence. The good *mainyu-* is thus the source of *gaya-* “life,” the wicked *mainyu-* of *ajyāiti-* “non-life.” In *Yasna* 30, 4 the term *ajyāiti-* must be interpreted as “impossibility of living”³⁶ or “lack of vitality,”³⁷ in accordance with the doctrine that Evil is by its very nature sterile and incapable of transforming its creation into living or material existence.

³¹ See again A. Panaino, “Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo,” pp. 249–295.

³² H.-J. Klimkeit, “The Gate as a Symbol in Manichaeism,” in M. Heuser, H.-J. Klimkeit (ed.), *Studies in Manichaean Literature and Art*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 46 (Leiden/Boston/Köln: Brill), 1998, pp. 172–197, see p. 175.

³³ W.B. Henning, “A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947–1948), pp. 306–318, see p. 312.

³⁴ H.-J. Klimkeit, “The Gate as a Symbol in Manichaeism,” pp. 175–179.

³⁵ G. Gnoli, “Dualism,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 7 (1996), pp. 576a–582b.

³⁶ J. Kellens, H. Pirart, *Les textes vieil-avestiques*, 1 (Wiesbaden: Harrassowitz), 1988, p. 111.

³⁷ H. Humbach, *The Gāthās of Zoroaster and the Other Old Avestan Texts*, 1 (Heidelberg: Carl Winter), 1991, p. 124.

In the ninth century Pahlavi texts, Ahriman, unlike the creator Ohrmazd, is said to have no *gētīg* existence (Avestan *gāēθya-*),³⁸ not because he is not also a creator but because he is the author of an exclusively *mēnōg* (Avestan *mainyava-*) creation. For Zoroastrianism, therefore, the evil creation is ontologically confined to spiritual (that is virtual) existence, from which, however, it can attack the material creation of Ohrmazd. Evil is not matter; rather, it insinuates itself into matter, contaminating it, perverting and violating it. It is in this doctrinal connection that the *daēvas*, manifestations of wicked thought favoring violence (*aēnah-*), incapable of choosing the good *mainyu-* (*Yasna* 32.3–4; 32.6; in the Younger Avestā demonic beings, counterparts of the beneficent entities), are defined in the Avestā as *mainyava-* but never like the *yazatas* as *gāēθya-*.³⁹ In Gnostic terms, this state manifests itself in the γένος ἀσάλευτος, the “immovable race”⁴⁰ that results from the essential union of the “Perfect Man” and the seed of the ὁμόπνευμα, as stated in the Berlin version of the *Apocryphon of John* (BG 22,17–20).⁴¹ This notion is present in a passage of the *Gospel of Judas* about the “Perfect Man.”⁴² There is in fact an astral character of the πνεῦμα⁴³ in which ὁ ὄντως ἄνθρωπος takes shape. The same meaning is to be found in the Mandaean Gnosis about the nature of the *škinata*, the dwellings of light above, the shining worlds which come from Šišlam-Rba and his *drabša* (= banner) called Pirun,⁴⁴ a name that is a loan-word from the Middle-Persian (Pahlavi) *pīr* “old, aged, ancient.”⁴⁵ These teachings are clearly references to stellar brightness. In the *Gospel of Judas*

³⁸ Cf. S. Shaked, “The Notions *mēnōg* and *gētīg* in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology,” *Acta Orientalia* 33 (1971), pp. 59–107.

³⁹ G. Gnoli, “Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli* N.S. 13 (1963), pp. 163–193, see p. 182ff, n. 61.

⁴⁰ M.A. Williams, *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Nag Hammadi Studies 39 (Leiden: Brill), 1995.

⁴¹ M. Waldstein, F. Wisse, *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 33 (Leiden/Köln: Brill), 1995, p. 4. G. Mantovani, “Gnosticismo e Manicheismo,” in T. Orlandi, G. Mantovani, “Rassegna di Studi Copti n.3,” *Vetera Christianorum* 16 (1979), pp. 123–129, cf. p. 125.

⁴² *Gospel of Judas* 35,4.

⁴³ G. Verbeke, *L’évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin* (Paris/Louvain: Desclée de Brouwer/Institut supérieur de philosophie), 1945, p. 52ff.

⁴⁴ E.S. Drower, *The Canonical Prayerbook of the Mandaeans* (Leiden: Brill), 1959, p. 358, 1–3v (text); p. 234r (translation).

⁴⁵ D.N. MacKenzie, *A Concise Pahlavi Dictionary* (London: Oxford University Press), 1971, p. 69.

the heavenly place where the “generations of the stars”⁴⁶ originate is also mentioned.

The Figure of Aiōn in Mithraism and the Gospel of Judas

Finally, we introduce some observations about the use of the term Aiōn in the *Gospel of Judas*. In some passages there is a juxtaposition between this corruptible Aiōn and the Aiōn of Light, the future Aiōn or the Aiōn to come.⁴⁷ In this second meaning the Aiōn appeared with the generation of the archetypal Man, it is the Aiōn in which the cloud of γῶσις abides.⁴⁸ The ambiguity of Hellenistic Aiōn has opened the way to many scholarly interpretations. For example, we can recall the syncretistic relief of Modena,⁴⁹ first published by Cavedoni in 1863, then by Franz Cumont in 1902. The Belgian historian of religions describes it in the following terms: “In an oval frame containing the twelve signs of the zodiac a naked youth is standing, holding a scepter in his left hand and a thunderbolt in his right. His feet are hoof-shaped, like the goat-legs of the Greek god Pan. His body is encircled by the spirals of a snake whose head is seen above his head. Behind his shoulders with two wings the horns of a crescent are visible. On his breast is the mask of a lion’s head, while from his sides the heads of a ram and a buck are budding forth. The feet rest upon an upturned cone, which is without any doubt a half egg, from which flames are pouring forth. Above the curly head with five shining rays is the other half of the egg, also aflame.”⁵⁰

Franz Cumont identified this image with the monstrous figure of Time in Mithraism, which has the head of a lion and wings,⁵¹ its trunk being enveloped in the coils of a snake, a figure which is often related to the Iranian god Zurwān akanārag, Endless Time, and is usually called

⁴⁶ *Gospel of Judas* 39,14.

⁴⁷ *Gospel of Judas* 48,10.17.

⁴⁸ *Gospel of Judas* 50,22–25.

⁴⁹ G. Quispel, “Hermann Hesse and Gnosis,” in B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, D. Böhler, R. Neuberth (Hrsg.), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1978, pp. 492–507; see p. 504.

⁵⁰ F. Cumont, “Notice sur deux bas-reliefs mithriaques,” *Revue Archéologique* 40 (1902), pp. 1–13; see p. 2.

⁵¹ J.R. Hinnells, “Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism,” in S. Insler (ed.), *Monumentum H.S. Nyberg I*, Acta Iranica 4, Ser. II: Hommages et opera minora (Leiden/Téhéran/Liège: Brill), 1975, pp. 333–369.

Chronos (Kronos) and Αἰὼν.⁵² Robert Eisler in 1910 contradicted these views and identified the youth of Modena with the Orphic god Phanes (or Eros), the Lightning one, who was born from the world-egg and created heaven and earth by splitting it in two halves, very much as in Genesis heaven and earth are severed from chaos so that light can originate.⁵³ In retrospect, according to Gilles Quispel,⁵⁴ it is possible to tell all sorts of things about Robert Eisler, and in fact Gershom Scholem in his biography of Walter Benjamin makes some caustic remarks about the way he was doing footnotes.⁵⁵ But there can be no doubt that in this controversy Eisler was right and Cumont was wrong: the half-eggs, the goat-legs, the shining rays have incontrovertible parallels in Orphic material, and above all this handsome youngster has no semblance of monstrosity comparable with the Mithraic lion-headed god.

On the other hand, more monuments of the same kind have been found which are generally, but wrongly according to Zuntz,⁵⁶ considered as Mithraic: for example, a marble statue, found in 1902 and 1903 at Merida in Spain, represents a naked youth in a rigid attitude with a curly head,⁵⁷ entwined by a serpent, who is to be identified with the new Αἰὼν, born every year again and again in an ever repeated cycle, and with Mithras *iuvenis*. By the way, we must note that the Jesus of the *Gospel of Judas* appears to his disciples, as the new Αἰὼν, probably with the features of a child.⁵⁸ He appears with a similar form in other Gnostic treatises, as for instance in the *Apocryphon of John* (NHC II, 1 2, 1–9).

⁵² J. Duchesne-Guillemin, "Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra," *Numen* 2 (1955), pp. 190–195. J. Duchesne-Guillemin, "Aion et le léontocéphale, Mithras et Ahriman," *La Nouvelle Clío* 10 (1958–1960), pp. 1–8.

⁵³ R. Eisler, *Veltenmantel und Himmelszelt*, 2 (München), 1910, p. 400ff. M.P. Nilsson, "The Syncretistic Relief at Modena," *Symbolae Osloenses* 24 (1945), pp. 1–7.

⁵⁴ G. Quispel, "Hermann Hesse and Gnosis," pp. 504–505.

⁵⁵ G.G. Scholem, *Walter Benjamin: die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt a.M.: Surkamp Verlag), 1975, p. 164.

⁵⁶ G. Zuntz, *Aion im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse* (Heidelberg: Winter), 1991, p. 37. G. Zuntz, *Aion in der Literatur der Kaiserzeit* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), 1992, followed by M. Barden Dowling, "A Time to Regender: The Transformation of Roman Time," *KronoScope* 3 (2003), pp. 169–183, but entirely speculative, and G. Casadio, "Dall'Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici," *Avallón*, 42 (1997), pp. 45–62, see pp. 60–62.

⁵⁷ M.J. Vermaseren, "A Magical Time God," in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies* 1 (Manchester: Manchester University Press), 1975, pp. 446–456, see p. 450.

⁵⁸ *Gospel of Judas* 33,20–21.

It has been shown that both the monstrous figure of time in Mithraism and the young Aiōn bear Egyptian features⁵⁹ and could easily have originated in the Egypt of Hellenistic syncretistic times: Macrobius (*Saturnalia* I.20.13–15) describes an Egyptian image of Aiōn with the head of a lion (the present), the head of a raving wolf (the past) and the head of a fawning dog (the future). With regard to this motif, an image of Zurwān akanārag, or whatever, has been discovered in Iran,⁶⁰ probably joined with the Ahrimanian cult of *xrafstars*, the offspring of beasts and reptiles of which Plutarch speaks (*De Iside et Osiride* 46.369 E) when he refers to the Iranian narcotic ritual of ὄμωμ (< Avestan *haoma*) celebrated for Hades and Darkness.⁶¹

The problem now arises to what extent the old and primitive Orphic concept of Endless Time (Chronos agēraos which produced Phanes: out of water and earth a serpent was born with the heads of a lion and of a bull and the face of a god between) influenced the concept of the Mithraic monster and the image of Abraxas, both originating in Alexandria.⁶² About this question some observations can be made.

It would seem rather obvious that at a certain date in Alexandria Phanes was integrated into the Mithraic religion and was identified there with Aiōn Plutonium, who assures the eternity of the city of Alexandria.⁶³ Every year, at the Koreion, the sanctuary of Korē, the daughter of Demeter, on New Year's day, the sixth of January = the day of Epiphany in the month of *Ianus*, the birth of Aiōn was celebrated. On that occasion the adepts would say:⁶⁴ "On this day and at this hour the Virgin gave birth to Aiōn." Not everybody would agree that this cult is a combination of the Eleusinian mysteries (where Korē gave birth

⁵⁹ R. Pettazzoni, "The Monstrous Figure of Time in Mithraism," in R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leiden: Brill, 1954, pp. 164–192, see pp. 180–192).

⁶⁰ G.M. D'Erme, "Cosmos e caos nella 'gnosi iranica'," in *Fantasia di sparizione, formazione dell'immagine, idea della cura*, Atti del Convegno – Napoli, 7–9 giugno 1996, P. Armando, P. Fiori Nastro, F. Masini (ed.), (Rome: Nuove Edizioni Romane), 1998, pp. 13–32; see pp. 22–24.

⁶¹ E. Benveniste, "Un rite zervanite chez Plutarque," *Journal Asiatique* 217 (1929), pp. 288–291, see p. 290. R.Ch. Zaehner, "Postscript to Zurvān," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), pp. 237–243.

⁶² Damascius, *De principiis* 123 bis; see also F. Cumont "Mithra et l'orphisme," *Revue de l'Histoire des Religions* 109–110 (1934), pp. 63–72. R. Dussaud, "Le dieu mithriaque léontocéphale," *Syria* 27 (1950), pp. 253–260.

⁶³ G. Quispel, "Hermann Hesse and Gnosis," p. 506.

⁶⁴ Epiphanius, *Panarion* 51.22.3–11; E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (2nd edition, Leipzig/Berlin: Teubner), 1931, pp. 24–40.

to Ploutos) and the mysteries of Isis, who bore Horus the child.⁶⁵ But undoubtedly Aiōn is the new year, the time in an eternally recurrent cycle of death and renewal.⁶⁶ If we keep this in mind, we shall not be astonished that this image is interpreted by modern psychologists and authors as a symbol of psychical rebirth and individuation. On the other hand, it must be observed that this view was inspired by an image of Phanes, that is Eros, not by the Christian symbolism of the birth of God in the heart of man as proclaimed by Meister Eckhart and Angelus Silesius.

If Aiōn is originally Phanes, then he must also be a demiurge. A golden plaque, discovered in Ciciliano (Latium) shows an oval outline containing a nude male figure in a stiff hieratic attitude, entwined by a large snake putting its head onto the middle of his breast between a bundle of four poppies and a hook-like key, which he holds with both hands. The feet have the appearance of an animal's claw. Above the head figures the name ΙΑΩ, underneath the feet the name ΑΔΩΝΑΕΙ. Well known magical *nomina numina* elsewhere on the plaque make it clear that this *lamella aurea* pictures Aiōn as a magical time god.⁶⁷ But the Hebrew name and its substitute indicate that this god has been identified with the God of the Bible.⁶⁸ And that is not so amazing if we remember that Phanes-Eros was the creator of this world.

The influence of this image upon Gnostic thought was considerable. The conception of a fatalism imposed upon all human action grew into a veritable tyranny – all the more so as it was now connected with astrological beliefs which had come down from Babylonian religion. The planets were regarded as the archons to which the whole creation is subject. By their influences, controlling him from his birth, man is forced under the yoke of mechanical necessity, although he remains conscious all the time of his vocation to freedom. Gnostic thought took

⁶⁵ G. Zuntz, "Aion Plutonios," *Hermes*, 116 (1988), pp. 291–303 (but Aiōn Plutonius is Serapis!).

⁶⁶ W. Bousset, *Der Gott Aion* (Aus der unveröffentlichten Nachlass, ca. 1912–1919). Religionsgeschichtliche Studien, Novum Testamentum, Supp. 50 (Leiden: Brill), 1979, pp. 192–230. G. Casadio, "Dall'Aion ellenistico," pp. 49–50; G. Scarcia, "Cosroe secondo, San Sergio e il Sade," *Studi sull'Oriente Cristiano* 4 (2000), pp. 171–227.

⁶⁷ M.J. Vermaseren, "A Magical Time God," p. 446.

⁶⁸ G.G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America), 1960, p. 66ff. F. Michelini Tocci, "Metaṭron 'Arcidemonio e Myṭṛ (< Μίθρας) nel Pišrā' de-R. Ḥanīnā ben Dōsā," in L. Lanciotti (ed.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C., Atti del Convegno Internazionale*, Civiltà Veneziana, Studi 39 (Firenze: Olschki), pp. 79–97, see p. 88.

its direction from these contemporary beliefs. But this equation is not the only solution of the Gnostic problem: it is therefore all the more remarkable that it appears to be implied, if not asserted, in the *Gospel of Judas*. Not only the Gnostics concerned themselves with planetary fate, of course; they merely drew from an already widely accepted tradition in late antiquity, for fatalistic attitudes had spread throughout the Mediterranean by Roman times. Ancient people had doubtless long found impressive the apparent correlations between celestial and earthly patterns, the changing position of the sun in the sky and the sequence of the seasons. And outside this tyrannical circle of time there is the astral doctrine of the *Gospel of Judas* where human beings are identified with the stars.

THE GOSPEL OF JUDAS AND THE STARS

SEONYOUNG KIM*

This paper¹ is a preliminary approach to an analysis of astrological aspects found in the Gnostic literature. More specifically, by examining several expressions from the newly discovered Coptic *Gospel of Judas*, which obviously imply astrological characters² in comparison with other Gnostic tractates and the contemporary astrological writings, we will seek how Gnostics adapted late antique astrological doctrines and used them for their own purpose.

In addition to some Nag Hammadi texts and *Pistis Sophia*, two well-known astrological works will also be used as references: the *Astronomica*, an astrological poem written by Manilius of Antioch under the reign of Augustus and his successor, Tiberius around the beginning of the first century,³ and the *Tetrabiblos*, compiled from the four astrology books written by Claudius Ptolemy, in second century Alexandria.⁴ Both works were highly influential during and after their time, and therefore they may help to understand the astrological elements of the *Gospel of Judas*.

* Biblical Center Han-Nim, Seoul.

¹ I thank Dr. Su-min Ri for his insightful advice in preparing this paper as well as Professor J.A. Timbie and Professor J. Blanchard. I follow for reconstruction and English translation, R. Kasser and G. Wurst (ed.), *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book on Allogenes from Codex Tchacos*, Critical Edition, Introductions, Translations and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard (Washington, D.C.: National Geographic), 2007.

² The *Gospel of Judas* contains several expressions related to the stars and other heavenly bodies compared to other Gnostic writings. For its astrological, astronomical significance, M. Meyer has already pointed out in his essay "Judas and the Gnostic Connection," in *The Gospel of Judas*, R. Kasser, M. Meyer, and G. Wurst (ed.), with additional commentary by B.D. Ehrman (Washington, D.C.: National Geographic), 2006, p. 162: "One of the distinctive features of the *Gospel of Judas* is its emphasis upon astronomical and astrological concerns, particularly the role of the stars and planets in human life, and this emphasis likewise seems to be based upon Platonic themes."

³ *Manilius, Astronomica*, P. Goold (ed.), Loeb Classical Library (Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD), 1977, xii.

⁴ *Ptolemy, Tetrabiblos*, W.G. Waddell, F.E. Robbins (ed.), Loeb Classical Library (Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD), 1980, viii.

The astrological material present in the *Gospel of Judas* may be summarized under three headings: the stars as “seducers,”⁵ the Gnostic cosmogonical structure, and especially the use of specific numbers, and the Gnostic eschatology.

Stars as “Seducers” and Gnostic Antimimon Pneuma

Stars are depicted as those which lead Judas and other disciples astray. Each of them is given his own star, as it is said in the following passages from the *Gospel of Judas*:⁶

Jesus said to them, “Stop struggling with me. Each of you has his own star, [and every] one [...]” (42,5–9)

[Jesus] answered and said, “Your star has led you astray, Judas.” (45,12–14)
And I have taught you about the error of the stars (46,1–2).

Most lines on page 42 are badly damaged, and only the upper part of the page has survived. After or during the conversation between Jesus and his disciples about the interpretation of the vision of the Temple (37,22–42,2), Jesus clearly mentions the assignment of stars to souls (42,7–8). In 44,15–45,12 Judas speaks to Jesus about a vision he had of himself: “In the vision I saw the twelve disciples stoning me and persecuting [me severely] (44,24–45,1).” Then he tells Jesus about another vision: “I saw [a house...], and my eyes could not [comprehend] its size. And great people were surrounding it, and that house <had> a roof of greenery, and in the middle of the house was [a crowd...]” (45,3–9). And he asks Jesus to take him to these people (45,11–12). However, Judas misunderstands the vision because he wants to reach those who are not attainable. His misunderstanding is not due to himself, but to his star (45,13), and he cannot realize it until Jesus’ explanation.

In spite of the textual damage on pages 41–42, two characteristics of the stars are identified: 1. everyone including Judas and the other disciples has his own star and 2. those stars have led them astray, preventing them from a correct understanding of the vision. Otherwise it is not possible to find an explanation elsewhere in the text about the relationship between stars and human acts. However, the *Gospel of Judas*

⁵ I have borrowed this term from A. Böhlig, “Zum Antimimon Pneuma in den koptische-gnostischen texten,” in *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur Spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: Brill), 1968, pp. 162–274.

⁶ For the Coptic text, see the critical edition.

recalls several astrological sources which might be useful in understanding the role and character given to the stars in this treatise.

Firstly, the *Gospel of Judas* 42,7–8 recalls Plato's *Timaeus*, dealing with the assignment of stars to souls. M. Meyer has already discussed this point⁷ quoting the *Timaeus* 41d–42b, according to which “he (the creator) divided the whole mixture into souls equal in number to the stars, and assigned each soul to a star.” This passage links the souls to each star directly, however the negative function of the stars of leading human being astray is not found there.

Secondly, the idea of the influences of the heavenly bodies upon Judas and other disciples seems to reflect ancient astrological doctrine. According to this doctrine human beings can predict not only everyday life events but also catastrophic events drawing over nations or cities. In addition, on an individual level, the stars influence human destiny. From birth, every element of life – fortune, occupation, marriage and even lifespan – is decided in advance by one's horoscope.⁸ The *Tetrabiblos* provides us with a typical introduction about the influence of heavenly bodies upon human beings. All human destinies depend on the positions and movements of the constellations as well as the relationships among them. According to Ptolemy, it is the planets, both beneficent and maleficent, that determine one's individual fate:

Thus men, who, by reason of the familiarity of the maleficent planets, are unjust and evil, find their impulse to injure one another easy, unimpeded, secure, and honorable, if those planets are in power; but if they are overcome by planets of the opposite sect, the men are lethargic, ineffective, and easily punished. And those again that through the familiarity of the beneficent planets to the aforesaid boundaries are good and just, if these planets are not overcome, are themselves happy and bear a good repute for their kindness to others, and injured by none, continue to benefit from their own justice; if however, the good planets are dominated by opposites, simply because of their gentleness, kindness, and compassion, they suffer from contempt and reproach or even may easily be wronged by most people.⁹

However, in spite of the shared idea in the *Gospel of Judas* and the *Tetrabiblos* that heavenly bodies greatly influence human acts, fundamental differences based on different worldviews exist. Most of all, in the

⁷ See, M. Meyer, *The Gospel of Judas*, 2006, p. 164.

⁸ W. Gundel, “Astrologie,” *Reallexicon für Antike und Christentum* I (1950), pp. 817–818.

⁹ Ptolemy, *Tetrabiblos*, *op. cit.*, III.13, p. 339.

Tetrabiblos, planets are depicted as either beneficent or maleficent, or as having two natures at the same time. They are classified into three kinds: Jupiter, Venus and the moon are beneficent, Saturn and Mars are maleficent, and the Sun and Mercury are both beneficent and maleficent.¹⁰ They sometimes overcome or are overcome by planets of the opposite sort, and therefore, in astrology, it is important to observe them carefully.¹¹ On the other hand, in the *Gospel of Judas*, the stars appear as “erroneous” beings, the object of laughter, and are destined to be destroyed. Human beings have to be liberated from them. These differences are caused by the dualistic, negative worldview of the Gnostics. To them, the visible cosmos is filled with demonic powers, which imprison the human soul in the body and the world. With regard to this, the twelve signs of the zodiac, which Hellenistic astrological doctrine regarded as divine, are downgraded and always considered to be evil. The classification of the stars and planets as either good or evil is reduced to the idea that all astral bodies are maleficent.¹²

We can find some parallels to our text in Gnostic literature; the role and characters of the stars as evil “seducers” in the *Gospel of Judas* are, in other Gnostic writings, usually attributed to the *antimimon Pneuma* (ἄντιμιμον πνεῦμα).¹³ M. Scopello gives a clear definition for this term: “the *antimimon Pneuma* is typical of Gnostic thought: it is a maleficent force which, by the appearance and power of illusion, effects an inversion of value and transforms truth to falsehood and falsehood to truth. So the human being, losing all directing points, interprets his ignorance as knowledge and does not try to penetrate the illusion of the surrounding universe.”¹⁴ A. Böhlig has studied the function of the *antimimon Pneuma* in the *Apocryphon of John* and *Pistis Sophia*, and has concluded that they are “seducers” of the human soul that bring forgetfulness upon it and force it to commit sins.¹⁵

¹⁰ Ptolemy, *Tetrabiblos*, *op. cit.*, I.5, p. 39.

¹¹ Ptolemy, *Tetrabiblos*, *op. cit.*, III.13, p. 333: “But since the variety of the impulses of the soul is great, it stands to reason that we would make such an inquiry in no simple or offhand manner, but by means of many complicated observations.”

¹² W. Gundel – H. Gundel, *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1966, pp. 321–322.

¹³ For the *antimimon Pneuma* various translations are given by experts. In this paper, I keep the Greek term.

¹⁴ M. Scopello, *Les Gnostiques* (Paris: Cerf), 1991, p. 80.

¹⁵ A. Böhlig, “Zum Antimimon Pneuma,” pp. 162–174.

In the *Apocryphon of John*, the role of the *antimimon Pneuma* plays a role in the soteriological process. The Gnostics understand history as “the conflict between the spiritual powers of light and the earthly powers of darkness, usually illustrated by the primeval history in the Bible.”¹⁶ Thus, the *Apocryphon of John* explains the influence of the *antimimon Pneuma* upon Adam and his descendents. After they created Adam, the evil archons brought him to paradise and sent the *antimimon Pneuma* in order to lead him astray.¹⁷ As in the case of Adam in paradise, the *antimimon Pneuma* also leads those into whom it enters:

Those into whom the Spirit of life enters will in any case be saved. These flee from evil. For the power enters into every man, for without it [they] would not be able to stand. After the man is born, then the [Spirit] of life is brought to the *antimimon Pneuma*. Now when the Spirit of life comes, since it is strong, it strengthens [the soul], which is the power and [it (the soul) is not] led astray into evil. [The one into] whom [the] *antimimon Pneuma* [enters] is drawn [by it] and is led astray.¹⁸

Pistis Sophia provides passages that are more relevant to our interest. In chapter 131, its author explains the origin of the *antimimon Pneuma* and its role in human souls. In conversation between the Savior and his disciples, one disciple, Mary, asks him, “Who compels a man until he sins?” and he answers, it is “the archons of the *Heimarmene*.” In the following passage, he gives a detailed explanation about how the archons created the *antimimon Pneuma* and assigned it to souls:¹⁹

They do not come in this manner down to the world, but the archons of the *Heimarmene* – when an ancient soul is about to come down by means of them – the archons of that great *Heimarmene* who are in the places of the head of the aeons, which is that place which is called the place of the kingdom of Adamas and that place which is in the presence of the Virgin of the Light, the archons of that place of the head give to the ancient soul a cup of forgetfulness from the seed of evil filled with all the various desires and with all forgetfulness. And immediately when

¹⁶ K. Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, translated by R. McL. Wilson (Edinburgh: T&T Clark), 1984, p. 105.

¹⁷ *Apocryphon of John* NHC III,1 27,18–19; cf. *Berlin Codex* 8502 56,14–16, M. Waldstein, F. Wisse, *The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1 and IV,1 with BG 8502,2*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 33 (Leiden: Brill), 1995, p. 124.

¹⁸ *Apocryphon of John* NHC II,1 26,10–22; NHC III,1 34,4–18; BG 67,1–18 (Waldstein, Wisse, pp. 150–151).

¹⁹ *Pistis Sophia* 131, C. Schmidt, V. MacDermot (ed.), *Pistis Sophia*, Nag Hammadi Studies 9 (Leiden: Brill) 1978, p. 665.

that soul will drink from the cup, it forgets all the places to which it has gone, and all the punishments into which it has gone. And that cup of water of forgetfulness becomes a body outside the soul, and it becomes like to the soul in every form, and it resembles it and this is what is called the *antimimon Pneuma*.²⁰

Later in the same chapter, *Pistis Sophia* explains the function of the *antimimon Pneuma* with regard to the destiny of its assigned soul. Just as the stars assigned to Judas and the other disciples have led them astray, the *antimimon Pneuma* seeks to make the soul “enact their passions and all their iniquities continually,” and therefore remain under the control of the archons.

And they place the *antimimon Pneuma* outside the soul to watch over it, and it is allotted to it. And the archons bind it to the soul with their seals and their bonds. And they seal it to it, so that it compels it at all times to enact their passions and all their iniquities continually, so that it serves them at all times, and it remains in submission to them at all times in the changes of the body. And they seal it (the *antimimon Pneuma*) to it (the soul), so that it is in all sins and all desires of the world.²¹

Three different sources have been discussed: the *Timaeus*, the *Tetrabiblos* and Gnostic tractates. But none of these seems to give us a complete account of what the author of the *Gospel of Judas* may have had in mind. In the *Gospel of Judas*, no explanation of the stars and their human contacts is found. There is merely a statement about their relationship. Ideas from all of three sources may have been involved. Perhaps the missing lines on pages 41–42 discussed the relationship of stars and men in a more detailed way.

The Cosmogonical Structure: The use of Specific Numbers

Astrological notions are also reflected in the cosmogonical account on pages 49–50. There the author provides a description of the gradual deployment of the sub-aeons that proceeds according to the “will of the Spirit.” In presenting the formation of the heavenly realm, specific numbers are given to aeons, heavens, luminaries and firmaments. Because of the textual damage on the top of the page 49, it is not

²⁰ *Pistis Sophia* 131 (Schmidt, MacDermot, pp. 665, 667).

²¹ *Pistis Sophia* 131 (Schmidt, MacDermot, p. 675).

easy to determine the reference of 12 and 24. After 12, through 24, 72 luminaries of 72 heavens and 360 firmaments appear. The text reads as follows:

He made the incorruptible [generation] of Seth appear [...] the twelve [...] 24 [...] He made 72 luminaries appear in the incorruptible generation, in accordance with the will of the Spirit. And the 72 luminaries themselves made 360 luminaries appear in the incorruptible generations, in accordance with the will of the Spirit, that their number should be five for each. And the twelve aeons of the twelve luminaries constitute their father, with six heavens for each aeon, so that there are 72 heavens for the 72 luminaries, and for each [of them five] firmaments, [for a total of] 360 [firmaments](49,5–50,3).

Both the use of familiar numbers such as 12, 24, 72 and 360 for heavenly or earthly beings, and the portrayal of aeonic expansion as successive sub-division from superior, higher being to inferior, lower beings is common in Gnostic texts. However, the context of expansion and the specific numbers differ from text to text. For instance, *Eugnostos the Blessed* gives the closest parallel to our text in terms of numbers used and their context.²² In the case of the *Apocryphon of John*, two slightly different versions are known. First, in *Berlin Codex 8502*, “(the Chief Ruler) begot the authorities who are under him, the twelve angels, for each of them his (own) aeon...and he created for each of them seven angels each and for the angels (he created) three powers, who are all under him, being 360 angelic beings.”²³ In the longer version of the *Apocryphon of John*, “he (the Chief Ruler) begot authorities for himself...and the rulers created seven powers for (each of) them, and the powers created for themselves six angels for each one until they became 365 angels.”²⁴ In *On the Origin of the World*, “they (72 gods) took shape so that they might rule over the 72 languages of people.”²⁵

²² M. Meyer, *The Gospel of Judas*, 2006, p. 36, n. 106 and pp. 148–150 pointed out the possible textual relationship between *Eugnostos the Blessed* and the *Gospel of Judas*. See also *Eugnostos the Blessed* NHC III,3 84ff: *Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1*, D.M. Parrot (ed.), *Nag Hammadi Studies 27* (Leiden: Brill), 1991, pp. 136, 138.

²³ *Apocryphon of John* BG 39,6–15 and NHC III,1 16,8–13 (Waldstein, Wisse, pp. 62, 64). In the short version of the text in NHC III,1 the total number of 360 angels is not found. However, compared to its parallel in the BG, 360 is expected.

²⁴ *Apocryphon of John*, NHC II,1 10,27–28; 11,22–26 (Waldstein-Wisse, pp. 63, 71).

²⁵ *Origin of the World* NHC II,5 105,14–16, *Nag Hammadi Codex*, 2–7, B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Studies 21* (Leiden: Brill), 1989, p. 45.

Finally, according to the *First Apocalypse of James*, “72 heavens” exist “under the authority of the 12 archons.”²⁶

However, in spite of the differences in detail, the similarity of the numbers and their ascending order beginning with the smaller number, usually 12, and ending with 360 or 365 suggests that there might be shared presuppositions. Attempts to discover the sources of those numbers have been made by a number of experts. Various explanations were suggested, including ancient astrology, Jewish and Christian folklore, or Mesopotamian traditions. W. Bousset explained the 5 archons of *Pistis Sophia* and their 360 satellites, and the related number 72 by citing the old Babylonian calendar system, in which 5-day-weeks are the basis of a 72 weeks year. He also gave sources for 72 or its alternative, 70, by citing the 70 years of Israel’s exile (Jeremiah 25), 70 generations (Genesis 11), 70 or 72 apostles of Jesus (Luke 10), and 72 bishops of Manichaean churches. For 360, Bousset notes that in the 7th tractate of *Ginza*, r. the great Luminary that gives light to the whole world, called *Jatir Jartum*, has 360 names.²⁷ Z. Pleše gives an explanation for the subdivision and numbers in the *Apocryphon of John* in terms of astrological beliefs. He interprets Yaldabaoth’s creation of the sub-aeons as a division of the ecliptic into sub-sections.²⁸ According to W. Schoedel, 72 heavens in the *First Apocalypse of James* and 72 gods in *On the Origin of the World* represent the 72 nations of the earth in Jewish thought.²⁹ In the case of our text, M. Meyer offered a similar explanation: “Eventually, the expansion of the divine extends to the aeons, luminaries, heavens and firmament of the universe, and their numbers correspond to features of the world, especially units of time. There are twelve aeons, like the number of months in a year or signs in the zodiac. There are seventy two heavens and luminaries, like the traditional number of nations in the world according to Jewish lore. There are three hundred sixty firmaments, like the number of the days in the year (less the five

²⁶ *First Apocalypse of James* NHC V,3 26,22–23, *Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1*, W. Schoedel (ed.), *Nag Hammadi Studies 27* (gen. Editor D. Parrot), (Leiden: Brill), 1991, p. 73.

²⁷ W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht), 1973, pp. 358–360.

²⁸ Z. Pleše, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, *Nag Hammadi and Manichaean Studies 52* (Leiden: Brill), 2006, pp. 181–182.

²⁹ W. Schoedel, “Scripture and the Seventy-Two Heavens of the First Apocalypse of James,” *Novum Testamentum 12* (1980), pp. 118–128, esp. p. 128.

intercalary days). The number twenty four is also used, as the number of hours in a day.”³⁰

How are those numbers used in the *Astronomica* and the *Tetrabiblos*? First, in the second book of the *Astronomica*, Manilius gives detailed explanations for the characteristics of the 12 signs of the zodiac and their conjunctions. Then, he connects the 12 gods and goddesses to each sign as its “tutelary deity,” and therefore the deities comprise 24 in pairs. In the *Gospel of Judas*, because of the textual damage, we can only read 12 and 24 on the upper part of the page 49, and it is not clear how 12 and 24 are connected to each other. However, this correspondence of 12 signs to 12 gods or goddesses given by Manilius here recalls the assigning of 12 aeons to 12 angels in the *Apocryphon of John*³¹ and also the similar statement of the *Gospel of Judas*: “So Nebro created six angels – as well as Saklas – to be assistants, and these produced twelve angels in the heavens, with each one receiving a portion in the heavens” (51,17–23). We read in the *Astronomica*:

Pallas is protectress of the Ram, the Cytherean of the Bull, and Phoebus of the comely Twins; you, Mercury, rule the Crab and you, Jupiter, as well as the Mother of the Gods, the Lion; the Virgin with her sheaf belongs to Ceres, and the Balance to Vulcan who wrought it; bellicose Scorpion clings to Mars; Diana cherished the hunter, a man to be sure, but a horse in his other half, and Vesta the cramped stars of Capricorn; opposite Jupiter Juno has the sign of Aquarius, and Neptune acknowledges the Fishes as his own for all that they are in heaven.³²

In the fourth book, Manilius also gives detailed explanations of the 360 degrees of the zodiac. In the text, full explanations for each single degree were not given. However, it seems that the zodiac has 360 degrees, 30 for each sign. The explanation continues and it seems to suffice to cite one short passage. The passage below well shows not only the character of each individual degree, but also the fact that there are 30 degrees in each of 12 signs:

Of the Maid neither the first nor the sixth degree is ever beneficial, nor of the second decade the first, fourth, and eighth; beyond a count of twenty the first and fourth are full of terror as well as the last portion which concludes the sign in the thirtieth degree.³³

³⁰ M. Meyer, *The Gospel of Judas*, 2006, p. 148.

³¹ *Apocryphon of John* NHC III,1 16,9–10; BG 39,7–9 (Waldstein, Wisse, p. 62).

³² Manilius, *Astronomica*, *op. cit.*, II. 439–447, pp. 117, 119.

³³ Manilius, *Astronomica*, *op. cit.*, IV. 469–472, p. 259.

Ptolemy's *Tetrabiblos* also provides the astrological doctrine associated with specific numbers. He gives a clue to the interpretation of the 72 Luminaries of the 72 heavens in the *Gospel of Judas*. In the third chapter of the second book of the *Tetrabiblos*, there is a long, detailed explanation of the 72 countries assigned to the 12 signs of the zodiac. The symbolic meaning of 70 and 72 in Jewish and Christian lore as representatives of world generations recalls the typical idea of "astrological geography," or "zodiacal geography."

In his "Ancient Astrological Geography and Acts 2:9–11," B. Metzger points out: "One aspect of ancient astrology treats of astrological geography, or the placing of lands and regions of the earth under the dominion of heavenly bodies."³⁴ He compares the twelve countries of Acts 2:9–11 to the list of countries and lands attributed to the signs of the zodiac in the works of Paulus Alexandrianus³⁵ and mentions several well-known astrologers who assigned lands or countries to each sign of the zodiac.³⁶ Manilius develops the same scheme in the *Astronomica* IV.744–817. He allots almost 50 countries to the twelve signs of the zodiac. Ptolemy also discusses the influences of revolutions of heavenly bodies upon the events of this world and lists 72 countries assigned to the zodiac:

Aries: Britain, Gaul, Germany, Bastarnia; in the centre; Coelê Syria, Palestine, Idumaea, Judaea.

Taurus: Parthia, Media, Persia; in the centre; the Cyclades, Cyprus, the coastal region of Asia Minor.

Gemini: Hyrcania, Armenia, Matiana; in the centre; Cyrenaica, Marmarica, Lower Egypt.

Cancer: Numidia, Carthage, Africa; in the centre; Bithynia, Phrygia, Colchica.

Leo: Italy, Cisalpine Gaul, Sicily, Apulia; in the centre, Phoenicia, Chaldaea, Orchenia.

Virgo: Mesopotamia, Babylonia, Assyria; in the centre, Hellas, Achaia, Crete.

Libra: Bactriana, Casperia, Serica; in the centre, Thebaid Egypt, Oasis, Troglodytica

³⁴ B.M. Metzger, "Ancient Astrological Geography and Acts 2:9–11," in W. Gasque, R. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce* (Exeter: The Paternoster Press), 1970, pp. 123–133, esp. p. 126.

³⁵ B.M. Metzger, "Ancient Astrological Geography," p. 129.

³⁶ B.M. Metzger, "Ancient Astrological Geography," p. 127, mentions Manilius, Ptolemy and Dorotheus Sidonius.

Scorpio: Metagonitis, Mauritania, Gaetulia, in the centre; Syria, Com-magene, Cappadocia.

Sagittarius: Tyrrhenia, Celtica, Spaina; in the centre, Arabia Felix.

Capricorn: India, Ariana, Gedrosia; in the centre, Thracia, Macedonia, Illyria.

Aquarius: Sauromatica, Oxiana, Sogdiana; in the centre, Arabia, Azania, Middle Ethiopia.

Pisces: Phazania, Nasamonitis, Garamantica; in the centre, Lydia, Cilicia, Pamphylia.³⁷

F. Robbins remarks that “In some manuscripts and Proclus, ‘Total, 72 countries’ is found. There are actually 73 in the list given here but there is a certain amount of confusion in the manuscripts.”³⁸ Even though nowhere else in the *Gospel of Judas* any explanation is found for the 72 Luminaries, we might however conclude, in reference to the *Tetrabiblos*, the Nag Hammadi tractates *On the Origin of the World* and the *First Apocalypse of James*, that the expression “72 Luminaries” alludes to the 72 nations or languages of the astrological doctrine, which means the whole world. In the *Gospel of Judas*, instead of a specific explanation for the 72 Luminaries or the 72 nations under the influence of the zodiac, it is only question of “the generations of the stars” (39,13–14).

Stars in Gnostic Eschatological Contexts

In the *Gospel of Judas*, it seems that two different aspects of Gnostic eschatology are found: a more traditional understanding of individual, realized eschatology, according to which, by receiving gnosis, and realizing one’s true origin from the Father of the eternal realm and present circumstance of being imprisoned in the visible world Gnostics are already liberated; and an apocalyptic future eschatology which contains “Endzeit” speculations with various descriptions of the last day and the destiny of the cosmos.³⁹

³⁷ Ptolemy, *Tetrabiblos*, *op. cit.*, II, 73–74, pp. 157, 159.

³⁸ Ptolemy, *Tetrabiblos*, *op. cit.*, p. 159, n. 1.

³⁹ Both views are found in Gnostic writing. See M. Peel, “Gnostic Eschatology and the New Testament,” *Novum Testamentum* 12 (1970), pp. 141–165, esp. pp. 155–156: “It should be noted that attention has been focused on the eschatology of the individual. Indeed, it is in the sphere of individual eschatology that the distinctive Gnostic emphasis in the present is mostly found. However, in a majority of Gnostic systems the destiny of the individual is inextricably bound up with the fate of the cosmos. This is to say that while the salvation of the individual “pneuma-self” is of great importance, the

The following passages deal with the destiny of the stars and planets, which are to be destroyed. Their destruction seems to be imminent:

They are the stars that bring everything to completion (40,17–18).
 ... since they are over your stars and your angels and have already come to their conclusion there (41,4–6).
 Jesus said, “Truly, I say to you (pl.), above them all, the stars bring matters to completion. And when Saklas completes the span of time assigned for him, their first star will appear with the generations” (54,15–22).
 But at the error of the stars, because these six stars wander about with these five combatants, and they all will be destroyed along with their creatures (55,16–20).
 And again I say to you, my name has been written on [...] of the generations of the stars by the human generations (39,11–15).
 And no host of angels of the stars will rule over that generation (37,4–6).

Even though the *Gospel of Judas* contains a large number of expressions related to the stars and planets in an apocalyptic context, they do not seem to have any close relationship with astrology, owing to its idea of the impending destruction of the cosmos. Furthermore, while the second part of the *Trimorphic Protennoia*, which also deals with the destruction of the cosmos, presupposes the astrological doctrine of heavenly *oikoi* (“houses”) with an allusion to the portions allotted to the heavenly beings and the tax-collectors,⁴⁰ no such reference is found in the *Gospel of Judas*. Finally, the “wandering” attributed to the stars and the five planets is more likely to have been used in a figurative rather than astrological sense.⁴¹

end-goal of the salvation process is the reconstruction of the originally perfect source of Light, of the complete Godhead itself.”

⁴⁰ In the *Trimorphic Protennoia* NHC XIII,1 43,13–19, with appearance of the voice from the invisible aeon, the domiciles of the archons were disturbed: “and the lots of fate and those who apportion the domiciles were greatly disturbed over a great thunder. And the thrones of the powers were disturbed since they were overturned, and their king was afraid. And those who pursue fate paid their allotment of visits to the path.” See J.D. Turner, “NHC XIII,1: Trimorphic Protennoia, Notes to Text and Translation,” *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, C.W. Hedrick (ed.), Nag Hammadi Studies 28 (Leiden: Brill), 1990, p. 419. J. Turner mentions, p. 446, “the *oikos* system which allots each planet and its celestial deity patronage over a particular sign of the zodiac as its domicile.”

⁴¹ In the *Gospel of Judas* 55,16–20, the word “wandering” seems to be used in regard to the “error” of the stars in the preceding clause. The image of the “wandering stars” reminds the Epistle of Jude 1:13. There is wordplay between *πλανήται*, wandering stars, and *πλάνη*, the deception. See J. Kelly, *A Commentary on The Epistle of Peter and of Jude* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers), 1988, p. 274.

What is notable here is not such apocalyptic designation of the stars, but two passages on pages 37 and 39 of the *Gospel of Judas*. In those passages, a dichotomy between two different kinds of generations stands out: “the generation of the stars” (39,13–14) and the generation that “no host of the stars will rule over” (37,4–6). Considering the contexts of those passages, it seems that the author had in mind two kinds of generation.

The division of humanity into several categories is a common feature of Gnostic thought. Even if the number of categories differs from tractate to tractate, an identical idea stands behind. According to Gnosticism, humanity is divided into two groups: the elects who possess a divine sparkle of Light within them and therefore have hope for salvation, and the others. Gnostics considered themselves as the elects. B. Ehrman points to the two different generations found in the *Gospel of Judas*: “Jesus explains that there are two kinds of human, those whose bodies have been given a spirit in a contemporary basis by the archangel Michael, ‘so that they might offer service,’ and those who have eternal spirits granted them by the archangel Gabriel, who belong therefore to ‘the great generation with no ruler over it.’ . . . Judas himself, or course, is among them (the latter). The other disciples, on the other hand, appear to be of the first kind.”⁴²

This becomes clear if we read those passages within their context. On page 37 of the *Gospel of Judas*, Jesus continues his explanation on the great and holy generation. When he meets his disciples in the morning, they ask: “‘Master, where did [you] go and what did you do when you left us?’ Jesus said to them: ‘I went to another great and holy generation’ (36,13–17).” Then he elucidates the significance of this generation: “No one born [of] this aeon will see that [generation], and no host of angels of the stars will rule over that generation, and no person of mortal birth will be able to associate with it, because that generation is not from [.]” (37,2–9). Jesus seems to continue his teaching on that generation, but the text is partially missing. However, within the context, the great and holy generation is clearly identified. They are apart from those living in this aeon and the “undominated” generation.⁴³ On the other hand, interpreting the vision of the Temple,

⁴² B. Ehrman, “Christianity Turned on Its Head,” in *The Gospel of Judas*, 2006, p. 112.

⁴³ See *The Gospel of Judas*, 2006, p. 25, n. 33: “Jesus seems to say, among other things, that the great generation comes from above and is indomitable, and that people

Jesus mentions the false cult of twelve priests, saying that they planted trees without fruit: “Jesus said to them: ‘Why are you troubled? Truly I say to you, all the priests who stand before that altar invoke my name. Again I say to you, my name has been written on [...] of the generations of the stars by the human generations. [And] they have planted trees without fruit, in my name, in a shameful manner’” (39,5–17). It is not clear what the “generation of the stars” refers to. This expression occurs only in this passage of the *Gospel of Judas*. However, if we are right in understanding the text, and considering the fact that, in Gnostic context, those two generations are the exact opposite of one another, it is possible to catch the meaning of the “generation of the stars,” since its counterpart, the “undominated generation,”⁴⁴ is a well known technical self-designation of the Gnostics.

The term “the undominated generation” is present in many Gnostic writings, as one of the typical expressions the Gnostics used to designate themselves.⁴⁵ F. Fallon has studied the contexts within which this motif appears in Gnostic literature, and he concludes that this term is used not only “to refer to those who were freed from earthly domination...but more frequently to those who were free from subjection to heavenly ruler.”⁴⁶ If we can understand the *Gospel of Judas* in the same context, and if we are right in our interpretation of the pages 37 and 39, we might guess what the expression “the generations of the stars” refers to. In opposition to “another great and holy generation” (36,16–17), the other generations are still under the dominion of the stars. If the “72 Luminaries” of the Gnostic cosmogony presuppose an astrological doctrine as the one discussed in the previous section, “the generations of the stars” might be interpreted as the 72 generations of the world under the dominion of the signs of the zodiac.

Let us discuss the designations of the stars in a realized, individual eschatological context. Whereas the former description of “the stars and

who are part of this world below live in mortality and cannot attain that great generation.”

⁴⁴ The term “undominated” is borrowed from F. Fallon, “The Gnostics: The Undominated Race,” *Novum Testamentum* 21 (1979), pp. 271–288.

⁴⁵ L. Painchaud and T. Janz collected the motif of “the kingless” or “undominated” generation which occurs in the Gnostic texts and in the report of heresiologists. See L. Painchaud, T. Janz, “The ‘Kingless Generation’ and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts,” in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Nag Hammadi Studies 44 (Leiden: Brill), 1995, pp. 439–460.

⁴⁶ F. Fallon, “The Gnostics: The Undominated Race,” p. 288.

their creatures” is presented in a universal perspective, now the Gnostic eschatology seems to be restricted to an individual perspective, namely the redemption of Judas. We have selected three passages from the later part of the *Gospel of Judas*. However, the last few pages of the papyrus being seriously damaged, we can only guess the author’s purpose:

And your star will ru[le] over the [thir]teenth aeon (55,10–12).
And your star has passed by, and your heart has [become strong] (56,23–24).

Look, you have been told everything. Lift up your eyes and look at the cloud and the light within it and the stars surrounding it. The star that leads the way is your star (57,15–20).

We can only discuss here three points in regard to Judas’s stars and his redemption. The first is the expression “the thirteenth aeon” related to Judas’s star, on page 55,10–12. The symbolic meaning of “thirteen,” or “the thirteenth” or “the thirteenth aeon” and their contexts are diverse in Gnostic writings, and therefore, it should be considered text by text. In several of them, “thirteen aeons” or “thirteen kingdoms” are depicted negatively, as the realms of the archons. For instance, in the *Gospel of the Egyptians*, “the great Seth has put on” Jesus, “and through him he nailed the powers of the thirteen aeons.”⁴⁷ In *Zostrianos*, the protagonist and the angel of knowledge “were rescued from the whole world and the thirteen aeons in it and their angelic beings.”⁴⁸ But in *Marsanes*, “the thirteenth seal” seems to be related to the highest spiritual status.⁴⁹ In *Pistis Sophia*, the thirteenth aeon is described as the aeon in which Pistis Sophia had originally been before her fall, with 23 other emanations.⁵⁰ These examples show that the number “thirteen,” or “the thirteenth” in Gnostic writings should be interpreted differently according to the text in question.

In *Gospel of Judas*, “thirteen” or “the thirteenth” is used to describe Judas. Only “the thirteenth” is used in a special way, while the other

⁴⁷ *Gospel of Egyptians* NHC III,2 64,2–4, *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV 2, The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, A. Böhlig, F. Wisse, in cooperation with P. Labib (ed.), *Nag Hammadi Studies 4* (Leiden: Brill), 1975, p. 146.

⁴⁸ *Zostrianos* NHC VIII,1 4,25–28, J.H. Sieber (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII*, *Nag Hammadi Studies 31* (Leiden: Brill), 1991, p. 139.

⁴⁹ *Marsanes* NHC X,1 12–16, B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codices IX and X*, *Nag Hammadi Studies 15* (Leiden: Brill), 1981, pp. 253, 255.

⁵⁰ *Pistis Sophia* 30 (Schmidt, MacDermot, p. 87).

numbers mentioned are scattered in the text merely to designate certain numbers of aeons, luminaries, firmaments or the authorities and angels. The designation “thirteenth” occurs three times throughout the text, and refers only to Judas. In the dialogue between Jesus and Judas, Jesus calls him “the thirteenth δαίμων (44,21),”⁵¹ and he predicts Judas’s fate: “You will become the thirteenth (46,19–20).” In addition, according to the newly edited text, Judas’s star “will rule over the thirteenth aeon (55,11–12).” However, because the lines preceding and following this sentence are missing, the meaning of the sentence and the context within which it is placed cannot be fully understood.

Second, the character of the Judas’s star is not the same as in an earlier part of the text. Clearly, while interpreting Judas’s own vision, Jesus said, “Your star has led you astray (45,13–14).” Judas was deceived by his star and misunderstood his vision. However, in the latter part of the text, preceding the scene of Judas’s entering into the luminous cloud (57,22–23), Jesus said, “It is your star that leads the way (57,19–20).”⁵² A sudden change in the characteristic of Judas’s star stands out, and there is no bridge which explains or connects the two different characteristics. Two possible explanations of the text can be offered. First, he is no longer led astray by stars. Rather, he himself is his star. Or second, it might be thought that he is freed from the evil one, and another, more positive star takes its place.⁵³

Judas’ Redemption

The *Gospel of Judas* contains a large number of astrological expressions revealing the interest of its author in ancient astrology. The role and

⁵¹ Cf. *The Gospel of Judas*, 2006, p. 31, n. 74.

⁵² Literally, he is his star. Cf. *The Gospel of Judas*, 2006, p. 44, n. 142.

⁵³ Marcion could provide us with a clue in regard to Judas’s redemption. Interpreting the vision of the Temple, with the twelve priests sacrificing to their god (*Gospel of Judas* 38,3–5), Jesus told them to stop their sacrifice and worship (41, 1–6). This false ministry is described to be the error of the stars. If we consider that Marcion condemned the ministry of the Temple of the Mosaic law, his view on the redemption can be helpful to understand the *Gospel of Judas*. According to him, while all righteous ones living under the law, including Abel, Enoch, and Abraham, could not be saved, the others, Cain, the Egyptians, and the Sodomites, traditionally depicted as living outside the law and treated as pagans, were saved. According to the reversed view of Marcion, in the *Gospel of Judas*, only Judas is saved while other twelve disciples who follow the law are not. Adolph von Harnack, *Marcion: l’évangile du Dieu étranger*, B. Lauret, G. Monnot, É. Paulat, M. Tardieu (tr.), (Paris: Cerf), 2003, pp. 152–153.

characters of the stars analysed in three different contexts show how he used astrological doctrine. He has adapted the conception not only of astral fatalism, but also specific numbers used by contemporary astrologers to describe the zodiacal signs and the world below. But he did not use these sources directly. Rather, he used them by reinterpreting them, according to his own thought. The similarity in role and character of the stars and the *antimimon Pneuma* demonstrates this.

Has Judas been redeemed at last? This is one of the most frequently raised questions among scholars and it is still open to debate. The question may be paraphrased as follows: has Judas been redeemed? If so, from what has he been freed? In our text, the stars are depicted as influencing Judas and the other disciples, and seeking to lead them astray. While Judas was also led astray by his star in the first part of the text, by the end, he seems to be freed from its influence. If we can identify salvation in the *Gospel of Judas* with liberation from the domination of the stars, it may be that in the end Judas is finally freed from his star, and so is redeemed.

LA MAISON, L'AUTEL ET LES SACRIFICES:
QUELQUES REMARQUES SUR LA POLÉMIQUE
DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS

ANNA VAN DEN KERCHOVE*

L'époque à laquelle l'apocryphe intitulé *Évangile de Judas* est censé avoir été rédigé, le II^e siècle¹, est particulièrement marquée par le pluralisme religieux, avec un foisonnement de cultes. Malgré des différences certaines, leurs adeptes partagent néanmoins des interrogations communes, notamment à propos des sacrifices. Acte rituel le plus significatif de la pratique religieuse antique, le sacrifice fait pourtant depuis longtemps l'objet de critiques², mais celles-ci s'intensifient durant les premiers siècles après J.-C., et le sacrifice se trouve ainsi au cœur de débats qui se déroulent aussi bien au sein des communautés qu'entre elles. Cette pratique apparaît alors comme un véritable nœud de discord, en particulier au sein du christianisme, avec d'un côté les chrétiens de la Grande Église et de l'autre des communautés considérées par les premiers comme hérétiques. L'auteur de l'*Évangile de Judas* semble prendre part à ce débat. L'étude des mentions du sacrifice qu'il fait va nous permettre de mieux comprendre la manière dont il utilise le vocabulaire du sacrifice et s'inscrit dans ces débats.

Cette question ne nous semble pas devoir être à la marge de la recherche sur ce texte. En effet, même si, à première vue, l'auteur s'étend peu sur le thème des sacrifices, lui consacrant seulement quatre pages sur les vingt-cinq que le traité compte actuellement, il l'évoque à deux moments clés : une première fois aux pages 38–41, quand les disciples décrivent à Jésus leur vision et que celui-ci leur révèle son interprétation de cette vision ; une seconde fois à la fin de son traité, page 56 du codex,

* IESR-EPHE, Membre titulaire de l'UMR 8584 – CNRS.

¹ En fait, plutôt la seconde moitié du II^e siècle. Cf. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *The Gospel of Judas*, Washington, D.C., National Geographic, 2006, p. 5 ; *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 and G. Wurst. Introduction, Translation and Notes by R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, and F. Gaudard, Washington, D.C., National Geographic, 2007. J. Montserrat-Torrents, *El Evangelio Judas*, Madrid, EDAF, 2006, p. 60.

² Cf. déjà Héraclite, fragment 5 Diels = fragment 141,1 Pradeau (J.-F. Pradeau, *Héraclite. Fragments* [Citations et témoignages], Paris, Garnier-Flammarion, 2003).

au moment où Jésus dévoile à Judas son rôle futur. Dans les pages qui suivent, nous nous intéresserons seulement au début du premier passage (*Évangile de Judas* 38, 1–39, 3)³, en cherchant essentiellement à déceler quelle pourrait être l'intention de l'auteur quand il parle des sacrifices; ceci, dans le but de fournir quelques pistes pour une réflexion ultérieure plus approfondie, qui ne manquera pas d'avoir lieu au fur et à mesure de l'avancée des recherches sur cet apocryphe.

Pour bien comprendre les propos sur les sacrifices aux pages 38–39, il faut tenir compte du contexte général de ce passage et voir quelles en sont les implications herméneutiques. Alors que dans le second passage (page 56), c'est Jésus qui mentionne les sacrifices, le tout dans une perspective que nous pourrions qualifier de prophétique⁴, dans le premier (pages 38–41), ce sont les disciples qui prennent l'initiative d'évoquer les sacrifices. À la page 37, s'adressant à Jésus, ils affirment l'avoir vu lors d'une vision collective et, page suivante, ils enchaînent sur la vision d'une maison, des personnes qui y sont attachées et des événements qui s'y déroulent. La relation entre cette vision et celle qui concerne Jésus n'est pas claire, posant la question de l'identité entre ces deux visions. Pour le moment, nous laissons cette question en suspens, d'autant plus que, selon nous, la réponse, quelle qu'elle soit, n'a pas d'incidence réelle sur la compréhension de la vision qui nous intéresse, celle de la maison. L'exposé de cette vision est suivi par l'interprétation qu'en donne Jésus et qui concerne également les sacrifices évoqués par les disciples. La dernière mention des sacrifices dans ces pages 38–41 intervient dans ce qui pourrait être la conclusion de ce passage, au début de la page 41 (au moins dans l'état actuel du texte, lacuneux aux pages 41 et suivantes) et, plus spécifiquement, dans l'exhortation finale délivrée par Jésus à ses disciples, les invitant à cesser de sacrifier.

Le premier passage s'inscrit donc clairement dans un contexte de vision, ce qui soulève deux principales difficultés herméneutiques. La première concerne la manière de lire et d'interpréter les informations données, c'est-à-dire l'adoption d'une approche littérale ou métaphorique du texte; la seconde porte sur la cohérence du passage, son absence ou sa présence et, dans ce dernier cas, sur sa nature. La

³ Concernant la suite du premier passage et le second, nous renvoyons à notre article: «Minios aukos ir Judo auka: aukojimo tema *Judo evangelijoje*» dans: T. Alekniečė et D. Alekna (dir.), *Saeculo primo: Romos imperijos pasaulis peržengus „naujiosios eros“ slenkstį*, Christiana Tempora III, Vilnius, VUL 2008, p. 272–292.

⁴ Cf. notre article cité note 3.

cohérence est en effet essentiellement un élément subjectif, se réalisant à partir de critères qui ne sont pas universels et qui dépendent en partie de la culture et des intentions de l'auteur.

Sur l'identité de la maison et de l'autel de la vision

Par la voix des disciples, l'auteur de l'*Évangile de Judas* expose leur vision (probablement celle de la nuit précédente) à l'état brut, avec seulement un début de commentaire – notamment sur l'identité des douze hommes –, et il débute cet exposé en posant le cadre général du contenu de la vision (*Évangile de Judas* 38, 1–11):

ΑΗ]ΗΔ[Υ] ²ΕΥΝΟΣ ΗΗ[Ι] Ε[ΡΕ ΟΥΗ]ΟΣ ΗΘΥ[ΣΙ]³ΔΣΤΗΡ[ΙΟΗ....ΔΥ]Φ
 ΗΗΤ[Σ]⁴ΗΟΟΥΣ ΠΡΩΜΕ ΕΗΧΩ ΠΗΦ[Σ] ⁵ΧΕ ΠΟΥΗΗΒ ΝΕ: ΔΥΩ ΟΥΡΑΗ ⁶ΟΥΗ
 ΟΥΗΗΗΦΕ ΔΕ ΠΡΟΣΚΑΡ⁷ΤΕΡΕΙ {ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙ} ΕΠΕ⁸ΘΥ[ΣΙΑ]ΣΤΗ[ΡΙ]
 ΟΗ ΕΤΠΗΔΥ »»»» ⁹Φ[ΔΗΤΟΥΧΩΚ ΕΒ]ΟΛ ΝΒΙ ΠΟΥΗΗΒ ΙΟ[ΠΣΕΧΙ ΕΖΟΥΗ
 Π]ΗΦΠΦΕ ΔΗΟΗ ¹¹[ΟΗ ΝΕ]ΠΠΡ[ΣΚΑ]ΡΤΕΡΙ ΠΕ >>>>⁵

Nous avons vu une grande maison [...] il y avait un grand autel, et douze hommes – nous disons que ce sont des prêtres – et un Nom; et une foule s'active avec persévérance près de cet autel, jusqu'à ce que les prêtres [aient terminé de présenter] des offrandes; nous [aussi], nous nous activons avec persévérance.

Ce cadre général est bipartite. L'auteur commence par énumérer (lignes 1–5) les éléments architecturaux – une maison et un autel – et les protagonistes – douze hommes, que les disciples identifient à des prêtres (identification qui se révélera à la fois exacte et incomplète, comme nous l'apprendrons avec celle donnée par Jésus lui-même), et un nom⁶. Il enchaîne ensuite (lignes 6–11), sur les activités de ces prêtres, de la foule et enfin des disciples, qui sont donc également l'objet de leur propre vision. Dans ce cadre général, l'auteur laisse une large place au thème sacrificiel, avec deux occurrences du terme emprunté au grec⁷ ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ et la mention des offrandes (*Évangile de Judas* 38, 10). L'autel ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ paraît donc être l'élément central et

⁵ Pour l'*editio princeps* copte du texte, cf. R. Kasser and G. Wurst, *op. cit.*, p. 195. La traduction est la nôtre.

⁶ En l'état actuel de la recherche, il est difficile de savoir s'il s'agit du Nom de Dieu ou de celui de Jésus, d'autant plus qu'il est probable que l'auteur ait souhaité laisser planer une certaine ambiguïté sur l'identité exacte de ce nom.

⁷ Si on considère que ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙ (38, 7) est bien une dittographie, comme le supposent R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *op. cit.*, 2006, p. 26 n. 38.

organisateur autant de l'espace que des activités qui s'y déroulent. Sa présence permet de définir la maison H1 comme un lieu de culte et les douze hommes comme des prêtres, identification déjà faite par les disciples. La présence du Nom, qu'il soit celui de Dieu ou de Jésus, ne fait que renforcer cet aspect rituel. L'activité de la foule, ΠΡΟΚΑΡΤΕΡΕΙ «s'activer avec persévérance»⁸, acquiert aussi une nouvelle dimension du fait qu'elle est accomplie en présence de l'autel. Néanmoins, quand nous cherchons à approfondir l'interprétation de ce passage, nous rencontrons deux difficultés liées l'une à l'autre : d'une part, la relation architecturale entre la maison et l'autel, d'autre part, le référent, dans le monde contemporain des disciples, de la maison vue en vision.

La première difficulté, textuelle, est liée à l'état lacuneux du texte de la page 38, ligne 3 : $\text{Ε[ΡΕ ΟΥΝ]ΟΣ ΗΘΥ[CI]ΔΑΤΗΡ[ΙΟΝ]...ΔΥ}Ϟ$. Il est presque certain que cette lacune concerne une préposition permettant de situer précisément l'autel par rapport à la maison. Plusieurs possibilités s'offrent aux éditeurs. Dans *l'editio princeps*, R. Kasser et Gr. Wurst restituent la préposition ἸΝΤΕΡ ⁹ : l'autel se trouverait donc à l'intérieur de la maison. La traduction française de P. Cherix suppose que celui-ci accepte cette restitution¹⁰. En revanche, il semble que cela ne soit pas le cas de J. Montserrat-Torrents, puisqu'il traduit le syntagme $\text{Ε[ΡΕ ΟΥΝ] ΟΣ ΗΘΥ[CI]ΔΑΤΗΡ[ΙΟΝ]...}$ par «avec un autel», sans suggérer de restitution¹¹. En août 2006, lors du séminaire organisé à Bergen (Norvège) sur cet apocryphe, E. Thomassen proposa de restituer la préposition ΜΕΤΑ : l'auteur indiquerait alors uniquement qu'un autel se trouverait «là», laissant ainsi ouverte la question de la relation exacte entre la maison et l'autel. Toutefois, nous sommes plutôt d'avis que l'auteur n'a laissé aucune ambiguïté sur le lien architectural entre l'autel et la maison, ce qui ne signifie pas qu'il était clair quant à la signification de cet autel et de cette maison. Une autre possibilité serait de restituer la préposition ΠΑΡΑ : l'autel se trouverait alors devant la maison, à l'extérieur de celle-ci et non à l'intérieur. Pour le moment, nous pensons qu'il est difficile de trancher et que la solution est peut-être liée à celle que nous pouvons apporter à la seconde difficulté.

⁸ Pour la traduction, voir *infra*.

⁹ Cf. *supra* note 5.

¹⁰ Traduction disponible uniquement en ligne : <http://www.coptica.ch/Judas-tra.pdf> : site consulté en avril 2006.

¹¹ J. Montserrat-Torrents, *op. cit.*, p. 69 et p. 115–116.

Celle-ci, au contraire de la première, n'est pas textuelle mais herméneutique : elle concerne le référent de la maison $\eta\iota$. R. Kasser et J. Montserrat-Torrents semblent n'avoir aucun doute à ce sujet : la maison renvoie au Temple de Jérusalem¹². Il pourrait effectivement s'agir de ce lieu de culte sacré de la religion juive. En effet, le terme grec οἶκος, équivalent du copte $\eta\iota$, désigne un temple déjà aux époques classique et hellénistique¹³. Les traducteurs grecs de la Septante l'emploient couramment pour désigner le Temple de Jérusalem, et cet emploi a perduré dans le Nouveau Testament¹⁴. La mention de l'autel et du nom pourrait aller dans ce sens, le nom étant alors celui de Dieu, dont la gloire, *Kabod*, est la manifestation visible dans le tabernacle ou dans le Temple de Jérusalem¹⁵. Les douze disciples renverraient alors aux douze tribus ou aux douze patriarches¹⁶. Avec une telle identification de la maison $\eta\iota$ au Temple de Jérusalem, l'autel, s'il se trouve bien à l'intérieur de la maison-temple, devrait être l'autel des encens établi à l'intérieur du Temple de Jérusalem et non l'autel des sacrifices, bâti quant à lui à l'extérieur. Cependant, dans la suite du texte, il est question de sacrifices sanglants et d'une foule qui s'active près de cet autel ; or, seuls les prêtres sont autorisés à pénétrer à l'intérieur du Temple. L'autel de l'*Évangile de Judas* serait donc en fait l'autel des sacrifices, ce qui s'accorderait bien avec l'hypothèse de la préposition $\eta\alpha\gamma\gamma\alpha\iota$ mais ne conviendrait pas avec une localisation à l'intérieur de la maison-temple dans le cas de la restitution $\eta\iota\eta\eta\tau\bar{\iota}$. Pour autant, doit-on exclure cette dernière restitution ou, à l'inverse, accepter l'incohérence sous prétexte qu'il s'agit d'un rêve et que les rêves ne sont pas toujours cohérents¹⁷ ? Nous ne le pensons pas. Tout rêve a une cohérence spécifique ; de plus, l'auteur poursuit probablement un but particulier avec sa cohérence propre : il peut tout à fait parler de l'autel des encens tout en l'assimilant à l'autel des sacrifices auprès duquel la foule des fidèles se rassemble, le tout avec une finalité polémique.

¹² R. Kasser, *op. cit.*, 2006, p. 25 n. 36 et p. 113 ; J. Montserrat-Torrents, *op. cit.*, p. 115.

¹³ Hérodote, *Enquêtes* VIII, 143 ; P. Oxy. 1380, 2.

¹⁴ O. Michel, « οἶκος », dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel & G. Friedrich (ed.) & G.W. Bromiley (translator), Grand Rapids, Eerdmans, 1967, vol. 5, p. 120–121. Par exemple, Exode 23, 19.

¹⁵ Pour une description de la Gloire (*Kabod*), de Dieu, voir Ézéchiel 1, 27–28.

¹⁶ Selon J. Montserrat-Torrents, *op. cit.*, p. 116.

¹⁷ Cette idée a été avancée lors du séminaire sur l'*Évangile de Judas* (Bergen, août 2006).

Cependant, deux autres interprétations du terme sont possibles ; οἶκος semble en effet désigner parfois non pas uniquement le Temple de Jérusalem mais l'ensemble de l'enceinte sacrée¹⁸. Dans ce cas-là, la préposition ἡγίῳ serait l'hypothèse la plus plausible, et l'autel serait ainsi situé au sein de l'enceinte sacrée, à l'extérieur du Temple ; il s'agirait donc de l'autel des sacrifices. Le mot οἶκος peut également désigner les lieux de rassemblement des chrétiens. Terme neutre architecturalement, il convient bien à la situation des chrétiens du II^e siècle, puisque, durant une grande partie des trois premiers siècles, les chrétiens n'avaient pas d'édifice spécifique, l'église comme bâtiment spécialement dédié au culte n'apparaissant pas avant le début de l'ère constantinienne¹⁹. Les fidèles se réunissent dans des lieux semi-privés – par exemple des entrepôts dans les *Actes apocryphes de Paul*²⁰ –, à moins que ceux qui en avaient les moyens ne mettent à la disposition de la communauté leur propre maison²¹, tel Théophile, à Antioche²².

Dans l'apocryphe, Jésus identifie les douze prêtres aux disciples (*Évangile de Judas* 39, 18–20) et les qualifie (ou au moins l'un d'entre eux) de ΔΙΑΚΟΝΟΣ (40, 22), terme qui renvoie à un ministère d'assistance dans le Nouveau Testament et les premières communautés chrétiennes²³.

¹⁸ Ce serait probablement le cas de Chroniques 1, 9.11.13 ; Joël 1, 13 ; Aggée 1, 14.

¹⁹ A. Quacquarelli, « I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani », *Reallexicon für Antike und Christentum* 42 (1966 [1968]), p. 250–252 ; A. Nestori, « Riflessioni sul luogo di culto cristiano preconstantino », *Reallexicon für Antike und Christentum* 75 (1999), p. 696–697 ; C. Sotinel, « Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l'Antiquité tardive », *Revue d'histoire des religions* 4 (2005), p. 411–415 ; L.M. White, « House Churches », *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, E.M. Meyers (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1997, vol. 3, p. 119–120.

²⁰ Il s'agit plus particulièrement de la dernière partie de cet ouvrage, que le témoignage de Tertullien (*De Baptismo* 17) permet de dater du II^e siècle ap. J.-C., partie intitulée *Le martyre de Paul*. Dans *Le martyre de Paul* I, nous apprenons que Paul loua, en dehors de Rome, une grange, ὄρπον en grec et *horreum* dans la version latine, pour y enseigner « la parole de vérité ». Cf. R.A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Hildesheim, G. Olms, 1959 (1891–1903), t. I, p. 104 et aussi, « Fiches signalétiques – Les Actes de Paul », dans F. Bovon, M. van Esbroeck et alii, *Les actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, Publications de la Faculté de théologie de l'université de Genève, Paris, Labor et Fides, 1981, p. 295–298.

²¹ C'est-à-dire l'équivalent de la « maison-église », ἡ κατ'οἶκον ἐκκλησία, selon la terminologie paulinienne (cf. Romains 16, 5 ; 1 Corinthiens 16, 19 ; Philémon 1,2).

²² Pseudo-Clément, *Reconnaisances* X, 71 : « si bien que Théophile, personnage puissant entre les puissants dans la cité, animé d'une ardeur dévorante, consacra dans sa maison une immense basilique à titre d'église ». Traduction par A. Schneider, dans *Les reconnaisances du Pseudo-Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999.

²³ Sur le terme dans les premiers temps du christianisme, cf. G. Dix, *Jurisdiction in the Early Church. Episcopal and Papal*, London, Faith House, 1975, p. 23–46. A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église : naissance de la triple hiérarchie : évêques, presbytres, diacres*, Lectio divina 68, Paris, Cerf, 1971, en particulier p. 177–178 ; H.W. Beyer, « διακονεῖα,

De plus, il interprète (39, 8–11) le nom que les prêtres invoquent en 38, 24–26 comme étant le sien²⁴. Ces trois éléments tendent à montrer que l'auteur situe le contenu de la vision dans le contexte des premières communautés chrétiennes se réunissant dans des maisons privées. Dans ces conditions, le terme ΘΥΓΙΑΣΤΗΡΙΟΝ qualifierait la table où se déroule le rite chrétien de l'eucharistie, ce qui est tout à fait possible, comme en témoignent les quelques lignes où Ignace d'Antioche lie eucharistie et autel: «ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir en son sang, un seul autel (ἐν ποτήριον εἰς ἕνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἕν θυσιαστήριον), comme un seul évêque avec le presbyte et les diacres, mes compagnons de service; ainsi, tout ce que vous ferez, vous le ferez selon Dieu»²⁵. Selon cette interprétation, l'autel serait donc localisé à l'intérieur de la maison – ΗΙ, maison privée mise à la disposition du culte chrétien, et il faudrait restituer la préposition ΠΡΗΤΕΡ dans la lacune de la ligne 3. Si, à l'heure actuelle, nous sommes plutôt favorable à cette dernière hypothèse, il est difficile de rejeter les deux autres.

De plus, même si nous pouvions lire de manière sûre la préposition actuellement lacunaire, nous ne pensons pas que cela nous permettrait d'identifier avec certitude les référents respectifs de l'autel et de la maison, en raison d'une ambiguïté qui nous paraît volontaire. En effet, l'auteur peut avoir en tête deux contextes historiques différents, celui dans lequel il écrit (quand le Temple de Jérusalem n'existe plus, et quand les chrétiens n'ont pas encore de bâtiments cultuels spécifiques) et celui où il place sa fiction (quand le Temple de Jérusalem existe toujours, mais évidemment pas les bâtiments cultuels chrétiens). En effet, le référent

διακονία, διάκονος», dans *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel & G. Friedrich (éd.) & G.W. Bromiley (trad.), 1964, vol. 2, p. 81–93; V. Saxer, «L'organisation des Églises héritées des apôtres (70–180)», dans *Histoire du christianisme*, tome I: *Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), Paris, Desclée, 2000, p. 431–433 et *Idem*, «Le progrès de l'organisation ecclésiastique de la fin du II^e siècle au milieu du III^e siècle (180–250)», *ibid.*, p. 809.

²⁴ Les disciples eux-mêmes penseraient que les prêtres invoquent le nom de Jésus si nous acceptons la restitution de la ligne 26 de l'*editio princeps*: ²⁴ΗΡΩΜΕ ΕΤΩΞΕΡ[ΑΤΟΥ] ²⁵[ΕΧ]Π ΠΕΘΥΓΙΑΣΤΗΡΙΟ[Η ΕΥΡ] ²⁶[Ε]ΠΙΚΑΛΕΙ ΕΠΕΚΡ[ΑΗ] «les hommes qui se tiennent [debout] [devant] l'autel, c'est ton n[om] qu'ils (les prêtres) in[vo]quent».

²⁵ *Lettre aux Philadelphiens IV*, traduction par P.Th. Camelot, dans Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne, *Lettres – Martyre de Polycarpe*, Sources Chrétiennes 10 bis, Paris, Cerf, 1958.

chrétien de la vision n'exclut pas les référents juifs dont nous avons parlé précédemment (ni vice-versa) : la stratégie de l'auteur serait alors de parler de chrétiens et de leur culte tout en les assimilant respectivement à des juifs et au rituel juif, recourant ainsi à un procédé très prisé à l'époque, celui de l'amalgame, « arme puissante en temps... de polémique religieuse »²⁶. Ce procédé permettait de faire des assimilations abusives et dispensait de détailler l'argumentation. Ainsi, la maison ferait-elle référence à un lieu de culte chrétien qui serait dans le même temps assimilé au Temple de Jérusalem, dont le souvenir est toujours vivant au II^e siècle ; l'autel serait assimilé à la table eucharistique, tout en l'étant aussi à la fois à l'autel des encens et surtout à l'autel des sacrifices – avec une confusion volontaire entre les deux – ; derrière les pratiques afférentes, désignées par le verbe *προσκάρτερει*, il faudrait comprendre d'une part l'eucharistie et d'autre part les pratiques juives liées aux autels des encens et des sacrifices, pratiques qui n'existent sans doute plus à l'époque de rédaction de l'apocryphe – du fait de la destruction du Temple en 70 ap. J.-C. – mais dont le souvenir est conservé vivant²⁷. L'auteur adopterait ainsi une perspective polémique, que la suite permet de préciser un peu plus.

S'activer avec persévérance auprès de l'autel : les actions rituelles de la foule

L'auteur fait suivre la mise en place du cadre général d'une question de Jésus (*Évangile de Judas* 38, 12–13), à laquelle les disciples font une longue réponse (38, 14–39, 3) :

¹²[ΠΕΧΑ]ϸ̅ Π̅ΑΙ̅ Ι̅[Π̅C̅] Χ̅Ε̅ Ζ̅Π̅ΑΩ̅ Π̅Ι̅Ν̅¹³[Η̅Ε̅ Η̅Ε̅.....]
 Π̅Τ̅Ο̅Υ̅ Δ̅Ε̅ ¹⁴[ΠΕΧΑΥ ΧΕ ΖΟΕΙ]Η̅Ε̅ Μ̅Ε̅Ν̅ Ε̅Υ̅¹⁵[..... Π̅Ζ̅Ε̅]Β̅Λ̅Ο̅Μ̅Α̅C̅
 C̅Π̅Τ̅Ε̅ ¹⁶[Ζ̅Π̅Κ̅Ο̅Ο̅Υ̅Ε̅] Δ̅Ε̅ Ε̅Υ̅Ρ̅Θ̅Υ̅C̅ΙΑ̅C̅Ε̅ Π̅¹⁷[Η̅Ε̅]Υ̅Ψ̅Η̅Ρ̅Ε̅ Π̅Ι̅Ν̅ Π̅Ι̅Μ̅ΟΥ̅:
 Ζ̅Π̅¹⁸[Κ̅Ο̅]Ο̅Υ̅Ε̅ Π̅Η̅Ε̅Υ̅Ζ̅Ι̅Ο̅Μ̅Ε̅ Ε̅Υ̅C̅Μ̅ΟΥ̅ ¹⁹[Δ̅Υ̅]Ω̅ Ε̅Υ̅Θ̅Β̅Β̅Η̅Υ̅ Π̅Η̅Ε̅Υ̅Ε̅Ρ̅Η̅Υ̅ »
 [Ζ̅Π̅]Κ̅Ο̅Ο̅Υ̅Ε̅ Ε̅Υ̅Π̅Κ̅Ο̅Τ̅Κ̅Ε̅ Η̅Π̅ Π̅Ζ̅Ο̅²¹[Ο̅Υ̅]Τ̅: Ζ̅Π̅Κ̅Ο̅Ο̅Υ̅Ε̅ Ε̅Υ̅Ρ̅ Ζ̅Ω̅Β̅ Ε̅Φ̅Ω̅²²[Τ̅Β̅]
^{va}Ζ̅Π̅Κ̅Ε̅Κ̅Ο̅Ο̅Υ̅Ε̅ Ε̅Υ̅Ε̅Ι̅Ρ̅Ε̅ Ν̅ΟΥ̅²³[Η̅Η̅]Η̅Ψ̅Ε̅ Π̅Η̅Ο̅Β̅Ε̅ Ζ̅Ι̅ Λ̅Η̅Ο̅ΙΑ̅ »²⁴[Δ̅Υ̅]Ω̅
 Ν̅Ρ̅Ω̅Μ̅Ε̅ Ε̅Τ̅Ω̅Ζ̅Ε̅Ρ̅[Δ̅Τ̅ΟΥ̅] ²⁵[Ε̅Χ̅]Π̅ Π̅Ε̅Θ̅Υ̅C̅ΙΑ̅C̅Τ̅Η̅Ρ̅Ι̅Ο̅[Η̅ Ε̅Υ̅Ρ̅]²⁶[Ε̅]Π̅Ι̅Κ̅Α̅Λ̅Ε̅Ι̅
 Ε̅Π̅Ε̅Κ̅Ρ̅[Δ̅Η̅.....] Χ̅Θ̅ Δ̅Υ̅Ω̅ Ε̅Υ̅[Ζ̅]Π̅ Ν̅[Ε̅]Ζ̅Β̅Η̅ΟΥ̅Ε̅ Τ̅Η̅Ρ̅ΟΥ̅ ²⁷Π̅Π̅Ε̅Υ̅Ω̅Ψ̅Ω̅Τ̅ [Ε̅]
 Ψ̅[Δ̅]Υ̅Μ̅ΟΥ̅Ζ̅ Η̅Δ̅Ι̅ ³Π̅Ε̅Θ̅Υ̅C̅^{va}[Ι̅Δ̅C̅Τ̅Η̅Ρ̅Ι̅Ο̅Ν̅ Ε̅Τ̅]Π̅Η̅Δ̅Υ̅:²⁸

²⁶ M.-F. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007, p. 74.

²⁷ J. Massonet, «Le sacrifice dans le judaïsme», *Cahiers Évangile* 118 (2002), p. 5, 11–12.

²⁸ Sur les restitutions des lignes 2–3 de la page 39, voir P. Cherix, p. 3. Cf. R. Kasser and G. Wurst, *op. cit.*, p. 195.

Jésus dit: «de quelle sor[te.....]?»

Et eux, ils dirent: «les uns [...] deux semaines, tandis que les autres, ce sont leurs propres enfants qu'ils sacrifient, d'autres leurs femmes, tout en louant et en étant humbles les uns envers les autres; d'autres dorment avec des hommes; d'autres commettent des meurtres, d'autres encore commettent un grand nombre de péchés et d'actions illégales; et les hommes qui se tiennent debout devant l'autel, c'est ton n[om] qu'ils invoquent; et c'est alors qu'ils sont parmi toutes les actions de leur déficience que cet [autel] est garni».

La question de Jésus est malheureusement lacunaire. Les éditeurs de *l'editio princeps* suggèrent, dans l'apparat critique, trois restitutions possibles: ΠΟΥΗΗΒ, ΠΗΗΩΕ] et ΗΡΩΜΕ]. La première restitution est acceptée par les différents traducteurs²⁹. Quant à nous, nous serions plutôt d'avis d'accepter la deuxième solution. En effet, la réponse des disciples consiste en une énumération d'actions accomplies par une série de personnages, et ces derniers sont désignés soit de manière indéfinie par ΖΟΕΙΗΕ «les uns» et ΖΗΚΟΟΥΕ «les autres», soit de façon plus précise par ΗΡΩΜΕ, les «hommes». Selon nous, les référents ne seraient pas identiques dans les deux cas. Dans le second cas, ΗΡΩΜΕ désignerait les prêtres, avec un renvoi à l'occurrence de la ligne 4 de la même page (cf. citation *supra*). Cette hypothèse nous semble être confirmée par deux informations textuelles supplémentaires: les disciples précisent la position de ces hommes: «qui se tiennent debout devant l'autel», ΕΤΩΖΕΡ[ΑΤΟΥ] ²⁵[ΕΧ]Π ΠΕΘΥΓΙΑΣΤΗΡΙΟ[Η] (*Évangile de Judas* 38, 24); Jésus reprend cette même proposition et le même verbe, mais avec un sujet différent, les prêtres, ΟΥΗΗΒ: ΠΟΥΗ[ΗΒ] ΤΗΡΟΥ ΕΤΩΖΕΡΑΤΟΥ ΕΧ[Π ΠΕ]ΘΥΓΙΑΣΤΗΡΙΟΗ ΕΤΜΜΔΥ «tous les prêtres qui se tiennent debout devant cet autel» (39, 8–10). En revanche, les référents des termes ΖΟΕΙΗΕ et ΖΗΚΟΟΥΕ (lignes 14–23), ne seraient pas les prêtres: le passage de ces deux termes à ΗΡΩΜΕ semble introduire une distinction dans les référents, et l'énumération de différentes actions ne nous semble pas pouvoir s'accorder avec le nombre de prêtres, douze. Jésus n'interrogerait donc pas sur les prêtres mais sur la foule, et nous suggérons ainsi la restitution suivante: ΖΗΔΩ ΠΗΜΙ¹³[ΗΕ ΠΕ ΠΗΗΩΕ], «de quelle sor[te est la foule]?», question qui n'est pas un signe de l'ignorance de Jésus, mais un moyen de contraster le récit de la vision fait par les disciples de l'interprétation que lui-même va en donner.

²⁹ J. Montserrat-Torrents, *op. cit.*, p. 116; P. Cherix, p. 3.

Si on accepte cette restitution, les disciples commenceraient par énumérer les six actions principales perpétrées par la foule, complétées par deux actions secondaires, l'ensemble explicitant ainsi la proposition $\text{ΠΡΟΣΚΑΡΤΕΡΕΙ } \{ \text{ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙ} \} \text{ ΕΠΕ}^{\theta} \text{ΘΥ[ΣΙΑ]ΣΤΗ[ΡΙ]ΟΝ ΕΤΙΜΑΥ}$ «s'activer avec persévérance près de cet autel» (*Évangile de Judas* 38, 6–8). L'auteur de l'apocryphe a très bien organisé cette liste selon deux critères: la qualité positive ou négative des actions, et leur caractère rituel ou non, le tout dans une visée polémique. Il s'agirait pour lui de critiquer des adversaires, désignés sous la dénomination de la foule, probablement des chrétiens, en donnant une valeur négative et/ou non rituelle à des activités que ces adversaires considèreraient, quant à eux, comme positives et/ou rituelles, qu'elles relèvent du mode de vie ou de la pratique religieuse³⁰. Parmi ces six actions, trois sont censées être rituelles. La première est probablement le jeûne – à la suite de l'*editio princeps*, nous suggérons de restituer le verbe ΝΗΣΤΕΥΕ dans la lacune de la ligne 15, d'après les lignes 12–13 de la page 40³¹. Les deux autres sont des sacrifices, celui d'enfants et celui de femmes. La manière même dont l'auteur utilise à leur sujet certains vocables, dont ceux liés au sacrifice, est très instructive.

Dans l'*Évangile de Judas* 38, 6–8, les disciples disent que la foule $\text{ΠΡΟΣΚΑΡΤΕΡΕΙ ΕΠΕΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ}$, en utilisant un verbe emprunté au grec, à nouveau utilisé pour les disciples eux-mêmes (ligne 11), sans la mention de l'autel. R. Kasser a traduit ce verbe par «to wait»³², ce que la version française de cette traduction faite sous l'égide du *National Geographic* rend par «attendre avec persévérance»³³. P. Cherix le traduit par «persévérer»³⁴, et J. Montserrat-Torrents par «*perseverar*»³⁵. Cette traduction, «persévérer», correspond au sens premier du verbe dans la langue grecque classique: «rester près de», «persister à» et «demeurer

³⁰ Pour plus de détails, voir notre autre article cité note 3.

³¹ P. 40, 7–14, Jésus reprend la plupart des actions mentionnées par les disciples à la page 38. Parmi elles, Jésus parle de ceux qui jeûnent, dont il n'est pas question par ailleurs, sauf peut-être dans la lacune de la ligne 15 si nous la restituons ainsi: $[\text{σοει}] \text{ΜΕ ΜΕΝ ΕΥ}^{15} [\text{ΝΗΣΤΕΥΕ ΘΕ}] \text{ΒΛΟΜΑΣ ΣΠΤΕ}$ (*Évangile de Judas* 38, 14–15), ce qui conviendrait bien avec le nombre de lettres qui manquent.

³² R. Kasser and G. Wurst, *op. cit.*, 2007, p. 195.

³³ R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst, *L'Évangile de Judas*, traduit de l'anglais par D. Bismuth, Paris, Flammarion, 2006, p. 36.

³⁴ P. Cherix, p. 3.

³⁵ J. Montserrat-Torrents, *op. cit.*, 2006, p. 110.

avec»³⁶. L'auteur du traité n'a pas choisi ce verbe de manière anodine, ce qu'une comparaison avec le Nouveau Testament et les écrits chrétiens permet de mettre en valeur. Rare dans l'Ancien Testament, avec seulement deux occurrences (Nombres 13, 20; Tobie 5, 8), il est un peu plus courant dans le Nouveau Testament, avec onze occurrences. Quelques-unes, en connexion avec des personnes, ont le sens de «être loyal à»³⁷; mais la plupart ont un sens théologique et sont en rapport avec la vie religieuse des premières communautés chrétiennes. Le verbe est en effet associé à l'enseignement de la doctrine (Actes 2, 42; 6, 4), aux pratiques rituelles en général (Éphésiens 6, 18), à l'eucharistie (Actes 2, 42) et surtout aux prières (Actes 1, 14; 2, 42; 6, 4; Romains 12, 12; Colossiens 4, 2). Ce verbe exprime ainsi «un aspect de la puissance et de la vitalité» des premières communautés chrétiennes³⁸. Alors qu'il était peu commun dans la littérature grecque non chrétienne, son utilisation s'intensifie dans la littérature chrétienne, au fur et à mesure du développement de celle-ci, et, la plupart du temps, il est en relation avec les prières³⁹. Cet usage spécifique, qui est en voie de devenir courant à l'époque de l'auteur de l'*Évangile de Judas*, ne se retrouve pas vraiment dans cet apocryphe. En effet, l'auteur associe ce verbe à la mention de l'autel et non à celle des prières ou de l'eucharistie. De plus, alors que les auteurs chrétiens précisent généralement l'objet du verbe, notre auteur ne le fait pas: l'action exacte dans laquelle la foule et les disciples persévèrent reste donc inconnue, au moins jusqu'à ce que les disciples reprennent la parole, en *Évangile de Judas* 38, 14. Néanmoins, cette action pourrait être la prière, l'auteur jouant alors sur le lien établi par les chrétiens entre la prière et le sacrifice, comme le font Clément d'Alexandrie dans *Stromates* VII, VI, 31, 7-8 ou plus tard Origène, dans son *Contre Celse* VIII, 21. Elle pourrait également être l'eucharistie, pratique rituelle que les chrétiens évoquent parfois avec le vocabulaire sacrificiel ou relie au sacrifice⁴⁰, ainsi Cyprien

³⁶ H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 1515.

³⁷ Actes 8, 13; 10, 7.

³⁸ W. Grundmann, «καρτερέω», *Theological Dictionary of the New Testament* V, 1965, p. 618.

³⁹ Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* 3, 12, 95, 4.1; *Stromates* V, X, 61, 4, 4; Grégoire de Nyse, *De instituto Christiano* 8, 1, 80, 5; Eusèbe de Césarée, *Démonstration évangélique* 7, 2, 32, 6.

⁴⁰ W. Rordorf, «Le sacrifice eucharistique», *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Théologie historique 75, Paris, Beauchesne, 1986, p. 73-91.

dans sa *Lettre* 76, 3 ou, du côté des apocryphes, l'auteur des *Actes de Pierre*⁴¹; de plus, il ne faut pas oublier que l'eucharistie «s'est inscrite d'emblée dans un cadre où la liturgie élaborée par les premiers chrétiens était censée offrir un substitut au culte sacrificiel célébré au Temple de Jérusalem»⁴². L'auteur de l'*Évangile de Judas* fait donc un usage du verbe ΠΡΟΣΚΑΡΤΕΡΕΙ exceptionnel et significatif : dans les deux occurrences, il détourne un verbe qui devient courant avec un sens théologique bien précis et il interprète littéralement le langage métaphorique utilisé par les chrétiens pour parler de certaines pratiques rituelles, tout ceci dans un esprit polémique. Il pourrait donc s'agir d'une critique à l'encontre de chrétiens et de leur manière de prier et de pratiquer l'eucharistie. La suite du récit de la vision permet d'aller plus loin.

Parmi les actions qui seraient mises en œuvre par la foule, selon la restitution proposée pour l'*Évangile de Judas* 38, 13, deux sont des sacrifices : ¹⁶[Ζ]ΠΚΟΟΥΕ] ΔΕ ΕΥΡΘΥΣΙΑΣΕ Π¹⁷[Η]ΕΥΩΗΡΕ ΜΙΝ ΜΜΟΥ: ΖΠ¹⁸[ΚΟ]ΟΥΕ ΠΗΕΥΖΙΘΗ «et d'autres sacrifient leurs propres enfants; d'autres leurs femmes» (38, 16–18). Il n'est pas seulement question de sacrifices sanglants mais de sacrifices humains, dénotant de la part de l'auteur à nouveau une visée polémique forte. En effet, un certain nombre d'auteurs antiques mentionnent souvent les sacrifices humains pour caractériser négativement les «barbares» ou les ennemis de l'État, comme un «attribut de l'«autre»» ou le marqueur d'une différence culturelle⁴³. Soit ils se réfèrent à une réalité qu'ils jugent affreuse⁴⁴, soit ils tiennent des propos diffamatoires, la frontière entre les deux étant parfois ténue, en l'absence d'indices concrets, comme en témoigne Salluste qui se posait déjà la question à propos de l'accusation portée contre Catilina (Plutarque, *Cicéron* 10, 4; Dion Cassius, *Histoire romaine*

⁴¹ *Actes de Pierre*, dans la version latine des *Actes de Verceil* 2: au moment où Paul va quitter Rome pour l'Espagne, les frères de Rome «apportèrent à Paul du pain et de l'eau pour le sacrifice», *obtulerunt sacrificium Paulo pane et aqua*, c'est-à-dire pour l'eucharistie. J.-M. Prieur, «L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres», dans C. Grappe (éd.), *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal, Strasbourg, 11–15 septembre 2002*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, p. 254–255 et p. 265, souligne que la portée du mot *sacrificium* n'est pas précise et que ce mot apparaît dans un passage qui est une adjonction orthodoxe, elle-même traduite en latin au III^e ou au début du IV^e siècle.

⁴² C. Grappe, «Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant», *ibid.*, 2004, p. 104.

⁴³ J. Rives, «Human Sacrifices among Pagans and Christians», *Journal of Religious Studies* 85 (1995), p. 67, 70, 72 et 83 (pour la citation).

⁴⁴ Cf. par exemple, Cicéron, *La République* III, 9, 15; Pline, *Histoire naturelle* VII, 9; Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines* I, 38.

37, 30, 3) et qui penchait pour la seconde solution, des propos diffamatoires⁴⁵. De telles accusations diffamatoires sont un véritable *topos* dans les polémiques entre communautés différentes, que celles-ci soient éloignées les unes des autres du point de vue géographique et culturel ou simplement du point de vue des pratiques sociales et religieuses⁴⁶. Le propos de l'auteur de l'*Évangile de Judas* relève très vraisemblablement de la diffamation. Cependant, faut-il restreindre ce propos à cela seulement ? L'auteur ne ferait-il pas également référence à des pratiques précises, ce qui n'est pas toujours le cas des autres utilisations polémiques de cette accusation ?

Le sacrifice d'enfants est une accusation diffamatoire courante, parfois exprimée simplement avec l'expression «les repas de Thyeste»⁴⁷. Les chrétiens ont été la cible d'une telle accusation, notamment de la part d'un orateur latin du II^e siècle très virulent à leur égard, Marcus Cornelius Fronton, probablement cité par le personnage de Caecilius dans l'*Octavius* 9 de Minucius Félix. Néanmoins, les témoignages sur ces accusations proviennent surtout des apologistes chrétiens des années 150–200 : Tertullien, *Apologétique* 7, 1, Justin, 2 *Deuxième Apologie* 12, 2, Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens* III, 1. Origène, qui en parle dans le *Contre Celse* VI, 27 – mentionnant que les premiers à avoir colporté de tels mensonges contre les chrétiens sont les Juifs⁴⁸ – peut affirmer que désormais les non chrétiens ne croient plus à de telles accusations (*Contre Celse* VI, 40). Ceci permet de dire à J. Rives que «stories about human sacrifices thus seem to have been a phenomenon of the second century c.e.»⁴⁹. En faisant de telles accusations, les païens peuvent se référer au rite de l'eucharistie⁵⁰ qu'ils interprètent et comprennent mal, plus ou moins volontairement. Cependant, il ne faut pas non plus oublier qu'elles font partie de tout un discours gréco-romain sur la

⁴⁵ Salluste, *Catilinaires* 22, 1–2.

⁴⁶ J. Rives, *art. cit.*, p. 73–74.

⁴⁷ Cette expression est une allusion à la légende des Atrides qui raconte qu'Atrée avait servi à son frère Thyeste la chair de ses propres enfants. Cette expression en est venue à désigner la consommation rituelle de la chair des enfants. Eusèbe de Césarée, dans *Histoire ecclésiastique* V, 1, 14 rapporte cette expression quand il cite la lettre de Lyon et de Vienne écrite aux Églises d'Asie et de Phrygie au sujet de leurs martyrs en 177 après J.-C.

⁴⁸ Cf. S. Benko, «Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 23, 2, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 1081–1089.

⁴⁹ J. Rives, *art. cit.*, p. 65.

⁵⁰ Cf. Pline, *Lettre* 10, 96, 7. M.F. Baslez, *op. cit.*, p. 74.

civilisation et la religion. Tout en réfutant cette accusation qu'ils jugent sans fondement (Tertullien, *Apologétique* VII, 2), des auteurs chrétiens la reprennent à leur compte pour accuser de cette même infamie leurs propres adversaires, les païens et les «hérétiques». À notre connaissance, le premier chrétien à opérer une telle appropriation est Justin, ce qui, en terme de stratégie rhétorique, correspond au procédé de la riposte (du latin *retorquere*: rétorquer, retourner)⁵¹. Ainsi, dans sa *Première Apologie* 26,7, il critique des gnostiques et récuse leur appellation de «chrétien». Nous aurions, dans l'*Évangile de Judas*, le même phénomène de récupération, la même stratégie rhétorique: l'auteur, chrétien, reprendrait l'accusation portée par des non-chrétiens, notamment contre la pratique eucharistique pour l'adresser à ses adversaires, d'autres chrétiens: il ne s'agirait pas de discréditer l'eucharistie en elle-même, mais la manière dont elle est mise en œuvre par les adversaires. De la même manière que pour l'utilisation de ΠΡΟΚΑΡΤΕΡΕΙ, l'auteur jouerait sur le fait que les auteurs chrétiens associent l'eucharistie à un autel, ΘΥΣΙΑΣΤΗΡΙΟΝ (cf. *supra*), ce qui permet plus facilement d'assimiler l'eucharistie à un véritable sacrifice. De plus, nous avons dit que les chrétiens utilisent souvent la terminologie sacrificielle pour évoquer l'eucharistie. L'auteur feindrait d'interpréter littéralement de telles affirmations.

Si le sacrifice d'enfants est une accusation courante, il n'en va pas de même pour les sacrifices de femmes. Quelle pratique l'auteur de l'*Évangile de Judas* peut-il alors avoir en tête? Il pourrait attaquer le fait d'avoir une femme et des enfants, donc s'opposer au mariage. Cette hypothèse a été suggérée lors du séminaire qui s'est déroulé à Bergen en août dernier, avec une référence à Marc 12, 25, qui prône une vie ascétique. C'est une possibilité dont il faut tenir compte et qu'il faudra préciser avec le développement des recherches sur les rapports entre l'auteur de cet apocryphe et les écrits néo-testamentaires. Néanmoins, nous voudrions avancer une autre hypothèse qui met en avant l'usage chrétien métaphorique du langage sacrificiel. Plusieurs auteurs chrétiens antiques, en particulier du II^e siècle, comparent la femme à un autel. Les propos de Polycarpe, dans sa *Lettre aux Philippiens* IV, 3, en sont un bon témoin: «que les veuves soient sages dans la foi qu'elles doivent au Seigneur, qu'elles intercèdent sans cesse pour tous, qu'elles soient éloignées de toute calomnie, médisance, faux témoignage, amour de l'argent, et de tout mal, sachant qu'elles sont l'autel de Dieu

⁵¹ J. Rives, *art. cit.*, p. 74-75.

(γινωσκούσας, ὅτι εἰσὶ θυσιαστήριον θεοῦ)»⁵², idée que nous retrouvons chez Tertullien, *À son épouse* I, 7. Cette comparaison signifierait que les veuves, qui vivent des offrandes des fidèles, sont comme l'autel sur lequel les offrandes sont présentées et que c'est par elles que les prières montent vers Dieu⁵³. D'autres auteurs, ou les mêmes, assimilent la virginité et la continence au sacrifice. Tertullien est très explicite à ce sujet dans *À son épouse* VI, 1 : «si ceux qui ne sont pas mariés doivent effacer ce qu'ils ont, combien plus ceux qui ne sont pas mariés doivent-ils s'interdire de rechercher ce qu'ils n'ont plus. Dès que son mari aura quitté cette vie, la femme imposera silence à ses instincts, en renonçant à se remarier, à l'instar de bien des païennes, qui offrent leur continence en sacrifice pour honorer la mémoire d'un époux très cher (*quam pleraeque gentilium feminarum memoriae carissimorum maritorum parentant*)»⁵⁴. Dans les deux cas, la comparaison met en avant une certaine image de la femme en liaison avec la pureté et la chasteté. En parlant des sacrifices de femmes, l'auteur de l'apocryphe pourrait détourner un usage courant du langage sacrificiel à propos des femmes dans un but polémique, en utilisant la même technique que précédemment : reprendre une comparaison courante, lui donner un sens littéral et feindre qu'elle ne soit pas métaphorique.

En parlant de sacrifices d'enfants et de femmes, l'auteur pourrait donc critiquer respectivement l'eucharistie et la continence, moins peut-être ces pratiques elles-mêmes que la façon dont elles seraient mises en œuvre par ses adversaires. Cependant, nous ne pouvons pas non plus exclure l'hypothèse que, quand il mentionne ces deux types de sacrifices, il ait également en tête une seule et même pratique : le martyre. La seconde moitié du II^e siècle, période à laquelle l'*Évangile de Judas* aurait été écrit, est une époque où les chrétiens subissent des persécutions⁵⁵. Les martyrs apparaissent comme des imitateurs du Christ, et leur mort comme celle du Christ⁵⁶. Plusieurs auteurs témoignent de

⁵² Traduction de P.T. Camelot (cf. note 25).

⁵³ P.Th. Camelot, *op. cit.*, p. 182, n. 1. Cf. J.R. Branham, «Women as Objects of Sacrifice? An Early Christian 'Chancel of the Virgins'», dans *La cuisine et l'autel : les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, S. Georgoudi, R. Pietre Koch, F. Schmidt (éd.), Turnhout, Brepols, 2006, p. 371–386 et surtout p. 379.

⁵⁴ Traduction de C. Munier, Tertullien, *À son épouse*, Sources Chrétiennes 273, Paris, Cerf, 1980 ; voir le commentaire p. 168 sur le terme *parentant*, emprunté à la langue liturgique païenne, «offrir un sacrifice».

⁵⁵ M.F. Baslez, *op. cit.*, p. 264, 275–282.

⁵⁶ M.F. Baslez, *op. cit.*, p. 201–204.

cette conception, ainsi celui des *Reconnaisances* du Pseudo-Clément VI, 5, 5–6: «c'est pour cela, finalement, que le Maître lui-même, quand il était mené à la croix par ceux qui ne le connaissaient pas, pria le Père pour ses meurtriers... Les disciples également, à l'imitation du Maître, quand eux aussi subissaient le martyre, priaient de la même manière pour leurs bourreaux». Ainsi, de même que la crucifixion du Christ est perçue comme l'ultime sacrifice, de même le martyre est-il perçu comme un sacrifice. Cette idée est clairement exprimée dans l'Apocalypse 6, 9–10⁵⁷ et est régulièrement reprise ensuite dans la littérature chrétienne, par exemple dans le *Martyre de Polycarpe* XIV, 1, où Polycarpe est comparé à une bête de sacrifice: «les mains derrière le dos et attaché, il paraissait comme un bélier de choix pris d'un grand troupeau pour le sacrifice, un holocauste agréable préparé pour Dieu», idée reprise en XIV, 2: «avec eux (les martyrs), puissé-je être admis aujourd'hui en ta présence comme un sacrifice gras et agréable, comme tu l'avais préparé et manifesté d'avance, comme tu l'as réalisé, Dieu sans mensonge et véritable»⁵⁸ et dans de nombreux autres textes⁵⁹. Les auteurs chrétiens ne s'arrêtent pas là, puisque, dans le cadre de cette interprétation sacrificielle du martyre, ils relient le martyre à l'eucharistie, elle-même perçue comme un sacrifice. Cyprien écrit dans sa *Lettre* 76, 3: «c'est ce sacrifice que vous offrez à Dieu, c'est lui que sans relâche vous célébrez nuit et jour, devenus nous-mêmes hosties et vous offrant, comme des victimes saintes et sans tache»⁶⁰, idée que l'on retrouve chez Ignace d'Antioche dans sa *Lettre aux Romains* IV, 1 et VII 2–3 ou chez Irénée de Lyon dans l'*Adversus haereses* V, 28, 4. Enfin, quand ils évoquent le martyre, ils mentionnent parfois ensemble les enfants et les femmes, ainsi Cyprien, dans les *Lettres* 6, 3, 1 et 76, 6. Au vu de tous ces témoignages, il n'est donc pas exclu qu'à travers la mention des sacrifices d'enfants et de femmes, l'auteur de l'*Évangile de Judas* critique le martyre, en reprenant négativement l'équivalence entre martyre et sacrifice. En agissant ainsi, il prend part, involontairement

⁵⁷ Apocalypse 6, 9: «je vis sous l'autel les âmes de ceux qui furent égorgés en raison de la parole de Dieu et du témoignage qu'ils ont rendu».

⁵⁸ Traduction de P.T. Camelot (cf. note 25).

⁵⁹ Voir aussi *Patrologie Grecque* 12, 521–522 = *Sacerdoce des baptisés – Sacerdoce des prêtres*, Paris, Migne, 1991, p. 29; Origène, *Exhortation au martyre* 30 sur le sacrifice des prêtres; Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* IV, 2.

⁶⁰ Traduction de F. Fremont-Vergobbi dans *Le martyre dans l'Église ancienne*, Paris, Migne, 1990.

ou non, au débat qui se déroule à son époque sur le martyre et qui concerne la valeur qu'il faut lui accorder.

En effet, le martyre ne fait pas l'unanimité chez les chrétiens⁶¹, aussi bien parmi les chrétiens de la Grande Église que dans les autres communautés chrétiennes. Plusieurs ont une attitude favorable vis-à-vis du martyre et lui accordent une valeur positive, comme Cyprien, Clément d'Alexandrie, Marcion – ainsi que l'atteste de manière indirecte Tertullien dans le *Contre Marcion* I, 14, 5; 24, 4 et 27, 5 – et, chez les gnostiques, l'auteur de l'*Apocalypse de Jacques* 6 (NH I, 2)⁶². Pour autant, cette attitude positive ne signifie pas un accord inconditionnel ni que tous acceptent que leurs coreligionnaires recherchent à tout prix le martyre. Ainsi, Clément d'Alexandrie est-il très virulent envers de tels chrétiens, les qualifiant de misérables et d'assassins : « Mais nous disons aussi que ceux qui se précipitent à la mort (τοὺς ἐπιπηδήσαντας τῷ θανάτῳ) – car il en est quelques-uns, qui ne sont pas des nôtres, qui n'ont de commun avec nous que le nom, et qui, dans leur haine, pour le créateur ont de la hâte en se livrant à la mort : des assassins, ces misérables (οἱ ἄθλιοι θανατῶντες) ! Nous disons que ceux-là se font périr eux-mêmes sans rendre témoignage (τούτους ἐξάγειν ἑαυτοὺς ἁμαρτύρως), bien qu'ils soient officiellement punis » (*Stromates* IV, IV, 17, 1–2)⁶³. Il reprend la même idée plus loin, en *Stromates* IV, X, 76–77. Quant à l'auteur du *Martyre de Polycarpe*, il critique un certain Quintus (*Martyre* IV), un Phrygien qui avait poussé ses frères à se livrer au juge. À l'inverse, d'autres chrétiens critiquent le martyre lui-même et lui accordent une valeur négative, en l'évoquant à travers des mots très durs. Les gnostiques cités par Clément d'Alexandrie, dans *Stromates* IV, IV, 16, 3, considèrent que le martyr est un suicidé : « mais certains hérétiques (τινὲς δὲ τῶν αἰρετικῶν), qui ont mal compris le Seigneur, ont un amour de la vie à la fois impie et lâche ; ils disent que le vrai martyre est la connaissance du seul Dieu véritable (μαρτυρίαν λέγοντες ἀληθῆ εἶναι τὴν τοῦ ὄντως ὄντος γνῶσιν θεοῦ), en quoi nous sommes d'accord avec eux ; mais ils ajoutent que celui qui le confesse par

⁶¹ Cf. M.F. Baslez, *op. cit.*, p. 10.

⁶² Cf. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliches Christentum: unter Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate "Apokalypse des Petrus" NHC XII, 3 und "Testimonium Veritatis" NHC IX, 3*, Nag Hammadi Studies 12, Leiden, E.J. Brill, 1978, p. 134–135.

⁶³ Clément d'Alexandrie, *Stromates IV*, introduction, texte critique et notes de A. Van den Hoek, traduction de C. Mondésert, Sources Chrétiennes 463, Paris, Cerf, 2001. Cf. M.F. Baslez, *op. cit.*, p. 226.

sa mort est un meurtrier de lui-même et un suicidé, et ils répandent dans le public d'autres lâches sophismes de ce genre. À ces gens-là il sera répondu quand l'occasion le demandera : car ils diffèrent de nous sur les principes premiers»⁶⁴. Tertullien fait également référence à des gnostiques, des valentiniens, qui considèrent que le martyr n'est pas une obligation et il leur répond dans le *Scorpiace*. D'autres gnostiques vont plus loin dans cette critique, en estimant qu'il s'agit d'un véritable sacrifice humain ; ils en profitent pour critiquer le Dieu qui accepte de telles morts et pour affirmer qu'il faut rendre témoignage autrement. Ainsi, l'auteur de l'*Évangile selon Philippe* affirme-t-il que Dieu est un «mangeur d'hommes», ΟΥΔΑΜΠΩΜΕ, raison pour laquelle les hommes lui sont sacrifiés, ΩΩΩΤ, remplaçant ainsi les animaux qui étaient auparavant sacrifiés (NH II, 3 62, 35–63, 4). Quant à l'auteur du *Témoignage Véritable*, il polémique longuement contre le martyr (pages 31–38) ; il critique le fait que les martyrs se livrent aux magistrats (IX, 3 38, 9–10) et qu'ils croient ainsi rendre témoignage à Dieu, alors qu'ils ne rendent témoignage qu'à eux-mêmes (IX, 3 33, 24–27)⁶⁵. À ce témoignage sanglant, l'auteur oppose ensuite le vrai témoignage qui consiste en la connaissance de soi-même et en celle de Dieu, idée que l'on retrouve chez les gnostiques mentionnés par Clément d'Alexandrie dans le texte cité plus haut. En NH IX, 3 32, 20–21, on précise qu'il s'agit d'«un sacrifice humain», ΟΥΘΥΣΙΑ ΠΠΠ²¹[ΤΡ]ΩΜΕ. L'auteur de l'*Évangile de Judas* utilise cette même association entre sacrifice humain et martyr et semble se situer du côté de ceux qui critiquent le martyr pour lui-même et lui accordent une valeur négative. Cependant, il critiquerait moins ceux qui recherchent le martyr que ceux qui poussent leurs coreligionnaires, dont les femmes et les enfants, à devenir des martyrs. Ainsi, au-delà de cette critique, y aurait-il une critique ecclésiologique qu'il saurait trop long de développer ici⁶⁶.

En parlant de l'autel, de la maison et en les associant à des sacrifices humains, l'auteur de ce nouvel apocryphe polémique donc contre des adversaires, probablement des chrétiens appartenant à une autre com-

⁶⁴ Traduction de C. Mondésert, *op. cit.* ; cf. la note 1 p. 84 de A. Van den Hoek, *op. cit.*

⁶⁵ Cf. le commentaire de A. et J.-P. Mahé, *Le Témoignage véritable* (NH IX, 3). *Gnose et martyre*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section «Textes» 23, Québec/Louvain/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Peeters, 1996, p. 160–172.

⁶⁶ Voir notre article cité note 3.

munauté “rivale”, et leur manière de vivre et d’accomplir certains actes rituels. Pour cela, il reprend et inverse le langage métaphorique autour du lexique sacrificiel et il utilise le procédé de l’amalgame. Relevons en dernier lieu l’ironie dont ferait preuve l’auteur, puisqu’il place cette polémique dans la bouche des disciples: ces derniers critiquent ainsi inconsciemment leurs propres pratiques! Les quelques remarques qui précèdent n’ont toutefois pas épuisé tout le sujet.

L'AMBIGUÏTÉ DU RIRE DANS L'ÉVANGILE DE JUDAS: LES LIMITES D'UNE *UMWERTUNG* GNOSTIQUE

FERNANDO BERMEJO RUBIO*

τί τοῦτο, ὦ Πῶλε; γελαῖς; ἄλλο αὐ τοῦτο εἶδος ἐλέγχου
ἐστίν, ἐπειδάν τις τι εἴπῃ, καταγελαῖν, ἐλέγχειν δὲ μή;
(Platon, *Gorgias* 473e)

On envisage souvent les mouvements gnostiques (ou, si l'on préfère le terme proposé par Michael Williams, «biblical demiurgical traditions»¹) comme le résultat d'une relecture de données juives ou chrétiennes comportant une *Umwertung* subversive, voire une révolte métaphysique, par rapport à la religiosité du judaïsme et du christianisme «normatifs». Les expressions les plus évidentes de ce renversement de valeurs sont le postulat d'un Dieu se situant au-dessus du dieu biblique, la croyance dans la consubstantialité du gnostique avec la divinité et la mise en question radicale de toute médiation ecclésiologique et hiérarchique².

La présence du rire, qui caractérise dans certains textes gnostiques le domaine des figures de l'Esprit, est une expression de ce renversement. Ce rire, ironique et apparemment jovial, pourrait contribuer à expliquer que l'on ait considéré les gnostiques comme les «enfants terribles» du christianisme ancien. Dans l'*Évangile de Judas*, conservé dans le codex retrouvé à Al Minya, le rire joue un rôle fondamental dès le début du texte: on relève, dans le dialogue entre Jésus et ses disciples, quatre passages dans lesquels Jésus se montre souriant³. Notre démarche argumentative aura pour but de réfléchir sur la signification et la portée de cette donnée.

* Université de Barcelone.

¹ M.A. Williams, *Rethinking 'Gnosticism'. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, Princeton University Press, 1996, surtout p. 51ss.

² «La vérité de la Gnose c'est que le rapport de l'homme à Dieu ne passe pas par le monde, il n'est pas médiatisé par celui-ci» (M. Henry, «La Vérité de la Gnose», dans N. Depraz, J.-F. Marquet (éd.), *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible*, Paris, Cerf, 2000, p. 19–29, surtout p. 19).

³ *Évangile de Judas* 34, 2ss; 36, 22ss; 44, 19ss; 55, 12ss.

L'ambiguïté du rire dans les textes gnostiques

La relative fréquence du rire dans le discours gnostique a attiré l'attention de quelques spécialistes, surtout après la découverte de la bibliothèque de Nag Hammadi⁴. Bien que le rire ait été étroitement associé au domaine du divin dans certaines traditions religieuses⁵, il a été dans d'autres l'objet de critiques, de restrictions et de condamnations, ayant été considéré comme manque de *decorum* ou de *gravitas* et comme un élément potentiel de déstabilisation et de menace de l'ordre. Ceci résulte avec évidence de la religion d'Israël, où le rire divin joue un rôle fort limité. Quant aux courants majoritaires du christianisme ancien, ils semblent avoir banni le rire: l'image canonique d'un Jésus ἀγγέλστος⁶ fonde l'hostilité généralisée⁷ des Pères à l'égard du rire. La présence du rire dans les courants appelés «gnostiques» a suscité l'intérêt des savants, d'autant plus qu'à l'époque moderne son statut est devenu positif et que l'on a mis l'accent sur ses valeurs intrinsèques telles que

⁴ Déjà au moins depuis la parution de l'œuvre de vulgarisation de J. Dart, *The Laughing Savior. The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library*, New York, Harper & Row, 1976, p. 107ss, p. 131ss (révisée et augmentée dans Id., *The Jesus of Heresy and History. The Discovery and Meaning of the Nag Hammadi Gnostic Library*, San Francisco, Harper San Francisco, 1988, p. 93ss). Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. 2, Madrid, B.A.C., 1976, p. 229–234; G. Bröker, «Lachen als religiöses Motiv in gnostischen Texten», dans P. Nagel (hrsg.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle, Abt. Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1979, p. 111–125; I.S. Gilhus, *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion*, London/New York, Routledge, 1997, p. 73–77; G.G. Stroumsa, «Christ's Laughter: Docetic Origins Reconsidered», *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), p. 267–288.

⁵ Cf. *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, M.-L. Desclos (dir.), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2000. Selon un mythe égyptien, les dieux naissent du rire, et les hommes des larmes du dieu créateur (cf. W. Gugliemi, «Lachen», *Lexikon der Ägyptologie*, Band 3, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1980, p. 907–908). Bien que Zaratoustra soit considéré comme un être humain, remarquons que d'après la tradition mazdéenne il rit à sa naissance «car il a vu sa condition de sauvé» (*Anthologie de Zâdspram* 8, 21; cf. Plin., *Histoire Naturelle* VII, 15, 72).

⁶ Outre l'*argumentum a silentio*, cf. Luc 6, 21.25 (le rire et la joie sont relégués à la fin du temps). Les premières formulations de l'idée que Jésus n'a jamais ri se trouvent chez Jean Chrysostome et Ambroise; cf. B. Sarrazin, «Jésus n'a jamais ri. Histoire d'un lieu commun», *Recherches de science religieuse* (1994/2), p. 217–222; J. Le Brun, «Jésus-Christ n'a jamais ri. Analyse d'un raisonnement théologique», dans *Homo religiosus: Autour de Jean Delumeau*, Paris, Fayard, 1997, p. 431–437.

⁷ Cf. N. Adkin, «The Fathers on Laughter», *Orpheus* 6/1 (1985), p. 149–152. Déjà Éphésiens 5, 3ss condamne l'eutrapélie.

l'humour, la liberté et la faculté humaine de percevoir l'incongruité et de développer un regard critique⁸.

Même si le rire n'est pas absent de la tradition valentinienne, chez Ptolémée⁹ ou dans l'*Évangile de Philippe*¹⁰ par exemple, il est davantage présent chez Basilide, dans le courant qualifié de séthien ainsi que dans d'autres textes d'attribution incertaine. Le rire y figure principalement dans trois contextes¹¹ : celui du dialogue du Sauveur avec les disciples (en répondant à leurs questions, le Sauveur rit d'une façon qui ne semble être ni dédaigneuse ni méprisante)¹²; celui de quelques figures qui se moquent de la prétention du démiurge lequel se proclame l'unique dieu¹³; celui de Jésus, enfin, qui, sur la croix, rit de ceux qui l'ont crucifié¹⁴ (avec la variante d'Ève, laquelle, transformée en arbre, échappe aux archontes qui veulent la souiller, et se moque d'eux¹⁵).

⁸ Voir M. Bakhtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*, Barcelona, Barral, 1971 (traduit du russe: *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura srednevekov'ia i venessansa*, Moscou, Literatura, 1965); U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano, Bompiani, 1980; J.A. Paulos, *I Think, Therefore I Laugh: An Alternative Approach to Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985; P.L. Berger, *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, New York, Walter de Gruyter, 1997; cf. M. Screech, *Laughter at the Foot of the Cross*, Allen Lane, The Penguin Press, 1998. Sur la réévaluation du rire dans l'époque moderne, voir I.S. Gillhus, *Laughing Gods*, p. 12–13, p. 102ss.

⁹ Inspiré peut-être de la théologie orphique (selon laquelle le genre divin provient du rire), Ptolémée attribue la substance spirituelle au rire de Sophia (Irénée, *Adversus haereses* I, 4, 3: ἐκ δὲ τοῦ γέλωτος αὐτῆς). Le contexte de ce rire est, cependant, précosmique.

¹⁰ Dans un passage lacunaire de l'*Évangile de Philippe* NH II, 3 74, 22–35, le gnostique rit et dédaigne le monde « comme une plaisanterie ».

¹¹ Pour une analyse plus serrée de cette typologie, voir mon article « La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos », *Estudios Bíblicos* 65/1 (2007), p. 177–202.

¹² Cf. *Apocryphon de Jean* NH II, 1 13, 19; 22, 11; 26, 25; cf. 27, 15.

¹³ Cf. *Sur les Origines du monde* NH II, 5 112, 27ss; *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 53, 27–54, 15 (cf. 64, 18–65, 1). Dans II, 5 113, 13, Sophia Zoé rit des archontes qui veulent créer l'homme et ignorent qu'ils travaillent contre eux-mêmes.

¹⁴ *Quapropter neque passum eum, sed Simonem quandam Cyrenaicum angariatum portasse crucem eius pro eo, et hunc secundum ignorantiam et errorem crucifixum, transfiguratum ab eo, ut putaretur ipse esse Iesus, et ipsum autem Iesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos. Quoniam enim Virtus incorporalis erat et Nus innati Patris, transfiguratum quemadmodum uellet, et sic ascendisse ad eum qui miserat eum, deridentem eos, cum teneri non posset et inuisibilis esset omnibus* (Basilide d'après Irénée, *Adversus haereses* I, 24, 4); *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 56, 19ss; *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 81, 11–82, 8: le disciple, devenu capable de percevoir l'épiphanie de la gloire du Sauveur, voit Jésus « qui rit, joyeux, sur l'arbre (Ἰησοῦς ἰσχυρῶς εὐφροῦντ' ἐπὶ τῷ ἔργῳ) » (82, 31–83, 1ss). Dans les *Actes de Jean* 102, c'est le disciple qui rit de la foule ignorante après que le Sauveur lui ait révélé ce qui est arrivé sur la croix (96–101).

¹⁵ Cf. *Hypostase des archontes* NH II, 4 89, 23–26; *Sur les Origines du monde* NH II, 5 116, 26.

Ce rire peut être aisément mis en rapport avec l'*Umwertung* gnostique¹⁶. Dans chacune de ses modalités, s'exprime une conscience plus haute et plus lucide, qui relativise les limites cognitives du disciple qui n'a pas encore atteint la gnose, celles du démiurge qui ne connaît pas le vrai Dieu, et celles des auteurs de la crucifixion, auxquels échappe la signification véritable de leur action. À travers le sourire ironique ou l'éclat de rire, les conceptions théologiques du judaïsme et du christianisme de la «Grande Église» sont remises en question, tout comme la vision chrétienne prédominante de l'événement sotériologique central. Le rire apparaît alors comme l'expression d'une compréhension approfondie (γνώσις) face à l'ἄγνοια de la multitude¹⁷, ou comme une invitation à cette compréhension, tout en témoignant de la joyeuse certitude d'être sauvé au-delà de la simple πίστις¹⁸.

La relativisation opérée par le rire gnostique est sans doute grandiose, et son caractère à la fois «contre-culturel» et transgresseur semblerait devoir être tenu pour sûr, ce qui entraîne une désacralisation, au moins partielle, de la tradition religieuse, dont la nature arbitraire et les limites cognitives sont dégagees et ridiculisées au profit d'une réalité différente et plus haute : la divinité suprême est démasquée et apparaît désormais sous les traits d'un dieu inférieur et le système religieux qui en dépend est confondu. Dans l'objectivation critique qu'il effectue face à une compréhension qui se prétend normative, le rire est à la fois méthode de détachement, instrument de libération et signe de transcendance¹⁹.

¹⁶ «Der Soter distanziert sich durch den Vorgang der Inversion von theologischen Positionen, die an das Kreuzesgeschehen geknüpft waren, und bewahrt zugleich den Status jenseitiger Souveränität» (U. Schoenborn, *Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen "Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII, 3)*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, p. 193); «La sonrisa del Salvador puede ser una inversión gnóstica a los escarnios de los que veían la crucifixión» (A. Piñero, «Apocalipsis de Pedro», dans A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (éd.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi III*, Madrid, Trotta, 2000, p. 67, n. 88).

¹⁷ «La sonrisa del Salvador anuncia la exégesis espiritual, superior a la corriente (psíquica) del Testamento Antiguo» (A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. 2, p. 231); «The Gnostics' laughter was closely connected with seeing through, understanding a point, acquiring new knowledge. The comic conveyed knowledge, an exploitation of the universal connection between wit and learning, 'ha-ha' and 'a-ha'» (I.S. Gillhus, *Laughing Gods*, p. 75); «The entertaining potential of the myths is exploited [...] to wake up sleeping souls to see their spiritual origin» (*ibid.*, 76).

¹⁸ Pour une liste de passages concernant la joie du gnostique, cf. G. Bröker, «Lachen als religiöses Motiv», p. 123.

¹⁹ Cf. S. Jäkel, «Das Phänomen des Lachens als Verfremdungseffekt – oder 'Lachen' als Motiv kritischen Denkens», dans S. Jäkel, A. Timonen (éd.), *Laughter Down the Cen-*

Néanmoins, le rire ne véhicule pas toujours des valeurs positives²⁰. Le sourire de Jésus devant son disciple initié exprime cette bienveillance qui fait défaut au rire moqueur et méprisant face au démiurge, ou au rire plein de sarcasme de Jésus sur la croix. On pourrait par ailleurs penser *a priori* que si la représentation de Jésus riant sur la croix est – comme elle veut sûrement le suggérer – une image de supériorité spirituelle, elle serait une *Aufhebung* de la violence et soulignerait en même temps les vaines machinations des adversaires : les violents ne prévalent pas, car la passion et la crucifixion n'ont pas vraiment lieu, et Jésus reste intact²¹. Si la (pseudo) passion du Sauveur montre l'aveuglement et l'ignorance des archontes et de leurs créatures²² tout comme leur incapacité de distinguer l'illusion de la réalité, le mortel de l'immortel, le psychophysique du pneumatique, cette confusion de la part des bourreaux mériterait une certaine compassion, sinon de l'indifférence. On pourrait donc s'attendre à ce que la nature du rire du crucifié soit supérieure à celle, méprisante et sarcastique, des personnages qui, d'après les récits évangéliques²³, se trouvent à côté de la croix, et pas une simple reproduction de ce rire-là ; *a fortiori*, c'est ce qu'on pourrait en attendre quand on dit que l'objet de la crucifixion est une ombre non substantielle et que la Lumière est pure bonté, exempte de toute complicité avec le Mal.

Ce n'est pourtant pas ce que l'on constate en ce cas précis. L'image du rire du Sauveur sur la croix est en effet associée à l'idée d'un remplacement de personnages, c'est-à-dire d'un rire qui paraît exister aux dépens de la souffrance d'un autre : chez Basilide, dans l'*Apocalypse de*

turicus, vol. II, Turku, Annales Universitatis Turkuensis, 1995, p. 9–16. On rappellera le texte de Nietzsche où les dieux meurent de rire en entendant la phrase qui condense la prétention monothéiste : « Mit den alten Göttern gieng es ja lange schon zu Ende : – und wahrlich, ein gutes fröhliches Götter-Ende hatten sie ! Sie 'dämmerten' sich nicht zu Tode, – das lügt man wohl ! Vielmehr : sie haben sich selber einmal zu Tode – gelacht ! Das geschah, als das gottloseste Wort von einem Gotte selber ausgieng, – das Wort : 'Es ist ein Gott ! Du sollst keinen andern Gott haben neben mir !' – ein alter Grimm-Bart von Gott, ein eifersüchtiger vergass sich also : Und alle Götter lachten damals und wackelten auf ihrem Stühlen und riefen : 'Ist das nicht eben Göttlichkeit, dass es Götter, aber keinen Gott giebt ?' » (*Also sprach Zarathustra*, III. Teil, "Von den Abtrünnigen").

²⁰ Par rapport à l'*Apocryphon de Jean*, Orbe parle du geste comme « signo de alegría serena y aun de natura divina » (*Cristología gnóstica*, vol. 2, p. 231).

²¹ Cf. *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 82, 32.

²² Cf. *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 55, 30–56, 19 ; 56, 33–34 ; 65, 2–13. Cf. L. Painchaud, *Le deuxième Traité du Grand Seth* (NHC VII, 2), Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Textes » 6, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1982, p. 106 et n. 70.

²³ Cf. Marc 15, 29–32 et parallèles.

Pierre (NH VII, 3) et dans le *Deuxième Traité du Grand Seth* (NH VII, 2), on rappelle à plusieurs reprises qu'un autre était l'objet de la violence ou, ce qui revient au même, le sujet de la souffrance²⁴; cet «autre» n'est pas n'importe qui, mais une créature des archontes, des bourreaux eux-mêmes²⁵. L'idée que l'on véhicule ici n'est pas seulement que la crucifixion est apparente et qu'il n'y a pas de souffrance ou de mort, mais que cette absence de passion dans l'objet (Jésus) se déroule aux dépens d'une victime (substitutive) qui est effectivement crucifiée. Le Christ qui rit en voyant d'en haut Simon de Cyrène portant sa croix²⁶ et subissant le tourment à sa place, est inquietant, et semble reproduire la violence d'une autre façon, à un tel point qu'on a pu parler de ce rire comme d'un exemple de *Schadenfreude*²⁷. En outre, les textes où le rire apparaît sont parfois mis en relation avec des allusions au jugement eschatologique²⁸. Tandis que le Jésus de l'Évangile de Luc demande le pardon pour ses bourreaux «parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font», leur ignorance n'a pas l'utilité lénifiante d'une excuse ou d'une justification pour la piété, mais seulement celle d'une condamnation²⁹. Paradoxalement, bien qu'on préconise l'idée de l'irréalité de la crucifixion, on maintient la responsabilité de ses auteurs. Le rire, *prima facie* olympien et divin, trahit une cruauté qui – s'il est vrai que la recherche de victimes est aussi propre à l'être humain que le rire – est humaine, trop humaine. Dans l'*Umwertung* gnostique on décèle des limites.

²⁴ Tandis que le Sauveur rit, c'est un autre, le charnel (ΠΙΣΑΡΚΙΚΟΝ ΠΙΤΑϪ ΠΕ), le substitut (ΥΠΕΒΙΩ), celui qui est humilié (*Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 81, 22–23; 82, 1–3, 21–26; 83, 4–8); *Deuxième Traité du Grand Seth* NH VII, 2 55, 30–56, 22; cf. Hippolyte, *Elenchos* VIII, 10, 7.

²⁵ Cf. *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 82, 21–26; «Das Motiv des Verlachens begegnet hier in einen gnostischen Zusammenhang bereits fest eingefügt, bezieht sich aber doch weniger auf den Gegensatz von richtiger oder falscher Erkenntnis, als vielmehr auf das selbstzerstörerische Handeln der Archonten» (G. Bröker, «Lachen als religiöses Motiv», p. 117).

²⁶ Cette notion pourrait être fondée sur une lecture strictement littérale du texte de Marc 15, 21–24.

²⁷ Par rapport au *Deuxième Traité du Grand Seth* on a parlé du Soter comme d'un «Zaungast» avec «händereibende(r) Schadenfreude des eigentlich gemeinten, aber nicht getroffenen Zuschauers» (K.-W. Tröger, «Der Zweite Logos des Grossen Seth. Gedanken zur Christologie in der zweiten Schrift des Codex VII (p. 49, 10–70, 12)», dans M. Krause (éd.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Nag Hammadi Studies 6, Leiden, Brill, 1975, p. 268–276, surtout p. 268 et 273).

²⁸ Cf. *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 80, 24–26 et 83, 19–84, 6.

²⁹ «Il rit de leur manque de vision, car il sait qu'ils sont des aveugles de naissance» (*Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 83, 1–3).

La nature problématique de ce rire a été perçue par quelques savants³⁰. Dans un article récemment publié, G.G. Stroumsa écrit : «The cosmic cruelty of this laughter seems to evoke Siva's mythic destruction of the demon's cities rather than Christ's traditional compassion»³¹. Cette référence explicite au Shiva Tripurāntaka – le dieu à l'aspect terrifiant (*Bhairava*) qui incarne le pouvoir destructeur dans l'hindouisme – faite dans une réflexion sur la gnose, est plus pertinente qu'on ne le pourrait penser. Ces références sont pourtant des *obiter dicta* marginaux qui ont été peu exploités.

Par ailleurs, le modèle littéraire de l'usage gnostique de l'image du rire n'a pas encore été, selon nous, suffisamment éclairci. Robert Grant a expliqué cet usage par l'influence du Psaume 2³², mais il s'est référé plus spécifiquement au Psaume 2, 4 : «Il rit, celui qui siège dans les cieux, Yahvé se moque d'eux»³³. Dans le contexte d'une conjuration des rois du monde (LXX: ἄρχοντες) contre Yahvé et son Messie (Psaume 2, 1–3), le rire de Dieu montre aux rois la futilité de leurs projets. Cette hypothèse judicieuse de Grant a été généralement acceptée³⁴; néanmoins, telle qu'elle a été formulée, elle n'explique pas suffisamment l'ambiguïté intrinsèque au rire dans certains textes gnostiques, ainsi que nous l'avons remarqué.

Sans rejeter cette explication, G.G. Stroumsa en a récemment proposé une autre. En constatant l'importance des réflexions sur l'*Akedah* d'Isaac dans le judaïsme, il montre que les liens entre l'*Akedah* et la crucifixion qui amenèrent à voir en Isaac un *typos* de Jésus³⁵, ont été établis très tôt chez quelques auteurs chrétiens³⁶. Certains ont pu ainsi être conduits

³⁰ «Tampoco denota siempre (*sc.* la risa) pura serenidad o complacencia» (A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. 2, p. 231); «Their laughter myths [...] revealed a complex and sometimes sinister mentality [...] The laughter of Gnostic mythology has a certain aggressive edge to it» (I.S. Gilhus, *Laughing Gods*, p. 76).

³¹ G.G. Stroumsa, «Christ's Laughter», p. 271.

³² R. Grant, «Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus», *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 121–125, surtout p. 123–124.

³³ LXX: ὁ κατοικῶν ἐν οὐρανοῖς ἐκγελάσεται αὐτούς, καὶ ὁ κύριος ἐκμυκτηριεῖ αὐτούς.

³⁴ Cf. A. Orbe, *Cristología gnóstica*, vol. 2, p. 232, n. 55; G.G. Stroumsa, «Christ's Laughter», p. 274.

³⁵ Par exemple, Philon parle d'Isaac non pas comme fils d'Abraham mais de Dieu (*Legum Allegoriae* 3, 219).

³⁶ Clément d'Alexandrie mentionne l'étymologie courante du nom d'Isaac et affirme que, comme Isaac, Jésus n'a pas souffert «car Jésus, après avoir été mis au tombeau, ressuscita sans avoir souffert (M. Harl ajoute: «dans sa divinité»), exactement comme Isaac fut libéré du sacrifice (μη παθῶν καθάπερ ιερουργίας ἀφαιρέμενος ὁ Ἰσαάκ)» (*Le*

à penser que Jésus, à l'instar d'Isaac, ne mourut pas sur la croix, mais qu'il fut sauvé *in extremis* par son Père et remplacé par une victime substitutive. L'implication de cette idée constituerait une interprétation docète précoce de la passion du Christ³⁷. Le rire du Christ refléterait le fait que Jésus fut jugé comme un *Isaac redivivus*. Dans un deuxième stade, quand le docétisme fut associé au dualisme gnostique, ce rire aurait acquis une nouvelle signification : il refléterait alors le sarcasme du Christ face aux vains efforts des forces du Mal de le tuer³⁸. L'article de G.G. Stroumsa se limite à expliquer le rire gnostique sous une clé docète, dans un contexte de menaces et de passion³⁹ et ne contribue pas à éclairer l'usage de l'image du rire dans un contexte étranger à la crucifixion, tel qu'on le trouve dans l'*Évangile de Judas*. Il semble donc que, dans ce cas, l'inspiration du rire ait une autre origine.

Nous aborderons ici plusieurs problématiques distinctes mais étroitement liées entre elles : 1) Le rire est-il un élément secondaire et anecdotique dans l'*Évangile de Judas*, ou peut-il constituer jusqu'à un certain point une clé herméneutique ? 2) Quelle est la nature du rire dans l'*Évangile de Judas* ? Plus spécifiquement, par rapport à d'autres textes gnostiques, ce rire représente-t-il la continuité du sourire placide du Jésus de l'*Apocryphon de Jean* ou plutôt celle de l'ambiguïté de l'image dans l'*Apocalypse de Pierre* ou le *Deuxième Traité du Grand Seth* ? 3) Quelle est l'inspiration littéraire du rire gnostique, et en particulier de celui de l'*Évangile de Judas* ?

Le rire dans l'Évangile de Judas. Analyse de quatre passages

Dans l'*Évangile de Judas* le rire de Jésus apparaît dans le contexte du dialogue du maître avec ses disciples. Cela semblerait exclure d'emblée son caractère sinistre, et l'approcher de l'atmosphère calme et sereine

Pédagogie, I, 21, 3–23, 2, Sources Chrétiennes 70, Paris, Cerf, 1960, p. 148–153, surtout p. 152).

³⁷ *Ibid.*, p. 283–284.

³⁸ *Ibid.*, p. 287–288.

³⁹ «In various texts the Saviour's laughter (or that of a heavenly figure seeking to imitate him) is directly related to his ability to avoid death at the hands of the archons. It is either through his transformation at the last moment, his disappearance, or his replacement by a substitute (such as Simon of Cyrene) that the Savior avoids death, and he laughs at having succeeded in averting the evil archon's scheme. This laughter, then, would appear to be integral to the docetic interpretation of Christ's passion» (*ibid.*, p. 275).

où il se manifeste dans l'*Apocryphon de Jean* : Jésus ne rit pas sur la croix, mais avant d'y monter. Le texte se conclut avant que la crucifixion, et le rire qui s'y joint, n'ait lieu. Dans l'*Apocalypse de Pierre* le destinataire de la révélation demande, au moment de la crucifixion, si c'est le Sauveur lui-même qui est saisi et frappé⁴⁰ ; dans le nouvel évangile, Judas sait tout ce qu'il doit savoir avant Gethsemani. On pourrait dire que le rire de Jésus dans l'*Évangile de Judas* explique et même fait du rire sur la croix quelque chose de superflu. Mais jusqu'à quel point ce rire est-il serein ?

Évangile de Judas 33, 23–34, 12

Jésus trouve ses disciples pieusement rassemblés⁴¹ offrant une prière d'action de grâce sur le pain... et il rit. Rien ne semblerait plus inadéquat que de se moquer de ce qui mériterait d'être loué. Pourtant, c'est précisément ce que fait Jésus. En réalité, Jésus rit parce que les disciples croient qu'ils réalisent une pieuse observance, bien qu'ils ignorent ce qui est vraiment sacré⁴².

Cette première apparition du rire semble justifier une lecture irénique. Encore plus, sans considérer le langage théiste et sans plus de spécifications, on pourrait penser qu'on se trouve dans une atmosphère proche du bouddhisme Zen : en effet, *prima facie* le rire semble une façon de démasquer une déficience de la compréhension qui peut et doit être dépassée, comme c'est souvent le cas dans le Zen. Ici le maître suscite audacieusement la perplexité de ses disciples afin qu'ils apprennent

⁴⁰ *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 81, 7–14.

⁴¹ Le texte dit littéralement : $\alpha\upsilon\tau\epsilon\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\gamma\ \epsilon\gamma\gamma\eta\mu\omicron\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\kappa\omicron\omicron\gamma\tilde{\nu}\ \epsilon\gamma\pi\tilde{\rho}\gamma\mu\eta\mu\alpha\zeta\epsilon\ \epsilon\tau\eta\eta\tau\eta\omicron\upsilon\gamma\tau\epsilon$ (*Évangile de Judas* 33, 24–26).

⁴² Une lecture bergsonienne de ce rire serait possible. Le philosophe écrit que le risible a lieu quand les mots, les gestes et les mouvements d'autrui nous font penser à une simple mécanique : «Le comique est ce côté de la personne par lequel elle ressemble à une chose, cet aspect des événements humains qui imite, par sa raideur d'un genre tout particulier, le mécanisme pur et simple, l'automatisme, enfin le mouvement sans la vie. Il exprime donc une imperfection individuelle ou collective qui appelle la correction immédiate. Le rire est cette correction même» (H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, P.U.F., Paris, 1969 [édition originale, 1900], p. 66–67). Quand Jésus dit aux disciples : «Je ne ris pas de vous. Vous n'agissez pas de votre plein gré mais parce que votre dieu sera célébré à travers votre action» (*Évangile de Judas* 34, 9–10), il semble les considérer comme des automates ou des marionnettes dont le demiurge tient les ficelles (cf. *ibid.*, 34, 25–26). D'autres intuitions de Bergson pourraient être utilisées : «Un personnage comique est généralement comique dans l'exacte mesure où il s'ignore lui-même. Le comique est inconscient» (Bergson, *Le rire*, p. 13).

à changer leur perspective et à atteindre la libération, le *satori*. Le rejet des actes pieux est caractéristique du Zen: les *koans* repoussent souvent comme nuisibles – et vont jusqu'à l'interdire – la révérence au Bouddha, l'offrande d'encens, la lecture des Sutras ou la récitation du *Nembutsu*⁴³.

En fait, le rire de Jésus suscite la perplexité des disciples tout comme dans plusieurs textes Zen: «Maître, pourquoi ris-tu de nos prières d'action de grâce? Nous avons fait ce qui est juste»⁴⁴. Jésus répond, et il obtient une réplique à la fois respectueuse et étonnée: «Maître, tu es [...] le fils de notre dieu»⁴⁵. Cet échange entre des disciples qui croient avoir atteint un degré suffisant de maturité spirituelle – ils rappellent en effet à leur maître une donnée cognitive élémentaire – et un maître qui évidemment détient la sagesse⁴⁶, semblerait nous placer dans l'atmosphère lumineuse du *wen-ta* (jap. *mondô*) ou «question-et-réponse» du Zen.

Cette conclusion serait néanmoins hors de propos. Dans l'*Évangile de Judas* l'échange dialectique n'entraîne pas un progrès, et il n'y a pas de défi authentique lancé par le maître à ses disciples. Ceci ressort de la réponse tranchante de Jésus: «En vérité, je vous le dis, aucun parmi vous dans cette génération ne me connaîtra»⁴⁷. Le processus d'apprentissage est fermé d'avance, et toute fonction propédeutique est exclue. Bien sûr, une telle phrase pourrait être mise en relation avec le Zen: il existe des *koans* qui contiennent des déclarations ou des actions du maître déconcertantes et grossières (voire d'une terrible violence physique). Bien plus, les mots ou les gestes du maître Zen peuvent quelquefois éveiller une réaction négative de la part des disciples, semblable à celle qui se manifeste dans la colère décrite dans l'*Évangile de Judas* 34, 18–22. De toute façon, la brutalité de certains mots ou de certaines actions du maître Zen est au service du développement de la conscience, et c'est aussi un moyen de provoquer une tension ou une

⁴³ Cf. D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, London, Second Series, Rider & Co., 1953.

⁴⁴ ΠΣΔΩ ΕΤΒΕ ΟΥ ΚΩΒΕ ΗΣΑ ΤΕΝΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑ. ΠΗΤΑΗΡ ΟΥ ΠΕ ΠΕΤΕΣΩΕ (*Évangile de Judas* 34, 3–6).

⁴⁵ ΠΣΔΩ ΗΤΟΚ [...] ΠΕ ΠΩΗΡΕ ΠΠΕΗΜΟΥΤΕ (*Évangile de Judas*, 34, 11–13).

⁴⁶ Plus tard, les disciples seront démentis n'étant pas à la hauteur du défi posé par le maître: ΔΥΧΟΟΣ ΤΗΡΟΥ ΧΕ ΤΠΧΟΟΡ ΔΥΩ ΠΠΕΩ ΤΟΛΗΔ... (*Évangile de Judas* 35, 6–8).

⁴⁷ 2Π ΟΥ[2]ΔΗΗΗ [†]ΧΩ ΗΜΟΣ ΗΗΤΠ Χ[Ε] ΗΗ ΛΔΟ[Υ]Ε ΗΓΕΝΕΔ ΗΔΣΟΥΩΗΤ 2Π ΠΡΩΜΕ ΕΤΗΗΤΗΥΤΠ (*Évangile de Judas* 34, 15–17).

crise mentale qui aboutit à la nouvelle perception qui constitue le *satori*. Même là où le *koan* est violent, il présuppose une complicité entre le maître et son disciple.

Dans l'*Évangile de Judas* cette complicité, pourtant, n'apparaît pas. Le contraste absolu entre maître et disciples devient évident dans une simple opposition grammaticale : Jésus se réfère avec détachement à «votre dieu» (ΠΕΤῆΝΟΥΤΕ), tandis que les disciples parlent de lui comme du «fils de notre dieu (ΠΕΝΝΟΥΤΕ)»⁴⁸. Leur divergence ressort du désaccord sur la réalité supérieure⁴⁹. Le dieu du maître n'est pas celui des disciples, implicitement dépeints comme des idolâtres. Jésus provient du «royaume immortel de Barbelo»⁵⁰, et non de celui du dieu créateur des juifs.

Il convient de remarquer que l'usage de l'«amen» fait ressortir la gravité de la phrase «En vérité, je vous le dis, aucun parmi vous dans cette génération ne me connaîtra». On n'a ici aucune dimension ludique. Le fait que les disciples ne sont pas destinés à être sauvés⁵¹ et la déclaration que le maître provient d'ailleurs – ce qui implique un dualisme ontologique et anthropologique radical⁵² – nous éloignent définitivement de l'esprit Zen et nous font pressentir que le rire a une signification moins sereine que ce qu'il semblerait à première vue.

Évangile de Judas 36, 11–37, 20

Le fait que Jésus ne soit pas réellement un maître pour ses disciples – il refuse de communiquer son enseignement à ceux qui le lui demandent, à l'exception de Judas – est mis en évidence dans l'exemple suivant, tiré du deuxième dialogue. Jésus ne rit pas de ce que font les disciples

⁴⁸ *Évangile de Judas* 34, 11–13. Dans le dialogue avec Judas, Jésus parlera de «leur dieu» : ΠΕΥΝΟΥΤΕ (36, 4).

⁴⁹ Cela montre que la ΗΠΤΗΟΥΤΕ des disciples manque de consistance et ne pose pas les fondements d'une piété accomplie ; cette ΗΠΤΗΟΥΤΕ (*Évangile de Judas* 33, 26) est indiscernable de la ΗΠΤΑΘΗΤ (34, 23).

⁵⁰ *Évangile de Judas* 35, 17–21.

⁵¹ L'idée, très répandue, d'après laquelle dans le nouvel évangile a lieu un tour copernicien de la perspective sur Judas, qui serait devenu un héros pneumatique – et donc destiné à être sauvé –, a été mise en question (notamment par April DeConick, Louis Painchaud et John D. Turner) pendant le Colloque International de Paris.

⁵² Outre la distinction entre la génération mortelle et la génération incorruptible, on souligne l'impossibilité du salut pour beaucoup à travers l'usage de quelques images très éloquentes : *Évangile de Judas* 39, 16 ; 43, 11–44, 2 (cf. *Apocalypse de Pierre* VII, 3 75, 8–9).

mais de ce qu'ils disent (et pensent). Il fait allusion à l'existence d'une «autre grande et sainte génération», et au moment où les disciples l'interrogent à ce propos, Jésus rit et demande à son tour sous un mode rhétorique: «Pourquoi pensez-vous dans votre cœur à cette génération forte et sainte (ΤΡΕΝΕΑ ΕΤΧΟΟΡ ΔΥΩ ΕΤΟΥΔΔΒ)?»⁵³, et il poursuit par des paroles qui mettent fin à toute discussion ultérieure.

Au-delà de la référence au rire, plusieurs liens se tissent entre ce passage et le texte précédent. En effet, tandis que les disciples avaient déclaré auparavant qu'ils étaient forts, Jésus leur oppose maintenant une génération qu'il qualifie de forte et sainte⁵⁴. Le sérieux des énoncés de Jésus est mis en évidence par l'usage de l'amen. Par ailleurs, ce qui avait été assuré d'une manière brève et presque énigmatique dans l'*Évangile de Judas* 34, 15–17, s'exprime de façon explicite en 37, 1–16 (quoique dès 37, 8 le texte soit assez fragmentaire): ce discours est blessant dans sa clarté car il est question de l'impossibilité, pour ceux qui l'écoutent, de connaître la réalité supérieure. L'exclusion est exprimée non seulement à travers l'utilisation des formules ΜΗ ΛΟΓΕΙ et ΜΗΜ + forme verbale négative⁵⁵, mais aussi à travers l'idée, répétée d'une façon obsédante, que la génération humaine doit renoncer à tout espoir, car «personne née dans cet éon ne verra cette génération» et «aucun mortel ne peut y être associé»⁵⁶. Les deux générations mentionnées sont opposées de façon catégorique. L'impossibilité d'une connaissance supérieure est encore soulignée lorsqu'on dit qu'aucune cohorte d'anges ne règnera sur cette génération⁵⁷. Bien que fragmentaire, le texte qui suit établit un contraste évident entre deux origines diverses: on oppose en effet l'humanité mortelle (ΡΩΜΕ ΠΘΗΗΤΟΣ) et ce qui procède de l'éon immortel de Barbélo (ΠΑΙΩΗ ΠΒΔΡΒΗΛΩ ΠΑΘΑΗΤΟΣ)⁵⁸.

Nous avons fait précédemment référence à la profonde différence entre l'esprit Zen et les propos tenus dans l'*Évangile de Judas*: si le *koan* est toujours stimulant, la réponse de Jésus est en revanche accablante et décourageante. Le passage se termine ainsi: «Quand ses disciples entendirent cela, leur esprit à chacun en fut troublé. Ils ne purent pro-

⁵³ Cf. *Évangile de Judas* 36, 16–17; 36, 23–26.

⁵⁴ Cf. *Évangile de Judas* 35, 7 et 36, 26.

⁵⁵ *Évangile de Judas* 37, 2–6.

⁵⁶ ΜΗ ΛΟΓΕΙ ΝΧΠΟ ΗΡΩΜΕ ΠΘΗΗΤΟΣ ΝΑΩΕΙ ΝΗΜΔΣ (*Évangile de Judas* 37, 6–8).

⁵⁷ *Évangile de Judas* 37, 4–5.

⁵⁸ Cf. *Évangile de Judas* 37, 7 et 35, 17–19.

noncer un mot»⁵⁹. Le profond désarroi – pour ne pas dire l'anxiété – que suscite Jésus chez ceux qui l'écoutent, n'est pas destiné à être apaisé. Tandis que dans le Zen l'impasse mentale des disciples est une étape nécessaire qui aboutit tôt ou tard à l'expérience du *satori*, dans l'*Évangile de Judas* cet impasse est déjà l'indice d'une condamnation sûre : le disciple Zen peut être bouleversé et ébranlé, mais avec un *koan* on peut, et on doit, lutter. Avec la réponse de Jésus il n'y a pas de lutte possible, seulement l'étourdissement et le silence. Nous emprunterons ici une image à Kafka, en disant que le *koan* est «la hache servant à briser la mer gelée qui est en nous»⁶⁰. La réponse de Jésus serait, quant à elle, la révélation que la mer est gelée, et rien de plus.

Or, l'impossibilité du salut pour ceux qui l'écoutent, contenue dans la question et le discours de Jésus, projette une ombre sur ce rire. Le discours que Jésus prononce après sa question rhétorique montre que le rire a été suscité par la perception d'une incongruité : celle-ci naît du contraste entre la prétention de celui qui demande et sa (pathétique) position cosmique. C'est la réflexion audacieuse des disciples sur la génération sainte, une tâche qui sera jugée inutile par leur maître, qui donne lieu au rire. Comme dans la tradition religieuse mésopotamienne⁶¹, le rire divin n'est ni bienveillant ni aimable : il soutient plutôt la hiérarchie du pouvoir. À travers le rire, ceux qui sont en quête d'une dimension supérieure sont restitués à leur lieu naturel, le monde matériel, dont ils ne peuvent s'échapper⁶².

Évangile de Judas 44, 15–23

Le troisième exemple relatif au rire comporte un changement de cadre : Jésus ne rit plus de ce que les disciples disent mais des seules paroles

⁵⁹ πτεροϋσωντι ενι πασι η[ε]ν μαθητης αυτωρτηρ 2[η] πευ] ππκ οχα οχα ππουδπ θε ε[λοος χε ογ (*Évangile de Judas* 37, 17–20).

⁶⁰ L'image est employée dans une lettre à son ami Oskar Pollak, datée du 27 janvier 1904 ; cf. *Briefe 1902–1924 (Gesammelte Werke, Max Brod éd.)*, Frankfurt a.M., Fischer Taschenbuch, 1989, p. 27–28.

⁶¹ Par exemple, le rire du dieu mésopotamien Anu a comme cible le sage Adapa, qui désire en vain obtenir le pain et l'eau de la vie (cf. S. Dalley, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others*, Oxford, Oxford University Press, 1989, p. 187).

⁶² Il est étonnant qu'on puisse écrire que ce rire est toujours amical : «Se trata siempre de una ironía amistosa» : F.G. Bazán, *El evangelio de Judas*, Madrid, Trotta, 2006, p. 42, n. 22.

de Judas. Ceci pourrait être significatif car Judas est un personnage à l'écart des autres disciples et a été choisi comme récepteur de la révélation des mystères⁶³. En fait, les mots proférés par Jésus ne laissent transparaître aucun mépris :

«Maître, comme tu les as tous écoutés, maintenant écoute-moi. Car j'ai eu une grande vision». Quand Jésus entendit cela, il rit et lui dit : «Toi le treizième démon, pourquoi fais-tu tant d'efforts? Mais parle, et je t'écouterai».

De quoi Jésus rit-il? Peut-être de l'envie presque enfantine qu'a Judas de raconter son histoire? Ou du fait que le disciple qualifie prétentieusement sa vision de «grande»? On peut aussi s'interroger sur l'attitude que l'auteur du texte attribue à Jésus face à Judas : est-ce qu'elle dénote de la sympathie ou plutôt de l'ironie? Si la réponse de Jésus trahit une certaine indulgence envers son interlocuteur, sa façon de s'adresser à lui montre qu'il est conscient de l'inutilité de l'effort de son disciple. Cette ambiguïté fait ressortir la nécessité d'expliquer le rire de Jésus.

On peut envisager la possibilité suivante. Judas se réfère à une vision qu'il a eue. Or, Jésus connaît déjà son contenu, non seulement parce qu'il détient, étant le Sauveur, toute connaissance, mais aussi comme l'indiquent ses propres mots. Jésus demande en effet à Judas pourquoi il s'efforce de parler⁶⁴, puis il ajoute : «Mais parle, et je t'écouterai». Jésus se dispose à écouter en faisant montre de patience... tout simplement parce qu'il sait déjà ce que Judas est sur le point de dire. Les premiers mots du compte-rendu du disciple confirment cette préconnaissance du maître : «Dans ma vision, j'ai vu alors que les douze disciples me lapidaient...»⁶⁵. Judas s'y voit en opposition avec les Douze : il ne fait partie du groupe, mais il est – comme Jésus vient de le dire! – le «treizième démon». L'effort de Judas pour transmettre à son maître une connaissance dont celui-ci dispose déjà est vain, et la perception de cette vanité pourrait être la raison du rire.

⁶³ *Évangile de Judas* 35, 9–25. L'appellation de «treizième démon» fait de Judas une personne spéciale. L'expression est problématique : montre-t-elle la nature supérieure de Judas, échappant au symbolisme limité du nombre douze – associé trop étroitement au peuple juif et à la divinité vétérotestamentaire (cf. *Évangile de Judas* 36, 1–4) ou le treize montre-t-il l'inclusion de Judas dans la sphère du démiurge?

⁶⁴ Le verbe γομνάζειν nous ramène au premier texte mentionnant le rire (cf. *Évangile de Judas* 33, 25).

⁶⁵ *Évangile de Judas* 44, 24–26.

On peut toutefois aller plus loin. Judas contemple aussi, dans sa vision, une très grande maison entourée d'une foule. Le texte comporte des lacunes, mais le sens semble être clair : Judas veut être (sauvé) avec la foule qu'il voit⁶⁶. Jésus, cependant, doit corriger la perspective de son disciple, car celui-ci, égaré par son étoile, croit que ces gens seront sauvés. Le message du maître souligne, encore une fois, l'impossibilité pour beaucoup d'être sauvés : «Aucun mortel n'est digne d'entrer dans la maison que tu as vue, car ce lieu est réservé aux saints»⁶⁷. Il est aussi significatif que les paroles de Jésus reproduisent ce qu'il avait dit auparavant sur la génération sainte : «Aucun mortel ne peut y être associé»⁶⁸.

Le rire apparaît ainsi dans un contexte où l'on annonce, encore une fois, l'exclusion de l'autre. L'image de la maison comme un lieu sûr (pour les saints) et celle de la foule qui ne peut pas y entrer, a un sens fortement négatif car celui qui reste en dehors sera évidemment condamné lors du jugement eschatologique. Le message se fait encore plus explicite dans le texte qui suit.

Évangile de Judas 55, 12–20

Après ceci Jésus [rit]. [Judas dit] : «Maître, [pourquoi te moques-tu de nous?]». [Jésus] répondit et dit : «Je ne ris pas de vous, mais de l'erreur des étoiles, car ces six étoiles errent avec ces cinq combattants, et ils seront tous détruits avec leurs créatures (ΗΑΙ ΤΗΡΟΥ ΣΕΝΑΤΑΚΟ ΜΗ ΝΕΥΚΤΙΣΜΑ)».

Le début de la page 55 est trop endommagé pour savoir quel est le contexte immédiat du passage où apparaît le rire. Jésus ne rit pas de quelque chose qui a été dit ou fait par autrui, car le contexte permet d'envisager que les paroles contenues dans la lacune avaient déjà été prononcées par Jésus. Celui-ci explique en effet la nature de l'objet de son rire – l'erreur des étoiles (ΤΕΠΛΑΝΗ ΗΝΙΣΙΟΥ) – et sa cause – ils errent et ils seront détruits. Si le rire avait été associé jusqu'ici au refus de l'altérité, il est maintenant lié à la condamnation et à la destruction totales. Dans ce texte, Jésus rit en anticipant le temps

⁶⁶ «Maître, emmène-moi avec ces gens» (*Évangile de Judas* 45, 11).

⁶⁷ Ἰησοῦς εἶπε καὶ εἶπε : «Ὁ μὴ γέλωτός μου ἐστὶν ἐπὶ ὑμῶν, ἀλλὰ ἐπὶ τῆς ἁμαρτίας τῶν ἀστέρων, ὅτι ἕξι ἀστέρες ἁμαρτάνουσιν μετὰ πέντε μαχητῶν, καὶ πάντες οὗτοι καταστραφῶσιν μετὰ τῶν κτισμάτων» (*Évangile de Judas* 45, 15–19).

⁶⁸ *Évangile de Judas* 37, 6–8.

eschatologique et le destin négatif des autres. Ce passage du rire au jugement se déroule sans hésitation.

Tout comme Tertullien, qui, dans la conclusion du *De spectaculis*, se plaît à imaginer une scène cruelle dans laquelle les persécuteurs des chrétiens et les auteurs de la crucifixion gémissent pêle-mêle dans les ténèbres⁶⁹, de même dans l'*Évangile de Judas* les combattants – dont les créatures ont été définies comme persécutrices⁷⁰ – sont contemplés *sub specie destructionis*. Ce lien entre la joie et la condamnation des ennemis rappelle un texte célèbre de la *Summa Theologica* du «Docteur angélique»⁷¹.

Cette lecture révèle l'ambiguïté contenue dans le rire. Si, d'un côté, le rire est un signal de transcendance, de l'autre son revers – voire sa condition de possibilité – est la destruction de l'altérité rejetée. Dans cette reproduction de schèmes prétendument dépassés, il y a une ambiguïté que l'on remarque dans d'autres traités gnostiques, par exemple dans l'*Apocalypse de Pierre*⁷², texte très proche de l'*Évangile de Judas*. Cruauté et violence sont présentes d'une façon inattendue. Cependant, n'est-il pas excessif de parler ici de violence? N'est-ce pas aller un peu trop loin dans l'interprétation?

Le langage de la violence dans l'Évangile de Judas

Le terme de violence nécessite quelques éclaircissements. Sa présence dans les courants gnostiques n'est pas une donnée évidente et il paraîtrait

⁶⁹ *De spectaculis* XXX, 2–5. On a parlé à propos de ce texte de «sadisme lié au désir de revanche» (C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 347; bien que l'auteur ne manque pas d'ajouter: «il ne faut pas oublier qu'il s'oppose à l'essentiel de la Révélation»). Pour d'autres références aux textes de la tradition chrétienne, cf. P. Antin, «Textes de S. Jérôme (et d'autres) sur la joie du malheur d'autrui», *Vigiliae Christianae* 18 (1964), p. 51–56.

⁷⁰ *Évangile de Judas* 45, 1–2.

⁷¹ *Ut beatitudo sanctorum eis magis complacet, et de ea uberiores gratias Deo agant, datur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur* (Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, III, Supp., quaest. 94, 1).

⁷² Ces parallèles sont aussi bien perceptibles dans le domaine conceptuel que dans le langage. On peut comparer les p. 39–40 de l'*Évangile de Judas* avec la p. 80 de l'*Apocalypse de Pierre*, où les chrétiens sont décrits comme «erreur»: *Évangile de Judas* 40, 14.23 et *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 80, 10ss, font un mauvais usage du nom du Sauveur (*Évangile de Judas* 40, 4–5; 39, 10–13; *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 80, 5ss), égarent la foule (*Évangile de Judas* 39, 25–29; 40, 5–7; *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 80, 2ss) et seront humiliés (*Évangile de Judas* 40, 25–26; *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 80, 18–29 et 81–82).

presque inopportun de s'interroger à son sujet. N'est-ce pas la violence réelle (c'est-à-dire la violence physique) qui devrait nous intéresser en premier lieu? Les gnostiques n'ont-ils pas en effet été les victimes, même minoritaires, d'un combat idéologique parfois violent? En outre, la bonté n'est-elle pas l'attribut fondamental du Dieu gnostique, attribut par lequel les pneumatiques s'identifient? Ainsi donc, tout raisonnement laissant entendre la présence d'une violence gnostique ne serait-il pas un discours trompeur, voire cynique, susceptible *a fortiori* de retomber dans le domaine de l'hérésiologie?

Certes, parler de la violence c'est se référer à une violence symbolique et imaginaire, les gnostiques n'ayant probablement jamais été des persécuteurs réels. Or, on pourrait en dire autant des auteurs de nombreux psaumes de la Tanak ou de ceux des textes de Qumran, du Paul de l'Épître aux Romains 12, 19–21 ou encore du rédacteur de l'Apocalypse. À l'instar de ces textes, dans l'Évangile de Judas la vengeance est limitée au domaine de l'imaginaire et l'on écarte les actes violents accomplis par ceux que l'on appelle les justes. Naturellement on pourrait interpréter ces textes *in bonam partem*, comme bien des commentateurs l'ont fait, en y voyant l'expression d'un désir légitime de justice, de passion religieuse ou de l'expérience d'un conflit qui entraîne une souffrance particulière⁷³. Il s'agit néanmoins de stratégies interprétatives: il y a en effet un lien intrinsèque dans ces textes entre la persévérance actuelle et la vengeance eschatologique envers les ennemis, et l'attitude sous-jacente est plus proche de la haine que de l'amour désintéressé⁷⁴. Puisqu'il en est ainsi, il n'y a guère de différence qualitative entre le discours qui encourage la haine⁷⁵ et celui qui déguise l'envie de vengeance sous couvert de l'amour.

⁷³ On lira utilement les passages sur l'Apocalypse de H. Lilje et de J.A.T. Robinson, *apud* A. Yarbro Collins, «Persecution and Vengeance in the Book of Revelation», dans D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Siebeck), 1989², p. 729–749, surtout p. 730 et p. 739.

⁷⁴ Cf. aussi K. Stendahl, «Hate, Non-retaliation and Love. 1QS X, 17–20 and Rom. 12: 19–21», *Harvard Theological Review* 55 (1962), p. 343–355: «If you act in non-retaliation your good deeds are stored up as a further accusation against your enemy for the day of Wrath to which you should defer all judgment» (p. 348); J.J. Collins, «The Zeal of Phinehas: the Bible and the Legitimation of Violence», *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), p. 3–21, surtout p. 16: «This attitude has more to do with the perfection of hatred than with disinterested love».

⁷⁵ Par exemple, Psaume 139, 21ss; *Règle de la communauté* (1QS) IX, 21ss. «The 'eternal hatred' (cf. 1QS X, 20) is thus practised in a hidden way, in that he does not interfere with the affairs of the world» (Stendahl, «Hate, Non-retaliation and Love», p. 349).

Nous pouvons déduire de ce fait que parler de violence dans les textes gnostiques n'implique pas du tout l'adoption d'une approche (crypto)hérésiologique : notre regard critique n'est pas sélectif. En outre, la critique contenue dans l'usage du terme « violence », loin de refléter l'adoption d'une perspective étrangère à la pensée examinée, répond aux tensions internes de cette pensée et en est une sorte de déconstruction.

Les références à la destruction de l'altérité

On pourrait penser que l'allusion à la destruction eschatologique aux pages 54–55 de l'*Évangile de Judas* est une donnée isolée et insignifiante qui ne mérite point un excès d'analyse. Il n'en est pas ainsi. Déjà à la première page du traité il est dit que Jésus instruit ses disciples sur « ce qui adviendrait à la fin » ; il ne s'agit que d'une allusion, mais la référence au jugement eschatologique est, comme les éditeurs ont remarqué, assez claire⁷⁶.

Vers la fin de l'interprétation du rêve du Temple⁷⁷, Jésus parle de la condamnation des guides proto-orthodoxes : « Au dernier jour, ils seront réprouvés (ἄνθρωποι φαρμακείων) »⁷⁸. L'expression « ministre de l'erreur (ΔΙΑΚΟΝΟΣ ΠΤΕΡΙΑΝΗ) » qui les définit montre que l'humiliation qu'ils éprouveront équivaut à la destruction que subira la ΠΤΕΡΙΑΝΗ d'après l'*Évangile de Judas* 55, 16–20.

La corrélation entre le salut de la « grande génération » et la destruction de l'archonte, déjà clairement énoncée dans l'*Évangile de Judas* 55, 1, revient à la fin du traité. Malgré l'état fragmentaire de l'avant-dernière page (57, 8ss), le message est clair. La même idée est exprimée autrement dans le passage où l'on affirme que « les étoiles les amènent (sc. les générations mortelles) à leur achèvement »⁷⁹. L'affirmation de la supériorité de la race immortelle sur toutes les autres implique la condamnation de celles-ci.

⁷⁶ *Évangile de Judas* 33, 17–18. L'annonce allusive de la condamnation d'une partie considérable de l'humanité est un trait qui attache encore le Jésus des évangiles canoniques, et encore plus, le Jésus historique, au Jésus gnostique de l'*Évangile de Judas* ; cf. Matthieu 13, 24–30.36–43 ; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster, Aschendorff Verlag, 1990.

⁷⁷ *Évangile de Judas* 37, 21–40, 26.

⁷⁸ *Évangile de Judas* 40, 25–26.

⁷⁹ *Évangile de Judas* 40, 17–18 ; 54, 13ss.

Les références à un destin final tragique encadrent ainsi le texte. Cette destruction totale⁸⁰ peut être lue comme un *herem*, la pratique israélite qui condamnait l'ennemi vaincu à être exterminé, en vue d'être offert comme victime sacrificielle à Yahveh. Le peuple élu est sauvé, les autres sont anéantis, et ils le sont parce que, comme dans le cas du *herem*, ils n'adorent pas le dieu que le peuple élu adore lui-même : le démiurge est un dieu inférieur, ce n'est qu'une idole.

La violence gnostique est, certes, seulement imaginaire. Il n'importe pas de savoir si la destruction est réelle ou non ; il est par contre essentiel de savoir si – fait ou fiction – cette destruction est jugée positivement et avec complaisance. C'est la seconde possibilité qui se dessine dans l'*Évangile de Judas*. Même s'il révèle l'imaginaire de groupes marginaux, dépourvus de pouvoir, le texte décrit un système où l'autre est défini, pensé et jugé. Cette violence n'est pas, cependant, la seule qu'on trouve dans l'apocryphe de Judas.

La rationalisation de la violence : l'usage de stéréotypes victimaires

On ne reconnaît pas la violence de bon gré. Une façon de la masquer ou de la rationaliser, donc de la justifier, est de l'utiliser comme un exemple de justice rétributive, c'est-à-dire, comme une réaction et une compensation juste à la prétendue méchanceté d'un adversaire – violence souvent incarnée dans une persécution (réelle ou imaginaire) préalable. Or, dans l'*Évangile de Judas*, Judas se présente lui-même comme la victime d'une persécution : il observe que les Douze le lapident et le persécutent⁸¹. Le fait que cette violence soit intégrée dans une vision ne diminue pas la gravité intranarrative de l'accusation, surtout si l'on considère que Jésus, après le récit de la vision antérieure des disciples, l'avait interprétée comme une référence à la réalité⁸². On peut cependant douter de l'existence d'un référent réel pour une persécution d'une telle nature⁸³, surtout si l'on se rappelle les reproches déjà faits aux Douze.

⁸⁰ « Ils seront tous détruits avec leurs créatures » (*Évangile de Judas* 55, 19–20).

⁸¹ *Évangile de Judas* 44, 23–45, 2 ; cf. *Apocalypse de Pierre* NH VII, 3 72, 4–9.

⁸² *Évangile de Judas* 39, 18ss.

⁸³ Si l'on accepte l'identité de l'évangile du codex de Minya avec l'évangile de Judas cité par Irénée, la date probable de composition du texte est, au plus tard, la moitié du II^e siècle. Dans cette période, une persécution de gnostiques par les chrétiens de la Grande Église est improbable, d'autant plus qu'on décrit la persécution en termes de violence physique extrême.

La vision des disciples (*Évangile de Judas* 38, 16–23) surprend par la description d’infanticides et d’uxoricides – dans un contexte rituel!⁸⁴ –, de pratiques de sodomie et d’homicides. L’anomie et de nombreux péchés sont attribués aux prêtres (Jésus les identifiera aux disciples). Peu après, la fornication s’ajoute à ce tableau⁸⁵. Si le démiurge est décrit ailleurs comme un ange «dont l’apparence était contaminée par le sang»⁸⁶, ici ce sont des hommes qui sont représentés comme étant plongés dans le sang.

Que faut-il penser de ces chefs d’accusation? Sont-ils réels ou s’agit-il de *topoi* littéraires⁸⁷? À notre avis, l’accumulation et la récurrence des accusations indiquent qu’il ne faut pas les considérer comme des éléments marginaux dans la construction du texte. Certes, ces accusations sont les stéréotypes victimaires habituels utilisés par les païens contre les juifs et les chrétiens, par les juifs contre les païens, par les chrétiens contre les juifs et même contre d’autres chrétiens ou encore contre les manichéens...⁸⁸. Ce sont des accusations universelles, depuis l’Antiquité jusqu’à nos jours. Ce catalogue qui dévide toute une série d’horribles méfaits n’est pas surprenant à ce moment de l’histoire où domine la pensée du soupçon. On y repère les accusations typiques de la chasse aux sorcières qui obsèdent les foules en quête de victimes, et dont la récurrence révèle l’absurdité; néanmoins, ces accusations ne deviennent pas inoffensives pour autant et c’est leur caractère stéréotypée qui les dénonce: les fautes imputées – concernant le sexe et le sang, les désordres sexuels et la violence criminelle – sont celles qui lèsent les fondements mêmes de l’ordre social, qui en expriment l’éclatement et instaurent l’anarchie; le reproche d’*ἄνομια*⁸⁹ est particulièrement révélateur à cet égard. Le but de ces accusations est d’expulser un individu

⁸⁴ Le texte affirme que les prêtres «sacrifient (εὐφρογυαῖα) leurs propres enfants, d’autres leurs femmes, entre louanges et révérences mutuelles». L’image de l’autel est très présente aux p. 38–41.

⁸⁵ *Évangile de Judas* 40, 7–9; 54, 25. Certaines de ces accusations reviennent ailleurs (cf. 54, 24–26; la suite du texte, très lacunaire, contenait probablement d’autres chefs d’accusation: 55, 1–2).

⁸⁶ πεφεινε δε ε[ϛ]χο[ϛ]μ ἵσχοϛ (*Évangile de Judas* 51, 9–11).

⁸⁷ «La sensibilidad hacia el aborto ha sido muy notable en los orígenes cristianos» (G. Bazán, *El evangelio de Judas*, p. 62, n. 68); «La Biblia hebrea alude con frecuencia a la corrupción de los sacerdotes y de los representantes del pueblo» (J. Montserrat, *El evangelio de Judas*, Madrid, EDAF, 2006, p. 116–117).

⁸⁸ Outre l’ouvrage classique de N. Cohn (*Europe’s Inner Demons*, New York, Basic Books, 1975), cf. D. Frankfurter, «Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnostic Libertinism and Primal Murders», *History of Religions* 40 (2001), p. 352–380.

⁸⁹ *Évangile de Judas* 38, 23 (réitéré en 40, 14).

hors de la communauté, en en faisant l'incarnation de la dépravation et l'antithèse du Bien et en le présentant comme l'unique source de contamination et de souillure – termes que l'on retrouve à plusieurs reprises dans l'*Évangile de Judas*⁹⁰. Le but de ces accusations est d'annihiler moralement, et parfois non seulement moralement, la victime.

Or, s'il n'y a pas de raison de prendre au sérieux ces chefs d'accusation, il faut néanmoins admettre qu'ils représentent une autre forme de violence. Ils trahissent en effet la présence d'une pensée victimaire, où la vérité de l'accusation s'estompe face au besoin de concentrer sur un bouc émissaire la négativité issue d'une situation de crise. Dans l'*Évangile de Judas* la victime a un caractère purement théorique, mais sa nature victimale ne s'en voit pas amoindrie. Loin de montrer une violence réelle, les chefs d'accusation de l'*Évangile de Judas* sont une autre forme d'arbitraire et de violence. Si dans la polémique hérésiologique les Pères de l'Église se servent de clichés et de stéréotypes, il en est de même dans le cas des gnostiques⁹¹.

La légitimation transcendantale de la violence

La violence commise est difficile à reconnaître, en particulier là où, comme il arrive souvent dans les courants gnostiques, le discours qui définit l'identité est celui du «bien» et de la «perfection». Puisqu'il en est ainsi, les sujets qui perpétuent une violence injuste et arbitraire ont coutume de la justifier et de l'occulter en vertu d'une légitimation transcendantale: la violence n'est pas présentée comme telle – c'est-à-dire, comme le résultat d'une décision personnelle prise en fonction d'un manque éthique –, mais comme rétribution et volonté de Dieu, et *ipso facto* comme l'expression de l'ordre le plus légitime et incontestable. Du moment que la violence eschatologique est seulement une prérogative divine, l'homme pieux doit se borner à attendre qu'elle se réalise.

Cette même stratégie exculpatoire se retrouve, exposée d'une manière succincte et claire, dans l'*Évangile de Judas*. Dans certains passages de

⁹⁰ ΠΑΚΑΘΑΡΣΙΑ ΖΗ ΔΗΜΙΑ (Évangile de Judas 40, 13–14); la génération souillée: ΠΡΕΝΟΣ [ΕΤΧΟΖ]Η (44, 4); ΧΩΖΗ est répété en 43, 8 et 51, 12 (appliqué à Nebro-Yaldabaoth).

⁹¹ Comme l'a écrit Wittgenstein: «Wo sich wirklich zwei Prinzipie treffen, die sich nicht mit einander aussöhnen, da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer» (*On Certainty-Über Gewissheit*, G.E.M. Anscombe, G.H. Von Wright (éd.), Oxford, Blackwell, 1974, § 611).

l'apocryphe la violence est dépersonnalisée, et l'on affirme tout simplement qu'elle aura lieu : « Ils seront tous détruits avec leurs créatures »⁹². Dans cet évangile gnostique, toutefois, il n'y a pas d'ordre cosmique impersonnel à la manière du *Rta* védique ou de la *Maat* égyptienne – par leur propre nature sans appel, et qui punissent le transgresseur de façon automatique – mais un dieu. D'autres passages de l'*Évangile de Judas* attribuent le dénouement eschatologique à la volonté de Dieu, en dépit de l'usage du *passivum divinum* : « Mais c'est le Seigneur, le Seigneur du Tout, qui commande qu'au dernier jour ils seront réprouvés »⁹³.

Certes, le concept selon lequel c'est la divinité qui effectue le jugement – même s'il est en désaccord avec la conception d'un Dieu « auquel la bonté est plus essentielle que la puissance »⁹⁴ – n'exclut pas les sentiments humains de l'envie ou du désir de vengeance⁹⁵. Que ces sentiments soient attribués à l'impuissance d'une minorité ou au sentiment d'omnipotence de celui qui estime appartenir à une génération incorruptible⁹⁶, le résultat est toujours le même. Même si l'*Évangile de Judas* ne contient pas de prières invoquant l'anéantissement de l'ennemi, cette possibilité est néanmoins envisagée avec complaisance.

La légitimation transcendantale de la violence (qui la transforme en une « bonne violence ») n'est pas l'apanage de la pensée gnostique, toute théologie plaçant l'opération du sacrifice sous une juridiction surnaturelle⁹⁷. Cette légitimation apparaît dans les traditions qui ont le plus alimenté la gnose : le judaïsme et le christianisme. Cela nous renvoie au problème du modèle littéraire du rire gnostique.

⁹² ΠΑΙ ΤΗΡΟΥ ΣΕΝΑΤΑΚΟ ΜΗ ΠΕΥΚΤΙΣΜΑ (*Évangile de Judas* 55, 19–20).

⁹³ ΠΙΧΘΕΙΣ ΔΕ ΕΤΟΥΕΖΣΑΩΝΕ ΠΑΙ ΕΤΟ ΠΧΤ ΕΧΠ ΠΤΗΡΩ 2ΡΑΙ 2Π ΦΔΕ Π200Υ ΣΕΝΑΔΠΠ00Υ (*Évangile de Judas* 40, 23–26 ; cf. *Apocalypse de Pierre* VII, 3 80, 24–26).

⁹⁴ D'après la définition du dieu gnostique donnée par S. Pétrement, « La notion de gnosticisme », *Revue de Métaphysique et de Morale* 65 (1960), p. 385–421, p. 400.

⁹⁵ À l'instar de Yarbro, Collins a écrit sur l'Apocalypse : « It is easy to deceive ourselves that our not very noble purpose is in reality God's purpose » (« Persecution and Vengeance in the Book of Revelation », p. 746).

⁹⁶ Il est possible que certains gnostiques aient eu des expériences dans lesquelles ils furent l'objet de moquerie ; cf. *Livre de Thomas l'Athlète* NH II, 7 142, 20ss. Le « rire insensé » est mentionné comme un signe de perdition en 143, 21ss.

⁹⁷ Cf. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, surtout p. 397ss.

*La question du modèle littéraire:
la cruauté du rire ou le retour à l'Ancien Testament*

Comme nous l'avons rappelé, selon l'hypothèse de Robert Grant, l'utilisation par les gnostiques de l'image du Jésus rieur a été inspirée par le Psaume 2, 4. Une analyse plus approfondie permettra d'apporter une confirmation à ses conclusions. Le rire de Yahvé dans le Psaume 2, 4 rend bien le détachement de l'être transcendant, mais si on se focalise exclusivement sur ce verset on limite l'influence du Psaume à la notion d'une majesté divine olympique et sereine⁹⁸. Cependant, comme nous l'avons déjà constaté précédemment, cette notion de supériorité est inextricablement liée aux notions de la moquerie⁹⁹ et de l'anéantissement des ennemis : le pouvoir de Dieu se révèle aux dépens de ses adversaires. Or, dans ce psaume le rire de Yahvé est associé à sa colère destructrice (dans le Psaume 2, 5.9.12 il est question de l'ὄργη et de l'écrasement des ennemis), ce qui a permis à Robert P. Carroll de le définir comme «sadique»¹⁰⁰. C'est donc la totalité du psaume qui doit être envisagée comme antécédent littéraire, d'autant plus qu'il a été l'objet d'une interprétation en clé messianique, fortement attestée dans le christianisme ancien.

La relation entre le rire de Yahvé et le destin tragique d'un nombre élevé de gens se trouve également dans d'autres passages de la Tanak où la divinité rit. Penchons-nous sur ces passages pour éclairer notre propos.

Psaume 59, 9. En faisant référence à des blasphémateurs proférant des menaces, le psalmiste s'adresse à Dieu : «Mais toi, Yahvé, tu ris d'eux, tu te moques de toutes ces nations (LXX: καὶ σὺ, κύριε, ἐκγελάσῃ

⁹⁸ Notion déjà présente dans le Psaume 2, 1, qui qualifie les machinations contre Dieu de «vaines» (LXX: κενά).

⁹⁹ «A comparison of laughter in Gnostic myths and God's laughter in the Old Testament shows that both types of laughter are mocking; as in the Old Testament, Gnostic laughter aims at the arrogant and the disbelieving. But the arrogant and disbelieving are not the same in Gnostic texts as they were in the Old Testament. The God of the Old Testament laughed at those who did not realize His almighty power. The Gnostics laughed at those who mistook matter for spirit; their mockery emerged out of their dualistic outlook [...] In the Old Testament, God laughed at humans. In the gnostic myths, human beings laugh at Jahweh. Jahweh had lost his power» (I.S. Gilhus, *Laughing Gods*, p. 73).

¹⁰⁰ «Of the sadistic kind» (R.P. Carroll, «Is Humour also among the Prophets?», dans Y.T. Radday, A. Brenner (éd.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible*, Sheffield, Almond Press, 1990, p. 169–189, surtout p. 170, en référence à Psaume 2, 4–5).

αὐτούς, ἐξουδενώσεις πάντα τὰ ἔθνη)». Le psalmiste demande à Dieu que l'on rabaisse ces gens, et même «qu'il n'en reste rien» (Psaume 59, 12–14).

Psaume 37, 12–13: «L'impie intrigue contre le juste, contre lui il grince des dents. Mais le Seigneur rit de lui car il voit venir son jour (LXX: ὁ δὲ κύριος ἐκγελάσεται αὐτόν ὅτι προβλέπει ὅτι ἤξει ἡ ἡμέρα αὐτοῦ)». L'extermination des impies est un *leit-motiv* de ce psaume¹⁰¹. Dieu rit parce qu'il voit à l'avance le jour de la damnation, ce qui constitue un parallèle avec le Psaume 37, 34, où l'on promet au destinataire qu'il «verra les impies arrachés», entendons qu'il sera présent pendant le châtement des pécheurs et s'en réjouira¹⁰².

Proverbes 1, 26–27¹⁰³. La Sagesse, derrière laquelle se manifeste Dieu, dit à ceux qui la méprisent: «À mon tour je rirai de votre malheur, je me moquerai quand l'épouvante viendra sur vous (LXX: τοιγαροῦν κἀγὼ τῇ ὑμετέρᾳ ἀπολείᾳ ἐπιγελάσομαι, καταχαροῦμαι δέ, ἡνίκα ἂν ἔρχηται ὑμῖν ὄλεθρος). Quand l'épouvante tombera sur vous comme une tempête, quand le malheur fondra sur vous comme un typhon, quand l'angoisse et la détresse vous assailliront». D'une façon semblable au Psaume 37, 13, l'objet du rire est le malheur d'autrui, bien que maintenant le rire soit différé jusqu'à l'arrivée des tribulations. Ce rire a un caractère impitoyable, ce qui choque dans la bouche de la Sagesse divine¹⁰⁴.

Dans tous les passages de la Tanak où Dieu rit, le rire – qui n'est en rien compassionnel – exprime éloquemment la supériorité de Dieu

¹⁰¹ Psaume 37, 2.9–10.15.17.20.22.28.34–36.38.

¹⁰² «Asistirá al castigo de sus perseguidores y disfrutará viendo que le hacen justicia» (L.A. Schöckel – C. Carniti, *Salmos I (Salmos 1–72)*, Verbo Divino, Estella, 1992, p. 563). Pareille idée revient dans le Psaume 57, 11: «Le juste se réjouira en voyant la vengeance: il lavera ses pieds dans le sang des méchants».

¹⁰³ G.G. Stroumsa («Christ's Laughter», p. 274, n. 31) se limite à donner la référence de ce texte.

¹⁰⁴ «The discordant note in the announcement of retribution is Wisdom's mockery of the wretched sufferer. This is not in accord with her character as pure, divine intelligence, friendly to man [...] the unhappy fate of the evil-doer; it would seem, should call forth sorrow and not exultation [...] The author] does not feel that, though sin is to be denounced and its consequences set forth, the sinner has a claim on the sympathy of his fellowmen; he does not take into account temptations and struggles of soul. He contents himself with dividing men into two classes – those who heed and those who reject wisdom» (C.H. Toy, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1899, p. 27). «The mocking laugh at man's deserved calamities has a mythological rather than a prophetic sound, recalling the laughter of the goddess Anath when she does battle with her enemies, in the Ugaritic myth of Baal and Anath (ANET, p. 136a)» (R.B.Y. Scott (éd.), *Proverbs. Ecclesiastes*, New York, The Anchor Bible, Doubleday, 1965, p. 39).

sur ses adversaires (des impies par définition) et envisage leur destruction¹⁰⁵. Dans les Psaumes et le livre des Proverbes la colère n'est donc pas seulement celle des ennemis, mais aussi celle de Dieu, et, par extension, celle du psalmiste¹⁰⁶. On notera que dans ces cas, le rire est provoqué par la vision proléptique du sombre destin de celui que l'on suppose être impie.

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder la question du modèle littéraire du rire dans l'*Évangile de Judas*. Nous avons déjà vérifié que dans les quatre passages de l'écrit où le rire apparaît, celui-ci a pour revers, et même comme condition, la destruction de l'altérité rejetée. On pourrait conclure, par exemple, que le Psaume 37, 13 constitue le modèle littéraire de l'*Évangile de Judas* 55, 17–20. En réalité, c'est la totalité des passages de la Tanak que nous avons examinés qui constitue le modèle littéraire du rire gnostique. Cette donnée est révélatrice, parce qu'elle représente un retour à la compréhension de la divinité vétérotestamentaire, dans laquelle l'aspect «revanchard» ne manque pas, justement là où on croirait l'avoir dépassé. On entend encore, paradoxalement, l'écho du rire destructif de Yahvé dans la bouche du Jésus de l'*Évangile de Judas*. Ce rire est très proche de ce qu'Aristote appela l'ἐπιχαιρεκακία, la joie maligne que l'on éprouve devant le malheur d'autrui, et qui est l'un des genres de la perversité (φωλύότης)¹⁰⁷.

Ayant constaté, dans l'apocryphe de Judas, ce retour paradoxal de la sensibilité gnostique à l'Ancien Testament, on peut désormais mieux comprendre un autre passage du traité qui, autrement, soulèverait l'étonnement. Il s'agit de l'introduction de l'hymne que Jésus prononce à l'intention de Judas¹⁰⁸, et qui fait suite à sa parole solennelle «mais tu les surpasseras tous, car tu sacrifieras l'homme qui me revêt»:

¹⁰⁵ «The divine laughter of the Old Testament is more derisive than that of any other God [...]» (I.S. Gilhus, *Laughing Gods*, p. 22); «Jahweh's laughter crushed and destroyed those who opposed him» (*ibid.*, p. 26). Cf. Isaïe 63, 1–6, où Yahveh apparaît comme un guerrier dont le vêtement est rouge à cause du sang (à notre avis, ce texte pourrait être à l'origine de l'*Évangile de Judas* 51, 11).

¹⁰⁶ Signalons que la moquerie divine, apparemment inoffensive, mais liée à la destruction d'autrui, trouve un autre parallèle dans la Tanak dans l'épisode de *Kulturkampf* sur le Mont Carmel, où la moquerie d'Élie envers les 450 prêtres de Baal, impuissants à réaliser un sacrifice, aboutit à leur massacre (1 Rois 18, 21–40). L'attitude burlesque d'Élie et sa destructivité sont en consonance avec celles de son Dieu.

¹⁰⁷ *Éthique à Nicomaque* 1107a10. Sur la question des modèles littéraires du rire gnostique (et une discussion des hypothèses de R. Grant et G.G. Stroumsa), cf. F. Bermejo, «La imagen de la risa en los textos gnósticos y sus modelos bíblicos» p. 187–201.

¹⁰⁸ *Évangile de Judas* 56, 17–24.

ΔΗΛ ΔΠΕΚΤΑΠ ΧΙΣΕ ΔΥΩ ΠΕΚΩΗΤ̄ ΔΥΜΟῩ

Déjà ta corne a été dressée, / ta colère a été enflammée...

Cet hymne est un florilège des Psaumes, mais la nature des images qu'il utilise est éloquente : les échos de la Tanak résonnent avec des tonalités belliqueuses. La corne (*sophar*) est une image de la puissance, l'instrument qui appelle le peuple aux armes¹⁰⁹. Plus particulièrement, le *sophar* donne le signal pour le cri de combat (*t'ru'ah*) qui marque le début des hostilités, exaltant les combattants et décourageant l'adversaire. Yahvé dresse la corne de son Oint ou de son peuple¹¹⁰ dans la guerre contre les ennemis. La symbolique martiale qui réapparaît tout au long du texte¹¹¹, évoque le dieu des armées.

On est davantage surpris lorsque l'on constate que l'image de la colère est utilisée pour dépeindre la figure de Judas. Le même concept avait été utilisé au préalable pour décrire la conduite des disciples ignorants qui s'emportent contre Jésus¹¹². Mais ici c'est plutôt la colère du Dieu biblique¹¹³ qui est transférée sur la figure de Judas, à l'aide d'une terminologie que l'on trouve déjà dans le Psaume 2, 12 : « Bien vite sa colère s'enflamme ». Instruits par ce qui précède, il est difficile de croire que cette mention de la colère soit seulement anecdotique : l'image de Judas comme le sacrificateur par excellence contient davantage de violence de ce que l'on pourrait attendre¹¹⁴.

Il est temps de formuler quelques remarques de synthèse. L'analyse que nous avons menée permet tout d'abord de conclure que le rire, dans plusieurs textes gnostiques, y compris l'*Évangile de Judas*, a un caractère

¹⁰⁹ Par exemple, Juges 3, 27–29; 6, 34; 1 Samuel 13, 3; 2 Samuel 20, 1.

¹¹⁰ Cf. 1 Samuel 2, 10; Luc 1, 69.

¹¹¹ Armée des anges des astres (*Évangile de Judas* 37, 4–5; cf. 50, 5); combattants (55, 18).

¹¹² Il n'y a pas de différence substantielle entre ΟΡΓΗ de l'*Évangile de Judas* 34, 21 et ΔΩΗΤ (qui traduit l'ὄργή de Romains 5, 9 et l'ὀργίζειν de Matthieu 18, 34). Cf. W. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford, Clarendon Press, 1939, p. 822–823.

¹¹³ Psaume 56, 7–8; 69, 25 94, 23 et *passim*. Cette colère (cf. Proverbes 11, 4; Job 20, 28; Amos 5, 18ss; Sophonic 1, 15; 2, 2ss; Lamentations 1, 12; Jérémie 15, 14; 18, 7ss) a sa continuité dans la μέλλουσα ὄργή de Matthieu 3, 7.

¹¹⁴ Les chercheurs qui ont remarqué la nature négative de Judas verront ici la confirmation de leur thèse. Ceux qui penchent pour une réhabilitation du disciple devraient être étonnés par ce passage où Jésus chante les louanges de Judas en utilisant des images typiques de la divinité vétérotestamentaire.

moins lumineux et plus ominieux que ce qu'il y paraît de prime abord. Très souvent l'occasion, l'arrière-plan, voire la condition de possibilité de ce rire, est la condamnation d'une autre réalité. Ce n'est pas seulement le spectre de l'objet de ce rire qui est limité – l'effet désacralisant et ironique du rire s'arrête devant la resacralisation opérée à un autre niveau (celui de l'Un et de la génération incorruptible) – mais aussi le spectre du rieur, encore trop dépendant de l'objet prétendument insignifiant de son rire. L'obsession de la destruction de l'altérité trahit une continuité évidente avec la tradition biblique et montre que celui qui rit ne s'est pas encore dégagé du mal qu'il condamne. Il y a de la grandeur dans le rire gnostique, mais aussi une forme de misère.

Contrairement à ce qu'on pourrait s'attendre, la violence n'est pas étrangère à la pensée gnostique. J'ai montré ailleurs que le mythe valentinien a une structure victimaire, et que la gnose valentinienne peut être interprétée comme une métaphysique sacrificielle¹¹⁵. La projection de la négativité hors du domaine plérômatisé est progressive, et débouche sur sa polarisation aussi bien dans le démiurge que la matière, lesquels seront éliminés à travers l'exclusion et la destruction. Ce sont les deux possibilités des boucs émissaires du Lévitique et, en général, de toute victime sacrificielle. Une telle victimisation implique une violence théorique non négligeable qui réapparaît aussi dans l'apocryphe de Judas. Ne pas la repérer ni la reconnaître pourrait conduire à des jugements dénaturants¹¹⁶.

La réflexion que nous avons effectuée peut être comprise comme une contribution à une déconstruction des courants gnostiques. En effet, même en appliquant les critères de valeur propres à la gnose, on saisit un décalage entre la prétention idéale et son expression concrète. Bien que la position gnostique représente, dans un certain sens, une *Umwertung* différente de celle de la Grande Église, elle est cependant limitée, car elle reste encore prisonnière de l'horizon victimaire dans lequel l'affirmation de soi-même ne peut se réaliser sans la négation de l'altérité. La présence du jugement eschatologique, qui joue un rôle de

¹¹⁵ Cf. F. Bermejo, *La escisión imposible*, p. 131–140, 257–266, 326–329 et *passim*.

¹¹⁶ «Il Dio gnostico, che non impone in nessun modo la propria sovranità nel mondo, non sente neppure l'esigenza di castigare i suoi nemici, ma solo di 'salvare' dal mondo chi crede in lui» (A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Brescia, Morcelliana, 1997, p. 91). Pour quelques observations critiques sur ce sujet, cf. F. Bermejo, *La escisión imposible*, p. 251, n. 29; p. 274, n. 31.

premier plan¹¹⁷, ne s'accorde pas aisément avec le reste et contient des sentiments de vengeance. La violence a sans doute été transformée, devenant plus subtile, mais elle n'est pas du tout annihilée¹¹⁸. Si à l'origine de la gnose il pouvait y avoir la conscience d'une incompatibilité entre la représentation du dieu de la tradition biblique (pouvoir créateur, et donc responsable du mal) et la notion d'un dieu tout à fait bon¹¹⁹, peut-être faudrait-il dire qu'on y découvre, sinon une nouvelle incompatibilité, au moins une tension entre le concept d'un dieu qui est positivité, lumière et bonté pure, et la concrétisation de sa représentation.

On peut faire un pas de plus. Les résultats obtenus peuvent servir à une approche critique d'autres traditions religieuses, particulièrement de celles qui ont fortement influencé la gnose. Analysant le rire on a constaté que la position de l'*Évangile de Judas*, loin d'être une véritable *Aufhebung* des schèmes juifs et chrétiens, révèle une certaine continuité avec les traditions des Psaumes, de Qumran, de Jésus de Nazareth, de Paul ou encore de l'Apocalypse. En fait, les mécanismes générateurs de violence pourraient être les mêmes dans tous ces cas. D'une part, l'établissement d'un dualisme anthropologique – distinction, plus ou moins radicale, de deux classes d'hommes –, doté d'une légitimation transcendantale, semble aboutir à la violence, bien que celle-ci soit souvent spéculative et relève de l'imaginaire¹²⁰. D'autre part, cette violence peut être ultérieurement liée, dans quelques traditions, à une forme particulière d'inflation de l'identité. Dans le cas des courants gnostiques,

¹¹⁷ L'importance de cette eschatologie est d'autant plus frappante que la gnose peut être envisagée comme un exemple de ce qu'on a appelé «eschatologie réalisée». «Perhaps early Christian Gnosticism is not theoretically consistent – what form of early Christianity, except perhaps Marcionite, is after all consistent?»: G. MacRae, «Apocalyptic Eschatology in Gnosticism», dans D. Hellholm (éd.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, p. 317–325, et p. 320.

¹¹⁸ «Fast Alles, was wir 'höhere Cultur' nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit – dies ist mein Satz; jenes 'wilde Thier' ist gar nicht abgetödtet worden, es lebt, es blüht, es hat sich nur – vergöttlicht» (F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 229).

¹¹⁹ Cf. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, p. 83ss.

¹²⁰ «In the NT, identity is no longer tied to ethnicity or to possession of a particular land. What this literature shares with Deuteronomy, however, is the sharp antithesis with the Other, whether the Other is defined in moral terms, as sinners, or in political terms as the Roman Empire. Both Deuteronomy and the apocalypses fashion identity by constructing absolute, incompatible contrasts [...] The absoluteness of the categories is guaranteed by divine revelation and is therefore not subject to negotiation or compromise. Herein lies the root of religious violence in the Jewish and Christian traditions» (Collins, «The Zeal of Phinehas: the Bible and the Legitimation of Violence», p. 18). Cet aspect est plus clair là où l'on maintient la doctrine de la prédestination.

l'identification du Soi avec le Bien – non comme le résultat d'un long travail spirituel, mais comme une donnée originaire –, exprimant le malaise et la distance critique face à une réalité insatisfaisante, produit des stratégies exculpatoires qui finissent par démoniser certaines dimensions du monde. L'inflation ontoaxiologique présente habituellement comme son corrélat la victimisation de l'altérité (dans le langage de la *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, les stratégies de l'âme belle finissent pour être funestes). Or, cette inflation peut être considérée comme une restriction et en même temps comme une extension de l'exaltation d'un juif galiléen qui configure le mythe chrétien fondamental. En effet, dans les courants gnostiques on assiste, d'une part, à une réduction de l'inflation à la dimension noétique de l'humain et d'autre part à une universalisation. Les courants chrétiens historiquement triomphants ont sublimé la figure de Jésus de Nazareth jusqu'à soutenir sa nature divine¹²¹, tandis que les mythes gnostiques ont étendu l'apothéose à une multitude de sujets, en soutenant la nature transcendante et divine du *Selbst*. Pour ce qui est du mécanisme, cependant, il n'y a pas entre eux de différence essentielle¹²².

Revenons à notre sujet. S'il y a un côté obscur dans la Bible, il y en a aussi un dans la gnose. Le plus souvent, le besoin de l'*epokhé* phénoménologique – ou la sympathie pour les formes de pensée marginales et hétérodoxes – ne nous permet pas de l'enregistrer clairement. Il se peut que, en dépit de l'empathie qu'on éprouve souvent pour ces rebelles de l'Antiquité tardive, il soit juste de reconnaître que tout n'est pas liberté dans la gnose, que tout n'est pas joie dans le rire, que tout n'est pas lumière dans l'*Évangile de Judas*.

¹²¹ L'exaltation de Jésus dans les évangiles est possible seulement aux dépens de tous ceux qui entourent le nouveau héros. Ce n'est pas par hasard que l'antijudaïsme est, dès le début, présent tout au long de l'histoire du christianisme (et même dans l'exégèse du Nouveau Testament), car il peut être envisagé comme un phénomène intrinsèque au développement de celui-ci : « Christology and anti-Judaism were both exegetical traditions in early Christianity – or rather, two sides of the same exegetical tradition » (R.R. Ruether, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene, Wipf and Stock, 1997, p. 64 ; édition originale 1974). Les thèses de Ruether ont été reprises par M.S. Taylor, *Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden, Brill, 1995.

¹²² En dépit des interprétations à la René Girard, les essais qui ont pour but de démontrer « le caractère irréductible de la différence judéo-chrétienne » par rapport à la violence (cf. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 13 et *passim*), semblent être inspirés du *wishful thinking* et voués à l'échec, parce qu'ils sont fondés sur une lecture très partielle des données.

BIBLIOGRAPHY

- Abécassis, A., *Judas et Jésus, une liaison dangereuse* (Paris: Calman Lévy), 2001.
- Adkin, N., “The Fathers on Laughter,” *Orpheus* 6/1 (1985), pp. 149–152.
- Albani, M., “Horoscopes in the Qumran Scrolls,” in P.W. Flint and J.C. VanderKam (ed.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (Leiden: Brill), 1999, vol. 2, pp. 279–330.
- Albrile, E., “Zurwān sulla Luna. Aspetti della gnosi aramaico-iranica,” *Rivista degli Studi Orientali* 75 (2001), pp. 27–54.
- Alexander, P., “3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch,” in J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1, The Anchor Bible Reference Library (New York/London/Toronto/Sydney/Auckland: Doubleday), 1983, pp. 223–315.
- Antin, P., “Textes de S. Jérôme (et d’autres) sur la joie du malheur d’autrui,” *Vigiliae Christianae* 18 (1964), pp. 51–56.
- Bakhtin, M., *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul’tura srednevekov’ia i renessansa* (Moscow: Literatura), 1965.
- , *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento: El contexto de François Rabelais* (Barcelona: Barral), 1971.
- Barc, B., *L’Hypostase des archontes (NH II,4)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 5 (Québec/Louvain: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 1980.
- Barden Dowling, M., “A Time to Regender: The Transformation of Roman Time,” *KronoScope* 3 (2003), pp. 169–183.
- Barry, C., Funk, W.-P., Poirier, P.-H., Turner, J.D., *Žostrien (NH VIII,1)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 24 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 2000, pp. 4–27.
- Barth, K., *Dogmatique*, 4 vol., French Translation by Fernand Ryser (Geneva: Labor et Fides), 1953–1980.
- Baslez, M.-F., *Les persécutions dans l’Antiquité. Victimes, héros, martyrs* (Paris: Fayard), 2007.
- Bazán, F.G., (ed.), *El evangelio de Judas* (Madrid: Trotta), 2006.
- Benko, S., “Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D.,” *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 23, 2 (Berlin/New York: Walter de Gruyter), 1980, pp. 1081–1089.
- Benoit, P., “The Death of Judas,” in P. Benoit, *Jesus and the Gospel*, trans. B. Weatherhead (London: Darton, Longman & Todd), 1973, vol. 1, pp. 189–207.
- Benveniste, E., “Un rite zervanite chez Plutarque,” *Journal Asiatique* 217 (1929), pp. 288–291.
- Berger, P.L., *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience* (New York: Walter de Gruyter), 1997.
- Bergson, H., *Le rire. Essai sur la signification du comique* (Paris: P.U.F.), 1969.
- Bermejo Rubio, F., “La imagen de la risa en los textos gnósticos y su(s) modelo(s) bíblicos,” *Estudios Bíblicos* 65/1 (2007), pp. 177–202.
- Beyer, H.W., “διακονέω, διακονία, διάκονος,” in G. Kittel & G. Friedrich (ed.) & G.W. Bromiley (trans.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II (Grand Rapids: Eerdmans), 1964, pp. 81–93.
- Bianchi, U., “Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell’Antico Testamento,” *Augustinianum* 22 (1958), pp. 35–51.
- Bijaoui, R., *Le procès de Judas* (Paris: Imago), 1999.
- Böhlig, A., “Jüdisches und iranisches in der Adamapokalypse des Codex V von Nag Hammadi,” in *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur Spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: Brill), 1968, pp. 149–161.

- , “Zum Antimimon Pneuma in den koptische-agnostischen texten,” in *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur Spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: Brill), 1968, pp. 162–274.
- , Wisse, F., in cooperation with P. Labib (ed.), *Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2, The Gospel of the Egyptians (The Holy Book of the Great Invisible Spirit)*, Nag Hammadi Studies 4 (Leiden: Brill), 1975.
- Boismard, M.É., *L’Évangile de Marc. Sa préhistoire*, Études bibliques 26 (Paris: Gabalda), 1994.
- Bonnet, M., *Acta Apostolorum Apocrypha* (Leipzig: Hermann Mendelssohn), 1903.
- Borret, M., *Origène, Homélie sur l’Exode*, Sources Chrétiennes 321 (Paris: Cerf), 1985.
- Bosson, N., “Remarques à propos de la structure (ϩ)ⲁ-... (ϩ)ⲁϩ,” in *Lingua Aegyptia 14, Akten des Kolloquiums im Gedenken an den 100. Geburtstag von Hans Jakob Polotsky (1905–1991) in Bad Honnef bei Bonn, 9.–11. November 2005*, 2006, pp. 281–300.
- Boud’hors, A., “Vestiges bibliques en copte fayoumique au musée du Louvre,” *Journal of Coptic Studies* 5 (2003), pp. 17–53.
- Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht), 1973.
- , *Der Gott Aion* (Aus der unveröffentlichten Nachlass, ca. 1912–1919). Religionsgeschichtliche Studien, Novum Testamentum, Supp. 50 (Leiden: Brill), 1979, pp. 192–230.
- Bovon, F., van Esbroeck, M. et alii, *Les actes apocryphes des Apôtres. Christianisme et monde païen*, “Fiches signalétiques – Les Actes de Paul,” Publications de la Faculté de théologie de l’université de Genève (Paris: Labor et Fides), 1981, pp. 295–298.
- , Geoltrain, P., (sous la direction de), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1997.
- Box, G.H., *Apocalypse of Abraham and Ascension of Isaiah*. Translation of Early Documents (Londres: S.P.C.K.), 1918.
- Boyce, M., *A History of Zoroastrianism*, I. *The Early Period*, Handbuch der Orientalistik VIII/I.2.2A (Leiden/Köln: Brill), 1975.
- Branham, J.R., “Women as Objects of Sacrifice? An Early Christian ‘Chancel of the Virgins’,” in S. Georgoudi, R. Pietre Koch, F. Schmidt (ed.), *La cuisine et l’autel: les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne* (Turnhout: Brepols), 2006, pp. 371–386.
- Bröcker, G., “Lachen als religiöses Motiv in gnostischen Texten,” in P. Nagel (ed.), *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus* (Halle: Abteilung Wissenschaftspublizistik der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), 1979, pp. 111–125.
- Brunner, C.J., “Astrology and Astronomy in Iran II. Astronomy and Astrology in the Sasanian Period,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 2 (1987), pp. 862a–868b.
- Burkert, W., “Iranisches bei Anaximandros,” *Rheinisches Museum* 106 (1963), pp. 97–134.
- Camelot, P.Th., *Ignace d’Antioche, Polycarpe de Smyrne, Lettres – Martyre de Polycarpe*, Sources Chrétiennes 10 bis (Paris: Cerf), 1958.
- Cane, A., *The Place of Judas Iscariot in Christology* (Aldeshot: Ashgate Pub.), 2005.
- Caquot, A., *I Hénoch*, texte traduit, présenté et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 463–625.
- Carmignac, J., “Les horoscopes de Qumran,” *Revue de Qumran* 5 (1965), pp. 199–217.
- Carroll, R.P., “Is Humour also among the Prophets?,” in Y.T. Radday and A. Brenner (ed.), *On Humour and the Comic in the Hebrew Bible* (Sheffield: Almond Press), 1990, pp. 169–189.
- Casadio, G., “Dall’Aion ellenistico agli Eoni-Angeli gnostici,” *Avallon* 42 (1997), pp. 45–62.

- Cereti, C.G., "La figura del redentore futuro nei testi iranici zoroastriani: aspetti dell'evoluzione di un mito," *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 55 (1995), pp. 33–81.
- Christensen, A., *Essai sur la démonologie iranienne* (København: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab), 1941.
- Cohn, N., *Europe's Inner Demons* (Basic Books: New York), 1975.
- Collins, J.J., "Spells Pleasing to God. The Binding of Isaac in Philo the Epic Poet," in A. Yarbro Collins, M.M. Mitchell (ed.), *Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy. Presented to Hans Dieter Betz on His 70th Birthday* (Tübingen: Mohr Siebeck), 2001, pp. 3–13.
- , "The Zeal of Phinehas: the Bible and the Legitimation of Violence," *Journal of Biblical Literature* 122 (2003), pp. 3–21.
- Conzelmann, H., *Die Apostelgeschichte*. Handbuch zum Neuen Testament 7 (Tübingen: Mohr Siebeck), 1973, 1974².
- Crum, W.E., *A Coptic Dictionary* (Oxford: Clarendon Press), 1939.
- Cumont, F., "Notice sur deux bas-reliefs mithriaques," *Revue Archéologique* 40 (1902), pp. 1–13.
- , "Mithra et l'orphisme," *Revue de l'Histoire des Religions* 109–110 (1934), pp. 63–72.
- D'Arc, J. (sous la direction de), *Concordance de la Bible*, II, *Nouveau Testament* (Paris: Cerf), 1970.
- D'Erme, G.M., "Cosmos e caos nella 'gnosi iranica'," in P. Armando, P. Fiori Nastro, F. Masini (ed.), *Fantasia di sparizione, formazione dell'immagine, idea della cura*, Atti del Convegno – Napoli, 7–9 giugno 1996 (Rome: Nuove Edizioni Romane), 1998, pp. 13–32.
- Dalley, S., *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh and Others* (Oxford: Oxford University Press), 1989.
- Dart, J., *The Laughing Savior: The Discovery and Significance of the Nag Hammadi Gnostic Library* (New York, Hagerstown/San Francisco/London: Harper & Row), 1976.
- , *The Jesus of Heresy and History. The Discovery and Meaning of the Nag Hammadi Gnostic Library* (San Francisco: Harper San Francisco), 1988.
- , "Long-lost Gospel of Judas to be Published," *The Christian Century* (December 27, 2005), pp. 12–13.
- Davies, P.R., "The Ideology of the Temple in the Damascus Document," *Journal of Jewish Studies* (Essays in Honour of Yigael Yadin) 33 (1982), pp. 287–301.
- DeConick, A.D., *The Original Gospel of Thomas in Translation, With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, *The Library of New Testament Studies* 287 (T & T Clark: London), 2006.
- , *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says* (New York: Continuum), 2007.
- Desclos M.-L. (dir.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne* (Grenoble: Éditions Jérôme Millon), 2000.
- Dix, G., *Jurisdiction in the Early Church. Episcopal and Papal* (London: Faith House), 1975.
- Dogniez, C., "Autour des anges: traditions juives et relectures gnostiques" (with M. Scopello), "Les emplois d'*aggelos* dans la LXX," in L. Painchaud et P.-H. Poirier (ed.), *Coptica – Gnostica – Manichaica, Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 7 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Peters), 2005, pp. 123–139.
- Drower, E.S., *The Canonical Prayerbook of the Mandaean* (Leiden: Brill), 1959.
- Dubois, J.-D., *Apocalypse de Pierre*, in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (sous la direction de), *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 2007, pp. 1252–1166.
- Duchesne-Guillemain, J., "Ahriman et le dieu suprême dans les mystères de Mithra," *Numen* 2 (1955), pp. 190–195.

- , “Aion et le léontocéphale, Mithras et Ahriman,” *La Nouvelle Clio* 10 (1958–1960), pp. 1–8.
- , “Moyen-perse *abāxtar* ‘planète’ et *axtar* ‘signe du zodiaque,’” *Studia Iranica* 24 (1995), pp. 287–290.
- Dupont-Sommer, A., *Règle de la Communauté*, texte traduit, présenté et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 5–52.
- , *Écrit de Damas*, texte présenté, traduit et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 133–183.
- , *Liturgie angélique*, texte présenté, traduit et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 431–440.
- Dussaud, R., “Le dieu mithriaque léontocéphale,” *Syria* 27 (1950), pp. 253–260.
- Eco, U., *Il nome della rosa* (Milano: Bompiani), 1980.
- Ehrman, B.D., *The Lost Gospel of Judas Iscariot. A New Look at Betrayer and Betrayed* (New York: Oxford University Press), 2006.
- Eisler, R., *Veltenmantel und Himmelszelt*, 2 (München), 1910.
- Evans, C.A., *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove: Intervarsity Press), 2006.
- Fallon, F., “The Gnostics: The Undominated Race,” *Novum Testamentum* 21 (1979), pp. 271–288.
- Farcy, G.-G., *Le sycophante et le rédimé ou Le mythe de Judas* (Caen: Presses Universitaires de Caen), 1999.
- Foerster, W., “δαίμων, δαμόνιον,” in G. Kittel & G. Friedrich (ed.) & G.W. Bromiley (trans.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. II (Grand Rapids: Eerdmans), 1964 pp. 2–3.
- Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 36 (Tübingen: Mohr Siebeck), 1985.
- Frankfurter, D., “Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnostic Libertinism and Primal Murders,” *History of Religions* 40 (2001), pp. 352–380.
- Frazer, J.G., *The Golden Bough* (New York: Collier-Macmillan), 1922.
- Friedländer, M., *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) 1898; reprint (Hants: Gregg International Publishers), 1972.
- Funk, W.-P., “The Linguistic Aspect of Classifying the Nag Hammadi Codices,” in L. Painchaud et A. Pasquier (ed.), *Les textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Études” 3 (Québec/Louvain/Paris: Presses de l’Université Laval/Peeters), 1995, pp. 107–147.
- Gianotto, C., *L’Évangile selon Thomas*, in F. Bovon, P. Geoltrain (sous la direction de), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1997, pp. 33–53.
- Gilhus, I.S., *Laughing Gods, Weeping Virgins. Laughter in the History of Religion* (London/New York: Routledge), 1997.
- Gillibert, É., *Judas, traître ou initié?* (Paris: Dervy-Livres), 1989.
- Girard, R., *La violence et le sacré* (Paris: Grasset), 1972.
- , *Je vois Satan tomber comme l’éclair* (Paris: Grasset), 1999.
- Gnoli, G., “Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 12 (1962), pp. 95–118.
- , “Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione,” *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli*, N.S. 13 (1963), pp. 163–193.
- , “Dualism,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 7 (1996), pp. 576a–582b.
- , “Evil I. In Ancient Iranian Religions,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 9 (1999), pp. 79a–82b.

- Goold, P., (ed.), *Manilius, Astronomica*, Loeb Classical Library (Cambridge/London: Harvard University Press/William Heinemann LTD), 1977.
- Gopnik, A., "Jesus Laughed," [review of H. Krosney, *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006], *The New Yorker* (April 17, 2006), pp. 80–81.
- Grant, R., "Gnostic Origins and the Basilidians of Irenaeus," *Vigiliae Christianae* 13 (1959), pp. 121–125.
- Grappe, C., "Le repas de Dieu de l'autel à la table dans le judaïsme et le mouvement chrétien naissant," in C. Grappe (ed.), *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal, Strasbourg, 11–15 septembre 2002*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169 (Tübingen: Mohr Siebeck), 2004, pp. 69–113.
- Grundmann, W., "καρτερῶ," in G. Kittel & G. Friedrich (ed.) & G.W. Bromiley (trans.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. V (Grand Rapids: Eerdmans), 1965, p. 618.
- Gugliemi, W., "Lachen," *Lexikon der Ägyptologie*, Band 3 (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), 1980, pp. 907–908.
- Gundel, W., "Astrologie," *Reallexicon für Antike und Christentum* I (Stuttgart: Hiersemann), 1950, pp. 817–818.
- , Gundel, H., *Astrologumena: Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag), 1966.
- Harvey W.W., (ed.), *Irenaeus, Libros quinque adversus haereses* (Cambridge: Academy), 1857; reprint (Ridgewood, NJ: Gregg), 1965.
- Hedrick, C.W., *The Apocalypse of Adam. A Literary and Source Analysis*, SBL Dissertation Series (Missoula, Montana: Scholars Press), 1980.
- , and Mirecki, P.A., *Gospel of the Savior: A New Ancient Gospel* (Santa Rosa: Polebridge Press), 1999.
- Henning, W.B., "A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmogony," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12 (1947–1948), pp. 306–318.
- Henry, M., "La Vérité de la Gnose," in N. Depraz, J.-F. Marquet (ed.) *La gnose, une question philosophique. Pour une phénoménologie de l'invisible* (Paris: Cerf), 2000, pp. 19–29.
- Hinnells, J.R., "Reflections on the Lion-Headed Figure in Mithraism," in S. Insler (ed.), *Monumentum H.S. Nyberg I*, Acta Iranica 4, Ser. II: Hommages et opera minora (Leiden/Téhéran/Liège: Brill), 1975, pp. 333–369.
- Hopfner, T., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber: mit einer eingehenden Darstellung des griechisch-synkretistischen Daemonenglaubens und der Voraussetzungen und Mittel des Zaubers überhaupt und der magischen Divination im besonderen*, vol. 1 (Amsterdam: A.M. Hakkert), 1974 (reprint).
- Humbach, H., *The Gāthās of Zaratrustra and the Other Old Avestan Texts*, 1 (Heidelberg: Carl Winter), 1991.
- Idel, M., *Kabbalah: New Perspectives* (London: Yale University Press), 1988 [*La cabale. Nouvelles perspectives* (Paris: Cerf), 1998].
- Isenberg, W.W., "The Gospel According to Philip," B. Layton (ed.), in *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, vol. 1, Nag Hammadi Studies 20 (Leiden: Brill), 1989, pp. 142–215.
- Jäkel, S., "Das Phänomen des Lachens als Verfremdungseffekt – oder 'Lachen' als Motiv kritischen Denkens," in S. Jäkel, A. Timonen (ed.), *Laughter Down the Centuries*, vol. II (Turku: Annales Universitatis Turkuensis), 1995, pp. 9–16.
- Jaubert, A., *La Date de la Cène* (Paris: Gabalda), 1957.
- Jonas, H., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* (Boston: Beacon Press), 1958.
- Kafka, F., *Gesammelte Werke*, Max Brod (ed.), (Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch), 1989.
- Kahle, P.E., *Bala'izah. Coptic texts from Deir el-Bala'izah in Upper Egypt*, I (Oxford: Oxford University Press), 1954.

- Kasser, R., "Kat'aspe aspe. Constellations d'idiomes coptes plus ou moins bien connus et scientifiquement regus, aperçus, pressentis, enregistres en une terminologie jugée utile, scintillant dans le firmament égyptien à l'aube de notre troisième millénaire," in L. Painchaud et P.-H. Poirier (ed.), *Coptica – Gnostica – Manichaica. Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 7 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Peeters), 2006, pp. 389–492.
- , Meyer, M., and Wurst, G. (with additional commentary by B.D. Ehrman), *The Gospel of Judas from Codex Tchacos* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2006.
- , *L'Évangile de Judas du Codex Tchacos*, traduit de l'anglais par D. Bismuth (Paris: Flammarion), 2006.
- , and Gaudard, F., *The Gospel of Judas, Together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition* (Washington, D.C.: National Geographic Society), 2007.
- Kellens, J., Pirart, H., *Les textes vieil-avestiques*, 1 (Wiesbaden: Harrassowitz), 1988.
- Kelly, J., *A Commentary on The Epistle of Peter and of Jude* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers), 1988.
- King, K.L., *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and the First Woman Apostle* (Santa Rosa, Calif.: Polebridge), 2003.
- Klassen, W., *Judas – Betrayer or Friend of Jesus?* (Minneapolis: Fortress Press), 1996.
- Klauck, H.-J., *Judas – ein Jünger des Herrn* (Freiburg-in-Brisgau: Herder), 1987 [*Judas un disciple de Jésus. Exégèse et répercussions historiques* (Paris: Cerf), 2006].
- Klijn, A.F.J., *The Acts of Thomas* (Leiden: Brill), 2003².
- Klimkeit, H.-J., "The Gate as a Symbol in Manichaeism," in M. Heuser, H.-J. Klimkeit (ed.), *Studies in Manichaean Literature and Art*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 46 (Leiden/Boston/Köln: Brill), 1998, pp. 172–197.
- Koschorke, K., *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate "Apokalypse des Petrus" (NHC VII,3) und "Testimonium Veritatis" (NH IX,3)*, Nag Hammadi Studies 12 (Leiden: Brill), 1976.
- , "'Suchen und Finden' in der Auseinandersetzung zwischen gnostischem und kirchlichem Christentum," *Wort und Dienst* 14 (1977), pp. 51–65.
- Krosney, H., *The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot* (Washington, D.C.: National Geographic), 2006.
- Kunitzsch, P., "The Chapter on the Fixed Stars in Zarādusht's Kitāb al-mawālīd," *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 8 (1993), pp. 241–249.
- Laechli, S., "Origen's Interpretation of Judas Iscariot," *Church History* 22 (1953), pp. 253–268.
- Lagarde, P. de, *Onomastica sacra* (Göttingen: Horstmann), 1887 (Hildesheim: Olms), 1966.
- Lagrange, M.J., *Évangile selon Saint Matthieu, Études bibliques* (Paris: Gabalda), 1923.
- Lauret, B., Monnot, G., Paulat, É., Tardieu, M. (trans.), *Adolph von Harnack, Marcion: l'évangile du Dieu étranger* (Paris: Cerf), 2003.
- Layton, B., (ed.), *Nag Hammadi Codex, 2–7*, Nag Hammadi 21 (Leiden: Brill), 1989.
- , *A Coptic Grammar*, Porta Linguarum Orientalium 20 (Wiesbaden: Harrassowitz), 2000, 2004².
- Le Bocuffle, A., *Astronomie, Astrologie. Lexique latin* (Paris: Picard), 1953.
- Le Brun, J., "Jésus-Christ n'a jamais ri": Analyse d'un raisonnement théologique," in *Homo religiosus: Autour de Jean Delumeau* (Paris: Fayard), 1997, pp. 431–437.
- Lemaire, A., *Les ministères aux origines de l'Église: naissance de la triple hiérarchie: évêques, presbytres, diacres*, Lectio divina 68 (Paris: Cerf), 1971.
- Liddell, H.G., Scott, R., *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press), 1966.
- Lipsius, R.A. and Bonnet, M., *Acta apostolorum apocrypha* (Hildesheim: G. Olms), 1959.
- Löhr, W., *Basilides und seine Schule*, Wiss. Untersuchungen z. N.T. 83 (Tübingen: J.C.B. Mohr), 1996.

- Lona, H.E., *Judas Iskariot. Legende und Wahrheit. Judas in den Evangelien und das Evangelium des Judas* (Freiburg/Basel/Wien: Herder), 2007.
- Lüthi, K., *Judas Iskariot in der Geschichte der Auslegung von der Reformation bis zur Gegenwart* (Zürich: Zwingli-Verlag), 1955.
- MacKenzie, D.N., "Zoroastrian Astrology in the Bundahišn," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 27 (1964), pp. 511–529.
- , *A Concise Pahlavi Dictionary* (London: Oxford University Press), 1971.
- MacRae, G., "Apocalyptic Eschatology in Gnosticism," in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979* (Tübingen: J.C.B. Mohr), 1989², pp. 317–325.
- Magris, A., *La logica del pensiero gnostico* (Brescia: Morcelliana), 1997.
- Mahé, A. et J.-P., *Le Témoignage Véritable (NH IX,3): Gnose et Martyre*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Textes" 23 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Peeters), 1996.
- Mahé, J.-P., et Poirier, P.-H. (sous la direction de), *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 2007.
- Mantovani, G., "Gnosticismo e Manicheismo," in T. Orlandi, G. Mantovani, "Rassegna di Studi Copti n.3," *Vetere Christianorum* 16 (1979), pp. 123–129.
- Marrou, H.-I., Harl, M., Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, Sources Chrétiennes 70 (Paris: Cerf), 1960.
- Massonet, J., "Le sacrifice dans le judaïsme," *Cahiers Évangile* 118 (2002), pp. 5–12.
- Mazzucco, C., "Riso, ironia, umorismo nel Nuovo Testamento," in *Riso e comicità nel cristianesimo antico*. Atti del convegno di Torino, 14–16 febbraio 2005 (Alessandria: Edizioni dell'Orso), 2007, pp. 161–194.
- McGlasson, P., *Jesus and Judas, Biblical Exegesis in Barth*, American Academy of Religion, Academy Series 72 (Atlanta: Scholars Press), 1991.
- Mehrlein, R., "Dreizehn," in *Reallexicon für Antike und Christentum* 4 (Stuttgart: Hiersemann), 1959, pp. 313–323.
- Meiser, M., *Judas Iskariot. Einer von uns*, Biblische Gestalten 10 (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt), 2004.
- Messina, G., "Il Saušyant nella tradizione iranica e la sua attesa," *Orientalia* 1 (1932), pp. 149–176.
- , "Mito, leggenda e storia nella tradizione iranica," *Orientalia* 4 (1935), pp. 257–290.
- Metzger, B.M., "Ancient Astrological Geography and Acts 2:9–11," in W. Gasque, R. Martin (ed.), *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F.F. Bruce* (Exeter: The Paternoster Press), 1970, pp. 123–133.
- Meyer, M. (General Editor), *The Nag Hammadi Scriptures, The International Edition* (New York: Harper Collins), 2007.
- , *Judas: The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco), 2007.
- Michel, O., "οἶκος," in G. Kittel & G. Friedrich (ed.) & G.W. Bromiley (trans.), *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 5 (Grand Rapids: Eerdmans), 1967, pp. 120–121.
- Michellini Tocci, F., "Metat̄ron 'Arcidemonio e Mytr̄t (< Μίθρας) nel Pišrā' de-R. Ḥanīnā ben Dōsā," in L. Lanciotti (ed.), *Incontro di religioni in Asia tra il III e il X secolo d.C., Atti del Convegno Internazionale*, Civiltà Veneziana, Studi 39 (Firenze: Olschki), pp. 79–97.
- Mimouni, S.C., "Les Judéens et les Grecs chez Paul de Tarse à partir d'une lecture de Giorgio Agamben. À la recherche de l'homme messianique," *Annali di storia dell'esegesi* 22 (2005), pp. 291–303.
- Montserrat-Torrents, J., "Judas, le treizième disciple," *Religions & Histoire* 11 (2006), pp. 64–67.
- , "The Social and Cultural Setting of the Coptic Gnostic Library," *Studia Patristica* 31 (1997), pp. 464–481.

- , *El Evangelio de Judas, Versión directa del copto, estudio y comentario* (Madrid: EDAF), 2006.
- Moo, D.J., *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives* (Sheffield: Almond Press), 1983.
- Mopsik, C., Smilevitch, E., “Observations sur l’œuvre de Gershom Scholem,” *Pardés* 1 (1985), pp. 6–31.
- , *Le Livre hébreu d’Hénoch ou Livre des Palais*, traduit de l’hébreu, introduit et annoté, suivi de “Hénoch c’est Métatron” par M. Idel, Collection Les dix paroles (Paris: Verdier), 1989.
- Morard, F., *L’Apocalypse d’Adam (NH V, 5)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 15 (Québec: Les Presses de l’Université Laval), 1985.
- Moreschini, C., *Storia dell’ermetismo cristiano* (Brescia: Morcelliana), 2000.
- Most, G., *Doubting Thomas* (Cambridge, MA/London: Harvard University Press), 2005.
- Munier, C., *Tertullien, À son épouse*, Sources Chrétiennes 273 (Paris: Cerf), 1980.
- Murmelstein, B., “Die Gestalt Josefs in der Agada und die Evangelien-geschichte,” *Angelos* 4 (1932), pp. 51–55.
- Nagel, P., “Das Evangelium des Judas,” *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 98/2 (2007), pp. 213–276.
- Nallino, C.A., “Tracce di opere greche giunte agli Arabi per trafila pehlevica,” in A.T. Walker (ed.), *A Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne* (Cambridge: Cambridge University Library), 1922, pp. 345–363.
- Nautin, P., *L’Évangile retrouvé. Jésus et l’Évangile Primitif*, Christianisme Antique 5 (Paris: Beauchesne), 1998.
- Nestori, A., “Riflessioni sul luogo di culto cristiano preconstantino,” *Reallexicon für Antike und Christentum* 75 (Stuttgart: Hiersemann), 1999, pp. 696–697.
- Nilsson, M.P., “The Syncretistic Relief at Modena,” *Symbolae Osloenses* 24 (1945), pp. 1–7.
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee* (Leipzig/Berlin: Teubner), 1931.
- Oort, J. van, “Les noms de Jésus,” *Le Monde de la Bible* 174 (2006), pp. 36–37.
- , *Het evangelie van Judas, Inleiding, Vertaling, Toelichting* (Kampen: Uitgeverij Ten Have), 2006 (2007⁴).
- , “Het evangelie van Judas. Inleidende notities over zijn inhoud en betekenis,” *Hervormde Theologische Studies* 63 (2007), pp. 431–443.
- Orbe, A., *Cristología gnóstica*, vol. 2 (Madrid: B.A.C.), 1976.
- Owen, E.C.E., “Δαίμων and Cognate Words,” *Journal of Theological Studies* 32 (1931), pp. 133–153.
- Paffenroth, K., *Judas: Images of the Lost Disciple* (Louisville: Westminster John Knox Press), 2001.
- Pagels, E.H., “‘The Demiurge and his Archons’ – A Gnostic View of the Bishops and Presbyters?,” *Harvard Theological Review* (1976), pp. 301–324.
- , “Visions, Appearances, and Apostolic Authority: Gnostic and Orthodox Traditions,” in B. Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1978, pp. 415–430.
- , “Gnostic and Orthodox Views of Christ’s Passion: Paradigms for the Christian’s Response to Persecution?,” in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31 1978. Volume One: The School of Valentinus*, Studies in the History of Religions 41.1 (Leiden: Brill), 1980, pp. 262–283.
- , and King, K.L., *Reading Judas. The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York: Viking), 2007.
- Painchaud, L., *Le Deuxième Traité du Grand Seth (NH VII,2)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 6 (Québec: Les Presses de l’Université Laval), 1982.

- , Janz, T., “The ‘Kingless Generation’ and the Polemical Rewriting of Certain Nag Hammadi Texts,” in J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, Nag Hammadi Studies 44 (Leiden: Brill), 1995, pp. 439–460.
- Painchaud, L., “À propos de la (re)découverte de l’Évangile de Judas,” *Laval théologique et philosophique* 62 (2006), pp. 553–568.
- , Cazalais, S., “What is the advantage (οὐ πᾶσι πλεονέχον)...? (Gos. Jud. 46,16). Text, Context, Intertext,” Forthcoming in the Proceedings of the Codex Judas Congress, Houston, March 13–16, 2008.
- Panaïno, A., “Sopravvivenze del culto iranico della stella Sirio nel *Kiṭāb al-mawāṭid* di Zarādušt ed altre questioni di uranografia sasanide,” in E. Acquaro (ed.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, 1 (Rome: Istituti editoriali e poligrafici internazionali), 1996, pp. 343–354.
- , “Visione della volta celeste e astrologia nel manicheismo,” in L. Cirillo and A. van Tongerloo (ed.), «*Manicheismo e Oriente Cristiano Antico*: Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi, Manichaean Studies III (Louvain/Naples: Peeters), 1997, pp. 249–295.
- , *Tessere il cielo*, Serie Orientale Roma (Rome: Istituto italiano per l’Africa e l’Oriente), 1998, pp. 72–74.
- , “Lunar and Snake Omens among the Zoroastrian,” in Sh. Shaked (ed.), *Officina magica. Essays on the Practice of Magic in Antiquity*, IJS Studies in Judaica 4 (Leiden/Boston: Brill), 2005, pp. 73–89.
- Parrot, D.M., (ed.), *Nag Hammadi Codices V, 2–5 and VI with Papyrus Berolinensis 8507, 1 and 4*, Nag Hammadi Studies 11 (Leiden: Brill), 1979.
- , (ed.), “Eugnostos and The Sophia of Jesus Christ”, *Nag Hammadi Codices III, 3–4 and V, 1*, Nag Hammadi Studies 27 (Leiden: Brill), 1991, pp. 37–179.
- Paulos, J.A., *I Think, Therefore I Laugh: An Alternative Approach to Philosophy* (New York: Columbia University Press), 1985.
- Pearson, B.A., “Jewish Elements in Gnosticism and the Development of Gnostic Self-Definition,” in E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries* (London/Philadelphia: SCM/Fortress Press), 1980, pp. 151–160.
- , (ed.), *Nag Hammadi Codices IX and X*, Nag Hammadi Studies 15 (Leiden: Brill), 1981.
- , (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 30 (Leiden/New-York/Köln: Brill), 1996.
- , “Judas Iscariot and the *Gospel of Judas*,” Occasional Paper (Claremont, CA: Institute for Antiquity and Christianity), 2007.
- Pedersen, K.S., “The Amharic *Andemta* Commentary on the Abraham Stories: Genesis 11:24–25:14,” in J. Frishman, L. Van Rompay (ed.), *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation. A Collection of Essays*, *Traditio Exegetica Graeca* 5 (Louvain: Peeters), 1997, pp. 253–261.
- Peel, M., “Gnostic Eschatology and the New Testament,” *Novum Testamentum* 12 (1970), pp. 141–165.
- Perkins, P., *The Gnostic Dialogue* (Paulist Press: New York), 1980.
- Pétrément, S., “La notion de gnosticisme,” *Revue de Métaphysique et de Morale* 65 (1960), pp. 385–421.
- , *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism* (San Francisco: HarperSanFrancisco), 1990.
- Pettazzoni, R., “The Monstrous Figure of Time in Mithraism,” in R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions* (Leiden: Brill), 1954, pp. 164–192.
- Philonenko, M., *Joseph et Aséneth, Introduction, texte critique, traduction et notes*, *Studia Post-Biblica* 13 (Leiden: Brill), 1968.
- , *Testaments des douze patriarches*, texte traduit, présenté et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 811–944.

- Philonenko-Sayar, B., and Philonenko, M., "Die Apokalypse Abrahams," in W.G. Kümmel *et alii*, (ed.), *Apokalypsen, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Band 5, Lieferung 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn), 1982, pp. 415–460.
- , et Philonenko, M., *Apocalypse d'Abraham*, texte traduit, présenté et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 1691–1730.
- Piñero, A., "Apocalipsis de Pedro," in A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán (ed.), *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi III* (Madrid: Trotta), 2000, pp. 47–70.
- Pleše, Z., *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 52 (Leiden: Brill), 2006.
- Plisch, U.-K., *Was nicht in der Bibel steht: Apokryphe Schriften des frühen Christentums*, Brennpunkt Bibel 3 (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), 2006.
- Poirier, P.-H., "Une étymologie ancienne du nom de Thomas l'Apôtre et sa source," *Parole de l'Orient* 10 (1981–1982), pp. 285–290.
- , et Tissot, Y., *Actes de Thomas, in Écrits apocryphes chrétiens*, I, F. Bovon, P. Geoltrain (sous la direction de), Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1997, pp. 1321–1470.
- Porter, S.E., Heath, G.L., *The Lost Gospel of Judas: Separating Fact from Fiction* (Grand Rapids, Mich. and Cambridge, U.K.: Eerdmans), 2007.
- Pradeau, J.-F., *Héraclite. Fragments. Citations et témoignages* (Paris: Garnier-Flammarion), 2003.
- Priour, J.-M., "L'eucharistie dans les Actes apocryphes des apôtres," in C. Grappe (ed.), *Le repas de Dieu – Das Mahl Gottes. 4. Symposium Strasbourg, Tübingen, Upsal, Strasbourg, 11–15 septembre 2002*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 169 (Tübingen: Mohr Siebeck), 2004, pp. 253–269.
- Prigent, P., *Psaumes de Salomon*, texte présenté, traduit et annoté, in A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (sous la direction de), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 1987, pp. 945–992.
- Puech, H.-Ch., *En quête de la gnose*, II, *Sur l'Évangile selon Thomas* (Paris: Gallimard), 1978.
- Quacquarelli, A., "I luoghi di culto e il linguaggio simbolico nei primi due secoli cristiani," *Reallexicon für Antike und Christentum* 42 (Stuttgart: Hiersemann), 1966 [1968], pp. 250–252.
- Quecke, H., "Il Dialetto," in T. Orlandi, *Papiri della Università degli Studi di Milano (P. Mil. Copti)*, vol. 5, *Lettere di San Paolo in copto-ossirinchi* (Milan: Cisalpino), 1974.
- Quesnel, M., "Les citations de Jérémie dans l'Évangile selon saint Matthieu," *Estudios Biblicos* 47, 1989, pp. 513–527.
- Quispel, G., "Hermann Hesse and Gnosis," in B. Aland (ed.), *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, D. Böhler, R. Neuberth (Hrsg.), (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1978, pp. 492–507.
- Rambaux, C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles* (Paris: Les Belles Lettres), 1979.
- Reiner, E., "Thirty Pieces of Silver," in W.W. Hallo (ed.), *Essays in Memory of E.A. Speiser*, American Oriental Series 53 (New Haven: Connecticut, American Oriental Society), 1968, pp. 186–190.
- Reiser, M., *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (Münster: Aschendorff Verlag), 1990.
- Riley, G., "Second Treatise of the Great Seth," in B.A. Pearson (ed.), *Nag Hammadi Codex VII*, Nag Hammadi Studies 30 (Leiden: Brill), 1996, pp. 146–199.
- Rives, J., "Human Sacrifice among Pagans and Christians," *Journal of Roman Studies* 85 (1995), pp. 65–85.
- Roberge, M., "La crucifixion du Sauveur dans la *Paraphrase de Sem* (NH VII,1)," in M. Rassart-Debergh, J. Ries (ed.), *Actes du IV^e congrès copte, Louvain-la-Neuve, 5–10*

- septembre 1988, vol. II, *De la linguistique au gnosticisme* (Louvain-la-Neuve: Peeters), 1992, pp. 381–387.
- , “L’entendement de notre Grande Puissance,” in *Écrits gnostiques La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 2007, pp. 897–922.
- , *La Paraphrase de Sem (NH VII,1)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 25 (Québec/Louvain-Paris: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 2000.
- Robinson, J.M., *Les secrets de Judas. Histoire de l’apôtre incompris et de son évangile* (Paris: Michel Lafon), 2006.
- Robinson, Jr. W.C., “The Expository Treatise on the Soul,” in B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7*, vol. 2, Nag Hammadi Studies 21 (Leiden: Brill), 1989, pp. 144–169.
- Roloff, J., *Die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, Das Neue Testament Deutsch 5 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1981.
- Rordorf, W., “Le sacrifice eucharistique,” *Liturgie, foi et vie des premiers chrétiens. Études patristiques*, Théologie historique 75 (Paris: Beauchesne), 1986, pp. 73–91.
- Rousseau, A., Doutreleau, L., *Irénée de Lyon, Contre les hérésies*, livre I, tome II, Sources Chrétiennes 264 (Paris: Cerf), 1979.
- Rubinkiewicz, R., “Apocalypse of Abraham,” Revised with notes by H.G. Lunt, in J.H. Charlesworth (ed.), *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (New York: Doubleday), 1983, vol. 1, pp. 689–705.
- Rudolph, K., “Der gnostische Dialog als literarisches Genus,” in P. Nagel (ed.), *Probleme der koptischen Literatur* (Halle-Wittenberg: Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität), 1968/1 [K 2]], pp. 85–107.
- , *Gnosis: The Nature and History of an Ancient Religion*, translated by R. McL. Wilson, (Edinburgh: T&T Clark), 1984.
- Ruether, R.R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism* (Eugene: Wipf and Stock), 1997.
- Sarrazin, B., “Jésus n’a jamais ri. Histoire d’un lieu commun,” *Recherches de science religieuse* (1994/2), pp. 217–222.
- Saxer, V., “L’organisation des Églises héritées des apôtres (70–180),” in J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme, I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, (Paris: Desclée), 2000, pp. 431–433.
- , “Le progrès de l’organisation ecclésiastique de la fin du II^e siècle au milieu du III^e siècle (180–250),” in J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard (dir.), *Histoire du christianisme, I: Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, (Paris: Desclée), 2000, pp. 777–815.
- Scarcia, G., “Cosroc secondo, San Sergio e il Sade,” *Studi sull’Oriente Cristiano* 4 (2000), pp. 171–227.
- Scheidweiler, F., *Questions of Bartholomew*, in R. McL. Wilson (ed.), *New Testament Apocrypha* (Cambridge: J. Clarke), 1991–1992, vol. 1, pp. 228–352.
- Schenke, H.-M., “On the Middle Egyptian Dialect of the Coptic Language,” *Enchoria* 8 (1978), pp. 43–54.
- , in Zusammenarbeit mit R. Kasser, *Papyrus Michigan 3520 und 6868(a). Ecclesiastes, Erster Johannesbrief und Zweiter Petrusbrief in fayumischen Dialekt*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 151 (Berlin/New York: De Gruyter), 2003.
- Schmidt, C., Macdermot, V., *Pistis Sophia*, Nag Hammadi Studies 9 (Leiden: Brill) 1978.
- Schoedel, W., “Scripture and the Seventy-Two Heavens of the First Apocalypse of James,” *Novum Testamentum* 12 (1980), pp. 118–128.
- , (ed.), *Nag Hammadi Codices III,3–4 and V,1*, Nag Hammadi Studies 27 (gen. Editor D. Parrot), (Leiden: Brill), 1991.
- Schoenborn, U., *Diverbium Salutis. Studien zur Interdependenz von literarischer Struktur und*

- theologischer Intention des gnostischen Dialogs, ausgeführt an der koptischen "Apokalypse des Petrus" aus Nag Hammadi (NHC VII, 3)*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht), 1995.
- Schökel, L.A., Carniti, C., *Salmos I-Salmos 1–72* (Estella: Verbo Divino), 1992.
- Scholem, G.G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, New York), 1960¹, 1965².
- , *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books), 1961, reprinted in 1995 [*Les grands courants de la mystique juive* (Paris: Payot), 1968].
- , *Walter Benjamin: die Geschichte einer Freundschaft* (Frankfurt a.M.: Surkamp Verlag), 1975.
- Scholten, C., *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi* (Münster: Aschendorff), 1987.
- Schwartz, M., "From Healer to Hyle: Levantine Iconography as Manichaean Mythology," *Journal of Inner Asian Art and Archaeology* 1 (2006), pp. 145–147.
- Scopello, M., "The Apocalypse of Zostrianos and the Book of the Secrets of Enoch," *Vigiliae Christianae* 34/4, (1980), pp. 376–385.
- , "Youel et Barbélo dans le traité de l'Allogène (NH XI,3)," in B. Barc (ed.), *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi* (Québec 22–29 août 1978), Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 1 (Louvain: Peeters), 1981, pp. 374–382.
- , *Les Gnostiques* (Paris: Cerf), 1991.
- , "Les penseurs gnostiques face à la vision," in F. Boespflug et F. Dunand (ed.), *Voir les dieux, voir Dieu* (Strasbourg: Presses de l'Université de Strasbourg), 2002, pp. 94–108.
- , "Autour des anges: traditions juives et relectures gnostiques" (with C. Dogniez), "La bibliothèque de Nag Hammadi et ses anges," in L. Painchaud et P.-H. Poirier (ed.), *Coptica – Gnostica – Manichaica, Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 7 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Peeters), 2005, pp. 123–168.
- , *Femme, Gnose et Manichéisme. De l'espace mythique au territoire du réel*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 53 (Leiden: Brill), 2005.
- , "L'Allogène (NH XI, 3): traduction et annotation," in J.-P. Mahé et P.-H. Poirier (sous la direction de), *Écrits gnostiques, La bibliothèque de Nag Hammadi*, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard), 2007, pp. 1544–1574.
- , "L'âme en fuite: le traité de l'Allogène et la mystique juive," in J.-M. Narbonne et P.-H. Poirier (ed.), *Gnose et philosophie* (Québec/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Vrin), 2008, pp. 97–111.
- Scott, R.B.Y., (ed.), *Proverbs. Ecclesiastes* (New York: The Anchor Bible, Doubleday), 1965.
- Screch, M., *Laughter at the Foot of the Cross* (Allen Lane: The Penguin Press), 1998.
- Segbroeck, van, F., "Les citations d'accomplissement dans l'Évangile selon saint Matthieu d'après trois ouvrages récents," in M. Didier (ed.), *L'Évangile selon Matthieu. Rédaction et théologie* (Gembloux: Duculot), 1972, pp. 107–130.
- Senior, D., "The Lure of the Formula Quotations Re-Assessing Matthew's Use of the Old Testament with the Passion Narrative as Test Case," in C.M. Tuckett (ed.), *The Scriptures in the Gospels*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 131 (Leuven: University Press/Peeters), 1997, pp. 89–115.
- , *The Passion Narrative according to Matthew. A Redactional Study*, Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 39 (Leuven: Leuven University Press), 1975.
- Sevrin, J.-M., *Le dossier baptismal séthien. Études sur la sacramentaire gnostique*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Études" 2 (Québec/Louvain/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Éditions Peeters), 1986.
- Shaked, S., "The Notions *mēnōg* and *gēnīg* in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology," *Acta Orientalia* 33 (1971), pp. 59–107.
- Shisha-Halevy, A., *Coptic Grammatical Categories. Structural Studies in the Syntax of Shenoutean Sahidic*, Analecta Orientalia 53 (Rome: Pontificio Istituto Biblico), 1986.

- , A., “Bohairic Narrative Grammar,” in S. Emmel, M. Krause, S.G. Richter, S. Schaten (Hrsg.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses Münster, 20.–26. Juli 1996*, Sprachen und Kulturen des christlichen Orients 6.2 (Wiesbaden: Harrassowitz), 1999, pp. 375–389.
- Sieber, J.H., (ed.), *Nag Hammadi Codex VIII*, Nag Hammadi Studies 31 (Leiden: Brill), 1991.
- Skjærvø, P.O., “Aždahā I. In Old and Middle Iranian,” in E. Yarshater (ed.), *Encyclopaedia Iranica* 3, 1989, pp. 191a–199b.
- Soares Prabhu, G.M., *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew*, Analecta Biblica 63 (Rome: Biblical Institute Press), 1976.
- Sotinel, C., “Les lieux de culte chrétiens et le sacré dans l’Antiquité tardive,” *Revue d’histoire des religions* 4 (2005), pp. 411–415.
- Soullard, C., (ed.), *Judas. Figures mythiques* (Paris: Autrement), 1999.
- Stendahl, K., “Hate, Non-retaliation and Love. 1QS X, 17–20 and Rom. 12: 19–21,” *Harvard Theological Review* 55 (1962), pp. 343–355
- , *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament* (Lund: CWK Gleerup), 1967.
- Stone M.E. and Strugnell, J., *The Books of Elijah: Parts 1–2*, Society of Biblical Literature Texts and Translations 18 (Missoula, MT: Scholars), 1979.
- Stoppard, T., *Rosencrantz and Guildenstern Are Dead* (London: Faber and Faber), 1968 (reprinted 1971).
- Stroumsa, G.G., “Christ’s Laughter: Docetic Origins Reconsidered,” *Journal of Early Christian Studies* 12 (2004), pp. 267–288.
- Suzuki, D.T., *Essays in Zen Buddhism* (London: Second Series, Rider & Co.), 1953.
- Tardieu, M., “Basilide,” in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* (Paris: CNRS Éditions), 1994, t. II, pp. 84–89.
- , Dubois, J.-D., *Introduction à la littérature gnostique*, I (Paris: Cerf), 1986.
- Taylor, M.S., *Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden: Brill), 1995.
- Thomassen, E., “The Epiphany of Gnosis,” *Illinois Classical Studies* 29 (2004), pp. 217–226.
- Tilborg, van, S., “Matthew 27.3–10: an Intertextual Reading,” in S. Draisma (ed.), *Intertextuality in Biblical Writings*, Festschrift B. van Iersel (Kampen: Kok Press), 1989, pp. 159–174.
- Toy, C.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Proverbs* (Edinburgh: T. & T. Clark), 1899.
- Tröger, K.-W., “Der Zweite Logos des Grossen Seth. Gedanken zur Christologie in der zweiten Schrift des Codex VII,” in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Nag Hammadi Studies 6 (Leiden: Brill), 1975, pp. 268–276.
- , *Die Passion Jesus Christi in der Gnosis nach den Schriften von Nag Hammadi. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades doctor scientiae theologiae* (Berlin: Humboldt Universität), 1978.
- Turner, J.D., “NHC XIII,I: Trimorphic Protennoia, Notes to Text and Translation,” in C.W. Hedrick (ed.), *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII*, Nag Hammadi Studies 28 (Leiden: Brill), 1990.
- Turner, J., *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Études” 6 (Québec/Louvain: Les Presses de l’Université Laval/Peeters), 2001.
- Van den Hoek A., Mondésert, C., *Clément d’Alexandrie, Stromates IV*, introduction, texte critique et notes, Sources Chrétiennes 463 (Paris: Cerf), 2001.
- Van den Kerchove, A., “Minios aukos ir Judo auka: aukojimo tema *Judo evangelijoje*,” in T. Alekniecė and D. Alekna (dir.), *Saeculo primo: Romos imperijos pasaulis peržengus „naujosios eros“ slenkstį*, Christiana Tempora III, Vilnius, VUL 2008, pp. 272–292.
- VanderKam, J.C., “The *Aqedah*, *Jubilees*, and PseudoJubilees,” in C.A. Evans, S. Talmon

- (ed.), *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders* (Leiden: Brill), 1997, pp. 241–261.
- Veilleux, A., *La Première apocalypse de Jacques (NH V3)*, Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section “Textes” 17 (Québec: Les Presses de l’Université Laval), 1986.
- Verbeke, G., *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à St. Augustin* (Paris/Louvain: Desclée de Brouwer/Insitut supérieur de philosophie), 1945.
- Vermaseren, M.J., “A Magical Time God,” in J.R. Hinnells (ed.), *Mithraic Studies 1* (Manchester: Manchester University Press), 1975, pp. 446–456.
- Vermes, G., “New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225,” *Journal of Jewish Studies* 47 (1996), pp. 140–146.
- Vogler, W., *Judas Iskarioth: Untersuchungen zur Tradition und Redaktion von Texten des Neuen Testaments und außerkanonischer Schriften*, Theologische Arbeiten 42 (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt), 1983, 1985².
- Waddell, W.G., Robbins, F.E., (ed.), *Ptolemy, Tetrabiblos*, Loeb Classical Library (Cambridge/ London: Harvard University Press/William Heinemann LTD), 1980.
- Waldstein, M., Wisse, F., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502,2*, Nag Hammadi and Manichaean Studies 33 (Leiden/ Köln: Brill), 1995.
- Welburn, A.J., “Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: the Apocalypse of Adam,” in W. Haase, H. Temporini (ed.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25.6 (Berlin/New York: De Gruyter), 1988, pp. 4756–4767.
- West, M., “Darius’ Ascent to Paradise,” *Indo-Iranian Journal* 45 (2002), pp. 51–57.
- Westendorf, W., *Koptisches Handwörterbuch* (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag), 1992.
- White, L.M., “House Churches,” in E.M. Meyers (ed.), *Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, vol. 3 (Oxford: Oxford University Press), 1997, pp. 119–120.
- Widengren, G., “Der iranische Hintergrund der Gnosis,” *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 4 (1952), pp. 97–114.
- Williams Jackson, A.V., “Sun, Moon, and Stars (Iranian),” in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 12 (Edinburgh: T&T Clark), 1980, pp. 85a–88.
- Williams, M.A., *The Immovable Race. A Gnostic Designation and the Theme of Stability in Late Antiquity*, Nag Hammadi Studies 39 (Leiden: Brill), 1995.
- , *Rethinking ‘Gnosticism’. An Argument for Dismantling a Dubious Category* (Princeton: Princeton University Press), 1996.
- Wittgenstein, L., *On Certainty—Über Gewissheit*, G.E.M. Anscombe, G.H. Von Wright (ed.), (Oxford: Blackwell), 1974.
- Yarbro Collins, A., “Persecution and Vengeance in the Book of Revelation,” in D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979* (Tübingen: J.C.B. Mohr), 1989², pp. 729–749.
- Zachner, R. Ch., “Postscript to Zurvān,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1955), pp. 237–243.
- Zuntz, G., “Aion Plutonios,” *Hermes* 116 (1988), pp. 291–303.
- , *Aion im Römerreich. Die archäologischen Zeugnisse* (Heidelberg: Winter), 1991.
- , *Aion in der Literatur der Kaiserzeit* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften), 1992.
- Zwiep, A.W., *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1:15–26*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 187 (Tübingen: Mohr Siebeck), 2004.

INDEX OF AUTHORS CITED

- Adkin, N., 332
 Albani, M., 127
 Albrile, E., 277–291
 Amphoux, C., 81
 Antin, P., 346
- Bakhtin, M., 333
 Baratte, F., xiv
 Barc, B., 28
 Barden Dowling, M., 288
 Barjot, D., xiv
 Barry, C., 19
 Barth, K., 178
 Baslez, M.-F., 318, 323, 325, 327
 Bazán, F.G., 343, 350
 Benko, S., 323
 Benoit, P., 76
 Benveniste, E., 289
 Berger, P.L., 333
 Bergson, H., 339
 Bermejo Rubio, F., 355, 357
 Beyer, H.W., 316
 Bianchi, U., 172
 Bijaoui, R., 177
 Böhlig, A., 278, 294, 296, 307
 Bonnet, M., 316
 Borret, M., 107
 Bosson, N., 15
 Boud'hors, A., 10
 Bousset, W., 290, 300
 Bovon, F., 81, 316
 Box, G.H., 128
 Boyce, M., 279
 Branham, J.R., 325
 Bröcker, G., 71, 332, 334, 336
 Brunner, C.J., 283, 284
 Burkert, W., 282
- Camelot, P.Th., 317, 325, 326
 Cane, A., 73
 Carmignac, J., 127
 Carniti, C., 354
 Carroll, R.P., 353
 Casadio, G., 288, 290
 Cherix, P., 81, 147, 150, 314, 318,
 320–321
 Christensen, A., 281
 Cohn, N., 350
- Collins, J.J., 117, 347, 352, 358
 Conzelmann, H., 76
 Crum, W.E., 45, 163, 246, 356
 Cumont, F., 287, 289
- Dalley, S., 343
 Dart, J., 64, 332
 Davies, P.R., 127
 DeConick, A.D., 162, 250, 341
 D'Erme, G.M., 289
 Desclos M.-L., 332
 Desreumaux, A., xiv
 Dix, G., 316
 Dogniez, C., 125
 Dorival, G., xiv
 Doutreleau, L., 85
 Drower, E.S., 286
 Dubois, J.-D., xiv, 141, 174
 Duchesne-Guillemin, J., 283, 288
 Dupont-Sommer, A., 107, 124, 126, 133
 Dussaud, R., 289
- Eco, U., 333
 Ehrman, B.D., xi, 27, 72, 73, 81, 113,
 115, 121, 165, 187, 188, 245, 251, 305
 Eisler, R., 288
 Emmel, S., 16, 33–39
 Evans, C.A., 251
- Fallon, F., 306
 Farcy, G.-G., 177
 Fernoud, A., xiv
 Foerster, W., 241
 Fossum, J., 249
 Frankfurter, D., 350
 Frazer, J.G., 199
 Fremont-Vergobbi, F., 326
 Friedländer, M., 140
 Funk, W.-P., 5, 10, 12, 19, 22, 36, 47
- Gaudard, F., 81, 113, 158, 161
 Geoltrain, P., 81
 Gianotto, C., xiv, 81, 87
 Gilhus, I.S., 332, 333, 334, 337, 353, 355
 Gillibert, É., 177
 Girard, R., 352, 358
 Gnoli, G., 278, 281, 285, 286
 Goold, P., 293

- Gopnik, A., 64
 Grant, R., 71, 337, 353, 355
 Grappe, C., 322
 Grundmann, W., 321
 Gugliemi, W., 332
 Gundel, H., 296
 Gundel, W., 295, 296

 Hadas-Lebel, M., xiii, xiv
 Harvey W.W., 44
 Heath, G.L., 60
 Hedrick, C.W., 168, 278
 Heilen, S., 167
 Henning, W.B., 285
 Henry, M., 331
 Hinnells, J.R., 287
 Hopfner, T., 241
 Humbach, H., 285

 Idel, M., 140
 Isenberg, W.W., 116

 Jäkel, S., 334
 Janz, T., 306
 Jaubert, A., 148
 Jonas, H., 140, 172

 Kahle, P.E., 10
 Kasser, R., xi, xii, 6, 8, 10, 27, 33, 38,
 41, 45, 49, 53, 70, 81, 82, 88, 97,
 113, 123, 145, 146, 150, 165, 171,
 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179,
 181, 183, 184, 185, 187, 188, 189,
 218, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 251, 252, 258, 263, 270,
 279, 293, 311, 313, 314–315, 319,
 320–321
 Kellens, J., 285
 Kelly, J., 304
 Kim, Sconyoung, 293–309
 King, K.L., 52, 60, 72, 73
 Klassen, W., 55, 73, 76, 177
 Klauck, H.-J., 73, 76, 135
 Klimkeit, H.-J., 285
 Koschorke, K., 171, 327
 Krause, M., 16
 Krestschmar, G., 140
 Krosney, H., 64, 184
 Kunitzsch, P., 282

 Laeuchli, S., 184
 Lagrange, M.J., 104
 Laurant, S., xv
 Laurent, B., 308

 Layton, B., 4, 242, 243, 246, 299
 Le Bocuffle, A., 185
 Le Brun, J., 69, 332
 Leclant, J., xiii
 Lemaire, A., 316
 Liddell, H.G., 4, 242, 321
 Lilje, H., 347
 Lipsius, R.A., 316
 Löhr, W., 145
 Lona, H.E., 72, 73
 Lüthi, K., 73

 MacDermot, V., 297, 298, 307
 MacKenzie, D.N., 282, 286
 MacRae, G., 358
 Magris, A., 357, 358
 Mahé, A., 171
 Mahé, J.-P., xiv, 43, 125, 171, 328
 Mantovani, G., 286
 Massonet, J., 318
 Mazzucco, C., 69
 McGlasson, P., 179
 Mehrlein, R., 163
 Meiser, M., 73
 Messina, G., 278
 Métayer, G., xiv
 Metzger, B.M., 302
 Meyer, M., xi, xii, xiii, xiv, 3, 4–5, 6,
 27, 33, 38, 41–55, 45, 49, 53, 54, 55,
 64, 70, 81, 82, 88, 97, 113, 123, 145,
 146, 150, 158, 161, 165, 174, 176,
 179, 184, 187, 188, 189, 218, 239,
 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246,
 251, 252, 258, 270, 279, 293, 295,
 299, 301, 311, 313, 314–315, 319,
 320–321
 Michelini Tocci, F., 290
 Miguel, C., xv
 Mimouni, S.C., 73, 142
 Mirecki, P.A., 168
 Mondésert, C., 327, 328
 Monnot, G., 308
 Montserrat-Torrents, J., 5, 145, 270,
 314–315, 319, 320–321, 350
 Moo, D.J., 104
 Mopsik, C., 130, 140
 Morard, F., 182, 183
 Moreschini, C., 280
 Munier, C., 325
 Munnich, O., xiii, xv
 Mürmelstein, B., 108

 Nagel, P., 21, 47, 71, 159
 Nallino, C.A., 280

- Nautin, P., 99
 Nestori, A., 316
 Nietzsche, F., 357
 Nock, A.D., 140
 Norden, E., 289

 Oort, J. van, xiv, xv, 124
 Orbe, A., 332, 334, 335, 337
 Orlandi, T., 10
 Owen, E.C.E., 242

 Paffenroth, K., 73
 Pagels, E.H., 52, 72, 73, 171
 Painchaud, L., 5, 6, 115, 118, 120, 158, 171–186, 306, 335, 341
 Panaino, A., 280, 282, 284, 285
 Pasquier, A., 5
 Paulat, É., 308
 Paulos, J.A., 333
 Pearson, B.A., 47, 162, 259, 260, 307
 Pedersen, K.S., 117
 Peel, M., 303
 Perkins, P., 159
 Peterson, E., 140
 Pétrement, S., 173, 352
 Pettazzoni, R., 289
 Philonenko, M., 119, 120, 124, 132
 Philonenko-Sayar, B., 119
 Picard, O., xiv
 Piñero, A., 334
 Pirart, H., 285
 Pitte, J.-R., xii
 Pleče, Z., 300
 Plisch, U.-K., 48
 Poirier, P.-H., xiv, 6, 19, 81, 86, 125
 Porter, S.E., 60
 Pouthier, J.-L., xiv
 Pradeau, J.-F., 311
 Prieur, J.-M., 322
 Prigent, P., 126
 Puech, H.-Ch., 85, 87

 Quacquarelli, A., 316
 Quecke, H., 10–11
 Quesnel, M., 104
 Quispel, G., 140, 287, 288, 289

 Rambaux, C., 346
 Reiner, E., 106–108
 Reiser, M., 348
 Richter, S.G., 16
 Riley, G., 117
 Rives, J., 165, 322, 323–324
 Robbins, F.E., 293

 Roberge, M., 182
 Robin, C., xiii, xiv, xv
 Robinson, J.A.T., 347
 Robinson, J.M., 59–67, 70, 88
 Robinson, W.C., Jr., 117
 Roloff, J., 76
 Rordorf, W., 321
 Rousseau, A., 85
 Rubinkiewicz, R., 119, 120
 Rudolph, K., 159, 297
 Ruether, R.R., 359

 Sarrazin, B., 332
 Saxer, V., 316
 Scarcia, G., 290
 Schaten, S., 16
 Schenke, H.-M., 10, 11
 Schmidt, C., 297, 298, 307
 Schoedel, W., 300
 Schoenborn, U., 334
 Schoeps, H.J., 140
 Schökel, L.A., 354
 Scholem, G.G., 49, 131, 140–141, 288, 290
 Scholten, C., 171
 Scopello, M., xiv, xv, 123, 125, 130, 149, 296
 Scott, R., 4, 242, 321
 Screech, M., 333
 Segbroeck, van, F., 102
 Senior, D., 101, 105
 Sevrin, J.-M., 171
 Shaked, S., 286
 Shisha-Halevy, A., 4, 16
 Skjærvø, P.O., 284
 Smilevitch, E., 130, 140
 Soares Prabhu, G.M., 104
 Sotinel, C., 316
 Stendahl, K., 103, 105, 347
 Stone, M.E., 48
 Stroumsa, G.G., 71, 332, 337–338, 354, 355
 Strugnelli, J., 48
 Suzuki, D.T., 340
 Schwartz, M., 113

 Tardieu, M., 141, 308
 Taylor, M.S., 359
 Thomassen, E., 157–170, 314
 Tilborg, van, S., 102, 105
 Tissot, Y., 81
 Tollet, D., xiv
 Toy, C.H., 354
 Tröger, K.-W., 171, 336

- Turcan, R., xiii
 Turner, J.D., 19, 44, 82, 145, 164,
 187-237, 263, 304, 341
- Van den Kerchove, A., 312
 VanderKam, J.C., 118
 van Esbroeck, M., 316
 Veilleux, A., 181
 Verbeke, G., 286
 Vermaseren, M.J., 288, 290
 Vermes, G., 118
 Vogler, W., 73, 76
 von Harnack, A., 308
- Waldstein, M., 286, 297, 299, 301
 Welburn, A.J., 278
 Westendorf, W., 150
 White, L.M., 316
 Widengren, G., 281
- Williams, M.A., 172, 286, 331
 Williams Jackson, A.V., 284
 Wisse, F., 286, 297, 299, 301, 307
 Wittgenstein, L., 351
 Wurst, G., xi, xii, xiii, xiv, 3, 6, 27, 33,
 38, 41, 45, 49, 53, 70, 81, 82, 88, 97,
 113, 123, 145, 146, 150, 165, 171,
 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179,
 181, 183, 184, 185, 187, 188, 189,
 218, 239, 240, 241, 242, 243, 244,
 245, 246, 251, 252, 258, 263, 270,
 279, 293, 311, 313, 314-315, 319,
 320-321
- Yarbro Collins, A., 347
- Zuntz, G., 288, 290
 Zwicp, A.W., 75, 76

INDEX OF SUBJECTS

- Abraham, 113–121, 125
 Abraxas, 152
 Adam, 28, 49, 63, 205
 Adamas, 48, 63, 271
 Adonaios, 63, 92–93
 Aeons
 arithmetic symbolism of twelve, 272, 274, 275
 dyadic ordering of, 274
 Ahriman, 281, 284, 286
 Aion, 287, 288, 289, 290
 angels
 in Basilidean traditions, 152, 153
 function of, 132
 heavenly mansion of, 130–133
 in Jewish mystical traditions, 125–127, 130–133
 Judas's vision of, 130–133
 Yoe1/Yaoel, 125, 128, 130n28
 anointing in Bethany, 73–74
antimimon Pneuma, 296, 298
 antisemitism, 121, 140. *See also* Judaism
 Archons, 178, 195–196, 253
 arithmetic symbolism
 in cosmogonical explanation, 298–303
 of five firmaments, 274–275nn11–12
 of seventy-two Luminaries, 272, 299
 of six heavens, 273–275, 274–275nn11–12
 of sixty Luminaries, 272–273
 thirteen, 252, 307–308
 of seventy-two heavens, 274
 of three hundred sixty heavens, 274
 of three hundred sixty-five heavens, 152–153, 202n11
 of three hundred sixty Luminaries, 199n9, 272, 299
 of twelve Aeons and disciples, 24, 29–30, 46, 272, 274–275
 Armozel, 271–272
 the arrest of Jesus, 62
 betrayal by Judas, 35, 36–39, 51–55, 84, 99–100, 137–138, 219–220, 257–262, 270–271
 fear of the masses in, 98–100
 the place of the Last Supper, 62, 98
 role of religious elites in, 97–99
 Astaphaios, 202n11
 astrology, 53–54, 114–115, 216–218
 astral dualism, 279–287
 astrological determinism, 127, 166, 167
 cosmogonical structure and, 298–303
 in Gnostic eschatology, 303–308
 and Judas' redemption, 308–309
 Mazdaean Zoroastrianism, 277–291
 stars as seducers, 294–298
 Athoth, 202n11, 204n12
 authorship. *See* linguistic analysis
 Autogenes, 48, 63, 180, 195
 Azazel, 119–121

 baptism, 164, 213, 263–264, 269
 Barbelo, 43–44, 63, 173, 195
 Basilidean tradition, 145–154
 concern with justice in, 148–149
 cosmology of, 151–153
 invisibility of the Savior in, 152
 laughter in, 52, 64–65, 333, 335
 position of man in, 151–152
 precise chronologies of, 147–148
 role of angels in, 152
 role of mysteries in, 149–151
 views of Judas in, 146–147
 betrayal of Jesus
 Gnostic contexts of, 141–143
 Judas's motivation and knowledge, 73–75, 188n3, 190–191, 219–220, 258
 Old Testament prophecies of, 138, 139

- political and historical context of, 137–138, 139–141
 purpose of *Gospel* in recounting, 167
 role of Judas in, 35, 36–39, 51–55, 84, 99–100, 137–138, 219–220, 257–262, 270–271
 variation in accounts of, 74–78
 blood money. *See* the thirty pieces of silver
- Cainites, 142, 191–195, 204n13
 Christology, 173–174, 267, 359n122.
See also Jesus
Codex Tchacos
 examination of *James* in, 87
Gospel in, as Sethian rewriting, 229
 history of, 187–188
 imperfect verb forms in, 18
 linguistic analysis of, 3–13
 spelling variations in, 3–4, 7–8
 stylistic groups of, 5–6, 14
 the altar in the disciples' vision, 311–318
 designation of Jesus as “Rabbi,” 88–90
 martyrdom, 325–328
 priests and crowd in the disciples' vision, 319–322
 rejection of both Judaism and the Church in, 90–95
 sacrifice, 311–312, 317, 322–328
 three races of humanity, 92–93, 305
 transcendent God of, 91–92, 94
 Coptic language. *See* linguistic analysis
 cosmology, of the Gnostic world, 23–24, 151–153, 267–276
 arithmetic symbolism in, 199n9, 272–275
 corrupt world of the immortals in, 275–276, 341
 the earth of humanity, 92–93, 267–268, 275
 the final judgment, 348–349
 heavens, 267
 hell, 275
 the inferior world, 275–276
 Jewish mystical sources of, 125–127, 130–133
 Luminaries and Aeons, 271–272
 Ogdoade, 272–273
 Platonic model of, 271–275
 redemption of humanity in, 269–271
 revelation to Judas of, 45–46, 48–50, 164–165, 169, 179–180, 218–223, 251–257
 role of Jesus in, 30
 role of Zostrien in, 30
 as setting of the *Gospel*, 23–25
 as source in the *Gospel*, 63–64
 creation myth, 28–29
 the crucifixion and resurrection
 absence in the *Gospel* of, 33, 109, 339
 Gnostic views of, 66–67, 259–260, 334–338
 role of Simon of Cyrene in, 65, 150, 259, 336, 338n39
 as surrender of physical body, 52
- Daveithai, 271–272
 death, 39
 demiurge
 in Gnosticism, 173
 Ialdabaoth, 92–93
 Jesus as son of God of Israel, 90, 128–129, 267, 268
 Luminaries and Aeons, 47, 271–273
 magical powers of, 267
 demons, 241, 242
 Judas as the thirteenth 24, 26, 30, 46, 163, 178, 182, 218, 223, 253, 254, 270, 271, 307, 308, 344
 the demonstrative article, 5
 dialogue between Judas and Jesus, 31–32, 36, 41–42
 astrological determinism in, 127
 Basilidean views of, 147–151
 Essene spiritual traditions in, 126–127, 129
 Gnostic tradition of opposition in, 123–125
 Jesus's laughter in, 338–339, 343–345
 regarding heaven, 129–133
- disciples
 arithmetic symbolism of twelve, 29–30, 271–272, 274–275
 eucharist ritual, 174–175
 Judas as one of, 139, 270
 piety of, 339–341
 portrayal in *Gospel*, 160
 rejection of, 170
 replacement of Judas among, 28–30, 61, 129

- separation of Judas from, 28–30,
 45–46, 158–166, 208, 241
 visions of, 16–17, 25–26, 312–329,
 350
 weaknesses and failures of, 28–29
 dramatic effects, in the *Gospel of Judas*,
 23–32
 appearances and disappearances of
 Jesus, 27–28, 31
 basis in Gnostic cosmology of,
 23–24
 didactic tone of, 26–27
 of the double denouement, 30–31
 of Gnostic dialogue, 31–32, 123
 of invisible action, 29–31
 laughter in, 24
 of mythic content, 32
 simplicity of, 23–24, 27
 visions of approaching catastrophe,
 24–26
 dualistic world-view, 167–168

 the earth, 24, 30, 267–268
 El, 50n22, 63
 Eleleth, 195, 271
 Eloaiou, 202n11
 Enoch, 125, 129, 133
 Ephesech, 197
 Epinoia, 196
 eschatology, astrology and, 303–308
 the Eucharist, 39, 317–318, 321–322,
 323–324, 326
 criticism of, 184
 interpretation of, 174–175
 Eve, 63, 196, 205

 Field of Blood, 73–76
 firmaments, 24, 274, 275n12

 Gabriel, 63
 Galila, 63
 Garden of Gethsemane, 62–63, 98
 generations, great and holy, 208–214,
 245
 the Gnostic laughter, 331–346,
 353–356
 ambiguity of, 70n3, 332–338
 in Basilidean tradition, 333, 335
 comparisons with Zen *koans* of,
 339–341, 342–343
 in the crucifixion context, 335–336
 in the *Gospel*, 338–346
 as hermeneutic key, 338
 Jesus's laughter and smiles, 24, 43,
 64–67, 151, 331, 332n6, 333–334,
 335–346, 355–356
 misery of the person who laughs,
 357
 mockery in, 261–262, 353–356
 Old Testament models of, 353–356
 perceived cruelty of, 336–338
 as sign of understanding, 334
 Gnosticism, 331. *See also* cosmology, of
 the Gnostic world; Sethian
 Gnosticism; Valentinian Gnosticism
 astral doctrine in, 290–291
 astrology and eschatology, 303–308
 baptism, 263–264
 on the crucifixion as illusion, 150,
 334, 335, 336, 338n39
 descriptions of final judgment in,
 348–349
 dialogue traditions of, 31–32,
 123–125
 human apotheosis in, 359
 identification with good in,
 358–359
 Jewish mysticism in, 141–143
 Jewish thought in, 88–95, 113–114,
 117–118
 polemical issues in writings,
 171–172
 role of Jesus in, 30, 268, 359
 Sethian mythology, 195–205
 setting of the *Gospel*, 23–25,
 140–143
 special and secret knowledge in
 text-plots, 158–159
 special race superior in insight,
 162
 transcendent God in, 91–92, 94, 331,
 359
 violence and vengeance in, 346–352,
 357–359
 God, 72, 172–173

 Harmathoth, 63
 heaven
 angels and their mansion in,
 130–133
 arithmetic symbolism in, 152–153,
 273–275, 274–275nn11–12,
 cosmological place of, 24, 267,
 273–274, 275n12

- visions of altars and sacrifices in,
312–329, 350
- houses of worship, 316–318
- human sacrifice, 322–328, 350,
352
- humanity
creation of, 29–30
destiny of, 214–216, 227
need for salvation of, 267–268
terrestrial world of, 30, 267
- Ialdabaoth, 92–93, 242, 252, 254
- Illuminator of knowledge, 278
- immortals. *See* spirituals and saints
- imperfect verb forms, 16–19, 20
- Invisible Spirit, 195
- Iranian traditions, 278
- Isaac, 115, 117
- Isaac's divinity, 337–338
- Iscaiot, meaning of, 136–137
- James, 87–88, 94, 146
- Jephthah's daughter, 115
- Jerusalem Temple, 315, 317–318,
348
- Jesus, 30, 339–341, 359
as angel, 129–133
anointing in Bethany, 73–74
appearances and disappearances of,
27–28, 31
arrest of, 97–100
avoidance of death of, 150, 336,
338n39
betrayal by Judas of, 35, 36–39,
51–55, 73–78, 84, 99–100,
137–138, 219–220, 257–262,
270–271
Christian apotheosis of, 359
Christology, 173–174, 267,
359n121
crucifixion of, 109, 150–151,
334–335, 336–338, 339
designation of “Rabbi” for, 88–90
dialogue with disciples of, 63
didactic role of, 26–27, 341–343
dual nature of, 167–168
on the errors of the stars, 345–346
as member of humanity, 267–268
as new Aion, 288
price of redemption, 269–271
as prophet, 60
relationship with Judas of, 86–88,
355–356
relationship with Thomas of,
84–85
response to disciples' piety by,
339–341
as sacrifice, 30, 51–53, 115, 165–167,
312, 326
smiles and laughter of, 24, 43,
64–67, 69–71, 151, 331,
332n6, 333–334, 338–346,
355–356
as son of demiurge God, 90,
128–129, 267, 268
special knowledge imparted to Judas
by, 31–32, 41–42, 123–125,
129–133, 147–151, 338–339,
343–345
as spiritual being, 267, 268,
270–271
visions of catastrophe of, 24–26
- Judah, 118, 185–186
- Judaism
antisemitism, 121, 140
Cainites, 142
Cosmocrator, god of, 92–93
Essene spiritual traditions, 125,
126–127, 129
Jerusalem Temple, 315, 317–318,
348
the laugh of God in, 332
mystical traditions of, 49, 123–127,
128, 130–134, 141–143
negative portrayal of in *Gospel*,
113–114
presence in Gnostic texts, 113
prohibition of speaking the name of
God in, 128–129
rejection in Gnostic thought of,
88–95
sacrifices in, 349
separation from Christianity of,
140–141
- Judas
as Abraham-like figure, 113–121
betrayal of Jesus by, 35, 36–39,
51–55, 74–78, 84, 99–100,
137–138, 219–220, 257–262,
270–271
Biblical appearances of, 135–137
comparison with Thomas of,
82–88, 94

- death of, 30–31, 75–76, 87, 136, 344, 349
 deluded in self-image, 37
 departure from the Last Supper of, 30–31
 designation of Jesus as “Rabbi” by, 88–89
 destiny of, 114–115, 190, 214–216, 243–244
 dialogue with Jesus of, 31–32, 123–125, 129–133, 147–151, 208–209, 338–339, 343–345
 dual nature of, 81–82, 135–143
 early Christian portrayals of, 139–140
 function of figure of, 177–186
 greed of, 137
 grief of, 80, 161
 as ideal visionary, 127–130, 151–152
 identity of, 251–257
 motivation and knowledge in actions, 73–75, 188n3, 190–191, 219–220, 258
 mysteries of the kingdom revealed to, 45–46, 48–50
 name of, 136–137, 138–139
 New Testament appearances of, 72–78, 135–138
 as one of the twelve disciples, 28–30, 139, 270
 political and historical context of, 137–138, 139–143
 as protagonist, 41–43
 questions on salvation by, 269
 rehabilitation of, 81, 84–85, 94–95, 135, 157–158, 177–178, 188n3, 239–240, 308–309
 relationship with Jesus of, 86–88, 355–356
 replacement of, 61
 separation from other disciples of, 28–30, 45–46, 158–166, 208
 Sethian confession of, 43–44, 247–251
 special knowledge of, 82–88
 theological portrayals of, 140–143
 as thirteenth demon, 24, 26, 30, 46, 163, 178, 182, 218, 223, 251, 252, 270, 271, 307, 308, 344
 the thirty pieces of silver of, 74–75, 97, 100–109
 tragedy of fate of, 262–264
 visions of, 17–19, 26, 30–31, 83, 129–133, 239, 344–345, 349
 Kabbalah texts, 131, 141–143
 kingdom, mysteries of the. *See* special knowledge/instruction motif
 the kiss of Judas, 120, 138
 the Last Supper, 39, 62
 laughter. *See* the Gnostic laughter
 the Law of Israel, 270–271
 linguistic analysis, 3–13
 appositive attributive forms, 4n3
 authorship, 14, 19–22, 42
 demonstrative articles, 5
 dialect usage, 4, 6, 21
 interjection “look! here!”, 13
 notation of numbers, 6
 personal style, 14
 restitution of lacunae, 314–315, 319–320
 rhetorical inversions and elongations (hyperbaton), 19–21
 spelling variations, 3–4, 7–13
 symbol for the sacred name, 11–12
 syntactic variations, 4, 13–22
 topicalization of syntactic structures, 13–15, 20
 of translation, 23, 187–189, 240–247, 275
 vowel epenthesis, 6–7
 literary structure
 narrative alignment with canonical gospels, 79
 point of view, 33–35
 special instruction motif, 158–166
 Luminaries, 195–199, 271–272
 Manichaeism, 276
 martyrdom, 184, 325–328
 Matthew, 146
 references to Old Testament by, 103–109
 Matthias, 30, 46n13
 Mazdaean Zoroastrianism, 277–291
 Mesopotamian gods, 343n61
 Michael, 63
 midrashic commentary. *See* Old Testament prophecies
 monism, 275

- mystical traditions of Judaism, 125–127, 128
 notions of sanctity in, 133
 regarding celestial beings, 130–134
 regarding the name of God, 128–129
 role in Gnosticism of, 49, 141–143
- Nag Hammadi Library, 6, 131
 Basilidean content in, 146
 classification systems of, 5
 laughter of Jesus, 65–66
 parallels and comparisons with, 64, 67, 123–134, 164, 195–205
 syntax and style of, 18n19, 22
- Nebro, 48, 63
- Ogdoade, 272–273, 275
- Old Testament prophecies
 of Judas's betrayal of Jesus, 138, 139
 of the thirty pieces of silver, 103–109, 138
- Ophites, 192–195
- Oriel, 271
- Pahlavi literature, 281
 parable of the sower, 60–61
 Paradise Myth, 205–207
 past tense verb forms, 16n17, 17
- Paul, 94, 142
 places of worship of, 316n20
 on the price of redemption, 270
- Peter
 as the “chosen” disciple, 82, 84
 designation of Jesus as “Rabbi” by, 88–89
 as guide to salvation, 151
 price of redemption, 269–270
- Pronoia Sambathas, 202n11
- Protoplasts, 205–207
- psychic readers, 38–39
- redemption, 269–271
- revelation dialogues. *See* special knowledge/instruction motif
- rhetorical style, of the *Gospel of Judas*, 19–21
- Sabaoth, 202n11
- Sabbede, 202n11
- sacrifices, 175–177, 311, 352
 the altar of the disciples' vision, 25–26, 174–175, 311–318, 350
 the Eucharist, 174–175, 184, 317–318, 321–322, 323–324, 326
Gospel as polemic against, 219, 228
 of humans, 26, 115–118, 183–184, 322–328, 350
 of Jesus, 30, 115–118, 165–166, 312, 326
 Jesus critical of, 52, 164–165, 176
- Jewish *herem*, 349
 language of ritual of, 321–322
 martyrdom, 325–328, 357–358
 the priests and crowd in the disciples' vision, 319–322
- Sahidic dialect. *See also* linguistic analysis
 dialectal variants of, 4, 6–7, 22–23
 spelling conventions in, 3–4, 7–13
 syntax conventions in, 4
- Sakla, 63, 277
- Saklas, 24, 25, 48, 63, 173, 205
- salvation in Gnostic cosmology, 267–271
- sanctity, 133
- Satan, 75
- scribes, 60
- Self-Generated. *See* Autogenes
- Seth, 50–51, 63, 195, 272
- Sethian Gnosticism, 82
 arithmetic symbolism in, 199n9, 271, 273, 274
 confession of Judas, 43–44
 equation of Seth and Christ, 50–51
 and *Gospel*, 64, 190–195, 223–229, 247
 great and holy generation, 208–214
 laughter in, 65–66, 261–262, 333
 mythology of, 195–205
 view of Judas in, 140
 views on Jesus's humanity in, 268
 views on salvation in, 269
- setting, of the *Gospel of Judas*, 23–32
 basis in Gnostic cosmology of, 23–25
 time frame of, 23

- Simon of Cyrene, 65, 150, 259, 336, 338n39
- snake metaphor, 76–77
- Sophia, 44–45, 50, 63, 195, 202, 256, 272, 273, 274
- sources, of the *Gospel of Judas*
 in body, 63–64
 laughter of Jesus, 64–67, 69–71
 in opening and closing, 59–63
 parable of the sower, 60–61
 replacement of Judas, 61
- special knowledge/instruction motif,
 31–32, 41–42, 45–46, 48–50, 63–64,
 123–125, 129–133, 147–151,
 169–170, 338–339, 343–345
- spelling variations, 3–4, 7–13
 of i,y, 7–9
 of causative verbs, 9
 of the Greek X, 9
 of the indefinite article, 10–11
 symbol for the sacred name, 11–12
 of vowels, 12
 of vowel epenthesis, 6–7
 of “with,” 12
- spirituals and saints, 24
 Aeons, 24, 270–272, 274–275
 corruption among, 275–276
 Luminaries, 271–272
 need for redemption by, 269
- stars, ruling. *See* astrology
- style variations, 5–6, 19–21
- surname “Iscariot,” 136–137
- syntax, in the *Gospel of Judas*, 4,
 13–22
 “already your horn has been raised,”
 258
 “and he entered it,” 221–223
 borrowed phraseology from the *Gospel
 of Matthew*, 13–14
 “demon” and “spirit,” 240–242
 extraposition of the subject, 13
 imperfect verbs as narrative framing
 device, 16–19, 20
 incipit, 35–36, 42–43
 past tense verbs, 16n17, 17
 rhetorical inversions and elongations
 (hyperbaton), 19–21
 “that generation,” 45, 49,
 244–245
 “undominated generation,” 306
 use of topical structures, 13–15, 20
- thirteen, 252, 307–308
- the thirty pieces of silver, 97
 diminished role in *Gospel of*, 97–98,
 108–109
 and Field of Blood, 74–75
 Old Testament prophecies of,
 102–109
 portrayal in the canonical gospels of,
 60, 100–102
 real value of, 106–108
- Thomas, 79, 146
 comparison to Judas of, 82–88, 94
 rehabilitation of, 84–85
 relationship with Jesus of, 84–85
 as twin, 83–84
- Transfiguration, 181, 221–223, 255
- translation to Coptic, 23, 188, 275.
See also linguistic analysis
- Trinity, 197
- Triple Male Child, 197
- universe. *See* cosmology of the Gnostic
 world
- the upper room, 98
- Valentinian Gnosticism, 145
 arithmetic symbolism in, 272–273,
 274
 cosmology of, 276
 laughter in, 333
 martyr sacrifices in, 328, 357
 views on Jesus’s humanity of,
 268
- vengeance and violence, 347–352,
 357–359. *See also* sacrifices
 in eschatological destruction,
 348–349, 352, 357–358
 language of, 346–348
 legitimization of, 351–352
 stereotypes of victims of, 349–351
- visions
 of heavenly altars and sacrifices,
 16–17, 25–26, 312–329,
 350
 Judas as ideal visionary, 127–130,
 151–152
 of Judas’s death and rejection from
 heaven, 17–19, 26, 30–31, 83,
 129–133, 344–345, 349
- wisdom, 44–45, 50

- Yaldabaoth, 48, 63
Yao, 202n11
Yobel, 63
Youel/Yaoel, 125, 128, 130n28, 197
Zechariah, 103–108, 138
Zen Buddhism, 339–340, 342–343
Zoë, 205
Zoroastrianism, Mazdaean, 277–291

INDEX OF ANCIENT SOURCES

Old Testament

<p>Genesis</p> <p>1:8 275</p> <p>1:26 173</p> <p>1:28 206</p> <p>2-9 193</p> <p>3:14 77</p> <p>3:19-22 206</p> <p>5:3-5 206, 277</p> <p>6:3 206</p> <p>10:8-12 49</p> <p>10:32 273</p> <p>11 300</p> <p>13:10 212</p> <p>15:5 114</p> <p>24:17 114</p> <p>37:26 186</p> <p>37:26-27 118</p> <p>37:28 107</p> <p>49:8-10 118</p> <p>Exodus</p> <p>21:32 74, 102, 106</p> <p>23:19 315</p> <p>Leviticus</p> <p>23:32 176</p> <p>27:1-8 102</p> <p>Numbers</p> <p>13:20 321</p> <p>Deuteronomy</p> <p>10:22 114</p> <p>21:22-23 139</p> <p>Judges</p> <p>3:27-29 356</p> <p>6:34 356</p> <p>11:39 115</p> <p>1 Samuel</p> <p>2:1 166</p> <p>2:10 356</p> <p>13:3 356</p> <p>2 Samuel</p> <p>20:1 356</p> <p>1 Kings</p> <p>18:21-40 355</p> <p>2 Kings</p> <p>3:27 115</p> <p>18:12 103</p> <p>3 Kings (LXX)</p> <p>21:39 103</p>	<p>1 Chronicles</p> <p>1:9 316</p> <p>1:10 49</p> <p>1:11 316</p> <p>1:13 316</p> <p>Nehemia (2 Esdras)</p> <p>8:25 103</p> <p>8:26 103</p> <p>8:29 103</p> <p>Job</p> <p>20:28 356</p> <p>Psalms</p> <p>2:1 353</p> <p>2:1-4 337</p> <p>2:2-5 24</p> <p>2:4 353</p> <p>2:12 356</p> <p>37:2 354</p> <p>37:9-10 354</p> <p>37:12-13 354</p> <p>37:13 355</p> <p>37:15 354</p> <p>37:17 354</p> <p>37:20 354</p> <p>37:22 354</p> <p>37:28 354</p> <p>37:34 354</p> <p>37:34-36 354</p> <p>37:38 354</p> <p>41:10-11 138</p> <p>56:7-8 356</p> <p>57:11 354</p> <p>59:9 353</p> <p>59:12-14 354</p> <p>69:25 356</p> <p>74 166</p> <p>75:4 37</p> <p>75:4-5 219</p> <p>89:24 37, 219, 258</p> <p>92:10 37, 219, 258</p> <p>94:23 356</p> <p>112:9 37, 219, 258</p> <p>139:21 347</p> <p>148:14 219</p>
--	---

Proverbs		Ezekiel	
1:26–27	354	1:27–28	315
11:4	356	Joel	
Isaiah		1:13	316
44:6	93	Amos	
63:1–6	355	5:18	356
Jeremiah		Zephaniah	
6:11	37	1:15	356
15:14	356	2:2	356
18:1	104	Haggai	
18:7	356	1:14	316
19:5	115	Zechariah	
25	300	3:1–2	138
27:9–10	75	11:12	74, 138
32 (39):6–9	104	11:12–13	102–107
Lamentations		Tobit (LXX)	
1:12	356	5:8	321

New Testament

Matthew			100,
3:7	356		102–103,
3:9	118		103, 107
9:24	69	26:16	100
10:1	61	26:21	100
10:4	100,	26:23	100
	148	26:24	100
12:6	177	26:25	89, 100
13:5.20	61	26:31	105
13:24–35	348	26:36	98
13:36–43	348	26:45	100
13:55	84, 86,	26:47	98
	135	26:47–50	74
14:2	60	26:49	89
14:26	150	26:50	62
16:13–16	248	26:54	74
16:14	60, 99	26:61	177
16:23	250	27:3	103
17:1–8	181,	27:3.4	100
	220	27:3–5	30
17:22	100	27:3–8	75, 106
18:28	102	27:3–10	107, 136
18:34	356	27:9–10	103–107
20:2s	102	27:40	177
20:18	100	28:15	89
21:11	99	23:5–8	88
21:46	37, 99	Mark	
22:19	102	1:34	214, 250
26:2	100	3:12	214
26:5	99	3:16–19	136
26:6–13	74	3:19	100
26:14–16	101	4:5.16	61
26:15	35, 60,	4:10–12	90

5:6-7	250	9:28	60
5:40	69	9:28-36	220
6:3	84, 86	9:44	100
6:7	61	10	300
6:15	60, 99	10:1	273
6:49	150	10:17	242
7:3	89	10:20	242
8:27-30	248	19:9	118
8:28	60	19:48-49	99
8:33	250	20:19	60
9:2	60	22:1-2	75
9:2-8	220	22:2	98, 99
9:5	88-89	22:3	35, 178,
9:7	114		251
9:31	100	22:3-6	75, 100
10:3	100	22:5	35, 60
11:18	99	22:6	37
11:21	89	22:11	33, 54,
12:12	37		98
12:25	324	22:12	33
14:1	98	22:19	62
14:2	99	22:33	185
14:3-9	74	22:42	63
14:10-11	100	22:47-53	75
14:11	35, 101,	24:19	99
	103	24:37	150
14:11.18	100	24:51	220
14:14	33, 54,	26:3	98
	60, 98	26:47	98
14:15	33	John	
14:32	98	1:38	89
14:43-45	74	1:49	89
14:43.53	98	2:19	177
14:45	89	3:2	89
14:49	74	4:19	99
14:60-64	268	4:21	177
15:1	98	4:31	89
15:21-24	336	6:25	89
15:29-32	335	6:41	89
Luke		6:70	35
1:55	118	6:70-71	36, 77
1:69	356	7:1	89
1:73	118	8:33	118
3:8	118	8:37	118
6:14-16	136	8:39	118
6:21.25	332	8:53	118
7:3	89	9:2	89
7:16.39	99	9:17	99
8:6.13	61	11:8	89
8:53	69, 70	11:16	83
9:1	61	11:45-54	99
9:8	60	12:4-6	77
9:18-20	248	13:2	77
9:19	60	13:2.27	35

13:10	178	11:1	118
13:18–30	36	12:12	321
13:21–30	78, 100	12:19–21	347
13:26–27	251	16:5	316
13:27	185	1 Corinthians	
13:27–30	30	2:9	48, 61
13:30	35	4:8	37
18:3	62	5:7	177
20:28	84	16:19	316
20:29	84	2 Corinthians	
Acts		11:22	118
1:9–11	220	Galatians	
1:12–14	182	3:7	118
1:13–26	46	3:29	118
1:14	321	Ephesians	
1:15–25	136	5:2	177
1:16–20	75	6:18	321
1:18	35, 76	Philippians	
1:18–19	30	2:17	177
1:23–26	61	Colossians	
1:25–26	30	4:2	321
2:9–11	302	1 Timothy	94
2:11	11	4:7	90–91
2:42	321	Philemon	
3:25	118	1:2	316
6:4	321	Hebrews	
7:2	118	2:16	118
7:40	11	7:5	118
8:13	321	9:1–10:1	177
10:7	321	Epistle of James	
13:26	118	2:21	118
Romans		1 Peter	
4:12	118	2:5	177
4:16	118	Jude	
5:9	356	1:13	304
8:7	242	Revelation	
9:7	118	6:9–10	326

Old Testament Pseudepigrapha

Apocalypse of Abraham		91.18	124
11.1	128	94.1	124
14.6	120	2 Enoch	
20.3	119	3	132
20.5	119	4	132
23.7–11	120	8	132
29.6	120	11	132
1 Enoch	133	18	132
14.10	214	3 Enoch	
14.11	132	1	128
14.15–18	131	35.3–4	132
14.17	132		

Jubilees	133	Testament of Asher	
Psalms of Solomon		1.3–8	124
I.8	126	Testament of Gad	
II.3	126	2	107
		Testament of Zebulon	
		3.1–3	107

Dead Sea Scrolls and Related Texts

4Q225	117	Rule of the Community	
Damascus Document		III.18–21	124
A III.19	127, 131	IX.6	131
A IV.13–19	126	IX.20–21	347
A VI.11–21	126	VIII.5	131
B II.2–13	127	VIII.8	131
B II.22–24	127	VIII.9	131
Peshar Habakkuk		Rule of the Congregation	133
XII.8–9	129	Temple Scroll	
		II.9	131

New Testament Apocrypha

<i>Acta Johannis</i>		2.2	84
96–101	333	11	85
102	333	31	86
<i>Acta Pauli</i>	316	39	86
<i>Acta Petri</i>		45	86
2	322	<i>Evangelium infantiae</i> (arabice)	
<i>Acta Thomae</i>		28.1.5	83–84
1.2	84		

Ancient Authors and Texts

Ambrose		Cyprian of Carthage	
<i>De Joseph Patriarcha</i>		<i>Epistulae</i>	
647	107	6.3.1	326
<i>Epistula</i> 72	270	76.3	322, 326
Aristotle		76.6	326
<i>Ethica Nicomachea</i>		Clement of Alexandria	
1107a10	355	<i>Paedagogus</i>	
Athanasius		3.12	321
<i>Ad Constantium</i>		95.4.1	321
8	270	1.21.3–23.2	337–339
Athenagoras		<i>Stromateis</i>	
<i>Deprecatio pro Christianis</i>		I.145.6–146.4	148
III.1	323	IV.IV.16.3	327
Barnabas		IV.IV.17.1–2	327
<i>Epistula</i>		V.X.61.4.4	321
2.10	177	VII.VI.31.7–8	321
7.3	177	IV.X.76–77	327
8.2	177	Dionysius of Halicarnassus	
Cicero		<i>Antiquitates Romanae</i>	
<i>De Republica</i>		1.38	322
III.9.15	322	<i>Didascalica Apostolorum</i>	
		21	148

Dio Cassius		1.5.4	26
<i>Historiae romanae</i>		1.7.2	268
37.30.3	322–323	1.24.4	43, 52, 65, 146, 148, 150, 151, 223, 333
Epiphanius of Salamis			
<i>Panarion</i>	81, 95		223, 333
3.4–5	191		152
25.2.1	193	1.24.5	152
26.10.1	204	1.24.6	149, 152
30.16.4–5	176	1.24.7	152
38	146–147	1.27.2	90
38.1.5	85, 178,	1.29	202, 224
	191	1.29.1	193
38.4.9–5.1	120	1.29–31	192
38.5.1	184	1.31.1	32, 81, 84–85, 146–147, 178, 179,
39.1.1	85		190
39.1.1–5.3	194		
39.1.3	82		
39.2.1	85		
51.26	148	1.31.1–2	191
52.22.8–12	148	2.7.1	272
		3.3.4	31
Eusebius		4.17.1 ff.	175
<i>Demonstratio evangelica</i>		4.17.5	177
7.2	321	4.17–18	177
32.6	321	5.28.4	326
<i>Historia ecclesiastica</i>		Jerome	
II.23.14–18	87	<i>Tractatus in Psalmos</i>	
V.1.14	323	105	143
Gregory of Nyssa		Justin	
<i>De instituto christiano</i>		<i>Apologia prima</i>	
8.1	321	26.7	324
80.5	321	32	139
Heraclitus		<i>Apologia secunda</i>	
fragment 5 Diels	311	12.2	323
Hermas <i>Mandata</i>		Macrobius	
10.3.2	177	<i>Saturnalia</i>	
Herodotus		1.20.13–15	289
<i>Historiae</i>		Manilius	
VIII.143	315	<i>Astronomica</i>	
Hippolytus		2.439–447	301
<i>Elenchos</i>	146	4.469–472	301
V.19	81	4.744–817	302
VIII.10.7	336	<i>Martyrium Polycarpi</i>	
Ignatius		IV	327
<i>Ad Philadelphios</i>		VI.1	139
IV	317	XIV.1–2	326
<i>Ad Phillippenses</i>		Origen	
IV.3	324–325	<i>Contra Celsum</i>	
<i>Ad Romanos</i>		VI.24–34	193
IV.1	326	VI.27	323
IV.2	326	VIII.21	321
VII.2–3	326	<i>Exhortatio ad martyrium</i>	
Irenaeus of Lyons		30	326
<i>Adversus haereses</i>	95, 333		
1.2.4	274		

<i>Homiliae in Exodum</i>	107	Pseudo-Tertullian	
<i>In Matthaem Commentarium</i>		<i>Adversus haereses</i>	139
16.18	270	2	81, 82, 84–85, 146
Philo			191
<i>De Opificio Dei</i>		2.5–6	178
25	273	2.6	
<i>Legum Allegoriae</i>		Ptolemy	
3.219	337	<i>Apotelesmata</i>	
Plato		3.14.19	167
<i>Gorgias</i>		<i>Tetrabiblos</i>	
473e	331	1.5	296
<i>Symposium</i>		2.73–74	303
202e–203a	241	3.13	295, 296
<i>Timaeus</i>		Sallust	
34c–35a	271	<i>Bellum Catalinae</i>	
38	284	22.1–2	323
41d–42b	53, 142, 279, 295	Tertullian	
41e	241	<i>Apologia</i>	
Pliny the Elder		VII.1	323
<i>Naturalis Historiae</i>		VII.2	324
VII.9	322	<i>De Baptismo</i>	
VII.15.72	332	17	316
Pliny the Younger		<i>Ad Uxorem</i>	
<i>Epistulae</i>		1.7	325
10.96.7	323	<i>Adversus Marcionem</i>	
Plotinus		I.14.5	327
<i>Enneades</i>		I.24.4	327
2.4.6	279	I.27.5	327
Plutarch		<i>De Spectaculis</i>	
<i>Cicero</i>		XXX.2–5	346
10.4	322	Theodoret	
<i>De fato</i>		<i>Compendium haereticorum</i>	95
573D–F	279	15	81, 84–85
<i>De Iside et Osiride</i>		<i>Haereticarum fabularum compendium</i>	
12.355d3–356a8	199	1.15	191
46.369	289	Thomas Aquinas	
Pseudo-Clement		<i>Summa Theologica</i>	
<i>Recognitiones</i>		III, Supp. quaest. 94.1	346
VI.5.5–6	326	Vettius Valens	
X.71	316	<i>Antologia</i>	
Pseudo-Cyprian		1.1.7–16	167
<i>Adversus Judaeos</i>	139	1.2.54.67	167
Pseudo-Philo		20.6	167
<i>Antiquitates Biblicae</i>			
32.2–3	117		

Codex Tchacos

<i>Letter of Peter to Philip</i>		24,14	7
1,7	8	25,5	9
2,6	9	25,8	9
2,8	8	25,22	8
3,2	8	25,26	8, 9
3,21	7	26,15–17	19
4,21	9	26,19–23	18
4,24	9	26,21	18
4,25–27	18	26,23	7
4,26–27	18	27,23	7
5,1	8	28,6	9
9,8	12	29,8	7
<i>James</i>		29,27	11
10,8–9	19	30,4	9, 11
10,10–11	7	<i>Gospel of Judas</i>	
10,17	8	33,1–3	239
10,20–23	18–19	33,1–6	41–43, 83,
10,23–27	19		208
11,3	8	33,1–14	59
11,5–6	15	33,1–58,29	229–237
12,2	8	33,2	7, 36
12,9	12	33,3	36
12,19	7	33,3–4	42
13,4	8	33,4–6	147
14,21	9	33,5–6	43, 62
14,23–24	9	33,6–7	148
17,6	7	33,6–9	267
17,15–20	18	33,6–21	36
17,18	18	33,7	9
17,20–22	181	33,7–15	148
17,23	8	33,8	8
18,2	8	33,9	148
18,16–20	18, 270	33,10	8
18,18	18	33,15	7, 9
20,1	7	33,15–18	63
20,11	7	33,17–18	348
20,13	9	33,18–20	150
20,16	9	33,18–21	28, 208
20,19	9	33,19–21	189
20,20	7	33,20	168
20,25	9	33,22–23	208
21,16	7	33,22–34,10	174
21,26	8	33,22–36,10	158, 208
22,6–7	9	33,23–34,12	339–341
22,16	8	33,24–34,2	94
22,23	13	33,25	344
23,2	8	33,25–26	90–91
23,20–21	7	33,26	341

33,26–34,6	261	35,15–21	43–44,
33,26–34,10	174, 185		179, 185
34,1–2	90	35,16	9
34,2	70, 151,	35,17	9
	331	35,17–18	173
34,2–3	64	35,17–19	342
34,3	24	35,17–21	341
34,3–11	115	35,18	63
34,4	70, 151, 331	35,18–19	26
34,4–5	26	35,19–21	4, 173
34,6–7	71	35,21	6
34,6–11	261	35,22–23	129
34,7–11	24	35,23–24	45
34,7–19	70, 172, 173	35,23–25	129, 160,
34,9	7		185
34,10–11	87, 113	35,23–27	28, 189
34,10–25	172	35,24–25	27, 116
34,11–12	43	35,24–27	161
34,11–13	248, 268,	35,25	23, 44
	340, 341	35,26	129, 160
34,11–14	90	35,26–27	80, 116,
34,14	6		264
34,15–17	340, 342	35,26–36,4	15
34,15–18	151	35,26–36,3	182
34,16	6	35,27	29, 129
34,16–17	24, 91	35–36	149
34,18–22	340–341	36,1	129
34,19–22	71	36,1–4	30, 46, 61,
34,20	9		344
34,21	356	36,4	87, 113
34,21–22	25	36,11–12	208
34,23	341	36,11–17	162
34,25	113	36,11–37,20	208,
34,25–26	25		209–210,
35,2–6	28		341–343
35,3–4	86, 116	36,13–17	305
35,3–5	128	36,16–17	28, 38, 306
35,4	286	36,17–37,17	162
35,6–8	340	36,19	8
35,7	240, 342	36,19–20	20
35,7–14	151	36,22	331
35,7–25	158	36,23	24, 64, 70,
35,8–9	128		151
35,9–14	344	36,24–37	24
35,10–11	128	37	312
35,10–14	28, 116,	37,1–8	114
	249	37,1–12	214
35,12–13	25	37,1–16	215
35,12–14	128	37,2–9	305
35,14–21	249	37,4	6
35,15	6	37,4–5	305, 356
35,15–19	116	37,4–6	304
35,15–20	128	37,6	6

37,6-8	345	39,3	175
37,18-19	25	39,5-17	306
37,19	240	39,6-40,26	91
37,20	9	39,6-41,8	176
37,20-21	208	39,8	175
37,20-40,26	217	39,8-11	317
37,21-24	152	39,9	175
37,21-38,3	175	39,10-12	124
37,21-39,3	126	39,10-13	346
37,21-39,5	125	39,11	26, 129
37,21-40,26	348	39,11-15	304
37,22-42,2	294	39,11-17	176
37,24	8	39,14	287, 303,
38,1-3	113		305
38,1-5	20, 152	39,15-17	20
38,1-10	91-92	39,16	129, 341
38,1-11	16,	39,18	349
	313-315	39,18-19	4
38,1-23	26	39,18-20	26, 316
38,1-39	113	39,18-21	116, 176
38,1-39,5	164	39,18-22	172, 175
38,1-41,6	220	39,18-28	92
38,2	8, 175	39,18-40,1	261
38,3-5	308	39,18-40,2	165
38,4-5	129	39,18-40,14	160
38,5	175	39,18-40,26	217, 220
38,6-8	320-321	39,20	175
38,8	175	39,20-22	176
38,8-10	319	39,21-22	87
38,9	175	39,22	172
38,9-10	176	39,23-25	176
38,12-13	318-320	39,25-28	176
38,13	175, 322	39,25-29	346
38,14	321	39,25-40	116
38,14-23	160	39,25-40,2	184
38,14-39,3	318-320	39,26	175
38,16	175	39,26-28	26
38,16-18	184,	40,1	175
	322-323	40,1-7	176
38,16-23	350	40,3	176
38,19	176	40,4	129
38,20	6	40,4-5	346
38,20-23	176	40,5-7	346
38,22	11	40,7	149
38,22-40,26	213	40,7-8	176
38,23	350	40,7-9	350
38,24-26	176, 317	40,7-14	320
38,24-39,3	92	40,9-11	26
38,25	175	40,10-11	52
38,26	129	40,11-12	6
38-40	141	40,12-13	176
38-41	246,	40,13-14	351
	311-313	40,14	346, 350

40,17-18	304, 348	44,15-45,12	294
40,18-23	172, 175	44,16-47,1	215
40,21-22	153	44,18-20	25
40,22	316	44,18-21	185
40,22-23	116	44,18-23	37
40,23	8, 346	44,19	24, 70,
40,23-26	352		151, 331
40,24	8	44,20	152, 308
40,25-26	116, 346,	44,20-21	24
	348	44,21	26, 46,
41,1-2	176		178, 240,
41,1-6	308		243, 251,
41,1-8	217		252
41,2	175	44,21-23	29
41,4	175	44,22	7
41,4-6	304	44,23-45	18
42,1-9	176	44,23-45,2	349
42,4-9	127	44,23-45,10	185
42,5-9	294	44,23-45,12	162
42,5-43,23	213	44,23-45,26	262
42,6-7	29	44,24-26	25, 344
42,6-9	218	44,24-28	31
42,7	12	44,24-45	83
42,7-8	262, 294,	44,24-45,1	294
	295	44,24-45,12	29, 130
43,1-2	9	45,1-2	346
43,1-11	262	45,3-9	294
43,6	9	45,5	26,
43,6-44,14	262		130-131
43,8	351	45,6	8
43,11-44,2	341	45,7	132
43,12-14	88	45,7-12	17
43,14-16	21	45,8	8
43,14-23	162	45,11	132, 345
43,15-23	212	45,11-12	294
43,17	149	45,11-19	26
43,19	240	45,12-14	127, 294
43,23-44,13	214	45,12-26	130, 133
43,26-44	60	45,12-46,2	253
43,26-44,5	228	45,13	218, 279,
44,2-6	44-45		294
44,2-7	201	45,13-14	25, 45,
44,4	50, 63,		114, 308
	351	45,13-19	179
44,11	4	45,14-19	179
44,12-24	162	45,14-26	38
44,13-14	209	45,15-19	345
44,15	209	45,17	8
44,15-17	29	45,17-22	20
44,15-18	152	45,18-19	4
44,15-23	343-345	45,20-21	26, 29
44,15-45,10	125	45,24-25	13
		45,24-26	185

45,24-46,2	161	47,5-6	20
45,25	149	47,5-20	180
45,25-26	29	47,5-53,7	247
45,25-46,2	27	47,8-53,25	90
46,1-2	114, 279, 294	47,9	26, 173, 240
46,2-4	243	47,10-12	61
46,5-7	114, 253	47,10-13	48
46,6-7	242, 243, 245, 261	47,15	12
46,7-14	253	47,15-16	180
46,8-13	189	47,17-26	30
46,11-14	80, 161, 163	47,18	9
46,14-18	209	47,19	12, 63
46,14-24	243	47,21-24	180
46,14-47	118	47,25	63
46,15-18	189	47-57	63
46,16-18	45-46, 118, 163, 179	48,1	63
46,16-23	29	48,1-8	209
46,17	243	48,1-23	180
46,17-18	25, 45, 179, 251	48,2	63
46,18-24	162	48,10	287
46,18-47,1	88, 225	48,17	287
46,19-20	30, 308	48,21	63
46,19-23	182	48,21-26	271
46,19-47	46-48	48,23-26	180
46,19-47,1	163	49,1-8	195
46,20-24	251	49,1-9	204
46,21-22	37	49,4	9
46,21-23	185	49,5-6	48, 82
46,22-24	164	49,5-50,3	299
46,23	9, 24, 243, 245	49,6	63, 194
46,23-24	26, 114	49,7-50,17	153
46,24-25	47	49,8-50,10	198
46,24-47	86	49,11	7
46,24-47,1	189, 244	49,11-17	272
46,24-47,21	26	49,12	240
46,25	245	49,15	27
46,25-47,1	24, 30	49,16	240
47,1	47, 244	50,3-9	20
47,1 ff.	48-50	50,5	356
47,1-54,26	262	50,6-9	132
47,1-55,11	225	50,11-14	275
47,1-55,20	164	50,14	9
47,2	153	50,16	12
47,2-4	27	50,17	63
47,2-53	63	50,19-51,1	271
		50,22-25	287
		50,22-51,17	223
		51,1	63
		51,1-3	50
		51,1-4	92
		51,3-54,11	203-204

51,4-7	275	53,22-25	212
51,5-17	255	53,22-54,12	212
51,5-23	252	53,23	63, 240
51,8-15	114	53,24	27, 183,
51,8-23	30		216
51,9-11	350	53,25	240
51,9-15	25	54,5	240
51,11	9, 355	54,8-12	49, 168,
51,12	351		213
51,13	63	54,9	63
51,15	63	54,10	8, 12
51,16	63	54,13-55,12	254
51,16-19	20-21	54,13-55,20	216-217,
51,16-23	173		243
51,17-23	25, 301	54,15	149
51,18	63	54,15-22	304
51,19	63	54,15-55,12	225
51,22-52,25	199-201	54,17-18	279
52,4-6	31-32,	54,18-19	25
	50-51, 82	54,19-20	27, 279
52,5	204	54,21-22	8
52,5-6	49, 63	54,24-26	350
52,7	63	54,24-55,4	220
52,9	63	54,25	350
52,10	63	55,1	348
52,11	63	55,1-2	350
52,11-14	275	55,9-17	218
52,14	63	55,10	185, 253
52,14-19	28, 168	55,10-11	24, 30, 47,
52,14-20	205		183, 217,
52,14-54,7	219		245, 252,
52,16-17	173		308
52,17	9	55,10-12	307
52,18	63	55,10-20	24
52,19	63	55,12	64, 70, 331
52,21	8	55,12-20	345-346
52,25	63	55,12-21	185
52,25-53,8	225	55,13	348
52,25-53,15	206-207	55,14	24
53,6-7	21	55,14-16	71
53,8-57	63	55,14-20	255
53,10-15	217	55,15	70, 151
53,11-15	161	55,15-20	263
53,11-16	21	55,16-20	304, 348
53,12	63	55,17-20	24, 355
53,13	206	55,19-20	349, 352
53,17	240	55,21	13
53,17-26	30	55,21-23	263
53,18	206	55,21-56,17	164, 165
53,18-25	168	55,21-56,20	269
53,18-54,12	207	55,22-56,1	213
53,20	63, 240	56	311-312
53,20-22	28	56,10-17	183

56,11–13	173, 261, 263	57,21–23 57,22–23	53 308
56,11–21	165	57,23	30, 86, 255
56,12–24	219	57,23–26	114
56,13	63	57,26–20	88
56,17	190, 229, 246	58,9–12 58,9–18	62 18
56,17–19	183	58,9–26	33, 36, 54–55, 59,
56,17–20	183		97
56,17–21	36, 38, 51–53, 257, 261	58,10 58,11	9 33, 54
56,17–24	355	58,12–13d	8
56,18	38	58,12–16	62
56,18–19	245	58,15–25	220
56,18–21	115	58,16–19	37
56,19–20	80, 81, 173, 268	58,21–22 58,22–26	62, 146 30
56,21–24	52, 258	58,25–26	55
56,23	37, 243, 246	58,27–28	36, 42
56,23–24	307	<i>Book of Allogenes</i>	
57,8	348	58,35	7
57,15	13, 63	59,11	7
57,15–20	255, 307	59,20–21	7
57,15–23	53–54	60,11	8
57,16	8	60,22	11
57,16–18	114	61,16–62,24	220–221
57,16–20	27, 31	61,22	8
57,16–26	180	61,24	8
57,18	86	61,26	7
57,18–20	114	62,7	7
57,19–20	185, 217, 243, 308	62,18	8
57,21	8	63,19	8
		64,1	7
		65,18	175
<i>Nag Hammadi Codices</i>			
I.1 <i>Prayer of the Apostle Paul</i>		10,27–28	299
A.25–34	62	10,29–30	204
I.2 <i>Apocryphon of James</i>	327	10,34–11,4	204
II.1 <i>Apocryphon of John</i>		11,22–35	202
2,1–9	288	12,13–25	203–204
7,31–8,29	271	12,16	204
8,34–9,3	272	13,19	333
9–10	44	15,1–13	205
9,14–16	272	20,19	206
9,14–17	210	22,11	333
9,25–30	274	23,23	206
10	51	26,10–22	297
10,7–20	256	26,25	333
10,11–19	223	27,15	333
10,26–11,4	203–204	28,32–29,15	210–211

30,27	215	58	51
32,8–10	184	58,6–22	203–204
II.2 <i>Gospel of Thomas</i>		58,10	204
Prologue	83	59,9–61,1	211
<i>logion</i> 12	87	60,5	10
<i>logion</i> 12–13	146	63	46
<i>logion</i> 13	83	63,17–18	163, 182
<i>logion</i> 17	48	63,18	30
<i>logion</i> 108	86	63,19	252
II.3 <i>Gospel of Philip</i>		63,23–64,9	218
62,35–63,4	116, 328	64,2–4	307
74,22–35	333	64,3–4	182
82,26–29	117	64,4	30, 252
II.4 <i>Hypostasis of the Archons</i>		III.3 <i>Eugnostos the Blessed</i>	
87,23–33	205	83,10–20	198
89,23–26	333	83,11–21	272
95,5	206	84 ff.	299
95,19	206	84,12–85,3	198
95,32	206	84,12–85,8	273–274
96,1	206	88,21–89,3	198
II.5 <i>On the Origin of the World</i>		III.4 <i>Sophia of Jesus Christ</i>	
101,25–102,2	202	83,10–20	197
102,28	274	84,12–85	197
104,26–106,3	199	III.5 <i>Dialogue of the Savior</i>	
104,31–106,3	197	135,4–7	220
105,12–16	205	138,11–20	216
105,14–16	299	139,22–140,13	207
105,20–29	268	140,1–4	62
106,4	256	IV.1 <i>Apocryphon of John</i>	
106,26–27	274	15–16	44
112,27	333	49,27–28	184
113,13	333	IV.2 <i>Gospel of the Egyptians</i>	
116,26	333	60,30–61,10	205
117,15–18	204	75,5–6	163
123,2–15	178	V.1 <i>Eugnostos the Blessed</i>	
123,11	178	11,20–12,3	197
II.6 <i>Exegesis on the Soul</i>		12,21–30	197
133,20–31	117	V.3 <i>First Apocalypse of James</i>	
II.7 <i>Book of Thomas the Contender</i>		26,17	273
142,20	352	26,22–23	300
143,21	352	31,2–5	181
III.1 <i>Apocryphon of John</i>		V.5 <i>Apocalypse of Adam</i>	
11,12	242	67,22–76,7	278
16,9–10	301	69,2–76,6	211–212
27,18–19	297	69,5	277
34,4–18	297	71,1–8	183
40,10–11	184	76,8–85,31	226
III.2 <i>Gospel of the Egyptians</i>		77,10–15	215
1,14–16	44	77,26 ff.	278
56,3–22	210	77,27–82	30
56,22–59,9	199–201	77,30 ff.	278
56,23–57,19	223	77–82	46
57,10–20	252, 256	78,27–79,19	278

82,10–19	182	VII.3 <i>Apocalypse of Peter</i>	
82,11–83,4	219	70,28–32	149
82,19–28	182	71,18	151
83,15	278	72,4–8	152
VI.4 <i>Concept of Our Great Power</i>		72,4–9	349
41,5	273	72,5–13	151
41,18–23	178	73,17–21	151
42,1–8	260	74,13–14	67
82,5–83,10	260	75,8–9	341
VII.1 <i>Paraphrase of Shem</i>		78,16–17	67
37,20–28	269	79,8–31	153
38,28b–40,31a	182	80	149
VII.2 <i>Second Treatise of the Great Seth</i>		80,2	346
50,11	146	80,5	346
51,20–25	258	80,10	346
51,25–52,3	259	80,18–29	346
52,14–53,1	259	80,24–26	352
53,27–33	92–93	80,27,1–12	149
53,27–54,15	93	80,31	151
55,5–6	333	80,31–32	152
55,10–56,19	259	80,35–26	336
55,30–35	66	80,81–82	346
55,30–56,19	259	81,4–83,3	66
55,30–56,22	335	81,7–14	339
55,34–35	336	81,11–82,8	333
55–56	174	81,21	150–151
56,4–13	52	81,22–23	336
56,10	174	81,27	152
56,11	259	81,31	152
56,19	150–151	81–82	52
56,33–34	333	82,1–2	174
57,7–58,17	335	82,1–3	336
57,20	181	82,2–3	174
57,33–58,4	150	82,5–83,10	223, 260
58,13–59,19	151	82,18–20	149–150,
58,17–59,3	223		174
58,25–59,18	182	82,21–22	174
58,28–59,14	260	82,21–23	174
59,22–30	260	82,21–26	336
60,11	92–93	82,28	67
60,22	150	82,31–83,1	333
62,27–63,31	67	82,32	335
62,35–63	93	83,1–3	336
63,43–64,4	117	83,4–8	336
64,17–27	93	83,4–10	67
64,18–65	93	83,6	150–151
65,2–13	333	83,6–7	174
65,31	335	83,19–84,6	336
66,16–18	150	84,5–10	151
67,11	151	92,21–26	336
68,26	150	VII.5 <i>Three Steles of Seth</i>	
69,24	150	125,10	250
		VIII.1 <i>Zostrianos</i>	
			9, 14, 19,
			125

1,4–5	46	39,13–32	223
1,8–10	46	39,37–40,1	215
2,23	180	40,21	215
2,31	180	40,22–29	205
4,20	180	43,13–19	304
4,21–5,17	222	XIII.2 <i>Letter of Peter to Philip</i>	9
4,24–29	252	(BG.1) <i>Gospel of Mary</i>	
4,25–27	30, 183	17,15–22	159
4,25–28	307	<i>Gospel of the Savior</i>	
4,26–27	163	13,58–60	168
IX.3 <i>Testimony of Truth</i>		BG.2 <i>Apocryphon of John</i>	
33,24–27	328	22,17–20	286
38,9–10	328	36–38	44
47,14–30	356	39,6–15	299
69,9–12	269	39,7–9	301
X.1 <i>Marsanes</i>		67,1–18	297
12–16	307	77,6–7	184
XI.1 <i>Interpretation of Knowledge</i>	9	BG.3 <i>Sophia of Jesus Christ</i>	
XI.2 <i>A Valentinian Exposition</i>	9	91,17–92,8	29
XI.3 <i>Allogenes</i>	125	107,5–8	197
XIII.1 <i>Trimorphic Protennoia</i>		<i>Pistis Sophia</i> (Codex Askewianus)	
36,4–48,11	213–214	30	46, 307
39,13–17	202	131	297, 298

Papyrus Bodmer

XIX	9
-----	---

Greek Hermetica

<i>Asclepius</i>		<i>Excerptum</i>	
3	280	7	280
19	280	11.5	280
39	280		
<i>Corpus hermeticum</i>			
1.11	280		
1.15	280		

Iranian Lore

<i>Bundahišn</i>		<i>Mēnōg ī xrad</i>	
2.5	283	57.15.27	281
5.4	284	<i>Škand-gumānīg wižār</i>	
<i>Dēnkard</i>		4.46	284
7.4.63	281	<i>Widēwdād</i>	
7.8.1 ff.	279	19.5	278
M178 II	285		

<i>Yasna</i>		<i>Yasht</i>	
30.4	285	10.34	281
32.3-4	286	13.28.62	279
32.6	286	13.142	279
		19.92	278
		<i>Koran</i>	
<i>Sourate XII</i> , 20	108		